

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra asijských studií

BAKALÁŘSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

Prvky šamanismu v šintoismu

Traces of Shamanism in Shintoism

Vypracovala: Tereza Částková

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Dita Nymburská

Olomouc 2013

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a jen s použitím uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne

Podpis.....

Anotace

Práce se zabývá šamanistickými praktikami a technikami extáze, užívanými v šintoismu, a jejich charakteristickými prvky. Dále si všímá ke kulturní výměny s etniky střední a severní Asie, etnikem Ainu a sibiřskými etniky. Zaměřuje se na šamanismus v uvedených oblastech v obecném měřítku a porovnává jej s tradicí extáze v japonském náboženství. Podrobněji zkoumá, jak se japonská extatická praxe opírá o šintoistickou mytologii a pojetí nadpřirozených sil. Také se zabývá jednotlivými kategoriemi duchovních, využívajících extázi, a jejich společenským postavením. Cílem je srovnat šamanismus v Japonsku se šamanismem rozšířeným na asijském kontinentě a tak specifikovat principy typické pro japonské náboženské myšlení. Těmi se ukázaly být především důraz na pasivní extázi a práce šamanů ve skupinách.

Klíčová slova: náboženství, šintó, šamanismus, japonská mytologie

Děkuji Mgr. Ditě Nymburské za odborné vedení mé práce, trpělivost, vstřícnost a cenné rady a podněty.

Obsah

Ediční poznámka.....	8
Úvod.....	9
1. Šamanismus a jeho vliv na japonském území.....	11
2. Šamanismus ve střední a severní Asii.....	13
2.1 Označení, iniciace.....	13
2.2 Technika a funkce extáze.....	14
3. Šamanismus v Japonsku.....	15
3.1 Duchovní entity.....	16
3.2 Kategorie „šamanů“ působících v Japonsku.....	19
3.2.1 Uctívání <i>udžigami</i>	19
3.2.2 Rodiny užívající zvířecí duchy.....	20
3.2.3 <i>Itako</i>	22
3.2.4 <i>Miko</i>	25
3.2.5 Horští asketové.....	28
3.2.6 Šamanismus u etnika Ainu.....	30
3.3 Náboženské tance a divadlo a jejich role v <i>macuri</i>	31
3.3.1 Koncept <i>macuri</i>	31
3.3.2 Extatický tanec – <i>kagura</i>	32
3.3.3 Očišťující umění a dramatizace náboženské zkušenosti – <i>nó</i>	36
3.3.4 <i>Kabuki</i> a loutkové divadlo.....	38
3.4 Pomůcky a rekvizity.....	39
3.4.1 Sloupy, stromy, hory.....	39
3.4.2 Shromaždiště nadpřirozených bytostí.....	41
3.4.3 Kostýmy a připodobnění se bohům.....	42
Závěr.....	44
Resumé.....	48
Seznam pramenů a literatury.....	49

Ediční poznámka

V práci používám českou transkripci japonských výrazů, pouze v bibliografických odkazech ponechávám původní transkripci anglickou. Japonská jména jsou uváděna podle japonského řazení, kdy křestní jméno následuje až za příjmením. Japonské výrazy (a výrazy z jazyka Ainu) jsou psány kurzívou, výjimku tvoří vlastní jména. Vzhledem k nejasnému vztahu japonských šamanistických praktik k šamanismu v obecném pojetí, používám slovo „šaman“ bez uvozovek k označení šamanů mimo Japonsko, v uvozovkách potom pro duchovní na japonském území, kteří zastávají obdobnou roli.

Úvod

Tato práce se zabývá prvky šamanismu v šintoismu. Téma jsem si zvolila na základě svého zájmu o zdroje různých tradic náboženského a filosofického myšlení. Nejstarší způsoby uvažování o chodu a smyslu tohoto světa vypovídají o základních prizmatech, skrze něž člověk nahlíží a chápe své vlastní postavení v universu. Zda se fundamentální způsoby uvažování na celém světě shodují se doposud nepodařilo prokázat, dokonce ani nebyla potvrzena existence takovýchto univerzálních schémat lidského myšlení. Avšak porovnáním nejstarších náboženských tradic různého původu můžeme nahlédnout jak podobnosti, tak i odlišnosti, které jsou pro danou kulturu typické. Porovnání šamanismu, který je pravděpodobně nejstarší formou náboženské zkušenosti, se šamanistickými prvky šintoismu, jehož tradice zůstala i přes silný vliv cizích kultur poměrně dobře zachována, se může stát zajímavou sondou do dávných konceptů japonského myšlení.

S ohledem na tento záměr se práce soustředí především na prvky šamanismu, které se projevují v japonském prostředí. Ke srovnání s obecnějšími šamanistickými koncepty jsem zvolila šamanismus sibiřských etnik a jiných etnik žijících na asijském kontinentu. Od těch mohly do Japonska pronikat kulturní a náboženské vlivy. K tomu docházelo buď přímo, jako tomu bylo např. v případě čínského taoismu nebo i zprostředkovaně, jako v případě zmíněných sibiřských etnik. Jejich náboženské představy ovlivňovaly nejprve kulturu čínskou, korejskou a tibetskou, ale také kulturu Ainu, která též hrála v počátcích utváření japonského náboženského myšlení svou roli.

Práce pojednává o šamanismu v Japonsku ve dvou větších okruzích. První se zabývá podrobnější charakteristikou jednotlivých kategorií „šamanů“ působících na území Japonska. Popisuje rituály, techniku extáze a její mytologické kořeny a kosmologické představy na kterých se zakládá. Také se věnuje božstvům, která v těchto představách figurují. Srovnává společenské postavení japonských „šamanů“ se sociální rolí jejich protějšků na kontinentu. Vše, co se týká jednotlivých protagonistů šamanismu na území Japonska souvisí určitým způsobem s konceptem japonských slavností *macuri*, kterým se věnuje druhý okruh této práce. U *macuri* se zaměříme nejenom na jejich symbolický význam, ale také na to, jakou roli v nich hraje extáze. Kromě toho se budeme věnovat tradičnímu náboženskému divadlu, které nespadá pouze do kategorie umění, ale má také duchovní význam. Manifestují se v něm také základní představy o chodu světa a náboženské zkušenosti, jak ji zažívali lidé v různých dobách, ať už to byli duchovní nebo laici. V celé práci budeme srovnávat jednotlivé

podobnosti i rozdíly mezi kontinentálním šamanismem a kosmologií a japonskými náboženskými představami. Ač se v některých bodech drží shodného schématu, místy se rozcházejí a to často právě v principech extáze, která je podstatou celého konceptu šamanismu. Cílem práce je ukázat tento rozdíl a vyzdvihnout body, ve kterých se japonské náboženské myšlení ukazuje jako jedinečné v kontextu kultury východní Asie.

1. Šamanismus a jeho vliv na japonském území

Šamanismus je využíváním extáze k dosažení náboženské zkušenosti a tento koncept může být začleněn do nejrůznějších náboženství. V extázi šamanova duše opouští tělo a vydává se do nebe či podsvětí, aby komunikovala s transcendentními bytostmi, ať už s duchy, božstvy, či dušemi jiných lidí. Existují dva základní typy extáze a sice extáze pasivní, která se dá také nazvat posedlostí, a migrační extáze. V případě posedlosti se transcendentní bytost dostává do šamanova těla, odkud komunikuje s účastníky rituálu – šaman hraje roli média. V případě migrační extáze šaman vysílá svou duši z těla pryč do zásvětí.¹ Šaman bývá léčitelem, mágem, knězem, ale tyto funkce se šamanismu přímo netýkají a může je vykonávat i jiný člen komunity, než právě šaman. Samotná šamanistická praxe extáze a komunikace s duchy se však omezuje výlučně na jedince, kteří jsou schopni dosáhnout transu. Šamanismus není náboženství ale struktura, objevující se v různých náboženstvích, kterým se přizpůsobuje a přejímá jejich představy.²

Při zkoumání, zda má některé náboženství šamanistické prvky, by bylo scestné posuzovat shodnost náboženských představ a symboliky, např. symboliku světové osy spojující nebe, zemi a podsvětí, která se vyskytuje v mnoha náboženstvích. Studie šamanismu v dané kultuře by se tedy měla zaměřit na to, zda náboženské tradice této kultury využívají extáze a pomocných duchů a jakou mají v dané komunitě osoby, užívající šamanistických praktik, společenskou funkci.

Mircea Eliade³ napsal rozsáhlou studii o šamanistických praktikách po celém světě. Za původní oblast, kde se šamanismus typicky vyskytuje, pokládá střední a severní Asii. Také samotný původ slova – šaman – pochází z jazyka sibiřského národa Evenků.⁴ Díky geografické blízkosti Japonců a etnik Sibiře a východní a severovýchodní kontinentální Asie můžeme předpokládat kulturní výměnu, která mohla mít vliv i na šamanistické praktiky v Japonsku. Ta mohla probíhat severní cestou (Sachalin – Hokkaidó – Honšú) nebo cestou

1 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 2.

2 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 24–28.

3 „Mircea Eliade: (1907 – 1986) pův. rumunský, ve Francii a USA žijící filosof náboženství, religionista, indolog. Hlavní oblastí jeho působení byly dějiny náboženství a bádání o mýtu a mytologiích.“ (HORYNA B., ŠTĚPÁN, J., BLECHA, I., ŠARADÍN, P. a kol.: *Filosofický slovník*, 2. vyd., Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1998. s. 101.)

4 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 24–28.

Evenkové jsou jednou z nejpočetnějších etnických skupin Sibiře. Žijí na velkém, řídce osídleném území mezi Jenisejem a Ochotským mořem. Část z nich dodnes zachovává původní evencký jazyk a kulturní tradice. (Viz WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. s.84.)

přes Čínu a Koreu. I zde se totiž vyskytují náboženství se silnými prvky šamanismu a probíhala zde intenzivní výměna s národy ze severu Asie. Šamanistické prvky se vlivem tohoto kontaktu vyskytují v tibetském náboženství Bön, v lamaismu⁵, v Koreji i v Číně.⁶ Nechci v žádném případě tvrdit, že tato náboženská výměna probíhala pouze jednostranně ze severu Asie na jih. Chci tímto pouze poukázat na to, že byl – li japonský šamanismus ovlivněn cestou přes Hokkaidó či cestou z Koreje, vycházejí tyto vlivy v podstatě z podobného náboženského prostředí. Rovněž bych chtěla na tomto místě vymezit svou oblast zájmu jen na hlavní japonské ostrovy Honšú, Kjúšú, Šikoku a Hokkaidó nevěnuji se tedy šamanismu na souostroví Rjúkjú.

Šamanistické prvky šintoismu mohou obsahovat typické náboženské představy a praktiky, které se mohou přenášet od nejstarších dob. Kromě srovnání japonského a sibiřského „šamanismu“ se chci také zaměřit na kontakt se severem Japonska, například s etnikem Ainu. Kulturní výměna mezi těmito dvěma etniky by mohla podle některých studií údajně spadat až do nejranější fáze vývoje člověka v této oblasti. Blízké kontakty s etnikem Ainu, nazývaným v té době Emiši, popisuje již kronika Nihonšoki,⁷ podle které v druhé polovině 7. stol. po delším období pohraničních sporů a bojů, platila část těchto kmenů japonskému císaři daň a jejich zástupci se dokonce účastnili jednoho z poselstva vyslaného do Číny.⁸ Kromě toho probíhal kontakt japonského národa s jeho severními sousedy intenzivně během bojů o oblast Tóhoku na přelomu 8. a 9. stol. n. l. a ačkoliv kulturní výměna byla jistě během válečných let problematická, nelze ji úplně vyloučit.⁹

5 Bön je staré tibetské náboženství, které obsahuje mnoho prvků šamanismu. Kněží bývají posedlí duchy, hovoří s duchy mrtvých, při léčbě hledají ztracenou duši nemocného atp. Lamaismus je tibetskou formou buddhismu. Zachovává tradici náboženství bön, a šamanistické prvky, ale je také ovlivněn indickým tantrismem. (Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 361–363.)

6 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 361–363.

7 Kronika Nihonšoki vznikla v roce 720 jako historické záznamy pro potřeby centrální vlády. (Viz REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 28. - 29.)

8 Viz KITAGAWA, Joseph M.: *Ainu Bear Festival (Iyomante). History of Religions*. The University of Chicago Press, 1961. s. 108. - 109.

9 SHIVELY, Donald H., McCULLOUGH, William.: *The Cambridge History of Japan*. Cambridge, Cambridge University Press 1999. s. 28. – 33.

2. Šamanismus ve střední a severní Asii

Pro představu o praktikách a společenském postavení šamanů na asijském kontinentu, nejprve uvádím, jakým způsobem jsou adepti šamanismu vybíráni a školeni, jak dosahují transu a jaké vykonávají funkce.

2.1 Označení, iniciace

K vyvolení adepta, jeho „označení“, dochází často formou tzv. hysterické krize. Jedinec, který jí prochází, mívá zvláštní sny, křeče, dochází u něj k sebezraňování, v některých případech adept uteče do lesů, kde žije odloučeně od své komunity. Jsou známy i případy, kdy byl budoucí šaman označen úderem blesku. U některých národů (např. Mandžuvé¹⁰, Evenkové) se věří, že budoucího šamana si vybírají duchové, kteří byli uvolněni po smrti jiného šamana a nově označený kandidát je má „zdědit“. Po svém označení může adept vyhledat zkušenějšího šamana a nastává fáze vzdělávání. Starší šaman jej jednak zasvětil do technik extáze, jednak mu ústně předává soubor mýtů dané komunity, neboť šaman je zároveň zodpovědný za zachovávání tradic svého společenství.¹¹

Po řádném vzdělání nastává iniciace šamana, obvykle formou iniciačního snu. Ve snu šaman prožívá smrt a zmrtvýchvstání, putuje do podsvětí nebo na nebesa a komunikuje s různými duchy. Ve snu dochází k rozkouskování jeho těla či jeho představbě duchy tak, aby šaman nabyl schopnosti léčit různé nemoci. Během takového snu šaman strnule leží, jako by byl mrtvý, v některých případech i několik dní.¹²

Příkladem takové přestavby může být třeba také iniciační sen samojedského¹³ šamana, jemuž byla utřata hlava a nahrazena novou, kterou mu ukul nebeský kovář. Tato hlava měla uvnitř písmena, která se šaman naučil číst. Byly mu vyměněny oči, propíchnuty uši, aby rozuměl jazyku rostlin. Nakonec se probudil ve své jurtě a byl připraven na výkon svého povolání.¹⁴

10 Mandžuvé jsou jednou z čínských národností, žijí převážně v severovýchodní Číně. Přišli do Číny v 17. stol. z Mongolska a sibiřské části Ruska, jsou tunguzského původu. (Viz WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. s. 164.)

11 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 32–34.

12 Viz tamtéž. s. 50–51.

13 Samojedi patří do etnické skupiny asijského původu, zvané také Něnci, jejíž vznik se odvozuje od uralské jazykové a etnické rodiny. (Viz WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. s. 183., 213.)

