

Iva Lakić Parać

Odsjek za indologiju i dalekoistočne studije

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

ilakic@ffzg.unizg.hr

<https://www.doi.org/10.17234/9789533791319.08>

Religioznost u Japanu: Kako se roditi kao šintoist, vjenčati u crkvi i umrijeti kao budist

Sažetak: Rad se bavi problematikom umreženosti i isprepletenosti japanskih religijskih tradicija, iz čega proizlazi nemogućnost njihova zasebnog promišljanja i analiziranja, odnosno, promatranja u smislu jedinstvenih i samodostatnih cjelina. Cilj istraživanja je ukazati na relevantnost nekih suvremenih pristupa u istraživanju japanske religioznosti, koji odbacuju ideju „koegzistiranja” različitih religijskih pravaca u Japanu te zastupaju tezu o postojanju jedne tradicije koju čine sve japanske religije zajedno svojom međusobnom interakcijom i prožimanjem.

Ključne riječi: japanski religijski sinkretizam, budizam, šintoizam, *honji suijaku*

1. Uvod

Pitate li Japance jesu li religiozni vjerojatno će odgovoriti da nisu. Naime, većina nije službeno član niti se smatra sljedbenikom određene vjerske organizacije. No, Japanci posjećuju budističke hramove i šintoistička svetišta te u svojim domovima često drže male oltare ispred kojih polažu hranu i druge predmete. Odlazak u hram/svetište prije važnog ispita ili držanje *bustudana/kamidane* u kući sigurno možemo nazvati vjerskim praksama, no to i dalje ne znači da su Japanci vjernici u smislu u kojem vjeru i religioznost mi doživljavamo. Takve se prakse, međutim, mogu smatrati svojevrsnim dokazom da Japanci vjeruju u moć onostranog, odnosno, da barem postoji želja/nada za njegovim postojanjem.

Japan često nazivaju „religijskim laboratorijem” (Ellwood, 2008), zbog ko/egzistencije mnogih religijskih tradicija i praksi. Već pri površnom susretu s japanskom kulturom, primijetit ćemo dvije najvažnije, šintoističku i budističku. One su, zajedno s konfucijanizmom, utisnule duboki trag u duhovni i društveni život Japanaca. Kršćanstvo ulazi u Japan posredstvom europskih trgovaca i misionara u 16. stoljeću. U 19. se pak stoljeću počinju formirati novi religijski pokreti inspirirani, između ostalog, snažnom pučkom pobožnošću temeljenoj na sinkretičkim vjerovanjima i praksama prisutnima u japanskim vjerskim običajima od davnina. Izuzetno je važno pritom naglasiti da nove ideje uglavnom nisu ugrožavale postojeće, već su se na njih nadovezivale i kroz njih same sebe izgrađivale. Tipičan opis stanja japanske religijske zbilje obično je sljedeći:

„Dvije japanske tradicionalne religije su šintoizam, autohtona religija stara koliko i japanski narod, te budizam koji je uvezen s azijskog kontinenta u 6. stoljeću. U principu, dvije su religije harmonično koegzistirale tijekom japanske povijesti te se čak međusobno nadopunjavale ili do određene mjere miješale.”¹

No, svaka od ovih dviju rečenica u sebi sadrži svojevrsnu „mitsku” zamku. Naime, ne može se reći da je „šintoizam autohtona japanska religija stara koliko i japanski narod” jer to jednostavno nije točno; drevni se šintoizam ne može nazvati *religijom*, već skupom vrlo različitih vjerovanja i praksi međusobno nepovezanih i nekoherentnih. Sljedeća teza o „harmoničnom koegzistiranju *dviju* religija” središnja je tema ovoga rada kojim će se ona pokušati opovrgnuti.

Naime, iako se i danas japanske religije često promatraju, analiziraju i u akademskom prostoru podučavaju odvojeno (Tamaru i Reid, 1996; Ellwood, 2008), neka su suvremena istraživanja pokazala da ideju o tome da su, primjerice, budizam i šintoizam formirali dvije odvojene, različite i samodostatne tradicije treba uzimati s rezervom (Gellner, 1999; Raveri, 2006; Stone, 2006; Ama, 2007; Breen i Teeuwen, 2010). Takva istraživanja naglašavaju da se u tradicionalnim promišljanjima japanske religioznosti često nije dovoljno vodilo računa o stvarnim utjecajima jedne religijske struje na drugu. U budističkim studijama tako se nije dovoljno pažnje posvećivalo važnosti i utjecaju pred-budističkih i ne-budističkih vjerovanja i misli, na formiranje budizma u Japanu, jednako kao što su šintološke studije često previđale utjecaj budizma i konfucijanizma na formiranje i uobličavanje šintoističke misli i kulture. Danas, interdisciplinarni metodološki pristup u izučavanju i promišljanju religije posebno naglašava

¹ Cit. „Japan’s two traditional religions are Shinto, the indigenous religion which is as old as the Japanese people, and Buddhism which was introduced from the Asian mainland in the 6th century. Basically, the two religions have coexisted harmonically for most of Japan’s history and have even complemented each other and melted together to a certain degree.”
(hrv. prev. I.L.P., izvor: <https://www.japan-guide.com/topic/0002.html>) (pristup 09.10.2021.)

njezinu ekonomsku, političku i ideološku dimenziju i kao takav dio je šireg pokreta unutar humanističkih znanosti koji se zalaže za interdisciplinarnost u pristupu i metodologiji izučavanja, između ostalog, i religijskih tema (Pandian, 1991; Bowie, 2000; Josephson, 2012).

Suvremena istraživanja, dakle, upućuju na to da su šintoističke i budističke prakse činile dvije religijske struje stalno u međusobnoj interakciji tvoreći jedan sistem, mješovit, no harmoničan, kako institucijski tako i doktrinski (Stone, 2006, Raveri, 2006). Treba, međutim, odmah jasno naglasiti da su ovakva istraživanja u opreci s velikom japanskom (prijeratnom, ali i kasnijom) propagandom koja se trudila prikazati šintoizam kao autonomnu religiju koja je od samih početaka japanske civilizacije do današnjih dana opstala ritualno i doktrinarno netaknuta. Recentna kritika suvremenim znanstvenim metodama pokušava opovrgnuti tu šintoizmu, ali i japanskom budizmu, nametnutu ekskluzivnost. Kao što naglašava McMullin, a prenosi Raveri (JJRS, 1989: 8 u Raveri, 2006: 261) „sve su najveće religijske institucije u Japanu kombinirale elemente bilo jedne, bilo druge religije tvoreći kompleksne i integrirane cjeline”. Kako je još uvijek dominantna romantizirana slika Japana kao miroljubive zemlje u kojoj harmonično koegzistiraju različite religije koje nikada nisu ulazile u ozbiljnije ideološke sukobe, detekcija ne toliko vidljivih kompleksnosti unutar religijskog života Japanaca, te načina na koje ljudi pribjegavaju religiji u rješavanju svojih aktualnih problema, trebala bi rezultirati realističnijem promišljanju ne samo japanske religioznosti, već i religioznosti uopće. Premisa od koje se kreće jest da „religija” nije prirodna, univerzalna ljudska kategorija, već da je u nekim slučajevima, poput japanskog, moralo doći do njezine invencije (Josephson, 2012).

2. Japanska religioznost

Kako smo naglasili u uvodnom dijelu, religiju u Japanu obilježava gotovo univerzalna participacija u određenim običajima i ritualima s jedne, te nizak stupanj osvijestene pripadnosti određenoj religiji s druge strane. Eklektična priroda japanske religioznosti često podrazumijeva šintoističke obrede pri rođenju, kršćanske pri stupanju u brak i budističke nakon smrti. Gotovo 90 posto Japanaca sudjeluje u običaju obilaska grobova umrlih jedanput ili više puta u godini, dok njih 75 posto posjeduje šintoistički (jap. *kamidana*) ili budistički (jap. *butsudan*) oltar u svojoj kući. Unatoč tomu, istraživanja pokazuju da se samo 30 posto populacije izjašnjava pripadnicima neke određene religije (Kisala, 2006: 3).

