

ALICJA OZGA
ANNA SALAMONIK

SZAMANIZM W JAPONII

Szamanizm w swym najwęższym znaczeniu to system wierzeń i praktyk, których kolebką jest Syberia. Według tej teorii wszystkie inne formy tych wierzeń mają wspólne korzenie, a Mircea Eliade uważa wręcz, że autentycznym szamanem jest tylko osoba potrafiąca wejść w stan transu lub doświadczyć ekstatycznej wizji¹. W szerszym rozumieniu tego terminu przyjmuje się, że obejmuje on uniwersalne praktyki dotyczące sfery duchowej, np. Lowell Bean uważał szamanizm za religię charakterystyczną dla kultur zbieracko-łowickich².

Termin „szamanizm” pochodzi od słowa *šamán* zapożyczonego z języka tunguskiego. Same ludy tubylcze, poza Syberią, nie określają swojego systemu wierzeń tym mianem. To dodatkowo utrudnia próby rozpoznania, czy mamy do czynienia ze zjawiskiem szamanizmu. Antropolodzy sprowadzają te praktyki do ról społecznych szamana – wyodrębniają pewien zestaw cech, m.in. umiejętność leczenia i wróżenia poprzez kontakt z duchami czy też obrony wspólnoty przed złymi czarownikami.

Szaman jako jedyna osoba mająca takie zdolności odgrywał istotną rolę w danej wspólnocie – pełnił funkcje polityczne, społeczne, był uzdrowicielem i jedną z najbardziej wpływowych osób. Działo się tak nie tylko w społecznościach tubylczych (choćby u ludów indiańskich), ale często także w cywilizowanych społeczeństwach. Tak jest w przypadku omawianego tu szamanizmu japońskiego, występują w nim bowiem specjaliści od spraw duchowych, których możemy uznać za szamanów. Zazwyczaj żyją oni w społecznościach wiejskich, gdzie wspólnota nierzadko zapewnia im utrzymanie. Kwestia komplikuje się w przypadku osób, które nie mają odpowiednich cech, gdyż np. udają wejście w trans, tak jak ślepe media *itako*, czy też odwołują się do tajemnej wiedzy *in i yo*, zamiast wejść w bezpośredni kontakt z duchami, jak w przypadku wróżbitów *onmyōji*. W niniejszym artykule postaramy się wskazać zestaw cech opisujący japońskiego szamana i odpowiedzieć na pytanie, dlaczego niektórzy nie kwalifikują się do tego miana. Ponadto postawiliśmy sobie za cel przybliżenie praktyk szamanistycznych, syl-

¹ Umiejętność wejścia w stan transu wspólnie nie jest jedynie przywilejem szamana – stan ten osiągają chociażby niektórzy muzycy podczas występów, choć szamanami nie są.

² D. Pollock, *Shamanism*, Oxford Bibliographies: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0132.xml> (dostęp: 19.11.2017).

wetki japońskich szamanów oraz mitów i kosmologii, bez której nie da się w pełni omówić niniejszej problematyki.

Mamy świadomość, że, omawiając wierzenia japońskie, powinnyśmy odwołać się także do szamanizmu ajnuskiego, który wywarł ogromny wpływ na tamtejsze praktyki religijne. Według niektórych teorii to właśnie kontakty Japończyków z tym ludem sprawiły, że ten system wierzeń rozprzestrzenił się na nowe obszary. Również pewne pojęcia w dużym stopniu pokrywają się, jak np. japońskie *kami* i ajnuskie *kamui*, oba określające moc duchową przenikającą cały świat³. Jednakże z uwagi na ograniczoną objętość niniejszego artykułu, a także złożoność problematyki wierzeń Ajnu zdecydowałyśmy się pominąć to zagadnienie. Jest ono na tyle bogate, że wymagałoby osobnego, równie obszernego opracowania.

Szamanizm japoński różni się znacznie od znanego z obszaru Syberii i Północnej Azji. Mircea Eliade twierdzi, że „jest to przede wszystkim technika opętania przez duchy zmarłych praktykowana prawie wyłącznie przez kobiety”⁴. Jego zdaniem szamanizm w Japonii jest wytworem wtórnym, który mógł przyjść z tradycji altajskich czy tunguskich, rozszerzyć się na Koreę, Hokkaido i wyspy Riukiu, a następnie zmieszać się z nurtami z Polinezji i Melanezji⁵. W Japonii prócz rodzimej religii *shintō*, o której mówi się, że nie ma podziału na *sacrum* i *profanum*, występuje również buddyzm, a obie te religie łączą się harmonijnie. Zazwyczaj Japończyk w ciągu swojego życia bierze udział zarówno w obrzędach związanych z *shintō*, jak i buddyzmem⁶. Przyjmuje się, że japoński szamanizm złączył się z tymi religiami,

³ M. Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology*, Oxford 2008, s. 187.

⁴ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2011, s. 346.

⁵ Z kolei badacz Ichiro Hori opowiada się za tezą pochodzenia *miko* od szamańskich kobiet z Korei.

⁶ Rdzenna religia japońska *shintō* i wprowadzony już w VI w. buddyzm, zamiast się zwalczać bądź zdominować siebie nawzajem, zaczęły z sobą koegzystować, a z czasem także się łączyć. Według statystyk z 2017 r. 79,2% Japończyków deklaruje się jako sintoiści, a 66,8% jako buddyści (źródło: <https://www.statista.com/statistics/237609/religions-in-japan/>, dostęp: 11.12.2017). Jednocześnie około 30–39% społeczeństwa określa siebie jako ateistów (źródło: <http://www.independent.co.uk/news/uk/atheists-countries-list-six-world-most-convinced-a6946291.html>, dostęp: 11.12.2017), mimo praktykowania takich rytuałów, jak: *shichigosan*, noworoczna wizyta w świątyni, ślub sintoistyczny, pogrzeb buddyjski. Początki buddyzmu w Japonii były trudne, ale w okresie Heian powstały pierwsze szkoły mające na celu propagowanie buddyzmu i zespolenie go z rodzimym sintoizmem. Najważniejszym elementem buddyzmu, który najlepiej uzupełnia się z *shintō*, były rytuały pogrzebowe. *Shintō* nie interesowało się sprawami śmierci, zaś buddyzm zaferował obrzędy związane z pochówkiem i kultem zmarłych. Innym przykładem tego częściowego dopasowania się były same nauki buddyjskie, które początkowo przedstawiały bodhisattwów jako kolejne wcielenie *kami* (D. Barańska, *Brak absolutu: pojęcia dobra i zła w japońskiej popkulturze*, Kraków 2014, s. 34–36). Często ołtarzyki buddyjskie i sintoistyczne są stawiane w tym samym domu (J. Tubielewicz, *Japonia: zmienna czy niezmienna?*, Warszawa 1998, s. 58). Opisywana w niniejszym artykule sekta *Shugendō* także łączy w sobie buddyzm ezoteryczny i kult *kami*, w którym czczono góry jako miejsce ich zamieszkania.

stając się ich integralną częścią⁷. W Japonii mamy do czynienia z więcej niż jednym rodzajem szamana. Możemy wymienić kapłanki *miko* i ascetów *yamabushi*, poza tym podobnymi praktykami często zajmują się także wróżbici *onmyōji* i niewidome medium *itako*. W praktykach każdego z nich odnajdujemy pewne cechy szamańskie. Najbardziej charakterystyczne dla Japonii są wspomniane już szamanki, których działania różnią się zależnie od regionu. Na przykład na wyspach Riukiu duchowa siła należała wyłącznie do kobiet, zwanych *onarigami*, które mogły zarówno udzielać błogosławieństw swym męskim krewnym, jak i przeklinać ich. Największą moc miały w relacji brat–siostra, w której to kobieta odpowiadała za ochronę w sferze duchowej, a mężczyzna w świeckiej⁸. W pozostałych częściach Japonii szamanizm nie ma tak bezpośredniego związku z pokrewieństwem (choć ułatwia on mężczyźnie dostęp do świata nadprzyrodzonego).

Każdy z wyżej wymienionych rodzajów praktyk rozwijał się, wykształcał własne rytuały i charakterystyczne formy działania, niekiedy zbliżone do siebie. Jednak dopiero te związane z już późniejszym, zinstytucjonalizowanym *shintō* zakładały wprowadzenie specyfikacji zakresu działań poszczególnych grup. W okresie Edo, jeśli *miko* nie należała do żadnego świątyni, miała o wiele niższy status. Jedynie kapłanki-szamanki związane z konkretną świątynią mogły używać oficjalnych imion (np. nazwy prowincji) dla swoich grup, nosić bardzo ozdobne szaty i wykonywać rytuał *yutate*⁹. Ich odpowiedniczki, niezwiązane z konkretnym świątynią, mogły nosić nieoficjalnie tytuły (takie jak Asahi lub Kasuga) i przyodziewać wyłącznie białe szaty ze wzorem żurawia lub żółwia¹⁰. Według dokumentów z późnego Edo młode kobiety, które chciały zostać *miko*, mogły być „adoptowane” do rodziny zwierznika lub do kogoś mającego powiązania z religijnymi instytucjami. Ten udawał się z nimi w trasę i czerpał materialne korzyści z ich pracy¹¹. W tym

⁷ C. Blacker, *The Catalpa Bow: A Study in Shamanistic Practices in Japan*, London 1975, s. 17.

