

Az itako sámánizmusának jelene és jövője

2025.01.13.

Tartalom

Bevezetés	3
I. A japán sámánizmusról általában	3
II. Japán és nyugati kutatók a sámánizmusról.....	5
III. Női sámánok kérdése	9
IV. Kínai sámánizmus	12
V. Modern sámánizmus	15
VI. Betanult sámánok	18
VI. Az interjú elemzése	21
Konklúzió.....	27
Felhasznált irodalom	29

Bevezetés

Az *itako*-k イタコ Tōhoku régióban élő vak sámánasszonyok, akik az élők és a holtak, illetve az emberek és az istenek világa között közvetítenek. Az *itako* képes megidézni egy elhunyt lelkét vagy egy istenséget, aki megszállja őt és a száján keresztül szólal meg. Az *itako* szakmának is mondható, amelyet a múltban a vak nők végeztek, hogy valamilyen módon hasznára válhassanak a társadalomnak, így nem belső spirituális képességeikből kifolyólag, hanem anyagi okokból léptek erre a pályára. Emiatt, és mivel nem mutatják külső jeleit a megszállottságnak, sokan kétségbe vonják az *itako* legitimitását, és elmerül az a kérdés is, hogy lehet-e egyáltalán az *itako*-t sámánnak nevezni. Jelen dolgozatban az egyszerűség kedvéért sámánnak fogom fogom nevezni a megszállottsági technikákat alkalmazó *miko*-kat.

Jelenleg már csak két *itako* él Japánban, mivel a megváltozott életszínvonalnak és társadalmi viszonyoknak köszönhetően vakként is meg tud élni egy nő anélkül is, hogy sámánná válna. A két utolsó *itako* közül a fiatalabbik, Matsuda Hiroko tisztán lát, és saját maga döntött az *itako*-ság mellett. Az utolsó vak *itako* Nakamura Take, akivel a Japánban cserediákként töltött egy évem alatt sikerült találkoznom és interjút készítenem vele, amelyet a dolgozatomban elemezni fogok. Nakamura több újságcikkben is megjelent, és egy vele készített interjú megjelent Muriel Jovliet *Japán utolsó sámánjai* című könyvében is, amelyet szintén felhasználtam. Mivel a hagyományos értelemben vett *itako*-ság hamarosan el fog tűnni, fontosnak tartom legalább írásban megőrizni a japán sámánizmusnak ezt a szegmensét.

Dolgozatom célja az *itako*-t elhelyezni a Távol-Keleti és a japán sámánizmuson belül, és az előzetes kutatások alapján összehasonlító elemzést végezni a Nakamura sámánizmusával. A dolgozat első részében a japán sámánizmusról általánosságban írok, majd bemutatom a sámánizmussal kapcsolatos főbb kutatásokat és elméleteket. Ezután rátérek a női sámánok kérdésére és hátterére a japán kultúrában, majd a japán sámánizmusnak a kínai sámánizmussal és a taoizmussal való kapcsolatára. Ezt követően a modern sámánizmus problémájáról és a sámánkultúra átalakulásáról lesz szó, külön kitérve ennek a japán vonatkozásaira. A betanult sámánokról szóló fejezetben írok részletesebben az *itako* képzéséről és beavatásáról az eddigi *itako*-kal kapcsolatos kutatások alapján. Végül összefoglalom az interjút és összevetem az előző fejezetben bemutatott kutatásokkal, és leírom a főbb észrevételeimet.

I. A japán sámánizmusról általában

Japánul a sámánt a *kannagi* 巫 írásjegy jelöli, és ha ezt követi a nő 女 írásjegye, megkapjuk a női sámánt (*miko* 巫女). Mára már többnyire a *miko* szó hallatán a szentélyekben dolgozó,

vörös hakamát viselő papnő jut az eszünkbe, sámánisztikus jelentése pedig elhalványult. A japán sámán egyik legfőbb ismertetőjegye a *kuchiyose* gyakorlata, ami azt jelenti, hogy az élők, a holtak szellemeit (*hotoke* 仏) vagy az istenek (*kami* 神) szellemeit hívják segítségül, és ezek a *miko* száján keresztül szólalnak meg. Nevezhetjük egyszerűbben megszállottságnak (*possession*, *hyōi* 憑依) is. A *Japán néprajzi nagyszótár* szerint a *miko* „általában női sámán, aki olyan szerepeket tölt be, mint a jövőndölés (*yogen* 予言), az orákulum (*takusen* 託宣), a szertartások végzése (*saigi* 祭儀), és a gyógyítás, illetve közvetlen kapcsolatban áll természetfeletti lényekkel, mint az istenek (*kami* 神), szellemek (*seirei* 精霊)”.¹ Egy egyszerűbb definíció szerepel a *Nihon minzoku daijiten*, amely úgy definiálja a *miko*-t, mint „női vallási alak, aki közvetít a természetfeletti lények és az emberek között”.²

Yanagita Kunio az *Imo no chikara* 妹の力 című művében rámutat arra, hogy már a legkorábbi időktől fogva a rituálék és az ima vallási gyakorlatai a nők szerepkörébe tartozott, és hogy eredetileg a nők nagy megbecsülésnek örvendtek, mivel úgy tartották, hogy nagy spirituális hatalmuk van. A japán nép esetében a sámán általában nő volt, és a nők elleni tabuk nagy része sámánisztikus eredettel magyarázható. Az ok, amiért a nőket például nem engedik a kaminak bemutatott áldozati ételek elfogyasztani az, hogy ez eredetileg a női sámán dolga volt. Mivel a női sámánok nem házasodhattak meg, létrejött egy olyan tabu, hogy azok a lányok, akik fogyasztanak az áldozati ételekből nem házasodnak meg.³

Yanagita fogalmazza meg először a különbséget a *jinja miko* 神社巫女 és a *kuchiyose miko* 口寄せ巫女 között. A *jinja miko*, ahogy az elnevezésből is ki lehet következtetni, olyan *miko*, akik a szentélyekhez tartozó rituálékat, mint a *yutate* 湯立 és a *kagura* tánc 神楽, végzik, míg a *kuchiyose miko*-k azok, akik a helyi emberek kérésére közvetítenek az élők és holtak, emberek és istenek közt. A két típus egy töről ered ugyan, de csak a *kuchiyose miko* tartotta meg sámáni jellegét. A *jinja miko* is az istenek orákulumaként szolgált, ahogyan az is modern fejleménynek számít hogy a *kuchiyose miko* túlnyomórészt emberi lelkekkel kommunikál, istenekkel viszont csak nagyon ritkán. Ezen modern fejleményektől eltekintve az jelentette

¹ SASAKI Kōkan 佐々木宏幹, *Nihon minzoku shūkyō daijiten* 日本民俗宗教辞典 [Japán néprajzi és vallási nagyszótár], Tōkyōdō Shuppansha 東京堂出版社, Tōkyō, 1998, 486.

² FUKUDA Ajio 福田アジオ, *Nihon minzoku daijiten* 日本民俗大辞典 [Japán néprajzi nagyszótár], Yoshikawakō Bunkan 吉川弘文館, Tōkyō, 2000, 599.

³ YANAGITA Kunio 柳田邦男, *Yanagita Kunio zenshū 11* 柳田國男全集 11 [Yanagita Kunio összes művei 11], Chikuma Shobō 筑摩書房, Tōkyō, 1990, 12–25.

inkább a különbséget a kettő közt, hogy az egyik hivatalosan egy szentélyhez tartozik, és a benne lakozó istenséget szolgálja, míg a másik nem tartozik egy szentélyhez sem, és imáiban több istenséget, vagy akár bódhiszattvát képes elérni.⁴

Hōri Ichirō Akiba Takashi koreai sámánokról szóló elméletét alapul véve még egy kategóriával kiegészíti Yanagita felosztását. Hori határvonalat húz a *kuchiyose miko* és az *autentikus miko* között. A kettő közt az a fő különbség, hogy az *autentikus miko* valódi transz állapot elérésére képes, a *kuchiyose miko* anyagi okokból sámánkodik, és csak tettet az eksztatikus állapotot. A ma fennmaradt sámánnők a *jinja miko*-t leszámítva a *kuchiyose* típusba tartoznak, az *itako*-t is beleértve. Az *itako* beavatása például teljes egészében mesterségesen előidézett, és az *itako* által előadott *kuchiyose*-t inkább nevezhetjük népművészeti előadásnak, mintsem tényleges megszállottságnak.⁵

Nakayama Tarō a *Nihon fujo shi*-ben a *miko* történelmi vonatkozásairól és társadalmi jelentőségéről értekezik. Árnyalt képet ad a *miko* kiemelt és megbecsült szerepéről az ókorban, majd a későbbi átalakulásáról és hanyatlásáról, hangsúlyozva kulturális és spirituális közvetítő szerepüket Japán vallástörténetében, amelyre a női sámánokról szóló fejezetben térek ki. Nakayama szerint háttérbe szorulásuk ellenére a *miko* továbbra is szimbolikus jelentőséggel bír a japán kultúrában és spiritualitásban.⁶

II. Japán és nyugati kutatók a sámánizmusról

A nyugati sámánkutatók közül Mircea Eliade a legjelentősebb, akinek központi témája a szibériai sámánizmus, de ír a japán, koreai és kínai sámánizmusról is. A sámánizmus esszenciája az eksztázis, amelyben a sámán lelke elhagyja a testet és a természetfeletti világba repül, a szellemek általi megszállottságot pedig pusztán másodlagos jelenségnek tekinti. Ezen felül az Eliade által vizsgált sámánok általában férfiak, ellenben a japán sámánokkal, akik túlnyomórészt nők. A valódi sámánizmus Közép és Észak-Ázsiára korlátozódik, de az elemei megtalálhatóak más archaikus vallásokban is. Összehasonlítható például a kereszténységen belül a szerzetesekkel, misztikusokkal, szentekkel is, viszont a hasonlóságok ellenére ezeket mégsem nevezhetjük sámánizmusnak. Eliade álláspontja szerint a megszállottság magában még nem bizonyíték arra, hogy valaki sámán, a sámán egyik fő jellemzője ugyanis, hogy

⁴ Yanagita, 1990, 307–319.

⁵ HōRI Ichirō, „Shamanism in Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies*, II/4 (1975), 231–287, 279.

⁶ NAKAYAMA Tarō 中山太郎, *Nihon miko shi* 日本巫女史 [A japán miko története], 1930.

