

Tinka Delakorda Kawashima

RELIGIOZNOST IN POTROŠNIŠTVO V SODOBNI JAPONSKI DRUŽBI



RELIGIOZNOST IN POTROŠNIŠTVO V SODOBNI JAPONSKI DRUŽBI

Tinka Delakorda Kawashima

LJUBLJANA 2015

PROSTOR, KRAJ, ČAS 5

RELIGIOZNOST IN POTROŠNIŠTVO V SODOBNI JAPONSKI DRUŽBI

Tinka Delakorda Kawashima

Uredila: Nataša Gregorič Bon, Žiga Kokalj

Fotografije: Tinka Delakorda Kawashima

Lektorica: Tina Škrajnar Petrovič

Izdajatelj: Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU

Za izdajatelja: Ivan Šprajc

Založnik: Založba ZRC

Za založnika: Oto Luthar

Recenzenta: Marko Kerševan, Ksenija Vidmar Horvat

Tisk: Cicero Begunje, d. o. o.

Naklada: 250

Prva izdaja, prvi natis.

Ljubljana, 2015

Lzid knjige je podprla Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v razpisu za znanstvene monografije v letu 2014.

**Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>
prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789610503682>.**

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.728(520):225
225:316.728(520)
366:316.728(520)



DELAKORDA Kawashima, Tinka, 1977-

Religioznost in potrošništvo v sodobni japonski družbi / [besedilo, fotografije] Tinka Delakorda Kawashima.
- Ljubljana : Založba ZRC, 2015. - (Prostor, kraj, čas, ISSN 2335-4208 ; 5)

ISBN 978-961-254-761-5
277940992

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyrighta).

PROSTOR, KRAJ, ČAS 5

Tinka Delakorda Kawashima

**RELIGIOZNOST IN POTROŠNIŠTVO
V SODOBNI JAPONSKI DRUŽBI**



RELIGIOZNOST IN POTROŠNIŠTVO V SODOBNI JAPONSKI DRUŽBI

IZVLEČEK

Knjiga odkriva povezanost dveh pojavov sodobnega sveta, religioznosti in potrošništva. Pogosto se poudarja kvarni vpliv modernizacije in potrošniške kulture na religijo in religioznost, a že sam obstoj tradicionalne religioznosti v (post)modernej japonski družbi kaže na skrivnost nekakšnega sožitja. Avtorica knjige poišče ključ do sociološkega razumevanja religije v potrošniški družbi v religioznih pojavih laičnih religioznih udeležencev, v t. i. ljudski religioznosti, ki jo analizira v družbenoekonomskih in političnih kontekstih od zgodnjemoderne do sodobne (post-moderne) japonske družbe. Pokaže, kako je japonska tradicionalna pluralna religiozna konstelacija »dopuščala« ljudsko religioznost v njenih tuzemskih interesih in praktičnih koristih, »imanentističnemu« pojmovanju božanstev in v eklektičnem, neafiliacijskem prakticiranju religije, s čimer je ta imela ugodno spodbujevalno vlogo v modernizacijskih procesih. Na primer ljudje so bili s selitvijo v večja mesta odtrgani od svojih siceršnjih skupnosti in v svojih potrebah vedno bolj individualno orientirani, v tem pa jim je sledila ponudba tako številnih religioznih kot sekularnih organizacij, ki so se opirale na dosežke modernizacije.

Avtorica z lastno empirično raziskavo množično obiskane verske lokacije Togenuki jizō v središču Tokia pokaže, kako si danes sekularne institucije, npr. prodajalci obleke in hrane z nakupovalne ulice pred templjem, uspešno izposojajo religiozne simbole. To pripomore k stimulaciji nakupovanja in prodaji njihovih proizvodov, vendar naj bi taka »sakralizacija profanega« povzročala degradacijo oz. »profanizacijo svetega«. Rezultati raziskave pokažejo nasprotno, da lahko skozi nekakšno »sakralizacijo potrošnje« nakupovanje proizvodov z religioznimi simboli (v okviru religioznega praznika *ennichi*) služi potrjevanju družbenih identitet in vzpostavljanju začasnih skupnostnih kontekstov, v katerih se dokaj regularno

vršijo religiozne prakse in krepi verovanje, ki stoji za religioznimi simboli. Potrošniške in religiozne prakse se tako medsebojno krepijo.

Knjiga s sintezo dosedanjih spoznanj o odnosu med religioznostjo in modernizacijo, temelječih na teoretski analizi in empirični raziskavi, prikaže osrednjost vloge, ki jo ima materialno-magičen svet ljudske religioznosti v japonski potrošniški družbi. S tem odpira novo polje raziskovanja religioznosti na Japonskem v mednarodnem merilu, prav tako pa potrjuje aktualnost proučevanja japonske religije za definiranje in razumevanje odnosa med modernizacijo in religijo sploh. Tako knjiga prispeva nova spoznanja na področjih sociologije, sociologije religije in kulture. Z obsežnim naborom japonskega strokovnega izrazja ter specifičnih pojavov, organizacij, posameznikov ipd., povezanih z japonsko religioznostjo in s proučevanjem japonske religije, knjiga pomembno doprinaša tudi k slovenski japonologiji.

KLJUČNE BESEDE: ljudska religioznost, potrošništvo, modernizacija, moderna, sodobna japonska družba, sekularizacija, sakralizacija potrošnje, Weber

VSEBINA

Izveček	5
Zahvala	9
Predgovor	11
Izzivi in hipoteze	13
1 Sodobna sociologija religije	31
Zahodne študije religije	31
Japonske študije religije in aplikacija zahodnih teorij na japonske religijske razmere	41
Študije ljudske religioznosti	59
2 Zgodovinski razvoj religij na Japonskem in struktura »japonske« ljudske religioznosti	73
Glavne značilnosti japonskih religij – kratek zgodovinski pregled	73
Religija v sodobni Japonski – religiozne organizacije	88
Struktura »japonske« ljudske religioznosti	98
3 Vplivi modernizacije na tradicionalno japonsko religijo	119
Vplivi religije na modernizacijo japonske družbe	119
Moderna religija v zgodnjemodernem obdobju	124
Razvoj religije v modernem obdobju	158
Tradicionalna ljudska religioznost v novi preobleki	167
4 Sodobne urbane oblike ljudske religioznosti in potrošništvo:	
empirična raziskava primera Togenuki jizō	177
Tempelj Kōganji in njegova oživitve	178
Togenuki jizō kot potrošniški prostor	197
Sinergija čaščenja in nakupovanja	210
5 Zaključek	217
Povezanost ljudske religioznosti in potrošništva	217
Negativni in pozitivni vplivi modernizacije	220
Tradicionalna ljudska religioznost in potrošništvo v sodobni družbi	224
Epilog: ljudska religioznost – primerjava s prakso iz Medžugorja	227
Summary	231
Priloga	235
Bibliografija	241
Slike in tabele	261
Glosar	263
Indeks	283

ZAHVALA

Pri raziskovanju in pisanju knjige so me usmerjali nekateri izjemni profesorji. Marko Kerševan je mentor, zaradi katerega je beseda dobila ime. Z neverjetno strokovno in srčno širino mi je kazal poti čez pogosto na videz neprehodne meje med različnimi religioznimi svetovi, pojmi in pojmovanji. Andrej Bekeš mi je iz zakladnice lastnih izkušenj pomagal z nasveti za spoprijemanje z japonskim svetom. Hvaležna sem mu tudi za izjemno terminološko ostrino, zaradi katere je knjiga po številnih popravljanjih danes veliko boljša. Pri reševanju zapletenega zapisovanja japonskih besed mi je svetovala tudi Chikako Shigemori Bučar; upam, da se je knjiga vsaj približala njuni viziji. Iskrena hvala Kseniji Vidmar Horvat in Vinku Potočniku za zelo dragocene komentarje k prvemu osnutku knjige in za spodbudo k pisanju. Hvala kolegom iz Oddelka za azijske in afriške študije Univerze v Ljubljani, naši varuhinji Darinki Baraga, še posebej pa Jani S. Rošker, Mitju Sajetu ter Maji Lavrač za neprecenljive pogovore, ki so poglobili moje razumevanje medkulturnega raziskovanja.

Na Japonskem mi že več let pomaga in svetuje izjemen profesor Yamanaka Hiroshi. Z njegovim spremstvom v več raziskovalnih projektih sem dobila vpogled v notranji religiozni svet raznih skupnosti, regij, religij in svetih krajev, do katerih bi sicer le težko dostopala. Knjiga je nastajala na podlagi raziskovanj med doktorskim študijem in podoktorskim raziskovanjem v Sloveniji in na Japonskem, ki sta ju podprli Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Japonska agencija za promocijo znanosti (JSPS). Vedno ob pravem času so me podprli profesorji Aoki Saburō, Oguchi Chiaki, Sunakawa Yuriko in kolegi iz Univerze v Tsukubi: Nagasawa Sōhei, Iwasaki Maki, Iwasaki Takashi, Okamoto Ryōsuke, Nanao Mai, Imai Nobuharu, Amada Akinori, Murakami Aki in Kawasaki Nozomi. Hvaležna sem vsem sogovornikom, ki so mi odstrli vpoglede v religiozno življenje, še posebej številnim obiskovalcem templja Togenuki jizō, ki so

odgovarjali na moja vprašanja in se bili pripravljene pogovarjati o svojih osebnih izkustvih tega posebnega kraja.

Hvala dragocenim prijateljem, ki so mi pomagali s konstruktivnimi nasveti in z urejanjem prvih osnutkov knjige, Maji Veselič, Samu Staniču, Bibi Fortuna, Milošu Bartolu in Martini Bofulin. Posebna zahvala bratu Urošu Delakorda in bratrancu Mihi Vidicu, ki nikoli ne odklonita pomoči, ko jo najbolj potrebujem. Hvala krasni urednici Nataši Gregorič Bon za koristne popravke, predvsem pa za podbudo, da gre knjiga v objavo, prav tako hvala lektorici Tini Škrajnar Petrovič za pozorno prebivanje skozi besedilo.

Do te knjige je pripeljala neprecenljiva spodbuda, ki mi jo že vse življenje namenjata draga starša Lidija in Danilo Delakorda. Upam, da knjiga povrne vsaj delček njunega truda. Hvala možu Takamuneju, ki me že vsa leta podpira, da sem hkrati raziskovalka in mati najinim trem fantkom. Hvala *obāchan*, *ojiichan* in vsem bližnjim, ki se že leta vztrajno prevažajo za nami čez vse te »hribe in doline«.

OPOMBA K BESEDILU

Japonska osebna imena so zapisana v japonskem vrstnem redu, to je s priimkom pred imenom. Japonske besede so zapisane po sistemu Hepburn; ch se izgovarja kot »č«, j se izgovarja kot »dž«, ts se izgovarja kot »c«, y se izgovarja »j«. Dolgi samoglasniki se označijo z ō ali ū, razen v primeru v slovenščini že ustaljenih imen, kot sta Tokio, Osaka ipd.

PREGOVOR

Med pogovorom z enim zadnjih živečih »skritih kristjanov« v vasici na robu otoka Hirado me je presunila njegova izjava: »Ali veste, kako hudo je, če vse življenje nekaj veš in čutiš, pa tega ne smeš nikomur povedati?« Te besede pričajo o večstoletnem skrivanju vere, ki je bila diskriminirana, a kar me je presunilo, je bila podobnost z mojo izkušnjo. V času Jugoslavije me je moja babica kot dojenčka na skrivaj odnesla v cerkev h krstu, ker je bil dedek policist. Naslednjič sem se znašla v cerkvi kot osnovnošolka, ko smo se preselili na vas in so vsi sošolci šli k birmi, da bi od botrov dobili moped.

Danes se v Sloveniji ne skrivamo več. Krst, božič in velika noč so priljubljeni družinski dogodki, ko se sorodniki zberejo v cerkvi. Pa vseeno pri maši mnogi na skrivaj molijo in pazijo, da jih kdo ne opazi, ko se narobe prekrižajo. V času, ko pobirajo prispevke, so že vsi pred cerkvijo ali na poti na kosilo.

Ta nekakšen »ambivalentni odnos do religioznosti«, ki ga doživljam v Sloveniji, nekateri pripisujejo tudi Japoncem, saj jih večina zase pravi, da so »nereligiozni« (*mushūkyō*). Hkrati pa isti ljudje trdijo, da je »religioznost« (oz. vera *shinkōshin*) pomembna. Zaradi specifične religiozne zgodovine na Japonskem se udeležbo pri obredju organiziranih religij in prakse ljudske religije razume kot tradicionalne običaje brez religioznega pomena. »Biti religiozen« v japonskem smislu namreč pomeni »biti formalni član neke organizirane religije«, predvsem nove religije. To pojasni statistične podatke, ki govorijo, da se ima 70 odstotkov Japoncev za nereligiozne, obenem pa jih večina obiskuje templje in svetišča ter kupuje amulete med prazniki in turističnimi izleti. Pri tem tudi ni pomembno, ali obišejo šintoistično svetišče, budistični tempelj ali krščansko cerkev. Kljub slabima dvema odstotkoma kristjanov v državi je krščanska poroka najpogostejša izbira večine mladih zaročencev.

V japonskih vrtcih otroci spoznavajo in sodelujejo v domačih in uvoženih običajih, med katerimi so tudi religiozne misli in dejanja. Sinova, zdaj stara tri in pet

let, ki sta med našimi selitvami za službo po Japonski zamenjala že štiri vrtce, sta naenkrat domov prišla z idejo: »Daj, gremo v *jinja* (šintoistično svetišče), da damo denar za Božička.« No, pa smo šli, in Božiček ni bil nič jezen. Kako bi bil, saj se na Japonskem še budistični menihi za božič preoblečejo v Božičke.

Morda bi lahko rekli, da so Japonci ateisti, ker zavestno in izrecno odklanjajo pripadnost (cerkveni dogmatski) religiji, niso pa nereligiozni, v smislu, da bi odklanjali religiozne prakse in ne bi sprejemali religioznih predstav, obredov, praznikov in simbolov, značilnih za religije v japonskem prostoru in zunaj njega. V vsakem primeru že sama polemika o pomenu religije in (ne)religioznosti priča o tem, da so to spremenljivi in družbeno-kulturno pogojeni pojmi in pojavi. Konkretno, glavni kazalec religioznosti v sodobni japonski družbi nikakor ne more biti v povezanosti ljudi s cerkveno oz. organizirano religijo, ampak predvsem v ljudskih religioznih praksah, ki jih zahodne, pa tudi japonske, raziskave religioznosti navadno uvrščajo na religiozno periferijo. Prav to je religioznost, ki jo oživlja in spodbuja potrošniška kultura in je predmet te študije.

IZZIVI IN HIPOTEZE

Knjiga obravnava problematiko razmerja med moderno družbo, modernizacijskimi procesi in religijo oz. religijami. Webrova *Protestantska etika in duh kapitalizma* (2002 [1947]) ostaja pomembno izhodišče, ko razmišljam o povezavi med modernizacijo in religijo v katerikoli družbi, vsaj skozi tezo, da s samimi ekonomskimi dejavniki ni mogoče razložiti nastanka kapitalizma in moderne družbe; za razumevanje razvoja sodobne družbe se je nujno poglobiti v njene specifične nazore in vrednote. Po Webru je modernizacijo »zahoda« podprl tok ljudske etične reforme, ki jo je usmerjala zahodna religiozna tradicija in modernistična religiozna gibanja znotraj nje. To je protestantska etika, povezana s kalvinistično idejo o predestinaciji, ki naj bi z religioznimi spodbudami za posvetno dejavnost, z »odčaranjem sveta«, z individualizmom in z delovno etiko predstavljala nujne predpogoje za razvoj moderne kapitalistične družbe na zahodu.¹ Danes se govori o različnih tipih modernosti in različnih poteh do njih. Japonska družba se je hitro modernizirala in je od druge polovice 20. stoletja po uveljavljenih kriterijih moderna. Bila je prva ne-zahodna družba, ki je dosegla industrializacijo po drugačni poti od zahodne in v 70. letih postala drugo največje gospodarstvo na svetu, kar je pri raziskovalcih modernizacijskih procesov in teorije moderne družbe spodbudilo zanimanje za japonsko družbo in kulturo. Ne le, da se je Japonska modernizirala brez pomoči krščanstva kot dominantne religije – nobena religija

¹ Kadar Weber govori o kapitalizmu, meri na evropski kapitalizem, ki se širi predvsem od 16. stoletja naprej in temelji na sistematičnem in metodičnem delu. Pojasnjuje ga s pojmom racionalnosti, ki vsebuje načrtovanje, usmerjenost na metodično ustvarjanje dobička, zavest o razmerju med sredstvi in cilji. Dobiček se obvezno reinvestira, ne sme se uporabljati v hedonistične namene (Flere, v Flere in Kerševan 1995: 51). Weber je eden prvih, ki je predstavil drzno idejo o notranji povezavi med religiozno ideologijo in rastjo modernega industrijskega kapitalizma. Primerjal je konfucijanizem, hinduizem, budizem in judaizem, da bi ugotovil, s kakšno sekularno etiko vplivajo na profano dejavnost svojih laičnih vernikov (Weber 1958).

Termin »zahod« v knjigi uporabljam v smislu »evropsko-severnoameriški«.

ni imela monopola, kot je značilen za zahodno družbo in je pogojeval sekularizacijo na zahodni način.²

Max Weber je predvideval, da ko se kapitalizem enkrat oblikuje, »duh zapusti železno armaturo«, moderno družbo (produkcijo), ki jo je sam soustvaril in v kateri je doslej prebival. Duhovno izpraznjeno mesto, ki ga je z odčaranjem sveta za seboj pustila religija, pa naj bi zasedla potrošnja (Vidmar Horvat 2004: 61, po Williams 1991: 203). Hedonistična kultura množične potrošnje naj bi spodkopala tradicionalne buržoazne vrednote in puritansko etiko ter povzročila zaton religije (Bell 1976). Takšni in podobni argumenti kažejo na evolucionistično razumevanje procesa od kapitalizma do potrošništva, ki na svojih plečih žrtvuje religijo. Če pa prevzamem Campbellovo dopolnitev Webrove teze, da so bili za nadaljnji razvoj kapitalizma, poleg puritanske delovne etike, enako pomembni tudi hedonistični potrošniški motivacijski temelji (Campbell 1987), potem lahko začnem razmišljati, kateri elementi v religijskem svetu, ki se ugodno navezujejo na potrošništvo, so lahko prispevali k razvoju moderne družbe.

Ko govorim o religioznosti in potrošništvu, se zastavlja več različnih vprašanj. Eno od njih se nanaša na to, katere značilnosti religijskega sveta in njegovega razvoja bi lahko vplivale na proces oblikovanja modernosti na Japonskem? Veliko Japoncev se raje vidi kot sekularne ali nezainteresirane za religijo. V nedavnih študijah se je na primer samo 26 odstotkov respondentov izreklo za religiozne.³ Samo 30 odstotkov ljudi se ima za pripadnike določeni religiji, čeprav predstavniki religij trdijo, da imajo toliko pripadnikov, da njihovo skupno število dvakrat presega skupno število prebivalcev Japonske (127 milijonov). Po drugi strani pa skoraj 90 odstotkov Japoncev redno obiskuje grobove prednikov, 75 odstotkov družin ima doma budistični in/ali šintoistični oltar, večina družin spremlja svoje otroke k obredju odraščanja (*shichi-go-san* 七五三 ali »7-5-3«, ko otroci dopolnijo 3, 5 in 7 let), templji in svetišča beležijo množičen obisk ob novem letu *hatsumōde* (初詣で) (Svetišče Meiji (Meiji jingū 明治神宮) v Tokiu obiščejo milijoni ljudi), romanja v različne svete kraje po vsej Japonski pa so vse bolj priljubljena. Vse to

² V nasprotju z ugodnimi dejavniki za razvoj kapitalizma se zaviralne dejavnike navaja v pretežno »vzhodnih« družbah – navezanost na družino, poudarjanje pomena usode in prezir do dela (pri hinduistih), islamsko pojmovanje prava, pretirani stroški ob številnih praznikih in ceremonijah (na Filipinih), težnja k bogastvu za namen užitka, usmerjanje budizma izključno k onstranskosti, tuzemskost pa se pojmuje kot eno samo trpljenje, ki ga je treba preseči (Abraham 1980).

³ Odnos do religije na Japonskem izvira iz drugačnega razumevanja besede »religija« (*shūkyō* 宗教) kot na zahodu. Več o tem v naslednjem poglavju.

kaže na visoko udeležbo Japoncev v religioznih praksah, pa tudi na eklektično naravo japonske religioznosti.

Naslednje vprašanje je, ali bi živahne religiozne prakse v moderni družbi na Japonskem lahko pripisali tudi pozitivnemu vplivu potrošniške kulture na moderno religioznost? Tudi raziskovalci v modernih zahodnih okoljih ugotavljajo, da je s procesi sekularizacije in globalizacije, ki so odpravili religijske monopole, ter pod vplivi potrošniške kulture prišlo do »svobodnejšega« izbiranja religij, »revitalizacije religije« oz. do t. i. »desekularizacije«.

Znano je, da je že tradicionalna ljudska religioznost na krščanskem zahodu nastajala kot ljudska izbira, interpretacija in kombinacija zahtev/ponudb specializiranih ustanov različnih starih ljudskih religij in krščanstva ter njihovih nosilcev (Kerševan 1989). Tu se postavi vprašanje, kaj to pove o medsebojnem vplivu med potrošništvom in ljudsko religioznostjo? Weber je predvidel, da bo zatonu mono-teističnih profetskih religij na zahodu sledil (oz. se vrnil) »politeistični vsakdan« (1964: 330).

Vrnimo se k vprašanju, katere značilnosti religijskega sveta naj bi po Webru vplivale na proces oblikovanja modernosti? Weber je predvideval, da sta bila puritanska »odprava magije« in »notranja izolacija posameznika« (ki stoji sam pred bogom) glavna faktorja ljudske etične reforme ali t. i. »človeških temeljev modernizacije«. Takšen odnos med religijo in etiko je eden od vzorcev reform v ljudski etiki, ki je spodbudila modernizacijo.

Za Webra pa je bila še bolj temeljnega pomena napetost (in njena odprava) med svetovnim nazorom religije in »znotrajsvetnimi« sferami človekovega delovanja (Kerševan 1990). Njegova shema za klasifikacijo in analizo svetovnih religij je temeljila na obsežni raziskavi krščanstva, antičnega judaizma, hinduizma, budizma in kitajske religije (deloma tudi islama in zgodnjega ter srednjeveškega krščanstva). Predvideval je, da obstaja neka notranja logika v svetovnih nazorih teh religij, ter da to logiko poganja napetost med samim svetovnim nazorom in realnostjo (Campbell 2006: 19).

Primitivna religija bi naj bila po njegovih predvidevanjih po značaju magična in animistična, ko pa se družba razvije do točke, da ima dovolj sredstev za podporo duhovništva, postanejo verovanja organizirana in pojmovanja božanstva sistematizirana znotraj dveh glavnih usmeritev. Prva predpostavlja imanentni princip božanstva, to je nekaj, kar je del sveta od vekomaj in h kateremu se človeštvo lahko »adoptira« (brahmansko-atmanski princip v indijski religiozni filozofiji); druga pa predpostavlja pojmovanje božanstva kot transcendentalnega, v bistvu

ločenega od sveta, katerega nadzira od zgoraj in ga je ustvaril iz nič (semitski bog stvarnik) (Turner 1981: 12). Glede na ti usmeritvi Weber razlikuje zahodne in vzhodne religije.⁴

Po Webu naj bi v primerjavi z zahodom drugim kulturam manjkala sposobnost in discipliniranost ljudi za racionalen način življenja nasploh. Med najpomembnejše elemente oblikovanja načina življenja v preteklosti pa naj bi sodile magične in religiozne sile ter na veri temelječe etične predstave o dolžnosti. »Tam, kjer so obstajale zavore duhovne narave, je razvoj racionalnega življenja trčil ob resne ovire« (Weber 1984 [1947]: 17, cv. Kerševan 1990: 9). Pot v racionalizacijo je bila po Webu mogoča le, če so bile take ovire odpravljene. To je mogoče samo, če so dejavnosti znotraj neke racionalizirane sfere hkrati racionalne tudi z ozirom na religiozne cilje oz. vrednote (ibid.: 11–12). Naraščajoča racionalizacija znotrajsvetnih sfer človekovega delovanja (ekonomsko, politično, umetniško, spolno itd.) na eni strani in racionalizacija religijskega delovanja na drugi vodita do napetosti med religijo in posameznimi sferami. In to toliko bolj, kolikor bolj jasno je cilj/vrednota religije »zunajsvetna«. Prav to pa je značilnost t. i. odrešilnih religij, ki odrešujejo od sveta in implicirajo neke vrste odklanjanje sveta (Kerševan 1990: 11). Religijsko racionaliziranje ravnanja (Weber) lahko onemogoči doseženo stopnjo racionalnosti v drugih, znotrajsvetnih sferah. Primer za to je religiozno racionalno delovanje v smislu pridobivanja milosti z zakramenti in posebnimi dobrimi deli, ki odvrata ljudi od zavestnega angažiranja na drugih področjih, ali pa religiozno racionalno ravnanje v duhu medsebojne bratske ljubezni do bližnjega, ki se bje z logiko ekonomske in politične racionalnosti, ki za svoje cilje – dobiček in moč – uporablja druge predpostavke (ibid.).

Protestantizem, s kalvinistično idejo o predestinaciji, naj bi odpravil taka nasprotja in utrl pot nadaljnji racionalizaciji (ibid.: 12).⁵ Ideja o predestinaciji je zavračala kakršenkoli vpliv človeških del na človekovo opravičenje in odrešenje.

⁴ Weber vpelje razliko med zahodnimi in vzhodnimi religijami glede na poudarek na božji imanenci ali transcendenci svetu. Zanj je ena temeljnih razlik med zahodnimi in vzhodnimi religijami v nasprotju med grešnim naravnim in duhovnim nadnaravnim. To nasprotje je lastno zahodnim religijam, v vzhodnih religijah pa je izključeno, saj je ves naravni svet prežet z duhovnostjo (ibid.).