14 Viz tamtéž s. 55.

2.2 Technika a funkce extáze

K dosažení extáze bývá u většiny sibiřských etnik využíván tanec a zpěv (někdy také omamné látky). Tanec symbolizuje kouzelný let, během něhož se šamanova duše dostává do jiného světa. Při extatickém tanci je tělo vystaveno obrovské námaze. Šaman cítí extrémní horko a to mu dovoluje např. dotýkat se žhavého železa, aniž by cítil bolest, či se zranil. Také má náhle pocit lehkosti, což je spojováno se schopností levitace či letu.¹⁵

Díky svým schopnostem plní šaman v komunitě specifické funkce. Jednou z nejdůležitějších je funkce léčitele. Způsob léčby se liší podle toho, z jaké příčiny nemoc propukla. Pokud byl pacient napaden duchem, který působí nemoc, šaman se s ním musí dostat do kontaktu a zahnat jej, případně usmířit přinesením oběti apod. Takové případy jsou zaznamenány např. u Evenků.¹⁶ Jinou příčinou nemoci může být to, že vlastní duše nemocného opustila tělo nebo byla cizími duchy unesena. Šaman se potom v extázi vydává do zásvětí, odkud musí duši osvobodit a přivést nazpět.¹⁷

Stejně jako může šaman přivést duši z onoho světa zpět, může také do zásvětí duše odvádět. Takto vykonává zádušní obřady za mrtvé: přináší jim obětiny, očišťuje jejich příbytek a hledá v něm duši mrtvého, aby ji odvedl z tohoto světa.¹⁸ Dalším případem práce s dušemi je šamanova pomoc při obětování zvířat. Při důležitých obřadech, jako je např. obětování bílého koně bohu nebes¹⁹, šaman zaručuje, že duše zvířete opustí jeho tělo a že se dostane v pořádku až do nebe.²⁰

Šamani v severní a střední Asii působí především individuálně a v menších komunitách jako jsou vesnice a osady. Kromě toho, že vykonávají svou šamanistickou funkci, se jejich způsob života neliší od života průměrného člověka. Obvykle uzavírají manželství a mají děti. Některá etnika předpokládají, že jejich potomci mohou zdědit šamanistické schopnosti.²¹

15 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 209.

16 Viz tamtéž. s. 208.

17 Viz tamtéž. s. 192. Podrobnější příklad je uveden v oddílu 3.3, který se zabývá náboženským divadlem.

18 Viz tamtéž. s. 182–183.

19 Tento rituál nalezneme u Altajců, původního obyvatelstvem území mezi Bajkalem, Altajem a Uralem. Z etnického hlediska náleží k turkickým národům. (Viz WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. s. 29.)

20 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 171–176.

21 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 34–35.

3. Šamanismus v Japonsku

V Japonsku neexistují šamani, jací působí u sibiřských kmenů. Spíše zde působí osoby, v jejichž náboženské praxi jsou začleněny prvky šamanismu a to především extáze a práce s ochrannými duchy. Takovými osobami jsou například určité skupiny kněží *miko*, následovníci směru *šugendó*, slepé věštkyně *itako* a jiné, méně známé kategorie médií, potulných exorcistů či léčitelů, kteří začleňují do výkonu svého povolání extázi a spojení s transcendentními bytostmi.

Živnou půdou pro praxi extáze je v Japonsku především šintoismus, který se zaměřuje na navázání kontaktu s božstvy svého bohatého panteonu. Ústředním bodem této komunikace se stala extáze, jejíž předobraz se objevuje už v kronice Kodžiki, v mýtu o vylákání bohyně Amaterasu z jeskyně. Stromy, rostoucí před jeskyní, byly ozdobeny pruhy bílé látky, čímž byl připraven prostor pro obřad. Pak Ame no Uzume začala tančit, načež se jí zmocnila posedlost – tanec se stal divočejším a nevázanějším. Přihlížející bohové proto začali hlasitě povykovat, v důsledku čehož bohyně Amaterasu nakonec vyšla z jeskyně ven.²² Tento mýtus dokládá důležitost extáze při komunikaci se šintoistickými božstvy a je vlastně předobrazem *macuri*.²³

²⁴ Extáze se ovšem nepoužívá jako jediný prostředek k přivolání božstva. Existují *macuri*, při kterých není nutná a přítomnost božstva je zajištěna očištěním prostoru a pronesením modlitby či jiné formy invokace.²⁵ Kromě *macuri* se prvek extáze objevuje také v divadle *kagura* a bývá naznačen i v divadle *nó*.

Pro Japonské prostředí je specifická extáze ve formě posedlosti, kdy božstva sestupují do média. Nebyla průkazně zaznamenána migrační extáze, při které by šamanova duše

22 Tento mýtus vypráví o sourozenské hádce mezi potomky boha Izanagiho, bohyní slunce Amaterasu a jejím mladším bratrem Susanoóem. Amaterasu, kterou Susanoó rozhněval svým chováním se ukrýje v jeskyni, v důsledku čehož se svět ponoří do tmy. Aby ji vylákali ven, uspořádají bohové před vstupem do jeskyně slavnost. Hlavní aktérkou je zde bohyně Ame no Uzume, která upadne do extáze a tančí erotický tanec. Smích a hluk vzbudí zvědavost Amaterasu, která z jeskyně vyhlédne a spatří svůj obraz v nastraženém zrcadle. V obavě, že ji nahradila jiná bohyně, vystoupí z jeskyně ven a bohové pohotově vchod do jeskyně zapečetí, aby se nemohla znovu ukrýt.

Kromě extatického tance lze v tomto mýtu nalézt i odkazy na posvátné rekvizity, používané při šintoistických rituálech. Některé z nich se shodují s rekvizitami užívanými v kontinentálním šamanismu: stromy či větévky stromu zabodnuté do země, ozdobené pruhy látky, které očišťují okolní prostor (tato symbolika se přenesla do tzv. *šide* – skládaných pruhů papíru, které posvěcují a očišťují prostor, kde jsou zavěšeny.), šňůry s korálky ze zvířecích zubů nebo i samo zrcadlo. (Viz KRUPA, Viktor.: *Kodžiki: Japonské mýty*. Bratislava: CAD Press, 2007. s. 45–50.)

23 „*Macuri*: Japonské označení slavnostního obřadu, jímž se uctívají šintoističtí bohové a vyjadřuje se poslušnost jejich mravní vůli. Pravidelně se koná v šintoistických svatyních.“ (PARTRIDGE, Christopher a kol.: *Lexikon světových náboženství*. z angl. přel. Martin Ritter. Praha, Slovart, 2006. s. 468.)

24 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 47–48.

25 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 43.

vykonala např. kouzelný let či jinak cestovala do transcendentního světa. Jisté náznaky migrační extáze lze najít v *šugendó*, kdy *šugendžové*²⁶ putují do jiného světa, aby bojovali s démony. Obecně však měl v šintoistický koncept sestupu božstev na zem tak silný vliv, že v Japonsku se vyskytuje pouze extáze pasivní neboli posedlost.²⁷

Dalším typickým prvkem šamanistických praktik v Japonsku je to, že je ve velkém měřítku vykonávají ženy. Tato skutečnost mohla být ovlivněna mýtem o Amaterasu, v němž vystupuje v roli média bohyně Ame no Uzume, což pojetí ženy jako média podporuje. Rovněž se japonské mýty mnohokrát soustředí na tvořivou sílu ženy a také šintoistický panteon je na bohyně velmi bohatý. Podle některých badatelů je ale také možné, že se představa o zvláštních duchovních schopnostech žen odvíjí od jejich nižšího postavení ve společnosti. Člověk vyloučený ze společnosti např. kvůli svému zaměstnání,²⁸ byl považován za zvláštní osobu, která mohla vládnout nezvyklou mocí. Jeho společenský hendikep se pro něj stal zároveň příležitostí dosáhnout jistého druhu posvátna. Příkladem mohou být slepé věštkyně *itako*, které jejich postižení předurčuje k činnosti médií.²⁹ Je však velmi těžké posoudit, zda bylo ženství v nejstarší japonské společnosti vnímáno jako nevýhoda, a zda toto pojetí nepřišlo do až Japonska společně s čínskou kulturou.

3.1 Duchovní entity

V této podkapitole se budu věnovat zvířecím duchům, duchům přírody a nadpřirozeným bytostem zavlečeným do prostředí japonského náboženského myšlení z buddhistické mytologie. Tyto entity totiž ve většině případů přicházejí na pomoc těm, kteří chtějí dosáhnout extáze.

V kontinentálním šamanismu bylo uctívání zvířecích duchů poměrně časté, a jednalo se o nejběžnější druh pomocných a služebných duchů šamanů. V Japonsku se však zvířecí duchové v této roli objevují jen ve velmi malé míře. Jedná se o rodiny uctívající zvířecí duchy, občasné využívání zvířecích duchů jako pomocných duchů kněžkami *miko* a také *šugendži* (např. při obřadech *jorikito*),³⁰ dále pak užívání zvířecích kostí v krabicích

26 Viz oddíl 3.2.5.

27 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 101.

28 Jednalo se především o rituálně znečišťující zaměstnání spojená se smrtí.

29 Viz MILLER, Alan L.: *Myth and Gender in Japanese Shamanism: The "Itako" of Tohoku. History of Religions*. The University of Chicago Press, 1993. s. 367.

30 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 91.

*gehobako*³¹ a růžencích *irataka*³². Tyto zbytky uctívání zvířat mohou být rudimentární podobou dříve rozšířenějšího uctívání zvířecích duchů. To bylo typické pro prvotní společnost lovců. Později bylo uctívání zvířecích duchů vytlačeno zemědělskou společností, která byla méně závislá na dostatku zvěře a více se spoléhala na přízeň povětrnostních podmínek a cyklu ročních období.³³

V zemědělských oblastech (tj. v nížinách a na japonském pobřeží), zůstaly zachovány především pověsti o magických schopnostech lišky a *tanukiho*,³⁴ přičemž liškám se navíc dostalo role poslu boha sklizně Inariho³⁵ a jako takové byly také využívány kněžkami *miko*. Uctívání zvířecích duchů však zůstalo důležitou součástí náboženského života v poměrně izolovaných horských oblastech, kde se lidé stále živili především lovem. Tyto komunity, nazývané *matagi*, začaly vznikat od konce 16. stol. v horských oblastech Tóhoku. V jejich náboženství hrál důležitou úlohu medvěd, který představoval posla boha hory (*jama no kami*) a jemuž bylo potřeba vyjádřit vděk za ulovenou kořist. V této kultuře se objevuje mnoho podobností

s kulturou Ainuů a to nejenom s důležitým postavením medvěda a zvířat jakožto oduševnělých bytostí obecně. Také v místním loveckém žargonu existuje množství společných jazykových prvků, některá slova přitom zřejmě pocházejí přímo z jazyka Ainuů.³⁶ To může ukazovat na podstatnou kulturní výměnu mezi těmito etniky.

Z náboženského hlediska je významným zvířetem také kůň, stejně jako v kontinentálních šamanistických tradicích, kde jeho rychlý běh symbolizuje šamanův kouzelný let do zásvětí. Kůň se z těchto rituálních důvodů také často stával obětním zvířetem. I v šintoismu byli koně považováni za posly a dopravní prostředky bohů, na tomto základě se vyvinuly tzv. *ema*, votivní tabulky s obrázkem koně. Koně bývali také obětováni bohům. Nabídnutí koně jako oběti bylo však velice nákladné a tak byli skuteční koně časem nahrazováni figurkami, obrázky atd.³⁷ Nelze opominout roli, kterou kůň hraje v tradici *itako*, které odvozují svůj původ od legendy, v níž dívka na koni odlétla do nebe, což je zjevnou

31 Viz oddíl 3.2.4

32 Viz oddíl 3.2.3

33 Viz KNIGHT, Catherine.: *The Moon Bear as a Symbol of Yama: Its Significance in the Folklore of Upland Hunting in Japan*. Asian Ethnology. Nanzan University 2008. s. 80.

34 Psík mývalovitý (*Nyctereutes procyonoides*), malá šelma z čeledi psovitých.

35 Podle religionisty Williama Fairchilda se v případě boha Inariho jedná o splynutí boha sklizně a boha hor. Bůh sklizně na podzim odcházel do hor vracel se na jaře. Jeho dopravním prostředkem byla liška. Ta nakonec symbolizovala jak boha hor tak boha sklizně. (Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. Folklore Studies. Nanzan university, 1962. s. 37.)

36 Viz KNIGHT, Catherine.: *The Moon Bear as a Symbol of Yama: Its Significance in the Folklore of Upland Hunting in Japan*. Asian Ethnology. Nanzan University 2008. s. 83–89.

37 Viz READER, Ian.: *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1994. s. 179

paralelou k šamanskému letu.³⁸

Ačkoliv uctívání zvířecích duchů v Japonsku téměř vymizelo, lze jej stále zahrnovat do všeobecnějšího konceptu božstev *kami*. Podle Herberta Plutschowa³⁹ pojem *kami* (bůh, božstvo) nahradil dřívější pojem *tama* (duše, duch). Každý člověk má *tama*. Jedná se o oživující energii těla, která po smrti tělo opouští. *Tama* mají také zvířata a i jejich duše je potřeba usmířit a uctít.⁴⁰ Z konceptu *tama* lze odvodit, proč v Japonsku existují také *kami* přírodních útvarů, předmětů denní potřeby apod. Jedná se totiž o duši, která vstoupila do daného předmětu nebo dokonce do většího prostoru.

Existuje mnoho druhů *kami*. Pojem zahrnuje jednak bohy, kteří na počátku přispěli ke stvoření světa a vystupují v japonských mýtech, jak je známe např. z kroniky Kodžiki. Dalšími kategoriemi jsou božstva zemědělství, mstiví duchové, duchové předků⁴¹ božstva zvířecí, či božstva v podobě démonů. Zvířata a démoni měli často během *macuri* očišťující funkci. Ta spočívala v tom, že duch zvířete nebo démon přicházel do vesnice, kde na sebe symbolicky vzal všechnu vinu, vše nečisté, a poté vesnici opustil a zanechal ji tak rituálně očištěnou pro další časový cyklus. Koncept uctívání předků a zbožštění významných osobností se v Japonsku objevil až kolem 9. stol. a úzce souvisí s představou mstivých duchů, kterým je věnován prostor v kapitole o náboženském divadle v rámci divadla *nó*.⁴²

Důležitou vlastností *kami* je to, že se začasť manifestují v hmotném světě ať už ve formě zmiňovaných zvířat, nebo jako přírodní úkazy či nejrůznější předměty, do kterých se může božská duše vtělit. To má významný vliv na celý koncept posedlosti v japonském náboženském prostředí. Tento důraz kladený na posedlost lze nalézt rovněž u sousedního etnika Ainu, kdy vypravěčka⁴³ nechává ve stavu extáze svými ústy promlouvat božstva. Tím se také vysvětluje, proč jsou mýty Ainuů vyprávěny v první osobě.⁴⁴

Zřejmě nejmladší kategorií duchovních entit, které se v japonském prostředí objevují, jsou bytosti pocházející z učení buddhismu. Jde především o buddhy – tj. probuzené bytosti a bódhisattvy – tedy bytosti, které se vzdaly úplného vyvanutí a opuštění tohoto světa,

38 Viz oddíl 3.2.3

39 Herbert Plutschow se narodil ve švýcarském Zürichu, vzdělával se ve Švýcarsku, Anglii, Francii, Japonsku a v USA, kde získal doktorský titul na Kolumbijské univerzitě v New Yorku. V současné době vyučuje japonskou literaturu a kulturní historii na Kalifornské univerzitě v Los Angeles.