<https://docs.miko.org> (2024.11.06.)

irányítása alatt tartja a saját szellemét, és úgy kommunikál a szellemekkel, hogy közben nem válik az eszközükké.⁷

A sámánhitű társadalmak mágikus-vallási életének középpontjában a sámán áll, de ez nem jelenti azt, hogy teljes mértékben ő irányítja a vallási életet, vagy a szakrális dolgok egyetlen befolyásolója.⁸ A sámán feladatkörébe nem tartozik az áldozatok bemutatása, ezt általában áldozó papok végzik. Nem tartozik bele továbbá a születési, házassági, temetési szertartások levezetése, ha mégis részt vesz ezeken a szertartásokon, a mágikus védelmező szerepét tölti be, ha pedig áldozati rítusban vesz részt, fizikai szerepet nem vállal, az ő feladata az állat szellemének elvezetése az Alvilágba. A sámán legfőbb szerepe Ázsiától Észak-Amerikáig a gyógyítás és a lelkek vezetése. A betegségek eredetét abban látták ezek a társadalmak, hogy gonosz szellemek elragadták a beteg lelkét, a sámán feladata pedig az volt, hogy visszaszerezze őket, és az emberek lelkét is ő vezeti el az Alvilágba. A sámán szabadon elhagyhatja a testét, mivel a beavatása során már járt a szellemvilágban, és az őt kiválasztó védőistenség elkallauzolja ezeken a mágikus utazásokon. Az északi területeken a sámán sokszor a vadászíritusokat is végrehajtja, habár ez nem tartozik szükségszerűen a sámán funkciói közé. A sámán meg tudja jósolni az éghajlati változásokat, távolról is képes meglátni a vadat. A jóslás és a látnokság, mint az elveszett tárgyak vagy emberek megtalálása, is beletartozik a sámán funkcióiba, habár ezt inkább csak a női sámánok végzik.⁹

A magyar sámánkutatók közül mindenképpen meg kell említeni Diószegi Vilmost, aki Szibériában végzett kutató és gyűjtő munkát az ottani népek különböző sámánizmusait vizsgálva. Diószegi szembehelyezkedik azzal az idealista állásponttal, mely szerint a sámánizmus az ember fundamentális vonzódása a transzcendens iránt, amely túlmutat az evilági szükségleteken. A szellemekben való hit, és a sámánra való támaszkodás „egyszerűen az objektív erőkkel szemben érzett tehetetlenségből származott, és a szibériai vadász és pásztor nem akart egyebet a szellemektől, mint a maga anyagi szükségleteinek optimális kielégítését”. Következésképpen a sámán feladata nem más, mint „mindazoknak a dolgoknak a megismerése vagy elvégzése, amelyekre a mindennapi halandónak szüksége volna, megoldásukra azonban a maga emberi erejével képtelen.” Ezekbe beletartozik a térben vagy időben távoli események feltárása, a gyógyítás, az emberek lelkével való törődés, és átvezetése a holtak birodalmába, a természetfeletti és az emberi világ közötti közvetítés, ide sorolja továbbá az áldozatok bemutatását is. Feladatát eksztázis útján teljesíti, amelynek két

⁷ ELIADE, Mircea, *A samanizmus*, Budapest, Osiris kiadó, 2002, 1–6.

⁸ Uo.

⁹ Uo. 173–175.

fajtája létezik: a megszállottság és a sámánutazás, vagy esetleg a kettő keveréke. Az előbbi esetében a sámán a szellem szócsövénév válik.¹⁰ Hoppál Mihály szintén jelentős sámánkutató, aki etnográfusként az eurázsiai népek sámánizmusát kutatja. *Sámánok régen és ma* című könyvében a sámán szerepét a következő pontokban foglalja össze: a nemzetség szellemi vezetője, és az etnikus tudat őre, áldozópap, lélekvezető, a jóslások ismerője, gyógyító, költő és énekmondó, a „sámánizálás drámájának főszereplője.”¹¹ *A sámánság újjászületése* című művében a sámán etnikai hovatartozás tudatának őrzőjeként betöltött szerepét hangsúlyozza.¹² Végezetül ki kell emelnek Kárpáti Jánost, aki zenetörténeti szempontból foglalkozott a japán sámánizmussal. *Tánc a mennyei barlang előtt* című művében a *kagura*-dalok vizsgálja a zenetudomány módszereivel. A *kagura* „a *shintō* vallás zenével és tánccal társult szertartása.” A császári udvar szertartásaiban és a helyi szentélyekben egyaránt él a hagyománya, de maga a műfaj a sámánisztikus révülésre vezethető vissza.¹³

A japán samanizmus távol áll a szibériai változattól, valószínűleg a sámánizmus egy késői, kevert változata, amely déli és északi elemeket is ötvözt. A koreai sámánizmussal áll legközelebbi rokonságban, ahol szintén a női sámánok vannak többségben, a férfi sámánok pedig női viseletben sámánkodnak. Ez inkább a déli sámánizmusra jellemző. Megtalálható viszont a szarvaskultusz is a japán sámánizmusban, amely inkább az északi eredetre vezethető vissza. Ott azonban a férfi sámánok többsége jellemző, és a szarvasmotívum nem tartozott a női mágiához, ahogyan a japán sámánok által használt kard, dob és íj sem. A japán sámánizmus tulajdonképpen megszállottsági technika, amelyet csak nők gyakorolnak. Manapság már csak tettetik az eksztázist, és megházasodnak ugyan a védőistenségükkel, de ennek inkább intézményi jelentősége van, nem történik személyes eksztatikus élmény.¹⁴

William P. Fairchild *Shamanism in Japan* című művében lényegretörően összefoglalja a sámánisztikus *miko*-val kapcsolatos irodalmat. Konklúziójában megírja, hogy a japán sámánok nem voltak varázslók, és teljesen a *kami*-tól függtek, a megszállottság útján történő eksztázis általános, a sámánutazás pedig vagy bekerült és szinte kiveszett, vagy már eleve a hanyatlás állapotában került be. A szertartás menete előre megszabott volt, és nem volt szükség arra, hogy a sámán bizonyítsa eksztázisa valóságát. A sámánság általában örökletes volt, amibe az *itako*-t is bele lehet számítani, azzal hogy itt nem vérségi, hanem

¹⁰ DIÓSZEGI Vilmos, *Sámánizmus*. Magyar Elektronikus Könyvtár, 1962, 33–34.

¹¹ HOPPÁL Mihály, *Sámánok régen és ma*, Helikon Kiadó, Budapest, 2016.

¹² HOPPÁL Mihály, *A sámánság újjászületése*, Balassy Kiadó, Budapest, 2013.

¹³ KÁRPÁTI János, *Tánc a mennyei barlang előtt*, Kávé Kiadó, Budapest, 1998.

¹⁴ Eliade, 417–421.

társadalmi alapú öröklésről volt szó. Egyes sámánok szentélyhez kötődtek, míg mások nem, az előbbieknél magasabb társadalmi státuszuk volt, mint az utóbbiaknak.¹⁵

Carmen Blacker ma négy még megmaradt sámántípust különböztet meg Japánban: a vak médiumok, az *itako*-k azok, akik tulajdonképpen a kami szócsövei, és a főszigeten élnek. Blacker nem tartja az *itako*-k által végzett *kuchiyose*-t valódi megszállottságnak, mivel nem mutatják jelét tényleges megszállottságnak, és előre betanult formulákat használnak csupán. Amit ők csinálnak az inkább mondható népművészeti előadásnak (*geinō* 芸能), mint sámánizmusnak, amelynek az elsődleges célja, hogy segítsen a gyász feldolgozásában. Az aszketikusok (*gyōja* 行者) egy-egy faluhoz kötődnek, viszont ők nem töltik be a japán sámánokra jellemző médiumi szerepet. Az Izu-szigeteki *miko*-t inkább tekinthetjük természetes sámánoknak, mint az *itako*-t, ők ugyanis sámánbetegségben szenvednek, és védőistenségük segíti hozzá őket sámáni képességeikhez. A negyedik típus pedig – akik a legközelebb állónak mondhatóak a történelmi sámánizmushoz – az újvallási mozgalmak alapítói. Ők az úgynevezett sarki hisztériához¹⁶ hasonló sámánbetegségben szenvedtek, betegesek, neurotikusak voltak, majd egy katartikus misztikus tapasztalatot követően természetfeletti erőkre tesznek szert.¹⁷

Hōri sem tekinti a *kuchiyose miko*-t valódi sámánnak, és elterjedésének okát abban látja, hogy a sámánisztikus jóslás keveredett a hegyi aszketizmussal (*shugendō* 修験道), és hogy a Heian-kortól (i.sz.794–1185) elterjedt a megszállottságok előidéző varázsigék használata. A császári udvarban előfordult, hogy ideiglenesen alkalmaztak egy udvarhölgyet sámánként, akiben a megszállottságot mesterségesen idézték elő. Később a megszállást előidéző varázsigék a *yamabushi*-k 山伏 feladatkörébe kerültek át. Volt arra is példa, hogy autentikus sámán került ki ilyen esetekből, de jóval nagyobb számban voltak azok, akik mindössze megélhetési lehetőséget láttak benne. Ennek ellenére tény, hogy a nép így is megbízott ezekben a sámánokban. Hōri szerint a *kuchiyose miko* iránti bizalom a nép részéről magyarázható a mágikus karizmára támaszkodó női uralkodók lefektetett hagyományával.¹⁸

¹⁵ FAIRCHILD, William B., *Shamanism in Japan*, Sine loco, 1962, 105–106.

¹⁶ Eliade szerint a sámánizmus eredetileg kizárólag a sarkvidékre korlátozódott, mivel az ottani életkörülmények, mint a rendkívüli hideg, a hosszú éjszakák, a pusztai magány és vitaminhiány hatására az ember idegrendszere alapjáraton labilisabb, így a sarkvidéki ember hajlamosabb a mentális betegségekre. Ezt nevezi Eliade sarkvidéki hisztériának. (Eliade, 37–38.)

¹⁷ BLACKER, Carmen, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Routledge, London, 2000, 104–140.

¹⁸ Hōri, 1975, 247–278.

A japán sámánkutatók az Eliade-féle értelmezést *honshitsu-ron*-nak (本質論) nevezik, és azt a kritikát fogalmazzák meg vele szemben, hogy túlságosan szűk értelemben veszi a sámánizmust. Ezzel szemben a tipológiai megközelítés (*ruigataron* 類型論) nem beszél konkrétan a japán *miko*-ról, és azt vallja, hogy a sámánizmust tágabb értelemben kell vizsgálni, így létezik olyan sámán típus, amelyben az ekstázis áll a középpontban, míg a másokban a megszállottság. A japán típus egyértelműen az utóbbihoz tartozik, és ezeket is tovább lehet tipologizálni.¹⁹ Yanagita fogalmazza meg, hogy a japán sámánizmus középpontjában a megszállottság áll, a sámánok pedig általában nők, és ezeket felosztja *jinja miko*-ra *kuchiyose miko*-ra, a *kuchiyose miko*-t pedig *kami uba*-ra 神姥 és a professzionális sámánra: a különbség köztük az, hogy a *kami-uba* nem kap semmilyen kiképzést és spirituális ereje csupán ideiglenes.²⁰ Sasaki Kōkan 佐々木宏観 és Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 szintén ezt a megközelítést alkalmazza: Sasaki a sámánválas módja szerint, Sakurai pedig a funkciója szerint különbözteti meg a sámánokat.²¹

III. Női sámánok kérdése

A japán sámánizmus eredetéről megoszlanak a vélemények. Amikor Hōri és Eliade Tōhoku-n végeztek terepkutatást, Eliade arra a megállapításra jut, hogy az *itako* a polinéz típusú sámánizmussal áll rokonságban, ahol szintén megtalálható a holtak lelkei által való megszállottság és a spontán médiumság gyakorlata.²² Kárpáti szerint több ágról eredeztethető. Nagyrészt megvan benne a szibériai eredet a tunguz-mandzsú származású koreai sámánizmuson át, másrészt a polinéz, délkelet ázsiai eredet is fellelhető benne.²³ Diószegi szibériai kutatása során arra figyelt fel, hogy minél délebbre megy, annál inkább a női sámánok kerülnek többségbe, míg északabbra ennek az ellenkezője igaz. Az északi területeken, ha vannak is női sámánok, erejük általában kisebb mint fivéreiké, délen pedig a férfi sámánokra jellemző, hogy női ruhát öltenek és egy férfi védőistenséggel kötnek házasságot. A női és férfi sámánok aránya az éghajlati viszonyokkal hozható összefüggésbe. Nevezetesen „[a] szubarktikus vidékeken még érvényesül a nők nagyobb hajlama a neurózisra,

¹⁹ SHIOTSUKI Ryōko 塩月亮子, „Kitō to kamigakari” 祈禱と神懸かり [Imádság és isteni megszállottság].