⁸ M. Wacker, *Onarigami Holy Women in the Twentieth Century*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2003, no. 3–4 (30), s. 340–342.

⁹ *Yutate* – rytuał oczyszczający, do którego używa się kociolka z gorącą wodą, soli, ryżu i sake.

¹⁰ Z czasem jednak niezrzeszone *miko* także doczekały się swojego oficjalnego zwierznika. W regionie Kantō funkcję tę od około 1715 r. pełniła głowa rodu Tamura. Podobno jego przodek otrzymał tytuł „głowy mistrzów świętego tańca zintegrowanego *Shintō*” oraz opiekę nad *azusa miko* od samego Tokugawy Ieyasu (choć jest to bardziej legenda niż fakt). Jurysdykcja opiekuna *miko* obejmowała osiem prowincji Kantō, poza tym także obszar dzisiejszych prefektur Nagano, Yamanashi i Fukushima. Jego bazą był świątynia Sanja Gongen, zrzeszający *miko*, które były w stanie komunikować się ze zmarłymi. Za to nie miał on nadzoru nad tymi, które tańczyły *kagura* w świątyniach w obszarze Kantō. Prócz Tamury najważniejszymi ośrodkami zrzeszającymi *miko* były Kyōto i Ise, jak również instytucje zrzeszające wróżbitów *in i yo*. Ród Tamura nie dorównywał im jednak wpływami, dlatego tak istotne było w tamtych czasach zarezerwowanie wybranej niszy praktyk religijnych/artystycznych, z której można było czerpać dochody. Por. G. Groemer, *Female Shamans in Eastern Japan during the Edo Period*, „Asian Folklore Studies” 2007, no. 66, s. 30–35.

¹¹ Z czasem mistrzowie tańca zostali przymuszeni przez władzę do poślubiania *miko*.

samym okresie profesja *miko* oddzieliła się na dobre od innych szamańskich praktyków, takich jak *yamabushi* czy wróżbitów *in i yo*¹², zarówno instytucjonalnie, jak i pod względem zakresu działania¹³.

Szamańska kosmologia

By móc rozpatrywać zjawisko szamanizmu, musimy zacząć od przeanalizowania jego koncepcji wszechświata. Wedle wierzeń japońskich zaświaty były niedostępne dla ludzi, jednak tylko cienka ściana oddzielała je od ludzkiego świata, dzięki czemu istoty duchowe mogły swobodnie przemieszczać się pomiędzy obiema rzeczywistościami. Od łaski owych istot zależał dobrobyt wspólnoty, dlatego też ważne było, aby traktować je z należyтым szacunkiem, obłaskawiać poprzez rytuały i ofiary, dzięki czemu duchy działały na korzyść człowieka. Znieważone bądź zapomniane potrafiły w gniewie rzucić klątwę na społeczność. W myśl niektórych teorii, aby mówić o szamanizmie, niezbędny jest podział świata na trzy sfery: niebiosa Takamagahara, świat ludzi oraz świat podziemny¹⁴, połączone między sobą mostem,

¹² *Onmyōdō* jest to praktyka japońska oparta na chińskiej koncepcji *yin i yang* (jap. *in i yo*), łączy w sobie chińską religię ludową, taoizm i *mikkyō*. Adeptci używali przepowiedni *yijing*, magicznego oczyszczenia i innych rytuałów np. w celu uzyskania pomyślności lub unikania wypadków. Potrafili także wykorzystywać *shikigami* – istoty nadprzyrodzone (mogły być to bóstwa ziemskie lub demony), które podporządkował sobie czarownik (*Onmyōji*). W XI w. *Onmyōdō* stało się urzędem państwowym. W epoce rządów rodu Tokugawa organizacja *Onmyōji* nadawała prawa do wykonywania „zawodu” wróżbity. Osoby niemające uprawnień nie mogły się tą dziedziną zajmować. S. Masuo, *Chinese Religion and the Formation of Onmyōdō*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2013, no. 40, vol. 1, s. 19.

¹³ W późnym Edo wydano ograniczenia zakresu obowiązków poszczególnych specjalistów, np. *azusa miko* mogły zajmować się talizmanami *aofusu* (w formie paska papieru z wypisanymi modlitwami, który kształtem przypomina kimono – stąd w języku angielskim termin *blue robe talisman*), tabliczkami wotywnymi *ema* z wyobrażeniem małpy ciągnącej konia oraz komunikacją ze zmarłymi przy użyciu koralu różańcowych. Z czasem zostały ograniczone do *aofusu*, *ema* i przedstawień bóstwa *Daikoku*. W 1829 r. zarówno kobiety, jak i mężczyźni mogli brać udział w siedmiu działaniach. Mężczyźni zwykle byli aktywni w takich obszarach, jak sprzedaż przedstawień *Daikoku*, egzorcyzmy typu *Doko* przy użyciu różdżki (*gobei*) ozdobionej pięcioma kolorami, taniec na festiwalach w świątyniach, odprawianie modłów i darowanie skrawków papieru wiernym, zaś kobiety zajmowały się *aofusu*, *ema* i rytuałami z wykorzystaniem różańca. Por. G. Groemer, *Female Shamans...*, s. 36–40.

¹⁴ Sfery te zaczerpnięte są z *Kojiki*, ale Carmen Blacker uważa, że nie mają one przełożenia na wygląd wszechświata obowiązujący w szamanizmie, gdyż podczas transu nie wchodzi się w kontakty z bóstwami z Takamagahary ani zmarłymi duszami ze świata podziemnego. Za to traktuje się górę jako swego rodzaju reprezentację trzech sfer. Na szczycie żyją bóstwa, zaś w podziemiach góry zmarli. Człowiek znajduje się pomiędzy nimi, ale sama góra uważana jest za miejsce święte i tabu. Por. C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 52–53.

z którego korzystają szamani. U ludów syberyjskich ów most ma postać drzewa, zaś w przypadku *shintō* przyjmuje formę góry. Górę utożsamia się z odrodzeniem świata przyrody i zwierząt, zaś bóstwa górskie zwykle są postaciami kobiecymi¹⁵.

Najsilniejszymi i najważniejszymi istotami duchowymi są *kami*, będące głównym przedmiotem kultu w *shintō*. Pojęcie to jest problematyczne w zdefiniowaniu. *Kami* są swego rodzaju manifestacją boskiej mocy w ludzkim świecie, mówi się wręcz, że „wszystko, co jest ponad zwyczajnością, inne, potężne i straszne, nosi nazwę *kami*”¹⁶. Mogą być one wszystkim – kamieniami, drzewami, górami, a nawet materializować się w konkretnych osobach, ale łączy je jedno – są to istoty lub obiekty obdarzone mocą. Odpowiadają też za wszelkie zjawiska i czynności; duża część *kami* specjalizuje się w ustalonym zakresie działań, może to być np. płodność, łatwy poród lub powodzenie finansowe. Jednakże nie wszystkie *kami* są równe pod względem rangi. Choć nie ma ścisłej hierarchii, to niektóre z nich są obdarzane większą czcią od innych. Czasem istoty te objawiają się wtajemniczonym pod postacią węża lub starca z siwą brodą, ale najczęściej manifestują swoją obecność w snach, obdarowując śniących symbolicznymi przedmiotami (np. klejnotem lub sztyletem, związanymi ściśle z *shintō*), które śpiący znajduje pod poduszką po przebudzeniu¹⁷. Najpopularniejszym miejscem przebywania *kami*, niejako upodobanym sobie przez nie, są drzewa (zwłaszcza sosny), które otaczane są szczególną czcią w religii *shintō*.

W kontaktach z *kami* niezwykle ważna była rytualna czystość, stojąca w opozycji do nieczystości, która była obrazą dla tych istot¹⁸. Nieczyste akty określano wspólnym mianem *kegare*, a należały do nich m.in.: menstruacja, noc poślubna, choroba, ugryzienie węża, rozdzielanie pola ryżowego. Akty te nie wiążą się z poczuciem winy, lecz z naturalnym cyklem ludzkiego życia. Jednak osoby będące w trakcie owych faz nie mogły zbliżyć się do świątyń przez określony czas, podczas którego podlegały obrzędowi oczyszczającym. Choć pojęcie *kegare* nie odnosi się jedynie do sytuacji kontaktu z krwią i śmiercią¹⁹, to jednak właśnie tym przykładom poświęca się najwięcej uwagi.

Szamani mają także kontakt z drugą formą bytów duchowych zwanych *tama*, co można rozumieć jako dusze przodków i ludzi zmarłych. *Tama* przebywa w ciele

¹⁵ I. Hori, *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion*, „History of Religions” 1966, no. 1 (6), s. 16.

¹⁶ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 16.

¹⁷ *Ibidem*, s. 19.

¹⁸ Blacker określa tego rodzaju obrazę wobec bóstwa terminem *tsumi* – złych czynów. *Ibidem*.