⁵ Zanimivo pa je, kot ugotavlja Weber, da je indijski nauk o karmi rešil ta nasprotja, saj ne postavlja dileme: ali opravljanje poklicnih in drugih posvetnih dejavnosti ali delo za odrešenje (ibid.: 12). Vendar indijske religijske nagrade navajajo posameznika, da se vključuje v obstoječi znotrajsvetni »naravni« red ustanov, stanov in poklicev. Takšna »organska« socialna etika je po Webu konzervativna in nasprotna koncepciji »znotrajsvetne askeze«, ki se veže na predstavo o absolutni božji suverenosti in predestinaciji. Z absolutno božjo

Če sam res verujem, da sem izbran, potem tudi izražam zahvalo za to s svojim delom v božjo slavo (Kerševan 1990: 9–16). Vsaka dejavnost naj bo dejavnost v božjo slavo. Delo je smiselno kot izražanje božje slave. To je prispevalo k oblikovanju kapitalizma z individualizmom in s pojmovanjem stvarnosti, ki ga Weber imenuje »odčaranje sveta«, kjer na svet ne delujemo z magičnimi sredstvi, niti ne samo z njimi. Ko se kapitalizem enkrat izoblikuje, pa, kot rečeno, ta njegova psihološka izhodišča izgubijo pomen (Weber 1988).

Zgodovinski pogoji za vzpon kapitalizma: (moderna) proizvodnja in potrošništvo

Po Webru je bila protestantska etika tista, ki je dala zagon procesoma racionalizacije in modernizacije v zahodnih družbah (Weber 1988). Puritancem je z versko gorečnostjo uspelo sočasno spodbuditi proizvodnjo in zamejiti potrošnjo, vendar Weber ne odgovori na vprašanje, na kakšnih duhovnih osnovah se je z določenim »faznim zamikom« začelo razraščati »nekoristno« užitkarsko zapravljanje. Z drugimi besedami: v Webrovi protestantski etiki ni odgovora na vzajemni spodbujevalni odnos med proizvodnjo in potrošnjo.⁶ Campbell v odgovor na produktivistično pristranskost sodobnih interpretacij narave modernih družb napiše knjigo *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, v kateri se usmeri v spregledane okoliščine, ki so spodbujale razvoj potrošništva. Skozi razvoj protestantizma v Angliji 17. in 18. stoletja prikaže, da sta druga ob drugi soobstajali dve nasprotujoči, vendar komplementarni družbeni etiki, kot dve plati religijskega gibanja. Prva, delovna etika, je legitimirala proizvodnjo, druga, »romantična hedonistična« etika (posebna buržoazna potrošniška etika), pa potrošnjo (Campbell 1987: 8 in 35).

Potrošništvo naj bi se začelo v srednjem sloju družbe z zahtevami po luksuznih dobrinah, to je v sloju, ki je bil nosilec asketske in puritanske protestantske etike. Pri iskanju povezave med protestantizmom in užitkom je Campbell odkril, da je skrb za estetiko – nov sestavni del, uvožen od plemstva –, pripeljal do radikalnih sprememb v predhodno moralno in spiritualno etiko srednjega sloja (Campbell 1987: 203).⁷

suverenostjo je povezano tudi to, da človek ne more spoznati »zadnjega smisla« ter da zanj kozmos nima racionalne ureditve (ibid.).

⁶ Prav dinamično delovanje med asketsko in romantično etiko (Campbell) omogoča vzajemno delovanje produkcije in potrošništva. O potrebah produkcije in kapitalizma pri potrošnikih so pisali že Marx (1972[1939]), McKendrick (1982), Campbell (1987) in Gottdiener (2000).

⁷ Campbellove argumente podpira zgodovinski obstoj rivalstva med hedonistično

Campbell je razširil Webrova spoznanja o povezavi med protestantizmom in kapitalizmom, tako da sta obe plati – racionalni asketizem in sentimentalni pietizem –, obravnavani kot prispevka k razvoju moderne ekonomije (Campbell 1987: 11). Tako naj bi reformacija k razvoju kapitalizma prispevala dva elementa. Asketska etika je spodbudila produkcijsko plat, osamosvojitve iz togih okvirov religije pa je omogočila dinamičen razvoj povpraševanja po blagu. Obe – proizvodnja in potrošnja – sta imeli močno idejno (religiozno) podlago in le tako se je lahko začel njen vzajemni razvoj (Kos 1998: 269).

Campbellovi kritiki pa trdijo, da je v svoji teoriji redukcionističen kot Weber, saj tudi on preverja svoje teze na podlagi osamljene izkušnje krščanstva, spregleda pa predkrščanske in univerzalne razsežnosti romantičnega duha (Kos 1998: 269).

Težave Webrove teorije za razumevanje japonske situacije

Številni sociologi in religiologi so po vzoru Webrovih tez preverjali povezanost med religijo in razvojem sodobne japonske družbe (oz. notranjo povezavo med religiozno ideologijo in rastjo modernega industrijskega kapitalizma). V religiologiji povojne Japonske Webrovo delo *Protestantska etika in duh kapitalizma* zasede mesto paradigme, protestantizem pa zaslovi kot edina prava religija, ki lahko s svojo etiko oblikuje moderno družbo (Hayashi in Yamanaka 1993). V japonski literaturi zapišejo, da je za modernizacijo Japonske po vzoru zahoda nujna osvoboditev od magije (*Majutsu kara no kaihō*, Ōtsuka 1969, 1986), ki je integralni del japonske tradicionalne ljudske religije. Kasneje, po koncu 60. let, ko se Japonska uspešno industrializira in doživi gospodarski vzpon, webrovska kritika »zaostale« japonske modernizacije izgubi verodostojnost in pojavi se zavest o obstoju

aristokracijo in asketskim puritanskim meščanstvom: »Dva različna svetovna nazora, puritanski asketizem in sekularni senzualizem, sta tekmovala za prevlado vladajočih razredov.« Le sredi 17. stoletja je dvajset let prevladoval asketizem, ki se je poskušal vsiljevati drugim tudi s silo. Rezultat je bil močan obrat v hedonizem, puritanizem pa je postal manjšinska opredelitev (1987: 32). Pri tem se pojavi vprašanje, ali ni šlo morda za sam boj med asketizmom in hedonizmom v meščanski družbi, in ne med razredoma aristokracije in meščanstva.

Pesimistični filozofiji predestinacije manjka »filozofska optimistična teologija 18. stoletja« (Campbell 1987: 106), ki je poleg božje pravičnosti poudarjala tudi božjo dobroto. Dobri Bog od ljudi, ki so ustvarjeni po njegovi podobi, pričakuje podobno dobroto. Delanje dobrega pa je moralo spremljati notranje veselje, tj. uživanje v dobrih delih. Skozi vero v naravno človeško dobroto postane uživanje znak božje milosti, Campbell pokaže, kako so puritanizmu in kalvinizmu konkurenčne protestantske smeri, predvsem arminianizem in iz njega izhajajoči cambriški platonizem, privedli do »čustvenega ugodja« (ibid.: 110). To je bil naravni odziv na pritisk strogega pojma predestinacije.

različnih modelov modernizacije. Na Japonskem postanejo kritični do Webrovih teorij, nekateri jih zavrnejo kot nerelevantne za Japonsko (Yanagawa 1968), drugi jih, ob predpostavki o obstoju japonskega modela modernizacije in podpirajoče japonske religiozne etike, poskušajo adaptirati (Bellah 1957; Yasumaru 1974; Yamamoto 1979 in Shimazono 1992). Konkretno pišejo, da naj bi na ustanavljanje novih moralnih kodeksov (v ljudskih etičnih reformah 19. stoletja), ugodnih za razvoj kapitalizma, vplivali naslednji faktorji: tradicionalni vrednotni sistem in državna oblast (Bellah), ljudska konvencionalna morala (Yasumaru) in vitalistični pojem novih religij (Shimazono). Nazadnje naj bi prevladala mnenja, da je nesmiselno razpravljati o neposrednem vplivu religiozних idej na družbeno in gospodarsko spremembo, temveč je bolje zavzeti stališče, da japonski tip religije »pasivno omogoča« industrializacijo družbe (Davis 1992).⁸

Nasproti temu podajam hipotezo, da je japonska religioznost tudi aktivno spodbujala kapitalizem vsaj skozi dve svoji lastnosti, to sta politeizem in poudarek na božji imanenci svetu. Politeizem je omogočal pluralno religiozno afiliacijo (osnovo za posameznikovo prostovoljno izbiro), božja imanenca je usmerjala ljudi k tuzemskim, tudi materialnim ciljem in vrednotam v svetu, k odrešenju v svetu, ki je (bilo) dosegljivo z etičnim in magično-religioznim ravnanjem (nasprotno od transcendentálnih odrešilnih religij, ki ponujajo odrešenje onkraj »tega sveta«). Poudarek bo na dveh lastnostih take religioznosti – znotrajsvetnih ali tuzemskih koristih oz. milostih (*genze riyaku* 現世利益) in na vitalističnem odrešenju.

Ponuja se vprašanje, ali je takšna politeistična in potrošniška »tuzemska« religija v nastali (post)modernej situaciji ustrežnejša od monoteistične evropske religije? Raziskovalci religij in religioznosti v sodobni evropski in severnoameriški družbi ugotavljajo, da so za moderno religioznost značilne podobne lastnosti kot za sodobno ekonomsko in kulturno potrošnjo, tj. svobodna izbira ponudb (na trgu) kot posledica sekularizacijskih in globalizacijskih procesov. Nekatere lastnosti religije (politeizem, religija kot kulturni resurs, pluralizem, neafiliacijska religioznost, eklekticizem, modna božanstva (*hayarigami* 流行神), povezovanje religijske niše z marketinško), ki so za japonsko družbo značilne že v zgodnjemodernem obdobju, postajajo vidnejše v evropskih deželah šele po t. i. vplivih sekularizacije (deinstitucionalizacija religije). Ob predpostavki, da so to univerzalne religiozne prakse in težnje, ki jih je najti zunaj institucionalizirane religije (v področju ljudske

⁸ Davis (1992: 251) piše, da se »država, ki ni zavrta s specifično religiozno pripadnostjo, lahko svobodneje spreminja in odgovarja na izzive modernosti (ali postmodernosti), kot pa država, pripeta na preteklost z religioznim prepričanjem«.

religioznosti), poskušam ugotovitev iz raziskav japonskih primerov aplicirati na sodobne evropske religiozne prakse (prim. romanje v Medžugorje).

Uvodna problematizacija glavnih pojmov

Modernizacija in modernost

Modernizacija pomeni tehnološke racionalizacijske zagone in spremembo dela ter organizacije, poleg tega pa obsega še veliko več: spremembo družbenega značaja in normalnih biografij, življenjskih slogov in ljubezenskih form, struktur vpliva in moči, form političnega zatiranja in udeležbe, dojemanja dejanskosti in spoznavnih norm. Plug, parna lokomotiva in mikročip so v družbeno-znanstvenem razumevanju modernizacije vidni indikatorji za mnogo globlji proces, ki zajema in spreminja celotne družbene sestave in v katerem se nazadnje spremenijo *viri gotovosti*, iz katerih se napaja življenje (Beck 1986: 23; Eisenstadt 1973).

»Modernizem je bila prej reakcija na nove pogoje produkcije (stroj, tovarna, urbanizacija), kroženja (novi transportni in komunikacijski sistemi) in potrošnje (vzpon množičnega trga, oglaševanje, množična moda) kot pa pionir v produkciji teh sprememb« (Harvey 1990: 23).

Pojem modernosti je bil uporabljen z namenom osmiselitve kulturnih in materialnih sprememb, ki so se pojavile v večjih mestih zahodnega sveta ob koncu 19. stoletja ter v zgodnjih desetletjih 20. stoletja (O'Shea 1996). »V 19. stoletju se je modernizacija odvijala na ozadju svojega nasprotja: tradicionalnega sveta izročila, narave, ki jo je hotela spoznati in obvladati.« Na prelomu 21. stoletja »je modernizacija *razjedla, izgubila svoje nasprotje* in se torej v svojih industrijsko družbenih premisah in principih delovanja srečuje *sama s sabo*« (Beck 1986: 13). Beck tako ločuje med modernizacijo *tradicije* (enostavna modernizacija) in modernizacijo *industrijske družbe* (refleksivna modernizacija) (ibid.).

V socioloških razpravah (na primer v Webrovem delu) je modernizacija nasprotje tradicionalnemu in uteleša individualne vrednote kot nekaj, kar se razlikuje od kolektivnih vrednot, svobodo pa kot nekaj, kar se razlikuje od navade in prisile. Vendar v moderni situaciji in v različnih kulturah ni vse tako črno-belo (Eisenstadt 1996).

Potrošništvo in študije potrošništva

Ekonomska zgodovina industrijskega zahoda se je večinoma osredotočala na produkcijsko (oz. ponudbeno) stran, s pretežno kvantitativnimi (ang. *top-down*) študijami razvoja produkcije, tehnologije, poslovne organizacije, trgovine in vladne politike. Šele s prezentacijo McKendrickove študije leta 1982 o »potrošniški

revoluciji« v Angliji 18. stoletja so evropski in severnoameriški zgodovinarji ponovno odkrili potrošništvo. V razširjeni nabavi prehranskih izdelkov, obleke in vseh vrst modnih dodatkov so prepoznali »nujno analogijo« industrijski revoluciji (McKendrick 1982).⁹ O potrebah produkcije in kapitalizma po potrošnikih je pisal že Karl Marx leta 1857:

Na drugi zahteva produkcija relativne presežne vrednosti (ki temelji na povečanju in razvoju produktivnih sil) *produkcijo nove potrošnje [...] prvič, kvantitativno povečanje obstoječe potrošnje; drugič: ustvarjanje novih potreb s propagiranjem obstoječih v širšem obsegu; tretjič, produkcija novih potreb, odkrivanje in ustvarjanje novih potrošnih dobrin [...] Torej raziskovanje celotne narave, da bi odkrili nove koristne lastnosti stvari, univerzalna izmenjava produktov vseh dežel in podnebij, nove (umetne) priprave naravnih predmetov, da se jim da nove uporabne vrednosti [...]. Od tod razvoj naravoslovja do najvišje točke, ravno tako odkrivanje, ustvarjanje in zadovoljevanje novih potreb, ki izhajajo iz družbe, tudi *kultiviranje vseh lastnosti družbenega človeka, da bi postal kar se da bogat potreb, lastnosti in odnosov [...] da bi lahko mnogostransko užival, mora biti sposoben uživanja, visoko kultiviran. Vse to je prav tako pogoj produkcije, temelječe na kapitalu* (Marx 1972[1939]: 312, cv. Kerševan 1980: 181).*

Zgodovinarji in sociologi (potrošništva), ki delajo v Evropi in ZDA (Campbell 1987; Mukerji 1983; McKendrick 1982 in Williams 1982), soglašajo, da se je bistvena transformacija na strani povpraševanja pojavila v Evropi v času po 15. stoletju. Ni pa soglasja o naravi pogojev za potrošniško revolucijo, razen v širšem smislu, da je ta obstajala v povezavi z odnosi med tradicionalnimi aristokracijami in vzpenjajočimi buržoazijami v zgodnjemodernem obdobju (Appadurai 2000: 72).¹⁰ Danes je znano, da je nesmiselno predpostavljati, da je na vzpon kapitalističnih načinov produkcije bistveno vplivala specifična zgodovina (kot so bile evropske komercialne in kulturne oblike) in isto velja za potrošništvo, argumentira Arjun Appadurai (2000: 72). Zato se je treba poskušati izogniti povezovanju potrošništva s specifično zgodovino. Bolje je definirati »potrošniško revolucijo kot skupino dogodkov,

⁹ Študij potrošništva v sociologiji se je začel razvijati šele pred dobrim desetletjem, do tedaj je v sociologiji obstajala le kritika potrošne kulture (Slater 2005: 174).

¹⁰ Veliko študij razkriva, da se je uporaba dobrin za razkazovanje statusa (Veblen 1925) pojavila na različnih koncih sveta od renesančne Italije do mingovske Kitajske, kjer je vse močnejša elita kopičila premoženje, da bi razkazovala svoje bogastvo in okus (Jardine 1996; Welch 2005; Brook 1998). V 18. stoletju, v Angliji in drugod po Evropi, pa se pojavi vedno več ljudi, ki si lahko privoščijo kopije modnih dodatkov (pahljače, rokavice ipd.) in stanovanjske opreme (ogledala, porcelan, stenske ure). Nakupovanje je postalo osrednja dejavnost urbane izkušnje in navidezne razlike med visokim in srednjim razredom so postale vse bolj zabrisane (Walsh 2006).

katerih osnovna lastnost je vsesplošen preobrat od nadvlade zakona o omejitvi osebnih izdatkov za hrano in osebne predmete k vladavini mode« (ibid.: 72). Na splošno se vse družbeno organizirane oblike potrošnje gibajo okrog kombinacij treh vzorcev: prepovedi, omejitve osebnih izdatkov in mode. »V primeru Evrope lahko opazujemo družbo, ki je omejevala osebne izdatke, kako se počasi spreminja v družbo mode« (ibid.). Na postopen premik k družbi mode nedvomno vplivajo številni dejavniki, med katerimi imajo svoje mesto tudi religijski.¹¹

Ksenija Vidmar Horvat razdeli sociološka dela o potrošništvu v štiri interpretativne okvire: vebrovski, kulturno-zgodovinski, kulturno-konstruktivistični, kulturno-antropološki in kritično-teoretski (2004: 60). Nasprotno od omenjenih interpretativnih okvirjev, ki se ukvarjajo predvsem z analizo učinkovanja potrošniške kulture na ravni zavesti in nezavednega, se kritična kulturna teorija potrošništva ukvarja z družbenoekonomskimi pogoji, ki so proizvedli množičnega potrošnika.¹²

Zgoraj omenjeno delo Colina Campbella sodi v t. i. vebrovsko razlago potrošništva, ki v pogojih za razvoj kapitalizma daje potrošništvu prav tako težo kot produkciji.¹³ V širšem smislu sodi pojem »potrošništva« v tej knjigi v okvir vebrovске razlage potrošništva. Pri tem so v središču različni (zlasti religijski) regulativni dejavniki, ki vplivajo na položaj potrošnika in njegovo izbiro. Na primer, pri izboranju »religioznih dobrin« sta vsaj v Evropi nekoč prevladovala nadzor in omejevanje s strani institucije katoliške cerkve, danes pa »religiozni potrošniki« izbirajo na nov, svobodnejši način. Izmenjava med proizvajalci (producenti) in potrošniki (konzumenti) je vedno obstajala, spreminjal pa se je položaj potrošnika, ki je v določenih obdobjih in prostorih bolj ali manj aktiven in svoboden pri izbiri, tudi zaradi morebitnih preprek duhovne narave.

»Potrošništvo«, o katerem bom govorila v empiričnem delu knjige na podlagi

¹¹ Oziroma univerzalni religijski dejavniki.

¹² Fordizem (po iznajdbi tekočega traku ameriškega avtomobilskega velikana Henryja Forda) je uvedel množično produkcijo, nato pa spodbudil množično potrošnjo. S povečanjem kupne moči zaposlenih, s ponudbo družinske rekreacije, počitnic in turizma je pripomogel k prehodu od elitnega individualnega k množičnemu kolektivnemu potrošniku (Vidmar Horvat 2004: 64).

¹³ »Campbellova razprava poskuša teoretsko pojmovati moderno potrošništvo in ga izveliči iz sence produktivističnih teorij« (Kos 1998: 267). S tem prispeva k uravnoteženju razprav, ki zaradi Webrovega vplivnega dokazovanja, da je puritanski asketski duh temeljni kamen modernih kapitalističnih družb, večinoma spregledujejo hedonistične potrošniške motivacijske temelje.

empirične raziskave, pa se vključuje v okvir antropološko-kulturne analize, ki poučarja vidik potrošništva kot kraja tvorbe identitete.¹⁴

Potrošništvo oz. potrošnja, kot je pojmovano v knjigi, ni le ekonomska izmenjava ali dejanje oz. akt nakupa blaga. Potrošnjo razumem kot prakse nakupovanja, načrtovanja, sanjarjenja o širokem spektru razpoložljivega blaga in izkušenj, ki niso zgolj nujne »potrebščine« (Adorno 1967; Jameson 1979; Leiss 1983). Bistven del potrošnje je tudi oglaševanje oz. mediji, ki sooblikujejo potrošne prakse in jim dajejo pomen.

Za potrošnjo velja, da je vedno povezana z družbenimi odnosi. »Namen nakupovanja ni toliko v kupovanju stvari, temveč v prizadevanju vzpostavljati odnose s tistimi, ki si te stvari želijo« (Luthar in Ule 1998: 9–10). Appadurai piše, da je »potrošnja v osnovi družbena, relacijska in aktivna, raje kot privatna, atomska ali pasivna. Potrošne dejavnosti so vselej družbene dejavnosti, tako kot je povpraševanje družbeno naravnano in ustvarjen impulz, in ne izdelek individualnih kapric in potreb« (Appadurai 1986: 31; Veblen 1925; Douglas in Isherwood 1981(1979); Baudrillard 1983). »Nakup in poraba blaga oblikujeta simbolni in pomenski okvir, znotraj katerega želimo razumeti sebe in to samorazumevanje prenesti na druge ljudi. V družbi, kjer je posameznik osvobojen (ali pa oropan) skupnostnih vezi in stabilne identitete, so identitete vedno bolj konstituirane prek posedovanja in uporabe stvari. Stilske razlike so postale glavni vir oblikovanja osebnih in socialnih identitet« (Luthar in Ule 1998: 9–10; Simmel 1964; Veblen 1925).

Raziskovalci potrošnje ugotavljajo, da se jezik in vrednote potrošnje, kot je tržna izbira, pojavljajo kot prevladujoče tudi v drugih družbenih sferah (Slater 2005: 174). Tako bi lahko sklepala, da tržna izbira obstaja in deluje tudi v religijski sferi. Navsezadnje je tudi religioznost stvar mode (Simmel 1964).

Modernost, kot se jo razume na Japonskem, je tesno povezana z njenim stikom z zahodom. Obdobje pred tem se imenuje zgodnjemoderno in se je začelo po prihodu Portugalcev in Špancev v 16. stoletju, označuje pa ga omejitve stikov z zunanjim svetom v dobrih 250 letih obdobja Tokugawa (1603–1868)¹⁵. Moderno obdobje se je začelo s propadom tega režima in z odprtjem dežele pod pritiski Amerike in drugih zahodnih sil. Temu je sledilo hitenje Japonske, ki se je želela tehnološko, ekonomsko in vojaško modernizirati ter dohietati zahod.

¹⁴ Vidmar Horvat opozori, da poudarek na tem vidiku označuje premik raziskovalnega interesa »od analize konzumpcije in potrošništva k etnografijam *nakupovanja*« (2004: 63, po Miller 1998).

¹⁵ Periodizacija, ki jo uporabljam v knjigi, je na začetku 2. poglavja.

Za potrebe pričujoče študije ne bo dovolj vpogled v zgodovinsko-družbene in ekonomske vidike razvoja japonske družbe, kot se kažejo na ravni razvoja produkcije, tehnologije, vladne politike in trgovine. A pogosto je prav japonsko gospodarstvo obravnavano s »produktivističnega« vidika zgodovine, kjer so Japonci navadno obravnavani kot varčevalci, delavci, menedžerji, podjetniki in vladni birokrati, a redko kot tisti, ki so jedli, nosili in uporabljali večino dobrin, ki jih je japonsko gospodarstvo proizvajalo v vse večjih količinah (Francks 2009: 2).¹⁶

Literatura zgodovinarjev pred-moderne Japonske pripoveduje o hrani, obleki, zabavi in luksuznih dobrinah, ki jih ni konzumirala zgolj elita, ampak so jih uporabljali v okolju dvigajočih se plač in spreminjajočih se statusov, in to precej pred odprtjem Japonske modernemu, industrijskemu, potrošniškemu zahodu v sredini 19. stoletja. Kar opisujejo, je nedvomno svet potrošnje v velikih mestih, ki so se pojavila v 18. stoletju (Francks 2009: 3).¹⁷

Kljub prizadevanjem zgodovinarjev v Evropi in ZDA, da bi odkrili dolgo zgodovino potrošništva, se potrošništvo v današnjem pomenu besede razume kot pojav modernega industrializiranega sveta (Francks 2009: 7). Potrošnik pa izhaja iz zahodne industrijske revolucije. Iz tega je sledilo, da se je na potrošništvo v drugih delih sveta gledalo kot na nekaj, kar je prispelo kot del uvožene industrializacije, ki je prinesla moderne dobrine na domače trge (ibid.). Čeprav se v razvoju potrošništva priznava kulturne dejavnike in zgodovinarji v Evropi in Severni Ameriki še naprej odkrivajo vedno zgodnejše dokaze o obstoju pred-industrijskega potrošnika, so japonski, kitajski in indijski potrošniki še vedno definirani kot kupci zahodne mode, elektrotehnike, kokakole in McDonalda (ibid., po Trentmann 2004). »Ne-zahodni potrošnik« se na trgu modernih potrošnih dobrin pojavi dovršen in brez zgodovine. Druga področja potrošništva, ki na videz niso pod zahodnim vplivom, pa so v glavnem spregledana (ibid.).¹⁸

¹⁶ Morda je pristop zgodovinarja Amina v tem smislu pomembna izjema (gl. Amino 1997).

¹⁷ V japonskem zgodovinopisju so japonski delavci in kmetje opisani kot tisti, ki so jih izkoriščali fevdalni vladajoči razredi, nato lastniki zemljišč in nazadnje kapitalistična buržoazija. Kot takšni so omejeni na nujne potrebščine za preživetje, z malo možnosti za nakupovanje, kaj šele zabavanje. Npr. vztrajnost majhnih, kmečkih gospodinjstev, ki so najemala zemljo od veleposestnikov, se je razumelo kot presežek prebivalstva na zemlji in odvečno delovno silo, posledica pa so bile nizke plače v mestih in na deželi ter omejen porast nakupovalne moči (Francks 2009: 3–4).

¹⁸ Antropologi in sociologi so pred nedavnim odkrili sodobnega japonskega potrošnika in prepoznali študij potrošniškega vedenja kot nadvse produktiven način za razumevanje delovanja japonske družbe (gl. Clammer 1997). Vendar je moderni potrošnik, ki ga opisujejo, »brezčasno« moderen in brez zgodovine.

Potrošništvo v sodobni Japonski vključuje veliko lastnosti, ki sicer določajo zahodno potrošništvo (od prednosti, ki jo imata moda in oglaševanje na potrošnikovo izbiro dobrin, do uporabe dobrin za določanje statusa in individualnosti). Vendar ni nujno, da je to zgolj rezultat zahodnega vpliva in družbene posledice potrošništva niso vedno take kot pri zahodnih potrošnikih (ibid.: 5).