Shintani Tananori 新谷尚紀 (szerk.) Fuan to kigan 不安と祈願 [Szorongás és fohász], Asakura Shoten, 2020, 123–135, 123–126.

²⁰ Yanagita, 1990, 33.

²¹ Shiotsuki, 126.

²² Hōri, 1975, 275.

²³ KÁRPÁTI János, „Sámáni szertartási énekek Japánban” CSONKA-TAKÁCS Eszter – CZÖVEK Judit – TAKÁCS András: *Mir-susne-hum 2. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére*. Akadémia Kiadó, Budapest, 2002, 787.

a hisztériára és általában az idegrendszeri elváltozásokra, míg a magas arktikus területeken a súlyos viszonyok általában fokozzák a pszichikai labilitást, nemre való tekintet nélkül.”²⁴

A japán mitológiában és történelemben is több mágikus karizmával rendelkező női sámánisztikus alakot találunk. Az első történelmi sámánisztikus alak Wa ország királynője, Himiko 卑弥呼 (kb. i. sz. 180–247/248 uralk.) volt, akiről a kínai *Gishi Wajinden* 魏志倭人伝 számol be.²⁵ Himiko-t egy háborús időszak közepette választották meg a hadakozó kisállamok uralkodójuknak. A *Gishi* azt írja róla, hogy „varázslat segítségével és bűvös szavakkal babonázta meg [irányította] népét.”²⁶²⁷ A szövegben érezhetően jelen van az az implikáció, hogy Himiko-t azért választották királynővé, mert abban hittek, hogy egy női sámánisztikus személy képes békét teremteni az országban.

A japán mitológiában az egyik legjelentősebb sámánisztikus alak Ame no Uzume istennő, akinek eksztatikus táncát a *kagura* mitikus előfutárának tekinthetjük. A legenda szerint Amaterasu, a napistennő és fivére Susanoo, a viharisten rivalizáltak egymással, és Susanoo feldühödött, amiért Amaterasu nem ismerte be vereségét, ezért gaztettek sorozatát követte el ellene. A napistennő erre egy barlangba rejtőzött, és sötétség borult a világra. Végül Ame no Uzume-nek sikerül táncával előcsalogatnia az istennőt, így helyreáll az egyensúly. Ezt a jelenetet lehet akár sámánisztikus táncként is értelmezni. Kárpáti leírja, hogy ebből a mágikus, sámánisztikus táncból született a szentélyekben *miko*-k által előadott *kagura* 神楽 tánc.²⁸ A japán krónikák számos olyan esetet is említene, amikor a császár női rokona vagy felesége bír sámáni hatalommal. Két jelentős példa erre Jingū császárné (Jingū *kōgō* 神功皇后), aki Chūai császár 仲哀天皇 citerázása közben révületben továbbította a kami akaratát,²⁹ és Yamato Totohi Momoso-hime no Mikoto 倭迹迹日百襲姫命, aki sámánisztikus képességeivel kiderítette az akkoriban dúló járvány okát, és továbbította a kami tanácsait a császárnak hadi ügyekben.³⁰ Hōri megfogalmazza, hogy ők azok a mágikus karizmatikus személyek, akiknek hagyománya megalapozta Japán későbbi mágikus vallási életét. Ezt mutatja az, hogy a mai

²⁴ Diószegi, 36.

²⁵ A *Gishi Wajinden Sangokushi* 三国志 című kínai krónikának egy fejezete, amely az i.sz. III század végén jelent meg.

²⁶ LÁZÁR Marianna, 魏志倭人傳. A Vej-dinasztia története - Feljegyzések a va népről. Orpheus Noster (2022), II/14, 7–24, 18.

²⁷ Eredeti szöveg: <https://ctext.org/text.pl?node=603372&if=en>

²⁸ Kárpáti, 1998, 40–47.

²⁹ KURANO Kenji 倉野 憲司: *Kojiki* 古事記 [Régi dolgok feljegyzései], Iwanami Shoten 岩波書店, Tōkyō, 1963, 303.

³⁰ ASTON, William G., „Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697.” <https://en.wikisource.org/wiki/Nihongi> (2025.01.11)

szentélyekben tisztelt *kami*-k többsége médiumokhoz kötődő *kami*, tehát olyan *kami*, aki egy sámán által érzékeltette jelenlétét az emberekkel. Nem véletlen az sem, hogy bizonyos területeken a *miko*-t *kami*-nak nevezik, amely a kettő azonosíthatóságára utal – amikor a *miko*-t megszállja a *kami*, ő maga is *kami*-vá lényegül át.³¹

Yanagita az *Imo no chikara*-ban a nők vallási életben betöltött kulcsfontosságú szerepéről ír. Japánban mindig is hatalmas spirituális erőt tulajdonítottak a női nemnek, és ez az erő egyszerre képezte tisztelet és félelem tárgyát. Azzal magyarázza a nők spirituális erejét, hogy ők „könnyebben elérzékenyülnek”, ami lehetővé tette számukra egy módosult tudatállapot elérését. A nőket vagy természetfeletti spirituális képességeik miatt értékelték nagyra, vagy azért mert ők voltak azok is, akik ezeknek a spirituális személyeknek életet adtak. Yanagita úgy fogalmaz, hogy „Különösen a nők különleges fiziológiája volt nagy hatással a mentális viselkedésükre. Akik a természet ellen vagy a különböző törzsek ellen harcoltak, azoknak gyakran kellett útmutatást kérniük a nők jóslataiból, és ezt a hatalmat saját sorsuk javítására is felhasználták.” Ez a magas fokú bizalom és függőség a női sámánoktól később félelmet és ellenszenvet szült. Eredetileg a nőket ugyanabból az okból tartották távol bizonyos dolgoktól, mint amiért a szent tárgyakat elkülönítették a mindennapi élettől. A fentebb említett tabuk a *kami*-nak bemutatandó áldozatokra vonatkozóan pedig abból fakadtak, hogy régen az áldozati szertartások levezetése a sámánnők dolga volt. A szülők azonban normális életet szántak a lányaiknak, nem akarták, hogy az elvágja magát a világi élettől – ezáltal a családjától is, ezért eltiltották a lányokat az áldozati szertartásoktól. Később az emberek már elfelejtették ezeknek a tabuknak az eredetét, megszegésük gondolata azonban mégis nagy aggodalommal tölti el őket.³²

A hagyomány szerint a *miko* férjhez ment a védőistenségéhez (*shugogami* 守護神), aki nem túrt meg maga mellett egy halandó férjet. Ennek ellenére a matrilineáris öröklődést részesítették előnyben, mivel a sámáni erők általában a család nőtagjaiban ébrednek fel. Az örökletes sámánizmus esetében úgy oldották meg az utódok kérdését, hogy a pozíció nagynéniről unokahúgra szállt – a sámánság tehát a *miko* férfi testvérén keresztül öröklődött. Az Okinawa-i *noro* és a *kikoe okimi* pozíciója is így öröklődött, fennmaradt továbbá az Iszei Nagyszentély főpapnőjének pozíciója esetében is. Ennek a rendszernek a hatása lehetett, hogy a fivérek és nővérek közötti köteléket szorosabbnak tartották, mint a házastársak közöttivagy a szülő-gyermek viszonyt. Yanagita megfigyelése szerint nem csak a *noro*-hoz hasonló

³¹ Hōri, 1975, 275.

³² Yanagita, 1990, 15–25.

hivatásos sámánok töltötték be spirituális-vallási szerepet, hanem egy családon belül is mindig volt legalább egy sámánisztikus hatalommal bíró nő.³³

A női sámánok többsége alapján arra lehet következtetni, hogy a nők nagy megbecsülésnek örvendtek a prehisztorikus korban és a történelem korai időszakában. Erre a legismertebb példa Himiko lehet, akit nagy politikai, katonai válsághelyzet közepette választottak a nemzetségek uralkodónak. A későbbi forrásokban viszont már nem a közösség vezetőiként, hanem a halotti szertartások végrehajtóiként jelennek meg. Létezett például egy *Asobi-be* nevű nemzetség, amely kifejezetten a rossz szellemek megbékítésével foglalkozott. A Heian-kori (i.sz. 794–1185) holtak szellemeit szórakoztatták (*asobu* 遊ぶ), megvigasztalták (*nagusameru* 慰める) és megbékítették (*shizumeru* 鎮める). A rossz szellemeket karddal vagy lándzsával járt tánccal rettentették el, az elhunytak szellemeinek pedig étellel és itallal kedveskedtek. A *miko* szerepe ellentmondásos: „[m]iként a férfi sámán, aki egyszerre félelmetes és jótevő, a miko elbájoló aszobi-me, akit a démonok egyszerre szeretnek s akitől félnek.” A későbbiekben az *asobi-me* 遊女 jelentése egyre pejoratívabb lett, ma pedig már örömlányt (*yūjo* 遊女) jelent, amely a köznyelvben már nem bír sámánisztikus jelentéssel.³⁴

IV. Kínai sámánizmus

A *shintō*-t sokan különálló hagyománynak tekintik, amely viszonylag megszakítatlanul az ősi időktől kezdve jelen volt Japánban, és a japánság egy alappillére. Ezt a gondolatot Motoori Norinaga 本居宣長 alapozta meg, és azóta is ez él a köztudatban. Történelmi szempontból azonban korántsem egyértelmű a *shintō* pontos eredete. A *Nihonshoki*-ban 日本書紀 csak három említés van róla, azok közül az egyik egy 9. századi betoldás.³⁵ A *Kojiki*-ben 古事記 pedig ilyen formában nem szerepel, de az előszavában találkozhatunk a *kami-nagara-no-mi*³⁶ kifejezéssel, amely szintén az „istenek útját” jelenti.³⁷³⁸

³³ Uo. 25–35.

³⁴ Kárpáti, 2002, 788–789.

³⁵ KURODA Toshio – James C. DOBBINS – Suzanne GAY, „Shinto in the History of Japanese Religion” *Journal of Japanese Studies* VII/1 (1981), 1–21, 5.

³⁶ Kazár Lajos *Kojiki* fordításában szerepel ez az átírat. Az eredeti szövegben a 神理 kifejezés szerepel, amelyet *istenek útjának*, azaz *kami no michi*-nek (神の道) olvasandó.

³⁷ KURANO Kenji 倉野 憲司, *Kojiki* 古事記 [Régi dolgok feljegyzései], Iwanami Shoten 岩波書店, Tōkyō, 1963, 236.

³⁸ KAZÁR Lajos: *Kodzsiki. Régi történetek feljegyzései*. Sydney: Magyar Történelmi Társulat, 1982, 44–46.