Kisala navodi rezultate istraživanja koje je provedeno 1995. godine među studentskom populacijom. Njih tek 7 posto izjasnilo se pripadnicima neke religije, za razliku od 30 posto koliko su pokazala istraživanja na nacionalnom nivou. Oko 60 posto izja-

vilo je da se uopće ne zanima ili tek donekle zanima za religiju, no tek je 3 posto izjavilo da osjeća animozitet prema njoj. Velika većina, njih 70 posto, uopće ne vidi smisao i potrebu za religijom. Kisala navodi i rezultate istraživanja koje je proveo časopis *Yomiuri Shimbun* 1995. nakon Aum incidenta,² koje je pokazalo da 40 posto ispitanika smatra da religijske grupe postoje samo da bi „izvlačile novac”, njih 37 posto smatra da to rade „igrajući na kartu ljudskih strahova”, dok njih 20 posto smatra da su previše „ispolitizirane” (ibid: 5).

Nešto suvremeniji podaci navode da je prema statistici provedenoj 2017. godine 70,4 % Japanaca sudjelovalo u šintoističkim, a 69,8 % u budističkim obredima. No, pogrešno je zaključiti da to znači kako se preko 70% Japanaca izjašnjava šintoistima, a nešto manje od 70% budistima. Ispravno je reći samo da približno isti broj Japanaca sudjeluje u budističkim i šintoističkim praksama.³

Naime, prema istraživanju koje je provelo Sveučilište Kokugakuin 1999. te ponovno 2004. godine (Le Febvre, 2015: 191), na pitanje sudjeluju li aktivno u vjerskim ritualima, više od 70 posto ispitanih izjavilo je da nije sudjelovalo u takvim aktivnostima u posljednje tri godine, osim događaja poput novogodišnjeg posjeta svetištima i hramovima (jap. *hatsumode* 詣) koji je šintoistička, *obon* お盆 (svetkovina umrlih) koji je budistička praksa te običaja dobivanja amajlija. Istraživanje je, dakle, potvrdilo da, ukoliko isključimo određene, ali i dalje popularne, godišnje rituale i rituale životnog ciklusa te neke individualne prakse, Japanci ne osjećaju predanost ikakvom određenom vjerovanju kao ni pripadnost određenoj vjerskoj instituciji.

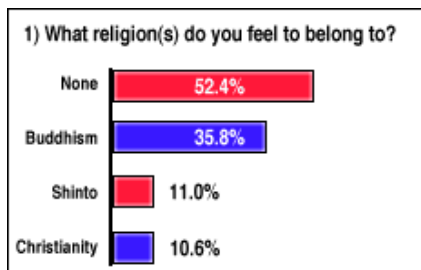
Istraživanje koje je proveo Nanzan institut za religiju i kulturu također je pokazalo zanimljive rezultate po pitanju pridavanja značaja religiji u Japanu. Unatoč tomu što se tek 29 posto ispitanih izjasnilo pripadnicima neke religije, njih polovica tvrdi da vjeruje u postojanje bogova ili *buddhi*, dok dvije trećine tvrdi da vjeruje u postojanje „nevidljive više sile”. No, možda je najveće iznenađenje to što 19 posto ispitanika, koji su se izjasnili ateistima (jap. *mushinronsha* 無信論者), tvrdi da ipak vjeruje u nadnaravno, pa iz toga proizlazi, objašnjava Kisala, da sam pojam „ateizam” u Japanu ima nešto drugačije konotacije, točnije, više se vezuje uz „odbijanje religije same po sebi”, negoli uz „ne vjerovanje uopće”, te da su „istraživanja pokazala da se „religija” u Japanu vezuje uz religijske institucije, a da mnogi ljudi u te iste institucije nemaju baš mnogo povjerenja. Oni svoje vjerske osjećaje ne mogu s njima identificirati, što je najuočljivije na primjeru japanskih „ateista”, pa ispada da su religijska vjerovanja i prakse u Japanu odvojivi od religije same” (ibid: 6). To pokazuje i recentno istraživanje portala *japan-guide.com*⁴ na temu japanske religi-

² Napad plinom kojim je sekta Aum Shinrikyō 1995. u Tokijskom metrou u smrt odvela 12 osoba, 50 ozbiljno ozlijedila, dok je oko 5000 ljudi pretrpjelo privremene probleme s vidom.

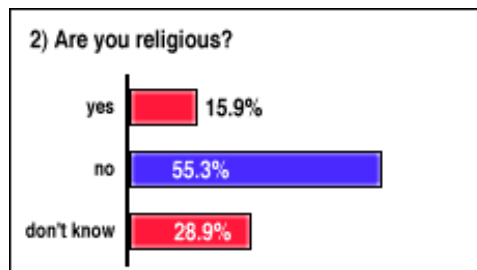
³ <https://www.statista.com/statistics/237609/religions-in-japan/> (pristup 09.10.2021.)

⁴ <https://www.japan-guide.com/topic/0002.html> (pristup 30.12.2019.)

oznosti. Na pitanje „Kojoj religiji pripadate?” (slika 1) 52,4% odgovorilo je „nijednoj”, „budizmu” je odgovorilo 35,8%, „šintoizmu” 11,0% a „kršćanstvu” 10,6%,

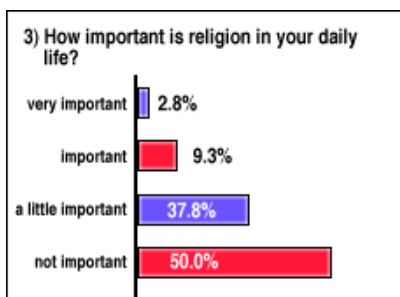


Slika 1.



Slika 2.

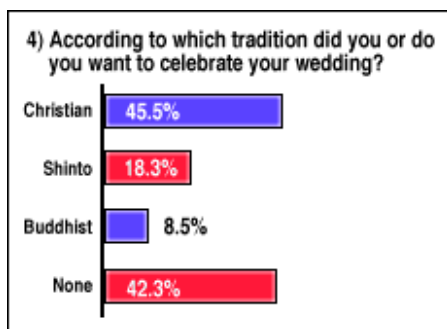
dok na pitanje „Jeste li religiozni?” (slika 2) 55% odgovara „ne”, tek 15,9% je odabralo „da”, a „ne zna” njih 28,9%. Vidimo da većina onih koji se osjećaju pripadnicima određene religijske tradicije u isto vrijeme sebe ne smatra religioznim osobama, odnosno, vidimo da gotovo 80% Japanaca na neki način odbija pojam „religioznosti”, odnosno svaki treći „ne zna je li religiozan ili ne”. To potvrđuje i sljedeći graf u kojem je na pitanje „Koliko je religija važna u vašem životu?” (slika 3) 50,0% ispitanika odgovorilo da „nije važna”, a 37,8% da je „malo važna”, 9,3% smatra da je „važna”, a tek 2,8% je „jako važna”. Izgledno je da religija nema veliku ulogu u svakodnevnom životu Japanaca.



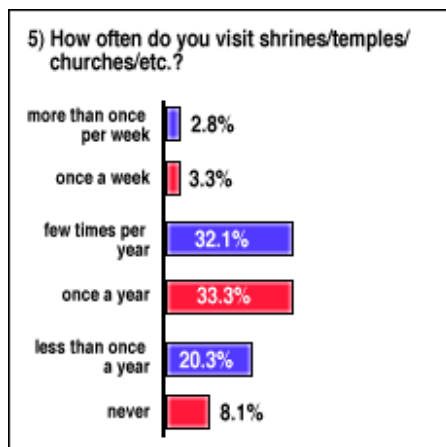
Slika 3.

No, na pitanje „U sklopu koje tradicije biste/ili jeste održali svoje vjenčanje?” (slika 4) čak 45,5% ispitanika izabralo je kršćansku, 42,3% nije izabralo nijednu, 18,3% izabire šintoističku ceremoniju, a 8,5% budističku. Uzevši u obzir važnost sklapanja braka u kulturno antropološkom smislu, podatak od 45,5% ispitanika koji izabiru njima uglavnom potpuno nepoznatu religijsku tradiciju, može nam biti znakovit.⁵

⁵ Japanci često kažu da se „rađaju kao šintoisti, vjenčavaju kao kršćani i umiru kao budisti”. Uzmimo da ne znamo ništa o prvoj i zadnjoj vjerskoj tradiciji, no o kršćanstvu već ponešto znamo, iako možda osobno i nismo praktični vjernici. Svi smo bili na nekom vjerskom vjenčanju i pretpostavljamo



Slika 4.



Slika 5.

Konačan odgovor na pitanje „Koliko često posjećujete sakralne objekte (hramove, svetišta, crkve)?” otkriva pravu prirodu japanske religioznosti (slika 5). Najveći postotak ispitanika, njih 33,3% ih posjećuje jednom u godini, 32,1% tek nekoliko puta u godini, 20,3% manje od jednom godišnje, 8,1% nikada, 3,3% jednom tjedno, a 2,8% više puta u tjednu.