Vsaka posamezna zgodovina (in družbeno-kulturne okoliščine) vsekakor pogojuje vzorce rasti potrošništva in pojav potrošnika kot znanilca modernosti; tudi v tem smislu je Japonska kot prva industrializirana ne-zahodna dežela ključnega pomena v primerjalnem kontekstu potrošniške zgodovine.

Primerjalne študije japonskega potrošništva s potrošništvom drugih razvitih držav (še posebej prvih industrializiranih evropskih in severnoameriških držav) lahko doprinese k raziskavam o vlogi potrošništva v zgodovini modernega sveta.

Čeprav to ni namen dane monografije, naj opozorim na nekatere vidike japonske zgodnjemoderne družbe, ki so pomembno vplivali na razvoj religije v tem obdobju. Sem prav gotovo sodi razumevanje vsakdana preprostih ljudi, ki so izkusili pred-industrijsko rast. Tega ni mogoče razumeti zgolj skozi konvencionalna razmišljanja zgodovinarjev, ampak skozi poznavanje načinov, kako in zakaj so ljudje uporabljali dobrine. Tega, kar so ljudje kupovali in uporabljali, ni določal le njihov dohodek, ampak tudi spreminjajoča se infrastruktura, znotraj katere so živeli, delali in kupovali, družinski vzorci in spolne vloge, ki so strukturirale njihov vsakdan, popularna kultura, njihovo oglaševalsko in medijsko okolje in prevladujoče misli ter ideje, ki so zanje pogojevale pomene materialnih dobrin. Rast potrošnje kot osrednji element v nastajajoči moderni ekonomiji Japonske je na podlagi kvantitativnih podatkov predstavljena v 3. poglavju.

»Tradicionalna« religioznost in ljudska religioznost v japonskem kontekstu

V knjigi se nisem osredotočala na t. i. »tradicionalne religije«, ampak na »tradicionalne oblike« ljudske religije in religioznosti. Uporaba termina »tradicionalna« religioznost (ali religija) je lahko zavajajoča, ker daje napačen vtis, da obstajajo določene prakse in prepričanja, ki so že od nekdaj takšna, kot so. Čeprav je številne sodobne religiozne prakse zaslediti v zgodnejših obdobjih, to ne pomeni, da so bile t. i. »tradicionalne« prakse vedno in povsod takšne ter da so kot take del »japonskega« religioznega življenja. Podobno je celo s terminom »ljudska religija«, pravi Swanson (1993: 3), ki se ga pogosto uporablja za kategorizacijo (in ukalupljenje) navad in prepričanj, čeprav so se vedno spreminjale, razvijale ali izginjale.

Na tem mestu se zastavlja vprašanje, kako japonski avtorji definirajo »tradicionalne« religije? Med »tradicionalne« religije navadno prištevajo »uveljavljene

religije/tradicije« (*seiritsu shūkyō* 成立宗教)¹⁹ in ljudsko religijo. »Uveljavljene religije« so tiste, ki niso t. i. »nove religije«, oz. se od njih razlikujejo po tem, da so že uveljavljene, že uradne in priznane. To so starejše budistične šole in sekte, kot so Jōdoshū, Jōdoshinshū, Sōtōshū, Rinzaishū, Shingonshū, Tendaishū, Nichirenshū in šintoistični družini ritualistov Yoshida in Shirakawa.²⁰

Pri tem je treba upoštevati argumente, da je pojmovanje »uveljavljenih« religij kot nasprotja »novim« religijam teoretično problematično Havens opozarja, da so t. i. uveljavljene religije »izumljena tradicija«, rezultat umetnega konstrukta vlade Tokugawa, del njenega sistema političnega in ideološkega nadzora, usmerjenega k pregonu krščanstva in preostalih »nevarnih miselnosti«, ki naj bi predstavljale grožnjo vladi šogunata Tokugawa (1994). Natančneje, »uveljavljene« religije, ki jih je vlada Tokugawa priznala in odobrila, so bile omejene na že obstoječe, starejše budistične sekte in šole, da bi se razlikovale od »novejših« Fujufuse ali Hiden in veje Sanchō sekte Nichirenshū (ki so jih načrtno prepovedali) ter od šintoističnih ritualistov Shirakawa in Yoshida (Havens 1994). Obstaja pa tudi problem ločevanja med ljudskimi religijami in novimi religijami, saj nove religije vsebujejo veliko elementov iz ljudske religije. Nove religije, ki se pojavijo ob koncu obdobja Tokugawa, so prve organizirane oblike ljudske religioznosti (Williams 2006: 193).

Japonska religiozna zgodovina priča, da je bila ljudska religioznost na višku, ko je vlada Meiji (1868–1912) izdala Odlok o ločitvi šintoizma in budizma oz. Odlok o ločitvi šintoističnih božanstev (*kami* 神) in bud (*hotoke* 仏) (*Shinbutsu bunri rei* 神仏分離令). Ta je zadel samo jedro ljudske religioznosti, ki se je izražalo v sinkretizmu šintoizma in budizma. S pritiskom na religiozno življenje – s pomočjo nacionalističnih ideologij in z državnim šintoizmom – je vlada poskušala zatreti vse ambivalentne prakse, ki so bile tako ali drugače navezane na težnjo po praktičnih koristih *genze riyaku* in zato kritizirane kot magija, ki nasprotuje ciljem modernizacije. Pregarjan je bil predvsem svet svobodne ljudske religioznosti

¹⁹ »Uveljavljene religije« (tudi organizirane, odrešilne religije) imajo običajno sistematično doktrino, obredje, organizacijo in ustanovitelja. V ang. *established religion*.

²⁰ »Nove religije« imenujejo avtorji množična religiozna gibanja. V nasprotju s tradicionalno religijo, ki je podpirala politični in družbeni sistem fevdalne Japonske, so množična religiozna gibanja v 19. stoletju odsevala postopni zaton fevdalnega sistema. Ikado Fujio piše, da je taka gibanja mogoče najti v različnih obdobjih Japonske in povsod po svetu. »Nove religije so množična gibanja, ki temeljijo na želji navadnih ljudi, da izboljšajo svojo situacijo v sredini spreminjajoče se družbe in njenih anomalij ter v iskanju smisla življenja v obdobjih družbene nestabilnosti« (Ikado 1974; Araki 2004). Več o pomenu in zapisovanju »japonskih novih religij« gl. 2. poglavje.

med šintoistično in budistično tradicijo, na obrobju prevladujočega budizma, v stiku s templji budističnih sekt, osredotočenih na molitve *kitō* (祈祷) in z gorskimi religioznimi centri – prakse in templji, ki so jih kritiki imenovali »*daraku bukkyō* (墮落仏教)« (»pokvarjen« oz. »padli« budizem). Konkretni primer »umetnega« ločevanja je opazen npr. v dominaciji institucionalne religije nad ljudskimi verovanji in praksami skozi ločitev svete in profane sfere v Svetišču Ise, v pregonu sinkretičnih religiozних praks Shugendōja (修験道) ipd. Tudi zaradi zatrtja religioznosti v imenu »svobode religije« v obdobju od Meiji do konca vojne je danes videti, kot da bi obstajala povezava med sodobnim razponom ljudske religioznosti in zgodnjemodernimi živahnimi religioznimi praksami, npr. množičnim romanjem, obiskovanjem svetišč in templjev ob številnih letnih praznikih itd. V resnici je zatiranju navkljub obstajala kontinuiteta ljudske religioznosti iz zgodnjemoderne dobe.

* * *

V prvem poglavju knjige je podan teoretični okvir (zlasti teorija religije, teorija sekularizacije in definicija ljudske religioznosti) sodobne sociologije religije evropsko-severnoameriškega prostora in njegov ustreznik v japonskem akademskem prostoru. Preverjam aplikativnost pri nas uveljavljenih teorij na japonsko družbeno-religiozno situacijo in proučujem polje razprave o razmerju med potrošništvom in religijo (v evropsko-severnoameriškem in japonskem kontekstu) kot izhodiščem za nadaljnjo raziskavo.

Opirajoč se na vidne japonske in evropsko-severnoameriške raziskovalce drugo poglavje kritično obravnava religije in strukturo religioznosti v japonskem zgodovinsko-družbenem kontekstu, s poudarkom na »povpraševalni strani« religije, torej take religije, kot se kaže na strani vernikov, in ne toliko na strani religiozних ponudnikov, tj. specialistov in religiozних organizacij. Na podlagi najnovejših statističnih podatkov in rezultatov raziskave japonskega javnega mnenja je predstavljeno trenutno stanje religij na Japonskem.

Tretje poglavje preveri, kako sta se tradicionalna religija (oz. tradicionalne oblike ljudskih verovanj) in religioznost na Japonskem spreminjali kot odgovor na modernizacijske procese, s poudarkom na zgodnjemodernem obdobju in na začetku Obnove Meiji, ker so se v teh dveh obdobjih začrtale nekatere bistvene značilnosti sodobne religije in religioznosti na Japonskem. Obravnavani so vplivi oblasti na položaj religije – nadzor šogunata (*bakufu tōsei* 幕府統制), ločitev šintoizma in budizma (*shinbutsu bunri* 神仏分離), državni šintoizem (*kokka shintō* 国家神道) – na eni strani in ljudski odzivi nanje na drugi strani. Vplivi potrošništva na razvoj japonskih tradicionalnih religiozних praks zgodnjemoderne družbe so

prikazani na primeru budistične kulture templja Sensōji. Za boljše razumevanje ekonomskega razvoja in industrializacije Japonske so podani nekateri družbeni, politični in kulturni dejavniki rasti potrošništva. V tem kontekstu je bolj kot na dejavniku delovne etike za razvoj produkcije poudarek na proučevanju religioznih elementov, ugodnih za razvoj potrošništva.

Četrto poglavje obravnava medsebojno delovanje potrošniških in ljudskih religioznih praks, kot se kaže v kontekstu tradicionalne religije oz. religioznosti v (post)modernem potrošniškem urbanem okolju. Za konkretni primer empirične raziskave sem izbrala religiozno lokacijo v centru Tokia, ki slovi po množičnem obisku.

Sproti nakazane ali že obravnavane hipoteze povzamem v reflektivnem petem sklepnem poglavju. Rezultate raziskav pa ob tem primerjam še z modernimi evropskimi pojavi ljudske religioznosti ob primeru romanja v Medžugorje v Bosni in Hercegovini.

Cilji, hipoteze, metode

Naj povzamem cilje oz. hipoteze te knjige, ki sem jih deloma nakazala že zgoraj:

(1) Glavni cilj je ugotoviti obstoj in učinkovanje tradicionalne religioznosti v sodobni japonski družbi. Pri tem sklepam (če preidem h glavni hipotezi), da na obstoj tradicionalne religioznosti v sodobni japonski družbi bistveno vpliva medsebojna povezanost in soodvisnost ljudske religioznosti (kot kontinuitete med tradicijo in sodobnostjo) in potrošništva (kot osrednje lastnosti vsakdanjega življenja sodobne družbe).

Za izhodišče razprave o religiji in sodobni družbi sem se oprla na Webrovo hipotezo, da bo obdobje protestantske etike nasledil »religiozni vsakdan«, ki je »politeističen« in »vrednostno pluralen«. Weber pravi:

Boj bogov posameznih redov in vrednot, nad katerimi stoji usoda, ne pa kakšna znanost« oziroma racionalnost. »Veličastni racionalizem etično-metodičnega vodenja življenja (ki izvira iz vsake profetske religioznosti) je vrgel s prestola to mnogoboštvo v prid le 'enega, ki je potrebno' – in potem moral pristati na kompromise in relativiziranja, ki jih poznamo iz zgodovine krščanstva zaradi realitet notranjega in zunanjega življenja. Danes pa je religiozni 'vsakdan'. Stari bogovi, odčarani in od tod v podobi neosebni sil, vstajajo iz grobov, stremijo po oblasti nad našim življenjem in začenejo zopet med seboj svoj večni boj [...]. (SWP 1964: 330).

V knjigi se sprašujem, ali je Japonska s svojo politeistično religiozno tradicijo in pluralizmom bolj opremljena za ta (post)modernej vsakdan kot zahodna družba

s svojim monoteizmom in ekskluzivizmom. Moja raziskava potrošništva in ljudske religioznosti to poskuša potrditi.

(2) V evropsko-severnoameriški literaturi je pojem »ljudska religioznost« postal oznaka za vse prakse in občutja, ki zadevajo magične, materialne, tuzemsko usmerjene »ljudske« religiozne vidike religije. Po predpostavkah protestantskih reformatorjev in religijskih elit naj bi bila »prava« religija v svojem bistvu ločena od tuzemskega materialnega sveta. Zaradi interesov različnih institucij (političnih in religijskih) je ta pogled na religijo pogosto prevladal, ne zgolj v zahodni, ampak tudi v japonski religiologiji (pod vplivom Webrovih teorij in protestantizma). Posledično se je v študijah religije ločevalo med religijo in vraževerjem,²¹ med odrešilnimi religijami in njihovimi tuzemskimi magičnimi elementi. Materialni svet je tako ostajal na robu religije, kar je vodilo k nerazumevanju subtilnega sveta religioznega življenja vernikov in s tem k nepopolnemu razumevanju religije same.

Vsebinska knjige se pridružuje študijam, ki upoštevajo, da so ti materialni in magični vidiki ljudske religioznosti del religije, prav tako kot doktrina in jezik (Reader in Tanabe 1998; Kerševan 1989; Rambelli 2007). Z raziskavo pojavov »ljudske religioznosti«, kateri je bilo v japonski religiozni zgodovini morebiti bolj prizaneseno kot na zahodu, proučujem povezanost med materialnim svetom »ljudske religioznosti« in posvečeno duhovnostjo organizirane religije. V nasprotju z Webrovo tezo o »odčaranju sveta« prikažem materialno-magičen svet, ne le kot pomemben del religije, ampak tudi z njegovo spodbujevalno vlogo, ki jo je imel pri razvoju kapitalistične družbe na Japonskem.

(3) Preverjam teorijo o skupnosti tipa cerkve kot o nujnem predpogoju za obstoj religije (Bruce 2001). Že Thomas Luckmann je argumentiral, da individualizacija in razpad svetega baldahina ne povzročata nujno sekularizacije (gl. *Nevidna religija*, 1997[1967]). Avtonomni posameznik izbira religijo na potrošniški način, religija postaja kulturni resurs in je na razpolago na trgu (Beckford 1989). Ta teorija predvideva popolno avtonomizacijo posameznika in razpad skupnosti. Na konkretnem primeru iz japonskega religijskega sveta poskušam pokazati, da prav avtonomizacija posameznika odpira polje za formacijo novih oblik skupnosti (glede na skupne interese, spol, starost, ipd.), ki lahko podprejo religiozna verovanja in prakse.

(4) Nekatere lastnosti religije (politeizem, religija kot kulturni resurs, pluralizem,

²¹ Termin »vraževerje« uporabljam v smislu magično-religioznih praks in obredov, ki jih uradne cerkve oz. religijske institucije ne priznavajo.

neafiliacijska religioznost, eklekticizem, modna božanstva, povezovanje religijske niše z marketinško), ki so za japonsko družbo značilne že v zgodnjemodernem obdobju, postajajo vidnejše v evropskih deželah šele po t. i. vplivih sekularizacije (deinstitucionalizacija religije). Predpostavljam, da so to univerzalne religiozne prakse in težnje, ki jih je najti zunaj institucionalizirane religije (v področju ljudske religioznosti). Za preverjanje te hipoteze poskušam ugotoviti iz raziskav japonskih primerov aplicirati na sodobne evropske religiozne prakse (prim. romanje v Medžugorje).

Nekatera poglavja slonijo na zgodovinskem knjižničnem pristopu, druga na antropološki metodi opazovanja in udeležbe ali intervjujih (podrobneje o tem v 4. empiričnem poglavju knjige).

1

SODOBNA SOCIOLOGIJA RELIGIJE

ZAHODNE ŠTUDIJE RELIGIJE

Vsebina poglavja predstavlja teorije, ki zadevajo religijo in modernost v sociologiji religije zahodnega sveta. Sledi proučitev japonskih študij religije in problematika apliciranja zahodnih teorij na japonske religijske razmere. V zadnjem delu poglavja se posvečam definiciji ljudske religioznosti.

Polemika o sekularizaciji in problem definicije religije

Izhodišče za raziskavo tradicionalne religije in religioznosti na Japonskem je širša polemika o načinu obstoja religije v modernem svetu. To so vprašanja, s katerimi so se ukvarjali že prvi utemeljitelji sociologije religije. Émile Durkheim in Max Weber sta opazala vse manjši vpliv religije v družbi in ugotavljala, da bolj ko je neka družba moderna, manj je religiozna. V 60. in 70. letih 20. stoletja je »sekularizacija« v socioloških raziskavah religije zavzemala pozicijo paradigme (Martin 1965; Wilson 1966; Berger 1967; Luckmann 1967). Sekularizacijska teorija je predpostavljala izgubo vloge religije v družbi in premik njene vloge iz javnega v privatni sektor. Vendar, ko v 80. letih medije preplavijo vesti o iranski vojni, vzponu evangelistov in binškošne cerkve v ZDA ter vojna na Balkanu, se vsepovsod pokaže oživitev religije, ki nasprotuje glavnim argumentom teorije sekularizacije, to pa privede do njenih ponovnih proučitev.

Teorija sekularizacije

Različni avtorji poudarjajo različne vidike sekularizacije. Poenostavljeno naj bi šlo za »zmanjševanje družbenega pomena religije, religioznega mišljenja, prakse in institucij« kot posledice modernizacije (Wilson 1966: XIV). Institucionalna religija je izgubila svoj monopol nad svetim, drugi sektorji v modernih družbah (politika, ekonomija, znanost, pravo, izobraževanje, vzgoja, družina itd.) pa so se osamovjili in tudi prevzeli večino funkcij, ki so jih prvotno imele religiozne institucije.

Zdaj, ko je sveto na razpolago, zahtevajo posamezniki in skupnosti neposreden dostop do njega, brez posredovanja religioznih profesionalcev ali klerikalne elite. Ta »nova dostopnost« do svetega naj bi dopuščala bolj demokratične, enakopravne in potencialno subverzivne načine izgradnje svetega s svojevoljnim izbiranjem in kombiniranjem verovanj iz različnih verskih in drugih miselnih tradicij.

Religija ne zmore več zamejiti svetega v okvir, ki bi bil dostopen in privlačen za vse sektorje družbe. To pomeni, da je izgubila funkcijo »svetega baldahina« (ang. *sacred canopy*), ki je nekoč predstavljal identiteto, smisel in inspiracijo za veliko število ljudi (Berger 1967). Religija se tako umika na periferijo moderne družbe. A, kot opazi Luckmann, religija se premešča v posameznikovo zasebno sfero in njegov prosti čas – v moderni družbi, kjer posameznik le stežka najde smisel in identiteto v sferi dela in javnega življenja, pa prav zasebna sfera z dejavnostmi prostega časa pridobiva vse večji pomen. Za modernega posameznika postaja zasebna sfera »sfera zadnjega pomena«, »nevidne religije«, »sveto« (Luckmann 1997(1967)).²² Nekateri avtorji vidijo ta proces kot ponovno sakralizacijo sveta, v katerem v prej profana družbena področja, na novo pronica religija.

Danes bi bilo primerneje govoriti o religiji, ki služi kot kulturni resurs, h kateremu se posamezniki in skupine zatečejo od časa do časa. Nekateri japonski avtorji predlagajo, da se referenčni okvir religije za integracijo družbe in z njim povezano idejo o sekularizaciji povsem ovrže (Yamanaka 2004). Poiskati je treba nov analitičen pogled na religijo in jo pojmovati, ne kot družbeno strukturo (institucionalne norme, ki strukturirajo delovanje akterjev), marveč kot fleksibilni kulturni resurs (ibid., prej že Beckford 1989). Po Beckfordu je za spremembo religije v naprednih industrijskih družbah značilno, da imajo religiozne organizacije manj nadzora nad uporabo svojih lastnih religioznih simbolov. Bolj kot nekoč, ko so imele religiozne organizacije monopol nad njimi, smejo danes religiozne simbole izkoriščati tudi nereligiozne agencije (npr. oglaševalske družbe). Ker lahko tako »prostoplavajoče religiozne simbole in pomene uporabijo (se jih polastijo) nereligiozne agencije, bi bilo smotrno misliti o religiji, ne toliko kot o družbeni instituciji, kot o kulturnem resursu, občutljivem za različne uporabe« (Beckford 2001: 233). V primeru japonske religiozne zgodovine, kjer posamezna religiozna organizacija nikoli ni nadzirala celotnega pogleda na svet, pomeni, da so bili religiozni simboli in pomeni

²² Značilnost religiozne zavesti modernih posameznikov naj bi bila v tem, da izberejo tiste vsebine, ki utrjujejo njihovo samozavest kot avtonomnih posameznikov. »Izbirajo tisto, kar jim omogoča, da se doživljajo kot svobodni in individualizirani posamezniki, opuščajo in ne sprejemajo tistega, kar jih pri tem ovira« (Kerševan, v Flere in Kerševan 1995: 126).

bolj ali manj prosto razpoložljivi različnim religioznim in nereligioznim agentom ter institucijam.

Definicija religije

Etimološki izvor izraza »religija« naj bi bil v latinskem glagolu *religiari* (povezati se). Sicer izraz religija lahko pomeni »verovanje v neko transcendentalno, nadnaravno, sveto stvarnost« ali pa označuje posamezne družbene sisteme verovanj in predstav, obnašanja (v obredju, ritualu in religiozni etiki) in simbolov (npr. krščanstvo). Nosilec take religije je neka že obstoječa družbena skupnost, rod, pleme, država ali posebna verska skupnost, ki vključuje le posebej opredeljene pripadnike neke religije. Religiozne sestavine pa se pojavljajo tudi posamično in fragmentarno, kot deli obredja v ljudski folklori, doživetje svetega, ki ni nujno povezano z religijskim sistemom. Nasprotno pa poskušajo religijski profesionalci in intelektualci religijske vsebine povezati z drugimi sestavinami znanja iz dane kulture, da bi oblikovali celovit, totalizirajoč religiozni pogled na svet (Kerševan 1989: 150).

V definiranju religije poznamo delitev na substancialne (vsebinske) in funkcionalne opredelitve.²³ Prve si pri opredeljevanju *objekta* religije pomagajo s kategorijami nadnaravnega, svetega, transcendentalnega ali se nanašajo na nadnaravna bitja, boga, doživetje svetega. Druge vežejo religijo na probleme *subjekta* religije, človeka in družbe oz. na funkcijo religije pri reševanju teh problemov skozi integracijo, kompenzacijo, socializacijo, soočanjem z »zadnjimi problemi«, z osmišljanjem itd. (Kerševan 1998: 83).

Substancialno opredeljevanje poskuša podrobneje logično in filozofsko elaborirati tisto, čemur pravimo onstransko, nadnaravno, sveto. Bistvo oz. jedro religije so poskušali opisati s termini, kot so: »numinozno« (v okviru fenomenologije religije Otto, *Das Heilige* 1917), ki je navzočnost boga (človek se počuti popolnoma odvisnega od višje sile), v podobnem smislu kot ga razlagajo krščanski nauki, »sveto« (kar je v nasprotju s profanim, je nedotakljivo) in »karizmatično« (to pomeni božje darilo). Tovrstne substancialne opredelitve religije na osnovi zahodnih religij oziroma na osnovi religij, ki so bile kot take izbrane po zahodnih krščanskih merilih, so naletele na težave. Prva takšna zadrega se je pojavila že z budizmom theravāda; ta se opredeljuje kot religija brez boga in duše, ki pa je ekvivalentna

²³ McGuire recimo razlikuje med substancialnim in funkcionalnim pristopom tako, da razlikuje med tistimi, ki se sprašujejo »kaj religija je in tistimi, ki se sprašujejo kaj religija dela?« (»what religion is [...] what religion does?« (1983).

religiji v zahodnem smislu po usmerjanju ljudi k najvišjemu cilju – samoodrešitvi v nirvani.

Durkheim je na podlagi totemizma v srednje-avstralski klanski družbi razvil sociologistični in funkcionalistični pristop do religioznih pojavov. Po njem je religija tisto, kar opravlja funkcijo religije.²⁴ Ta funkcija je integracija družbe, zagotovo njene kohezije (s tem, ko prek kolektivnega obredja brzda človeka, ki je nagnjen k egoizmu, in ga motivira k ravnanju, ki ustreza potrebam družbe – morala). Družbo integrirajo kolektivne predstave in družbene ustanove, tudi cerkev (Durkheim 1965[1915]). Religija je torej vse, kar idejno integrira družbeno skupnost ali skupino, pa naj vsebuje kategorijo onstranskega ali svetega ali ne. Po taki definiciji je lahko religija neke družbene skupine nacionalna ideologija ali smučanje.²⁵

Funkcionalne opredelitve so tako obsojene kot preširoke, ker ne zmorejo pojasniti, kako je religija različna od drugih sestavin kulture, ki zagotavljajo integracijo družbe (vzgoja, socializacija, represivne družbene institucije, ipd.). Iz tega razloga se tudi zatekajo k substancialnim (vsebinskim) sestavinam definicij, kot je vpeljevanje kategorije »transcendentalnega« pri Parsonsu, Luckmannu, O'Deau (gl. opombo). Prav tako zanemarjajo konfliktne vidike, kakršne religija lahko pridobi v posameznih okoliščinah, zlasti v kompleksni družbi s svetovno-nazorskim in siceršnjim pluralizmom.

Luhmann piše, da ob naraščajoči kompleksnosti in kontingentnosti družbenega sistema pojem boga ne more ostati fiksiran in nespremenljiv (kot na primer v krščanski dogmatiki). Prav »zaradi svoje nenadomestljivosti pri neizogibni funkciji

²⁴ Funkcije so pojmovane kot: motiviranje ljudi na način, ki ustreza potrebam funkcioniranja družbe; sistem; brzdanje človekovih neomajnih zahtev in njegove sebičnosti (Durkheim); krepitev (sakralizacija) moralnih in pravnih norm (s katerimi se legitimirajo družbene ustanove); osmislitev življenja in zlasti trpljenja in smrti s podajanjem moralnih opravičil za težavne življenjske situacije (Weber); pomoč pri premagovanju življenjskih kriz in prehodov iz enega življenjskega obdobja v drugega (van Gennep); transcendentalen odnos do stvarnosti s pomočjo ritualov – na ta način religija prispeva k doseganju identitete in samozavesti posameznika (O'Dea); preroško izražanje kot protest zoper vladajočo družbo (npr. NRG); umiritev ljudstva, njegovo zadrževanje v stanju pokorščine (Marx); soočanje s končno, »zadnjo dejanskostjo« (ang. *the ultimate reality*) (Parsons) (Flere in Kerševan 1995: 65).