A *shintō* kifejezést többféleképpen lehet értelmezni. Az egyik értelmezés szerint a japán ősi helyi vallást, amelynek addig még neve sem volt, így különböztették meg a buddhizmustól. Kuroda felhívja azonban a figyelmet arra, hogy a *shintō* fogalma Kínában eredetileg különféle népi vallásokat jelentett, de jelenthette a taoizmust, néha buddhizmust, vagy általános értelemben használták mindenféle vallásra. Ebből kifolyólag nehéz elképzelni, hogy ezt az eredetileg kínai szót az ősi japán vallás megnevezésére használták volna, habár az nem kizárt, hogy a népi vallásra használták.³⁹

Egy másik értelmezési lehetőség az, hogy a taoizmust jelentette. Lehetséges, hogy az ókori japánok taoistának tartották a saját szertartásaikat, mégha nem is egy az egyben másai voltak a kínainak. Eszerint a japán *sintō* a taoizmusnak csupán a helyi változata volt.⁴⁰ Mark Teeuwen szerint *shintō*-t már a névadásnál egy az egyben a taoizmussal azonosították. A japán hitvilágban, különösen a *sintō* vonatkozásában, számos taoista eredetű elemet találhatunk: a *chinkon-sai* 鎮魂祭, amelyet a japán hagyomány Ame no Uzume táncához köt, eredetileg a kínai 鎮魂 *zhènghún*-ból származik, és a célja a holtak kiengesztelése volt. Hasonló még az *ōharae* 大祓(*dàjiǎchú* 大解除), egyes házi istenségek, jáde asszonyok és a kozmológia is.⁴¹ Erre az lehet ellenérv, hogy a taoizmus ekkor még nem érkezett el hivatalosan, rendszerszerűen japánba, az viszont könnyen elképzelhető, hogy a taoizmus hosszú idők során, fokozatosan integrálódott a japán hitvilágba.⁴²

Valószínű tehát, hogy a *shintō* valamiféle keveréke a japán helyi hiedelemvilágnak, és a Kínából beáramló taoizmusnak, amihez hozzá kell tenni, hogy a japánok a taoizmust egyáltalán nem különítették el a saját népi vallásuktól. Ez talán azzal is magyarázható, hogy magának a taoizmusnak is tisztázatlan a viszonya a kínai sámánizmussal. A taoizmus pontos keletkezését nehéz behatárolni, mivel egy folyamatosan változó hitrendszeréről van szó, amely folyamatosan újabb és újabb elemeket épített magába. Ezáltal nem mondható egységesnek sem, mivel rengeteg különálló tanításból és technikából áll össze. Kiterjedését szintén nehéz megállapítani, ugyancsak a nagy fokú rugalmassága miatt, amellyel alkalmazkodni képes egy-egy helyi hagyományrendszerhez. Nem volt egyetlen meghatározott alapítója mint a konfucianizmusnak vagy a buddhizmusnak, és nem rendelkezett olyan polgári státusszal mint a másik kettő, mindig egyfajta marginális tanításként volt jelen. Ez valószínűleg elősegítette

³⁹ Kuroda, 5–7.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ RICHEY, Jeffrey L. (szerk.), *Daoism in Japan: Chinese traditions and their influence on Japanese religious culture*, London: Routledge, 2015, 103, 40–49.

⁴² Kuroda, 5–7.

azt, hogy sosem vált állandó doktrínává, habár voltak időszakok, amikor nagyobb elismerésnek örvendett a császári udvarban is. Mindig is együtt járt vele azonban egy úgymont titkos élet, az alsóbb és a felsőbb rétegek körében egyaránt.⁴³

A kínai sámánizmusban is megtalálható a sámánutazás, mágikus repülés eksztatikus gyakorlata, amelyet a kínaiak úgy fejeznek ki, hogy „madártollak segítségével átlényegült és fölment, mint egy halhatatlan”. A nagy Yu lépései, amivel a legenda szerint megállította az árvizet gyakorlatilag megegyeznek az esőtáncsal, amely szintén (eredetileg női) sámánok által végzett gyakorlat volt. A taoizmus jól megőrzött archaikus eksztázis technikákat, és a taoista papokat „tollas tudósoknak”, „tollas papoknak” is nevezik. Megjelenik tehát a sámánokra is jellemző madármotívum és az égbeszállás, így tekinthetőek a sámánizmus utódainak is akár, akik összeszedték, rendszereztek és továbbfejlesztették a különböző sámánista technikákat. A fő különbség a sámánizmus és a taoizmus között az, hogy az utóbbi a kiegyensúlyozottság, egészséges jelleg útján érik el a kívánt állapotot, nem jellemző rá a megszállottság-önkínület. A sámánoknak többek között ördögűző szerepe is volt, ezt vette át a taoizmus.⁴⁴ A *yin* és *yang* erők is visszavezethetők valamilyen szinten a sámánizmushoz, mivel számos őskori ábrázolás alapján elmondható, hogy a férfi és a női nemi szerv egyesülésének már ekkortól kezdve mágikus erőt tulajdonítottak. Később ez hatott a taoizmusra, ami a *yin* és *yang* princípiumok esetében a legfeltűnőbb, de a tantrikus buddhizmusban is jelentős helyet foglalnak el az ezen alapuló erotikus gyakorlatok.⁴⁵

Kínában a női sámánt *wu*-nak nevezték, a férfit pedig *xi*-nek, néha viszont mindkettőt a *wu*-val jelölték. A *wu* visszavezethető a *Shang*-kori (i. e. XVII. sz.–i. e. XI. sz.) jóslócsontokon talált „tánc” jelentésű karakterre, vagy pedig egy másik archaikus formájára, amely „harcost” jelent. Jelölhető még a „nemlét” írásjeggyel is. Kósán keresztül Liu Xiaogan megállapítását idézve: „Nemrégiben nyilvánvalóvá vált, hogy a *wu* szó nem valaminek a hiányát vagy abszolút nemlétet jelöli, hanem azokat az isteneket és szellemeket, amelyek bár nem láthatók és nem hallhatók, valahol mégis léteznek.” A sámán is képes táncával láthatatlanná tenni magát és megidézni az isteneket, más szóval láthatóvá tenni azokat.⁴⁶

A sámánok fő feladata természeti erőkkel kapcsolatos rituálék elvégzése volt, amelyek a termékenység és a szaporodást voltak hivatottak elősegíteni. Mivel a termékenység a nőkhöz kötődött, értelemszerűen az efféle szertartásokat női sámánok végezték. Központi helyet

⁴³ ROBINET, Isabelle, *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Arany Hegy Alapítvány, Budapest, 2006,

⁴⁴ Eliade, 405–418.

⁴⁵ VASZILJEV, Leonyid, *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Budapest, 1977, 56–57.

⁴⁶ KÓSA Gábor. „Samanizmus a Tang-kor előtti Kínában”. HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.) *Sámánok és kultúrák*, Budapest, Gondolat kiadó, 2005, 297–299.

foglalt el az esőceremónia, amelynek során a sámánasszonyok mezítelenül vonultak ki a földekre és jártak esőtáncot. Ha ez nem működött a sámánnő sötét ruhába öltözött, és addig állt a napon, amíg el nem eredt az eső, vagy meg nem halt. Amikor már ez sem vált be, akkor megégették a sámánasszonyt, feláldozva a haragos szellemnek. A Shang-korban még a sámánnők álltak a mágikus élet középpontjában, de a Zhou-kortól (kb. i. e. 1046 – i. e. 256) már megjelennek a férfi sámánok is, és megjelenik a nemek szerinti szerepmegosztás a sámánoknál.⁴⁷ A férfi sámánok feladata az ördögűzés, íj és nyíl használatával végzett szertartások, valamint a királyhoz kötődő rituálék elvégzése volt, míg a nőké a tisztítószertartás, az esőkérés, és a királynővel kapcsolatos rituálék elvégzése. A keleti Han-korban (i. sz. 25 – 220) a sámánok hivatalosan is perifériára kerültek, a Han-kor végétől pedig kialakulnak a vallási taoizmus irányzatai, amelyek sokat merítenek a sámánizmusból. A Song-korban (i.sz. 960 – 1278) a sámánok úgy mond „médiumizálódnak”, a megszállás válik a fő sámáni tevékenységgé. Zhu Xi úgy fogalmaz, hogy „A ling arra utal, hogy a szellem leszáll a sámán testébe.[...] A test tehát a sámáné, a tudat pedig a szellemé.”⁴⁸

V. Modern sámánizmus

A nyolcvanas években elkezdett új erőre kapni a sámánizmus, különféle egyéb spirituális mozgalmakkal együtt. A sámánizmus újjáéledése a tudományos érdeklődést szintén megújította. Hoppált idézve „A sámánság, vagyis a sámánmesterség újjászületése napjainkban Eurázsia-szerte, de az amerikai kontinens bennszülött népeinek körében, sőt Kína nemzetiségei között is, azt jelzi, hogy egy olyan kulturális jelenség megújulásának lehetünk szemtanúi, amely valami hallatlan nagy belső erővel rendelkezik”.⁴⁹

A mai sámánizmusok esetében két csoportot lehet megkülönböztetni: a kultúrákat, ahol folyamatosan fennmaradt a sámánizmus, és a modern városokban létező neosámánizmust. A modern sámánság kiindulópontja már nem a külvilágtól elzárt mikroközösségek, hanem a modern nagyvárosok lettek, középpontjában az értelmiségi réteggel. A mai sámánok már – függetlenül attól, hogy melyik csoportba tartoznak – repülőre ülnek, konferenciákon, bemutatókon vesznek részt. Mindez a tudományos kutatásban is új kihívásokat jelent. Sok esetben ma már nem lehet egy zárt közösségen belül terepkutatni, mivel nem is létezik igazán ilyen. A sámánok közül sokan elhagyják szülőföldjüket és a foglalkozásuk iránt nagyobb keresetet kínáló nagyvárosokba költöznek, vagy esetleg több városban gyógyítanak, akár

⁴⁷ Vasziljev, 54–57.

⁴⁸ Kósa, 314–323.

⁴⁹ Hoppál, 2013, 12.

külföldön is. Hoppál azt javasolja, hogy éppen ezért érdekesebb összehasonlító kutatást csinálni több helyszínen, és minél több anyagot begyűjteni.⁵⁰

Hoppál a volt szovjet blokk országait vizsgálta, ahol a kommunizmus nevében történt a hagyományokkal szembeni fellépés és azok tagadása. Japán vonatkozásban az ezzel vonható párhuzam a második világháborús vereség utáni háborús ideológiától való elhatárolódás lehet. Ebben a hagyományokkal ellenséges politikai és társadalmi rendszerben a sámánság a “kulturális imperializmus elleni tiltakozás egyik megnyilvánulása”. A sámán emlékében megvannak a kultúrának a legfontosabb összetevői, mint a közösségi szertartások, énekek, imák, mítoszok, temetések rendje, ősök és természet tisztelete, önazonosság tudata és érvényesítése, amely a közösség identitását meghatározza.⁵¹

Japán esetében Hōri és Blacker is az új vallási mozgalmak alapítóiban látják a sámánisztikus hagyomány feléledését – különös tekintettel a *shintō* alapú mozgalmak esetében. Az újvallási mozgalmak létrejötté válasz volt arra az anómiára, amely a második világháborús vereség után jött létre. A háborút követően, az imperialista propaganda eszközeként felhasznált *shintō* hagyományt és az addigi japán társadalmi, kulturális, politikai rendszer mondhatni, hogy megsemmisült. A bevett vallások a régi rendszert támogatták, nem tudtak megfelelően reagálni arra a bizonytalanságra, amelyet a tradicionális értékek elvesztése teremtett. Az új vallási mozgalmak azonban, amelyek a háborús időszak alatt maguk is elnyomásban éltek, be tudták tölteni ezt az űrt. Ezeknek a mozgalmaknak a nagy része a *shintō* sámánisztikus vonalára épült. A tíz legnagyobb újvallás alapítója közül hetet a *kami* választott ki, akik közösségükben a spirituális vezető mellett sokszor gyógyítói szerepet is betöltöttek.⁵²

Ezzel egyidőben megfigyelhető azonban egy másik tendencia is, amelyről nem igazán mondható el, hogy a helyi sámánisztikus hagyományok megőrzése az oka vagy célja. Kutatása Hoppál észrevette, hogy előfordul, hogy sok esetben egy adott helyi sámán a egy teljesen más kultúrából származó szerző könyvéből merítve változtat a saját gyakorlatán.⁵³ A különböző kultúrák egymásra hatása egyáltalán nem újdonság, de a globalizáció nagyban meggyorsította ezeket a folyamatokat. Etnográfiai szempontból ez sok nehézséget okoz, és megkérdőjelezi a kutatás hitelességét. Felmerül a kérdés, hogy sámánizmusnak lehet-e még tekinteni ezeket az egyre inkább eklektikusnak mondható gyakorlatokat.