Rezultati anketa pokazuju da Japanci nisu naročito religiozan narod, barem ne u smislu u kojem se religija i religioznost tumače na Zapadu.

Zašto je tomu tako možemo vidjeti i analizirajući povijest termina *shūkyō* (jap. *shū* 宗 označava „sektu” ili „školu”, dok *kyō* 教 znači „podučiti” – doslovan prijevod bio bi

što ono znači za mladence, što se od njih očekuje i što oni sami, barem načelno, očekuju od svog kršćanskog braka. Sama ceremonija vjenčanja je izuzetno svečan čin kojem prethode ozbiljne pripreme mladenaca. No, kako izgleda kršćansko vjenčanje u Japanu? Na prvi pogled, vrlo ozbiljno. Tu je svećenik (bijelac) koji čita Bibliju, mladenka u bijeloj krinolini i mladoženja u svečanom odijelu koji izgovaraju sudbonosno „da” dok u pozadini svira Pachelbelov „Kanon u D duru”. Dok razmjenjuju prstenje, mladenci i svećenik u svojoj prepoznatljivoj halji pozicionirani su pred velikim križem. Slijedi „you may now kiss the bride” i čestitke razrdganih uzvanika popraćene prosiplanjem latica po mladencima. Svečanost se premiješta u dvoranu za ples gdje se reže torta na par kato-va i baca buketić. Sve izgleda vrlo poznato i predvidljivo, no postoji jedna velika razlika: mladenci nisu defacto - vjenčani. Cijeli prizor je zapravo obična kulisa i predstava za uzvanike. Počevši od svećenika, koji mora biti bijelac i nositi prepoznatljivu halju, ali ne mora uopće biti – pravi svećenik. Svaki bijelac može glumiti svećenika i za to primiti honorar pa mnogi studenti, od kojih neki nisu niti religiozni, obavljaju taj posao kao izvor dodatne zarade. Naravno, postoje i pravi svećenici koji obavljaju obrede, no, oni se pak susreću s mladencima koji ne poznaju osnovnu kršćansku simboliku križa ili priču o Isusu. Neki odvoje par sati i objasne najvažnije pojmove no, to nije nužno. (Izvor: <https://www.pri.org/stories/2012-12-26/popularity-western-style-weddings-japan-creates-demand-white-officiants>). S druge strane, Japanci će reći da su sekularna vjenčanja, koja podrazumijevaju predaju papira za sklapanje braka kao i proslavu samog čina (op.a.), *tsukurimono* ili „izmišljotina” i *honkakuteki ja nai* odnosno „ne-autentična” (LeFebvre, 2015).

„nauk jedne sekte”, odnosno škole). Japanska je riječ *shūkyō* počela označavati pojam „religija” negdje oko 1873. kada je osmišljena za prijevod engleske riječi „religion”. Značenje koje je implicirala sama riječ formiralo se pod utjecajem debate unutar novonastale znanosti „Sociologije religije” na Zapadu, jednako kao i specifične institucionalne i političke situacije u samom Japanu (vidi Sofue, 1979), koji dolaskom zapadnih sila i otvaranjem zemlje nakon dugog perioda izolacije ulazi u „moderno doba”.⁶ Sama se definicija pojma religije pokazala prilično neuhvatljivom, s različitim stajalištima o tome je li za njezino definiranje presudno samo vjerovanje u Boga ili pak postojanje organizirane strukture koja to vjerovanje podupire (Kisala, 2006: 6-7). Značenje riječi *shūkyō* danas usko je vezano za događanja s kraja 19. stoljeća kada se termin usvaja i to kao riječ koja se referira na kršćansku vjeru pa stoga ne odražava način na koji sami Japanci svoju vjeru prakticiraju i doživljavaju, a to je prvenstveno povremeno posjećivanje sakralnih objekata i držanje malih kućnih oltara. Stoga Japanci neće prirodno reći „Watashi wa shūkyō wo shinjite iru.” („Vjernik sam/Vjerujem.”) „Religija” u zapadnjačkom smislu nosi u sebi konotaciju pripadanja Crkvi odnosno zajednici ljudi koja je okupljena oko istih uvjerenja i vjere u učenje zapisano u Svetim knjigama (Isomae, 2014).

Ellwood dosjetljivo pojašnjava što Japanci misle pod pojmom „religija”. Tijekom svog posjeta Japanu objašnjavao je jednom japanskom profesoru da se bavi izučavanjem japanske religije, na što je ovaj pomalo začuđeno komentirao da većina Japanaca nije religiozna. Iznenađen, ovaj povjesničar religije odgovorio je da u Japanu postoje mnogi hramovi i svetišta, da se održavaju svetkovine i festivali, te da njemu sve to govori da su Japanci religiozni, na što mu je profesor replicirao da to nije religija, već narodni običaji (Ellwood, 2008: 19). Očito je problem u samom poimanju pojma „religija”, zaključuje Ellwood, te dodaje da se Japanac nedvojbeno referirao na termin *shūkyō* kojim se označavao pojam religije modernim japanskim rječnikom, iako on u svom značenju „naukovanje neke sekte” zapravo ne obuhvaća sve ono što se podrazumijeva pod modernim zapadnjačkim pojmom „religije”, naročito aspekt koji ju definira kao nešto „zasebno, opcionalno i odvojivo od kulture”. Japanac je stoga smatrao da onaj tko konzistentno ne slijedi učenja ili prakse određene sekte niti nije religiozan. U usporedbi s ljudima koji su članovi i regularno pohađaju neku crkvu, Japanci mu se, opravdano, čine prilično ne religioznim narodom. No, kako naglašava autor, kao povjesničar religije on je treniran da stvari promišlja drugačije, da traži religijske „fenomene” - sveta mjesta, sveto vrijeme, rituale i hodočašća - a njih je u Japanu nalazio na svakom koraku (ibid: 19).

⁶ Vrijeme „modernosti” u Japan dolazi padom režima Tokugawa i prisilnim otvaranjem zemlje od strane američkih i europskih ratnih brodova, a obilježeno je utrkom za, u ono vrijeme, tehnološki, ekonomski i vojno superiornijim SAD i Europom. Cilj je bio stvoriti zemlju dovoljno jaku da se obrani od zapadnog kolonijalizma, no takva su, na pri pogled opravdana nastojanja, u konačnici rezultirala jačanjem japanskog nacionalizma i imperijalizma, potpomognutih šintoističkom ideologijom s fokusom na kultu cara.

Akademsko proučavanje religije u Japanu gotovo u stopu prati osnivanje discipline na Zapadu krajem 19. stoljeća: 1896. osnovano je Društvo komparativnih religija, 1898. godine je na Carskom Sveučilištu Tokyo pokrenut kolegij Religijske studije, dok je Katedra za religijske studije na istom mjestu osnovana 1905. godine. Ključno je zamijetiti da je osnivanju službene akademske discipline prethodila javna i intelektualna rasprava o religiji, budući da se upravo ona smatrala ključem za uspješno kreiranje moderne države nakon kolapsa režima Tokugawa (Kisala, 2006: 7). Trebalo je od udara „barbara” sa Zapada obraniti ne samo granice zemlje, već i duše njezinih stanovnika. Zabrana kršćanstva na snazi od razdoblja Tokugawa, a koju su sada zapadne sile predvođene SAD-om željele dokinuti, pozivajući se na Carski Ustav iz 1889. kojim se garantiraju religijske slobode, samo je dala vjetar u leđa nastojanjima da se *shintō* proglašeni nacionalnom religijom.

Japanci su se tada, da bi zaštitili njegovu povlaštenu poziciju u novonastalim okolnostima, domišljato dosjetili proglasiti *shintō* ne-religijskim skupom autohtonih vjerovanja i običaja. To je značilo da je državni šintoizam poistovjećen s nacionalnim moralom, običajima i patriotskim dužnostima, dok je religiju definiralo postojanje osnivača i vjerske organizacije (Kisala, 2006: 7-8). Religijom se stoga smatralo kršćanstvo, islam, budizam te novi religijski pokreti koji su uspjeli dobiti priznanje od države i inkorporirati službeno odobrena vjerovanja.