²⁵ Funkcionalno definirane religije so posvetne, ker so definirane prek svoje posvetne funkcije in vpliva na tuzemstvo, ne glede na to, kakšne predstave imajo, če jih sploh imajo, o onstranstvu. V tem smislu je posvetno tudi krščanstvo, čeprav na drugačen način kot nacionalizem ali potrošništvo. Vendar je tudi v primeru tako definirane religije bolje kot o npr. »posvetni religiji« govoriti o tuzemsko usmerjeni religiji (v nasprotju z religijami, ki so usmerjene v onstransko odrešenje) (Kerševan 1989).

se mora spreminjati v smeri večje abstraktnosti tudi zgodovinsko izoblikovana religija s svojimi temeljnimi kategorijami« (Flere in Kerševan 1995: 22). Ob soočanju s sodobnim načinom življenja se tudi vprašanje načina obstoja in opredeljevanja religij postavlja drugače (ibid.).

Težava, bodisi s substancialno ali funkcionalno definicijo, je tudi v tem, kot opozarja japonski sociolog Sumika Masayoshi, da ob predpostavki »univerzalnosti« religije vsebujeta vnaprej določen sklep sekularizacije (Sumika 2004: 174–5). Npr. teorija Bryana Wilsona o sekularizaciji kot o »procesu, v katerem religiozno mišljenje, navade, institucije izgubljajo družbeno pomembnost« (1966: 14) predpostavlja dominantno vlogo religije »univerzalno« v vseh družbah pred modernizacijo – z modernizacijo pa naj bi to izgubila (ibid.).

Definiranje religije je, kot poudarja Marko Kerševan (1998, po Beckford 1994), treba videti kot socialni proces z različnimi nosilci (raziskovalci, učitelji, cerkvami, državnimi in pravnimi, političnimi institucijami) in njihovimi interesi. Poleg tega pa religijo po svoje definirajo tudi ljudje, posamezniki ali skupine, ki so objekti proučevanja omenjenih institucionaliziranih opredeljevalcev religije (Kerševan 1998: 85). Izjave o (ne)religioznosti Japoncev so lahko, kot opisujem v naslednjem poglavju, npr. plod specifičnega definiranja, pa tudi (pluralnega) odnosa do religije in njenih institucij. Že sam obstoj religijske pluralnosti, kot novosti modernega zahodnega sveta ali kot vselej prisotne značilnosti ljudske religioznosti, zahteva spremembo v pojmovanju religije. »Ni več monopolne vsebine, forme, funkcije, zornega kota za ekskluzivistično definiranje [...] zato monocentrično – ozko in široko – opredeljevanje ne vzdrži soočenja z raznovrstnostjo nove stvarnosti« (ibid.: 86).

V dani knjigi pojem religije zajema tako (cerkvene) uradne organizirane religije (šintoizem, budizem, krščanstvo) kot tudi nove religije (šintoistične in budiistične nove religije, (stare in nove) nove religije), ljudsko religijo, civilno religijo in ljudsko religioznost. Zato se vsebina monografije zateka h kombinirani in odprti (substancialno-funkcionalni) opredelitvi religije, ki omogoča razumevanje različnih tipov in oblik religij in religioznosti. Objekt religije razumem kot nadnaravno, transcendentalno, a ne ločeno od tuzemstva, od subjekta religije, človeka in njegovih problemov.²⁶

Kritika teorije sekularizacije

V sodobni sociologiji religije so teorijo sekularizacije kritizirali predvsem tisti,

²⁶ Podobno kot pri »imanentističnemu« pojmovanju religije.

ki so religijo obravnavali kot funkcionalistično. Po njihovem mnenju je mogoče govoriti o spreminjanju načina obstoja religije, ne pa o izginjanju družbenih funkcij religije ali celo o izginjanju religije v družbi. To pomeni, da je treba v družbah, kjer je tradicionalni način obstoja religije izginil in se je zmanjšal vpliv religiozne institucije, religioznost ljudi iskati drugod.

Na razpravo o sekularizaciji so se seveda odzvali tudi krščanski teologi. Medtem ko protestantski teologi v procesih sekularizacije ne vidijo neskladnosti s krščansko vero, so katoliški teologi zadržani in dvomni v odnosu do modernizacije. Drugače od protestantizma, ki se ga tudi v klasični sociologiji religije močno povezuje z nastankom modernega sveta, je bila katoliška cerkev s svojimi srednjeveškimi strukturami prej ovira kot spodbuda za njegovo uveljavitev (Kerševan, v Flere in Kerševan 1995: 137).

Predstava o sekularizaciji kot izginjanju religioznega iz moderne družbe je obsojana kot sestavina »mita« o modernosti in modernem človeku ter njuni različnosti od zgodnjemodernih časov. Po tej logiki je družba moderna, če je sekularizirana, in ne samo to; pred modernizacijo je morala biti religiozna. Sekularizacijska teorija je vzela »religijo« za skupni imenovalec (pogoj in posledico) modernosti. Enako problematičen argument, zaradi katerega je uporabnost teorije sekularizacije omejena zunaj evropsko-severnoameriških družb, je po mnenju Sumike »ločitev države in cerkve« kot kazalca moderne družbe nasproti zgodnjemoderni, ko te delitve ni (Sumika 2004: 178).

Sekularizacija danes ponuja razlago odmika religije iz večine političnega diskurza, ne pojasni pa nadaljnjih formacij religioznih organizacij, njihovega družbenega aktivizma ali poznejšo vlogo starejših, uveljavljenih religijskih organizacij, kot je »tradicionalni budizem« japonskih budističnih sekt, njihovih templjev, duhovnikov in privrženecv.

Sekularizacija je proces, ki je v tem smislu značilen striktno za specifično evropsko zgodovino religije. Širši prispevek teorije sekularizacije, kljub njenim zmotam, je v tem, da se je pozornost sociologije religije usmerila od institucionalne religije k empirični raziskavi dejanske religioznosti ljudi (Kerševan 1995). Za novejšo sociologijo religije je značilno, da se tako od pretirane osredotočenosti na religiozne institucije obrača k religioznosti zunaj organizirane religije. Šele tak pristop pa je sploh uporaben za raziskavo japonskih religioznih pojavov.

(Post)sekularizirano stanje v Evropi in potrošniški vidiki religije

V uvodu omenjene oživitve religije v medijih v 80. letih (politizacija religije,

religiozni fundamentalizem), pa tudi pojav novih religiozних gibanj (spiritualnost, nova duhovna gibanja »*new age*«), so pritegnile pozornost sociologije religije, ki je začela ponovno proučevati verodostojnost argumentacije teorije sekularizacije.²⁷ Zaradi opazno zmanjšane udeležbe ljudi pri uradni liturgiji (npr. nedeljski maši) v cerkvi na eni strani in povečane udeležbe v t. i. »praznični religioznosti« (družinski božič, romanja, kulti svetnikov) se je začelo govoriti o pojavu »desekularizacije«.

O desekularizaciji se je govorilo kot o vračanju v neko stanje pred sekularizacijo, a Kerševan zagovarja tezo v prid »postsekularizacije« in »revitalizacije religije« kot posledice sekularizacije, njenih dosežkov in omejenosti njenega dometa.²⁸ Po njegovem mnenju bi zato bilo bolj smiselno govoriti o »postsekulariziranem stanju, ki sledi, ko se sekularizacijski procesi končajo in ko se spoznajo tako njihovi dosežki kot meje (izražene v vztrajanju magije, ljudske religioznosti itd.). Dosežki so lahko v »iskanjih novih sintez (nova religioznost, duh 'nove dobe' – *new age*) in v samozavesti posameznikov, ki/ko kombinirajo elemente različnih religiozних in družbenih praks. Če sta v ljudski religioznosti tako kombiniranje in sinkretizem obstajala že dolgo, je novost zdaj v tem, da se ju ne jemlje več kot škandalozno, obžalovanja vredno nedoslednost in nepremišljenost, posledico neosmišljenih prežitkov starega pri preprostih, premalo sodobnih ljudeh« (Kerševan, v Flere in Kerševan 1995: 157).

Kerševan opazi, da je taki »individualizirani religioznosti«²⁹ bližji tradicionalni kitajsko-japonski način soobstoja različnih religij in kultov (ko je posameznik brez slabe vesti budist in šintoist) kot pa tradicionalni zahodni krščansko-islamski ekskluzivizem (katoličan ali pravoslavac ali musliman ipd.) (Kerševan 1975, 1995: 157). Pri tem še ugiba, da »Japonska, ki je nekakšen zgled uspešnega uvoza

²⁷ Pojavila so se dela z zgovornimi naslovi *The return of the sacred* (Bell, 1977), kasneje pa *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics* (Berger in dr., 1999) in *On secularization: Towards a revised general theory* (Martin, 2005).

²⁸ Podobno kot o postsekularizaciji na področju religije razumem postmodernizacijo kot stanje in proces, ki ohranja dosežke modernosti, na njih gradi in ostaja v širšem smislu znotraj moderne družbe. V širši razpravi o moderni in postmoderini družbi mi je, podobno kot Kerševanu, blizu Welschovo stališče (*Unsere postmoderne Moderne*, 1988). »V postmodernih pojavih lahko vidimo notranjo alternativo, dopolnilo, konsekvenco same modernosti« (Kerševan 1995: 158).

²⁹ Individualizirana religioznost je izraz modernega individualizma. Nova religiozna gibanja obstajajo na (individualizirani in pluralizirani) sceni, ki jo artikulira individualizirana religiozna zavest, strukturni okvir pa ji daje moderna družba. (Na taki sceni ne more prevladati ena sama fundamentalistična religija, ki bi preoblikovala celotno družbo, vendar prav taka scena dopušča prostor in preživetje tudi taki religiji) (Kerševan, v Flere in Kerševan 1995: 158).

modernizacije iz zahodnih okolij in tradicij, tem prav na religijskem področju zdaj ponuja kot prispevek – iz svoje tradicije – zgled (post)moderne ravnanja in doživljanja« (ibid.).

Diferenciacija, dediferenciacija in sakralizacija vsakdana

Sociologi se danes strinjajo vsaj v tem, da v modernih družbah vlada proces diferenciacije. To je proces, ki ločuje industrijsko produkcijo od družine ali religije od ekonomije. Bolj ko je družba diferencirana, težje religija poveže ločene in raznovrstne izkušnje svetega v enovit sistem verovanj in praks (Fenn in dr. 2001: 11). Proces diferenciacije vsaki ločeni sferi omogoča, da postane relativno avtonomna, neodvisna od drugih pri postavljanju notranjih standardov, ciljev, politike in določanju svoje lastne identitete in verskega sistema. Področja družbenega življenja so ločena med sabo ter delujejo sama zase, kar je v procesu sekularizacije bistveno. Diskusije, ki izhajajo iz klasične literature Webra in Durkheima, predvidevajo, da dominantni procesi – vsaj v zahodnih družbah – težijo k temu, da odtegujejo religijo od preostale družbe ter jo premeščajo v zasebno sfero prostega časa, ki pa v moderni družbi pridobiva vse večjo veljavo (Luckmann) in osvobajajo posameznike, da najdejo sveto, kjerkoli hočejo. Tem prevladujočim procesom vlada vrednota racionalnosti (Weber), v kateri vsaka sfera, delovanje politike, ekonomija religije deluje po svojih principih in sama nadzira svoje delovanje, ne ozirajoč se na zunanje avtoritete, razen na državo. Vendar pa je jemati te procese kot najpomembnejšo lastnost zahodne družbe samo po sebi problematično (Woodhead 2001). Woodhead meni, da se na eni strani nekatere institucije in prakse oddaljujejo med seboj, medtem pa se med drugimi brišejo meje (npr. med religijo in ekonomijo oz. potrošništvom). Rezultat takih procesov dediferenciacije avtorji opisujejo kot »sakralizacijo vsakdanjega življenja«. Dediferenciacija omogoča obogatitev vlog, specifičnih odgovornosti, v delu, družini, politiki ali ekonomiji in izobraževanju. Sveto je težko definirati in zajeti, saj se je pomembnost lokalitete izgubila v toku ljudi in idej prek tradicionalnih meja. Sveto se zdaj ne bo več pojavilo po urniku institucionalizirane religije, ne ob specifičnih dneh ali letnih časih, ampak v nekih čudnih, nepredvidljivih oblikah. Ko vsakdanje življenje postane odprto in prepustno za zunanje vplive, lahko specializirane vloge in vsakdanje rutine vse bolj predstavljajo odgovor na zahteve posameznikov po osebnem zadovoljstvu, smislu in transcendentalnem. Popularna kultura na primer, čeprav ni religiozni pojav, vključuje elemente svetega (najvišji smisel), ki lahko pritegnejo lojalnost množic ter oblikujejo individualne identitete in prizadevanja za vse življenje (Fenn 2001: 13).

Diskurz o potrošniških vidikih religije

V sodobni evropsko-severnoameriški sociologiji religije je obveljalo, da so načini udejstvovanja v religiji nove in potrošniške narave.³⁰ To prvi ugotavlja Luckmann (1967), ko piše, da bi se naj (za sodobnost značilni) avtonomni posamezniki polaščali religije kot potrošniške dobrine, ki je po zatonu religijskega monopola prosto dostopna (kot kulturni resurs) na religioznem trgu. Pri tem naj bi bilo značilno izbiranje posameznih elementov iz različnih religioznih tradicij (ang. *free-floating religious phenomena*, Beckford 2001) po principu *bricolage* za svojo lastno religijo (Hervieu-Léger 2001) ter usmerjenost k takojšnjim nagradam (Wuthnow 2001).

Religija kot potrošniška dobrina, sestavljena iz elementov različnih religioznih tradicij, ki jih posamezniki poljubno izbirajo na religijskem trgu, in stremenje za takojšnjimi nagradami, sta bila interpretirana kot znaka sekularizacije oz. zatona vloge religije v družbi. Religijo kot potrošniško dobrino kritizirajo tisti, ki religiozne aktivnosti, preveč povezane s profanim, tipično označujejo kot znake sekularizacije in zatona religioznega vpliva v družbi. Religiozno individualizacijo in stremenje za takojšnjimi nagradami pa vidijo kot sekularizirajočo tisti, ki predvidevajo pripadnost skupnosti kot nujni pogoj za obstoj religije (Bruce 2001 in drugi zagovorniki substancialne opredelitve religije). Tako je razvidno, da »škodljiviki« potrošniški vidiki religije izhajajo iz razumevanja religije kot take.

Razumevanje, da naj bi potrošništvo vse bolj sekulariziralo religijo, izhaja po mnenju McDannella iz ločevanja med svetim in profanim. Po Durkheimu religiozno življenje in profano življenje ne moreta obstajati na istem kraju (McDannell 1995).³¹ McDannell z zgodovinskim pregledom tudi materialne strani krščanstva dokazuje, da na ravni religiozne prakse ni videti odmika svetega od profanega. »Če bomo ob vsaki denarni menjavi pomislili na spodkopavanje religije, ne bomo prepoznali subtilnih načinov, na katere ljudje ustvarjajo in ohranjajo duhovne ideje skozi izmenjavo dobrin in konstrukcijo prostorov« (ibid.: 6).³² Kategorije svetega

³⁰ Med avtorji potrošniških vidikov religije so Marx, Weber, Bourdieu, Stark, Iannaccon, Wilson, Luckmann, Bruce, Fenn, Wuthnow, Stolz itd.

³¹ Božanstvo, ki je povsem drugo in sveto, ne sme biti preneseno v profani svet teles in umetnosti (Durkheim 1965[1915]). Vendar tudi v krščanski teologiji najdemo doktrine, ki slabijo ta dualizem. Božje stvarjenje vesoljstva je hkrati transcendentalno in imanentno, saj je Bog ustvaril svet in ga ohranja s svojo močjo in ljubeznijo. S Kristusovo inkarnacijo postane Bog povezan s človeštvom skozi človeško telo (McDannell 1995).

³² Novejše študije in revizije sekularizacijske teorije pišejo, da je religija v Ameriki prešla v neko »novo« formo. Zdaj, ko se religiozno meša s profanim, govorijo o neki novi situaciji,

in profanega so teoretski konstrukti, in ne vselej del zavesti tistih, ki religijo prakticirajo. Če pogledamo, kaj kristjani delajo (ne le kaj razmišljajo), ugotovimo, da še naprej mešajo sveto in profano. Zato ne moremo biti nekritični do sekularizacijskega modela (1995: 4). Tu pa bi lahko kritično pripomnila, da vse, kar kristjan dela, pač zato še ni krščansko ali del krščanske religije.

Ni naključje, da je bilo potrošništvo, kot predmet antropološke in sociološke raziskave, odkrito skupaj s ponovnim odkritjem materialne kulture, ki je do pred kratkim skoraj popolnoma izpadla iz antropološkega študija (Miller 1994). Upoštevaje potrošništva in materialne kulture v študijah religije je relativna novost v severnoameriških akademskih krogih. Materialno izrazje religije naj bi bilo tam tako slabo proučeno, ker je bila materialna dimenzija krščanstva pod vplivom protestantizma, preveč obrobni interes učenjakov religije, še piše McDan-nell. Ameriški religiozologi so šele pred kratkim prepoznali pomembnost prostora, objektov, umetnosti in arhitekture, pravi, to prezrtje materialne kulture v ameriškem krščanstvu pa kaže tudi na zoženo razumevanje religije (McDannell 1995: 4). V Evropi je situacija nekoliko drugačna, saj je materialna kultura zelo prisotna v katoličanstvu, ikonografiji pravoslavne cerkve in delu teologije.

Nekateri avtorji zavzamejo nasprotna stališča, ki vidijo v (svobodnih) religio-znih trgih pozitivne učinke za religijo. To so predvsem tisti, ki so razvili radikalno teorijo racionalne izbire (ang. *rational choice theory* ali RCT). Na primer Iannaccone, razvpiti zagovornik teorije RCT, še posebej pa teorije o religioznih trgih (ang. *religious markets*), zagovarja tezo, da naj bi religiozni trgi, kot to uspe sekularnim trgov, vplivali na večjo konkurenčnost, s tem pa na večjo udeležbo v cerkvi in večjo religioznost; precej bolj kot tam, kjer namesto religioznega trga vlada monopol organizirane religije (Iannaccone 1991). Po drugi strani pa, kar velja za RCT in religiozne trge v ZDA, ne velja na primer za evropske religiozne razmere. Nekateri avtorji se izogibajo uporabi religioznega trga kot teoretičnega orodja v študijah religije, saj je njegova ustreznost preveč odvisna od družbeno-religio-znih kontekstov različnih okolij in drugih faktorjev.³³ Kritično stališče do pristopov

ki je drugačna od pretekle, ko je bilo religiozno še na svojem mestu in se ni mešalo s profanim (gl. Barker in dr., 2008).

³³ Stolz preverja uporabnost pojma religioznih trgov. Z analizo različnih pojmov, ki so jih razvili teoretiki RCT in Webra, izpelje novo tipologijo individualnih in družbenih religioznih dobrin, pri čemer tipologija pokaže, da so »trgi le ena izmed možnosti za produciranje, izmenjavo [...] religioznih dobrin [...] Uporaba trga kot teoretičnega orodja pa je ustrezna samo pod izpolnjenimi nekaterimi pogoji« (Stolz 2006: 13–32).

Zaidman primerja moderne in tradicionalne religije glede na trgovanje z religioznimi

teorije racionalne izbire in do teorije sekularizacije so pred kratkim v knjigi *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets* (2103) zavzeli Gauthier, Woodhead, Martikainen in drugi, ki v svojih prispevkih poudarjajo nujnost raziskovanja vplivov potrošniške etike na religijo v različnih družbenih kontekstih (Gauthier in Martikainen 2013).

JAPONSKE ŠTUDIJE RELIGIJE IN APLIKACIJA ZAHODNIH TEORIJ NA JAPONSKE RELIGIJSKE RAZMERE

Vprašanje religije in moderne na Japonskem

V tem razdelku bom predstavila podrobnejši pregled, kako so bile teorije religije, modernizacije in sekularizacije sprejete v japonskih akademskih krogih pri znanih avtorjih, kot so Maruyama (1961, 1965), Yanagawa (1968, 1991), Ikado (1972, 1974), Abe (1978), Yasumaru (1974, 2007), Yamamoto (1979, 1992), Shimazono (1981, 1992, 1996, 2004), Hayashi in Yamanaka (1993), Isomae (2003, 2005) in Sumika (2004).

Za uradni začetek modernega akademskega proučevanja religije na Japonskem se šteje ustanovitev katedre za študij religije na Cesarski univerzi v Tokiu (današnja Univerza v Tokiu), leta 1905.³⁴

Študije Webra in vloge religije v japonski modernizaciji

Webrovo delo je imelo na Japonsko velik vpliv relativno dolgo časa. T. i. »Webrova zlata doba« je prevzela Japonsko celo prej kot v Webrovi domovini (Uchida 1990). Hayashi Makoto in Yamanaka Hiroshi pišeta, da so Webrove teorije imele močan vpliv ne le na področju sociologije religije, ampak nasploh v družboslovnih znanostih. Takšno sprejetje Webra je izhajalo iz japonskega prepričanja o

dobrinami. Analizira dobrine in kulturne svetove udeležencev oz. vernikov ter transformacijo pomenov predmetov. Njeni rezultati pokažejo, da se tradicionalne in moderne »novodobne« subkulture razlikujejo glede na poglede, ki jih imajo verniki oz. udeleženci na komercializacijo religioznih dobrin, glede na vlogo marketinških agentov in glede na splošne karakteristike trga (pri tradicionalnih in modernih skupinah) (2003: 345–360). Razliko med tradicionalnim in modernim potrošništvom/religijo gl. tudi pri Campbellu (2001).

³⁴ Ob 100. obletnici, leta 2005, je zato Japonsko združenje za študij religije (JARS, ustanovljeno leta 1930) povabilo Mednarodno združenje za zgodovino religije (IAHR), da v Tokiu izvede svoj 19. svetovni kongres. Prispevki s kongresa so obravnavani v *Shūkyō kenkyū (Journal of religious studies)*, 2005/353. Tudi ob 50-letnici JARS-a je bilo v posebni izdaji obravnavanih osem glavnih te simpozija.

zaostalosti Japonske po izgubi v drugi svetovni vojni in gorečega zgledevanja po zahodu in teorijah zahodnih mislecev, kot sta Max Weber in Karl Marx ter njuno proučevanje zgodovinskega razvoja japonskega kapitalizma. V zadnjem času ni več takšnega zanimanja za Webra, njegove teze pa veljajo za nekoliko preživete (Hayashi in Yamanaka 1993). V študiju religije na Japonskem je danes večji poudarek na novih religijah in na empiričnem raziskovanju.

Različni trendi v japonski sociologiji religije odražajo spreminjajoča se stališča do Webra. Webrove teorije so bile po vojni tako vplivne, da se pristopi japonskih sociologov in religiologov do religije razlikujejo glede na njihovo pozicijo do Webra (ibid.).

Glede na stališča do Webra v grobem razlikujemo med tremi obdobji: 1. obdobje pred drugo svetovno vojno, 2. obdobje takoj po vojni in skozi 60. leta, 3. obdobje od 70. let do danes (Hayashi in Yamanaka 1993, po Kageyama 1976: 139–60).

O Webrovem vplivu pred drugo svetovno vojno pišeta Maruyama Masao (1965) in Uchida Yoshiaki (1990). Prve študije Webra so se nanašale predvsem na njegovo delo na področju ekonomske in komercialne zgodovine. Sociologi so začeli razpravljati o njegovih idejah ob koncu 20. let v povezavi s sociološko metodologijo in s pojmi, kot so »idealni tipi« in »svoboda vrednot«. Te študije so postopoma formirale osrednji tok webrovskih študij na Japonskem. Poleg raziskav Webrove ekonomske teorije in sociološke metodologije so se pojavile študije, ki so se ukvarjale z njegovimi primerjalnimi študijami vzhoda in zahoda ter z njegovo analizo odnosa med etiko in ekonomskimi procesi.

Po drugi svetovni vojni med japonskimi intelektualci zbledi zanimanje za branje Marxa, kar še povečala zanimanje za Webrove ideje, zato je obdobje po vojni postalo »zlata doba Webrovega vpliva na Japonskem« (Uchida 1990: 119–202). Razvije se temeljito raziskovanje Webrovih teorij etike in etosa s poudarkom na njegovi knjigi *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Hayashi in Yamanaka (1993) opozarjata, da je vloga religije na tej stopnji študija še vedno podvržena iskanju modela za samoizboljšavo. Med vodilnimi avtorji na tem področju je Ōtsuka Hisao. Ōtsuka je bil profesor moderne evropske ekonomske zgodovine na Oddelku za ekonomijo Univerze v Tokiu. V knjigi *Kindaiteki ningen ruikei no sōshutsu* (Kreacija modernih človeških tipov, 1946) razpravlja o tem, kako bi povezali Webrovo teorijo etosa s teorijo človeških tipov/vrst, ki bi podprli japonsko modernizacijo. Za rekonstrukcijo japonske demokracije, piše Ōtsuka, je treba ustvariti »modernej, demokratični tip človeka« po zgledu Webrovega »modernega zahodnega etosa« (1969: 175). Ōtsuko so kritizirali zaradi njegove »ortodoksne interpretacije« Webra,

ki ni dopuščala prostora za diskusijo o Webrovi teoriji, ampak samo »pravilno branje« po Ōtsuki (Hayashi in Yamanka 1993: 211). Njegove študije so vplivale na razvoj študija religije na Japonskem z idejo, da je neka specifična religija (protestantizem) privedla do formacije moderne družbe in da preostale religije zavirajo to formacijo. Na Japonskem pa je prevladalo idealiziranje protestantizma kot vira modernizacije zaradi njegove zmage nad magijo. Posledično so bile japonske religije kritizirane, da so prepojene z magijo in predstavljajo oviro modernizaciji. Magija je po Ōtsuki integralni del tradicionalnega etosa, nasprotja moderne- ga človeškega tipa. V delu *Majutsu kara no kaihō* (Osvoboditev od magije, 1969) zapiše, da je »osvoboditev od magije [...] neobhodno nujna v uresničitvi procesa rekonstrukcije demokracije v današnji Japonski« (1969: 235). Zanj je odstranitev magije iz japonske (ljudske) religije nujen korak pri realizaciji japonske modernizacije, s katero mora Japonska pohiteti, da dohiti zahod (Hayashi in Yamanaka 1993: 213).