⁵⁰ Uo. 11 – 25.

⁵¹ Uo. 217–221.

⁵² HōRI Ichirō, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968, 217–223.

⁵³ Hoppál, 20.

Muriel *Japán utolsó sámánjai* című könyvének negyedik fejezetében a Tokióban és környékén működő sámánokkal foglalkozik. Egy kivételével mindannyian a világ minden tájáról különféle vallásokból merítenek. Mika, az utolsó kérdezett nem vallja magát sem jósnak, és nem kötődik egy konkrét valláshoz sem, védőszelleméről tesz említést, de nem nevezi meg. Kisvállalkozásából és, szolgálataiért pedig külön nem fogad el pénzt. Már egészen kicsi korától kezdve észrevette spirituális képességeit, képes előre látni baleseteket, betegségeket és halált, fénykép alapján képes kiolvasni az emberek személyiségét, és hasonló módon tud a holtakkal is kommunikálni, továbbá elveszett dolgok előkerítésével is foglalkozik. A másik négy kérdezett valamilyen személyes válsághelyzet, mentális vagy fizikai betegség, illetve ezek keverékének eredményeképp tett szert spirituális erőkre. Közülük egy személynek volt sintó védőistene, egyiküknek buddhista, kettőnek pedig hindu istenség. Az első interjú alanya, Tsurumi 鶴見 tarot kártyával jósol, spirituális tanácsadást nyújt, tisztítási szertartást végez és gyógyít is, de nem médium. A második, Maria *reiki*-vel, hipnoterápiával foglalkozik, segít az embereknek feldolgozni a gyászt és átsegíti a lelkeket a túlvilágra. A harmadik interjú alanyai egy házaspár, a férj gyógyítással, az asszony „channelinggel” foglalkozik – vallástól függetlenül bármelyik isten megszállja, és az ő szavaikat közvetíti, de a holtakkal nem tud kommunikálni.⁵⁴

Murakami Aki a Tsugaru régióban élő *kamisama*-ról カミサマ végzett kutatást, tanulmánya végén pedig kitért a spirituális terapeutákra is. A *kamisama* sok tekintetben hasonlít az *itako*-hoz, azzal a különbséggel, hogy a *kamisama*-k tisztán látnak. Murakami bizonyos átfedéseket vett észre a hagyományos sámánnak nevezhető *kamisama* és a spirituális terapeuták között, akiket a *New Age* mozgalomhoz lehet legközelebbinek mondani. Murakami szerint a spirituális terapeuták és a *kamisama* közötti különbség „az egyéni szimbólumok mélysége és a társadalmi kapcsolatok szélessége közötti különbségben rejlik.” A spirituális terapeuta sokféle mágikus és ezoterikus gyakorlatot alkalmaz, amelyek a világ bármely részéről származhatnak, és egyénenként eltér, hogy milyen összetételben bukkannak fel, míg a *kamisama* eszköztára a helyi hagyományból áll. A spirituális terapeuta szélesebb körű ügyfél bázissal rendelkezik, akiket már nem a közör helyi identitás, hanem a hasonló spirituális nézetek kötnek össze, míg a *kamisama* ügyfelei általában helyiek, de ma már ők is fogadnak kéréseket Japán távolabbi részeiről is. Murakami hasonlóságuk mellett azzal érvel, hogy hasonló szerepeket töltenek be saját közösségük életében, hasonlóan történik a sámáni

⁵⁴ MURIEL, Jovliet ミヨリエル ジョリヴェ, *Nihon saigo no shāmantachi* 日本最後のシャーマンたち [Japán utolsó sámánai], Soshisha 草思社, Tōkyō, 2023, 189–275.

elhívásuk (általában a személyes életükben bekövetkezett valamilyen krízishelyzet eredményeképp, amely az új vallások alapítóinak esetében is igaz), és tulajdonképpen a *kamisama* éppen annyira idegennek számít az olyan helyiek szemében, akik nem ismerik a hagyományát, mint amilyen a spirituális terapeuta is.⁵⁵

VI. Betanult sámánok

Az *itako* betanult sámán (*shokunōdenschūgata* 職能伝習型), ami azt jelenti, hogy a sámánizmust mesterséggént tanulja az illető, nem pedig spontán elhívással. A spontán elhívásnál a sámánt hirtelen megszállja egy istenség, gyakori, hogy ezt megelőzően úgynevezett sámánbetegségben szenved, és nincs más választása, minthogy sámánná váljon.⁵⁶ Az *itako* ezzel szemben nem belső spirituális képességei miatt, vagy a kami általi kiválasztás eredményeképp lesz sámán. A régi japán társadalomban a vak nőknek nem volt más választásuk, mint hogy masszörök, *itako* vagy *gozume*, illetve prostituáltak legyenek. Nemcsak azért diszkriminálták őket, mert vakok voltak, hanem azért is, mert a halállal kapcsolatos munkát végeztek, amiért etákként kezelték őket.⁵⁷ Másrészt a vakoknak természetfeletti erőket is tulajdonítottak. A legenda szerint Tóhokuban a hideg időjárás és a szegényes táplálkozás miatt több volt a vak ember, mint máshol, és mivel ételt ugyan fogyasztottak, de nem tudtak hozzájárulni a társadalomhoz, minden 5–10 évben összegyűjtötték és kivégezték őket. Egyszer azonban egy hivatalnok magához hívatott egy vak nőt, és megkérdezte tőle, mi van körülötte. A vak nő erre helyesen felelt, és innentől kezdve a társadalomban hivatalos helye lett az *itako* mesterségnek.⁵⁸

Az *itako*-k száma mára már drasztikusan megfogyatkozott, ami annak tudható be, hogy a magasabb életszínvonal és jobb egészségügyi ellátásnak köszönhetően kevesebb a vak, és működnek látássérültek számára fenntartott iskolák is, és meg tudnak élni anélkül is, hogy a hagyományosan vakok által üzött hivatások valamelyikét kellene választaniuk. Muriel 2023-ban megjelent könyve szerint már csak két *itako* él Aomoriban, és közülük is csak az egyikük vesz részt az *Osorezan matsuri*-n (恐山祭り).⁵⁹ A ma élő legfiatalabb *itako*, Matsuda Hiroko 松

⁵⁵ MURAKAMI Aki 村上晶, *Gendai fusha kenkyū: Chishiki no nichijōteki kōshō no kanten kara* 現代巫者研究：知識の日常的交渉の観点から [Kortárs sámánkutató: A tudás hétköznapi tárgyalásának perspektívái], University of Tsukuba, 2015, 213–234.

⁵⁶ Shiotsuki, 124–126.

⁵⁷ Muriel, 40–42.

⁵⁸ Fairchild, 64.

⁵⁹ Az *Osorezan* egy Észak-Aomoriban, a Shimokita-félszigeten található szent hegy, és úgy tartják róla, hogy a halál után oda távoznak az emberek lelkei. Szó szerint lefordítva az *Osorezan* félelmetes hegyet jelent. Kénes talajszerkezete miatt a környéken semmi élet nem marad meg, a talajból kénes gázok szivárognak a felszínre, a

田 広子 egyébként egyáltalán nem látássérült, és saját elhatározás alapján szegődött el mesteréhez.⁶⁰ Weboldalán azt írja, hogy fiatal korában sokat betegeskedett, és szülei gyakran vitték *itako*-hoz. Mivel felnézett az *itako*-kra akik annyit segítettek rajta, úgy döntött, hogy ő is ezt a pályát választja.⁶¹

A vak sámánnöt többféleképpen nevezik Tōhoku-n belül is. Miyagiban a vak sámán neve *ogamisama*, Yamagata prefektúrában *onakama*, Fukushima prefektúrában *waka*. Tapasztalatom szerint Aomori prefektúrában minden Tōhoku régióbeli sámánra az *itako* kifejezést használják. Azokat a lányokat, akik megvakulnak *mekura*-nak (sötét szem) nevezték, és nem tartották őket a társadalom teljes jogú tagjának. Miután az *ogamiya*-t *kami tsuke* 神憑 szertartáson megszállja a kami, felnőtt nővé válik, és a *kami*-n keresztül spirituális tekintélyre tesz szert. Az *ogamisama* betanulása és beavatása hasonlít az *itako*-hoz, szútrák és *norito*-k 祝詞⁶² kántálásával és aszketikus gyakorlatokkal, valamint házimunkát is végez a mesterénél. Azt mondják, minél fiatalabban kezd el valaki tanulni annál jobb, mivel egyrészt a gyerekek még tanulékonyabbak, könnyebben megjegyeznek hosszú szövegeket, és jobban tűrik a hideget, másrészt pedig mivel a védőistenségükhöz rituálisan feleségül mennek, ezért „tisztának” kell lenniük. A beavatási szertartáson a mesteren és a tanoncon kívül még négy *ogamisama* is jelen van, akik a négy égtáj irányában veszik körbe a tanoncot, miközben ő a mestere ölében ül. A tanonc halotti ruhát visel a szertartáson. A szertartás befejeztével a tanonc meghal régi énjének, és *ogamisama*-ként születik újjá.⁶³

Az *itako* mesterség kitanulásának módja sok változáson ment át. Fairchild például azt írja, hogy az 1900-as évek elején még létezett *itako*-k számára iskola Aomoriban. Ekkor még az *itako*-k száma 136-ot tett ki, így ennek meg is volt a létjogosultsága. Tekintettel arra, hogy miért kerül valaki az *itako* pályára, és hogy ezt afféle szakmaként tanulják az önálló megélhetés érdekében, egy *itako* iskola nem meglepő jelenség.⁶⁴ A későbbi *itako*-k már nem formális iskolába jártak, általában a vak leány szülei felkértek egy tapasztalt *itako*-t a lányuk

hegy lábánál pedig egy tó helyezkedik el, amelynek szintén kén színezi a vizét. Sárga színű kis patakocskák csordogálnak felé, ezeknek a közelében különösen erős a kén szaga. A környéken egyébként síri csend uralkodik, csak ha elkezd fújni a szél, lehet hallani a sergőförgők hangját. Mindez egy különös, természetfeletti érzetet kölcsönöz a helynek, mintha az ember valóban két világ között állna. Ezen a szent hegyen minden év júliusában megtartják az Osorezan fesztivált. Ekkor az *itako*-k összegyűlnek az Osorezan lábánál, a Bōdaiji 菩提寺 templom előtt, sátrakban vagy kicsi, ideiglenes kunyhókban fogadják az odaérkezőket, és kérésükre *kuchiyose*-t végeznek.

⁶⁰ Muriel, 45–47.

⁶¹ MATSUDA Hiroko, „Saigo no itako” 最後のイタコ [Az utolsó itako] <https://www.itako.net/> (2025.01.11)

⁶² *Shintō* szertartásokon kántált imák és liturgiák.

⁶³ KAWAMURA Kunimitsu: „A Female Shaman's Mind and Body, and Possession”, *Asian Folklore Studies*, LXII/2 (2003), 257–289, 263–273.