Kisala navodi teoriju japanskog povjesničara Toshimaro Amea koji u svojoj knjizi *Nihonjin wa naze mushūkyō na no ka* 日本人はなぜ無宗教なのか („Zašto japanci nisu religiozni?”, 1996) objašnjava korijene japanske nereligioznosti, navodeći razliku između „religije s osnivačem” (jap. *sōshō shūkyō* 宗匠宗教) i religije koja se javlja „prirodno” i ne uključuje osnivača tkz. „pučke (prirodne) religije” (jap. *shizen shūkyō* 自然宗教). Na taj način su japanski običaji poput posjeta svetištima i hramovima na Staru godinu, pogrebni rituali i posjete grobovima predaka postale dijelom narodne „religijske” prakse koju prakticira većina populacije i koja se kao takva smatra društvenim običajem odvojivim od „izvornog” religijskog značenja. Iz istog razloga će se sedamdeset posto populacije proglasiti nereligioznim zato jer ne pripada nijednoj religiji s osnivačem, dok će sedamdeset i pet posto među tim nereligioznima ipak izjaviti, naizgled paradoksalno, da im je njihova „religioznost” jako važna (Kisala, 2006: 9 prema Ama, 1996: 8).

LeFebvre (2015) je uzimajući kao kontekst kršćansku ceremoniju vjenčanja u suvremenom Japanu pokušao istražiti kako se japanska „nereligioznost” zapravo koristi za negiranje ali i afirmaciju religijskog ponašanja. Prema njemu, japanski nereligijski stav odbacit će ono što u religiji smatra nenormalnim, nezdravim ili devijantnim, no istovremeno će podržati važnost religijske prakse same po sebi. Drugim riječima, nereligijski nastrojani Japanci svejedno će se obratiti religijskim profesionalcima i zatražiti njihove usluge u situacijama u kojima to smatraju oportunističkim.

Iako u potpunosti lišen ikakvog autentičnog religijskog sadržaja, veliki broj nereligioznih Japanaca izabrat će opciju kršćanske kulise sklapanja braka kao autentičniju u odnosu na odlazak u općinu i predaju papira pri sklapanja sekularnog braka. Lišen religijskog sadržaja, takav čin vjenčanja zapravo je ništa doli sekularno vjenčanje s ponešto nesvakidašnjom kulisom. No, što ono doista predstavlja za same Japance, je li to tek puka moda, kako navodi LeFebvre prema Inoue (2015: 187) *issbu no fasshon toshite ukeirerarete iru* (一種のファッションとして受け入れられている) odnosno *fūkei* (風景) kulisa ili u samom činu ipak ima elemenata religijske prakse? Točnije, što je religijska praksa i u čemu se ona sastoji? Možemo li odvojiti samu praksu od vjerovanja, odnosno nevjerovanja? Ukoliko možemo, onda je čin kršćanskog vjenčanja među „nereligioznim” Japancima defacto autentična religijska praksa.

No, i ovdje je potrebno razumjeti što Japanci točno misle kada za sebe kažu da su „nereligiozni” odnosno, njihovu „nereligioznost” je potrebno kontekstualizirati jer samo na taj način možemo doista razumjeti kontrapoziciju popularnosti kršćanskog vjenčanja i japanske „nereligioznosti”. Japanci će za kršćansko vjenčanje reći da je autentično, odnosno, za njih ono predstavlja „obećavajući” početak bračnog putovanja koji nije u potpunosti lišen svakog sadržaja. Vizualni moment koji sam čin pruža je naravno i dalje važan, no uzmimo u obzir same osjećaje, odnosno emocionlano stanje sudionika, možemo li reći da nisu autentični i da ne predstavljaju istinsku nadu da će brak biti uspješan i sretan? Stoga, možemo zaključiti da u Japanu „nereligioznost” ne znači i potpuno odbacivanje religije, već prije ukazuje na eklektičnost religijskog ponašanja.

LeFebvre je ovu ideju pokušao objasniti kroz kršćanske, ali i druge obrede vjenčanja u Japanu. Pri tome se poslužio metodologijom Iana Readera i Georgea Tanabea koji su religijsko ponašanje promatrali u svjetlu kognitivnog i afektivnog vjerovanja, engl. *cognitiv and affective belief* (ibid: 188). Prema ovom modelu, kognitivno vjerovanje sastoji se od „sadržaja koji je kognitivne prirode i stoga se može objasniti i raspravljati u modusu teologije ili filozofije” (Reader i Tanabe, 1998: 129). Afektivno vjerovanje opisuje se kao vjerovanje u emotivniji poredak i karakterizira ga „emotivna involviranost” (engl. *affective sincerity*) ljudi koji sudjeluju u ritualima i molitvenim praksama koje za njih predstavljaju stanovitu interakciju s natprirodnim agentima ili njihovim zemaljskim predstavnicima (ibid.). Upravo emotivna involviranost tijekom ritualne prakse ili molitve omogućava da se japansko „kršćansko” vjenčanje promatra kao religijski fenomen, a ne samo emotivno, odnosno estetsko iskustvo.

Prema službenim vladinim statistikama, 2006. godine je u Japanu registrirano oko 3 milijuna kršćana što je 2,4% ukupne populacije. Međutim, istraživanje koje je provela Japanska Nacionalna Televizija (NHK) 1984. pokazalo je da puno veći broj ljudi osjeća neku vrstu afiniteta prema kršćanstvu iako službeno nisu kršćani (LeFebvre, 2015:

192 prema Mullins, 1998: 192), što se posebno odnosi na mlađu populaciju između 16 i 19 godina. Čini se da kršćanstvo ima puno veću ulogu u japanskom društvu negoli to službene statistike pokazuju, a glavni indikator za to je upravo popularnost krišćenske ceremonije vjenčanja. U osamdesetim godinama dvadesetog stoljeća, 90% mladih parova biralo je šintoistički obred vjenčanja, dok je kršćanski izabiralo tek 5% (LeFebvre, 2015: 192 prema Fisch 2001: 58). Međutim, prema nekoliko istraživanja provedenih sredinom devedesetih godina, kršćanski su obredi brojčano nadjačali šintoističke da bi od 1999. godine taj broj narastao na otprilike 60-70% parova (Le Febvre 2015:192 prema Ishii 2005: 31). Kako smo već spomenuli, Japanci često kažu da se „rađaju kao šintoisti, vjenčavaju kao kršćani i umiru kao budisti”, no vidimo da možemo dodati i da se Japanci „rađaju kao šintoisti, umiru kao budisti, žive kao ateisti, a vjenčavaju kao kršćani” (ibid: 193).

Le Febvre je zaključio kako japansku nereligioznost zapravo karakterizira afektivno vjerovanje. Izvori koje je intervjuirao svjedočili su o tome kako u trenutku ceremonije kršćanskog vjenčanja upućuju iskrene molitve *kamisami* kako bi brak novopečenog para učinili dugovječnim i sretnim. Kršćanski kontekst u kojem se obred odvija, razlog je da misle kako su njihove molitve potrebne i efikasne. Drugim riječima, njegovi kazivači postajali su unutar konteksta u kojem su se našli, afektivni vjernici.

Autor je iznio još jedno zanimljivo opažanje (ibid. 197), naime, njegovi su sugovornici najčešće uz opasku kako nisu religiozni naglašavali kako je takav stav među Japancima *ippanteki* 一般的 (rasprostranjen), *jōshikiteki* 常識的 (općeprihvaćen) i *futsū* 普通 (uobičajan), odnosno „normalan”. No, to „normalno” zapravo se odnosi na religijsko ponašanje, a ne samo vjerovanje. Dakle, Japanci svoju nereligioznost asociraju s prihvatljivim, odnosno neprihvatljivim ili atipičnim religijskim ponašanjem. „Normalno” religijsko ponašanje je iskrena molitva upućena s ciljem izazivanja nekakve benefecije i doživljava se kao čin altruizma. Pripadnost nekoj religijskoj struji pri tome je apsolutno nebitna. S druge strane, „nenormalno” religijsko ponašanje je snažan osjećaj pripadanja određenoj religijskoj tradiciji i zapravo se percipira kao neka vrsta prijatne i potencijalno devijantnog društvenog ponašanja. „Religija” kao pojam se doživljava kao nešto što dijeli ljude i potencijalno uzrokuje socijalne probleme, a u ekstremnim slučajevima, rezultira konfliktom i nasiljem. S druge strane, puka religijska praksa, odnosno religijsko ponašanje u smislu sudjelovanja u godišnjim obredima i ritualima, kao i sam čin molitve, smatraju se „običajima”, „kulturom” i „tradicijom” i kao takvim „normalnim – nereligioznim – ponašanjem” (ibid. 198).