V času Ōtsuke je deloval tudi Oguchi Ichi z Oddelka za študij religije na Univerzi v Tokiu, ki velja za pionirja v študiju novih religij z vidika sociologije religije. Oguchi se je skliceval na Webrovo delo, da bi razjasnil značilnosti japonske religije. Menil je, da sta magija in tradicionalnost baza japonskih oz. vzhodnih religij (tukaj se nanaša na Webra, za katerega so religije Azije polne magije). Za Oguchija, kot za Webra in Ōtsuko, sta magija in družbeni napredek na nasprotnih polih. Poskušal je ugotoviti značilnost družbene strukture, ki dopušča magijo in jo ohranja z vidika nadzora in podporne avtoritete (po Webru npr. karizma, ne država). Oguchi pa Webrove teorije o karizmi (ki je o njegovih idejah o »magičnem tipu množične družbe«) oz. avtoriteti ne razvija naprej. Lahko bi na primer na vprašanje, kaka avtoriteta je zrasla iz takega magičnega tipa družbe na Japonskem, analiziral kontrolo cesarskega sistema v predvojni Japonski ali avtoriteto ustanoviteljev novih religij v povojni Japonski.

V 70. letih pride do velikega preobrata v dojemanju Webrove teorije. Prvič, ker po osrednjem mestu, ki ga je ta imela v povojni sociologiji religije, prične upadati njena praktična uporabnost, s tem pa se zmanjša vpliv tudi webrovskih kritikov modernizacije na Japonskem, v glavnem pa zaradi dveh dejavnikov v ozadju tega preobrata: novih smernic v intelektualni debati na globalnem prizorišču in posebnih družbenih pogojev na Japonskem.

V akademskih krogih se je iz kritike evolucijskega pogleda na zgodovino s centrom v zahodni Evropi razvil anti-modernizem. Na Japonskem se v poznih 60. let začne širiti močan vpliv avtorjev, kot so Carl Jung (globinska psihologija), Claude

Lévi-Strauss (strukturna antropologija) in Mircea Eliade (religiologija). »Zahodnjaki« so se že v prvi polovici 20. stoletja začeli zavedati slabosti in nevarnosti moderne družbe, medtem ko se je tako razmišljanje na Japonskem in v drugih nezahodnih družbah razširilo šele v drugi polovici. Takšno ozračje v intelektualnih krogih je spodbudilo pomembnost antropologije, mitologije, religijskih študij, globinske psihologije, simbolizma in strukturalizma, to pa je pomenilo odmik od prvotno dominantnega racionalizma in modernizma. S tem so tudi Webrove teorije, ki govorijo o odpravi magije skozi racionalizacijo, postale zastarele. Prevladalo je spoznanje, da so miti, simboli, rituali in svetovni nazori bistvenega pomena v življenjih ljudi (Hayashi in Yamanaka 1993: 216).

Drugi dejavnik, ki je vplival na preobrat v odnosu do Webrove teorije, je hiter ekonomski razvoj, ko so se Japonci začeli zavedati izboljšanja življenjskega standarda in začeli na politično ekonomsko situacijo gledati v pozitivnejši luči. Zgodnejše diskusije o modernizaciji so vedno označile Japonsko kot družbo, zaostalo za zahodom in nerazvito, vendar sta ta pogled izpodrinili uspešna industrializacija dežele in ekonomska blaginja. V akademskem svetu se je pojavila zavest o obstoju več modelov modernizacije (ne tipa »za« ali »pred« ampak različnih tipov). Japonska je, zavedajoč se svoje prisotnosti med drugimi naprednimi industrijskimi družbami, začela ponovno ceniti zanemarjene vrednote iz fevdalne preteklosti, kot je tradicionalna razširjena družina *ie* in dinamika skupinske orientiranosti družbe (Aoki 1990). Te spremembe v intelektualnih krogih so vplivale na spremembe v proučevanju religije. Privedle so do uporabe novih metodologij in analitičnih orodij za odkrivanje pomena mitov, simbolov in ritualov. Študije religije ali religiologija, antropologija in študije simbolov so zacveteli. Racionalizacija Webrove sociologije je postala predmet kritike. Japonsko ljudsko religijo, ki je bila označena za »nepravo religijo« in »magijo« (Ōtsuka in Oguchi), so ponovno ovrednotili številni raziskovalci.

Oblikujeta se dve poziciji do Webrove teorije:

- prvi pogled je izločil Webrovo teorijo kot nerelevantno za Japonsko;
- drugi pogled je kritičen, vendar si prizadeva adaptirati Webrovo teorijo – med upoštevanjem Webrove teorije (ki poudarja pomen etosa, a z zavračanjem negativnega pogleda na japonsko ljudsko religijo) avtorji poskušajo preveriti prakso in zgodovinski razvoj etičnih idej Japoncev in pojasniti odnos med japonskim modelom modernizacije in religioznim etosom, ki jo je podprl in ohranil.

Predstavniki kritičnega pogleda je Yanagawa Keiichi, ki poskuša postaviti študije religije na temeljih proučevanja simbolov in ritualov.³⁵

Predstavniki kritično-adaptabilnega pogleda je več, Robert N. Bellah, Yasu-maru Yoshio, Yamamoto Shichihei in Shimazono Susumu so prevzeli pogled, da Japonska ne zaostaja za zahodom, temveč je le ubrala drugačno pot do modernizacije kot zahod. Vsi med njimi so v svojih študijah argumentirali, da je japonska ljudska religija uspešno zagotovila etiko in etos, ki podpira modernizacijo (Hayashi in Yamanaka 1993: 217).

Študije o spremembi religije po drugi svetovni vojni

Povojna leta na Japonskem so pogosto deljena v nekaj obdobjih s pretežno družbeno-ekonomskega vidika:

- obdobje takojšnje povojne kaotičnosti in postopne obnove od 1945–50;
- obdobje hitre ekonomske rasti od poznih 50. let skozi 60. leta;
- obdobje stabilizirane rasti po naftni krizi 70. let in
- obdobje stagnacije, z začetkom v poznih 80. let 20. stoletja.³⁶

Mednarodni trend je, da se govori o dveh glavnih obdobjih povojnega obdobja z mejo v zgodnjih 70. let letih. Teoretik Ronald Robertson (1992) argumentira, da je globalizacija, ki se jo razlaga kot difuzija modernih evropskih in ameriških institucij, vedenjskih vzorcev in vrednot, hitro napredovala v liberalističnih državah in območjih do 70. let, ko se z razponom komunikacijske tehnologije (produktov, informacij, ljudi) začne nasprotna reakcija (npr. islamska revolucija v Iranu), anti-modernistična tendenca, ki se zavzema za reevaluacijo lokalnih tradicij. Japonska je bila udeležena v globalnem trendu, vendar je bilo na Japonskem hkrati nekaj faktorjev specifičnih le zanjo. Najpomembnejša sta poraz v vojni in ameriška okupacija – prva taka izkušnja v japonski zgodovini in obsežne spremembe v družbeni strukturi kot posledica. Pomembnost tega vpliva se kaže v tem, da nekateri zgodovinarji opisujejo leta po vojni kot »drugo odprtje države«. To kaže, da so bile spremembe primerljive s tistimi pri obnovi Meiji leta 1868, ko je bila odpravljena izolacijska politika trajajoča 250 let, ki ji je sledila popolna preureditev notranje administracije. Obnova Meiji zaznamuje začetek moderne Japonske, leto 1945 pa glavno točko preobrata. Vsaj v religiozni politiki je bila

³⁵ O razvoju religioznega praznovanja *matsuri* po zatonu tradicionalne družbe gl. Yanagawa (1987); o razvoju rituala v skupnosti, glede na družbene, ekonomske in politične spremembe gl. Schnell (1999).

³⁶ Tudi v obravnavi socioloških in kulturnih pojavov je prevzeta zgornja shema (gl. npr. Aoki, 1994).

izpeljana temeljna revizija. Ameriške okupacijske sile, prisotne na Japonskem v letih po drugi svetovni vojni, od decembra 1945, so izdale direktivo o šintoizmu, s katero so ukinili državni šintoizem *kokka shintō*. Postavljena je bila tudi nova demokratična struktura, utemeljena na principu svobode religije in ločitvi religije in države (Tamaru 2007: 233).

Po drugi svetovni vojni stopijo v ospredje teme, kot so »sprememba religije«, »religije in družbene spremembe« ipd. V evropsko-severnoameriški literaturi sodijo te teme pod naslov »sekularizacija«. Termin »sekularizacija« je povzročil veliko zmedo, a sočasno spodbudil razpravo o vlogi in pomenu religije v sodobnem modernem svetu.³⁷ Japonske študije religije pa so se ukvarjale predvsem z »urbanizacijo« ali »industrializacijo«, ki so le del obsežnejšega historičnega procesa spremembe in niso predstavljale procesa sekularizacije, ki naj bi pomenil zaton religije kot take. Še danes se japonski avtorji v razpravah o »religiji in družbeni spremembi« v glavnem namenoma izogibajo zahodnoevropskemu terminu »sekularizacija«.

Kateri pa so specifični dejavniki, ki so vplivali na teoretični okvir raziskovanja na Japonskem? To so:

- drugačne strukturne lastnosti tradicionalnega religioznega sistema, ki je bil izpostavljen spremembi;
- drugačne teoretične in ideološke potrebe po interpretaciji »pred-modernih« faktorjev, ki so delovali v zgodovinskem procesu modernizacije na Japonskem;
- interes za raziskavo novih religioznih gibanj, ki so zablestela po letu 1945, na Japonskem hitreje kot drugod po svetu (Tamaru 2007).

V zgodnjih povojnih letih je zgodovinskim študijam na Japonskem (delno kot reakcija in kot kritika na medvojno »cesarsko-nacionalno podobo«) vladala družbeno-ekonomska interpretacija s pretežno ideološkim pogledom. V takšni atmosferi je bila večina tradicionalnih idej in navad, vključno z religijo, označena za »pred-moderne« in »preživetke fevdalizma«. Kakorkoli že, teorija o modernizaciji, ki je prišla v ospredje v poznih 50. letih, bi skoraj preokrenila pogled na japonsko zgodovino. Delo *Tokugawa religion* (1957), čeprav tujega avtorja Američana Bellaha, je naznanilo nov trend reevaluacije preteklosti, še posebej zgodnje-moderne preteklosti japonske zgodovine. V tem kontekstu je bila tema modernizacije tesno povezana s problemom racionalizacije v zgodovini, pojav, ki ga je Weber vpeljal kot ključ za primerjalno analizo svetovnih religij. V tem času je tudi

³⁷ V tem času se ustanovi Mednarodno združenje za sociologijo religije CISR (SISR) leta 1949.

sprejetje in reevaluacija Webrovih idej napredovala med japonskimi intelektualci, celo še pred t. i. »Webrovo renesanso« v njegovi domovini.

O religioznih pogojih modernizacije

Japonska modernizacija je bila pogosto opisana kot srečevanje z »zahodno civilizacijo« (Sugiyama 1994). Japonski ekonomski uspeh v 70. letih pa kot »čudež«, saj se je država iz povojnega padca povzpela na vodilno mesto med industrijskimi državami v svetu. Vendar pa je glede na to, da je bila Japonska zaprta za zunanji svet kar 250 let, od 17. stoletja naprej, razlog za ta uspeh vprašljivo iskati v kontaktu z zahodom. Za uspeh in hitro spremembo so bolj verjetno zaslužne institucije, ki v tradicionalni japonski družbi obstajajo že od prej, in ljudje, sposobni spremembe (Millikan in Blackmer 1961: 11–2).

Fuse Toyomasa se osredotoči na zgodnjemoderne družbeno-psihološke razmere v japonski religiji, ki naj bi spodbujale japonski ekonomsko-politični napredek (1970: 157–170; prej tudi Bellah 1957; Hagen 1962). Relevantnost Webrove teorije o vplivih vrednotnega sistema na družbeno-ekonomski razvoj vidi v treh glavnih elementih: (1) »nenamerne« posledice kalvinistične etike na sekularno ekonomsko aktivnost; (2) racionalizacija in etikalizacija religioznih ideologij in pomen racionalnih religioznih ideologij za razvoj in modernizacijo; (3) pomembnost »(po)klica« (ang. *calling*, Weber), za sekularno delo, ki je ustvarilo niz psiholoških lastnosti, ugodnih za industrijsko družbo, kot so predanost delu, samodisciplina, notranja nagrada za delo. S tem želi preveriti, ali so ti trije elementi prisotni v kateri od glavnih japonskih religij (budizem, šintoizem, konfucijanizem) in ugotovi, da je Webrova teorija relevantna za primer Japonske, četudi je neprotestantska. Japonske religije skupaj s svojimi sekulariziranimi izpeljankami (*bushidō* 武士道 itd.) so imele vlogo katalizatorjev za množično modernizacijo ekonomije in so ustrezale delovni etiki (ibid.).

Bellah pa piše, da se je delovna etika, ki so jo vsebovale religiozne ideologije, na Japonskem razširila v vse sloje in razrede družbe (vojaški sloj samurajev (*samurai* 侍 oz. *bushi* 武士), meščanov (*chōnin* 町人), kmetov (*nōmin* 農民)), zaradi česar se je bila zmožna razviti hitreje kot večina držav na svetu (1957: 131). Zahodni industrializem se je razvijal počasi skozi stoletja akumuliranja kapitala in tehnik, medtem ko so se ne-zahodne države srečale z modernizacijo kot »*fait accompli*« (z dovršenim dejstvom). Kapital, potreben za industrializacijo v ne-zahodnih državah, je bil preobsežen, da bi ga mogel zagotoviti obstoječi ekonomski mehanizem v teh družbah. Industrializacijo je podprla in financirala vlada (ibid.: 192–193). V nasprotju z zahodnimi državami, ki »vtikanje« političnih oblasti v ekonomijo

razumejo kot škodljivo ravnanje, je za države, ki so se razvile in industrializirale brez tuje finančne pomoči (Japonska, Rusija, LR Kitajska), značilna večja politična superiornost kot na zahodu, dominantnost političnih vrednot nad ekonomskimi. Na Japonskem je religija odigrala pomembno vlogo v procesu politične in ekonomske predanosti osrednjim vrednotam, ki so legitimirale potrebne politične inovacije in ojačale etiko notranjega asketizma. Družina in država, sorodstvene vezi in politika niso bile zgolj sekularne kolektivnosti, ampak tudi religiozne entitete. Izpolnjevanje dolžnosti za te entitete je imelo ultimativni pomen, ker je posamezniku zagotavljajo varnost pred nevarnostmi prehodnega sveta. (ibid.: 194).

Pri Bellahu in Fuseju prevlada argument, da so za družbeno-ekonomski razvoj potrebni določeni predpogoji, ki so globoko vpeti v družbene kulturne strukture in sisteme vrednot. Preveriti pa je treba, ali ni sistem vrednot, o katerem govori Bellah, omejen na majhen del prebivalstva in zaobjema le del tradicije, ki jo je vlada Meiji »izumila« za svoj nacionalistično-modernistični proces. Tudi Bellah se zaveda tega problema, ko napiše: »imamo precej dragocenih študij različnih aspektov japonske religije v obdobju Tokugawa, brez katerih ta knjiga ne bi mogla biti napisana. Kakor koli že, nimamo nobenih študij v angleščini o tem, kaj je celota japonske religije v tem obdobju pomenila v življenjih Japoncev« (Bellah 1957: 1). Williams (2006: 184) pa zapiše, da kljub Bellahovemu poskusu, da bi zapolnil ta vakuum z delom o vlogi zgodnjemoderne religije v vzponu japonske politične in ekonomske modernosti, še danes, po 50. letih, to ni uspelo nobeni knjigi v japonščini ali angleščini.

Poudariti pa je treba, da je obdobje Tokugawa postalo pomembna povezava med srednjeveškimi in modernimi oblikami religiozne prakse na Japonskem, v smislu ljudskih religioznih kultov in institucionalnih struktur budizma, Shugendōja in šintoističnih organizacij. Williams piše, da Bellahova knjiga odseva idejo, da ima vzpon Japonske kot moderne politične in ekonomske nacije korenine v neo-konfucijanski ideologiji, v elitnem sloju, pa tudi med trgovci in drugimi (2006: 185). Na te ugotovitve Bellaha so gotovo vplivale okoliščine, da so do 70. let področje proučevanja zgodnjemoderne religije obvladovali intelektualni zgodovinarji neo-konfucijalizma in nativistične reakcije na kitajske učenosti – nacionalne učenosti (*kokugaku* 国学) (Williams 2006: 186). Šele pred kratkim so se pojavile študije zgodnjemoderne religije kot »žive religije« (ang. *lived religion*) (ibid.: 187).

Odprto ostaja vprašanje, kakšen sistem vrednot je obstajal na širši ravni ljudstva. Sistem vrednot, o katerem govori Bellah, je bil ta, ki ga je vlada sistematično vpeljala v družbo. V obdobju Tokugawa je bil to npr. sistem vladnega nadzora

bakufu tōsei, ki je zaobjel le del religioznega udejstvovanja, ob njem pa so delovale druge religiozne smernice v nekakšni pol-legalni sferi. Tukaj je delovala ljudska religioznost in zanima me, v kolikšni meri je vplivala na delovanje drugih družbeno-ekonomskih vidikov razvoja.

Prav tako ni dovolj predpostavljati, da so za hiter ekonomski razvoj japonske družbe zaslužni faktorji, kot sta prisotnost delovne etike v ideologijah japonskih religij (Fuse) in sistem vrednot v obdobju Tokugawa (Bellah). Kot dokazuje npr. Francks v svoji »alternativni ekonomski zgodovini moderne Japonske« (2009), lahko o ekonomski zgodovini in vzponu več kot produkcija (industrijska in religiozna) pove zgodovina potrošnje oz. tisti na strani povpraševanja. Z vpogledom v zgodovino japonskih potrošnikov tudi postane jasno, da modernizacija Japonske ni bila nekaj nenadnega ob srečanju z modernim zahodom, ampak je bil to proces, ki se je, vsaj v velikih japonskih mestih, začel že v 18. stoletju.

Teorija sekularizacije na Japonskem

Pojem sekularizacije, čeprav z več kot 300-letno prisotnostjo v zahodni intelektualni zgodovini, je zavzel osrednje mesto v razpravah o religiji v japonski sociologiji religije relativno pozno v 60. letih, in sicer v povezavi z »religijo in družbeno spremembo«. Na Japonskem termin prevajajo dobesedno iz angleščine »*sezokuka*« (世俗化). Najprej so ta termin prevzeli v krščanskih akademskih krogih, medtem ko so drugi pred njegovim sprejetjem omahovali (Tamaru 1979: 89).³⁸

Vsaka razprava o sekularizaciji temelji na specifični definiciji religije. Sama beseda »sekularizacija« vključuje prehod od nesekularnega/religioznega k sekularni situaciji. Je torej aplikacija dihotomije sveto-sekularno (profano), ki prevladuje v splošni teoriji religije. Danes se postavlja pod vprašaj, ali je ta dihotomija lastnost vsake religije (gl. Luhmann 1977: 226; Trillhaas 1972: 127–131).

Torej je vprašanje sekularizacije globoko povezano s problemom, kako

³⁸ Tamaru na simpoziju JARS-a leta 1968 omeni proces sekularizacije in njegov pomen za redefiniranje zahodnih teorij religije ter vlogo medkulturnih raziskav. Pionirsko delo na področju sodobne japonske družbe, ki upošteva teorije sekularizacije, je *Sezoku shakai no shūkyō* (Religija v sekularni družbi, 1972) in druga dela Ikada Fujia (1974). Ikado je zagovarjal tezo, da sekularizacija še ne pomeni zatona religije kot take, kar je pokazal na primeru Japonske. Pojem sekularizacije so med prvimi uporabili še Morioka, Yanagawa, Takenaka, za opis sprememb v tedanji japonski religiji in družbi. Poleg tega so izšli prevodi zahodne literature na temo sekularizacije, med katerimi je na Japonskem vidno mesto zavzela tudi Luckmannova *Nevidna religija* (*Mienai shūkyō*, 1976). Odvilo se je tudi nekaj simpozijev na temo redefinicije religije (Tokyo CISR Meeting), kjer so japonski in tuji sociologi religije izmenjali mnenja o sekularizaciji (Swyngedouw 1979).

definirati religijo. Kaj je predmet prehoda od nesekularnega k sekularnemu? Ali je to vera posameznika ali struktura družbe? In kje, kdaj, zakaj je nastal ta prehod? Ali jo je razumeti kot »evolucijo«, »napredek« (Tamaru 1979: 91)?

Termin se-zoku-ka (sekularizacija)

Termin »sekularizacija« izhaja iz zahodnoevropske religijske tradicije. Večina danes soglaša, da je to proces, ki je značilen striktno za specifično evropsko zgodovino religije, kot smo videli v prejšnjem poglavju (gl. razdelek o teoriji sekularizacije).

V japonski akademski besednjak je bil preveden dobesedno iz angleščine »sezokuka«. Sestavna elementa, pismenki »se« (世) in »zoku« (俗) sta kitajski izposojenki, katerih raba v smislu »posvetnega« sega v klasično dobo mislecev, kot je Mencij (Mōshi 孟子). V klasičnih virih in tudi kasneje se je beseda »se« nanašala na svet človeških bitij, na tuzemstvo in navade ter pravila, ki zadevajo ta svet. Zoku podobno pomeni navade. V budistični terminologiji se besedi »se« in »zoku« uporabljata za opisovanje navadne, vsakodnevne sfere življenja, v kontrastu z religiozno sfero, npr. »zoku« v sestavljeni besedi »sōzoku« (僧俗) (»duhovniško« in »profano«) (Tamaru 1979: 92). Tukaj je podobnost z evropsko dihotomijo med svetim in profanim.

O moralni degradaciji budističnih menihov že od začetka budizma na Japonskem, še posebej v obdobju Tokugawa, ko budizem izgubi neodvisnost in se podrejen politiki začne ukvarjati s vsakodnevnimi tuzemskimi zadevami, piše avtoriteta budističnih študij Tsuji Zennosuke. Pri tem uporablja termin »zokuka« (俗化) budizma (Tsuji 1951).

Hori Ichirō v *Shakai henkaku to bukkō* (Družbena sprememba in budizem) trdi, da je bila »sezokuka« vselej prisotna v japonskem budizmu. Prvotno je budizem zelo anti-sekularen, vendar postane podvržen sekularnim silam, kot je država, že od začetka svojega obstoja na Japonskem (Hori 1961: 46). Ker je bila religija na Japonskem že od nekdaj podvržena političnim vrednotam (Bellah 1957), naj bi bila že od začetka »sekularna«, zato ni mogoče ugotoviti procesa »sekularizacije« v zahodnem in krščanskem pomenu besede (Hori 1975: 155).³⁹ Tamaru Noriyoshi je predlagal rabo besede »sekularnost« v japonskem kontekstu, namesto »sekularizacija«, ker odsotnost religiozne motivacije ni nujno pojav, specifičen za moderni čas (Tamaru 1979: 105).

Po mnenju Swyngedouwa se pojem »sekularizacija« na Japonskem ni dodobra

³⁹ O problematiziranju »sekularizacije« na Japonskem gl. tudi Cox, 1965.

umestil vse do objave del religiologa Ikada Fujia (1972, 1974) (Swyngedouw 1976: 74).

Prvi spoprijemi s problemom »religije in družbene spremembe«, vendar pod temami »urbanizacije«, »industrializacije« in »modernizacije«, v japonskih akademskih krogih so bili v *Urbanization of Shinto* (Kishimoto 1964) in pod temo budizma in modernizacije (Fujii 1974).

Ozadje prihoda teorije sekularizacije na Japonsko

Dobrih deset let po tem, ko jo je David Martin (1965) zasnoval, teorija sekularizacije prispe na Japonsko v 70. letih, ko je prevladovala zavest o »drugračnosti« japonske moderne v primerjavi z drugimi razvitimi deželami. Pojavijo se zahteve po novih pojmovanjih in metodologijah, ki se razlikujejo od zahodnih. Številni japonski sociologi in religiologi pričnejo opozarjati, da je japonska sociologija religije, kot mnoge druge japonske akademske discipline, močno odvisna od teoretičnih okvirov, ki jih predstavi zahod. Morioka Kiyomi (1975, 1982) kritizira trud japonske sociologije religije, da bi uvozila teorije, razvite na zahodu, in jih nato poskušala aplicirati na analitično razumevanje narave japonske družbe. To vse večje zavedanje težavnosti apliciranja zahodnih teorij se je pojavilo hkrati s splošnim zanimanjem za posebnosti in vrednote posameznih svetovnih kultur – trend, ki je pod imenom »teorij o edinstvenosti Japoncev« *Nihonjinron* (日本人論), prevladoval v 80. in 90. letih (Yanagawa in Abe: 1978). V takih okoliščinah je bila teorija sekularizacije predstavljena na Japonskem.

Problem aplikativnosti teorije sekularizacije za japonski primer

Poleg takšnih okoliščin pa japonski avtorji navajajo resne argumente, ki razlagajo majhen interes za teorijo sekularizacije med japonskimi sociologi religije. Yanagawa Keiichi in Abe Yoshiya kot prvi razlog navajata neaplikativnost zahodne teorije po tipologiji »cerkev–sekta« na japonsko religijsko situacijo, drugi razlog naj bi bila konfucijanska tradicija, ki negira religiozni faktor v družbeni spremembi (Yanagawa in Abe: 1978). Pišeta še, da se s problemom sekularizacije na Japonskem ukvarjajo samo krščanski sociologi religije in tisti učenjaki, na katere je vplivala zahodna filozofija in zgodovina, ki izhaja iz krščanstva in marksizma.⁴⁰

Težava je torej v tem, da sta uveljavljena pojma sekularizacije in modernizacije produkta evropske zgodovine in kulture. Kar so racionalisti evropskega razsvetljenstva videli kot napredek razuma, je cerkev označila kot sekularizacijo, tj. odmik stran od cerkve. Torej sta to različni oznaki istega historičnega razvoja

⁴⁰ O vplivu krščanskih idej na sekularizacijsko teorijo gl. Ikado (1972).