⁶⁴ Fairchild, 62–63.

tanítására. A tanítvány évek alatt a tanonc a mesternénél él, és aszketikus gyakorlatokat kell végeznie, például minden reggel hideg vizes fürdőt kell ennie, nem ehet a nap közepéig semmit, feladataival való elfoglaltság miatt alváshiányban szenved. Mindeközben hallás alapján be kell magolnia a mestere által tanított norito-kat, szútrákat és egyebeket, és ha nem tudja ezeket a meglehetősen hosszú szövegeket másnapra, mestere alaposan megszidja.⁶⁵

A beavatás a *kami tsuku* ceremónia, ami abból áll, hogy a leendő *itako* transzba esik és megszállja az a *kami*, aki a védőistene lesz. A megszállottságot különféle technikákkal próbálják előidézni, ami általában 6–7 napot vesz igénybe. Ezek általában a betanulás alatti aszketikus gyakorlatoknak az extrém formáiból és szútrakántálásból állnak. A gyakorlatok esetenként változnak, egy Suzuki nevű *itako*-nak például minden nap hajnali kettőkor kellett kelnie, tizenkétszer leönteni magát jeges vízzel, majd az Inari szentélyben a Szív Szútrát kántálni. A beavatás idején ezek még szigorúbbakká váltak: napi ezerszer kellett jeges vízzel leöntenie magát, nem ehetett gabonát, sőt vagy főtt ételt, és az egész nap folyamán nem melegedhetett meg. Volt olyan is, hogy a beavatásban tapasztalt *itako*-k is segítették a leendő *itako*-t úgy, hogy körbeállták és kántálva kérdezték a védőistenségének a nevét. A beavatás után az *itako* egy házassági ceremónia útján házasságra lép a védőistenségével, amelyet egy lakoma követ.⁶⁶

Az *itako* eszközei közé tartozik az új (*azusayumi* 梓弓), az egyhúrú lant, amely a *koto* 琴 egyszerűsödött változata lehet, amelyen Chūai császár játszott Jingu kuchiyose-je alatt, 300 gyöngyből álló rózsafüzér (*juzu* 数珠) és két Oshira bábu.⁶⁷ Két kevésbé ismert eszköz a legyező alakú dob, amivel isteneket, szellemeket lehet megidézni, és egy rejtélyes doboz, az *oi*, amibe egy állati koponyát tartott, és úgy tartották, ha ezt kiveszik, akkor a sámán ereje megszűnik, de ma már nem használják. A *kami*-t általában akkor hívják, amikor természetfeletti tanácsot szeretnének, például a jövő évi termést illetően újévkor, betegségek, viharok, tűz esetén, de személyes ügyekben ajánlatosabb a holtakhoz fordulni.⁶⁸

Az utóbbi években míg az Aomoriban található Hachinohe környékén az *itako*-k száma valóban nagymértékben csökkent, a Tsugaru régióban a *kamisama* megnevezéssel illetett sámánok nagyobb számban vannak jelen. Ohashi Sugiyama és Anbo 1993-as beszámolója alapján összesen mintegy 531 sámán élt ekkoriban Tōhoku-n, és azon belül is Tsugaru

⁶⁵ Blacker, 118–120.

⁶⁶ Uo. 120–124.

⁶⁷ Tōhoku egész területén a mezőgazdaság és selyemtermelés védelmezőjeként és családi istenségeként tisztelt *kami*.

⁶⁸ Blacker 124–128.

régióban fordulnak elő nagy számban.⁶⁹ Murakami (2015) rámutat arra, hogy az a tény, hogy a 2012-es *Osorezan matsuri*-n részt vevő két *itako*-nál jóval több kliens volt, mint ahányat ki is tudtak volna szolgálni, arra utal, hogy az *itako*-k iránti kereslet nem tűnt el teljesen. Ugyanakkor nagyon valószínű, hogy a hagyományos értelemben vett *itako* szakma teljesen eltűnik, mivel egyelőre Matsuda-nál fiatalabb *itako*-k még mindig nincsenek. Az *Osorezan matsuri*-ra sokáig Aomori prefektúra déli részéről érkeztek *itako*-k, újabban azonban az ő hiányukat az *itako* Tsugaru-i változata kezdte el helyettesíteni.⁷⁰

Az ok, amiért Matsuda-t illeti az utolsó *itako* megnevezés az, hogy – habár a Tsugaru-i sámánőket szintén hétköznapi kontextusban szokás így nevezni – a két *kuchiyose* gyakorlat között jelentős a különbség. A *kamisama* szintén a Tōhoku régióban található sámán-típus, viszont gyakorlataiban és beavatásában teljesen eltér a vak sámánoktól. A *kamisama* minden esetben már felnőttként válik sámánná, valamilyen személyes válsághelyzetet él át, ami gyakran a sámánság útjára tereli. Általában mielőtt elfogadja a sorsát, megpróbál más módon kigyógyulni mentális vagy fizikai betegségéből, modern orvoslás vagy akár sámánok, hagyományos kínai gyógytudomány segítségével. Amikor ez nem működik, felerősödik a *kami*-ba és a buddhába vetett hitük. Ebben az állapotban egy *kami* vagy egy buddha szelleme szállja meg őket. A szibériai sámánoktól eltérően azonban általában felhagynak a sámánkodással, amikor a betegségük tünetei megszűnnek.⁷¹ Murakami megfigyelése szerint a *kamisama kuchiyose* sokkal kevésbé formális, mint az *itako kuchiyose*. Az elhunyt személyisége is megjelenik, és a beszédmódja a megidézett személynek a megrendelővel való kapcsolatán alapul, és az elhunyt üzenetének nincs megszabott struktúrája. Más szóval azt lehet mondani, hogy a *kamisama kuchiyose* közelebb állhat az átlag emberhez, mivel kevésbé hat formálisnak, és előre megírtnak, mint a hagyományos változat.⁷²

VI. Az interjú elemzése

A ma élő két utolsó *itako* egyike – és az utolsó vak *itako* – Nakamura Take, aki nagyjából egy évvel a második világháború vége után kezdte meg a képzést. Ebben a fejezetben a vele készített interjút fogom elemezni a korábbi fejezetekben összefoglalt előzetes kutatások alapján. Az elemzésben Muriel könyvére is hivatkozok, aki szintén készített interjút

⁶⁹ADACHI Tomoo 安達知郎, „Tsugaru ni okeru kamisama shinkō ni kansuru jittai chōsa” 津軽におけるカミサマ信仰に関する実態調査 [Tényfeltáró felmérés a kamisama-hitről Tsugaruban], *Shūkyō to Shakai* 宗教と社会, XXI. (2015), 73–80, 73.

⁷⁰ Murakami, 178 – 196.

⁷¹ Kawamura, 268 – 273.

⁷² Murakami, 196 – 197.

Nakamura-val. Erre a könyvre csak azután akadtam rá, miután már megbeszéltem az interjút Nakamura-val, de így is úgy ítéltam meg, hogy érdemes lejegyezni az interjút.

Nakamura nevére egy újságcikkben akadtam rá, és néhány telefonhívás után sikerült megszereznem az elérhetőségét. Mivel az *Osorezan*-ra is mindenképpen el akartam jutni, ahová csak májustól indulnak a buszok, már hónapokkal előre egyeztettem időpontot. Később viszont kiderült, hogy enélkül is elmehettem volna, mivel Nakamura elfelejtette, hogy valaha is hívtam. A házat a hotelban majd a környéken némi kérdezősködés után sikerült megtalálnom. Nakamura egy Nangō nevű kis faluban él, Hachinohe várostól busszal nagyjából egy órára. A ház ajtajára ki volt írva az *itako* felirat. Nakamura nagyot hall, ezért elsőre nem is nyitott ajtót, végül a közeli posta dolgozói segítettek azzal, hogy felhívták néhányszor telefonon, majd elmagyarázták a helyzetemet. Másodszor már az ajtóban várt rám, és kedvesen beinvitált a házába. Az interjú hanganyagában jó néhányszor elhangzik az, hogy „azatte kudasai”, csak elég későn sikerült megértenem, hogy ez azt jelentette, hogy „foglalj helyet a *kotatsu*-nál.” Volt néhány ehhez hasonló kommunikációs nehézség, ami miatt az interjúban akadnak hiányosságok. Nakamura igyekezett minél inkább a standard nyelvet használni, és lassan és tagolva beszélni, néhányszor át is fogalmazva a mondandóját. Az alábbiakban az interjú összefoglalása következik, kiegészítve Muriel interjújával.⁷³

Nakamura földműves családba született, így ennivalójuk volt, ha nem is éltek nagy bőségben. A szülei szerették volna, ha egyedül is meg tudna élni, de vaksága miatt iskolába nem járathatták, ezért határoztak úgy, hogy *itako*-nak adják. Murielnek elmondta, hogy valójában iskolába szeretett volna járni, és hogy kivételesen jó emlékezőtehetséggel rendelkezett – már egészen kicsi korában kiemelkedő volt a memóriája, így a családban mindig őrá támaszkodtak, amikor meg kellett valamit jegyezni. Szintén a Muriel által készített interjúban szerepel, hogy kanyaróban vesztette el a látását 3 évesen. Az *itako* képzés és a beavatás helyenként változó, és az időtartam is egyénfüggő. Nakamura mindössze két év alatt befejezte a képzést.

Az interjú első szakaszában Nakamura a *kuchiyose*-ről beszél:

A *kuchiyose* elsősorban arról szól, hogy az elhunyt lelkét (*hotoke*), vagy akár egy istenséget (*kami*) hívsz, ilyenek lehetnek a hegyek istene, a sárkányisten, a nemzetség istene (*ujigami*), vagy bármilyen más istenség, amelyben az illető hisz. Ha megkéred, lejön és elmondja, amit gondol [válaszol a kérdésre], és a *kuchiyose* során ezt közvetítem.

⁷³ Muriel 82–91.

A *kuchiyose* előtt először is meg kell kérdezni az elhunyt (*hotoke* 仏) halálának évét, hónapját és napját. A megszállottságot úgy fogalmazza meg, hogy a kami vagy a *hotoke* „a saját lelkem[ből], vagyis inkább [úgy fogalmaznék], hogy elmondatja velem, amit saját magam nem mondok el [nem tudok elmondani].” Muriel megkérdezte tőle azt is, hogy milyen érzés, amikor megszállja egy szellem, amire azt felelte, hogy a gerincében érez egy bizsergető érzést, és utána nem emlékszik semmire sem.

A következő szakaszban a betanulásról beszélt. Az első *kuchiyose*, amit megtanult, az *Oshira kamiyose* volt. Nakamura elmondása alapján Oshira isten „nyitja ki a száját” (*kuchibiraki* 口開き) az *itako*-nak, és utána tudja megtanulni a *kamiyose*-t, amely más istenségek hívására szolgál, és utoljára az elhunytak szellemeinek megidézését tanulja meg. Ez alapján tehát a beavatás Oshira isten által történik, így az első *kuchiyose*, amit megtanul, az az *Oshira-kamiyose*. Oshira isten a védőistensége, és egyáltalán nem merült fel, hogy egy másik istenség is megszállhatta volna. Oshira egész Tōhoku régióban megtalálható istenség, a mezőgazdaság és a selyemtermelés védelmezőjeként, és családi istenségként (*ie no kami* 家の神) is tisztelik. Az ő legendájáról tudományos körökben Yanagita ír először a *Tōno monogatari*-ban. Eszerint Tōhoku-ban minden faluban van egy család (*Daidō* 大道), aki Oshira istent imádja. A legenda úgy szól, hogy egy szegény parasztnak nem volt felesége, csak egy lánya és a lova. A lány beleszeretett a lóba, minden éjjel az istállóban aludt, végül pedig férj és feleség lettek. Amikor a paraszt ezt megtudta, felakasztotta a lovat egy eperfára. A lány ezt megtudván keserves sírásra fakadt miközben magához szorította a ló fejét. A paraszt ettől megundorodott, és levágta a ló fejét, mire a lány és a fej az égbe repült. Így született Oshira, akit azóta is általában egy párként ábrázolnak. A két figurát eperfából faragják ki, és általában egy női és egy férfi arcot vagy ló fejet véstek vagy festettek rájuk.⁷⁴

A betanulási időszakáról kétszer is mesél az interjú során, de aszketikus gyakorlatokat, mint a hideg vizes fürdő nem említ. A képzés ideje alatt nem élt a mesterénél, minden reggel, amikor a többi gyerek az iskolába ment, ő a mesteréhez ment tanulni. Szülei döntésére 14 éves korában, augusztusban kezdett a mesteréhez járni. A mesterénél minden nap hosszú szövegeket tanult, és amikor a mestere úgy ítélte meg, hogy rendesen megjegyezte, akkor kezdte el tanítani a következőt. A tanultakat minden nap sokszor meg kellett ismételnie magában, másnapig azt ismételtette magában. Mestere közben maga is fogadott vendégeket, és *kuchiyose*-t és egyéb szertartásokat – mint például a tisztítási szertartás – végzett a

⁷⁴ YANAGITA Kunio: *The Legends of Tono*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2015, 42–43.

kérésükre. Volt, hogy sok volt a vendég, ezért a mester nem ért rá tanítani. Ilyenkor a várakozó vendégek útba igazítása és szórakoztatása Nakamura feladata volt.