40 Viz READER, Ian.: *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1994. s. 40–45.

41 Mezi duchy předků existují dvě kategorie: na jedné straně zemřelí členové rodiny a na straně druhé božstva, od kterých rody odvozují svůj původ, jakožto jejich potomci. (Viz oddíl 3.2.1. Uctívání *udžigami*)

42 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 10–20.

43 Ženy hrají v náboženství Ainuů významnou roli.

44 Viz KITAGAWA, Joseph M.: *Ainu Bear Festival (Iyomante)*. *History of Religions*. The University of Chicago Press, 1961. s. 119.

aby mohly ostatním pomáhat na cestě k osvícení.⁴⁵ Když byl buddhismus přinesen do Japonska, postupem času se tyto bytosti vmísily do šintoistického panteonu, začasť jako bytosti ztotožněné s původními japonskými bohy.⁴⁶ Vyzývání buddhů a bódhisattvů k ochraně a pomoci při dosažení extáze nebo při provádění různých rituálů či exorcismu je běžné téměř u všech kategorií extatiků v Japonsku. Nejvýraznější je u *šugendžů* a také u věštkyň *itako*. Výběr buddhistických pomocných duchů však nemusí znamenat, že daná tradice má kořeny v buddhismu. Spíše se jedná o přejímání jednotlivých prvků nově přichozího náboženství a jejich adaptaci, což je ostatně typickým rysem japonského náboženského myšlení.

3.2 Kategorie „šamanů“ působících v Japonsku

Na rozdíl od šamanů náležejících k sibiřským etnikům, kteří mají s vlastní komunitou rozvinuté vztahy také na sekulární úrovni, byly v japonské společnosti osoby využívající šamanistických praktik mnohem izolovanější skupinou. Na jedné straně byli tito lidé povoláváni jak k oficiálním, tak k soukromým rituálům s nejrůznějšími účely, jako byly požehnání, rituální očista, léčení, exorcismus aj.).⁴⁷ Japonská společnost má však sklon zdůrazňovat konformitu před individualitou a odlišností, a tak byli „šamani“ vyčleňováni z komunity průměrných osob. To je navíc vedlo ke vzájemnému sdružování a tím i vytváření ještě uzavřenějších skupin. Příkladem mohou být rodiny uctívající zvířecí duchy, nebo někteří *šugendžové*, kteří ve snaze získat duchovní schopnosti opouštějí svět lidských záležitostí, odcházejí do hor a odhazují své předchozí sociální svazky. I když lidé, užívající šamanistických praktik, konají ve společnosti důležitou funkci, svou odlišností, ať už k ní byli předurčení, či si ji zvolili dobrovolně, jsou od běžné společnosti odříznuti.⁴⁸

3.2.1 Uctívání *udžigami*

Dle některých badatelů⁴⁹ lze extázi v japonském náboženství vysvětlit na principu *udžigami* neboli rodových božstev. Jsou to nadpřirozené bytosti, od kterých odvozuje daný klan svůj původ. Jelikož členové klanu jsou potomky těchto *kami*, poskytují *kami* jejich

45 Viz REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 22–23.

46 Viz REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 27.

47 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. *Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 45.

48 Viz READER, Ian.: *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1994. s. 108–110.

49 Např. dle japonských religionistů a folkloristů Janagity Kunia či Nakajamy Taróa.

vesnici ochranu před zlými silami. Je zde patrné také připoutání *kami* k danému místu. Manifestují se v okolní přírodě, a lidé tak jsou ve svém náboženském životě spjati nejen se svatyní daného božstva, ale také s prostředím, ve kterém žijí a s půdou, kterou obhospodařují. Navíc mohou lidé z klanu náležícího určitému božstvu navázat s tímto božstvem kontakt. Z členů těchto rodin se tedy rekrutovali prvotní kněží, média, která měla za úkol komunikovat v extázi s rodovým *kami*. To jim přinášelo určitá privilegia, poněvadž kromě kněžské funkce plnili také funkci vládců.⁵⁰

Z rodiny odvozující svůj původ od určitého božstva byli vybíráni jedinci, kteří měli zastávat vedoucí funkci ve svatyni – tzv. *kannuši*. Roli média nebylo zvykem udělit člověku na trvalo, stejně jako v případě médií účastnících se extatických tanců.⁵¹ Byli vybíráni na základě iniciačního či věšteckého snu. Po takovém označení zahájil budoucí *kannuši* proces očišťování, aby se připravil na kontakt s bohy. Při výkonu své náboženské funkce upadal do extáze – často až do bezvědomí – a tlumočil své komunitě vůli bohů ve formě věsteb o úrodě, počasí apod.⁵²

Z tohoto uctívání božských předků také rituální funkce japonského císaře. Z nejstarších dob existují různé zprávy o vládcích na území Japonska, kteří byli zároveň potomky bohů a tím oprávněni ke komunikaci s nimi. Čínská kronika Wei ze 3. stol. popisuje panovnici Himiko,⁵³ která plnila zároveň funkci kněžky a v extázi pronášela věštby. Roli média měly plnit také císařovy manželky nebo dcery. Později se tato instituce ustálila pod názvem *saigū*⁵⁴ a byla svázána se svatyní bohyně Amaterasu v Ise. Média musela mít vazbu na císařskou rodinu. Důležitým kritériem bylo totiž to, že náležela ke klanu, který odvozoval svůj původ od bohyně slunce. Pokud císařské princezny vykonávaly tuto funkci, žily v izolaci, aby se uchránily případného rituálního znečištění. Samy poskytovaly věštby a také jim byly podřízeny vybrané věstkyně, které za nimi přijížděly z různých částí Japonska.⁵⁵

3.2.2 Rodiny užívající zvířecí duchy

Za asi nejvíce vyčleněnou skupinu lidí, užívajících šamanistických praktik, lze považovat rodiny svázané s duchem zvířete. Duch zvířete byl jakousi nadpřirozenou bytostí

50 Viz KAWADA, Minoru.: *The Origin of Ethnography in Japan: Yanagita Kunio and his Times*. Londýn, Kegan Paul, 1993. s. 44–50.

51 Viz oddíl 3.3.2.

52 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 51–52.

53 Himiko byla dle kroniky Wei královnou a zároveň vysokou kněžkou. Údajně vládla státu Jamatai v západní části Japonska. (Viz REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 10–11.)

54 Tak byla nazývána nejenom instituce, ale i dotyčná princezna.

55 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 49–51.

připomínající pomocné duchy šamana. Ti poslouchali rozkazy členů dané rodiny, mohli napadnout nepřátele rodiny a způsobit jim posedlost, nemoc apod. Komunikace s těmito duchy probíhala obvykle pomocí extáze. Nejčastěji vlastněnými duchy byli duchové psů, lišek, hadů, také se vyskytovali duchové hmyzu.

Pouto s danou skupinou služebných duchů se obvykle v rodině dědilo z generace na generaci. Když se například do rodiny psích duchů narodilo dítě, objevil se nový služebný duch psa, který se stal průvodcem tohoto dítěte a po jeho smrti opět zmizel. Pro rodinu, které nepatřili dědičně žádní duchové, bylo možno služebné duchy získat a tím založit novou linii rodiny zvířecích duchů.⁵⁶

Těchto rodin se ostatní lidé stranili. Existovaly různé způsoby, jak se ochránit před posednutím jejich duchy. Především bylo ale považováno za moudré vyhýbat se vztahům s těmito rodinami, nebo je alespoň proti sobě nepopudit.⁵⁷ Běžní lidé také nevstupovali s jejich členy do manželského svazku, neboť tím by přinesli duchy do vlastního rodu. Tito se potom většinou spojovali s jinými rodinami zvířecích duchů, čímž vytvořili jakousi uzavřenější společenskou skupinu. Navíc se začasté jednalo o *miko* nebo *šugendži*, k jejichž duchovní praxi užívání pomocných⁵⁸ duchů přirozeně patřilo. Konkrétně *miko* často využívaly liščích duchů a to nejen po způsobu běžném v rodinách zvířecích duchů, tj. ke způsobení nemoci, posedlosti či dokonce smrti určené osoby, ale také jako pomocné duchy k dosažení extáze při jiných rituálech.

Některé druhy zvířecích duchů mohly být nebezpečné i pro svou vlastní rodinu. Problematictí byli především duchové hmyzu, kteří byli těžko ovladatelní, mohli člověka posednout bezdůvodně, nebo napadnout i členy vlastní rodiny, pokud je někdo jiný odlákal. Ačkoliv se tyto rodiny snažily většinou hmyzích duchů zbavit, kvůli pevnému svazku s nimi to bylo obtížné.⁵⁹ To může být příkladem, jak se může jedna a tatáž transcendentní bytost projevovat jak pozitivními, tak i negativními aktivitami. O této dvojakosti duchovních entit se

56 Například duch psa byl prý pro rodinu získán tak, že na dvoře domu zahrabali psa až po hlavu a nechali jej pojit hladu. Duchu psa následně postavili oltář a tento se spojil s rodinou a sloužil jí. (Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 34–36.)

57 Viz tamtéž. s. 35.

58 Lze rozlišit malou nuanci mezi „pomocným duchem“ a „služebným duchem“. Zatímco první druh duchů pomáhá duchovnímu při dosažení extáze, do druhé kategorie mohou být zařazeni duchové, kteří na příkaz svého pána konají různé činnosti. Typicky způsobují nemoc nebo posedlost. Ale například legendárním zakladateli *šugendó*, En no Ozunuovi (žil v 7. stol.), údajně démoni posluhovali i v běžných činnostech jako je uvaření vody na ohni. V konkrétním případě rodin *miko* a *šugendžů*, ve kterých se dědili zvířecí duchové, však není toto rozlišení podstatné, neboť duchové byli používáni k oběma účelům, zvláště pak liščí duchové. (Viz KASAHARA, K., McCARTHY, P., SEKIMORI, G.: *A History of Japanese religion*. Kosei Pub., 2001. 315 s.)

59 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 34–39.

zmiňují i níže v oddíle 3.3.

Častá byla i víra, že zvířecí duchové jsou duchy předků vystupujícími ve zvířecí formě. V básních sebraných ve sbírce *Manjóšú* (konec 8. stol.) se často hovoří o tom, že v hlasech jelenů, opic či ptáků lze zaslechnout hlasy předků. Podle názoru Herberta Plutschowa by tito zvířecí duchové mohli být duchy zvířat zabitých při osidlování dané oblasti, tito pak byli uctíváni, aby pomáhali dané komunitě a neškodili jí. Zajímavé v této souvislosti je, že ve starých japonských mýtech jsou často ty kmeny, které ještě nebyly přidruženy k říši a bylo třeba si je podmanit, označovány jako hadi, medvědi, jeleni apod.⁶⁰

Na případě rodin zvířecích duchů je jasně patrná důležitost dědičnosti šamanistických schopností a pomocných duchů. Podobnou nacházíme i u šamanů na asijském kontinentu. Takovéto duchovní schopnosti jsou v komunitě výlučným znakem. V Japonské společnosti byla vždy tendence vyžadovat jasné vymezení mezilidských vztahů a společenských rolí. I japonští „šamani“ měli proto sklon sdružovat se do vlastních skupin a vytvořit tak svou zvláštní kategorii. Rodiny zvířecích duchů stmeluje pokrevní příbuznost, existují však i jiné skupiny „šamanů“, sdružených podle jiných kritérií např. níže pojednané kněžky *miko* a věstkyně *itako*.

3.2.3 *Itako*

Itako jsou druhem médií působících na severovýchodě Japonska. V současnosti jich nejvíce přežívá v prefektuře Aomori, ale jejich tradice pomalu upadá.⁶¹ Tyto ženy jsou pro dráhu médií vybrány na základě toho, že jsou od narození slepé. Jedná se o tzv. „sociální dědičnost“, kdy jedinec nenabývá šamanistických schopností zděděním duchů, nebo náhodným vyvoláním duchy, ale stává se médiem na základě tradice zakořeněné ve společnosti, která i jej samotného může psychologicky ovlivnit a tím jej pro tuto dráhu předurčit.⁶²

Dívky zvolené pro dráhu *Itako* se cvičily tři až sedm let pod vedením učitelky. Po ukončení výcviku následoval „sňatek“, spojení s jejich budoucím pomocným duchem.⁶³ Dívky tuto iniciaci obdrží obvykle ve věku šestnácti let a duchy, kteří jim budou pomáhat v dosažení extáze, se stávají buddhové a bódhisattvové. *Itako* vyvolávají třináct buddhů, ale invokace nejsou omezeny výlučně na ně. Jaké duchy vyvolávaly před zavedením buddhismu

60 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 15–16.

61 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. *Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 62–63.

62 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. *Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 98.

63 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 379–380.

do Japonska, není známo.⁶⁴ Otázkou zůstává, zda tedy *itako* existovaly i před příchodem buddhismu. Protože však jsou jejich praktiky v mnoha aspektech podobné praktikám šintoistických kněží *miko* (viz níže), lze předpokládat, že práce těchto médií má své kořeny i v šintoistických extatických rituálech.

Itako se člověka, žádajícího o zprostředkování kontaktu s mrtvým, zeptá na několik informací, jako je např. datum úmrtí osoby, jejíhož ducha chce vyvolat. Poté *itako* upadá do transu, mluví zvláštním hlasem, a její tělo se třese; všechny tyto příznaky dokazují, že probíhá spojení s duší mrtvého. *Itako* zákazníkům často sděluje, jaké si jejich předci přejí zádušní obřady, posmrtné památníky apod. Spojení s dušemi mrtvých se nazývá *ši – kuči*, *itako* může také navázat spojení s božstvy (*kami – kuči*) nebo případně s živými osobami (*iki – kuči*). Její rady se potom týkají také úrody v následujícím roce, počasí apod. Dokáže také léčit duševní choroby. U fyzických zranění a onemocnění poskytuje rady, kde vyhledat lékaře, případně jaký lék užívat.⁶⁵

Při rituálu používá *itako* nejrůznější rekvizity, např. sůl, svíce, rýžové koláčky, růženec *irataka*, panenky aj. Nejstarším typem předmětů, které využívá ve svých rituálech jsou růženec, panenky a válec.

Válec je schrána podlouhlého tvaru. Je považován za shromaždiště duchů. *Itako* se o něj během obřadu opírá. Válec se vyskytuje, obdobně jako další propriety používané *itako*, rovněž u kněží *miko*, jeho významem a obsahem se tedy budu více zabývat až v kapitole 3.2.4., kde pojednám o obdobné rekvizitě zvané *gehobako*.