3. Interakcija kao pravilo: šintoizam i budizam

Uzroci japanskog religijskog eklektizma nalaze se u dalekoj prošlosti. Tradicionalno se šintoizam poima kao autohtona religija Japana koja u kombinaciji s budizmom čini

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

Ključnu ulogu u modernom poimanju šintoizma, točnije propitivanju njegove „autohtonosti i jedinstvenosti“, odigrao je teoretičar Kuroda Toshio (1926-1993), čiji je esej „Shinto in the History of Japanese Religion“ iz 1981. godine trajno prodrmao do tada neupitne temelje definiranja šintoizma. Kuroda, između ostalog, tvrdi da termin *shintō* ili *jindō* (doslovan prijevod ideograma 神 *shin* i 道 *tō* je „put *kamija*“) tijekom japanske povijesti nije korišten za poimanje neovisne „religije“ već se prvenstveno odnosio na „način (ili uvjet) bivanja *kamijem*“ te se povijesna uporaba ovog termina konstantno oslanja na aktualan budistički konceptijski vokabular (Kuroda 1981 u Havens, 2006: 18). Drugim riječima, možemo pretpostaviti da su pprijevjesni šintoistički rituali bili usmjereni na štovanje nesvakidašnjih sila, no prva povijesna organizacija šintoizma u obliku *jingi saishi* 神祇祭祀 nastala je pod utjecajem kineskih modela te budističke teorije i prakse. Kao posljedica, nastavlja Havens, „povijest japanske religije ne bi se smjela poimati kao priča o relacijama između „dvije glavne vjerske tradicije“, već kao prizor uzoraka koji se kaleidoskopski neprestano razmjenjuju i nadopunjuju, stalno unutar konceptualnih granica razumljivog teorijskog diskursa i praktične institucijske strukture...“ (ibid.).

Ovakva interpretacija šintoizma, koja propituje njegovu definiciju i postojanje kao „neovisne religijske tradicije“ kontroverzna je i nailazi na otpor među šintoističkim ustanovama, no sve je više mlađih japanskih teoretičara koji ju prihvaćaju, primjerice Itō Satoshi, Endō Jun i Mori Mizue (ibid.). U skladu s recentnim svjetskim trendovima u istraživanjima na polju religijskih studija, Kurodina je definicija danas ipak najprihvaćenija među zapadnjačkim teoretičarima šintoizma.

Japanci, primjerice, svoje *kamije* (ili sile prirode) nisu doživljavali antropomorfnu sve do pojave budizma, čijim ulaskom u zemlju u 6. stoljeću počinje formiranje ritualno-političkog sistema koji svoju potvrdu, ali i rafiniranu zrelost, pokazuje u historiografijama *Kojiki* i *Nihon shoki* iz 8. stoljeća (ibid. 19). Kako naglašava autor, Japanci su prije upoznavanja s budizmom, vjerovali da *kamiji* „nastanjuju“ određene prirodne fenomene – uključujući drveća, planine i rijeke – i ovakvo vjerovanje u sakralnost konkretnih prirodnih fenomena ključ je razumijevanja načina na koji je japanski prostor kasnije posvećen unutar budizma. Također, vrijeme prije budizma ne poznaje

nikakve šintoističke sakralne objekte, *kamiji* se nisu zatvarali u svetišta (ali se sveti prostor ili granica između svijeta živih i svijeta mrtvih označavala, op.a.), već su se pojavljivali nepredvidivo ili kao odgovor na ritualne prakse. Upravo je „nepredvidljiva priroda” ujedno bila i njihova glavna karakteristika te se ljudi nisu obraćali *kamiju* očekujući blagost, milost ili dobročinstvo, već iz straha od njegove nasilne pojavnosti (jap. *tatari* 祟り). Tek su kasnije i *kamiji* dobili sposobnost suosjećanja s ljudima, što se zapravo pripisuje utjecaju budizma i objašnjava poziciju *kamija* unutar budističkog diskursa (ibid.).

Japanci su bez sumnje bili fascinirani sofisticiranom kozmologijom koju im je predstavila soteriološka i filozofska budistička literatura, popraćena antropomorfnom skulpturom i drugim umjetnostima koje su božansko učinile pristupačnim na dnevnoj bazi. Naravno, takve su strukture poslužile za formiranje i trajnih šintoističkih svetišta za štovanje lokalnih *kamija*. No, budizam se u početku prije svega doživljavao kao nadopuna domaćim vjerovanjima; Bude se naziva „stranim *kamijima*” ili „*kamijima* posjetiteljima”, dakle, nečim što se u suštini ne razlikuje od „nesvakidašnjih sila u prirodi”. Dakle, u početku je budizam promatran kroz konceptijsku strukturu koja je postojala u predbudističkom Japanu i iako on fizički unosi mnoge promjene u prostoru (velike se grobnice zamjenjuju manjima, grade se svetišta po uzoru na budistička, itd) ljudi ga doživljavaju na vrlo „japanski način”, u smislu da prevladava pragmatičan pristup koji se svodi na debate koji su ritualni objekti, šintoistički (mač, dragulj, ogledalo) ili budistički (*sūtra*, *mantra*, *vajra*) efektivniji u svojoj funkciji udobrovoljavanja bogova i njihove nepredvidive čudi. Unutar ovako međusobno ovisne intelektualne i institucionalne podloge, sami koncepti „kami” i „buddha” postaju fluidni i, u suprotnosti s konvencionalnim shvaćanjima, bespotrebno razdvajani, barem na način na koji se to misli danas (Havens: 21).

Japanски pokušaji razumijevanja budističke doktrine i njezine reinterpretacije u nešto što je njima blisko i razumljivo kulminirali su doktrinom *honji suiijaku* 本地垂迹 (engl. „original ground and manifest traces”) u razdoblju Heian. Ova se doktrina pojavila unutar budističkih škola Shingon i Tendai kao pokušaj razumijevanja teorije o „dvije istine” kao dva aspekta iste realnosti: fenomen (*trace*; mnogostruke manifestacije Istine u pojavnom svijetu) i transcendentalno tijelo (*ground*; ultimativna Istina, Budina priroda, suština koju posjeduju sva bića) su dva aspekta, dvije manifestacije iste

⁷ Ideja da su japanski *kamiji* privremena očitovanja Bude najprije se pojavila u klasičnim tekstovima Kankōa (1004-1012) sredinom kasnijeg razdoblja Heian. Nakon vladavine cara Go-Sanjōa (1068-1072), postavilo se pitanje u pogledu fundamentalnih osnova očitovanja tih domaćih božanstava. U vrijeme razdoblja građanskih ratova između klanova Genji i Heike, svakom je bogu ili božici postupno bio dodijeljen njegov ili njezin vlastiti Buda, čije utjelovljenje su ona ili on predstavljali, dok napokon za vrijeme Shōkyūa (1219-1350) nije utemeljena ideja da su *kami* i

realnosti, istog principa.⁷ No, treba držati na umu da ona sama po sebi ne predstavlja ništa novo, već je samo logični nastavak promišljanja koja su prisutna od samih početaka uvođenja budizma u Japan. Također, ponovno je budizam taj koji nudi alate za konceptijsku razradu, pa će na taj način ne samo lokalni *kamiji* postati manifestacije različitih *budhi* i *bodhisattvi*, već će i prostor za koji se vjerovalo da obitavaju, poput rijeka i planina, postati Budini rajevi u koje odlaze duše umrlih (ibid: 24).

Prema Kurodi, *kenmitsu taisai* ili „javno-tajni sistem” (engl. exoteric-esoteric system) karakterizirao je dominantne srednjevjekovne budističke institucije – Tendai, Shingon i škole iz Nare, a sastojao se od ezoterijskih tehnika i praksi (jap. *mikkyō*) kojima su se one služile, naglašavajući istovremeno svaka svoju posebnu, javnu doktrinu (Stone, 2006: 44). Praktički, to je ono što Nakamura (2012) misli kada govori o šamanističkim elementima unutar japanskog budizma i njegovoj neodvojivosti od bajanja i proricanja, ili nečega od te vrste.