¹⁹ Pojęcie skalania odnosi się nie tylko do krwi i śmierci, ale do wszelkiego rodzaju nieczystości przyniesionych z zewnątrz, jak choroby czy zranienia, może również dotyczyć deformacji ciała oraz spożywania niektórych produktów, takich jak zwierzęce mięso, czosnek, por czy szczypiorrek (C. Abe, *Impurity and Death: A Japanese Perspective*, San Francisco 2008, s. 4–5). Dlatego też np. przed wejściem do domu zdejmuje się buty lub płucze wodą usta, by nie przenieść zbrukania do środka. Niektórzy badacze wiążą *kegare* z obniżaniem się siły witalnej *ke*, proces ten mógł zostać odwrócony poprzez poddanie się specjalnym rytuałom. Zob. E. Ohnuki-Tierney, *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*, Princeton 1989, s. 141–142.

osoby, zwierzęcia bądź drzewa (w tym przypadku określa się ją nazwą *kodama*), dając im życie i witalność. Przez określony czas może też mieszkać w słowach i dźwiękach²⁰. *Tama* może oddzielać się od swojego ciała i wędrować po świecie w postaci świetlistej kuli. Jeśli jednak opuści na stałe ciało człowieka, w którym przebywa, zostanie on skazany na osłabienie, chorobę i w końcu śmierć. Dlatego też istnieją specjalne rytuały mające zapobiec wędrowce *tama* w trakcie ciężkiej choroby. Nawet kiedy *tama* opuszcza ciało w momencie śmierci człowieka, nie od razu zaznaje spoczynku. Mimo że jest nieśmiertelna, musi wędrować przez 33 lata²¹ i dopiero po tym okresie może dołączyć do strumienia dusz zwanego Przodkiem. Właśnie w czasie tej wędrówki pośrednicy mogą nawiązać z nią kontakt.

Badacz William Fairchild wyróżnił następujące rodzaje *tama*: 1) podstawowe *tama*; 2) dusze zawierające moc – w tej kategorii mieściły się wszystkie *tama* przebywające w górach, drzewach, rzekach itp., które autor utożsamia z maną²²; 3) dusze żywych istot zwane *tamashii*; 4) dusze zmarłych²³.

Tama wymaga uwagi i ofiar od członków swojej rodziny. Jeśli ich nie otrzymuje, może przemienić się w rozgniewanego ducha, który jest zdolny do opętania ludzi bądź zwierząt i tym samym spowodowania na dany dom choroby. Przypadki takiego opętania wymagają odprawienia odpowiednich egzorcyzmów.

Kobiocy szamanizm

Do nawiązania porozumienia pomiędzy dwoma światami – niedostępnymi zaświatami oraz naszym światem – potrzebni byli pośrednicy. Zwyczajny człowiek był bowiem bezsilny w obliczu kontaktów z duchami. Tylko wybrańcy mieli moc, by przekroczyć

²⁰ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 24–25.

²¹ Fairchild zastrzega jednakże, że okres ten może wynosić także 49 lub 50 lat. W.P. Fairchild, *Shamanism in Japan*, „Folklore Studies” 1962, no. 21.

²² Mana jest terminem pochodzenia melanezyjskiego. Określa bezosobową siłę o charakterze nadprzyrodzonym, która przenika wszystkie byty i jest mocą sprawczą wszystkich zjawisk, odpowiada też za skuteczność ludzkich działań w sferze materialnej, społecznej i duchowej. Również czyny, myśli i zamiary człowieka, a także duchy przodków mogą być źródłem bądź nosicielem tej mocy. Pierwszy opisał to pojęcie etnolog i misjonarz protestancki R.H. Codrington; według niego człowiek potrafi zdobyć władzę nad maną i wykorzystać ją dla własnych korzyści. Pozycja społeczna w Melanezji jest często uzależniona od ilości posiadanej many. Jednakże najwięcej many mają osoby, zwierzęta, rośliny bądź przedmioty wyróżniające się ponad przeciętność jakimiś cechami szczególnymi. Z czasem zaczęto dostrzegać występowanie tego zjawiska poza Melanezją, przede wszystkim u ludów z kręgu języków malajsko-polinezyjskich, ale także w Ameryce Północnej i Środkowej oraz w Meksyku (np. pojęcia *orenda* u Huronów oraz *wakonda* u Siuksów). Zob. *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 227–228.

²³ W.P. Fairchild, *Shamanism...*, s. 33. Kategorie te częściowo pokrywają się z sobą i ich podział wydaje się dość zawily.

barierę dzielącą te światy i to ich właśnie można nazwać japońskimi odpowiednikami szamanów. Wyróżniamy dwa rodzaje takich pośredników. Pierwszym z nich jest *miko*²⁴ – kapłanka *shintō* mająca moc wejścia w trans, podczas którego następuje opętanie i istota duchowa może przez nią przemawiać w sposób zrozumiały dla społeczności. Drugim rodzajem pośrednika jest górski asceta, o którym będzie mowa później.

Tylko przedstawicielki płci żeńskiej mogły kontrolować moc (rozumianą jako rodzaj duchowej energii). Jednocześnie to nie one wybierały taką ścieżkę życia, moc została im dana przez bóstwa, same jej nie poszukiwały. Nie jest jednak jasne, dlaczego szamanizm, mający w Japonii formę bliską kontynentalnej, został zmonopolizowany przez kobiety²⁵. Może być to związane z pozycją kobiety w mitologii japońskiej. Od kobiet pochodzą chociażby miesiące, gdyż wedle wierzeń bóstwo górskie rodzi co roku dwanaścioro dzieci, które symbolizują dwanaście miesięcy²⁶. Zresztą wszystkie pomniejsze bóstwa pochodzą od Boskiej Matki Góry. Warto zaznaczyć, że góry są miejscem przebywania bogów. Istnieje wiele mitów, w których górskie wzniesienie występuje jako naturalna droga wstępowania do nieba lub zstępowania do podziemnych zaświatów. Również wejście do Krainy Ciemności, gdzie mieli przebywać zmarli, jest związane z kobiecością, gdyż prowadziło przez górę, w której znajdował się grób Izanami – żeńskiego demiurga. Jak pisze Agnieszka Kozyra, „niektórzy badacze uważają, że w okresie Jōmon (12000–400 p.n.e.) kobiety odgrywały tak wielką rolę w życiu społecznym, że można nawet mówić o matriarchacie”²⁷.

Wśród legendarnych władców Japonii wymieniane są dwie władczynie szamanki, mające bezpośredni kontakt z bóstwami – są to cesarzowa Jingū i królowa Himiko (lub też Pimeko). O ile na temat pierwszej można znaleźć wiele informacji w tekstach źródłowych, o tyle druga pozostaje bardziej tajemnicza, a wzmianki o niej pojawiają się jedynie w chińskiej kronice *Wei zǐ* (*Historia Ludu Wei*). Jingū to imię, które przyjęła Okinagatarashihime, sprawując rządy w imieniu swojego syna. Jej mąż, cesarz Chūai, zwrócił się do niej jako do wyroczni przed wyprawą przeciwko ludowi Kumaso²⁸. Zaradna cesarzowa rozkazała zataić śmierć męża, by państwo nie pogrążyło się w chaosie, sama zaś dopełniła dzieła pacyfikacji Kumaso i wyruszyła

²⁴ Według badacza Ichiro Hori określenie *miko* było jednoznaczne z szamanką. Zaznacza także, że nie istniało specjalne określenie dla szamana płci męskiej. I. Hori, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, Chicago–London 1968, s. 181.

²⁵ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 92.

²⁶ I. Hori, *Mountains...*, s. 16–17.

²⁷ A. Kozyra, *Mitologia japońska*, Warszawa–Bielsko Biala 2011, s. 88. Parę lat temu zaczęto wątpić w dotychczas uznawane teorie dotyczące matriarchatu na gruncie archeologii i antropologii. Podważano zwłaszcza argument, że mężczyźni nie mają żadnej władzy w matrylinearnej społeczności, a także próby definiowania matriarchatu jako odwrotności patriarchatu. Więcej na ten temat zob. P.R. Sanday, *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*, Ithaca, NY 2002. Przychylamy się raczej do nowego podejścia do problematyki matriarchalnych społeczeństw.

²⁸ A. Kozyra, *Mitologia japońska...*, s. 88.

na podbój Korei, a jej wyprawa zakończyła się sukcesem, gdyż ściśle wypełniła wolę bóstw²⁹. Z podań o Jingū wynika, że nie korzystała ona jedynie z technik umożliwiających wejście w trans i owdładnięcie przez duchy, ale także z wróżbiarstwa, np. zarzucenia wędki z ziarnem ryżu – złapanie ryby miało być pozytywną odpowiedzią na jej pytanie³⁰.