Itako dále užívá při rituálech panenky *ošira – kami* na něž přenášejí svou posedlost. *Itako* tančí s panenkami obřadní tanec, při kterém duchové posednou panenky namísto věštkyň samotné. Panenky zobrazují muže a ženu a jejich symbolika údajně pochází z legendy o ženě nazývané Tamaja Gozen – šamance, jenž vystoupila do nebe za svým milovaným koněm. Jejich duše se posléze vrátily na zem a žily v páru v podobě larev bource morušového. Panenky muže a ženy pak mají zobrazovat tento pár. Symbolika panenek může být spojena s jedním rituálem v Mongolsku, kdy ze dřeva vyřezaná hlava koně symbolizuje koňskou duši, jsou k ní připevněny rolničky a barevné kusy látek. Panenky *ošira – kami* jsou rovněž ozdobeny látkami a vybaveny rolničkami. Původně používané panenky prý měly navíc podobu koně.⁶⁶

64 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962, roč. 21, s. 65.

65 Viz tamtéž. s. 622–63.

66 Viz tamtéž. s. 68–69.

Tato legenda je pro *itako* důležitá také z toho důvodu, že ospravedlňuje jejich extatickou činnost jakožto žen. Ačkoliv by mohly svou funkci podložit legendou o Ame no Uzume, *itako* se odkazují na tuto legendu, která se podobá příběhům o sňatku šamana s božskou bytostí.⁶⁷ Takové příběhy jsou běžné ve střední Asii, na Sibiři a v Mongolsku a jejich hlavním protagonistou je obvykle muž, ke kterému přichází bohyně v ptačí podobě. Svlékne své peří (případně jí muž peří ukradne) a stane se jeho ženou. Tyto příběhy jsou velmi rozšířené, existují také verze, v nichž má ona nadpřirozená bytost podobu laně či jiného zvířete. Japonská verze těchto legend vypráví o muži, který ukradl pérový plášť nebeské víle a oženil se s ní. Příběh o Tamaja Gozen je podobný, dokonce v jedné své starší verzi zaznamenané v Číně rozhněvaným otec koně zabil a stáhl z kůže. Kůže však vzlétla, obalila dívku a odlétla s ní pryč. Vidíme zde podobnost se šamanovým kouzelným letem a také princip použitý i ve vyprávěních o šamanově sňatku, kdy protagonista obléká kůži (peří) a mění svou podstatu. Jméno dívky Tamaja Gozen je zase zajímavé z etymologického hlediska. Běžně se znak *tama* v jejím jméně překládá jako „drahokam“, ale je zde také podobnost se slovem *tama jori hime*, což je termín ze starověkého japonského šamanismu a znamená „princezna posedlá duchem“. S ohledem na homofonii japonských slov pro „drahokam“ a „duši“, můžeme „Tamaja Gozen“ přeložit jako „dívka (*gozen*), (která je) příbytkem (*ja*) ducha (*tama*).⁶⁸

Samy *itako* odvozují původ svůj i původ panenek *ošira* – *kami* od legendy o Tamaja Gozen. Je to však pouze jedna z teorií o původu těchto panenek. Jiné teorie přihlížejí k podobnosti panenek s modlitebními dřívky Ainuů zvanými *inau* a předpokládají, že užívání těchto panenek pochází od kmene Ainu. Další teorie pokládají panenky pouze za lokální zvláštnost.⁶⁹

Lze předpokládat, že užívání růžence přejala *itako* z buddhismu, stejně jako přijaly za své ochranné duchy buddhy a bódhistattvy. Nejedná se však jen o pouhou šňůru z korálek, jak je obvyklé u buddhistických růženců. Mezi korálky jsou vpleteny figurky vyrobené z jeleního paroží, čelistí lišek a také orlí drápy či mušle. Tyto figurky mohou poukazovat na dřívější uctívání zvířecích duchů.⁷⁰ To, že jsou vyrobeny z kostí a podobných materiálů, navíc ukazuje na podobnost s tradicemi kontinentálního šamanismu, v nichž jsou kosti jakožto

67 Viz MILLER, Alan L.: *Myth and Gender in Japanese Shamanism: The "Itako" of Tohoku*. History of Religions. The University of Chicago Press, 1993. s. 344.

68 Viz MILLER, Alan L.: *Myth and Gender in Japanese Shamanism: The "Itako" of Tohoku*. History of Religions. The University of Chicago Press, 1993. s. 349–351.

69 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. Folklore Studies. Nanzan university, 1962. s. 68–69.

70 Viz tamtéž. s. 65.

nejtrvanlivější část těla často považovány za sídlo duše zemřelého, jindy za zdroj života každého tvora. Sibiřští šamani si často upevňují kosti na svůj rituální oděv, pravděpodobně jako připomínku svého „zmrtychvstání“ během iniciace.⁷¹ Podobné využívání kostí se vyskytuje také u kněží *miko*.

Kromě *itako* existují i jiné druhy slepých médií, např. *waka*, *okamin* aj. Tato média také přivolávala duše a komunikovala s nimi a jejich obřady a rekvizity se začasť shodovaly s těmi, které nacházíme u *itako* a *miko*. Vzhledem ke geografické blízkosti k Ainuům a nepřímo přes Hokkaidó k severu asijského kontinentu, je možné, že se ve figurální symbolice používané v rituálech *itako* odráží vlivy zvířecího totemismu. Ten mohl být do japonských tradic přinesen díky kontaktům s kontinentálním šamanismem. Silný vliv tradic *miko* a dokonce tradic buddhistických, však mohl výsledky této případné výměny značně zkreslit.

3.2.4 *Miko*

Kněžky *miko* jsou zajímavé svým organizovaným výcvikem a působením. V Japonsku se totiž objevily skupiny, které systematicky vyučovaly šamanistické praktiky větší počet adeptů, což je v rámci šamanistických tradic po celém světě nevídaný jev.

Původ termínu *miko* není zatím beze zbytku vysvětlen. Má se za to, že toto slovo původně znamenalo „bůh“, později se význam změnil na „dítě bohů“, jak je patrné ze staršího znakového zápisu slova *miko*.⁷² Časem nabylo toto označení významu média, posedlé osoby. *Miko* můžeme rozdělit na *miko* náležící k určité svatyni a na ty, které ve svatyni nesloužily. Právě tyto *miko* „na volné noze“ byly vzdělávány a působily ve výše zmíněných organizacích, např. ve skupině Tamura či ve vesnici Nezu v provincii Šinšu.⁷³ Existovala také zvláštní skupina *miko*, které byly manželkami *šugendžů*. Za určitou skupinu *miko* se v podstatě dají považovat také věštkyně *itako*.

Náboženské funkce, které vykonávaly *miko* ve svatyních a *miko* bez příslušnosti ke svatyni, byly především *kučijose*,⁷⁴ a obřady vykonávané u příležitosti veřejných slavností, např. různé druhy věštění, obřad *jutate* neboli očištění vody, a náboženské tance *kagura*. Veřejných slavností se častěji účastnily *miko*, příslušející ke svatyním, zatímco *kučijose*, které mělo více charakter soukromé věštby, provozovaly většinou nezávislé *miko*, které obvykle

71 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 145–146.

72 神子

73 Dnešní pref. Nagano

74 Přivolání duše, obvykle zemřelého člověka nebo také nadpřirozené bytosti, a komunikace s ní.

nabízely své služby, když putovaly krajem. Přesto ale nelze specializaci těchto dvou skupin ostře oddělit, *miko* se neomezovaly pouze na jeden druh obřadů.⁷⁵

V r. 1759 byly striktně odděleny *miko* příslušející a nepříslušející ke svatyním. Rodině Tamura byla později přisouzena odpovědnost za *miko* bez příslušnosti v oblasti Kantó, Košin a části Ošu.⁷⁶ Rodina Tamura se zabírala aktivitami *miko* již dříve, zřejmě od počátku 18. stol., ale přesné datum není známo.⁷⁷ Zorganizování *miko* a jiných „šamanů“ bylo součástí politiky tokugawské vlády, která chtěla získat kontrolu nad různými náboženskými skupinami. Tzv. „mistři posvátných tanců“, kterýžto pojem zahrnoval nejrozličnější kategorie médií a lidí zabývajících se extází, tak byli přiděleni do správy Tamurovi Kandajúovi. Organizace těchto duchovních se ukázala být obtížným úkolem, neboť funkce „šamanů“ nebyly přesně vymezeny, byly dány pouze tradicí a časem se měnily. Navíc, jejich nejrozšířenější činnost – věštění *kučijose* – závisela většinou pouze na schopnostech konkrétní osoby a ne na kvalifikaci, kterou dotyčnému přiznala rodina Tamura.⁷⁸

Miko ze skupiny Tamura se učily pracovat podle předem dané metody. Ta zahrnovala recitaci veršů, pevně daný rituál, extázi, *kučijose* a zotavení z celého procesu. Výcvik *miko* probíhal obvykle od jejich sedmi do patnácti let. Dívky se učily nejrozličnějším náboženským úkonům, od uctívání a vzývání bohů a buddhů, přes přivolávání duší mrtvých i živých lidí, až po věštění a léčení nemocí. Celkem byly vzdělávány přesně v šestadvaceti různých praktikách. Jejich výchova zahrnovala také praxe ve svatyních a o absolvování výcviku vydávala rodina Tamura písemné osvědčení.⁷⁹

V praxi *miko* je pozoruhodným prvkem použití luku jako rekvizity pro rituál *kučijose*. Použití zbraní, jako byly meče a halapartny, příslušelo většinou mužským „šamanům“ a spadalo do té části rituálu, kterou bychom mohli nazvat očištěním prostoru, či vyháněním zlých duchů. Tento luk se nazýval luk *azusa* a *miko* se s ním před provedením rituálu poklonila do všech světových stran. Následně rozezněla třetivu luku úderem bambusu, čímž mělo dojít k přivolání božstev. Jakmile *miko* vstoupila do transu, podílel se na vykonání *kučijose* také klient. Pokropil *miko* vodou z předem připravené misky a ta začala promlouvat hlasem božstva či duše přivolané osoby a pronášet věštby.⁸⁰

75 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 58–60.

76 Východní část dnešní oblasti Tóhoku. (pref. Fukušima, Mijagi, Iwate, Aomori)

77 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 74–75.

78 Viz GROEMER, Gerald.: *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period. Asian Folklore Studies*. Nanzan University, 2007. s. 31–38.

79 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 74–75.

80 Viz GROEMER, Gerald.: *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period. Asian Folklore*

Rodina Tamura pomáhala začlenit aktivity *miko* bez příslušnosti do byrokratického systému tokugawského šógunátu. Po restauraci Meidži⁸¹ byla skupina rozpuštěna, neboť nová vládní politika se zaměřila na omezování extatických praktik po celém Japonsku.⁸²

Jiným druhem zmiňovaných skupin byly vesnice *miko*. Ty obvykle čítaly kolem 300 žen, rozdělených do menších organizačních skupinek. Vesnice poskytovala kněžkám a adeptkám ubytování a vysílala je na poutě po okolí, kde jednak nabízely své služby, jednak nabíraly nové členky. *Miko* provozovaly svou praxi také uvnitř samotné vesnice, ale jejich hlavním zaměstnáním byly tyto okružní cesty po okolí, které mohly trvat až 6 měsíců.

Výuka probíhala podobně jako výuka *itako* – dívky se učily od starších *miko*, které byly jejich mentorkami, a vyučovaly je různé druhy *kučijose*.

Po celém Japonsku působilo mnoho skupin *miko*, ať už byly závislé na svatyni či nezávislé a organizované ve vesnicích. Podle dané oblasti se rituály *miko* mírně odlišovaly, rozdílly se objevují především v používání rituálních předmětů. Např. luk *azusa* často používaly *miko* z dnešní prefektury Akita. *Miko* z provincie Šinšu, používaly luky jen zřídka a častěji prováděly rituály s pomocí schrány, která měla údajně obsahovat jednu nebo dvě panenky.⁸³

Z rekvizit používaných při rituálech je významná schrána *gehobako*. Jednalo se o krabici, kterou *miko* nosily s sebou a používaly při obřadech. Obsahovala dvě loutky, zvířecí (v některých případech i lidské) kosti a lebky, posvátné texty a růžence. Obsah krabice byl ale pro běžné lidi tajemstvím. Také se lišil podle toho, ke které skupině daná *miko* přináležela. Lebky v *gehobako* mohou být pozůstatkem starší tradice, která spojovala lebku osoby nebo zvířete s jeho duší. Tato tradice může sahát až do doby kamenné, neboť existují archeologické nálezy lebek z doby kamenné, do kterých byla vyvrtána díra a následně byly uloženy v mohylách. Některé druhy panenek byly vyhotoveny se zvířecími hlavami. Tím se podobaly starším typům panenek *itako*. Stejně jako *itako* používaly i některé *miko* růžence *irataka*, do nichž byly vpleteny zvířecí kůstky a drápy.⁸⁴

Gehobako ale nesloužila pouze k přenášení těchto předmětů, ale sama o sobě byla shromaždištěm božstev. Toto pojetí bylo v Japonsku běžné – liščí duchové mohli být

Studies. Nanzan University, 2007. s. 39.

81 Restaurace Meidži je název pro státní převrat r. 1868, kdy byla svržena vláda šóguna a znovunastolena vláda císaře. Doposud izolované Japonsko se otevřelo světu a vlivům západní kultury a vědy. Docházelo k rušení mnohých institucí a zvyků, které byly považovány za zastaralé a zpátečnické. Např. byl zrušen stav *samurajů*. Byly také potlačovány některé staré náboženské zvyklosti. (REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 134–158.)

82 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 78.

83 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 80–83.

84 Viz tamtéž. s. 85.

přenášeni v bambusových válcích, duchové také mohli naplnit zavazadla poutníků, která poté ztěžkla apod.⁸⁵ V tomto směru je *gehobako* paralelou k šamanskému bubnu kontinentálních šamanů, který je rovněž považován za shromaždiště pomocných duchů, což je teoretický důvod, proč bubnování a tanec pomáhají šamanovi dosáhnout extáze. Rituální síla *gehobako* spočívá v rituální síle předmětů, které obsahuje. Je to jeden z mnoha druhů předmětů, používaných při japonských náboženských obřadech, do kterého vstupuje nadpřirozená bytost. Dalšími příklady mohou být panenky používané *itako* a nebo baldachýn, užívaný při některých *kagurách*, do nějž dočasně sestupují bohové. Koncept předmětů naplněných silou či duší božstev lze tak pokládat na japonském území za velmi významný.

3.2.5 Horští asketové

Jak bylo zmíněno již výše, odloučení od společnosti a osamocený život v horách či v lesích byly u sibiřských kmenů považovány za jeden z milníků na cestě adepta šamanismu. Nejinak tomu bylo i v Japonsku, kde se horský asketismus díky představě, že v horách sídlí bohové a démoni, těšil oblibě již od nejstarších dob. Do hor podle japonských představ také odcházejí duše zemřelých. Jsou to oblasti spojované s nebezpečím. Odebral-li se asketa do nitra hor, mohl získat nadpřirozené schopnosti.