Ovaj je sistem bio podupiran *jisha* (寺社) kompleksima, velikim budističkim hramovima i šintoističkim svetištima koji su istovremeno predstavljali religijsku ortodoksiju (dok su se novi budistički pokreti srednjevjekovnog Japana razvijali paralelno i usporedno s njima, ali na marginama). Kuroda (1981) je do tih zaključaka došao izučavajući ekonomiju, političku moć i zemljoposjede institucija i dokazao kako su najutjecajniji *jisha* kompleksi primali donacije u vidu velikih privatnih posjeda (jap. *shōen* 莊園) u zamjenu za ezoterične rituale zaštite koji su se izvodili za moćne velikaše. Gomilajući posjede, *jisha* su izrasli u značajnu ekonomsku i političku snagu i kao takvi su, zajedno s aristokracijom i ratnicima, činili srednjevjekovnu vladajuću elitu. Na taj je način *kenmitsu* ideologija služila za legitimaciju njihove moći u hijerarhiji vladanja srednjevjekovnim Japanom. Magične moći njihovih ezoterijskih rituala, kojima se osiguravao prosperitet i otklanjale zle sile, čini se da nisu bile posebno izbirljive u načinima uvjeravanja svoje publike, pa je postalo moguće u budističke obrede uvrstiti lokalna vjerovanja i rituale poput pacifikacije zlih duhova (jap. *goryō*), kineskog *yin-yang* proricanja kulta *kamija* – sve je to bez većih problema uklopljeno u Mahayana promišljanja univerzuma. Iz ove se perspektive baca novo svjetlo i na srednjevjekovni *shintō* koji je, prema klasičnom tumačenju, iznikao kao neka vrsta opozicije budizmu i kao neovisna religijska tradicija, što vidimo da nije točno.

Neki teoretičari smatraju da je ovakvo sveobuhvatna priroda *kenmitsu* budizma bila ništa drugo doli ideologija društvene kontrole. Na primjer, budući da su *budde*, *bod-*

Buda identični u tijelu. Shōgun Ashikaga Takauji (1305-1350), u svome pismu u kojem izražava jedan zavjet posvećen svetištu Gion, kaže: „Iako se kaže da su Buda i *kami* različiti u tijelu, oni predstavljaju unutra i izvan jedne te iste stvari.” Doktrinarna organizacija teorije da su bogovi i božice privremena očitovanja Bude ili *boddbisatvi* bila je dovršena u vrijeme razdoblja Kamakura (1185-1333) i njezina ideološka jezgra ostala je netaknuta sve do Restauracije Meiji 1868. godine (Nakamura, 2012: 63).

hisattve ili *kamiji* bili smatrani utjelovljenjima budističke Istine, porezi koji su se plaćali ili rad na *jisha* posjedima mogao se smatrati donacijom određenom božanstvu kojem je hram posvećen, a odbijanje plaćanja ili rada moglo se uvjetovati božanskom kaznom (Stone, 2006: 46).

Iz svega je jasno da su budizam i *shintō* kroz čitavu povijest potpuno međusobno ovisni. Sljedeće što treba imati na umu jest da se moderni *shintō*, odnosno post-Meiji *shintō*, uvelike razlikuje od onoga u pred-Meiji razdoblju, a da bismo razumjeli poimanje modernog *shintōa* danas, moramo pogledati što se zbivalo u njegovim formativnim godinama⁸.

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

Kult svetišta koji inaugurira Meiji politika funkcionirao je kao kult predaka u konfucijanizmu, na koji se idejno i oslanja. Štovanjem predaka nacije zajednica se okuplja oko zajedničke prošlosti, a svetišta postaju mjesta komemoracije državnih heroja. Vodeće svetište je Ise, posvećeno božici Sunca, Amaterasu, prema legendi pretku i začetniku carske obitelji (iako se danas čini kao da tradicija postoji od davne prošlosti, zapravo je car Meiji prvi japanski car koji je po službenoj dužnosti pohodio Ise). Svećenici postavljeni od države na lokalnom nivou imaju zadatak izraditi standardizirani skup rituala kojima je cilj povezivanje običnih ljudi s carem u činu molitve (ibid. 9). Po prvi put u japanskoj povijesti, *shintō* dobija jasne konture, a to su svetišta, car i nacija, jedinstvo

⁸ Od tekstova japanskih autora koje imam na raspolaganju u obradi ove teme bih posebno istaknula Ama Yoshimaroa 2007. *Bukkyō to nihonjin* („Budizam i Japanci”), Tokyo: Chikuma Shinsho.

uobličeno sintagmom *jinja no gi wa kokka no sōshi nite* ili „svetišta su mjesto državnih rituala” (Sakamoto, 2000: 272). No, u ostalim sferama ostaje i dalje nedorečen, toliko da se teoretičari šintoizma ne mogu dogovoriti niti oko temeljnih teorijski postavki, poput, primjerice, koje *kamije* uvrstiti u kult cara, a koje ne, koji je njihov međusobni odnos, što o životu, smrti, dobru i zlu, nagradi i kazni možemo naučiti iz klasičnih tekstova, itd. Ukratko, konsenzus se nije mogao postići niti oko jedne važne teme pa će se u konačnici kampanja fokusirati na tri tematske kategorije: 1. štovanje bogova i ljubav prema zemlji, 2. štovanje „Principa Neba i Čovjekova Puta” (kombinacija univerzalnih konfucijan-skih načela i japanske simbolike), 3. štovanje cara i lojalnost njegovoj vladavini.

Pred Meiji *shintō* bio je, s druge strane, prvenstveno pozornica za lokalne svetkovine (jap. *matsuri*): proljetni *matsuri* za uspješan urod, jesenski kao zahvala za žetvu, novogodišnji za sreću u nadolazećoj godini, ljetni za istjerivanje bolesti, zatim lovački ili ribarski za dobar ulov, rituali pročišćenja (vrlo fizičkog, a manje duhovnog, barem u početku),⁹ itd. Dakle, živio je u narodu kao podloga raznim vjerovanjima i običajima koji su se uvelike razlikovali od regije do regije i ne može ga se svesti samo na puko izražavanje poštovanja prema precima i caru.

Budisti su se, razumljivo, snažno protivili post-Meiji dominaciji *shintōa*, naglašavajući da na *shintō* nije primjenjiv zapadni koncept „religije” te da, za razliku od hramova, svetišta¹⁰ nisu mjesta *religije*, već *rituala*. Na ovaj način budizam si prisvaja sve u „religijskoj” domeni, što je japanska politička elita oportunistički iskoristila tako što je zakonom odvojila *shintō* od religije, pretvorivši ga u službeni državni kult posvećen caru i naciji. Konfiskacija je provedena na svim posjedima na kojima su do tog trenutka svetišta temeljila svoj financijski opstanak i zabranjeno im je izvođenje aktivnosti kojima bi se mogla steći financijska sredstva (npr. prodaja amajlija, rituali proricanja, zaposjedanja, izlječenja, komunikacije s dušama umrlih, precima i drugim duhovima i mnoge druge prakse koje su se tradicionalno u njima provodile). No, to ne znači da su ove, narodu bliske prakse izumrle, ili da se potražnja za njima smanjila ili nestala, već samo da su iz komotne legalne pozicije premještene na ilegalnu marginu (Breen i Teeuwen, 2010: 16). Ono što se danas predstavlja *shintōom* i po čemu je on poznat

⁹ U *shintōu* „čistoća” se smatra jednom od najvažnijih vrlina od najstarijih vremena. Iako gotovo svi narodi cijene tu vrlinu, ono što japanci razumijevaju pod „čistoćom” značajno se razlikuje od ideja drugih naroda. Kod Japanca se „čistoća” izražava različitim radnjama i idejama kao što su učestalo kupanje, dnevno čišćenje, obred pročišćenja (*misogi*), veliki egzorcizam (*ō-harai*), slika za iskupljenje (*katashiro*), odvratanje od prljavštine, apstinencija (*monoini*), čistoća izgleda. Sve su to konkretne radnje koje apeliraju na osjetila i neuglađeni sentiment. Njihova svrha nije nečistoća u nekom metafizičkom ili religijskom smislu temeljenom na izraženoj svijesti o grijehu (Nakamura 2012: 286)

¹⁰ *Jinja* 神社 i *otera* お寺 međusobno se razlikuju svojom karakterističnom arhitekturom pa ćemo i mi koristiti termin „svetište” (engl. *sanctuary*) za šintoistički, a „hram” (engl. *temple*) za budistički pojam.

zapravo su rituali koji su nastali uglavnom u razdoblju Taishō (1912-1926) kao posljedica borbe za financijski opstanak (*hatsumōde*, *hatsu miyamairi*, *shichi go san*, rituali posvećeni štovanju cara, itd.). Neki od njih su postojali i ranije, no s velikim lokalnim varijacijama, i što je još važnije, nisu se izvodili isključivo u *jinjama* (ibid: 12), a kako je taj sistem funkcionirao možemo rekonstruirati pomoću sljedećeg primjera.