Himiko zaś miała rządzić na przełomie II i III w. kilkoma plemionami w krainie Yamato³¹. Utrzymywała kontakty z Chinami i otrzymała tytuł królowej od cesarza. Wedle zapisów objęła ona władzę po długim okresie walk między plemionami. Himiko niekiedy bywa identyfikowana z Jingū ze względu na zbliżony czas panowania, jednak pewne zapisy przeczą tej teorii. Himiko była bowiem szamanką, która poświęciła się swojej roli, nie wyszła za mąż i nie miała potomstwa. Większość czasu spędzała w pałacu, wprowadzając się w trans, by stać się medium. Wolę bóstw przekazywała poddanym za pośrednictwem brata, który sprawował władzę w jej imieniu³². Przyjmowanie słów bóstwa podczas opętania określano jako *noru* („objawianie woli bogów”), zaś rzeczownik odczasownikowy *nori* można by tłumaczyć jako „prawo”, „boski dekret”³³. Tak więc władza prawodawcza leżała w rękach Himiko, gdyż przez nią przemawiały *kami*. Tego, że władzę dzierżyły wówczas szamanki, dowodzi chaos, jaki miał nastąpić w kraju po śmierci Himiko, gdy na tron wstąpił mężczyzna. Po wewnętrznych sporach i wypowiedzeniu posłuszeństwa wobec władcy w celu ustabilizowania sytuacji politycznej na tron wstąpiła trzynastoletnia szamanka Iyo³⁴.

Na techniki służące do wejścia w stan transu składają się: post, trening w zimnej wodzie (zwykle pod wodospadem) i recytacja świętych słów³⁵. Inicjacja szamańska jest dostępna jedynie dla kobiet. To swego rodzaju zawarcie małżeństwa pomiędzy *miko* a bóstwem opiekuńczym, gdyż od tego czasu staje się ona jego duchową partnerką. Obrzęd inicjacji dzieli się na dwa etapy. Pierwszy to oczyszczenie oraz prośba

²⁹ Według *Nihongi* Chūai wezwał swoją żonę na Kiusiu, by usłyszeć przepowiednię na temat walki z Kumaso. Bóstwa nakazały cesarzowi zaprzestanie działań wojennych i wyruszenie na północ, ten nie uwierzył jednak w słowa wyroczni, za co został ukarany nagłą śmiercią. Zob. *Nihongi*, tłum. W.G. Aston, London 1896.

³⁰ J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii*, Warszawa 1980, s. 105.

³¹ Yamato jest to określenie mitycznej, pierwotnej krainy, jak również dawna nazwa Japonii. Lokalizacja tego miejsca okazała się nieosiągalnym wyzwaniem dla naukowców. Gdyby uwzględnić zapisy z chińskich kronik, znajdowałoby się ono na środku Pacyfiku.

³² J.E. Kidder, *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai: Archaeology, History, and Mythology*, Honolulu 2007, s. 9–12.

³³ Stąd modlitwy *norito*, słowa obdarzone mocą, stanowiące formę zaklęcia – człon *nori* wyraża boską wolę, a *to* oznacza zaklęcie. W przeciwieństwie do modlitw chrześcijańskich zawierają jedynie słowa o pozytywnych konotacjach, ze względu na wiarę w *kotodama*, czyli ducha zawartego w języku/słowach. Por. H. Kosugi, *Performative Power of Language: Japanese and Swearing*, „Teknosastik” 2010, no. 8, s. 157–160.

³⁴ M. Hane, L. Perez, *Premodern Japan: A Historical Survey*, New York 2014, s. 13.

³⁵ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 65.

o wstawiennictwo do bóstw. Przyszła *miko* ma na sobie białe szaty i wraz z Matką Szamanką (czyli starszą kapłanką, która opiekuje się kandydatką podczas jej nauk i inicjacji) zapraszają bóstwa przez cały wieczór, by przyglądały się rytuałowi. Następnie po północy kandydatka wzywa imiona bóstw, wpadając w trans i otrzymuje imię swojego „narzeczonego” bóstwa, na czym kończy się obrzęd inicjacji³⁶.

W japońskim szamanizmie nie każdy kontakt z bóstwami wymaga wprowadzania się w trans. Istnieje kilka rodzajów opętania (choć lepszym słowem byłoby tu może owładnięcie) przez *kami*. W przypadku szamanek istnieją dwa sposoby osiągnięcia tego stanu – opisany już trening i praktyka szamańska lub naturalne predyspozycje (bóstwo samo wybiera osobę, przez którą przemawia). W drugim przypadku istnieje kilka sposobów, by poradzić sobie z opętaniem, takich jak egzorcyzmy, odnalezienie zagubionej duszy pod przewodnictwem szamana, zostanie szamanem lub wyproszenie u bóstwa odroczenia przyjęcia tej funkcji (rozumianego jako proces przyswajania szamańskiej mocy). Osoba, która wybrała drogę szamanki, udaje się na dwu- bądź trzyletnią praktykę, by nauczyć się kontrolowania momentu transu, podczas którego przemawia bóstwo. Następnie przychodzi czas na opisaną wcześniej inicjację (zwaną także rytuałem *Kamitsuke*), w trakcie której szamanka poznaje imię bóstwa opiekuńczego i odtąd jest gotowa do samodzielnej pracy³⁷.

Na wyspie Kudaka raz na dwanaście lat zbierały się wszystkie kobiety powyżej trzydziestego roku życia i razem udawały się na cztery dni i trzy noce do lasu, by tam w prowizorycznych chatkach i odosobnieniu czekać na kontakt z duchami. Według wierzeń do nowicjuszek przybywał niebiański wysłannik Seji, a odprawiane podczas ich opętania rytuały zapewniały szczęście i pomyślność³⁸. Kontakt z istotą nadprzyrodzoną zachodzi tu bez transu i zabiegów ze strony kapłanki. Może to wyjaśniać szczególną pozycję wyspy Kudaka w mitach archipelagu Riukiu. Wedle wierzeń została ona bowiem stworzona jako pierwsza z wysp na polecenie niebiańskiego demiurga i była rajem dla ludzi. Tam też miały zostać podarowane człowiekowi pierwsze ziarna i rośliny uprawne, by powstało rolnictwo³⁹.

Sasaki Kōkan wyróżnia dwa typy opętania przez duchy – pierwszy, gdy duchy traktują medium jak naczynie i przemawiają przez nie w pierwszej osobie, w drugim przypadku jedynie wpływają na medium, wypowiadające się na ich temat własnymi słowami, ale w sposób, który zostanie mu narzucony przez bóstwo. Charakterystyczny dla japońskiego szamanizmu jest także brak podziału na medium i wyrocznię, ponieważ szamanka może zarówno przemawiać słowami zmarłych, gdy się z nimi kontaktuje, jak i przekazywać słowa bóstw jako pośrednik⁴⁰.

³⁶ M. Waida, *The Patterns of Initiation in Japanese Shamanism*, „Anthropos” 1994, no. 89, s. 461–469.

³⁷ K. Sasaki, *Spirit Possession as an Indigenous Religion In Japan and Okinawa*, „Senri Ethnological Studies” 1984, no. 11, s. 76–77.

³⁸ *Ibidem*, s. 76.

³⁹ J.C. Robinson, *Okinawa: A People and Their Gods*, Tokyo 1969, s. 23–25.

⁴⁰ K. Sasaki, *Spirit Possession...*, s. 79.

Birgit Staemmler dowodzi, że opętanie przez duchy stoi w opozycji do ekstazy. W pierwszym przypadku istoty nadprzyrodzone przybywają do człowieka, w ekstazie zaś dusza człowieka próbuje wyjść naprzeciw nim⁴¹. Badaczka wyróżnia także formę pośredniczonego opętania. Charakteryzuje się ono obecnością mediatora, który przekazuje wolę duchów przemawiających przez medium. Jednym z rodzajów takiego opętania jest *chinkon kishin*, gdzie człon *chinkon* oznacza trans, otwarcie ciała i umysłu na przyjęcie istoty duchowej, a *kishin*, owdładnięcie przez bóstwo wyższej rangi⁴². Przykładem tej formy opętania może być cesarzowa Jingū, przez którą przemawiali Amaterasu⁴³ i trójka *kami* prądów morskich.

Męscy szamani – buddyjscy górscy asceci

Jak już wspomniano, w Japonii tylko kobieta mogła osiąść moc. Mężczyzna, by mieć do niej dostęp, potrzebował żeńskiego pośrednika. Mógł on otrzymać duchową energię tylko dzięki kobiecie – najczęściej swojej siostrze⁴⁴. Istniały jednak wyjątki od tej reguły. Na przykład górski asceta był w stanie wejść w szamański trans. Poprzez ascetyczne praktyki doskonalił zdolność wprowadzenia się w ekstatyczną wizję, podczas której opuszczał swoje ciało, by jego dusza mogła wędrować. W obu przypadkach mężczyźni doświadczali wszystkich objawów towarzyszących wejściu w trans, w tym gwałtownych drgawek oraz pewnych form lewitacji, zaś w praktyce ascetycznej zapadali także w śpiączkę⁴⁵.

Shugendō to sekta buddyjska, której korzenie sięgają *sangaku shinko*, czyli szeroko rozumianych wierzeń związanych z górami (mitologii, wierzeń ludowych, zwyczajów pogrzebowych, rytuałów rolniczych i polowań). *Shugendō* można rozumieć jako rodzaj praktyki górskiej ascezy, mającej na celu osiągnięcie mistrzostwa w opanowaniu mocy magicznych bądź religijnych. Jej adepta najczęściej określa się mianem *yamabushi*, gdyż „osiadł w górach” (są one jego domem, żyje tam w ascezie, by otrzymać religijną moc)⁴⁶.