Tyto schopnosti se japonsky nazývají *šugen* a od tohoto slova odvozuje svůj název japonský horský asketismus *šugendó*. Otázka, zda je *šugendó* původní japonskou tradicí, je sporná. Koncept asketické praxe v horách pochází pravděpodobně ze šintoismu a vyplývá z tradice uctívání horských božstev. Avšak horští asketové, náležící k tomuto náboženskému směru, tzv. *šugendžové*, či *jamabušiové*⁸⁶, vycházejí při svých duchovních cvičeních z praxe esoterického buddhismu a také z principů taoistických. Tyto prvky byly do Japonska přineseny z kontinentu.⁸⁷

V kronice Nihonšoki se ale nachází zmínka, dle níž můžeme usuzovat, že horský asketismus existoval v Japonsku již před příchodem buddhismu. Týká se pololegendárního zakladatele *šugendó* jménem En no Ozunu (také En no Gjóđža), který měl údajně přijmout za žáka jistého Karakuni no Hirotariho, který pocházel z Koreje. Člověk z kontinentu se dle tohoto příběhu učil praxi horského asketismu od Japonce a ne naopak, jak by tomu naznačovala teorie o kontinentálním původu *šugendó*. Je ovšem také možné, že se v tomto

85 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 75.

86 *Jamabuši* – jiný název pro horského asketu. Dosl. „ten, kdo přespává v horách“.

87 Viz KASAHARA, K., McCARTHY, P., SEKIMORI, G.: *A History of Japanese religion*. Kosei Pub., 2001. s. 149.

příběhu jedná o záměr autora vyzdvihnout roli En no Ozuny. Vzhledem k významnému postastavení uctívání hor v šintoismu je pravděpodobné, že se asketická praxe provozovala v japonských horách již od nejstarších dob. Esoterický buddhismus a taoismus tak sice mohl výcvik *šugendžů* značně proměnit, ale navazovat při tom na původní japonský základ. Horská centra náboženské praxe byla zakládána jak cizími praktiky esoterického buddhismu, tak i místními horaly. Od období Heian jsou také doloženy kontakty buddhistických *šugendžů* s domácími askety praktikujícími v duchu starších japonských tradic. Vazba *šugendó* na buddhismus sílila také vlivem mnichů Kúkaie a Saičóa, kteří přikládali osamělé náboženské praxi v horách velký význam.⁸⁸

K výcviků *šugendžů* patří zvládnutí rituálního vzývání, modliteb a dlouhého odloučení od lidské společnosti a činnosti nutné k přežití v horské pustině. Nadpřirozené schopnosti, které je asketa po řádném výcviku schopen předvádět, jsou podobné schopnostem šamanů na kontinentě. Především to je necitlivost k bolesti a odolnost vůči ohni. *Šugendžové* se tak mohou řezat do masa, přecházet bosí přes řevavé uhlíky či se dotýkat svého těla žhavými předměty.⁸⁹ Přecházení přes uhlíky je součástí iniciace šamana u Mandžů,⁹⁰ u Evenků šaman během transu „*pociťuje veliké horko a může si proto pohrávat se žhavým uhlím a rozpáleným železem, naprosto ztrácí cit (způsobí si např. hlubokou ránu, aniž mu teče krev)* atd.“⁹¹ Náboženských funkcí *šugendžů* se v podstatě shodují s funkcemi, které vykonávají *miko* či jiné kategorie médií, tedy exorcismus a věštění ve stavu posedlosti. Také jejich metoda extáze je podobná a existovaly i kombinované rituály *šugendžů* a *miko*, kteří často tvořili manželský pár, jak je zmíněno i výše. Jedním z rituálů *šugendó*, který vykazuje mnoho prvků šamanismu, je rituál *jorikito*.⁹² Byl převzat ze šintoistické tradice a médium při něm upadá do extáze za pomoci svého pomocného ducha, kterým může být božstvo buddhistického či šintoistického panteonu, ale také existují zmínky o duchu zvířete, např. hada.⁹³

88 Viz KASAHARA, K., McCARTHY, P., SEKIMORI, G.: *A History of Japanese religion*. Kosei Pub., 2001. s. 314–318.

89 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 86.

90 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 112.

91 Tamtéž. s. 209.

92 Tento rituál se odehrával obvykle v buddhistických klášterech, ale shromažďovali se při něm *šugendžové* i *miko*. Nejprve se připravil posvátný prostor. Pak bylo mezi účastníky vybráno médium. Ostatní duchovní zpívali modlitby a invokace, dokud médium neupadlo do extáze. Pak sdělilo obecenstvu vůli bohů a věštilo budoucnost. (Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 88.)

93 Viz tamtéž. s. 89–92.

3.2.6 Šamanismus u etnika Ainu

Při zkoumání různých kategorií „šamanů“ na území Japonska nelze opomenout také etnikum Ainu. Pojetí „šamanismu“ u tohoto etnika má společné prvky i se šintoistickým konceptem extáze. Některých z nich se dotknu i na jiných místech této práce, zde však shrnuji ty nejvýznamnější z nich.

Mytologie Ainuů se předávala ústně ve formě epických básní zvaných *jukar*. Ty pojednávaly o kosmogonii, činech bohů nebo hrdinů. Vypravěči *jukar* pocházeli často z jedné rodiny, v níž se vypravěčská tradice předávala. Tyto básně údajně vznikaly tak, že byly vyprávěny přímo dotyčným božstvem, které vstoupilo do ženy ve stavu extáze. Tím se také zdůvodňuje fakt, že *jukar* jsou vyprávěny v první osobě – jedná se o vlastní zážitky boha, který je sám sděluje posluchačům. Ačkoliv u sachalinských Ainuů se věnují takovému druhu šamanismu také muži, obvykle to bývá žena, kdo se zabývá šamanistickými praktikami a kontaktem s božstvy, zatímco muž se stará o jejich uctívání.⁹⁴

Božstva Ainuů, nazývaná *kamui*, jsou podobně rozmanitá jako božstva šintoistická. Existují bohové větru, moře, nemocí a další. Duše bohů vstupují i do neživých předmětů, početnou skupinou jsou také bohové ve zvířecí podobě. Bohové vstupují do zvířecích, rostlinných i neživých těl, aby se v takovémto přestrojení dostali do světa lidí, který je pro ně údajně krásnější než svět bohů.⁹⁵ Každá vesnice má také vlastního boha, který je odpovědný za její ochranu. Kosmologie Ainuů je poměrně běžným rozdělením universa na svět lidí, svět bohů a podsvětí. Svět lidí a svět bohů jsou velice úzce propojeny a vzájemně se ovlivňují. Vyprávějí se také legendy o mužích, kteří se oženili s bohyněmi a ženách, které se provdaly za bohy.⁹⁶ Takovýto svazek se projevuje většinou jako posedlost a nadpřirozená bytost může svému partnerovi přivodit i šílenství.⁹⁷

Šamanismus etnika Ainu je v určitém ohledu podobný šamanistickým praktikám v šintoismu. Preferuje posedlost, kdy médium pasivně přijímá božstvo, před migrační extází, při které šaman putuje do zászvtí. Výrazná je také role žen v šamanistických praktikách.

94 Viz KITAGAWA, Joseph M.: *Ainu Bear Festival (Iyomante). History of Religions*. The University of Chicago Press, 1961. s. 119–120.

95 Viz tamtéž. s. 131.

96 Ty se podobají legendě o Tamaja Gozen, viz oddíl 3.2.3.

97 Viz tamtéž. s. 122–129.

3.3 Náboženské tance a divadlo a jejich role v *macuri*

3.3.1 Koncept *macuri*

V dosavadních kapitolách byla popsána extatická činnost *miko* a jiných médií působících v Japonsku, tak jak probíhá během rituálů menšího rozsahu, jakými jsou soukromé věštby apod. V náboženském životě Japonců však hrají důležitou roli také rituály prováděné pro celou komunitu tzv. *macuri*.

Podle Mircey Eliadeho pojímaly staré národy okolní svět jako místo, ve kterém proti sobě stály protiklady řádu a chaosu: bezpečí vlastního domu či bezpečí prozkoumaného území kontrastovalo s neznámou divočinou a s nepřáteli přicházejícími z neprobádaných oblastí.⁹⁸ Řád, který je posvátný, byl stvořen na počátku, jak o tom vyprávějí mýty. Je však třeba jej znovu a znovu obnovovat a upevňovat, očistit od rozkladných sil, které na něj během času působí. Vyprávěním si mýtů o posvátných událostech je posvátné ve světě opět zpřítomňováno a řád může být znovu nastolen.⁹⁹

Macuri lze, v souladu s tímto pojetím řádu a chaosu, považovat za proces „... nového posvěcení světa v čase, kdy posvátné síly začínají slábnout.“¹⁰⁰ Je to proces sjednocení lidského a božského světa, který přináší očistění od znesvěcujících, nečistých produktů a sil, se kterými se setkáváme v lidském světě a které se časem nevyhnutelně hromadí. *Macuri* jsou zároveň obnovením určitého časového cyklu. Může se jednat o cyklus zemědělských prací nebo například o připomenutí nějaké významné dějinné události (např. historické bitvy), která podnítila vznik nového uspořádání společnosti.¹⁰¹

Prostředků k tomuto očistění lze nalézt v japonských náboženských tradicích několik. Základním očišťujícím prostředkem jsou papírové proužky *šide*.¹⁰² Bud' jsou upevněny na daném místě a vytvářejí tak chráněný prostor, a nebo jsou svázány a upevněny na tyči. Tento svazek *šide* se nazývá *gohei* a kněz jí mává a tím očišťuje okolí. Zajímavý je koncept očistění komunity pomocí jakéhosi „obětního beránka“. Jedná se o nadpřirozenou bytost (např. *oni* – démona), nebo zvíře¹⁰³ (jeleni, medvědi nebo z kontinentální tradice přejatí lvi), které na sebe převezme hříchy a rituální znečištění komunity a odchází s nimi

98 Viz ELIADE, Mircea.: *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno, Computer Press, 2004. s. 36–37.

99 Viz tamtéž. s. 57–59.

100 PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 26.

101 Viz tamtéž. s. 27–28.

102 Viz také pozn. 56.

103 Srov. Ainuovský rituál *ijomante*, „odeslání duší“ (zpět do zászvetí), při němž je zabito pro ten účel chované medvěď, aby se jeho duch mohl vrátit do světa bohů. (Viz KITAGAWA, Joseph M.: *Ainu Bear Festival (Iyomante)*. *History of Religions*. The University of Chicago Press, 1961. s. 140–148.)

pryč z posvátného prostoru.¹⁰⁴

Proti silám chaosu bylo často stavěno také umění a to nejen ve formě divadelní, ale ještě dříve ve formě básní a písní. Básně dávají vyniknout posvátné síle slova, zdůrazňují rytmus řeči, melodii řeči a jsou v tomto ohledu následovníky zaklínadel. Proto také měly schopnost utišit bohy nebo duše zemřelých. I odtud pramení náboženská stránka japonského tradičního divadla.¹⁰⁵

Macuri se konají v mnoha variacích. Součástí některých z nich je *kagura*. Jedná se o extatický tanec spojený s příchodem nadpřirozených bytostí nebo o dramatické ztvárnění mytických událostí. Význam extatického tance je ale hlubší: v šamanismu je totiž tanec prostředkem k dosažení extáze a vyprávění mýtu je tedy až následným sdělením náboženské zkušenosti, které bylo tancem dosaženo. Dále se budu věnovat tradičnímu japonskému divadlu *nó* a jeho vztahu k nadpřirozeným silám. *Nó* zachovává stopy šamanistických postupů specifickým způsobem: na jevišti je zobrazen člověk komunikující se zásvětím, ale k žádné extázi nedochází. Zjednodušeně lze říci, že je to v podstatě vyprávění o šamanovi a ne šamanovo vyprávění o zásvětí. *Nó* má však i vlastní duchovní podstatu. Dotknu se i loutkového divadla a divadla *kabuki*, která se pravděpodobně vyvinula z uměleckých forem přenesených z Číny (podobně jako také *nó*), ale na Japonské půdě sama získala specifický duchovní ráz.

3.3.2 Extatický tanec - *kagura*

Tanec (a zpěv) má v šamanismu především funkci prostředku k dosažení extáze, která otevírá šamanovi cestu do duchovního světa.¹⁰⁶ V prostředí japonského šintoismu bývá často tanec součástí *macuri*, kde může splývat i s dramatizací mytických událostí. Ve starších formách, jakou je např. *kagura*, se jedná především o extatický tanec, který buď vede k extázi (*mai*) nebo zobrazuje dosaženou extázi a posedlost božstvem (*odori*). Herci historicky mladšího divadla *nó*, které klade důraz na estetiku. Pro tanec zde navíc existují přísná pravidla. Hře udávají rytmus zvuky flétny, bubnů a recitace chóru.¹⁰⁷

Kaguře je tanec, který má zřejmou extatickou funkci. Tance *kagura* jsou zřejmě nejstarším žánrem japonského divadla. Dosažení kontaktu s duchovním světem

104Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 125–131.

105Viz tamtéž. s. 83.

106Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 209.

107Viz KALVODOVÁ, Dana.: *Asijské divadlo na konci milénia*. Praha, Academia, 2003. s. 81–86.

prostřednictvím tance má možná svou analogii v příběhu Ame no Uzume.¹⁰⁸ Sled kroků, který Ame no Uzume použila při svém tanci je prý zachováván až do dnes, poněvadž se údajně předává z generace na generaci.

Existuje několik druhů *kagury*. *Ómoto kagura* je z těchto žánrů nejstarší a zakládá se především na šintoismu. *Hajačine kagura* a tradice slavností *hanamacuri*, které se konají dle podobného konceptu jako *kagura*, jsou ovlivněny náboženstvím *šugendó*. Tento vliv se projevuje tím, že v sobě kombinují prvky buddhismu a čínské tradiční magie. Tance *kagura* jsou spojeny s *macuri*, ale ne každé *macuri* musí zahrnovat i tyto tance. Struktura *macuri* sestává z několika kroků: očištění posvátného prostoru a přivolání božstva do něj, komunikace s božstvem a jeho vyprovození zpět do zászvětí.¹⁰⁹ V tradicích, kterými se zde budu zabývat, probíhá přivolání božstva prostřednictvím transu, kterého dosahuje médium. Tuto posedlost (*kamigakari*) lze přirovnat k šamanově extázi.

Ómoto kagura pochází z prefektury Šimane v západním Japonsku.¹¹⁰ Na slavnosti se podílí kněžky *miko* i kněží, médium bývali členové jediného klanu, dnes už ale stačí, když předem vybraný muž podstoupí týdenní proces očišťování. Tanec, který se provádí před *kamigakari* je pomalé *mai*. Než je médium začne provozovat, kněží očistí prostor, ve kterém se má obřad odehrávat, aby byl vhodný pro sestup božstev. Zatímco *mai* je soustředěným opakováním předepsaných kroků a otoček, následující rychlé a divoké *odori* již symbolizuje dosaženou extázi – posedlost, ztrátu kontroly a velkou energii. (*Odori* také může obřadu předcházet, ale v takovém případě není zobrazením posedlosti, ale prostředkem k očištění prostoru.) Za známku posedlosti se považuje nejenom nekontrolovatelný prudký pohyb, ale existuje také klidná posedlost, která se naopak vyznačuje strnulostí. V některých případech k ní prý došlo i u členů publika, kteří se obřadu účastnili. Zdá se však, že je při *kaguře* posedlost obvykle předstíraná a proto je vyvrcholením celého extatického procesu právě *odori*, které zobrazuje posedlost lépe a výrazněji, přesně tak, jak si žádá role média.¹¹¹ Když je dosaženo *kamigakari*, božstvo je v médiu přítomno a může odpovídat na otázky, které mu kladou kněží.