4. Pimjer *jisha* sistema: Kasuga Wakamiya

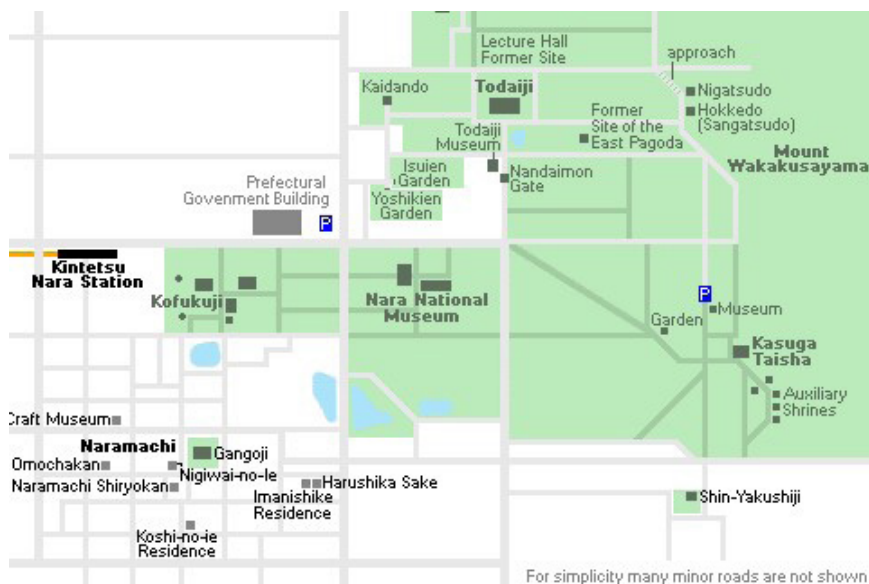
Kao primjer kako je *jisha* sistem funkcionirao u stvarnosti, može se uzeti u razmatranje bilo koji istaknutiji budističko-šintoistički kompleks, a čini se da hram Wakamiya, izgrađen unutar kompleksa Kasuge, vrlo dobro ocrtava izložene teorije.

Poznati budistički hram Kofukuji 興福寺 u Nari bio je obiteljski hram tijekom razdoblja Nara i Heian izuzetno moćnog klana Fujiwara. Hram je ustoličen 710., iste godine kada i prijestolnica Nara i na vrhuncu moći brojio je oko 150 zgrada. Sadrži i nadaleko poznatu pagodu od pet katova (visoka 50 metara, izgrađena je 730., a obnovljena 1426. godine), drugu po redu najvišu pagodu u zemlji (najviša je ona u hramu Toji u Kyotu).

Klan Fujiwara je kao svoga zaštitnika štovao i Amenokoyane, šintoističko božanstvo kojemu je posvećeno jedno od najpoznatijih šintoističkih svetišta u Nari, Kasuga 春日. Slijedeći logiku doktrine *honji suijaku* 本時衰弱, ovaj je šintoistički bog identificiran s bodhisattvom *Jizōom*, budističkim božanstvom koje je postalo *honji* (fundamentalni princip) svome šintoističkome, odnosno *suijaku*, avataru (manifestaciji principa) (vidi Glassman, 2012: 50-51). Obje su figure zapravo dva naličja istoga aspekta i potpuno izjednačena u vrijednosti. Na taj je način *Jizō* postao ključna figura u liturgijama najmoćnijeg japanskoga klana srednjevjekovnog perioda. Osim toga, dva su se moćna hrama, budistički Kofukuji (u kojem je *Jizō* imao posebnu poziciju) i šintoistički Kasuga, trajno institucijski povezali, sada i na službenom nivou, afirmirajući vezu između budizma i kulta *kamija*, što svjedoče tekstovi, priče i legende iz toga vremena (ibid.).

Kako se navodi na službenim mrežnim stranicama svetišta,¹¹ prema drevnim mitovima je prije nekih 1300 godina, u isto vrijeme kada je ustoličena drevna japanska prijestolnica Nara, Takemikazuchi no mikoto, došavši iz Kashima svetišta u Ibarakiju, u skladu s običajem zvanim *kunimi* 国見 (promatranje teritorija s najviše točke popraćeno molitvom za blagostanjem ljudi i zemlje) popeo se na Ukigumo no mine, vrh svete planine Mikasa moleći za prosperitet nacije i blagostanje naroda. Tijekom prosperitetne kulture Tempyo (729-749) politički je uglednik Fujiwara no Nagate na mjestu današnjeg svetišta dao izgraditi prelijepu zgradu. Godine 768. posvetio ju je božanstvima Futsunushi no mikoto iz Katori svetišta u prefekturi Chiba te Amenokoyane no mikoto i Himegami iz Hiraoka svetišta u prefekturi Osaka i nastalo je svetište Kasuga Taisha.

¹¹ <https://www.kasugataisha.or.jp/> (pristup 09.10.2021.)



Slika 6: <https://www.japan-guide.com/>

Baš kao i poznati Ise jingu, Kasuga Taisha se svakih 20 godina obnavlja, a neki dijelovi se iznova grade ritualom *shikinen zotai* 式年遷宮. Osim toga, svetištu je pridruženo oko 3000 lokacija diljem zemlje kojima je donirano 3000 lanterni koje su simboli štovanja svetišta u udaljenim mjestima. Osim liturgijskih obreda koji se održavaju svakog jutra i večeri, u svetištu se održavaju i brojni festivali, njih čak 2200 godišnje. Kao i u drevna vremena, molitve su posvećene nacionalnom i globalnom miru te blagostanju svih ljudi. Svetište Kasuga proglašeno je UNESCO-ovom kulturnom baštinom 1988. godine.

Termin „wakamiya” ili „mladi hram” označava neku vrstu „pomoćnog hrama” koji je obično posvećen djetetu božanstva koje se štuje u glavnom hramu, a simbolizira mladost i vitalnost. Postoji nekoliko manjih pomoćnih zgrada koje pripadaju kompleksu Kasuga, a njih dvanaest nalazi se uzduž puta u produžetku izlaza iz glavne zgrade i posvećene su dvanaestorici bogova sreće. Među njima je i Wakamiya u kojem se održava nadaleko poznati Kasuga Wakamiya festival.

Naime, da bi se proširio među običnim pukom, budizam je morao preuzeti neke, u narodu već poznate i popularizirane prakse. U narodu oduvijek popularni različiti oblici „zabave”, odnosno ritualnih praksi, bilo da se radilo o ritualima zaposijedanja šamanki, njihova tumačenja snova ili proricanja budućnosti, postali su alati u promicanju budističke doktrine. Posebno važna lokacija za izvedbu ovakvih performansi bio je upravo hram Wakamiya izgrađen 1135. U njemu su se održavali plesovi i izvedbe tkz. služavki hrama, *miko*, ali i njihovih gostiju koji su izvodili različite vrste plesova poput *sarugakua*, *kagure*, *dengakua*, *furyūa*, *kusamaija* ili *seinoa*. No, redovnici budističkoga Kofukujija bili su glav-

ni akteri u izgradnji, ali i kontroli Wakamiye kroz stoljeća. Dakle, iako fizički unutar šintoističkog kompleksa Kasuge, Wakamiya je bila pod kontrolom budističkog klera. Kako smo rekli, glavna statua (jap. *honzon*) u dvorani bio je *Jizō bosatsu*, što znači da je *Jizō* izabran za glavno božanstvo Wakamiye. Pred njim su svoje plesove i druge ritualne prakse izvodili različiti ritualni specijalisti, a takvih je u srednjevjekovnom Japanu bilo mnogo: budistički i šintoistički redovnici, muški plesači *kagura-o*, *shugenja* (asketski sljedbenici *shugendōa*), *sushi* ili *jushi* (*yin-yang* prorice), itd. Njihove su izvedbe imale elemente šamanističkih obreda i bile u funkciji uspostavljanja komunikacije s božanskim. No, da stvari ne budu baš tako jednostavne, *Jizō* je ovdje služio kao zemaljska reprezentacija glavnog boga svetišta, Amenokoyanea, prema konceptu *honji suijakua*. Drugim riječima, *Jizō*, odnosno njegov *honji* Amayokane, štovani su u isto vrijeme i na isti način putem molitvi i nauka budističkih redovnika iz Kofukujija s jedne, te muzike i ekstatičnih plesnih izvedbi šinto službenica *miko* 巫女 i *yūjo* 遊女, s druge strane.

Kasuga wakamiya mandala 春日若宮曼荼羅¹² iz razdoblja Nanbokucho (1336–92) još je jedan dobar primjer *honji suijakua* u ovom svetištu. Viseći svitak dimenzija 75.6 × 38.1 cm prikazuje božanstvo Ame no oshikumone kako sjedi na bijelom lopoču unutar zlatnog obruča koji podsjeća na mjehurić pa se čini kao da lebdi u prostoru. Ovakav vizualni prikaz budističkog je porijekla, tim više jer božanstvo u desnoj ruci drži mač, za što se smatra da je direktna aluzija na budističku figuru Monjua, bodhisattvu mudrosti koji također nosi mač kojim rastjeruje iluzije neprosvjetljenih umova. Monjua se često prikazuje u formi mladića jer je takva figura vizualni prikaz njegove pročišćene mudrosti.