Legendarnym założycielem sekty był En no Ozunu, który odizolował się na górze Katsuragi i zyskał dzięki temu moc, której jednak nadużywał. *Shugendō* przekształciło się w organizację dopiero po przejściu nauk ezoterycznych w okresie Heian. Wtedy też *Shugendō* pojawiło się na terenach Kumano i półwyspu Kii, które

⁴¹ B. Staemmler, *Chinkon Kishin: Mediated Spirit Possession in Japanese New Religions*, Berlin 2009, s. 20.

⁴² Por. *ibidem*, s. 117–120.

⁴³ Bogini słońca, naczelne bóstwo panteonu sintoistycznego.

⁴⁴ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 90.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 6–11.

⁴⁶ H.B. Earhart, *Four Ritual Periods of Haguro Shugendō in Northeastern Japan*, „History of Religions” 1965, no. 1 (5), s. 95.

są uważane za mityczną pierwotną krainę Yamato. Głównym celem tej praktyki jest życie w ascezie, osiadły tryb życia w górach bądź wędrówki po okolicy w celu osiągnięcia mocy magicznej. By zostać *yamabushi*, trzeba było przejść trening fizyczny, naukę *darani* i *in-musubi* w górach. Inkantacje i egzorcyzmy zostały zapożyczone z *onmyōdo*. Hierarchia wewnątrz sekty wynikała z częstotliwości uczestniczenia w corocznych okresach treningu.

Początkowo buddyzm był religią arystokracji. *Shugendō* stanowiło jedną z pierwszych prób uczynienia buddyzmu bardziej japońskim poprzez mieszanie go z wierzeniami sintoistycznymi, choć w czasie, gdy uczyniono *shintō* religią narodową, *Shugendō* groziło unicestwieniem. Z czasem okazało się jednak, że niezależne grupy przetrwały do współczesności, czego przykładem może być grupa z góry Haguro. Pojawił się też system religijny „Trzech Gór” (*Dewa Sanzan*), będący połączeniem buddyzmu i lokalnych systemów religijnych. Trzy góry Gasu-san, Yudono-san i Haguro-san zastąpiły trójcę Amida-Dainichi-Kannon. Zresztą powszechnie uważano bodhisattwów i *kami* za to samo, stąd ich utożsamienie z trzema górami. Rytuały i praktyka bardzo różnią się wśród poszczególnych siedzib *Dewa Sanzan*. Yudono-san słynie z „samomumifikacji Buddów”, była też celem pielgrzymek, a za święte miejsce uważano gorące źródło w kształcie kobiecej sylwetki. Haguro zaś zyskała sławę dzięki swoim czterem corocznym rytuałom związanym z kolejnymi porami roku⁴⁷. Górę Gasu uważa się z kolei za najświętszą, mimo że wzniesiono tam tylko jedną małą świątynię, dostępną latem, gdy odbywają się pielgrzymki (w pozostałych porach roku jest niedostępna ze względu na duże opady śniegu).

Yamabushi, choć kursowali od wioski do wioski, by służyć pomocą, byli bardzo zżyci z miejscowymi ludźmi. Zdarzało się, że brali za żonę miejscową kobietę, a ze względu na wielkie poważaniem, jakim się cieszyli, ludzie przychodzili do nich we

⁴⁷ Wspomniane cztery rytuały odbywały się jednak w przeszłości i tylko wybrane są praktykowane do dzisiaj, często w zmienionej formie. Rytuały były zwykle rozłożone na wiele dni albo nawet tygodni, zachodząc często na inne obchody nienależące oryginalnie do tradycji *Haguro Shugendō*. W zimie do najważniejszych czynności należało wybranie *matsu-hijiri* (dwóch ascetów, którzy na sto dni zostają odizolowani od reszty i przechodzą oczyszczenie polegające na zakazie picia i unikania wszelkich kontaktów z kobietami) oraz zorganizowanie walki w przeciąganie latarni. Cała wioska dzieliła się na dwie drużyny, a wygrana miała zapewnić powodzenie w zbiorach ryżu lub w połowie ryb. Na wiosnę dwie *miko* tańczyły taniec *kagura*, odbywało się też rzucanie ryżu w dziesięciu kierunkach, co miało również zapewnić dobre zbiory (H.B. Earhart, *Four Ritual Periods...*, s. 106). Latem szczególnie istotne było czerpanie wody ze studni i ofiary z kwiatów, które po rytuale były zabierane przez ludzi w celu zapewnienia zbiorów (wtykało się je na polu) i ochrony rodziny (przynoszono je do domu). Rytuał ten przekształcił się z czasem w święto kwiatów, przypadające na 15 sierpnia. W tym okresie wyciągano także przenośny ołtarzyk *mikoshi*, z którym obchodzono staw, również znajdujący się na górze Haguro. Jesienią rytuał był kameralny i zamknięty przed ludźmi niezwiązanymi z *Shugendō*. Najważniejszym wydarzeniem podczas niego była wizyta w chramie Kotaku-ji, w drodze powrotnej zakończona skakaniem przez ogień. *Ibidem*, s. 101–111.

wszelkich sprawach, począwszy od narodzin dziecka (asceta nawet doradzał w wyborze osoby na położną), poprzez odganianie choroby, poszukiwanie zaginionych przedmiotów czy zapewnienie zdania egzaminów młodzieży szkolnej, a skończywszy na pogrzebie. Ludzie bardzo cenili ich skuteczność⁴⁸.

Wybrane przykłady innych praktyk szamanistycznych

Poza wymienionymi wyżej przykładami również inne grupy społeczne, jak np. wspomniani już wróżbici *onmyōji*⁴⁹, wykorzystywały techniki szamańskie. Jednakże jedynie *miko* i *yamabushi* mieli zdolność wejścia w trans, co było uważane za wyznacznik autentycznego szamanizmu. Warto tu poświęcić nieco uwagi mniej uznanym formom szamanizmu⁵⁰.

Jako pierwszy przykład należy wskazać *itako* – ślepe kobiety, które twierdzą, że potrafią nawiązać komunikację z *kami* i duszami zmarłych⁵¹. Zostawały nimi niewidome dziewczęta, dla których nauka szamańskich praktyk stanowiła jedyną szansę na samodzielność, zyskanie szacunku i niezależności finansowej. Dziewczynki oddawano pod opiekę doświadczonych szamanek, które za opłatą dzieliły się tajnikami swej praktyki. Trening przygotowujący do roli *itako* wymagał nauczania się modlitw i mantr, umartwiania się i poszczenia. Jednakże jedną z najważniejszych praktyk była ablucja zimną wodą. Kandydatki codziennie wylewały na siebie dwadzieścia cztery wiadra, by w ten sposób rozniecić żar w swoim ciele. Wycieńczenie, wzmocnione dodatkowo brakiem snu, miało doprowadzić do kontaktu z *kami*⁵². Ponadto ślepe medium mają zdolność przewidywania przyszłości. Wynika to z przekonania że ślepotą jest związana z mocami duchowymi.

Najczęściej osobami korzystającymi z umiejętności *itako* są starsze kobiety⁵³. Ślepe medium mają kontakt z duchami w tych okresach, kiedy świat ludzi jest najbliższym światu nadnaturalnego, np. w Nowy Rok przepowiadają monsuny, sztormy, choroby, pożary, zbiory ryżu⁵⁴, co stanowi cenną wiedzę dla poszczególnych wiosek.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 93–100.

⁴⁹ Związek wróżbitów *in i yo* z japońskim szamanizmem jest także bardzo interesującą, ale dość złożoną kwestią. Niestety nie jesteśmy w stanie przybliżyć wszystkich form quasi-szamanistycznych i konieczne było dokonanie pewnej selekcji.

⁵⁰ Zgodnie z teorią Eliadego szaman to przede wszystkim „mistrz ekstazy”, co wyróżnia go od innych czarowników. Choć jak zauważyliśmy wcześniej w odniesieniu do szamanek z wysp Riukiu, doświadczenie ekstatycznych wizji nie zawsze jest niezbędne, co nie potwierdza wspomnianej koncepcji.

⁵¹ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 117.

⁵² A. Kozyra, *Mitologia japońska...*, s. 314.

⁵³ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 136.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 128.

Przywołuje też duchy zmarłych. Obowiązkiem medium jest wędrówka od domu do domu i wzywanie wszystkich zmarłych z rodziny każdej osoby w wiosce. Media często zrzeszają się w grupy i dzielą chodzeniem po wioskach, które odbywa się dwa razy do roku (podczas równonocy wiosennej i jesiennej⁵⁵).