Při porovnání japonských *macuri* s kontinentálními šamanistickými rituály je zřejmé, že *macuri* vyžaduje velké množství lidí. Na *macuri* se původně účastnila celá komunita, ale na role médií – herců nebo tanečníků, se časem specializovali pouze určití lidé. V *kaguře*

108Viz pozn. 20.

109Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 42.

110Viz AVERBUCH, Irit.: *Shamanic dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performace*. Asian folklore studies. Nanzan University, 1998. s. 301.

111Viz tamtéž. s. 297–298.

jsou to kněží, herci (protože jednou z částí *kagury* je i vyprávění příběhů z mytologie) a vybraná média. V náboženském divadle *nó* zůstal kontakt se zsvětím pouze na bedrech herců.¹¹² U sibiřských kmenů šamanistický rituál provádí šaman povětšinou sám, při některých obřadech mu ale pomocníci připravují rekvizity apod. Šaman v těchto případech zároveň zastává jak roli média, které vstupuje do kontaktu s duchy či božstvy, tak roli kněze, který vykládá jejich poselství komunitě. Šaman se proto musí spojit s duchy, aniž se stane jejich nástrojem. Musí být schopen vědomě jednat i ve stavu extáze.¹¹³ Zdá se tedy, že jde buď o velmi sofistikovaný stav posedlosti, která nezavazuje médium sebekontroly, nebo vyprávění zážitků z extáze až po jejím pominutí, a nebo také o pouhou fabulaci. Vzhledem k těmto nejasnostem nemohla být zatím tato otázka uspokojivě zodpovězena.

Hanamacuri z prefektury Aiči a *hajačine kagura* z prefektury Iwate byly silně ovlivněny tradicí *šugendó* a tedy i prvky buddhismu, jak je zřejmé ze skutečnosti, že vyvolávaná božstva náleží do oblasti buddhistických mýtů. Postupy pro tyto obřady jsou převzaty z praktik *šugendžů*, jejichž způsob získávání magických sil a vykonávání rituálů se v mnohém shoduje se šamanismem. Na rozdíl od *ómoto kagury*, v níž se hojně vyskytuje posedlost, se z *hanamacuri* skutečné transy časem vytratily a v *kaguře hajačine* k nim zřejmě nedocházelo vůbec. Namísto toho byla *kamigakari* předstírána. Je nutno si však uvědomit, že praxe *kamigakari* byla potlačena během období Meidži, neboť byla považována spolu s tradicí *šugendó*, za barbarskou a primitivní.¹¹⁴

Ústřední protagonista *hanamacuri*, který se nazývá *hana-dajú*, začíná obřad očišťováním pomocí magických gest (tzv. múdry), manter¹¹⁵ a specifických sestav kroků, které vytvářejí na zemi ochranné mandaly¹¹⁶. Během tohoto rituálu může upadnout do transu. Jsou přivoláváni pomocní démoni, tak jako to dělají *šugendžové*. Dále se při *hanamacuri* provozuje tanec zvaný *iči no mai*, kdy tanečníci napodobují let ptáků. Roztahují rukávy svých oděvů jako křídla, vyskakují do výšky a předvádějí ztrátu kontroly, jako by se dostali

112 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 92.

113 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 26.

114 Viz AVERBUCH, Irit.: *Shamanic dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performace*. Asian folklore studies. Nanzan University, 1998. s. 305–306.

115 „Mantra: Symbolický zvuk způsobující vnitřní vibraci, jež napomáhá koncentraci mysli a dosažení seberealizace; ... Lidé postupně nabyli přesvědčení, že mantry mají duchovní moc a že jejich opakování pomáhá k osvobození. Duchovní učitel někdy dává mantru žákovi při iniciaci.“ (PARTRIDGE, Christopher a kol.: *Lexikon světových náboženství*. z angl. přel. Martin Ritter. Praha, Slovart, 2006. s. 469.)

116 „Mandala: Vizuální objekt v podobě řady barevných soustředných kruhů používaný v tibetském buddhismu. Výseče kruhů zobrazují různé aspekty Buddhova soucitu. Koncentrace na mandalu umožňuje žákovi spatřit sám sebe ve vztahu k Buddhovu soucitu, a tak dosáhnout osvícení.“ (PARTRIDGE, Christopher a kol.: *Lexikon světových náboženství*. z angl. přel. Martin Ritter. Praha, Slovart, 2006. s. 468.)

do transu.¹¹⁷

Zajímavé je srovnání způsobu tance v *ómoto kaguře* ve srovnání s tancem *iči no mai* a extatickým šamanistickým tancem. V kontinentálním šamanismu se pravděpodobně nevyskytuje soustředěný tanec podobný japonskému *mai*, který by vedl k transu. Zato tance podobné rychlým, divokým tancům při *kaguře* jsou v kontinentálním šamanismu zřetelné. Paralelou k tancům *odori* a *iči no mai*, které se projevují vysokými skoky, je šamanova extatická cesta do nebe, při které je znázorňován let právě skákáním, případně využitím oděvu ke znázornění křídel. Šamanova extáze je často znázorňována jako let či rychlý běh nebo také jízda na koni. Dalším důvodem pro fyzicky náročné extatické tance je zřejmě záměrná změna fyziologických pochodů v organismu. Není – li totiž extáze v kontinentálním šamanismu způsobena podáním drog, tak je jí dosaženo hlavně extrémní fyzickou námahou.¹¹⁸

Moment, kdy *šugendžové* přivolávají démony, je dalším styčným bodem se šamanismem a jeho představou pomocných a služebných duchů, kteří udržují se šamanem důvěrný vztah, pomáhají mu na extatických cestách a slouží mu.

Při *kaguře hajačine*, je vyvoláváno buddhistické božstvo – Gongen, které ztělesňuje božstvo z hory Hajačine. Kult tohoto božstva pochází od *šugendžů* a v tomto případě se nejedná o šintoistické božstvo. To může být také vysvětlením, proč při *kaguře hajačine* nedochází k posedlosti. Neexistuje totiž nikdo, kdo by byl k tomuto božstvu ve vztahu pokrevního příbuzenství. Samotný rituál probíhá tak, že je nejprve vymezen pomocí několika větví zabodnutých do země a ozdobených papírovými posvátnými symboly *gohei* posvátný prostor, jakési pódium. Na toto území má vstoupit božstvo. Za pódium se nachází opona, za níž se připravují tanečníci. Prostor za oponou reprezentuje zázvěti, odkud bohové přicházejí do tohoto světa, čili na pódium, kde se vypráví mýty. Významnou roli hraje bubeník, který rytmem svého bubnování přivolává *kami* a řídí jejich tanec. Tanečníci nejprve tančí s maskami, ale ve chvíli, kdy mají dosáhnout transu si masky sundají. To může vycházet z praktických důvodů, neboť následný divoký tanec by byl v masce příliš obtížný. Rovněž ale může mít odmaskování symbolický charakter – božstvo, které bylo prve vyjádřeno jen maskou, vstoupilo nyní do skutečného člověka, tedy do šamana.¹¹⁹

Vyvrcholením každé z různých tradic *kagury* je zpřítomnění božstva před komunitou

117Viz AVERBUCH, Irit.: *Shamanic dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performace*. Asian folklore studies. Nanzan University, 1998. s. 308–311.

118Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 196–197.

119Viz AVERBUCH, Irit.: *Shamanic dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performace*. Asian folklore studies. Nanzan University, 1998. s. 313–319.

shromážděnou u příležitosti daného *macuri* a tím opětovné posvěcení daného prostoru nebo přeneseně celého univerza. To, zda posedlosti v *kaguře* byly nebo jsou pouze předstírané či ne, není rozhodující. Teoreticky je zde totiž posedlost předpokládána a je tedy smyslem *macuri*.

3.3.3 Očišťující umění a dramatizace náboženské zkušenosti - *nó*

Náboženské divadlo *nó* se vyvinulo až zhruba ve 14. století z původně zábavných estrádních představení *sarugaku*, které byly do Japonska importovány z Číny. Vlivem politického vývoje se ale protagonisté *sarugaku* museli uchýlit do klášterů. Odtud pochází náboženská, obvykle buddhistická a mytologická tematika, která se v divadle *nó* objevuje.¹²⁰ Ve velkých centrech byly *sarugaku* považovány za zábavu pocházející z ciziny. Když se ale časem přesunuly na půdu venkovské kultury adaptovaly se na lidové náboženské představy a pověry. Předchůdcem *nó*, jakožto představení duchovního rázu, byly pravděpodobně tance *ennen*, které byly formou modlitby za dlouhý život a rovněž mají svůj původ v Číně.¹²¹ V *kaguře* a v *ennen* se ještě nevyskytuje plná dramatizace mytických příběhů, ale postavy už zde mají vlastní monolog. Ve vývojově pozdějším *nó* už se objevily i interakce jednotlivých postav a tento příklon k dramatizaci se zpětně odrazil i v *kaguře* (např. *hana macuri*), kde jsou také přehrávány staré příběhy.¹²²

Dalo by se říci, že v divadle *nó* je prezentována náboženská skutečnost a zároveň je zde na symbolické úrovni přítomna i náboženská zkušenost, konkrétně kontakt protagonisty se zásvětím. Tento kontakt, který je v *kaguře* přítomen ve formě transu, se ale herců vystupujících na pódiu divadla *nó* přímo netýká. Tito pouze na dramatické úrovni reprezentují nadpřirozené bytosti a jedince, kteří se s těmito bytostmi setkávají.

Koncepty jednotlivých her *nó* jsou různé, ale některé z nich obsahují prvky odkazující k šamanismu. Scénáře takových her se odvíjejí zhruba podle následujícího vzorce. Na scénu nejprve přichází *waki* – herec ve vedlejší roli. I tato postava je ale velmi důležitá, neboť se nachází v postavení šamana, který přivolá do tohoto světa božstvo či ducha. Toho představuje herec v hlavní roli tzv. *šite*. *Šite* je zpočátku božstvem ve skryté podobě, např. v podobě starce. Teprve v druhé části představení je jeho identita odhalena. Postava se pomocí masky promění v nadpřirozenou bytost, kterou je ve skutečnosti: démona, ducha

120 Viz KALVODOVÁ, Dana.: *Asijské divadlo na konci milénia*. Praha, Academia, 2003. s. 51–53.

121 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 67–68.

122 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 91–94.

Často zpodobňována je např. legenda pocházející z Kodžiki, která popisuje Susanoóův střet s hadem Jamata no Oroči.

zemřelého válečníka atd. Akt odhalení pravé podstaty je aktem podvolení se „šamanovu“ vyvolávání. Ten poté může s duchem navázat komunikaci a vyslechne jeho příběh což má této bytosti dát příležitost k očistě. Často se totiž jedná o duše válečníků, kteří po smrti nenalezli klid a mohli by škodit komunitě.¹²³ Např. v představeních vyprávějících o bojích mezi rody Minamoto a Taira obvykle vystupují slavní velitelé, kteří *wakimu* vyprávějí svůj příběh, a nakonec se, s větší či menší duchovní pomocí *wakiho*, zbaví své zášti, která je poutá k tomuto světu.

Celé představení je tak nejenom vyprávěním příběhu, ale také příležitostí k uklidnění potenciálně nebezpečných nadpřirozených sil. Například v roce 1444 se konalo představení na dně řeky Kamo v Sandžó v Kjótu, kde se měla údajně nacházet brána do pekla. Pro zmírnění a odehnání zlých sil se zde konala již dříve jiná představení, např. *kabuki*. Herbert Plutschow taková vystoupení nazývá „*dramatizovaným exorcismem*.“¹²⁴

Nó je natolik formalizované, že nedává svým aktérům žádný prostor, ve kterém by se mohlo odehrávat cokoliv blízkého šamanistickým transům. Tento žánr byl zřejmě ve své původní formě volnější a vitálnější, ale na přelomu 14. a 15. stol. vlivem nejslavnějších dramatiků divadla *nó* Kan'amiho a Zeamiho¹²⁵, bylo divadlo formalizováno.¹²⁶ Herci dodržují stanovené pohyby, sestavy kroků, gesta i způsob přednesu. To vše zapadá do struktury hry, která je pečlivě sestavena tak, aby měla na diváka jakýsi hypnotický účinek.¹²⁷ To vše zůstalo téměř nezměněno během dlouhého předávání v hereckých klanech. U těch existuje jistá podobnost s klany, jejichž členové zastávali posty médií. Podobně jako tito lidé, byli i herci vyčleněni z komunity, byli vysoce specializováni a předávali si tajné techniky typické pro daný klan.¹²⁸

I když při divadle *nó* k žádné extázi nedochází, se šamanismem má společný jiný prvek a tím je právě dramatizace náboženské zkušenosti. Podobně šamani sibiřských etnik používají při různých příležitostech v rámci své práce metodu vyprávění s jistou mírou dramatizace událostí, o kterých mluví. Šaman často dosáhne transu a vydá se na cestu do zasnění před očima členů komunity, kteří jej žádají o pomoc. Aby svou zkušenost zprostředkoval členům komunity, popisuje šaman svůj prožitek během transu.¹²⁹

123 Viz tamtéž. s. 94.

124 PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 95.

125 Kan'ami (1333 – 1384) a jeho syn Zeami (1363 – 1443) jsou autory divadelních her *nó*. Významný byl jejich vliv na formování tohoto žánru ve 14. stol. (Viz REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 73.)

126 Viz KALVODOVÁ, Dana.: *Asijské divadlo na konci milénia*. Praha, Academia, 2003. s. 89.

127 Viz tamtéž. s. 81–83.

128 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 92.

129 Např. tento popis extáze altajského šamana: Šaman jede na svém bílém koni (pomocném duchu) k hoře

Ačkoliv je divadlo *nó* nepochybně sofistikovanější a méně improvizované než dramatické prvky sibiřského šamanismu, vychází teoreticky se stejného základu, kterým je snaha o popis náboženské zkušenosti. Představení má však také význam náboženského aktu a tím je uklidnění potenciálních zlých sil. Tato stránka dramatizace je v japonském šamanismu velmi výrazná. Nachází se také v některých rituálech sibiřského šamanismu, jako je např. obětování koně a odvedení jeho duše na nebesa.