Slika 7: www.wikimedia.org

¹² <https://www.metmuseum.org/> (pristup 09.10.2021.)

5. Zaključak

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

U post-Meiji razdoblju japanska je politička elita zakonom odvojila *shintō* od religije, pretvorivši ga u službeni državni kult posvećen caru i naciji, a pod utjecajem budista koji su se snažno protivili dominaciji *shintōa* u istom razdoblju. U konačnici, budizam kao uvezena religija prisvaja sve u „religijskoj” domeni jer na *shintō* nije primjenjiv zapadni koncept „religije” te svetišta, za razliku od hramova, postaju mjesta *rituala*, a ne *religije*. Ovakav stav se danas ogleda u, primjerice, distinkciji koja se pravi kod izdavanja dozvole boravka za strance koji dolaze u Japan pod sponzorstvom neke religijske institucije. Kada se izdaju vize za osobe koje dolaze u zemlju pozvani od strane neke strane religijske institucije, izdaje se viza za „religijsko djelovanje” *shūkyō katsudō* 宗教活動, no kada se aktivnosti odvijaju pod sponzorstvom japanskih religijskih institucija, onda se izdaje viza za „kulturno djelovanje” *bunka katsudō* 文化活動, iako se radi o istim religijskim aktivnostima poput molitve, propovijedanja ili održavanja rituala.

U ovom smo se radu upoznali s osnovnim teorijskim postavkama u suvremenom promišljanju japanskih religijskih tradicija, poglavito onih najvažnijih, budizma i šintoizma. Vidjeli smo da su one međusobno ovisne, da su podložne okolnostima povijesnog, društvenog i ekonomskog trenutka te da se kao takve trebaju promišljati i analizirati, i po mogućnosti, podučavati u akademskom prostoru. Japanska narodna vjerovanja i običaji bili su stoljećima podloga za širenje budizma, a oni su pak, posredstvom budističke ikonografije, struktura i koncepata, institucijski oblikovali šintoistički sustav. Kroz čitavu japansku kulturnu povijest svjedočimo kontinuiranoj interakciji i prožimanju japanskih religijskih narativa, a budizam i šintoizam su kroz stoljeća na institucijskoj razini funkcionirali neodvojivo i u uskoj sprezi s političkim elitama.

Japanski religijski eklektizam rezultirao je japanskom „nereligioznošću” koja omogućuje participaciju u obredima i ritualima mnogih religijskih tradicija, budističke, šintoističke ili kršćanske. Da su doista „religiozni”, to bi značilo ograničenje na samo jednu tradiciju, odnosno obvezu participacije u jednim i neparticipacije u drugim obredima. Za Japance, biti religiozan znači održavati ekskluzivnu vezu s jednom religijskom tradicijom i odbaciti ostale, što većini, očigledno, ne odgovara. No, paradoksalno je da japanska nereligioznost, zato jer uključuje razne oblike participacije u vjerskim ritualima,

zapravo omogućuje bujanje religijskog iskustva, a ne njegovo zatiranje. Drugim riječima, japanska nereligioznost ne odbacuje religiju samu po sebi pa ju možemo promatrati kao otvoreni i uključivi stav prema različitim religijskim praksama. Možemo li, stoga, japanski religijski eklektizam reflektiran u frazi da se Japanci „rađaju kao šintoisti, umiru kao budisti, žive kao ateisti a vjenčavaju kao kršćani”, a koji oni sami definiraju kao „nereligioznost” zapravo nazvati religioznošću na jednom višem, pa i superiornijem, kulturološkom stupnju? Japan nam svojim tehnološkim razvojem bez premca u svijetu pokazuje kako će naša fizička zbilja izgledati u budućnosti. No, možemo li pretpostaviti da nam istovremeno pruža uvid i u budućnost našeg duhovnog iskustva?

Literatura

- Ama, Toshimaro. 2007. *Bukkyō to nihonjin* [Buddhism and Japanese] 仏教と日本人, Tokyo: Chikuma Shinsho.
- Bowie, Fiona. 2000. *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Breen, John i TEEUWEN, Mark. 2010. *A New History of Shinto*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ellwood, Robert. 2008. *Introducing Japanese Religion*. New York, London : Routledge Taylor-&Francis Group.
- Glassman, Hank. 2012. *The Face of Jizō. Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Fisch, Michael. 2001. „The rise of the chapel wedding in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies* 28: 57-76.
- Gellner, David. 1999. Anthropological Approaches. U: Peter Connolly (ur.), *Approaches to the Study of Religion*. London: Cassell, str. 10-40.
- Gkassman, Hank. 2012. *The face of Jizo. Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Grapard, Allan. 1984. „Japan’s ignored Cultural Revolution: The separation of Shintō and Buddhist divinities in Meiji (shinbutsu bunri) and a case study: Tonomine”, u *History of Religions* 23 (3).
- Havens, Norman. 2006. „Shinto” u *Nanzan Guide to Japanese religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Isomae, Junichi. 2014. *Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō*, Leiden, Boston : Brill.
- Ishii Kenji, 2005. *Kekkonshiki : Shiawase wo tsukuru gishiki* [Weddings - Rituals that Create Happiness] 結婚式—幸せを作る儀式 Tokyo: NHK.
- Ito Satoshi 伊藤聡 et. al. 2002. *Nihonshi shōhyakka: Shintō* [Encyclopedia of Japanese history/ Shinto] 日本史小百科・神道, Tokyo : Tōkyōdō Shuppan.

- Josephson, Jason Ananda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*, Chicago – London, University of Chicago Press.
- Kisala, Robert. 2006. „Japanese Religions” u *Nanzan Guide to Japanese Religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, University of Hawaii Press.
- Kuroda, Toshio. 1981. *Shinto in the History of Japanese Religion*. *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1 (Winter): 1-21.
- LeFebvre, R. Jesse. 2015. „Christian Wedding Ceremonies: ‘Nonreligiousnes’s in Contemporary Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 42, No. 2: 185-203.
- Mullins Mark, 1998. *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, Honolulu: University of Hawaī Press.
- Nakamura, Hajime. 2012. *Načini mišljenja istočnih naroda: Japan*, (Ways of Thinking of Eastern Peoples- India, China, Tibet, Japan-) book II, trad. Goran Kardaš, Zagreb: Demetra.
- Pandian, Jacob. 1991. *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Raveri, Massimo. 2006. *Itinerari nel sacro. L’esperienza religiosa giapponese*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Sakamoto, Koremaru. 2000. „The Structure of State Shinto: its creation, development and demise” in *Shinto in History. Ways of the Kami* (ed. Breen & Teeuwen) London : Routledge.
- Sofue, Takao. 1979. *Bunka jinruigaku nyūmon* [Introduction to Cultural Anthropology] 文化人類学入門, Tokyo: Chūōkōronshinsha.
- Stone, Jacqueline I., 2006. „Buddhism” u *Nanzan Guide to Japanese Religions*, ured. Swanson L. Paul i Chilson Clark, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tamaru, Noriyoshi i Reid, David. 1996. *Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World*. Tokyo, New York, London: Kodansha International.
- Waal Malefijt, Annemarie. 1968. *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. New York: The MacMillan Company.

Internetske stranice:

<https://www.japan-guide.com/>

<https://www.statista.com/statistics/237609/religions-in-japan/>

<https://www.pri.org/stories/2012-12-26/popularity-western-style-weddings-japan-creates-demand-white-officiants>

<https://www.kasugataisha.or.jp/>

<https://www.metmuseum.org/>

www.wikimedia.org

Religiosity in Japan: How to be born a Shinto, marry in a church, and die a Buddhist

Abstract: The paper deals with the issue of the codependence and interweaving of the Japanese religious traditions, the process which resulted in the impossibility of their separate observation and analysis, that is, observation in the sense of the unique and self-sufficient entities. The aim of the research was to point out the relevance of some contemporary approaches in the study of Japanese religiosity, which reject the idea of „coexistence” of the separate religious traditions in Japan, and advocate the thesis of the existence of one tradition made up of all Japanese religions together through their mutual interaction and interpenetration.

Keywords: Japanese religious syncretism, Buddhism, Shintoism, honji suijaku