Na cały czas pobytu w danej społeczności *itako* zatrzymuje się w specjalnie przygotowanym dla niej pokoju w domu jednego z mieszkańców wioski. Przyszykowany jest zwykle ołtarz z darami z soli, wody, suszonej ryby i sake, ze słomianym wieńcem i gałkami rośliny *clevera japońska*⁵⁶. Pierwszego dnia medium zaprasza na miejsce rytuału jak najwięcej *kami* z obszaru całej Japonii. Następnie pyta lokalne bóstwa o powodzenie na najbliższe pół roku, o pogodę, zbiory ryżu, połowy ryb, wypadki, pożary i choroby, a wszystkie uzyskane informacje są skrzętnie zapisywane. Drugiego dnia pobytu przyzywa duchy zmarłych z rodzin poszczególnych mieszkańców, zarówno tych, którzy odeszli dawno temu, jak i niedawno, zależnie od prośb rodziny. Zawsze w ich przywoływaniu zachowuje się kolejność starszeństwa. Rytuał zaczyna się od wezwania bóstwa opiekuńczego domu, a bywa że dana rodzina ma ich nawet kilka. Przykładowo podczas ceremonii mógł się pojawić zmarły najstarszy syn, który w siedemdziesięciu trzech przemowach przepraszał za kłopot, jaki spowodowała jego wczesna śmierć, opowiadał, że teraz jest opiekunem duchowym rodziny, a jednocześnie przestrzegał przed określonymi datami (dniami tabu), w których może dojść do wypadków lub ktoś może zachorować⁵⁷. Daty te notuje się na kawałku papieru, który następnie zawieszają nad wejściem do domu⁵⁸. W przypadku wielu mieszkańców sesja z medium trwa całą noc albo nawet przedłuża się na kolejny dzień⁵⁹.

Z kolei rytuał przywoływania duszy wygląda następująco: kobieta medium pociąga korale różańca o siebie, wywołuje imię zmarłej osoby wraz z datą jej śmierci, następnie rzuca zaklęcia potrzebne do przywołania duszy. Po takim wstępie zadaje parę pomocniczych pytań: kim była ta osoba w rodzinie dla osoby przywołującej, czy zginęła w wypadku, czy zmarła w wyniku choroby, czy miała dzieci. Następnie przez 5–10 minut recytuje inwokację. Nie jest to jednak stan typowy dla transu (który powinien charakteryzować się głośnym oddechem czy drgawkami), a przywoływane duchy zawsze powtarzają to samo: opisują doświadczenia wojenne (jeśli zmarły przeszedł taki epizod w swoim życiu) i znalezienie spoczynku w chramie Yasukuni, natomiast zmarłe dzieci opowiadają, że są gonione przez *oni* i znalazły schronienie przy boku Jizō. Zawsze podkreślają w swoich relacjach, jak dobrze, że zostali przywołani i mogą odetchnąć od swojej codziennej, nieszczęśliwej egzystencji ducha.

⁵⁵ Mieszkańcy wierzą, że jeśli ducha nie przywoła się w czasie równonocy, dusza będzie błąkać się po świecie i zsyłać klątwy na żyjących. *Ibidem*, s. 131.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 133.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 130.

⁵⁸ Niektóre rodziny podchodziły do tej kwestii na tyle poważnie, że w przepowiedziane dni w ogóle nie wychodziły z domu.

⁵⁹ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 133.

Drugim przykładem mniej klasycznych praktyków szamanizmu są tzw. zaklina-cze lisów i węży. Wiara w lisy w Japonii ma długą historię. Istnieją dwie główne teo-rie na temat tego, skąd wierzenia związane z lisami i wężami pojawiły się w Japonii. Niektórzy badacze twierdzą, że przybyły one z Chin i są związane z chińską magią *ku*⁶⁰, inni z kolei przypuszczają, że są pozostałością kultu zwierzęcego bóstwa opie-kuńczego. Wierzenia te straciły pierwotne, przypuszczalnie totemiczne, znaczenie i przetrwały w formie wciąż aktualnego folkloru. Kult związany z lisem obejmuje region Kantō, Kansai i większość Kiusiu, jak również całe obszary nadbrzeżne. Wiara w lisa cechuje się mnogością terminów określających to zwierzę. Ogólny termin *kitsune* ma swoje lokalne odpowiedniki w poszczególnych regionach kraju, *ninko* (człowiek lis) w regionie Izumo, *osaki* w Kantō czy *kuda* w Shizuoce, Nagano i Yamanashi⁶¹. Opisy wszystkich tych gatunków jednak wskazują na dokładnie to samo zwierzę, które zwykle swoim wyglądem nie przypomina lisa, ale raczej łasicę. Lisie bóstwo odpowiadało za dobrobyt i dobre zbiory. Bardzo popularne są świąty-nie poświęcone zwierzęcym bóstwom, zwłaszcza lisom.

Z kolei wierzenia związane z wężem (zwanym m.in. *hebigami*) występują głównie na Sikoku i części Chūgoku. Najbardziej powszechny mit z nimi związany opowia-da o zesłaniu boga wiatru Susanoo na ziemię, gdzie pomógł lokalnym bóstwom rozprawić się z Yamata no Orochi – wężem o ośmiu głowach i ogonach⁶². Jednakże w kontekście niniejszego tematu dużo istotniejsza wydaje się opowieść, która miała wydarzyć się za panowania cesarza Sujina (97–30 r. p.n.e.). Jeden z jego podwład-nych, będąc w prowincji Yamashiro, spotkał dziwną dziewczynę, która śpiewała piosenkę dotyczącą losów władcy, jej sens był jednak niezrozumiały, a śpiewają-ca nie była w stanie wyjaśnić znaczenia przepowiedni. Dziewczyna odśpiewała ją jeszcze kilka razy, po czym znikła. Wiadomość o dziwnym zdarzeniu dotarła na dwór Sujina, gdzie jego ciotka Yamato-toto, obdarzona mocą przepowiadania przy-szłości⁶³, zrozumiała ostrzeżenie przed buntem Takehaniyasu zawarte w piosence. Dzięki temu udało się pokonać i upokorzyć zdrajców, zaś Yamato-toto poślubiła boga góry Mimoro (Miwa), Omononushi. Mąż odwiedzał ją jedynie w nocy, więc Yamato-toto była ciekawa jego wyglądu. Poprosiła męża, by choć raz ukazał się jej w świetle dziennym. Omononushi zgodził się i powiedział żonie, że rano bę-dzie w szkatulce na jej toalecie oraz przestrzegł, by nie zdziwiła się jego wyglądem.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 42.

⁶¹ *Ibidem*, s. 32.

⁶² Susanoo, wygnany za swoje wybryki z Wysokiej Równiny Niebios, ratuje piękną córkę pary ziemskich bóstw przed Yamata no Orochi, gigantycznym ośmiogłowym wężem, używając do tego podstęp. Nakazuje on wypełnić osiem wielkich kadzi świeżym sake, upija węża i gdy ten pada nieprzytomny, odcina mu głowy oraz ogon, w którym znajduje cudowny miecz. Por. J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii...*, s. 49–50.

⁶³ Na tej podstawie można by ją nazwać szamanką, tak też określa ją J. Tubielewicz w *Mitologii Japonii* (por. s. 85).

Rano, gdy zajrzała do kasetki, ujrzała ślicznego małego węży, jednak ten widok zaskoczył ją i wydała z siebie krzyk przerażenia. Wąż błyskawicznie przybrał ludzką postać, urażony reakcją swojej żony postanowił odplacić jej upokorzeniem i powrócił na górę Mimoro. Zdruzgotana Yamato-toto, by uniknąć wstydu, popełniła samobójstwo, wbijając sobie paleczki do jedzenia w genitalia. Jej grób w dzień budowali ludzie, a w nocy bóstwa i do dziś zwany jest *Hasbi no baka* (Grób Paleczek)⁶⁴.

Również potomek cesarza Sujina, Homutsuwake, miał przygody z węzami. Po cudownym wyleczeniu go z niemoty udał się wraz ze swoją siostrą do domu uciech, gdzie spędził upojne chwile w towarzystwie pięknej Hinagahime. Niestety wkrótce okazało się, że książę spoczywa w objęciach żmii podszywającej się pod dziewczynę, co skłoniło go do natychmiastowej ucieczki⁶⁵.

W japońskim folklorze i literaturze istnieje jeszcze wiele innych legend i podań dotyczących węży. Ich wspólną cechą w tych opowieściach jest zdolność do transformacji, zazwyczaj w ludzi lub miecze⁶⁶. Zwykle przybierają postać pięknej kobiety⁶⁷, jak w przytoczonej wyżej opowieści, by uwodzić mężczyzn. Wiesław Kotański zauważa, że w kulturze japońskiej węzom (w szczególności zaś żmijom) przypisuje się wielką pożądlivość, a zdolność transformacji służy właśnie do zaspokojenia popędu seksualnego⁶⁸. Tak było w przypadku zarówno Hinagahime, jak i Kiyohime, porzuconej przez mnicha Ancheia⁶⁹ czy Manago z *Pożądlivości żmii* Akinari Uedy⁷⁰. Nieodparty urok kobiet-węży można by również uznać za pewną formę opętania.

Zjawisko opętania przez lisy i węże charakteryzuje się wiarą w to, że zwierzęta te mogą stać się niewidzialne i dzięki temu podstępnie wnikać w człowieka. Do opętania dochodzi głównie z dwóch powodów. Może nastąpić z woli samego zwierzęcia, które w ten sposób chce się zemścić za zabicie swoich młodych lub za to, że przeszkadzono mu w jego drzemce. Czasem też motywem jest chciwość – poprzez opętanie chcą osiągnąć coś, co w inny sposób byłoby niemożliwe, np. bogaty posilek lub nakłonienie ludzi, by założyli nową świątynię, poświęconą opętującemu zwierzęciu. Drugim powodem jest zlecenie opętania. Wiąże się to z profesją „właściciela lisów”, zwanego *kitsune-tsukai* (dosłownie oznaczającego zaklinacza lisów). Są to zwykle pojedynczy osobnicy (może to być upadły kapłan lub egzorcysta) lub też

⁶⁴ *Nibongi...*, s. 156–159.