3.3.4 *Kabuki* a loutkové divadlo

Stejně známé jako divadlo *nó* je také divadlo *kabuki*. Tak jako *nó*, i ono se vyvinulo z představení původem z kontinentu a získalo si popularitu u městského obyvatelstva. Velmi oblíbené bylo v období Edo, kdy se dostalo také na venkov, kde se stalo součástí některých *macuri*. Hry byly pro venkovská představení často zkráceny a hráli je spíše druhořadí herci, někdy také sami vesničané. *Kabuki* se objevovalo také ve slavnostních průvodech a na slavnostech před svatyněmi nebo v jejich blízkosti, kde nahradilo *nó*, neboť bylo pro svou výpravnost, barevnost a všeobecně pompézní pojetí oblíbenější jak u měšťanů tak u diváků na venkově.¹³⁰

Tématika her divadla *kabuki* byla v podstatě stejná jako u divadla *nó* – zaměřovala se na tragédie slavných osobností a příběhy z válečných dob, např. vyhnanství Sugawary no Mičizaneho¹³¹, tragický zánik rodu Taira, činy a smrt hrdiny Jošicuneho¹³² apod. Tato témata ukazují na podobný duchovní podtext jako ve hrách *nó*, tedy na snahu upokojit duši člověka, který tragicky či nespravedlivě zahynul, jehož ke světu připoutaná duše by se mohla stát „mstivým duchem“ (jap. *onrjó*).

uprostřed světa (symbolizující osu světa), ve které se nachází otvor do pekla. Při strastiplném výstupu na vrchol hory, miji kostry méně úspěšných šamanů, kteří výstup nezvládli. Poté pronikne otvorem do podsvětí. Tam vidí úzký most natažený nad ohnivou propastí, ve které po smrti trpí nespravedliví lidé. Zde šaman přidal moralizující prvek z náboženských představ svého vlastního společenství. Šaman most přejde a nakonec nalezne v podsvětí palác jeho vládce Erlik-chána, ve kterém je duše nemocného vězněna. Pokleká před pánem podsvětí a prosí jej, aby duši pustil. Ten se ale nedá obměkčit, dokud jej šaman několikrát nepohostí vínem, které nalévá do svého bubnu jako do improvizované nádoby. Tuto scénu šaman skutečně odehraje všem, kteří jsou rituálu přítomni, dokonce hraje i roli Erlik-chána, která se postupně stává čím dál opilejším a dostává až groteskní charakter. Duše je nakonec propuštěna a šaman ji odvádí z říše mrtvých zpět do těla nemocného. (Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 178–180.)

130 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 213–216.

131 Sugawara no Mičizane (845–903), vzdělanec, literát a státník. Z politických důvodů byl poslán do vyhnanství, kde také zemřel. Po jeho smrti postihly hlavní město různé katastrofy, což bylo vykládáno jako msta Mičizaneho ducha. Na usmíření byl zbožštěn jako Tenman tendžin, božstvo písemnictví, kaligrafie a vzdělanosti. (WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta.: *Slovník japonské literatury*. Praha, Libri 2008. s. 254.)

132 Rod Taira byl poražen r. 1185 v námořní bitvě u Dannoury. Jeho přemožitelem byl Minamoto no Joritomo, který se díky tomuto vítězství stal vojenským vládcem země. Později začal podezřívát svého mladšího bratra Jošicuneho ze zrady. Po dlouhém pronásledování Jošicune spáchal sebevraždu. (Viz REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. s. 46.)

Loutkové divadlo má stejně jako *kabuki* původ v Číně. Ve svých počátcích se šířilo směrem z Kjúšú na sever japonských ostrovů. Tématika her bývá rovněž podobná. Podle Herberta Plutschowa existuje ale možnost, že v loutkovém divadle se projevuje také japonská duchovní tradice, a že loutky nemusely být pojímány jako pouhá náhrada herců při vyprávění starých příběhů, ale také mohly mít vlastní rituální funkci. Dokladem pro tuto teorii jsou loutky, používané při některých *macuri* na severovýchodě Japonska. Je možné, že tyto loutky se vyvinuly z tzv. *torimono* neboli rekvizit používaných k provádění rituálu. Typickými příklady těchto rekvizit mohou být meče, pruh papíru, vějíře apod. Uvedené rekvizity se používaly převážně k očištění prostoru před započetím rituálu. Mají-li loutky svůj původ v *torimono*, měly pravděpodobně jinou funkci než očišťující, byly totiž předmětem, do nějž sestupovali *kami*, a tak se tyto předměty stávaly tělesnou manifestací *kami*. Hrály tudíž podobnou roli jako panenky *Ošira-kami*, které používaly věštkyně *itako*: převzaly na sebe úlohu posedlého média. O této možnosti svědčí také podobnost názvů těchto loutek: *Okonai-sama* (v prefektuře Jamagata), *Ošinme-sama* (pref. Fukušima) a *Ošira-sama* (sever Honšú)¹³³

3.4 Pomůcky a rekvizity

Hmotnou stránku náboženského rituálu představují a sice různé pomůcky, které používá ten, kdo provádí obřad. Funkce těchto předmětů mohou být rozmanité, od očištění prostoru a magického působení až po vyjádření základních kosmologických představ daného náboženství. I v šamanismu existuje pestrá škála takových rituálních předmětů a prozkoumáním jejich magických a symbolických vlastností se lze přiblížit pochopení procesu extáze v dané kultuře. V této kapitole srovnávám rituální předměty používané v okruhu japonského „šamanismu“ s jejich protějšky v šamanismu různých sibiřských etnik.

3.4.1 Sloupy, stromy, hory

Symbolická podstata sloupu spočívá v představě osy světa, která vede středem vesmíru a spojuje jednotlivé úrovně reality, od podsvětí, kde přebývají démoni či duše zesnulých, přes svět lidí až do světa nebeského, kde nacházíme bohy, duchy a někdy rovněž duše mrtvých lidí. Ne u všech etnik je toto rozdělení stejné, ani myšlenka podsvětí obývaného

133 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 223.

zlými bytostmi není přítomna ve všech náboženských tradicích. Osa světa je svislá linka, po které mohou šamani vystupovat do nebe a božstva a duchové sestupovat na zem. Kosmologie, spočívající na této představě, je známa už z Mezopotámie a také ze staré Indie, odkud pochází i příběh o tom, jak bohové použili osy světa jako hole, kterou rozbouřili oceán a dali tak vzniknout světu¹³⁴. Tento příběh připomíná úvodní stvořitelský mýtus z kroniky Kodžiki. Dle Eliadeho však výskyt této kosmologie ve starších kulturách, jako je mezopotámská, neznamena nutně, že do kultur mladších byla zavlečena. Představa osy světa je podle něj univerzální.¹³⁵

U sibiřských etnik je tato symbolika často základem pro iniciační rituály šamanů. Šamanští adepti Evenků šplhají na sloup, aby tak byli blíže k nebesům, u Ost'aků a Samojedů¹³⁶ dokonce k takovému výstupu k nebesům dochází v extázi, kdy starší šaman bere učnovu duši na vrcholek hory světa, která představuje obdobu světové osy a odtamtud pokračují dál na nebesa.¹³⁷ Nejvíce se tato symbolika projevuje u burjatských¹³⁸ zasvěcení, kdy jsou v posvátném lese, kde spočívají mrtví, nařezány břízy, zasazeny hluboko do země kolem jurty a ozdobeny barevnými pruhy látek, figurkami, kostmi obětovaných zvířat a jejich kůžemi atd. Je to výjev podobný slavnostní výzdobě před jeskyní, ze které měla být vylákána Amaterasu. Také v tomto mýtu bohové odešli do hor a vrátili se s nařezanými posvátnými stromy.¹³⁹ Jeden strom je rovněž zasazen přímo ve středu jurty a prochází jejím kouřovým otvorem. Na ten vyleze šaman vedoucí iniciaci a hlasitě přivolává bohy. Posléze šplhají adepti v extázi na stromy vně jurty. To je jejich první výstup na nebesa, jindy znázorňovaný šamanistickým kouzelným letem. Na stromy šplhají šamani také např. v jižní Americe,¹⁴⁰ v Austrálii používají šamani k výstupu na nebesa provaz.¹⁴¹ Alternativami ke stromům a sloupům mohou být také větve a hole, které šaman drží v ruce, u Burjatů bývají vyřezávané do tvaru koňské hlavy, což se odvíjí od představy koně jako dopravního prostředku šamana

134 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 226–230.

135 Viz tamtéž s. 234.

136 Ost'aci a Samojedi patří do společné etnické skupiny asijského původu, zvané také Něnci, jejíž vznik se odvozuje od uralské jazykové a etnické rodiny. (Viz WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. s. 183., 213.)

137 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 111–113.

138 Burjati jsou etnikum žijící v asijské části Ruska, jižně od Bajkalu a také v Mongolsku. Etnicky jsou příbuzní mongolským kmenům, jejich jazyk spadá do altajské jazykové skupiny. (Viz WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. s. 62.)

139 Viz pozn. 20.

140 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 115–118.

141 Viz tamtéž. s. 126.

při extázi.

V Japonsku se symbolika osy světa objevuje ve formě sloupu a hory a také stromu života. Je známo, že kněžky *miko* nechávaly sestoupit duši do sloupku a potom ji odtud posílaly pryč. Odtud pochází japonský numerativ¹⁴² pro posvátné bytosti, který zní *hašira* (柱, sloup). *Miko* mohly samozřejmě nechat božstva vstoupit i do sebe.¹⁴³ Jednou z funkcí *miko* bylo předávat energii stromu života do okolního světa. Ten nabýval symbolické formy listů, bambusu, trávy, *šimenawy*¹⁴⁴ a také luků a tyčí.¹⁴⁵ Hory měly snad v Japonsku ještě větší posvátný význam než sloupy a sice jako místo pobytu bohů i duší zemřelých. Svědčí o tom mimo jiné i rozsáhlá tradice horské askeze, které jsme se věnovali v předchozích kapitolách.

Při srovnání japonské a sibiřské představy sloupu pro výstup šamanů a sestup bohů, je patrný jeden podstatný rozdíl. Zatímco sibiřský šaman sám šplhá k nebesům a vydává se tak na území bohů, v Japonsku jsou to bohové, kdo sestupuje k lidem a vstupuje do médií a předmětů. Výjimkou z tohoto pravidla se ukazují být *šugendžové*¹⁴⁶, kteří vystupují na hory, aby se tam setkali s nadpřirozenými bytostmi, a podle některých legend mají také schopnost létat do nebe. Podle jedné legendy zakladatel *šugendó* každý večer „vystoupil na pětibarevný mrak a odletěl za nebesa... do zahrady věčnosti.“¹⁴⁷ Tato legenda vykazuje znaky taoistické mytologie, neboť zmiňovaná zahrada věčnosti je místem, kde se shromažďují tzv. nesmrtelní. *Šugendža* s nimi navazuje komunikaci, což lze považovat za paralelu k šamanovi, rozmlouvajícímu s božstvy a duchy při své cestě na nebesa.¹⁴⁸

3.4.2 Shromaždiště nadpřirozených bytostí

V tomto oddíle shrnuji různé druhy rekvizit, které jsou součástí šamanistických rituálů a které mají nadpřirozenou moc. To je způsobeno buď tím, že jsou naplněny duchy a magickými silami díky tomu, že jsou často používány při obřadech, nebo jsou přímo určeny k tomu, aby do nich nadpřirozené bytosti sestupovaly. Takovými předměty jsou např. šamanův buben či válce a schrány *gehobako* používané v Japonsku.

Šamanův buben má vnitřní vztah k ose světa. Teoreticky by měl být vyroben ze dřeva

142 Numerativ je slovní druh udávající obecnou významovou povahu substantiva, který je v japonštině používán ve spojení s číslovkou. (Viz KRAUS, Jiří a kol.: *Nový akademický slovník cizích slov*. Praha, Academia 2005. s. 562.)

143 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 380.

144 Provaz z rýžové slámy, na němž jsou uvázány papírové proužky *šide*.

145 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan. Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 84–85.

146 U *šugendó* ovšem nelze v tomto případě vyloučit kontinentální vlivy.

147 MILLER, Alan L.: *Myth and Gender in Japanese Shamanism: The "Itako" of Tohoku. History of Religions*. The University of Chicago Press, 1993. s. 361.

148 Viz tamtéž. s. 361.

stromu, který prorůstá všemi úrovněmi vesmíru, navíc kůže, kterou je potažen, má hluboký význam v uctívání zvířecích předků lidí, či zemřelých předků, jejichž duše se pro daný okamžik vtělila do zvířete. U některých etnik (Samojedi, Ost'aci) je buben bez kresby, ale např. Evenkové znázorňují na bubnech svůj kosmologický systém. Na buben bývají zavěšeny nejružnější figurky, zvonky a jiné symboly duchů či zvířat. Buben údajně umožňuje šamanovi vzlétnout do nebe a to nejenom v přeneseném slova smyslu, tedy jako pomůcka k soustředění pomocí rytmického bubnování. V mýtech o šamanech a výjevech z extázi šaman skutečně na buben usedne a vylétne na něm do nebe. Proto bývá v některých oblastech buben také nazýván „šamanovým koněm“.¹⁴⁹

Gehobako, válce cestujících *miko* a jiné podobné schrány¹⁵⁰ užívané v Japonsku získávají magické schopnosti působením předmětů s nadpřirozeným významem, které obsahují. *Miko* či *itako* se o ně většinou během svých rituálů opírají, aby se napojily na jejich moc a také na duchy, kteří v nich údajně přebývají. Přesnější význam těchto předmětů je sporný, neboť je stále přísným tajemstvím, avšak z jejich podlouhlého tvaru lze usuzovat na vliv dřívějšího totemismu. Jejich role se může také podobat roli sloupů jako prostředků pro sestup božstev.¹⁵¹ Také *miko* používaly při obřadech bubínky, což Mircea Eliade považuje, společně s použitím zrcadel a šavlí za vliv z altajské oblasti.¹⁵² Ve srovnání s *gehobako* či rekvizitami odvozenými od konceptu osy světa byl však jejich význam spíše druhotný, spíše než jako rituální předměty sloužily jako hudební nástroje k navození atmosféry a soustředění pomocí rytmy, jak lze vidět i v představeních *nó* a *kabuki*. Jistý význam v komunikaci s božstvy jim můžeme přisoudit v tradici *kagury*. Zrcadla, která již byla zmíněna, mají význam jak v šamanismu sibiřských kmenů, tak v japonské mytologii. Z magického hlediska jsou pojímána jako pomůcky k pozorování duší, celého světa či světa mrtvých. Jejich původ je zřejmě čínsko – mandžuský a rovněž do Japonska byla zrcadla poprvé dovezena z Číny.¹⁵³

3.4.3 Kostýmy a připodobnění se bohům

Šamani sibiřských kmenů kladou velký důraz na to, aby své rituály neprováděli v běžném oděvu. K navození komunikace s bohy je nutno použít zvláštních prostředků a tak

149 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 150–153.

150 Panenky, figurky, kosti, lebky, růžence atd.

151 Viz FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. *Folklore Studies*. Nanzan university, 1962. s. 85.

152 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 380.