Megkérdeztem tőle azt is, hogy tud-e olyan esetről, hogy valaki elszegődik *itako* tanítványnak, de mégsem sikerül neki soha a *kuchiyose*. Erre azt válaszolta, hogy van, akinek több időbe telik, van, akinek kevesebbe, de mivel keményen dolgoznak, végül azért mindenkinek sikerül előbb vagy utóbb.

Elmondása szerint ő is és mestere is parasztcsaládba születtek, és családjuk termelt annyi ételt, hogy ne kelljen éhezniük. A képzés megkezdésétől azonban teljesen magára támaszkodva juthatott csak ételhez – az volt a cél, hogy egyedül is képes legyen megélni. Ezért mielőtt még bármilyen *kuchiyose*-t megtanult volna, mestere először az *Ebisu* dalt tanította meg neki. Ennek semmi köze nem volt a megszállottsághoz, inkább előadásnak lehet nevezni. Úgy jutott ételhez, hogy előadta az *Ebisu*-t, és a járókelők adtak neki annyi ételt, amennyit éppen gondoltak.⁷⁵ Nakamura elbeszélése alapján az *Ebisu mai*-t 恵比須舞 adhatta elő. Ez egy népi előadóművészet, amelyben az előadó *Ebisu* istennek öltözik és táncol, azért imádkozva, hogy nagy hal akadjon horogra. A hét szerencseisten táncainak egyikeként is számon tartják, de *kagura*-ként is elő szokták adni. Jelen esetben is erről lehetett szó.⁷⁶ Az *Ebisu mai* tehát nem *kuchiyose*, az előadó nem kerül transz állapotba, nem történik kommunikáció a természetfelettiel. Az *itako* tanítvány, aki még nem tud *kuchiyose*-t végezni, de az is elképzelhető, hogy a már praktizáló *itako*-nak éppen nem akad megbízója, adja elő ezt a táncot, amiért cserébe ételt kap. Nakamura nem említi az éhezést, mint aszketikus gyakorlatot, de sokat beszél az ételhez jutás nehézségeiről. Mivel nem szükségből éhezett, mégis elmondható, hogy a képzésnek része volt a nélkülözés.

A következő rész kissé nehezen érthető volt, ezért szó szerint idézem.

Szóval először is, reggel elmentem, és az *Ebisu*-t tanította meg elsőként, mivel az a tizennégyes, amikor azt befejeztük, a következő a *kamiyose* volt, ami olyan *kuchiyose*, ahol a *kami*-t hívjuk le, az is a tizennégyes. Azután a *jigokusagashi*-t ami azt jelenti, hogy a *hotoke*-szant hívjuk, előzetesen, másnapról a ritmus örvényén *kuchiyose*-t végzünk, és ha ezt helyesen csináljuk, akkor belénk száll a szellem.

⁷⁵ Ebiszu eredetileg a halászat istene, és a Tóhoku régióban az *itako*-k a halászok ügyeiben gyakran szolgáltak közvetítőként és tanácsadóként. Ezekben a halászfalvakban az Ebiszu-aszobasze ének arra szolgált hogy „megfordítsa a halászok szerencséjét” (Wilhelm, 47–48.) A Muromacsi-kortól kezdve a hét szerencseisten egyikeként imád, az Edo-korban már nem csak a halászok, de kereskedők istene is lett, a modern korban pedig már egyértelműen a jólét és kereskedelem isteneként funkcionál. (Liu, 4)

⁷⁶ WILHELM, Johannes H: „Traditional Ecological Knowledge in the Beliefs of Japanese Fishing Villages: With Special Reference to Yoriiso (Miyagi) and the Sanriku Region”, *Japanese Religions* XXX/1 &2 (2005), 21–53, 47–48.

Itt ismét elmondja, hogy először az *Ebisu*-t tanulta meg előadni, majd a *kami* megidézését, és végül az elhunyt lelkekét. A *jigokusagashi* 地獄探し a *hotoke* hívását jelenti, amelyben nagyon fontos a helyes ritmus. Ha sikerül, akkor a szellem a *norito* vagy szútra dallamán lovagolva szállja meg a megidézőt.

Ezek után a vendégek fogadásáról beszéltünk. Vannak sűrűbb és ritkább időszakok, előfordul például, hogy évekig sok a vendége, utána pedig évekig alig jön valaki. Sokféle vendég, és sokféle *hotoke* van, és a forgalom attól függ, hogy kinek hogy alkalmas, ha jól értettem, akkor a *hotoke*-t is beleértve. Manapság kevesebb vendége van, mint régen, viszont nagyjából ugyanazokkal a kérésekkel keresik meg az emberek, mint fiatalabb korában. A legtöbben azért keresik meg, mert egy elhunyt szerettükkel szeretnének beszélni, de vannak, akik egészségügyi tanácsért is hozzá fordulnak.

Nakamura 32 éves korától 72 éves koráig az *Osorezan matsuri*-n is részt vett. Összesen nyolcan voltak abban az időben *itako*-k, Nanbu és Tsugaru régióból fele-fele arányban. Mielőtt Nakamura visszavonult, kilencre nőtt a számuk. Kis kunyhókban sátrakban töltötték az egész napot, ott is ebédeltek, de nem aludtak ott, minden este visszamentek a szállásukra. Visszaemlékezett arra, hogy előfordult olyan, hogy valaki előre akart tolakodni, ami miatt veszekedni kezdtek az emberek. Hazafelé Nangō-ból találkoztam egy idős hölgygel, aki ismeri Nakamurát, és elmesélte, hogy annak idején Nakamura sátra előtt állt mindig a leghosszabb sor az *Osorezan-on*. Muriel a Tokió és környéke fejezetben kérdezett sámánok egyikével, Máriával látogatta meg Nakamurát. Muriel interjút készített, Mária pedig *kuchiyose*-t is kért tőle. A szertartás után úgy találták, hogy Nakamura hiteles *itako*, mert olyan dolgokat mondott a megszállottsága alatt, amiket előzetesen Mária nem osztott meg vele az elhunytól.

A Youtube-ra nemrégiben szintén felkerült egy videó Nakamura *kuchiyose*-jéről. Nakamura megbizonyosodik az elhunyt halálának pontos időpontjáról, a dátumot a japán év szerint kérdezi, ezen kívül a címét is megkérdezi. A vendég azért jött, hogy bemutassa két gyermekét a húsz évvel ezelőtt elhunyt sógorának. Fontos volt az is, hogy ki az, aki hívja a *hotoke*-t, és milyen kapcsolatban áll vele, ebben az esetben a sógornő volt a megbízó. A megbízó maga is üzenetet hozott a *hotoke* számára, ezeket még a *kuchiyose* előtt mondta el. Nakamura többször is visszakérdez a halál időpontjáról, és a *hotoke* és a megbízó kapcsolatáról. A *kuchiyose*-hoz fehér köpenyt vesz fel, és a házi oltár felé fordulva, *juzu*-vel a kezében, megkongatja néhányszor a *rint* (tál alakú fordított harang, amelyet a buddhizmusban

is használnak), és a *nembutsu*-t ismételve,⁷⁷ majd a *juzu*-t dörzsölve kéri a buddhákat és bódhiszattvákat, hogy segítsenek. Ez a *kuchiyose* legritmikusabb része. Egy idő után teljesen érthetetlenné válik Nakamura kántálása, és ekkor szólal meg a *hotoke*. A *hotoke* megköszöni, hogy hívták, és sajnálatát fejezi ki, amiért olyan hirtelen hagyta el őket. Az illető balesetben halt meg, és megígérte, hogy vigyáz a túlvilágról a családjára, hogy ne úgy járjanak, mint ő. A végén tanácsokkal látja el a megbízót, majd távozik Nakamura testéből. A megbízó azt írja róla, hogy „ez olyan *kuchiyose* volt, amiről el tudtam hinni, hogy valóban a sógorom üzenete.”

Megkérdeztem Nakamura-t arról is, hogy fogadott-e tanítványt, de azt mondta, hogy nem volt már jelentkező, mert a mai világban már vakként is meg lehet valahogyan élni. Már amikor a szobába beléptünk, észrevettem a Braille-könyvet Nakamura asztalán, és kíváncsi voltam, hogy milyen könyv lehet. Az interjú végén elmesélte, hogy azt a könyvet az Osaka Egyetem egyik tanárától, egy bizonyos Nakayama-tól kapta. Benne találhatóak mindazok a *norito*-k és szútrák, amelyek a *kuchiyose*-hoz kellenek. „Ezelőtt nem volt könyv, vagy bármi ilyesmi [az *itako* énekekről]. Ha meg akartad tanulni, muszáj volt az eszedbe vésni, sok minden volt, mint például Oshira-sama. *Kuchiyose* is sokféle van, mert van aki a *hotoke*-t akarja hívni, megint más egy *kami*-t” – mondta Nakamura.

A főbb észrevételeim az interjú kapcsán a következők. Nakamura nem beszél konkrét védőistenségről, de a *kuchibiraki*-ből arra lehet következtetni, hogy Oshira isten volt az a *kami*, aki először megszállta, tehát rajta keresztül történt a beavatás. Ez egy előre meghatározott dolog volt, mivel konkrétan Oshira-t tanulta meg megidézni, így másik *kami* nem is jöhetett számításba. Továbbá Nakamura sem nekem, sem Murielnek nem beszélt olyan aszketikus gyakorlatokról, mint a hideg vizes fürdő. Talán csak nem említette, de az is lehet, hogy az ő képzésének ez már nem volt a része. A betanuláshoz fontosabb az igyekezet és a kemény munka, mint a belső spirituális erő, amely megegyezik a korábbi kutatások következtetéseivel. Aki végigcsinálja a gyakorlatokat, az mindenképpen el fogja érni, hogy megszállja a szellem. A betanulás központi része a szövegek alapos megjegyzése, amelyről Nakamura az interjú során többször is beszélt. Szavaiból arra lehet továbbá következtetni, hogy tanítvány éve alatt sokat éhezett, és hogy azokban az időkben utcai előadóként is kereste a kenyerét. Ezt úgy értelmeztem, hogy az éhezés is a képzés része volt, mint egyfajta aszketikus gyakorlat, mivel elmondása alapján a családjuknak lett volna elegendő élelme. A

⁷⁷ Namu Amida Butsu 南無阿弥陀仏, szó szerinti jelentése „dicsőség Amida Buddhának.” A Tiszta Föld iskola követőinek fohásza Amida Buddhához. Úgy tartják, hogy aki Amida nevét őszine tisztelettel kiejti, eljut Amida Buddha paradicsomába (tereless.hu).

legtöbb vendége egy elhunyt hozzátartozójának lelkét szeretné megidézni. Ebben az esetben a *kuchiyose* a gyász feldolgozásában segíti a megbízót. Megállapíthatjuk, hogy manapság az *itako* egyike azoknak a hivatásoknak, amelyek az úgynevezett *grief care*-re (グリーフケア) specializálódnak, habár néha még előfordulnak egyéb kérések is.