(Eger 1980: 8). V primeru Japonske povezava med tema pojmom ne drži. Japonska modernizacija ni prehod k razumu, kot tudi ni odmik od religije.⁴¹

Dalje, tradicionalno zahodno razlikovanje med svetim in profanim je Japoncem tuje, že zato pojem »sekularizacija« ne ustreza japonski situaciji. T. i. sekularizacije japonskega budizma na raven pogrebne institucije ni povzročila »modernizacija«, ampak, kot omenjeno, politizacija budizma v času Tokugawe, ko ima ta vlogo družbenega nadzornika. Budizem ni bil dovolj vitalen, da bi nasprotoval »modernizaciji« (ibid.: 17). Neizpodbitno pa je, da so nekateri aspekti modernizacije, kot so urbanizacija, depopulacija ipd., vplivali na »sekularizacijo« (v smislu upada vloge institucionalne religije) na Japonskem.

Sekularizacija v japonskem kontekstu

Poglejmo na »sekularizacijo« v najširšem smislu, ki označuje celo skupino družbeno-kulturnih sprememb v modernem svetu (pod naslovom diferenciacije) in dajmo na stran ustreznost pojma, glede na specifično razumevanje religioznega/sekularnega.

Že zgoraj sem pisala o diferenciaciji kot o procesu, značilnem za sodobno družbo. Nekateri menijo, da ta z vplivom na tradicionalna religiozna verovanja, dejavnosti in institucije povzroča zaton religije, drugi, da ustvarja nove oblike religioznosti, ki zamenjajo stare. Wilson npr. zagovarja prvo, Fenn in drugi so zagovorniki drugega mnenja. Slednji v glavnem argumentirajo, da družbeno-kulturne spremembe povzročajo zaton tradicionalnih pojavnosti religije, in ne religije kot

⁴¹ Predpostavka, da racionalno razmišljanje nadvladuje naravoslovne znanosti in tehnologijo, je vodila do ideje, da je naša doba bolj racionalna kot druge. Modernizacija na Japonskem pa naj ne bi bila »napredovanje k razumu«. Modernizacija v Meiji je slonela na religioznem fanatičnem nacionalizmu, ki je vodil do katastrofe leta 1945 (Eger 1980: 22). Vsaka družba ima svojo »racionalnost«. Življenje v Tokugawi je bilo po svoje racionalno, in tudi življenje po drugi svetovni vojni je racionalno. Univerzalnega kriterija za »racionalno« ni (Weber piše o različnih vrstah racionalnosti). Kar je racionalno v New Yorku, ni racionalno v Tokiu itd. Racionalnost je inherentna vsakemu družbenemu sistemu, ki brez nje ne more obstajati (ibid.). Razsvetljenstvo pa predstavlja svojo racionalnost kot superiorno drugim, in to na podlagi svoje tehnologije, ki pa ni uporabljana racionalno niti po standardih razsvetljenstva. Današnje družbe ne »napredujejo k razumu«, kot to razlaga razsvetljenstvo, ampak si zgolj prisvajajo njegovo tehnologijo. Tako je Japonska v smislu tehnologije »modernizirana«, a njena družbena struktura je daleč od pojma racionalnosti razsvetljenske tradicije, še piše Edger. Npr. v politiki igrajo bistveno vlogo družinske vezi, parlamentarni sedeži so dedni, mladi kot roboti memorizirajo mase podatkov, da grejo na univerzo, kjer pozabijo vse do diplome, ki je podarjena itd. Ta neracionalnost je v japonskem družbenem kontekstu popolnoma racionalna, saj zagotavlja vloge in ljudi, ki jim te vloge ustrezajo.

take. V sodobni družbi naj ne bi bilo več potrebe po vseobsegajoči kulturni legimitaciji in moralnem konsenzu na religioznih temeljih, religija pa ostaja pomembna v »zasebni sferi«, kjer je subjektivno konstruirana in »zadnjega pomena« (Luckmann (1967); Fenn (2001)).

Kot moderna napredna družba je Japonska udeležena v težnji k vse večji diferenciaciji na strukturni, kulturni in osebnostni ravni družbenega sistema. Kako pa je s sekularizacijo, kot jo pojmujeta npr. Luckmann in Fenn, na Japonskem?

Izhodišče zahodnega razmišljanja o sekularizaciji je družba, ki je bila manj diferencirana kot sedanja oz. je temeljila na normah podprtih s široko sprejetim sistemom vrednot in prepričanj (krščanski baldahin). Uradni religiozni sistem smisla je imel osnovo v cerkvenih strukturah, ki so postopoma postale specializirane, zato naj bi cerkveni sistem smisla postopno prišel v napetost z individualnim religioznim sistemom smisla (Luckmann 1967). Tako je sekularizacija v zahodnem smislu zaton krščanstva kot »kulturne religije« zahoda, religioznega sistema, ki je monopoliziral zahodno civilizacijo. Tudi na Japonskem je začetni položaj podoben – koherentni družbeni sistem, podprt s široko sprejetimi normami in vrednotami, je moral obstajati. Kulturno integracijo je zagotavljala geografska pozicija Japonske kot otoške dežele. Ni pa preprostega odgovora na vprašanje, katera religija je podpirala to kulturno integracijo, kot krščanstvo na zahodu.

Za japonsko religiozno sceno je od nekdaj značilen soobstoj različnih religijskih tradicij in pripadnost Japoncev različnim religijam hkrati (po principu enotnosti in raznovrstnosti). Religije so bile že od nekdaj specializirane za različne vloge v družbi. Diferenciacija med različnimi religijami je tako že obstajala (na ravni doktrin in organizacijski ravni posamezne religijske institucije poskrbijo za ločene in specifične potrebe v življenjih ljudi; šintoizem npr. skrbi za žive, budizem za mrtve). Težko je najti neki enotni princip, ki je zagotavljal kulturno integracijo. To nas spet postavlja pred vprašanje, ali morda tega enotnega principa ni pravilneje iskati v vseobsegajočem sistemu vrednot, ki je le blago religiozen po naravi. Hkrati pa se postavlja vprašanje, ali ni religiozni pluralizem (vsaj na organizacijski ravni), že od nekdaj obstoječ na Japonskem, nastal v razmerah, ki v marsičem spominjajo na današnjo religijsko sceno na zahodu (Swyngedouw 1976: 295)?

Ta pluralizem na prvi pogled zadeva institucionalno specializacijo, ki jo spremlja doktrinska diverzifikacija (razširitev ponudbe), ampak to se navadnih ljudi ne tiče. Vedo zgolj, na katero institucijo se obrniti za določeno stvar. Institucionalna religijska specializacija na Japonskem ni nikoli prevzela oblike monopoliziranja artikulacije enega vseobsegajočega pogleda na svet pod protekcijo ene

specifične religiozne tradicije. Niti niso različne religijske tradicije kompletno znikale drugih. Celo ko je budizem deloval kot državna religija v obdobju Tokugawa in državni šintoizem v obdobju Meiji, se je v realnosti ohranil religijski pluralizem (ibid.: 296).

Kakšne vrednote so torej podprle tradicionalno kulturno integracijo? »Diferenciacija religijskih institucij naj bi rezultirala v diferenciaciji religije od kulture in družbe na sploh. Religiozne vrednote tako ne funkcionirajo za celotno družbo. Japonski primer zanika to tezo« (gl. Newman 1973). Japonski primer kaže, da relativna nediferenciacija religije na ravni kulture (»japonskost šintoizma« ipd.) lahko gre (obstoji) skupaj z diferenciacijo na družbeno-strukturni ravni.

Ostane pa potreba po konkretnem izrazu kulturne integracije na družbeno-strukturni ravni. Morda pa je prav zato, ker tega zaradi pluralnosti religijskih institucij ni bilo, država vzela »kulturno integracijo družbe« v svoje roke. To je tudi lahko razlog za dominantnost političnih vrednot na Japonskem (Swyngedouw 1976: 299). Država je tako držala različne religije pod svojim nadzorom in jih mobilizirala za potrebe obrambe nekaterih vrednot. Religiozne diferenciacije na družbeno-strukturni ravni (institucionalne specializacije religij) ni spremljala religiozna diferenciacija na ravni kulture in osebnosti, ampak so institucionalne religije funkcionirale tako, da bi ohranile kulturno integracijo. Različne religijske tradicije so bile uravnotežene v nekem določenem vzorcu. Spremembe v tem ravnotežju so zaradi individualizacije vrednot (ki jih je povzročilo srečanje z drugimi civilizacijami) porušile integracijski religiozni sistem vrednot (ibid.: 304).

Naj na kratko strnem bistveno: s pojavom sekularizacije so se na Japonskem sprva ukvarjali sociologi in religiologi, ki so se izobraževali v Evropi oz. v Ameriki (npr. Morioka in Ikado). Ti so po vzoru zahoda videli znake sekularizacije na Japonskem v upadanju vloge institucionalne religije, tj. budističnih templjev *danka dera* (檀家寺), ki se v svojem delovanju osredotočajo na čaščenje prednikov in pogrebe. Torej tistega dela budističnih institucij, katerih finance so slonele na japonski religiozni skupnosti, kot je institucija razširjene družine *ie*, oziroma družine, ki je pripadala pogrebni templju in lokalni skupnosti. Z urbanizacijo so te skupnosti skoraj popolnoma izginile.⁴² Danes pa je jasno, da sodobne religioznosti in spiritualnosti ni mogoče opisati z razumevanjem religije kot religiozne denominacije. Na pragu 21. stoletja se religiozne raziskave na Japonskem

⁴² V knjigi argumentiram, da sekularizacija v tem smislu ne velja za tisti del budističnih institucij, katerih delovanje je že od nekdaj slonelo na prodaji amuletov in molitev vernikom (*kitō dera*), ki uspešno delujejo še naprej. O tej tematiki bom pisala v 3. poglavju.

za razumevanje sodobnih pojavov religioznosti in duhovnosti osredotočajo na raziskavo, ki upošteva to dejstvo (Shimazono 2006: 229).

Apliciranje pojma religija na Japonskem

V uvodnih razdelkih tega poglavja sem že pisala, da na razumevanje sekularizacije bistveno vpliva opredelitev do pojma religije. V znanosti se nadaljuje razprava o konstrukciji »religije« kot o predmetu akademskega raziskovanja (gl. Isomae 2005). Kot sta pred kratkim ponovno opazila Jacques Derrida in Russell McCutcheon, je religija kot avtonomna kategorija nastala v »krščansko obarvanem« akademskem diskurzu (Derrida in Vattimo 1996; McCutcheon 1997). Znotraj kritične razprave o tem je pomemben prispevek tudi knjiga »*Shūkyō saikō*« (Ponovni razmislek o »religiji«, 2004), ki se osredotoča na Japonsko.

Japonska beseda »*shūkyō*« se je pojavila šele v obdobju Meiji po letu 1878 kot prevod angleške besede »*religion*«, ki je bila produkt modela moderne zavesti (Isomae 2003: 29–38). Tako japonski pojem »*shūkyō*« vključuje pomene krščanskega pojmovanega verskega sistema institucionalne religije ter daje vtis družbenega pojava, utemeljenega na instituciji formalne organizacije, kot je religiozna skupina »*kyōdan*« (教団), tempelj, svetišče oz. cerkev v evropsko-severnoameriškem smislu Hayashi 2006: 215; Tamaru 2007). Beseda »religija« je tujka v številnih drugih jezikih, ki uporabljajo ob njej še domače besede, npr. ang. *faith*, nem. *Glaube*. Tako je tudi na Japonskem v rabi beseda vera »*shinkō*« (信仰).⁴³

Shimazono⁴⁴ in Tsuruoka (2004) pozivata sociologe in religiologe, naj ponovno »razmislijo« o aplikativnosti pojma religija (»*shūkyō*«) kot o enem od številnih modernih pojmov uvoženih v modernem obdobju (npr. država, svoboda, človeške pravice, družba). Skozi zgodovino pojma preverjata, do kakšne mere ta predstavlja kategorijo, neodvisno od sfer vlade, družbe in gospodarstva. Dejanski domet apliciranja in definiranja pojma religije v empiričnem svetu Japonske se pokaže tudi v spodnjem primeru »budistične reformacije«.

⁴³ Zanimivo je, da se podobno kot pri slovenskem tudi v japonskem odnosu do tuje besede »religija« kaže odklonilnost ali zadržanost, do besede »vera« pa pozitiven govorčev odnos.

⁴⁴ Shimazono je eden osrednjih avtorjev japonskih študij religije, ki v svojih delih zaobjema velika imena, kot sta Weber in Bellah, ter teoretična izhodišča širšega področja sociologije religije. Znana je njegova (v uvodu omenjena) kritika Webrovega stališča, da je težnja k izločitvi magije eden izmed ključnih elementov, ki daje zagon modernim etičnim gibanjem.

»Religija« in »vraževerje« v modernizaciji japonskega budizma

Na primeru japonskega budizma si pogledimo, kako je apliciranje »zahodnjajškega« pojma »religija« v poznih 50. letih 19. stoletja vplivalo na zmotno dojetje domačih japonskih religijskih tradicij. Josephson trdi, da je izgradnja pojma »*shūkyō*« (religija) na Japonskem imela močan vpliv ne zgolj na proučevanje budizma, ampak je povzročila tudi temeljne spremembe znotraj same budistične institucije (Josephson 2006: 145).

Josephson raziskuje, kako je budizem v obdobju Meiji postal »religija«. V duhu modernizacije so tujci, državni uradniki in mediji označili budizem kot vraževeren in nazadnjaški, zato so začeli japonski intelektualci in budistični vodje formulirati pojem »*shūkyō*« (religija) tako, da so razdelili tradicionalno budistično kozmologijo in prakso v novi kategoriji »vraževerje« in »religija«. Vraževerje je bilo označeno za »nepravi budizem« in preganjano, ostanek budizma pa je bil narejen skladno z zahodnimi idejami religije. V tem procesu izgradnje pojma naj bi ključno vlogo odigral budistični filozof Inoue Enryō 井上円了 (1858–1919). Odstranjevanje vraževerja iz budizma je pomenilo odstranjevanje številnih praks in verovanj, ki so bile nekoč osrednjega pomena v japonskem budizmu,⁴⁵ zato bi ta proces lahko poimenovali kar »budistična reformacija«.

Inoue je že od leta 1887 zagovarjal odstranitev vraževerij iz budizma, kot pomemben aspekt modernizacije budizma (Josephson 2006: 152). Njegova knjiga *Meishin to shūkyō* (Vraževerje in religija, 1916) predstavi razlago oz. seznam »vraževerij«, ki so bila prvotno objavljena v nacionalnem etičnem učbeniku *Kokutei shōgaku shushinsho* (国定小学修身書), katerega je sponzorirala nova vlada Meiji. V tem učbeniku je japonska vlada naslednja vraževerja označila kot nevarne ovire v izobraževanju in nacionalnem napredku.

1. Ne govôri, da lisice ali jazbeci zavajajo ali obsedajo ljudi.
2. Krilati škrti *tengu* (天狗) ne obstajajo.
3. Uroki ne obstajajo.
4. Ne verjemi v dvomljive ritualne molitve *kaji kitō* (加持祈祷).
5. Ne zaupaj v učinkovitost magije ali svete vode.
6. Ne zaupaj vedeževanju, ne pisnim prerokbam, fiziognomiji, geomantiji, astrologiji ali pečatom.

⁴⁵ Budizem naj bi na Japonskem priskrbel rituale za obvladovanje lačnih duhov *gaki* (餓鬼) in demonov *oni* (鬼), ki so bili pomemben del verovanj še pred prihodom budizma na Japonsko. Glavna naloga budizma v obdobju Tokugawa naj bi tako bila izvajanje ritualov za obvladovanje duhov in demonov (Josephson 2006).

7. Napak se je ozirati na znamenja, srečne in nesrečne dni.

8. Tudi sicer ne verjemi v nič, kar spominja na zgoraj naštete stvari.

Zanj je bila religiozna domena duhovni svet, in ta duhovni svet nima neposredne moči nad materialnim svetom. Zatorej so čudeži nemogoči in molitve za tuzemske praktične koristi so nepotrebno vraževerje. (Prošnjam kmetovalcev za zdravje, dolgo življenje in srečo bude in bogovi ne morejo ustreči.) Od tukaj izhaja njegovo zaničevanje molitvenih ritualov (*kaji kitō*), magije in amuletov. Zanje piše, da se zaveda njihovega izvora v ljudski religiji ter zato ljudsko religijo imenuje vraževerje, in ne religija. Ostanek od tako rekonstruiranega budizma je presenetljivo podoben drugim poskusom očiščenja budizma v 19. in 20. stoletju in ima le malo skupnega s katerokoli živo religijo (Josephson 2006: 162).

Diskurz o religiji in potrošništvu na Japonskem

V zvezi z odnosom med potrošništvom in religijo na Japonskem obstaja nekaj špekulacij. Pogosto zasledimo opise Japonske kot popolnoma modernizirane in s tem sekularizirane družbe, kjer je religija svobodno dosegljiva na prostem trgu, a služi zgolj kot sredstvo k praktičnim, materialnim koristim. Takšno posploševanje nas hitro zavede. Razumevanje religije v sodobnem japonskem okolju, kot povsod drugje, je nemogoče, če se ne poglobimo v specifičen japonski zgodovinski razvoj religije.

Lastnosti japonske religije in religioznosti, ki kažejo na tesen odnos z nekaterimi vidiki potrošništva (npr. moda, popularna kultura, mediji, materialne dobrine), so magično-religiozni elementi religije, kot je usmeritev k sreči v tem svetu, nakup praktičnih koristi, menjajoči se trendi v priljubljenosti posameznih bogov oz. pojav »popularnih bogov« *hayarigami* (流行神) ipd.

Skozi vsebino naslednjih poglavij bom poskušala pokazati, da je japonska ljudska religioznost s svojo usmerjenostjo do tuzemskih nagrad povezana z vidiki potrošništva. Kot takšna zmora in je zmogla prispevati že k zgodnji potrošniški orientaciji ljudi, potrošništvo pa je vplivalo na njen razcvet, kar se seveda kaže tudi v njenih sedanjih »oživitvah« pod vplivom modernega množičnega potrošništva. To pa še ne pomeni, da je religija na Japonskem, kot druge potrošniške dobrine, stvar mode in predmet izbire, katerega lahko kupimo, nadomestimo in opustimo, kadar se nam zahoče. Religija na Japonskem je v navezanosti na družino in tradicijo ter na občutek družbene odgovornosti hkrati tudi stvar družbenih konsenzov in nenapisanih zunanjih pravil.

Moje stališče v tej knjigi bo tako na strani tistih avtorjev, ki zagovarjajo tezo, da

religija ni zgolj potrošniška dobrina in da je torej ni mogoče pojasniti z raziskovalnimi modeli, vzetimi iz ekonomije. Po teoriji racionalne izbire naj bi zaradi zatona religijskega monopola prevladala prosta izbira religije na religioznem trgu, kjer je religija v vlogi kulturnega resursa. To naj bi spodbudilo individualizirano religioznost posameznika in premik religije v zasebno sfero. Religija kot kulturni resurs, prosta monopolov, je obstajala na Japonskem že v pred-moderni dobi, a posameznik je po eni strani religijo izbiral, po drugi strani pa je bil družbeno obvezan pripadati določeni religiji (zaradi družine ali lokalne skupnosti, katere del je bil). Za religioznost na Japonskem je tako značilen neke vrste tolerančni model »dvojne religije«, o katerem piše Beck (2009: 238–239).

Kontekst življenja in življenjskih navad preprostih ljudi kot del ljudske religije je že dolgo prisoten v študijah japonske folkloristike in zgodovine, ki se ukvarjajo predvsem s klasičnim, srednjeveškim in zgodnjemodernim obdobjem.⁴⁶ Ni pa najti veliko študij na Japonskem, ki bi do religije pristopale z vidika materialne kulture kot področja in njenih evropskih oz. severnoameriških teoretičnih okvirov. Fabio Rambelli (2007) ocenjuje, da je v budističnih študijah integracija metodološkega pristopa materialne kulture počasna. Razlog za to je gotovo tudi ločevanje materialnih in magično-religioznih elementov religije od uradne (ali organizirane) religije ter zanikanje materialnih dobrin in materialne kulture v proučevanju religije na Japonskem kot posledice pojmovanja religije po zahodnem zgledu, ki je ločevala med vraževerjem in pravo religijo.

V študijah religije opaža Rambelli (podobno kot McDannell v zg. razdelku o potrošniških vidikih religije) evropski izvor razlogov za negacijo religioznih dobrin in materialne kulture nasploh v nasprotovanju protestantskih reformatorjev, kot sta Zwingli in Calvin, »zunanjim stvarjem« (ang. *outward things*) ter v spodbujanju k vrnitvi k svetim tekstom kot virom duhovnih uvidov in moči (ibid.). Problem seveda ni v nasprotovanju protestantskih reformatorjev, pač pa v tem, da se teološka opredelitev »vere čistega evangelija« kot edine prave krščanske religije v religiologiji normativno prenese na vse religije in načine verovanja – na empirično

⁴⁶ V novejšem času pa se pojavljajo študije, ki, upoštevajoč evropsko-severnoameriške antropološke teorije turizma in sociologije religije, pišejo o komercializmu ter religiozni izkušnji v kontekstu sodobnega romarskega turizma. Shimazono, Ishii in drugi v knjigi *Shōhisareru »shūkyō«* (Konzumirana »religija«, 1996) obravnavajo predvsem različne načine »uporabe« religije na Japonskem, v odzivu na incident, ki ga je zanesila nova religija Aum Shinrikyō leta 1995. Konkretno je obravnavan vpliv potrošništva na religiozno udejstvovanje ljudi. Npr. v potrošniški družbi naj bi ljudje našli srečo v nakupovanju, tisti, ki si ga ne morejo privoščiti, pa se zatečejo k novim religijam, da bi našli svojo srečo.

stvarnost religije in religioznosti. Ta tendenca v področju študij religije je bila podkrepljena s pisanjem velikih sociologov in religiologov, kot so Durkheim, Weber in Eliade, ki so se osredotočili na razlikovanje med svetim in profanim ter trdili, da je religija v svojem bistvu stvar ločenega, posebnega sveta. Večina budistov, kristjanov itd. pa ni nikoli radikalno zavrnila materialnega sveta.⁴⁷

Ne glede na ločevanje magije in religije znotraj budističnih institucij so magično-religiozne prakse navadnih ljudi obstajale zunaj organizirane religije. Te prakse in materialni vidiki religije so bili zajeti v študijah ljudske religije.

ŠTUDIJE LJUDSKE RELIGIOZNOSTI

Vsebina knjige torej ne bo govorila o religiji v njeni tradicionalni (cerkveni) podobi, ampak se bo posvečala necerkvenim, družbeno relativno avtonomnim načinom obstoja religije in religioznosti. Te oblike so v zahodni sociologiji religije v zadnjih desetletjih obravnavane pod nazivi ljudska religioznost (ang. *popular piety*, *popular religiosity*, in ne *folk religiosity/religion*) in civilna religija. Omejila se bom predvsem na ljudsko religioznost. Proučevanje ljudske religioznosti v sociologiji religije nasploh je postalo priljubljene zaradi vztrajanja ljudskih pojavov religioznosti v modernih okoliščinah po procesih sekularizacije.⁴⁸ Pokazalo se je, da je vendarle »preveč abstraktno obravnavati (sodobno) religioznost zgolj v razmerju med cerkveno religijo na eni strani in osebno religioznostjo na drugi strani«. Med tema dvema poloma je še »vrsta družbeno artikuliranih in v tem smislu socioloških načinov obstoja religije [...], svobodno izbrana in artikulirana osebna religija

⁴⁷ Za večino vernikov so predmeti nekaj, kar jim omogoča komunikacijo z bogovi in občutenje njihove prisotnosti. Različne kulture poznajo različne kulturne odnose do predmetov. Ti odnosi pa se razvijejo znotraj intelektualnega polja, ki je na zahodu dominiran s krščanstvom, v primeru zgodnjemoderne Japonske pa je bil to budizem oziroma produkt interakcije številnih prepričanj, intelektualnih trendov, ritualnih sistemov in folklorističnega habitusa. Rambelli pojasnjuje, da je bilo kulturno polje predmetov na Japonskem polje interakcije budizma z lokalnimi kulti, tradicijami in z drugimi uvoženimi religioznimi sistemi, kot sta konfucijanizem in daoizem. Predmeti služijo kot reprezentacija doktrin in idej, utelešenje svetega, orodje čaščenja za koristne dejavnosti. Na splošno, pravi Rambelli, predmeti služijo kot mediatorji med svetim in profanim, med vsakdanom in absolutnim, med domeno človeških bitij in domeno božanstev in so kot taki srčika ritualnih dejavnosti (Rambelli 2007: 262).

⁴⁸ Med temeljnimi deli, ki so obravnavala tako »sodobno« ljudsko religioznost, gl. Towler, 1974 in *Social compass*, 1982/2–3 (*Popular piety in Northern, Eastern and Middle areas of Europe*).

je prav tako specifičen, družbeno pogojen način obstoja religije danes« (Kerševan 1989: 11). Ljudska religioznost je le eden od pojmov, s katerimi poskušamo zajeti te vsebine.⁴⁹

Pojem ljudske religioznosti je v slovenskem prostoru najbolj izpostavil in utemeljil Marko Kerševan že v delih *Trubar in slovenska ljudska religioznost* (1986), *Božič/novo leto in ljudska religioznost* (1986) in *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji* (1989).

V slovenski jezikovni tradiciji pozna beseda ljudska religioznost dva sorodna izraza – ljudska verovanja in ljudske pobožnosti. Prvega so uporabljali folkloristi za opis verovanj, običajev v tradicionalnih ljudskih, kmečkih okoljih, ki jih ni bilo mogoče uvrstiti med verovanja in obrede cerkvene organizacije (t. i. praznoverje). Druge je uvedla cerkvena organizacija, da bi pritegnila ljudstvo (npr. Marijino čaščenje »šmarnice«).⁵⁰

Dejstvo, da so se ta ljudska verovanja in pobožnosti pojavili v sodobnih razvitih družbah, kjer kmetje že dolgo niso več sinonim za ljudstvo in ljudske množice, je odprlo številna vprašanja, na primer po kakšnih kriterijih »sodobno« ljudstvo izbira, ohranja ali opušča neke zgodovinsko oblikovane verske predstav in obredje tradicionalne cerkvene religije (Kerševan 1989: 15)? Na primer: v vseh sodobnih okoljih se kaže naraščanje udeležbe pri praznovanjih letnega ali življenjskega ciklusa (božič, krst, poroka, pogreb) in romanjih, ki so precej tuzemsko usmerjeni, po drugi strani pa udeležba pri nedeljski maši v cerkvi močno upada.