153 Viz tamtéž. s. 143.

i šamanův obřadní oděv má hluboký symbolický a magický význam. Kromě případů, kdy obřadní roucho zastupuje např. čapka, pás, bubínek nebo třeba úplná či částečná nahota, bývá tento oděv posít železnými předměty jako jsou figurky zvířat, nadpřirozených bytostí a zvonky, které mají za úkol vydávat patřičný hluk. Také se na něm objevují grafická znázornění kosmologických představ jako např. symboly slunce a měsíce aj. kovové předměty, které mají rovněž za úkol chránit šamana před případnými útoky duchů. Šamanův oděv je také díky častému používání prostoupen duchy, podobně jako bubínek. Součástí jeho symboliky je rovněž další znázornění kouzelného šamanského letu, neboť bývá ozdoben i peřím, či je stylizován do tvaru ptačích křídel.¹⁵⁴ Šamanův oděv má zanést do celého obřadu prvek posvátnosti a výjimečnosti a dodává šamanovi náboženskou autoritu i magickou moc. Je součástí jakési jeho přeměny v nadpřirozenou bytost. Podobnou funkci by mohly plnit také masky, ale ty se v sibiřském šamanismu téměř nevyskytují. Používá – li se nějaké maskování, bývá to častěji pomazání obličeje barvou či sazemi, nebo např. zakrytí očí šátkem.¹⁵⁵

V Japonsku se nachází bohatá tradice masek a kostýmů v náboženských divadlech. Herec, představující nadpřirozenou bytost, vyjadřuje její vtělení do lidského světa pomocí nasazení masky a umné manipulace s ní, jak bylo zmíněno již v kapitole věnující se náboženskému divadlu. Přes hluboký vztah k tradici posedlosti, kterou divadelní vyprávění začasté popisuje, je však maskovaným protagonistou celého dramatu pouhý herec a nikoliv extatik. V rámci extatických technik se ani na japonském území neobjevuje s použitím masek k vyjádření posednutí média božstvem nebo duchem. V *kagure hajačine* si tanečníci naopak před dosažením extáze masky sejmou, u této *kagury* je ale sporné, zda při ní ke skutečné extázi dochází či vůbec kdy docházelo. Tradicí *šugendó* silně ovlivněná *hajačine kagura* používá masky na způsob divadla *nó* jako poukázání na přítomnost nadpřirozených bytostí. Jinou tradici v sobě zahrnuje také *hajačine kagura*, při které člověk maskovaný za božstvo Gongen z hory Hajačine prochází vesnicí a uděluje požehnání.¹⁵⁶ Existují také lokální tradice, ve kterých maskovaní lidé představují legendární nadpřirozené bytosti. Například se věřilo, že se začátkem nového roku navštíví vesnici božstva *marebito*¹⁵⁷, která přinesou do dalšího

154 Viz ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. s. 138–142.

Na území Japonska se lze s použitím oděvu ke znázornění křídel setkat jednak u *kagury hanamacuri*, ale také např. v některých obřadních tancích etnika Ainu.

155 Viz tamtéž. 149–150.

156 Viz AVERBUCH, Irit.: *Shamanic dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performace*. Asian folklore studies. Nanzan University, 1998. s. 313–314.

157 *Marebito* neboli návštěvníci jsou druhem nadpřirozené bytosti, která uděluje dané komunitě požehnání, nejsou však ničím vázáni k tomuto světu, nemají s komunitou rodinné svazky, ani nejsou *kami* daného místa.

roku štěstí. Mladí muži se převléknou do masek a slaměných plášťů, pronášejí předpovědi a straší děti i ženy. Nejznámějšími *marebito* jsou *namahage* z poloostrova Oga v prefektuře Akita.¹⁵⁸

Japonští kněží také používají předepsaná obřadní roucha, *šugendžové* zase svým oděvem vyjadřují náboženské představy esoterického buddhismu a rovněž jej vnímají jako symbol posvátnosti svého každodenního cvičení, či spíše identity věcí každodenních a věcí posvátných.¹⁵⁹ Oděv je v šamanismu důležitý z hlediska symboliky, která umocňuje šamanovy magické i extatické schopnosti. V Japonsku se pak vyvinula pestrá škála kostýmů a masek, které slouží především ke zpodobnění náboženské skutečnosti a znázornění extáze.

(Viz KITAGAWA, Joseph M.: *Ainu Bear Festival (Iyomante)*. *History of Religions*. The University of Chicago Press, 1961. s. 130.)

158 Viz PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. s. 120–121.

159 Viz KASAHARA, K., McCARTHY, P., SEKIMORI, G.: *A History of Japanese religion*. Kosei Pub., 2001. s. 328.

Závěr

Ačkoliv se šamanistické praktiky v Japonsku nevyvíjely izolovaně od vlivů kontinentální kultury, zachovala si místní extatická tradice jisté svébytné prvky. Jedním z nich je významná role médií, s čímž souvisí také fakt, že převažuje extáze posedlosti a migrační typ extáze naopak chybí. Další japonskou zvláštností je vymezení společenské role „šamanů“ v Japonsku a jejich sdružování do skupin.

Při bližším zkoumání jednotlivých tradic „šamanů“ v Japonsku, jakými jsou kněžky *miko*, věštkyně *itako* a mnoho jiných druhů médií, která ale užívají při své praxi v podstatě stejné postupy, lze nalézt jeden společný prvek a tím je sestup *kami* do lidského světa. Jsou to sestupující božstva, kdo hraje v rituálu nejdůležitější roli, nikoliv šaman, který by vyslal svou duši z těla ven, aby putovala do světa nadpřirozených bytostí. To se projevuje také v chápání nemoci a způsobu šamanistického léčení na kontinentu a v Japonsku. V Japonsku převládá exorcismus. Zatímco v prvním případě se duše člověka ztratí nebo je z těla unesena pryč, v japonské verzi je to cizí duch, např. liščí, který do těla nemocného svévolně vnikne. V kontinentálním šamanismu se ale vyskytuje, vedle případů ztráty duše, také exorcismus takovýchto „vetřelců“. Dalším příkladem a rozvinutím tohoto principu je používání panenek a loutek, do kterých božstva vstupují např. při rituálech věštkyň *itako* nebo při některých slavnostech na severovýchodě Japonska. Ty plní funkci jakéhosi zástupného média, které do sebe namísto hlavního vykonavatele rituálu pojme přivolanou nadpřirozenou bytost. Božská moc vstupuje také do *gohei* a jiných předmětů symbolicky souvisejících s osou světa, či odkazujících na sloup, do něž přivolávaly božstva kněžky *miko*. Navíc má schopnost podstoupit posedlost a přechovávat v sobě *kami* téměř jakýkoliv předmět, zvíře či člověk. S odhlédnutím od tradice *šugendó*, která byla silně ovlivněna cizími náboženskými představami, lze říci, že téměř veškerá komunikace s božstvy probíhá v Japonsku na principu posedlosti a sestupu božstev na zem. Není to šaman, kdo ve světě nadpřirozených bytostí koná o vlastní vůli. Naopak, božstva sestupují do pozemského světa. To přirozeně zakládá důležité postavení médií. Avšak role média vyžaduje roli diváka. Slova, která přivolané božstvo vyslovuje ústy média, jsou určena posluchači a nikoliv onomu prostředníkovi, který je touto bytostí posedlý. Ať už je to jednotlivec naslouchající věštbě v soukromí, či celá komunita shromážděná při *macuri*, dostávají se tito lidé principiálně do přímého kontaktu s bohem, nikoliv pouze se šamanem, který jim tlumočí vlastní zážitky. Na tom se také zakládá očištná a posvěcující moc *macuri*, neboť božstvo je zde skutečně

přítomno, ačkoliv jen prostřednictvím média. Potřeba zpřítomnění *kami* a mytické skutečnosti se zračí i v náboženském divadle, kdy manifestace božstev na jevišti poskytuje komunitě očistění a ovlivňuje uspořádání nadpřirozených sil na ni působících.

Dalším typickým znakem japonského „šamana“ je to, že se hlásí k nějaké skupině, kategorii či jinému uskupení, od něž odvozuje svou legitimitu. Šamani působící v rámci sibiřských etnik působí většinou individuálně, což je způsobeno také geografickými podmínkami této oblasti, kde jsou od sebe jednotlivé komunity poměrně izolované. Rituály, na kterých se účastní více šamanů současně, jsou poměrně vzácné, typickým příkladem je například obřad iniciace nových šamanů, kde figuruje několik adeptů pod vedením staršího šamana. Naproti tomu na japonském území se lidé účastní obřadů zahrnujících extázi často ve velkém počtu. Proto je spolupráce více „šamanů“ na jednom vystoupení velmi obvyklá. Práce v týmech probíhá často tak, že někteří z protagonistů převezmou roli médií, zatímco ostatní zajišťují obřad po dobu jejich transu. Tato spolupráce je jedním z možných řešení problémů vyvstávajících při rituálech zaměřených na posedlost. Co se týče kategorizace „šamanů“ v Japonsku do jednotlivých skupin, existuje zde rozdělení podle dědičnosti¹⁶⁰ a rozdělení podle užívaných postupů extáze a náboženské praxe¹⁶¹. Dělení dle dědičnosti vychází z kořenů šintó, které spočívalo na příslušnosti k rodu, odvozujícímu svůj původ od určitého božstva. Členové tohoto rodu byli poté schopni navázat s daným božstvem kontakt. Do této kategorie spadají také rodiny uctívající zvířecí duchy. S rodovou příslušností bylo někdy manipulováno za účelem upevnění či rozšíření duchovní moci. Dělo se tak především prostřednictvím sňatků, jak můžeme vidět u sňatků *miko* a *šugendžů*, kteří potom mohli vykonávat svou praxi také společně. Kromě extatiků pocházejících z jednoho rodu, lze také najít skupiny extatiků, které spojuje jednotná technika extáze a provádění rituálů a především jednotné vzdělání v těchto technikách, které jim daná skupina poskytuje. Kněžky *miko*, věštkyně *itako* i příbuzné kategorie ženských médií byly vzdělávány podle zavedeného systému a to často již od dětského věku. Ve své činnosti pak byly poplatné skupině, ke které náležely. Rovněž horští asketové tradice *šugendó* cvičili své schopnosti podle daných pravidel a stejně tak organizovaný byl i výkon jejich obřadů. Tato odlišnost od individuálnějšího šamanismu sibiřského může být v posledku dána opět množstvím „šamanů“ účastnících se daného rituálu, neboť organizace většího množství protagonistů si žádá předem daný systém.

Centrem náboženské zkušenosti v šintoismu je nepochybně extáze a tak jej lze

¹⁶⁰ Prvky dědičnosti nacházíme rovněž i u šamanismu kontinentálního.

¹⁶¹ Dělení podle postupů extáze v podmínkách sibiřského šamanismu nemá smysl, neboť dosažení extáze a komunikace s nadpřirozenými bytostmi je zde mnohem individuálnějšího rázu.

považovat za náboženství s výraznými prvky šamanismu. Avšak při srovnání s ostatními šamanistickými tradicemi v kulturním okruhu Dálného východu zjistíme, že je vystavěn na poněkud odlišných principech. Jisté podobnosti v základních mechanismech ale nacházíme v náboženství Ainuů. To však bylo v nejstarších dobách s Japonci v mnohem užším kontaktu než šamanismus sibiřských etnik. Tato duchovní svébytnost zůstala na japonských ostrovech zachována i během mnoha staletí, kdy byli jejich obyvatelé vystaveni vlivům přejatých náboženských představ.

Resumé

This thesis is concerned with the shamanistic and ecstatic practices which are found in Shintoism and on their characteristics considering the cultural exchange between Japan and the ethnic groups living in Central and North Asia, Siberia and the Ainu. The thesis treats the shamanism of this area on a larger scale and compares it to the tradition of ecstasy as it figures in the Japanese religion. It investigates the mythological roots of the Japanese ecstatic practice in more detailed manner. It is also concerned with the different categories of the Japanese performers of the ecstasy and with their social status. The aim is to compare the Japanese shamanism with the shamanism widespread on the Asian continent and thus to specify the principles typical in the Japanese religion which seem to be the group cooperation of the “shamans” and the passive form of possession.

Seznam pramenů a literatury

ELIADE, Mircea.: *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno, Computer Press, 2004. 179 s. ISBN 807226902X

ELIADE, Mircea.: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. z fran. přel. Jiří Vacek. Praha, Argo, 1997. 433 s. ISBN 8072031538.

HORYNA, B., ŠTĚPÁN, J., BLECHA, I., ŠARADÍN, P. a kol.: *Filosofický slovník*, 2. vyd., Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4

KALVODOVÁ, Dana.: *Asijské divadlo na konci milénia*. Praha, Academia, 2003. 317 s. ISBN 802001019X.

KASAHARA, K., MCCARTHY, P., SEKIMORI, G.: *A History of Japanese religion*. Kosei Pub., 2001. 648 s. ISBN 4333019176, 9784333019175

KAWADA, Minoru.: *The Origin of Ethnography in Japan: Yanagita Kunio and his Times*. Londýn, Kegan Paul, 1993. 186 s. ISBN 0710304501

KRAUS, Jiří a kol.: *Nový akademický slovník cizích slov*. Praha, Academia 2005. 880 s. ISBN 80-200-1351-2

KRUPA, Viktor.: *Kodžiki: Japonské mýty*. Bratislava: CAD Press, 2007. 315 s. ISBN 80-85349-97-3

PARTRIDGE, Christopher a kol.: *Lexikon světových náboženství*. z angl. přel. Martin Ritter. Praha, Slovart, 2006. 495 s. ISBN 8072097962

PLUTSCHOW, Herbert.: *Macuri: the festivals of Japan*. Folkestone, Japan Library, 1996. 291 s. ISBN 1873410638.

READER, Ian.: *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press,

1994. 277 s. ISBN 0-8248-1353-7

REISCHAUER, Edwin O., CRAIG, Albert M.: *Dějiny Japonska*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2009. 476 s. ISBN 8071068438

SHIVELY, Donald H., McCULLOUGH, William.: *The Cambridge History of Japan*. Cambridge, Cambridge University Press 1999. 602 s. ISBN 0521223520

WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta.: *Slovník japonské literatury*. Praha, Libri 2008. 336 s. ISBN 978-80-7277-373-2

WOLF, Josef.: *Abeceda národů*. Praha, Horizont 1984. 265 s. ISBN není uvedeno.

Internetové zdroje

AVERBUCH, Irit.: *Shamanic dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performace*. *Asian folklore studies* (online). Nanzan University, 1998, Vol. 57, No. 2, s. 293 – 329. (cit. 2011/12/05). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1178756>

FAIRCHILD, William P.: *Shamanism in Japan*. *Folklore Studies* (online). Nanzan university, 1962, Vol. 21, s.1-122. (cit. 2012/27/01). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1177349>

GROEMER, Gerald.: *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period*. *Asian Folklore Studies* (online). Nanzan University, 2007, Vol. 66, No. 1/2, Narratives and Rituals in Asian Folk Religion and Culture, s. 27. - 53. (cit. 2011/11/23). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/30030449>

KITAGAWA, Joseph M.: *Ainu Bear Festival (Iyomante)*. *History of Religions* (online). The University of Chicago Press, Summer 1961, Vol. 1, No. 1, s. 95. - 151. (cit. 2013/03/13). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1061972>

KNIGHT, Catherine.: *The Moon Bear as a Symbol of Yama: Its Significance in the*

Folklore of Upland Hunting in Japan. *Asian Ethnology* (online). Nanzan University, 2008, Vol. 67, No. 1, s. 79. - 101. (cit. 2011/11/23). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/25135287>

MILLER, Alan L.: ***Myth and Gender in Japanese Shamanism: The "Itako" of Tohoku.*** *History of Religions* (online). The University of Chicago Press, May 1993, Vol. 32, No. 4, s. 343. - 367. (cit. 2011/11/23). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1062826>