Konklúzió

A japán sámánizmus, és azon belül az *itako* teljes eredettörténetét homály fedi. Annyit elmondhatunk, hogy kezdetekben a japán sámánizmusra hatással volt a taoizmus. A kettő kapcsolatáról ma sincs egyetértés, de az ókorban valószínűleg egy az egyben azonosnak gondolták a népi vallással, legalábbis nem különböztették meg a kettőt egymástól. A kínai sámánizmus és a taoizmus kapcsolata szintén nem egyértelmű. A kínai sámánizmus kései időszakában válik a megszállottság a sámánok fő tevékenységévé, ami könnyen elképzelhető, hogy hatott a japán sámánizmusra is, és ezért olyan sok a megszállott sámánasszony a japán krónikákban. Ennek tükrében a taoizmus zökkenőmentes integrációja a japán népi vallásba egyáltalán nem meglepő.

Idővel a sámánok elvesztették megbecsültségüket, és lassan elvált a *jinja miko* és a *kuchiyose miko* egymástól. Az utóbbiak magasabb státusszal bírtak, és ők is végeztek eksztatikus gyakorlatokat és szertartásokat, – Kárpáti kutatásából megtudjuk, hogy eredetileg a *kagura* is ilyen volt – azonban a *jinja miko* mára már elvesztette sámánisztikus természetét. Sokan a *kuchiyose miko* sámánizmusának hitelességét is kétségbe vonják. A *kuchiyose* ugyanis intézményesült, keveredett a *shugendō*-val és az ezoterikus buddhizmussal, és valószínűleg ettől kezdve szorult háttérbe a megszállottság autenticitása.

Hoppál könyvében leírja, hogy a hagyományok felértékelődése világszerte megfigyelhető, és mint a ezeknek az őrzője, a sámánizmus is sok helyen új erőre kapott. Ez Japánban is megfigyelhető, habár itt a sámánok kevésbé fontos szerepet töltenek be a hagyomány megőrzésében, mint szibériai vagy akár koreai társaik, mivel a *shintō* már betölti ezt a szerepet, mint az autentikus, ősi japán hagyomány. A *shintō* azonban már elvált a sámánizmustól, így a sámánizmus kulturális jelentősége is jóval kisebb. A *kuchiyose miko* régi funkcióiból mondhatni, hogy csak a *kuchiyose*-t tartotta meg, fő feladata pedig az emberek segítése a gyász feldolgozásában. Mindazonáltal az *itako* hagyománya jól megőrizte a *shintō* és buddhizmus szintetizálásának időszakát. Elmondhatjuk tehát, hogy az *itako* szerepe egyrészt a hagyományok őrzése, mint sámán, másrészt egyfajta lelki vezetőként is

szolgálnak. Az *itako*-k száma mára már jelentősen megfogyatkozott, és szerepüket lassan átveszi a *kamisama*, akinek a gyakorlata azonban eltér az *itako*-tól.

A Nakamurával készített interjú azt támasztja alá, hogy az *itako* képzésben és gyakorlatban a legnagyobb hangsúly valóban a szövegek megjegyzésén és forgatásán van. A védőistenség mindössze formalitás, Nakamura esetében pedig már – eltérően a korábbi *itako* kutatások eredményétől – eleve meghatározott volt a védőisten személye. Szintén eltérés, hogy Nakamura nem élt a mesterénél, hanem minden nap eljárt hozzá. Ez önmagában azt támasztaná alá, hogy a mai *itako* megszállottsága ténylegesen csak színlelés, viszont úgy tűnik, hogy Nakamurát mégis sokan hitelesnek tartják. Az *itako*-ról valóban elmondható, hogy népművészeti előadó, viszont magát a *kuchiyose*-t mindössze népművészeti előadásként leírni nem tartom elégségesnek. Nakamura valóban nem mutatja jelét eksztázisnak, ahogyan az a szibériai sámánoknál megfigyelhető, azon kívül, hogy kántálás vége érthetetlen motyogásba torkollik, és utána amikor hirtelen megint érthetően beszél, már a *hotoke* szavaival szól. Ennek ellenére azonban akik *kuchiyose*-t kértek tőle mégis hitelesnek tartják, és bevallásuk szerint segített nekik Nakamura. Ez alapján a *kuchiyose* mellett, hogy népművészeti értékkel bír, egyfajta terápiaként is szolgál.

Összességében véve az *itako* legfőbb szerepe az, hogy a gyász feldolgozásában nyújtson segítséget a *kuchiyose*-vel. A leggyakoribb kérés ugyanis az elhunyt lelkek megidézése, erről ismertek a mai Japánban az *itako*-k. Történelmi szempontból sok más szerepük is volt a közösségük életében, mint például az évszakokkal kapcsolatos szertartások, de ezek a modernizáció hatására már kivesztek.

Felhasznált irodalom

- ADACHI Tomoo 安達知郎: „Tsugaru ni okeru kamisama shinkō ni kansuru jittai chōsa” 津軽におけるカミサマ信仰に関する実態調査 [Tényfeltáró felmérés a kamisama-hitről Tsugaruban], *Shūkyō to Shakai* 宗教と社会, XXI. (2015), 73–80.
- BLACKER, Carmen: *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, Routledge, London, 2000.
- DIÓSZEGI Vilmos: *Sámánizmus*. Magyar Elektronikus Könyvtár, 1962.
- ELIADE, Mircea: *A samanizmus*, Budapest, Osiris kiadó, 2002. [Saly Noémi]
- FAIRCHILD, William B.: *Shamanism in Japan*, Sine loco, 1962.
- FUKUDA Ajio 福田アジオ: *Nihon minzoku daijiten* 日本民俗大辞典 [Japán néprajzi nagyszótár], Yoshikawakō Bunkan 吉川弘文館, Tōkyō, 2000.
- HOPPÁL Mihály: *A sámániség újjászületése*, Balassy Kiadó, Budapest, 2013.
- HŌRI Ichirō: „Shamanism in Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies*, II/4 (1975), 231–287.
- HŌRI Ichirō: *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- KÁRPÁTI János: „Sámáni szertartási énekek Japánban” CSONKA-TAKÁCS Eszter – CZÖVEK Judit – TAKÁCS András: *Mir-susne-hum 2. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére*. Akadémia Kiadó, Budapest, 2002.
- KÁRPÁTI János: *Tánc a mennyei barlang előtt*, Kávé Kiadó, Budapest, 1998.
- KAWAMURA Kunimitsu: „A Female Shaman's Mind and Body, and Possession”, *Asian Folklore Studies*, LXII/2 (2003), 257–289.
- KAZÁR Lajos: *Kodzsiki. Régi történetek feljegyzései*. Sydney: Magyar Történelmi Társulat, 1982.
- KÓSA Gábor: „Samanizmus a Tang-kor előtti Kínában”. HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.) *Sámánok és kultúrák*, Budapest, Gondolat kiadó, 2005.
- KURANO Kenji 倉野憲司: *Kojiki* 古事記 [Régi dolgok feljegyzései], Iwanami Shoten 岩波書店, Tōkyō, 1963.
- KURODA Toshio – James C. DOBBINS – Suzanne GAY: „Shinto in the History of Japanese Religion” *Journal of Japanese Studies* VII/1 (1981), 1–21.

- LÁZÁR Marianna: „魏志倭人傳. A Vej-dinasztia története - Feljegyzések a va népről”. *Orpheus Noster* (2022), II/14, 7–24.
- MURAKAMI Aki 村上晶: *Gendai fusha kenkyū: Chishiki no nichijōteki kōshō no kanten kara* 現代巫者研究：知識の日常的交渉の観点から [Kortárs sámánkutatás: A tudás hétköznapi tárgyalásának perspektívái], University of Tsukuba, 2015. [doktori disszertáció]
- MURIEL, Jovliet ミュリエル ジョリヴェ: *Nihon saigo no shāmantachi* 日本最後のシャーマンたち [Japán utolsó sámánai], Soshisha 草思社, Tōkyō, 2023. [Tottori Kinuko 鳥取絹子]
- NAKANO Yōhei 中野洋平: *Shinano miko no kenkyū: Kinsei Nihon ni okeru minkan shūkyōsha no sonzai keitai* 信濃巫女の研究：近世日本における民間宗教者の存在形態とその形成 [Tanulmány a shinano miko-król: a népi vallási alakok fennállásának formái és kialakulása a kora újkori Japánban], Sōgōkenkyū Daigakuin Daigaku, 1989. [doktori disszertáció]
- RICHEY, Jeffrey L. (szerk.): *Daoism in Japan: Chinese traditions and their influence on Japanese religious culture*, London: Routledge, 2015.
- ROBINET, Isabelle: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Arany Hegy Alapítvány, Budapest, 2006. [Szabados Levente]
- SASAKI Kōkan 佐々木宏幹: *Nihon minzoku shūkyō daijiten* 日本民俗宗教辞典 [Japán néprajzi és vallási nagyszótár], Tōkyōdō Shuppansha 東京堂出版社, Tōkyō, 1998.
- SHIOTSUKI Ryōko 塩月亮子: „Kitō to kamigakari” 祈禱と神懸かり [Imádság és isteni megszállottság]. Shintani Tananori 新谷尚紀 (szerk.) *Fuan to kigan* 不安と祈願 [Szorongás és fohász], Asakura Shoten, 2020, 123–135.
- VASZILJEV, Leonyid: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Budapest, 1977. []
- WILHELM, Johannes H: „Traditional Ecological Knowledge in the Beliefs of Japanese Fishing Villages: With Special Reference to Yoriiso (Miyagi) and the Sanriku Region”, *Japanese Religions* XXX/1 &2 (2005), 21–53.
- YANAGITA Kunio: *The Legends of Tono*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2015. [Ronald A. Morse]
- YANAGITA Kunio 柳田邦男: *Yanagita Kunio zenshū 11* 柳田國男全集 11 [Yanagita Kunio összes művei 11], Chikuma Shobō 筑摩書房, Tōkyō, 1990.

Internetes források:

„Itako no saikōi! Nakamura Take-san kyūjūsai 90-sai kōrei zen kiroku! ATL 5th supinofu”イタコ最高位！中村タケさん 90 歳降霊全記録！ ATL5th スピンオフ[A legnagyobb itako! A 90 éves Nakamura Take szeánszának teljes felvétele! ATL5. spinoff] youtube.com (2025.01.11)

ASTON, William G.: „Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697.”
<https://en.wikisource.org/wiki/Nihongi> (2025.01.11)

LIU Jianhua: „The Sanctification of the Disabled: A Study on the Images of Fortune Gods in Japanese Folk Beliefs”, *Religions*, XV/6 (2024), 671. <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/6/671> (2025.01.11)

MATSUDA Hiroko: „Saigo no itako” 最後のイタコ [Az utolsó itako] <https://www.itako.net/>
(2025.01.11)

NAKAYAMA Tarō 中山太郎: *Nihon miko shi* 日本巫女史 [A japán miko története], 1930.
<https://docs.miko.org> (2024.11.06.)

„Terebess Ázsia Lexikon” terebess.hu