Kerševan poskuša izoblikovati pojem ljudske religioznosti, ki bi zajemal medsebojno povezane značilnosti številnih pojavov, ki jih uvrščajo pod ljudsko religioznost.

Te »skupne« značilnosti pojavov so:

1. Subjekt ali nosilec tega tipa religioznosti: navadni ljudje zunaj posebej izoblikovane verske skupnosti ali skupine; to pomeni, da sem ne sodijo tiste magične prakse, ki so osnova za oblikovanje posebnih verskih ali duhovnih skupin, gibanj, kultov; sem prav tako ne sodi osebna religioznost (samo tisti del osebne

⁴⁹ Lahko bi dodali še pojme »religiozna gibanja« in »nevidna religija«, ki se jih dotaknem niso pa predmet te knjige. Za ljudsko religioznost se uporabljajo tudi izrazi, kot so »običajna ali skupna« religija (ang. *common religion*, Towler 1974), »implicitna«, »difuzna« (ang. *diffused religion*, Cipriani 1983).

⁵⁰ Po Isambertu izraz ljudska religioznost zajema pojave, kot so tradicionalni kulti in ljudska verovanja, romanja, praznična religija, marginalna verovanja in prakse in navezanost na tradicionalne cerkvene liturgične oblike (krst, cerkvena poroka in pogreb) (Kerševan 1989: 15–16).

religioznosti, ki je skupen mnogim, bodisi zaradi pripadnosti isti cerkveni religiji bodisi zaradi sorodnih družbenih položajev, stališč, s katerih to religioznost sprejemajo in razlagajo, npr. kmetje si lahko podobno razlagajo *Sveto pismo*, a drugače, kot si ga razlagajo duhovniki).⁵¹

2. Ljudska religioznost ni neka posebna religija, ki obstaja poleg neke cerkvene religije ali je proti njej (sicer bi to bila neka druga, konkurenčna religija, ki bi se oblikovala mimo cerkvene religije ali namesto nje, npr. nove verske skupnosti). Ljudska religioznost je predvsem poseben način izbire, razlage in dojemanja in izvajanja neke cerkvene religije.

3. Ljudska religioznost ne obstaja brez cerkveno oblikovane religije.⁵² Lahko bi rekli, da ljudska religioznost (vedno tudi) parazitira na cerkveni religiji, njenih predstavah, obredih, simbolih, jih uporablja in tudi zlorablja na svoj način. Uporablja jih tako, da jih hkrati kombinira s sposojenimi sestavinami iz drugih, starejših ali sosednjih religij in praks. Sposoja pa si predvsem tisto, kar v svoji cerkveni religiji pogaša, a potrebuje. Ljudska religioznost tako ni nezgodovinski tip obstoja religije. Zgodovinski pogoj obstoja ljudske religioznosti je obstoj cerkveno (ali sektantsko) oblikovanih univerzalnih religij, kakršno je krščanstvo.

Ljudska religioznost se oblikuje z ozirom na cerkveno religijo, na primer krščanstvo: družinska in tuzemska usmerjenost (nasproti onstranski in duhovni usmerjenosti in »moškosti« krščanstva), krajevna povezanost vernikov (nasproti univerzalnosti krščanstva), družbena eksistenca vernikov (nasproti oddaljenih cerkvenih vrhov).

Vsebinske značilnosti teh pojavov so: tuzemska naravnost, magijska oz. magijsko interpretirana (poganska naravnost).⁵³ Kadar pa gre za tendence

⁵¹ Ljudska religioznost naj bi bila religioznost neprofesionalcev in neintelektualcev.

⁵² A ne smemo pozabiti na nekatere nove oblike ljudske religioznosti, ki cerkveno religijo presegajo ali ji zavestno nasprotujejo. To so t. i. ekstra-institucionalne ali anti-institucionalne religioznosti, kot jih imenuje Parker (2006). Take religioznosti sodijo pod ljudsko religioznost, če ne tvorijo neke druge konkurenčne religije, ki bi se oblikovala mimo cerkvene religije in namesto nje (kot se dogaja pri nastajanju NRG). Po drugi strani pa v pojem ljudske religioznosti lahko sodijo posamezni vsebinski elementi teh novih skupnosti, ki s svojo sliko o svetu ali prakso množično pritegujejo ljudi, kateri sicer takim skupinam ne pripadajo.

⁵³ Z magijo se razume »prizadevanje, da se z magično religijskimi sredstvi zagotovi ugoden potek tuzemskih, življenjskih zadev, od plodnosti do zdravja, od ljubezni do vojaških uspehov neke družbene skupnosti, države, rodu oz. posameznikov kot pripadnikov teh skupnosti v tem življenju« (Kerševan 1989: 19). Srednjeveška katoliška cerkev se je tovrstnim religioznim potrebam prilagajala s kultom svetnikov, relikvijami za magično religiozno uporabo.

nasprotovanja cerkveni religiji zaradi njenega razhajanja z znanstveno in filozofsko razlago, običajno v intelektualnih, drugih, ne-ljudskih socialnih okoljih, bi bilo primerneje govoriti, ne o ljudski religioznosti, ampak npr. o »difuzni religiji«.

Religiozni profesionalci oz. duhovščina so postavljali meje med uradnimi krščanskimi vsebinami in njihovimi ljudskimi razlagami. V sodobni družbi pa duhovščina nima več sredstev za pritisk in za discipliniranje vernikov in tudi nima več duhovnega monopola v pluralističnih družbah. Posamezniki so svobodnejši nasproti cerkvam, kot so bili v pred-modernih razmerah (Kerševan 1989: 19).

Med zahodnimi sociologi religije je vse večje zanimanje za japonsko ljudsko religijo. Ti predpostavljajo, da je ljudska religija kljub nekaterim kulturnim posebnostim utelešena v univerzalni človeški izkušnji in da to velja tudi za njene sodobne spremembe (Swyngedouw 1993; Reader 1991). Poleg tega pa je Japonska zanimiva zato, ker je zaradi svojega zgodovinskega pluralističnega religijskega polja spodbujala k razvoju ljudske religioznosti, ki ga opažamo v zahodnih družbah šele v sodobnem času po sekularizaciji monoteistične religije.

Razprave o »japonski« ljudski religiji in »skrito« področje ljudske religioznosti

Ni naključje, da se pričujoča študija tradicionalne religioznosti v sodobni japonski družbi osredinja prav na ljudsko religioznost Japoncev, ne pa na cerkvene religije Japoncev ali na osebno religijo njenih modernih posameznikov. Ta pojem sem izbrala zato, ker z njim najlažje oz. sploh lahko opredelim sinkretične in pluralne religijske pojave, značilne za Japonsko. (Nasprotno bi nas uporaba pojma »religija« omejila na zelo majhen del iz religijskega sveta Japonske.)

Po hitrem vpogledu v religijski svet Japonske lahko ljudsko religioznost zahodnih družb primerjam z japonsko glede na razmerje do organiziranih (cerkvenih) religij. Pri prvi imamo opraviti s selekcijo iz ene cerkvene religije (nagibanje k magijsko religioznim razlagam, opuščanje krščanskih vsebin, ki nasprotujejo »zdravemu razumu« ipd.), pri drugi gre za selekcijo in združevanje sestavin iz različnih cerkvenih religij. Dalje, na Japonskem, kjer nobena posamična organizirana religija ne prevladuje na religiozni sceni, za večino ne obstaja pripadnost religiji po principu »ali – ali« (Beck 2009), ampak »in tudi«, kar postaja značilnost pluralne pripadnosti v sodobni zahodni ljudski religioznosti.

V primeru japonskega religijskega sveta nam razumevanje religije kot sistema naukov, ritualov in organizacije ne zadostuje, saj zaradi prepletenosti na ravni religioznih tradicij šintoizma, budizma itd. ni mogoče ločevati med posameznimi

cerkvenimi religijami. Ne samo na ravni religijskih tradicij, tudi na ravni prakticanja religije imamo opravka s sinkretistično, ali raje pluralistično izbiro, ne z »ena izmed mnogih« sistemom verovanj in praks, pač pa »od vsakega nekaj«. Kljub temu ne moremo reči, da v religioznih praksah na Japonskem prevladuje nekoherentnost in zbrkljanost, saj ima vsak religiozni ritual svoj specifičen namen in svoje jasno mesto znotraj navidezno nejasne religijske slike.

Da bi vse to, kar obsega japonski religijski svet, zajeli v en sam pojem »religija«, moramo tega pojmovati z odprto kombinirano substancialno-funkcionalno opredelitvijo (gl. zgornji razdelek o definiciji religije).

* * *

Že zgoraj sem pisala o sistematičnem ločevanju »vraževerja« od prave (čiste) religije budizma, ki je sledilo modernemu sprejemanju pojma »religija« iz zahodne krščanske tradicije. Za definiranjem religije tako tudi na Japonskem stojijo interesi različnih institucij, ki krojijo akademsko proučevanje in definiranje religije.

Podobno se je sprva ljudsko tradicijo ločevalo od drugih tradicij, na osnovi ločevanja med visoko in nizko, elitno in ljudsko religijo. V budističnih študijah je bil poudarek na tekstu in doktrini kot bistvom religij, medtem ko so bile religiozne prakse in rituali »primitivnih« pojavov domena folkloristike. V akademskem proučevanju religije na Japonskem tako pomeni ljudska religija nekaj ločenega od uveljavljenih religijskih tradicij, kot sta budizem ali šintoizem. Ljudska religija (*minkan shinkō* 民間信仰) kot »vera/verovanja preprostih ljudi« (ang. *folk beliefs*) je bila v središču folkloristike (*minzokugaku* 民俗学) (ang. *folk(lore) studies*) po zgledu njenega znamenitega ustanovitelja folklorista Yanagite Kunia 柳田國男 (1875–1962) (Reader 2006: 66). Zanj so vera in ljudske navade predstavljale »edinstveno religioznost« (*koyū shinkō* 固有信仰), ki je poudarjala Japonce kot edinstvene in postavila steber izvorni japonski kulturi (Sakurai 1978: 3; Shinno 1991: 276, 1993: 193). Yanagitov glavni cilj folkloristike je bil zbiranje, klasificiranje, ohranjanje in odkrivanje avtohtonega gradiva, povezanega s to »izvirno kulturo«, preden bi jo nadvladali in uničili zahodni kulturni vplivi in procesi modernizacije. Prvotni namen take folkloristike je bil poudarek na avtohtonih karakteristikah, ki naj bi pomagale pri izgradnji identitete Japoncev. Japonska ljudska religija je bila tako obravnavana ozko, brez širšega analitičnega okvira ali primerjalnih študij ljudske religije, saj se je osredotočala zgolj na japonsko situacijo in njeno japonsko edinstvenost. Ta poudarek je še danes sestavni del japonske folkloristike, proučevanje ljudske religije pa je napredovalo in japonska ljudska religija je postala predmet primerjalnih študij, kar spodbija njeno edinstvenost (Shinno 1991: 270–279).

Z razvojem religiologije so se avtorji odvrnili od interpretacije, ki je vzpostavljala umetno mejo med visoko–elitno in nizko–ljudsko religijo, mejo med tekstom in doktrinami na eni ter prakso in navadami na drugi strani. Študije religioznega življenja ljudi so pokazale, da so ljudski religiozni pojavi, kot so prakse in navade povezane z duhovi umrlih, ljudskimi lokalnimi božanstvi, in ciklični rituali znotraj skupnosti, verski prazniki, raba talismanov, amuletov in vedeževanje (ang. *divination practices*) in vera v sposobnost bogov, da uresničijo želje, pomembni vsaj toliko kot formalizirani teksti in doktrine organiziranih religioznih tradicij, ter da morajo biti deležni študijske pozornosti v religiologiji (Embree 1964 [1946]). Tradicija ljudske religije pa je postala široko priznana kot temeljna osnova celotne religiozne strukture Japonske (Miyake 1974 in 1981).

Na tak razvoj religiologije je vplival tudi širši kontekst sprejemanja zahodnih teorij sekularizacije in modernizacije in spoznanje o neaplikativnosti zahodnih teorij za obravnavo japonskih religioznih pojavov. Za razumevanje ljudske religije v kontekstu tradicij, na katere je vplivala, so študij ljudske religije nadgradili interdisciplinarni pristopi (kombiniranje zgodovinskih in tekstovnih študij z antropološkimi pristopi). Statično pojmovanje po Yanagiti, ki je ljudsko religijo povezovala s preteklo, kmetijsko, zgodnjemoderno in »tradicionalno« Japonsko, je zastarela. Prepoznana je bila zmožnost ljudske religije, da se kot druge tradicije lahko spreminja, prilagaja in razvija glede na spreminjajoče se okoliščine. Raziskovalci so se začeli osredotočati na ljudsko religijo v urbanem kontekstu – danes označujejo dinamiko ljudske religije kot element v religiozni strukturi modernega, tehnološko usmerjenega sveta sodobne Japonske, kot tudi njenega na videz »tradicionalnega« podeželskega okolja (Shūkyō shakaigaku no kai 1985, 1987, 1999, 2002; Reader 1991).

Skupaj z napredovanjem študija na področju ljudske religije s privzetjem širših in bolj obsegajočih perspektiv se je zgodil terminološki preobrat, od termina, ki je sprva opisoval ljudsko religijo, omejeno na Japonsko, tj. *minkan shinkō*, k terminu *minzoku shūkyō* (民俗宗教), in sicer s poudarkom na »religiji (*shūkyō*) ljudstva« namesto na »veri/verovanjih (*shinkō*) preprostih ljudi«, ki postavlja japonsko ljudsko religijo na komparativno polje z ljudsko religijo drugod po svetu.⁵⁴

⁵⁴ Termin *minzoku shūkyō* uporabljajo priznani avtorji na področju ljudske religije, Miyake, Sakurai in Shinno. Reader piše, da je do terminološkega preobrata prišlo, ko so japonski raziskovalci spredvideli, da je domena *minkan shinkō* zastarela in omejena na izginjajoči svet podeželske Japonske in da je v družbi, ki se intenzivno spreminja, treba razviti nov analitični okvir za študij ljudskih religioznih pojavov (Reader 2006: 72).

Oba termina (*minkan shinkō* in *minzoku shūkyō*) sta pogosto prevajana enako – kot ljudska religija (ang. *folk religion*), vendar sta si po pomenu zelo različna. *Minkan shinkō* je ljudski religiozni svet, omejen na lokalnost oz. lokaliteto, povezan z navadami in praksami, ki niso bile sistematično organizirane v uradne doktrine in ki so obstajale v nasprotju z organiziranimi in ustanovljenimi religioznimi tradicijami, zgrajenimi na doktrinah njihovih ustanoviteljev ipd. (analogno z »ljudskimi verovanji« po Kerševanovi razčlenitvi, 1989). Vendar je *minkan shinkō* kot glavna tema Yanagitove folkloristike predstavljala družbeno nespremenljiv pojav. Pomanjkljivost takega razmišljanja je tudi, da se termin preprosti ljudje (*minkan* 民間) iz folklore (*minkan denshō* 民間伝承) ne more uporabiti v smislu preprostega ljudstva (*shomin* 庶民) ali množic (*taishū* 大衆), ampak je pojem nerazdružljiv z lokalno družbo in skupnostjo, so jo dojemali kot primarno družbeno skupino na Japonskem. Z drugimi besedami, predpostavlja se, da obstaja določena »ljudska osnova« (*minzokuteki kiban* 民俗の基盤) znotraj lokalnih družb in skupnosti. To razumevanje povzroča osnovno paradigmo študij *minkan shinkō*, ki govori, da lahko ljudska verovanja in prakse obstajajo kot kulturni faktorji samo na osnovi lokalne družbe. Ta lokalna družba pa ima neke vrste centripetalno strukturo. Hori je po vplivu Yanagite pisal o taki ljudski religiji (1951: 8–10). Trdil je, da ja vsa religiozna tradicija na Japonskem utemeljena na plasti oz. stratumu ljudske religije, s čimer spominja na Yanagitovo dediščino edinstvene narave japonske ljudske religije (Hori 1951, 1968). Shinno Toshikazu (1993) se sprašuje, kakšen pomen ima ta paradigma potem za sodobno situacijo na Japonskem? Zato meni, da termin *minzoku shūkyō* s poudarkom na *shūkyō* (religija) kaže na bolj kohezivno strukturo in postavlja ljudsko religijo v univerzalen okvir, ki se ne nanaša zgolj na eno specifično kulturo (kot v primeru *minkan shinkō*), ampak na področje religioznega izrazja, ki lahko obstaja v katerikoli družbi in kulturi. Za razliko od študij *minkan shinkō* nudijo študije *minzoku shūkyō* potencial za preverjanje religioznih pojavov kot dela preproste ljudske družbe in kot en aspekt religije nasploh. Prinašajo tudi možnost za preverjanje zatona ljudskih verovanj – »sekularizacijo« preproste ljudske družbe.

Danes večina japonskih avtorjev termin ljudska religija uporablja za verovanja in prakse, ki izhajajo iz obojega – iz ustno prenesenih prvotnih religioznih ljudskih verovanj in navad, kot tudi iz japonske ljudske religije, ki se nanaša na laično čaščenje v cerkvenih oz. organiziranih religijah. Zato Fujii Masao pravi, da je ljudska religija (sicer jo imenuje *minkan shinkō*) zelo širok termin, ki »v najširšem

smislu pomeni celoto religioznega verovanja navadnih ljudi (*shomin no shinkō* 庶民の信仰) zunaj uveljavljene organizirane religije *seiritsu shūkyō*« (Fujii 1976: 7).

Debata o terminologiji, ki bi opisala osrednje področje religioznega verovanja in praks, katera so integralni del študij religioznih tradicij na Japonskem, se še nadaljuje. Na primer Ian Reader in George Tanabe, Jr. (1998) dvomita v ustreznost termina »ljudska religija« zaradi njegove obremenjenosti s pojmi visoke in nizke (elitne in popularne/ljudske) religije in predlagata termin »skupna, običajna religija« (ang. *common religion*) za primernejši opis skupne plasti religioznih pojmov in praks, ki prevevajo japonski religiozni svet.⁵⁵

Vendar menim, da tudi takšna rešitev ni najboljša, saj se z uporabo besede »religija« (*shūkyō*«, pri formulaciji termina »ljudska religija« ali pa »skupna, običajna religija«) spet postavimo v položaj, ko moramo pri obravnavi religije izbirati med religijami po principu »ali-ali«, torej smo primorani izbrati »krščansko religijo« ali »šintoistično religijo« ali »ljudsko religijo«. Kako si potem zamisliti ljudsko religijo, kot del ali celo notranji element npr. šintoistične religije? Ali ni t. i. »ljudska religija« prisotna v vseh uradnih religijah? Kadar govorimo o japonski ljudski religiji kot o podplasti oz. substratumu vseh religij (Hori 1968) ali kot o »skupni religiji« (Reader in Tanabe 1998) vseh Japoncev, spet zaidemo v poskus unikatiziranja japonske kulture. Da bi obravnavali religijo kot univerzalen pojav, značilen za vse kulture in družbe (tudi zunaj Japonske), je bolje govoriti o ljudski »religioznosti« kot o drugi plati istega kovanca (z organizirano, uradno religijo na drugi strani). Vendar pa jih ne obravnavati na nasprotnih polih, ampak v polju njihovih interakcij.

Dinamika na preseku organizirane in ljudske religije

Sledi pregled vsebin, ki me zanimajo pri študiju ljudske religioznosti na Japonskem. Med doktrinalno in tekstovno konstruiranimi religijskimi tradicijami univerzalnih dimenzij, ki se prenašajo skozi posredovanje doktrin, tekstov, pridig in

⁵⁵ Reader in Tanabe v knjigi *Practically religious: Worldly benefits and the common religion of Japan* (1998) zagovarjata poglede, da je ljudska religija na Japonskem baza vsem japonskim religijskim tradicijam, kot so budizem, šintoizem itd. Reader in Tanabe tudi prva izpostavita tuzemske koristi *genze riyaku* kot osrednji element japonske skupne ali običajne religije, ki je utemeljen na verovanjih in praksah. Pred kratkim pa je Ikegami (2004) prevzel pojem »skupna ali običajna religija« in *genze riyaku* ter slednjega kot osrednje analitično orodje v študiju religije poskušal razviti v širšem kontekstu religij nasploh (gl. 2. poglavje, razdelek o *genze riyaku*). Miyake pa ljudsko religijo razlaga kot izvorno religijo, v katero so bili vpeti elementi šintoizma, budizma, daoizma, *yin yang* (陰陽), konfucijalizma in drugih religij (Inoue 1994).

besed ustanoviteljev in učiteljev na eni strani in skupnimi navadami, praksami in lokaliziranimi verovanji, vzpostavljenimi v specifičnih kulturnih razmerah, ki so sprejeta skozi pripadanje specifični kulturni tradiciji, družbi, skupnosti in lokaliteti na drugi strani, obstaja napetost. Raziskovalci so ugotovili, da je prav v območju te napetosti in preseka mogoče najti kreativni dinamizem ljudske religije (Gorai 1984; Shinno 1993).

Ko so na primer budistične študije razširili na proučevanje doktrine in prakse, so opazili, da imajo aktivnosti in prakse zunaj budističnih templjev, pri budističnih asketih, veliko povezav z ljudsko religijo in da so »ljudsko« usmerjena verovanja, prakse in ritualni procesi (npr. rituali za mrtve in duhove mrtvih) pravzaprav notranji elementi strukture japonskega budizma, ne le kasnejši zunanji dodatki.⁵⁶ Po spoznanju o ljudski religiji kot notranjem elementu strukture budizma so se razširile študije interakcij med ljudsko religijo in uveljavljenimi organiziranimi tradicijami, konkretno: študije in analiza ljudskih religiozних praks znotraj budističnega konteksta. Ponovno se odkrivajo povezave med budizmom in ljudsko religijo, ki podirajo umetne meje med tesno povezanima tradicijama (Reader 2006: 74).

Teme, ki se tako umeščajo na mejo med organiziranimi religijami (še posebej budizmom) in ljudsko religijo, se tičejo svetih gora (*reizan* 靈山), gorskih asketov (*yamabushi* 山伏) in tradicije Shugendōja, romanj, čaščenja prednikov in duhov umrlih.

Gorska religiozna tradicija (gorske religiozne navade in prakse) v obliki gorskega asketizma Shugendō in privrženci *yamabushi* so delovali v območju med formalizirano religiozno strukturo budizma in svetom ljudske religije. *Yamabushiji* so kot nekakšni posredniki med obema svetovoma povezovali gorski svet z lokalno in vaško ravnjo, kjer so delovali kot vedeževalci in zdravilci (več o tem v Miyake 1999).⁵⁷ Odnos med tema svetovoma je proučevan v delovanju lokalnih religiozних organizacij *kō* (講), ki prav tako z romanjem in praksami v gorah, povezujejo

⁵⁶ Prva zahodna znanstvenica, ki je opazila, da v študijah religije na Japonskem ljudske religije ni mogoče ločiti od uveljavljenih tradicij, je Carmen Blacker (1975: 33). Gregory Schopen je pokazal, da so budistični izvori precej manj povezani s filozofijo in doktrino kot pa s kultom mrtvih in z ljudskimi praksami (Schopen 1997; Lopez 1995). Pri tem argumentira, da takšni napačni pogledi na japonski budizem izhajajo iz zahodnih študij, ki so si prikrojile azijski budizem za potrebe zahodnega sveta, tj. s poudarkom na budistični filozofiji.

⁵⁷ O dihotomnem odnosu med gorami (*yama* 山) in vasmi (*sato* 里) piše Miyata Noboru (1993). Gore so opisovane kot nevarna in divja sfera, kjer se vršijo asketske prakse, obenem je to sfera duhov mrtvih. Vas predstavlja varen svet, kjer bivajo običajni ljudje.

svete gore z vasmí. Za organizacije *kō* je značilna njihova dvoplastna struktura. Deloma so povezane z uveljavljenimi religioznimi organizacijami, vendar je zanje značilno tudi, da odstopajo od meja tradicionalnih učenosti in doktrin organizacij. Prav ta vidik pa navadno privlači vernike.⁵⁸

V kontekstu srečevanja budizma z ljudsko religijo so bili obravnavani tudi menihi (*hijiri* 聖) in njihova vloga pri širitvi popularnega budizma po vsej Japonski, pa tudi pri odpiranju romarskih poti (Shinno 1991, 1993). *Hijiri* so posredovali in prenesli budizem do lokalnega prebivalstva in veljajo za posrednike med univerzalno tradicijo in lokalno tradicijo nasploh (Shinno 1993: 197). Janet Goodwin (1994) je opozorila na njihovo vlogo pri podpori ljudske socialne blaginje in odrešitvenih aktivnosti. *Hijiri* naj bi bili kot šamani prisotni tudi danes v modernem, urbanem okolju (Shinno 1993: 200–203). Ti, kot so to počeli njihovi predhodniki, prakticirajo askezo in posredujejo religiozna sporočila javnosti ter so kot moderno nadaljevanje tradicije, ki je v sredini japonske ljudske religije. Podoben primer so slepe šamanke (*itako* いたこ).

Romanje (*junrei* 巡礼) je prav tako praksa, ki je hkrati povezana z uveljavljenimi in ljudskimi tradicijami. Pred kratkim so avtorji začeli opažati, da dinamizem romanja nastaja na preseku religiozne avtoritete romarskega kraja in ljudskih interpretacij romanja, ki ga krajijo po svoje (Hoshino 2001; Shinno 1996; Reader 2005). Primeri so množična romanja v Ise in Shikoku (Nishigaki 1983).

Tukaj so še prakse, povezane z duhovi umrlih, še posebej s predniki, ki so osrednjega pomena v budističnih religijskih institucijah, vendar izhajajo iz ljudskih verovanj in navad, natančneje pogrebnih navad, čaščenj prednikov in duhov mrtvih. Zne raziskave o tem področju so opravili Takeda (1971), Sasaki (1991, 1993), Smith (1974) in Kōmoto (1988, 2001).