⁶⁵ W. Kotański, *Opowieści o pierwszych władcach Japonii*, Warszawa 1990, s. 68–71.

⁶⁶ J. Tubielewicz, *Mitologia Japonii...*, s. 260–264.

⁶⁷ Choć istnieją też legendy, w których węże przybierają postać pięknych młodzieńców, jak np. biały wąż z *Bitny rybaków*. H. Naitō, *Legends of Japan*, Tokyo 1972, s. 11–17.

⁶⁸ W. Kotański, *Opowieści...*, s. 71.

⁶⁹ Legenda, na której chętnie bazowali twórcy spektakli teatralnych, pojawiająca się także w starych japońskich piosenkach. Mnich Anchei ucieka przed kobietą węzem, ukrywa się pod wielkim dzwonem w świątyni Dōjōji, wąż okręca się wokół dzwonu, gotując lub, zależnie od wersji, paląc mnicha żywcem. Por. L. Hearn, *Shadowings*, London 1905, s. 182–186.

⁷⁰ A. Ueda, *Tales of Moonlight and Rain*, New York 2007, s. 155–185.

cała rodzina związana z lisami, w której moc dziedziczy się po linii matki. Charakter tej instytucji jest czarnoksięski (ang. *witchcraft* znaczy czarnoksięstwo, czarna magia, czarostwo, pasowałby tu też termin wiedźma). Zdobycie władzy nad lisem następowało najczęściej przez wymianę przysług: asceci, oferując lisom posiłek, zdobywali nad nimi władzę i odtąd zwierzę musiało wyświadczać im przysługi. Opętania najczęściej odbywały się w ten sposób, że człowiek mający żal wobec kogoś i pragnący śmierci konkretnej osoby ze swojego otoczenia udawał się do specjalisty, by ten zlecił opętanie danej osoby. Możliwe było także odwrócenie opętania, jeśli asceta odprawił egzorcyzmy i poprzez rozmowę z lisem odwrócił stosunek zależności, składając lisowi obietnicę połączenia się z bóstwem Inari, dzięki czemu lis stałby się bóstwem opiekuńczym osoby, którą wcześniej opętał.

Miano „właściciela lisów” nie było zjawiskiem pozytywnym, podobnie jak w przypadku czarowników południowoamerykańskich. Właściciel również doświadczał pewnej formy opętania – nie mógł się zrzec swojej relacji z lisem, która to pozostawała dziedziczna w jego rodzinie. Bezpośredni kontakt z lisem naznaczał ludzi, ale „zarazić się” relacją z nimi (gdyż do tego stopnia traktowano to negatywnie) można było również przez pośredni kontakt, np. zamieszkanie w domu, który należał wcześniej do rodziny właścicieli lisów⁷¹, co zapewne było związane z obawą przed *kegare*, ale także przypomina trochę funkcjonowanie magii sympatycznej, opartej na zasadzie styczności. Napiętnowanie kontaktami z lisami postrzegano również jako swego rodzaju kłatwę, która mogła spowodować śmierć całej rodziny. Wystrzegano się małżeństw z dziewczętami z domów, w których były jakiegokolwiek relacje z tymi zwierzętami⁷².

Posiadanie węża natomiast wiązało wspólną odpowiedzialnością cały ród. Gad trzymany był w domu, w specjalnym naczyniu, a jego obecność pozwalała rzucać złe uroki. Domownicy nie mogli pozbyć się swojego magicznego chowańca, gdyż zabicie węża sprowadziłoby jego zemstę, co w praktyce oznaczałoby śmierć całej rodziny. Jedynym sposobem na pozbycie się węża była jego przypadkowa śmierć poniesiona z rąk osoby niespokrewnionej⁷³.

Związki szamanistycznych praktyk z teatrem

Kagura (zwana tańcem opętania) to jeden z teatralnych tańców japońskich. Powszechna jest teoria, że teatr w Japonii wywodzi się od szamanistycznych praktyk. *Kagura* w dosłownym tłumaczeniu znaczy „rozrywka bogów” i jest oparta na micie opisującym szamański rytuał, w którym bogini Ame-no-Uzume wykonała

⁷¹ C. Blacker, *The Catalpa Bow...*, s. 37.

⁷² *Ibidem*, s. 37–45.

⁷³ A. Kozyra, *Mitologia japońska...*, s. 450.

taniec opętania, by wywabić boginię słońca Amaterasu z jaskini⁷⁴. Ame-no-Uzume była także założycielką rodu Sarume, z którego miały wywodzić się pierwsze kobiety wykonujące *saru-mabi*, czyli małpi taniec – mimiczne widowisko o charakterze komicznym, od którego ma się wywodzić zarówno *Kagura*, jak i *Nō*⁷⁵. Taniec ten pierwotnie służył do wywołania transu i przedstawiał osobę tańczącą jako opętaną przez bóstwo *kami*. W rytuale *Kagura* najistotniejszy był akt przywoływania i witania bóstw, oddawania im czci, ale także otrzymanie ich błogosławieństwa. Dzisiaj rytuał ten przetrwał jedynie w formie tańca teatralnego, choć podobno zdarzają się jeszcze przypadki wpadania w trans w trakcie jego wykonywania⁷⁶. Najważniejszy był rekwizyt trzymany w dłoni przez prowadzącą osobę – *torimono*, zwykle gałązka bądź drewniana różdżka stanowiąca symboliczną świątynię, w której mogło przebywać bóstwo podczas rytuału⁷⁷. Jako rytuał taniec miał na celu uspokoić dusze zmarłych i wchodził w skład obrzędów *tama shizume* poprzedzających święto plonów⁷⁸.

Według Ralpha Abrahama powiązania szamanizmu z teatrem można zaobserwować także w sztukach *Nō*. Najdawniejsze źródła o ludowych rytuałach datowane są około 300 r. n.e. Jednym z nich jest mit o wspomnianym już tańcu Ame-no-Uzume-no-Mikoto. Wylonienie się performatywnej sztuki (w tym także teatru *Nō*) nastąpiło, gdy rytuały oddzieliły się od pierwotnej szamanistycznej praktyki. Najpierw wylonil się taniec *kagura* w VIII w., następnie *gigaku* i *gagaku*. Ralph Abraham przytacza przykład sztuki pt. *Kanawa* (Żelazny trójnóg), w którym opuszczona przez męża kobieta pragnie rzucić na niego kłatwę i w końcu przeistacza się w demona⁷⁹.

⁷⁴ Według *Nibongi* bogini słońca Amaterasu ukryła się w jaskini przez wybryki swojego brata – boga wiatru Susano. Na świecie zapanowała ciemność. Osiem milionów bóstw zebralo się pod jaskinią, aby wywabić z niej Amaterasu. Omohikane no Kami ułożył plan, którego częścią miał być występ Ame-no-Uzume. Bogini wzięła do ręki włócznię owiniętą miskantem chińskim (*Miscanthus sinensis*), zrobiła stroik na głowę z drzewa *sasaki* z niebiańskiej góry Kagu, naramieniki z gniesionego mchu, rozpalila ogień i zaczęła tańczyć na ustawionej przed jaskinią barylce. Amaterasu zadziwiona tym, że Ame-no-Uzume raduje się mimo panującej na świecie ciemności, wychyliła się z ukrycia, by sprawdzić, co się dzieje, wówczas dwoje bóstw chwyciło ją za ręce, wyciągnęło z jej schronienia i skrępowalo głaz sznurem, by nie mogła wrócić (por. *Nibongi...*, s. 43–45). W *Kojiki* mowa jest również o tym, że stopy Ame-no-Uzume rytmicznie bębniły o podłoże, a bogini obnażyła się, będąc w transie, na co pozostałe bóstwa roześmialy się. Zaciekawiona Amaterasu zapytała, z czego się śmieją, skoro ona siedzi w ciemności, na co odpowiedziano jej, że jest z nimi bogini podobna do niej. Gdy Amaterasu wychyliła się z jaskini, podstawiono jej ośmiokątne lustro i w ten sposób wywabiono z ukrycia. Por. *Kojiki*, tłum. D.L. Philippi, Princeton–Tokyo 1969, s. 82–85; zob. też: I. Averbuch, *Shamanic Dance in Japan: The Choreography of Possession in Kagura Performance*, „Asian Folklore Studies” 1998, no. 2 (57), s. 295.

⁷⁵ *Nibongi...*, s. 79.

⁷⁶ I. Averbuch, *Shamanic Dance...*, s. 305.

⁷⁷ M. Melanowicz, *Literatura japońska*, Warszawa 1994, s. 42.

⁷⁸ K. Kobayashi, *On the Meaning of Masked Dances in Kagura*, „Asian Folklore Studies” 1981, no. 1 (40), s. 5.

⁷⁹ R. Abraham, *Shamanism and Nob*, www.ralph-abraham.org/articles/ (dostęp: 12.02.2017), s. 2.

By ją powstrzymać, zostaje wezwany szaman. Abraham twierdzi, że możemy w tym przykładzie dostrzec całą kosmologię szamańską: w sztuce występują trzy poziomy świadomości (zaświatów – podziemi i niebios, oraz świata ludzi). Ważnym elementem jest także występowanie masek, bębnow, fletów, strojów, ekstatycznego tańca i abstrakcyjnych obrazów⁸⁰. Muzyka w *Nō*, która wykształciła się z muzyki dworskiej *gagaku*, również wydaje się mieć związek z szamanizmem. Składa się na nią tło instrumentalne (flet poprzeczny i trzy bębny), okrzyki w rytm bębnow oraz chór⁸¹. Abraham uważa ponadto, że stale dochodzi do ponownego odrodzenia się szamanizmu w teatrze *Nō*. Autor wysuwa przypuszczenie, że jest to jedyna forma artystyczna na świecie, która w tak znacznym stopniu zachowała swój szamanistyczny, „oryginalny” charakter⁸².

Benito Ortolani natomiast zwraca uwagę na obecność postaci bóstwa lub ducha w klasycznych sztukach, która wedle badacza nawiązuje do różnych form opętania, jakich doświadczały szamanki *miko*. Podobnie jest w przypadku *waki*, aktora pomocniczego, występującego w roli mnicha i grającego na flecie, który wywodzi się od ascetów towarzyszących szamankom podczas rytuałów i asystujących im podczas wchodzenia w trans⁸³. Kolejnym możliwym punktem stycznym wskazanym przez badacza jest element wyznaczenia przestrzeni, w obrębie której odbywa się rytuał: w przypadku *Nō* będzie to scena, zaś w odniesieniu do *Kagury* miejsce, gdzie szamanka wykonuje taniec opętania. Ponadto *waki* nawiązuje kontakt z duchami bądź udaje się do ich świata, by je odnaleźć – odbywa więc w pewnym sensie szamańską podróż, która również ma na celu nawiązanie porozumienia z duchami lub bóstwami⁸⁴.

Podsumowanie

W Japonii długą szamanistyczną tradycję stanowiła kobieca umiejętność doświadczania opętania przez duchy oraz przekazywania woli zmarłych i bóstw opiekuńczych. Za jej kolebkę uważa się przede wszystkim wyspy Riukiu. Opętanie przez duchy często było związane ze zdolnością wejścia w stan transu. Z czasem szamanizm rozwinął się i połączył z innymi japońskimi wierzeniami, jak *shintō* i buddyzm, dlatego rolę szamana przejęły kapłanki *miko* i asceci *yamabushi*. Choć mężczyźni szamani byli w Japonii rzadkością, w wyniku historycznych zawirowań zdobyli oni te same

⁸⁰ *Ibidem*, s. 4.

⁸¹ *Ibidem*, s. 6–7.

⁸² *Ibidem*, s. 8.

⁸³ B. Ortolani, *Shamanism in the Origins of the Nō Theatre*, „Asian Theatre Journal” 1984, no. 1 (2), s. 176.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 177.

kompetencje co *miko*. Problem zaczyna się w przypadku szamanów, którzy nie mają podstawowych umiejętności, a często nadrabiają braki ich symulowaniem. Pełnią oni te same funkcje społeczne co autentyczni szamani. Odprawiają rytuały i są uprzywilejowani w nawiązywaniu kontaktu z duchami, choć nie są w stanie wejść w stan transu, który do tej pory był uznawany za wyznacznik bycia szamanem. Problem ten dotyczy np. medium *itako*, które ze względu na swoją ślepotę są bliżej świata nadprzyrodzonego. Jednakże podejrzewa się je o to, że nie mają mocy, a ich rytuały są udawane. Dlatego też współczesne *itako* kojarzy się z pewnego rodzaju sztuką czy przedstawieniem ludowym. Z jednej strony uważa się, że dzisiejsze niewidome medium nie mają w sobie niczego z szamanów, z drugiej zaś kontynuują one pewne stare praktyki, pozwalając im przetrwać, nawet jeśli nie mają odpowiednich zdolności. Innym problemem są wszelkie praktyki mające jasno zarysowane cechy szamanizmu, ale okrojone w swej formie, czego dobrym przykładem są zaklinacze lisów i węży. Mieli oni ograniczone albo wręcz bardzo wąskie pole działania, co może sugerować, że grupy te były relikdami starszych, już w dużej mierze zapomnianych praktyk, a kiedyś miały uprzywilejowany status społeczny szamana.

Badania nad szamanizmem w Japonii wciąż się rozwijają. Jednym z aktualnych tematów jest wykorzystanie szamanizmu w nowych religiach czy też sektach, które przyciągają wielu Japończyków. Różne nawiązania do szamanizmu występują także w popkulturze. Wiele seriali aktorskich bądź animowanych nawiązuje do tych praktyk, co również może wskazywać na popularność tego tematu. Najczęściej występującym motywem są opętania, zwykle przedstawiane w podobny sposób: *kami* wstępuje w osobę związaną z danym chramem (np. w dziecko), czemu towarzyszą drgawki charakterystyczne dla stanu transu. Czasami można dostrzec także postaci górskich ascetów, choć zapewne przeciętnemu odbiorcy kojarzą się oni jedynie z buddyjskimi mnichami. Wiele seriali ukazuje też lokalne odmiany *shintō*, w których nadrzędny może być chociażby kult niedźwiedzia (kojarzony zazwyczaj z szamańskimi wierzeniami Ajnów). Jednym z powracających motywów jest uczynienie kapłanki *miko* główną bohaterką, choć zazwyczaj jej aktywność ogranicza się tylko do zajmowania się świątynią i rzadko pokazywane są stosowane przez nią rytualne praktyki. Wyjątek stanowi taniec *kagura*, na ekranie prezentujący się dość klasycznie – *miko* przygotowuje się do wykonania lokalnego rytuału, a podczas ćwiczeń wpada w trans i przemawiają przez nią bóstwa, choć ona sama zwykle tego nie pamięta. Zdarzają się również przedstawienia postaci zaklinaczy lisów i węży, czego przykładem są filmy ukazujące opętanie przez lisy dziewczyny mającej naturalne ku temu predyspozycje, prawdopodobnie dziedziczne⁸⁵. Swego czasu bardzo popularny był

⁸⁵ Symptomy opętania przez lisy w filmach często przypominają objawy choroby psychicznej. Eliade (zob. *Szamanizm...*, s. 35–44) także porównywał szamańskie predyspozycje do tego rodzaju zaburzeń, jednakże nie wyrażał stanowiska, jakoby każda osoba chora psychicznie mogła być uznana za szamana

też temat wróżbitów *onmyōji*, przybliżający ich techniki wróżenia, zlecenia, z jakimi zgłaszają się do nich mieszkańcy, a także chyba najbardziej fascynujący temat ich magicznych wysłanników *shikigami*⁸⁶.

Przykłady te pokazują nam, że szamanizm jest przede wszystkim tematem wciąż bardzo aktualnym dla samych Japończyków i swego rodzaju powodem do dumy z korzeni własnej kultury.

SUMMARY

SHAMANISM IN JAPAN

Japanese shamanism is a constantly evolving field of research, despite the fact that its roots still remain mysterious. One of the most common theories states that its nature is secondary, it might be related to tungusic or altai people, spread to Korea, Hokkaido and Ryūkyū Islands, then mixed with Polynesian and Melanesian beliefs, and with time became part of today's Japanese Buddhism and shintō traditions. The article describes the characteristics of Japanese shamanism: it's cosmology, silhouette of a shaman, most important myths and practices and also it's important relation to Japanese theatre.

Shamans act like a bridge between humans, deities and otherworld, and they're the only living people capable of coming in contact with the dead. In Japan there are two kinds of shaman: female priestess miko and Buddhist ascetic monk yamabushi. Japanese shamanism is one of the rarer examples of female-focused type. They believed only a woman could control the spiritual force. Miko is responsible for performing spirit possessions and fortunetelling. Yamabushi on the other hand was living deep in the mountains and by undergoing a strict training was able to enter trance state. He was close to local people who sought advice from him in many important everyday decisions, as well as regarding special events.

There are also other groups performing shamanistic practices, but they're considered less authentic, mostly because they don't have the abilities to experience ecstatic vision or to enter trance state. Among those are, for example: blind mediums itako, kitsunetsukai (fox or snake owners) and onmyōji (in and yo fortunetellers). In the article the Authors attempt to construct an alternative definition of a shaman – because the strictly narrow definition doesn't seem to reflect the complexity of beliefs found in Japanese culture. Nowadays shamanism is popular among many Japanese new religions and sects, and also had its impact on pop culture, which furthers the impression of how important this subject matter is for Japan.

⁸⁶ *Shikigami* to istoty nadprzyrodzone (mogą być to bóstwa ziemskie lub demony), które podporządkował sobie czarownik (tradycyjnie *Onmyōji*). Czarownik o wielkiej mocy potrafił stworzyć *shikigami* z dowolnego przedmiotu. Przykładowo zaklęcie *zenshiseibeijutsu* ożywiało papier, który odtąd stawał się substytutem ciała bądź tymczasową powłoką dla magicznego wysłannika. A. Kozyra, *Mitologia japońska...*, s. 263.