Tudi nove religije so nastale iz ljudskih praks in verovanj, od koder so črpale elemente, kot so obsedenost z duhovi, tuzemske koristi, duhovi mrtvih, pojmovanja zdravljenja, psihološke rešitve nesreče ipd. Hori je pisal o novih religijah kot o ostankih šamanističnih tradicij (1968: 217–251), kasneje pa je Numata Kenya (1988) pokazal, da lahko na nove religije gledamo kot na moderne, organizirane in

⁵⁸ To moramo imeti v mislih pri razpravi problematike ortodoksije in herezije ali ko razmišljamo o dialektiki med religiozno kreativnostjo in kontinuiteto tradicionalnih doktrin in organizacij (Shinno 1993). Videli bomo, da ljudska religija (če je religiozne avtoritete ne zatirajo preveč) preživi, ker jo religioznost navadnih ljudi, tj. ljudska religioznost, ohrani in prenese skozi čas (skozi legende, rituale itd.).

strukturirane manifestacije ljudske religije, ki so jih artikulirali karizmatični vodje – moderni šamanistični zdravitelji.

Nove študije so pokazale, da pojem ljudske religije nikakor ni nespreminjajoč izraz podeželske preteklosti in »tradicije«, temveč relevanten, spreminjajoč pojav, ki se je zmožen modificirati skladno s spreminjajočimi situacijami in je sposoben vplivati in modificirati bolj formalne in organizirane religiozne tradicije v moderni Japonski (Reader 2006: 80).⁵⁹

K definiciji pojma »ljudska religioznost«

Pojem ljudska religioznost v evropsko-severnoameriškem svetu označuje religioznost navadnih ljudi, ki je v nasprotju z uradno, institucionalno religijo. Ljudska religioznost se tam tako kaže v praksah, ki niso nujno pogodu krščanski cerkvi. V japonski religiozni zgodovini pa ni nikoli en sam dominanten religiozni sistem dolgotrajno nadziral religiozne prakse ljudi in dopuščal izključno svojo razlago sveta. Ljudje so tako ob uveljavljenih institucionalnih religijah vselej prakticirali religiozno prakso, za katero velja, da je zunaj uradnih doktrin. To prakso so nekdaj uvrščali v kategorijo nizke kulture, v kontrastu z elitno, visoko kulturo. Ta uvrstitev pa ni primerna, saj je produkt elite. Zajema lahko stare religiozne prakse, ki so se po izročilu prenesle od prejšnjih rodov in v večini sodijo v kategorijo ljudske religije, lahko pa so to nove, popularne spiritualne prakse, muhe enodnevnice, ki jih promovirajo množični mediji. Seveda je razpon praks zelo širok, ločnica med stariimi, tradicionalnimi in novimi praksami pa je nejasna. To povzroča problem pri definiranju pojmov, kot so tradicionalna religija, ljudska religija, spiritualnost itd.

V knjigi se osredotočam na ljudsko religioznost, ki ni t. i. (etnična) »ljudska religija«, omejena na prostor tradicionalne kmečke skupnosti, ampak religiozna verovanja in prakse navadnih ljudi, ki so zunaj (in se izvajajo mimo) uradne liturgije. Nosilci te religioznosti niso cerkve in posebne (verske) skupnosti in religiozni profesionalci, ampak »navadni« ljudi kot člani »katerekoli« življenjske skupnosti, zlasti družine/rodbine in krajevne skupnosti (tudi poklicne ali generacijske skupine, stanu ali sloja). Sociologi so v razpravah v 70. in 80. letih ugotavljali, da ljudska religioznost v tem smislu ne le obstaja tudi v modernih okoljih in časih, temveč

⁵⁹ Na raziskave ljudske religije v urbanem okolju, predvsem v Osaki in Tokiu, se osredotoča Shūkyō shakaigaku no kai (Združenje za sociološki študij religije), ki poleg šamanov in zdraviteljev proučuje religiozne prakse v skupnosti in dinamiko malih religioznih centrov, ustanovljenih na karizmatičnih versko-zdraviteljskih asketih.

ima spričo manjšega vpliva cerkva na vernike celo večje možnosti kot v preteklosti (Kerševan 1989; Flere in Kerševan 1995).

Termin »ljudski« se v kontekstu ljudske religioznosti prevaja v ang. kot »popular«, »populist« ali »folk«, medtem ko beseda »folk« nosi dodatne konotacije, kot da gre za pretežno etnično-ljudske prakse, vezane na določen prostor itd. Zato je ang. beseda »popular« primernejša.⁶⁰

»Ljudska religioznost« (ang. *popular religiosity*) kot kategorija se v literaturi japonskih študij religije ne pojavlja. Še najbližje ji je eden od aspektov »ljudske religije«. Miyake Hitoshi in Hori Ichirō ločujeta med tremi aspekti ljudske religije: (1) avtohtona ljudska religija, (2) ljudska religija (kot je pojmovana tukaj najbolje ustreza ljudski religioznosti v zahodnem pomenu besede) in (3) lokalni običaji (Earhart 1974a, po Hori 1968 in Miyake 1972). Prva je obstajala še pred uradnimi organiziranimi religijami in je bila (deloma) vkorporirana v šintoizem in budizem, npr. kmečki rituali za pridelovanje riža; druga je sestavljena iz ljudskih izrazov organizirane religije (ibid.).⁶¹ Taka ljudska religija je rezultat organizirane religije, ki se je »prefiltrirala navzdol« k ljudem.⁶² Iz tega lahko izluščim, da je zgodovinski pogoj tega aspekta ljudske religije obstoj univerzalne organizirane religije (kot v pojmu ljudske religioznosti pri Kerševanu).⁶³ Primer take ljudske religije, pravi Earhart, je sosedska bratovščina *kō*, katere člani se enkrat na mesec sestajajo na domu in častijo neko budistično božanstvo. Tako ljudsko religijo prakticirajo in

⁶⁰ To je podobno kot z jap. terminom »ljudski« oz. »*minkan*«, ker ima konotacije specifično »japonskega (etničnega) ljudskega« po Yanagati in je zato termin »*minzoku*« (民俗) primernejši.

⁶¹ V tem smislu so »ljudska verovanja« kot predmet etnologije v Sloveniji – imenovana »ljudske pobožnosti« iz vidika cerkve (Kerševan 1989).

⁶² Čeprav ima organizirana religija, kot je budizem, lastno doktrinarno, ritualno in cerkveno ortodoksno, je v procesu prenašanja na ljudi doživela veliko preoblikovanje. S strani cerkvenih uradnikov ljudska religija oz. ljudski budizem odstopa od ortodoksnih oblik, vendar se taka ljudska religija približa navadnim ljudem (in so jo uradne cerkve uporabljale, da bi se približale ljudstvu), ki vselej težijo k direktnim dostopom do spiritualnih virov (ibid.).

⁶³ Lahko bi rekli, da je razlika med avtohtono ljudsko religijo in ljudsko religioznostjo tudi v tem, da naj bi prva obstajala že pred organizirano religijo (in je šele kasneje vase prevzela elemente iz organizirane religije kot piše Earhart). Ljudska religioznost kot njena raven (v smislu izrazov in sprejemanja organizirane religije) pa se je izoblikovala šele po prihodu organizirane religije oz. takrat, ko se je začelo vzpostavljati religiozno polje in na njem dihotomija religioznih specialistov (in organizirano univerzalno religijo, ki je nagovarjala različne ljudi) na enem polu in laikov (ki so si jo različno razlagali) na drugem (gl. tudi Schultheis 2008 in Kerševan, 1989).

na nove rodove prenašajo ljudje sami. Drugi primer so lokalizirani ljudski običaji, ki so lokalne različice budističnega praznika *bon* (盆) (npr. legenda o kakem lokalnem *kamiju*, ki se podoživi ob strani budističnega praznika) (Earhart 1974a: 38–43).

Za vse tri zgoraj omenjene aspekte ljudske religije je značilno, da so medsebojno prepleteni in hkrati povezani z organizirano religijo (ibid.). Tudi ljudska religioznost, čeprav »definirana« v nasprotju uradni religiji, ni od nje ločena. Ljudsko religioznost ne bom obravnavala kot posamičen pojav vs. uradnim religijam, ampak me bodo zanimale zgoraj omenjene vsebine na preseku med ljudsko religioznostjo in uradno religijo.

Danes je ljudska religija temelječa na tradicionalnih kmečkih skupnostih v zatonu, zaradi ekspanzije mest in trgovine v zgodnjemodernem obdobju ter zaradi prevlade modernega urbanega načina življenja po letu 1868 (Reader 2006, po Miyake 1981). Izginjajo torej nekatere tradicionalne oblike ljudske religije in religioznosti, ohranja pa se ljudska religioznost kot religiozna kultura, ki je vse bolj pod vplivi industrializacije in tako razlike med urbanimi in podeželskimi območji izginjajo. Kar je nekoč bilo obravnavano kot lokalni (ali pa tradicionalni) običaji, so danes pojavi pod vplivom vsenacionalne in celo svetovne mode (primer je urbanizacija pogrebnih običajev, Nakamaki 2003).

Pod predpostavko, da v ljudski religioznosti obstajajo neke univerzalne tendence, kako religioznost prakticirajo navadni ljudje v družbah, kjer se briše meja med podeželjem in urbanim okoljem in kjer imajo ljudje dostop do različnih religioznih dajalcev, predvidevam, da se bodo te pokazale v njihovem vztrajanju ne glede na pritiske vladnih, religijskih in drugih institucij, ki so jo v prid svojim interesom poskušale tako ali drugače omejevati in določevati. Na Japonskem je to potekalo na način umetnega ločevanja in združevanja različnih religioznih tradicij.

Vsebina naslednjih poglavij poskuša v pojavih ljudske religioznosti, znotraj ljudske religije v zgodnjemodernem obdobju, pokazati na njene moderne izraze oz. vzporednice.

2 ZGODOVINSKI RAZVOJ RELIGIJ NA JAPONSKEM IN STRUKTURA »JAPONSKE« LJUDSKE RELIGIOZNOSTI

GLAVNE ZNAČILNOSTI JAPONSKIH RELIGIJ – KRATEK ZGODOVINSKI PREGLED

Z uporabo enodimenzionalnih abstraktnih pojmov je težko opisati japonsko religijo. V religioloških znanostih jo imenujejo politeistično (tudi sinkretično, gl. Earhart 1974; Reader 1993), v antropoloških animistično (Nakamaki 2003). Vendar takšno pojmovanje sloni na monoteističnem pogledu na religijo po principu »ali – ali« in zahteva, da se religijo na Japonskem obravnava kot enotno entiteto. To vodi k iznajdbi pojmov, kot je »japonska religija« (vs. krščanska religija ipd.) in predpostavlja neki sistem (kot skupek) verovanj, praks in doktrin. V takem pristopu se kaže nedoslednost religiološke znanosti, katere posledica je v tem primeru ideološko homogeniziranje japonske religije in kulture (kot je razvidno v teorijah o edinstvenosti Japoncev *Nihonjinron*). Za poglobljeno razumevanje religij na Japonskem se moramo osredotočiti na religioznost in religiozno življenje Japoncev. To pomeni, da me bo zanimala »potrošniška« stran religije, v smislu, kot ta pristop uporablja Nakamaki (2003).

V tem poglavju uporabljam pristope sociologije religije in antropologije. Moja analiza različnih verskih pojavov, povezanih z japonsko družbo, v glavnem temelji na mojem terenskem delu, pa tudi na bibliografski študiji. Z namenom poglobljenega razumevanja japonskih religij pridobljeno gradivo analiziram z različnih japonskih in drugih stališč ter teoretskih okvirov.

Za pregled religij skozi japonsko zgodovino uporabljam periodizacijo po zgledu *Nanzan guide to Japanese religions* (Swanson in Chilson 2006) (Tabela 2.1).

Pogosta težava, na katero naletimo pri zgodovinskih orisih religij, je v tem, da obstoječi prvotni zapisi (in njihove analize) o religiji navadno ne zajemajo religioznosti in religioznih praks večine, ampak so produkt izobražene elite in njihovih interesov. Prav zato so ritualne dejavnosti in oralne tradicije pomembni viri

Tabela 2.1: Periodizacija

Nara 奈良	710–794	Kodai	Arhaično obdobje
Heian 平安	794–1185	古代	
Kamakura 鎌倉	1185–1333	Chūsei	Srednjeveško obdobje
Muromachi 室町	1336–1573	中世	
Azuchimomoyama 安土桃山	1573–1603		
Tokugawa (Edo) 徳川 (江戸)	1603–1868	Kinsei 近世	Zgodnjemoderno obdobje
Meiji 明治	1868–1912	Kindai	Moderno obdobje
Taishō 大正	1912–1926	近代	
Shōwa 昭和	1926–1945 1945–1988	Gendai	
Heisei 平成	1988–		現代

o ljudskih religijah in religioznostih, ki pogosto nimajo lastnih zapisov. Arheološka najdišča obdobj Jōmon, Yayoi in Kofun kažejo na obstoj religiozних ritualov in verovanj v božanstva (*kami*) pred prihodom budizma na Japonsko (Yoshida 2006: 144). Ni pa jasno, kakšna je bila vsebina verovanj; predvideva se, da so to bila relativno preprosta verovanja, brez doktrin in religiozних struktur (*jinja* 神社), skratka podobna tistim, ki so bila prisotna tudi drugod na območju vzhodne Azije. Ta verovanja so bila kasneje, kot odziv na rastočo moč budizma in v nacionalističnih težnjah, interpretirana kot originalna oblika »šintoizma«⁶⁴. Kakorkoli že, še danes ni pojasnjeno, ali je obstajal šintoizem kot neodvisna entiteta pred prihodom budizma v 6. stoletju (Kuroda 1995; Havens 2006). Sama sem blizu stališču, ki šintoizem razlaga kot ponovno izumljeno religijo, raje kot neprekinjeno tradicijo iz starodavnih časov (Nakamaki 2003). Kljub tendenci k nativizmu (in s tem k ločevanju šintoizma in budizma) je osnovna značilnost japonske religije od 8. stoletja do obnove Meiji leta 1868 sinkretizem šintoizma in budizma (*shinbutsu shūgō* 神仏習合).

Budizem je bil uradno predstavljen Japonski prek Koreje (korejska kraljevina Paekche) leta 552, vendar je že prej pronical na Japonsko skupaj z drugimi močnimi vplivi iz kitajske kulture, kot so kitajska pisava, konfucijanske učenosti, daoizem

⁶⁴ Miyake in drugi zagovarjajo stališče, da je šintoizem kot »pot bogov« (*shintō* 神道) izšel iz ljudsko-religiozne ideje o »življenju po poti, ki so nam jo razkrili *kamiji*. Ti *kamiji* so hkrati naši predniki in z njimi v času religiozних praznovanj (*matsuri* 祭り) postanemo eno« (2005: 20).

in *yin yang*. Budizem, v glavnem tradicija mahāyāna,⁶⁵ ki je prispel na Japonsko, je bil t. i. »kitajska oblika budizma« (Yoshida 2006).

Krščanstvo je prišlo na Japonsko z jezuitskim misijonarjem Frančiškom Ksaverijem (1506–1552) leta 1549 in se je hitro razširilo med fevdalnimi gospodarji (*daimyō*大名) in njihovimi privrženci po vsej jugozahodni Japonski. Za šogunat Tokugawa, ki je leta 1603 združil Japonsko, je tak stik s tujimi religioznimi predstavniki in s tujo kulturo ter tehnologijo predstavljal politično grožnjo, zato so leta 1639 v sklopu politike zaprtih vrat (*sakoku* 鎖国) krščanstvo prepovedali.

Politična ideologija konfucijanizma je služila vladi Tokugawa pri uvedbi hierarhične družbene strukture. Ta se je razširila v razredu samurajev, konfucijanizem pa se je kot vir znanja in prefinjene kulture postopoma razširil med meščani. Budizem je deloval kot pol-vladna institucija. Posamezne družine so bila registrirane pri budističnih templjih kot patronske ali tempeljske družine (*danka* 檀家) oz. (*danna* 檀那), s čimer so zagotavljale, da niso krščanske, ter vladi omogočale nadzor nad prebivalstvom. Vsaka družina je bila odvisna od budističnega templja, ki je s pogrebom in komemoracijo skrbelo za umrle člane družine. Čaščenje prednikov, ki ga je prevzel in vkomponiral budizem, je bil način za utrjevanje in nadaljevanje družine (Nakamaki 2003:2).⁶⁶

Leta 1868, ko pripadniki cesarja Meiji opravijo s šogunatom Tokugawa, nova vlada z Odlokom o ločitvi šintoizma in budizma poskuša oslabiti moč budizma, ki je deloval kot pomočnik fevdalnega režima, in povzdigniti šintoizem nad budizem. Kasneje se je poskušalo ustanoviti šintoizem kot državno religijo in institucionalizirana je bila piramidalna hierarhija svetišč pod Svetiščem Ise (Ise jingū 伊勢神宮). Ta t. i. državni šintoizem *kokka shintō* je bil opuščen pod okupacijskimi silami po drugi svetovni vojni.

Konfucijanizem in krščanstvo sta imela velik vpliv na izobražence, vendar nista uspela izpodriniti trdnega sistema tempeljskih družin, ker nista bila ritualistična po naravi (Nakamaki 2003: 3).

V času družbene tranzicije se pojavljajo številne nove religije.⁶⁷ Najbolj so zna-

⁶⁵ Na Japonskem so se iz različnih budističnih tradicij razvile številne sekte in podsekte. V knjigi govorim npr. o tradiciji oz. budizmu (tudi šoli) Zen, veje, ki so se razvile iz te tradicije, pa imenujem sekte, npr. sekta Sōtōshū in sekta Rinzaishū.

⁶⁶ Sistem tempeljskih družin *danka* je ekvivalent sistemu župnij (ang. *parish*) v RKC v srednjem veku, ko so bili ljudje vezani na ekonomski in politični sistem fevdalne domene (Nakamaki 2003:2).

⁶⁷ O rabi termina »nove religije« pišem v uvodu. Tukaj pod nove religije zajemam vsa množična gibanja, ki se pojavljajo v tranzitnih družbenih obdobjih, in ne le nove religije

ne nove sekta⁶⁸ budizma obdobja Kamakura (1185–1333) in razne nove religije modernejšega obdobja. Še danes prevladujoče budistične sekte, nastale v obdobju Kamakura, so Jōdoshinshū (浄土真宗), Nichirenshū (日蓮宗), Sōtōshū (曹洞宗) in Rinzaishū (臨済宗). Nove religije, ki so nastale v tranzitnih obdobjih od feudalizma k modernosti ob koncu Tokugawe, so Kurozumikyō (黒住教), Tenrikyō (天理教) in Konkōkyō (金光教). Novejše nove religije, kot sta Sōka Gakkai (創価学会) in Risshō Kōseikai (立正佼成会), so nastale skupaj z izoblikovanjem množične družbe po drugi svetovni vojni, »nova spiritualna gibanja«, kot sta Mahikari (真光) in Kōfuku no Kagaku (幸福の科学), pa so postala popularna v 70. letih (med njimi tudi Aum Shinrikyō (オウム真理教), ki je poznano po izpustu živčnega plina sarin v tokijski podzemni železnici).

Združevanje in ločevanje šintoizma in budizma

Združevanje šintoizma in budizma *shinbutsu shūgō* in ločevanje šintoizma in budizma *shinbutsu bunri* spletata niti zgodovine religije in religioznega življenja na Japonskem. Sinkretizem *shinbutsu shūgō* temelji na teoriji *honji suijaku* (本地垂迹), po kateri so šintoistični *kamiji* manifestacije (*suijaku*) bud, bude pa originali (*honji*).

Ta odnos med *kamiji* in budami je glavna lastnost in pomembna značilnost šintoistično-budističnega sinkretizma in termin *honji suijaku* označuje dokončno razvit sinkretizem. V večini literature o šintoizmu ali budizmu dobimo vtis, da sta to dve ločeni religiji, katerih meje se prepletajo samo v teoriji *honji suijaku*. S podrobnejšim vpogledom v religiozno prakso ljudi pa vidimo, da je kombinacija šintoizma in budizma v resnici prevladujoči religiozni sistem s kompleksnim

modernega obdobja (gl. Ikado 1974). Na Japonskem sta v rabi temina *shinkō shūkyō* (ang. *newly-arisen religions*) ali *shinshūkyō* (ang. *new religions*). Oba termina se nanašata na specifične religiozne skupine, in ne na religijo *per se*. V zadnjem času se je uveljavil termin *shinshūkyō* za označbo specifično »japonskih novih religij« (drugačnih kot so »nove religije«, »nova religiozna gibanja oz. NRG« po Beckford 1976), ker večina ni prekinila z japonsko religiozno tradicijo (pogosto ločitev od uveljavljene religije ni zadostna ali doktrine novih religioznih skupin niso dovolj izvirne) (Astley 2006: 94–95, po Oishi 1964). Poleg teh so se od poznih 70. letih razvile nove vrste novih religioznih gibanj, ki so jih označili s terminom *shin-shin shūkyō* (ang. *new new religions*).

⁶⁸ Termin »sekta« uporabljam v smislu, kot se uporablja v ang. literaturi »sect« in je prevod japonske besede *shū* (宗) ali *shūha* (宗派) (šola). Pri tem upoštevam posebno značilnost sekt oz. novih religij na Japonskem: v ang. literaturi se sekta imenujejo skupine, nove religije oz. nova religiozna gibanja, ki so se »odcepile« od zgodovinskih, uveljavljenih religij (cerkve) in jim stojijo nasproti; na Japonskem, kjer ni cerkve oz. religijske avtoritete v tem smislu, so sekte tiste skupine oz. organizacije, ki »sledijo« uveljavljenim tradicijam.

verovanjem ljudi, ki obsega obe religiji. S *shinbutsu shūgō* se navadno pojasnjuje harmonija med šintoističnimi in budističnimi božanstvi in prakticanje obeh religij hkrati. Reader in Tanabe (1998) pa opozarjata, da je razumevanje sinkretizma *kamijev* in bud v smislu poenotenja oz. združenja v eno telo problematično ter da velja zgolj v teoriji. Npr. obstoj božanstev obeh tradicij na ozemlju šintoističnega svetišča ali budističnega templja naj bi predstavljal »druženje« (ang. *gathering*), raje kot asimilacijo oz. sinkretizem (*shūgō*) (ibid.). Asimilacija *shinbutsu shūgō* v kontekstu tradicionalne japonske ljudske religije se je, kot dokazuje Sakurai s svojim etnografskim delom, razvijala ločeno od institucionalnih teorij in doktrin ter se v sodobnem času še nadalje razvija, dolgo po nasilni ločitvi *shinbutsu bunri* s strani Meiji. Po Sakurairju naj bi do asimilacije prihajalo zaradi ljudskih »magičnih in vraževerskih praks«, ki jih Reader in Tanabe pojasnita kot religiozno stremenje preprostega ljudstva za »praktičnimi koristmi *genze riyaku*« (ibid.). Z drugimi besedami, sinkretizem *shinbutsu shūgō* ni doktrina ali teorija šintoističnih in budističnih institucij, ampak značilnost japonskih religioznih pogledov na *kamije* in bude, ki, čeprav so med seboj različni, enakovredno prinašajo koristi (Reader in Tanabe 1998: 150–152) (Priloga, 4. vprašanje).

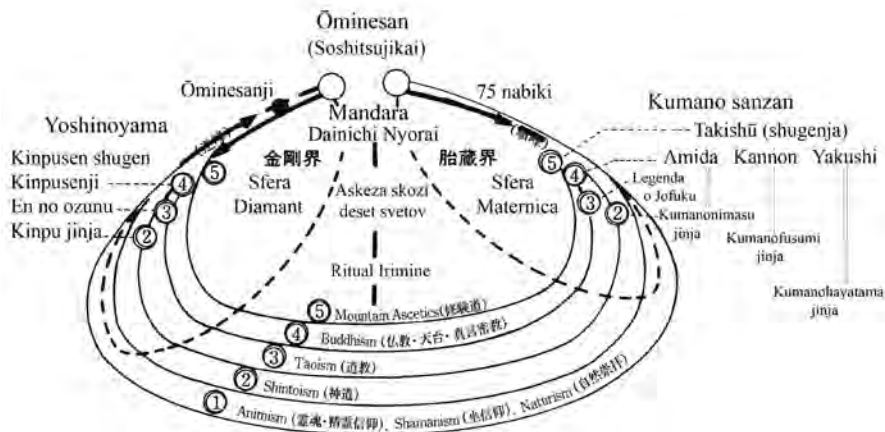
Nakamaki pri tem opozarja, da čeprav sinkretizem šintoizma in budizma (pa tudi šintoizma in konfucijanizma) navidezno površinsko pokriva vse japonske religije, v temeljih religiozne kulture obstaja nativna religiozna zavest, ki ni zmožna sprejeti tujih univerzalističnih religij (Nakamaki 2003: 38). Zgodovinski proces, ki naj bi oblikoval to zavest, Nakamaki pojasni z dveh vidikov, ki sta pogosto nasprotna – (1) vidik religioznih proizvajalcev oz. dajalcev in (2) odjemalcev.

Vidik religioznih proizvajalcev oz. dajalcev

Sredi 8. stoletja (200 let po prihodu budizma na Japonsko) se je na cesarskem dvoru pojavil tihi konflikt, ali naj bosta budizem in šintoizem ločena ali naj se jima dovoli integracija oz. spojitev. Pri kronanju cesarice Shōtoku (称徳) je ta odobrila usluge budističnih duhovnikov in šintoističnih laikov, upoštevajoč logiko, da »japonska božanstva ščitijo, služijo budizmu in ga spoštujejo«, kot je zapisano v cesarskem odloku, izdanem po Daijōsaiju (大嘗祭) (prvi praznik po kronanju). Sicer pa naj bi obstajal močan odpor do mešanja šintoističnih in budističnih ritualov na dvoru. *Shoku nihongi* (続日本紀)⁶⁹ beleži, da hočejo ljudje ločiti božanstva od *triratna* (Buddha, *dharma* in *sangha*) (Nakamaki 2003: 35). Ta konflikt se je nadaljeval dolgo v zgodovini japonskih religij.

⁶⁹ Ena prvih uradnih zgodovin Japonske, napisana leta 797.

Ločevanje je prevladovalo na dvoru, gibanje k integraciji šintoizma in budizma pa je videti v nacionalizaciji budističnih šol Tendaishū (天台宗) in Shingonshū (真言宗), ki sta ob koncu obdobja Heian in skozi Kamakuro razvili šintoizem Sannō Ichijitsu (山王一実) in šintoizem Ryōbu (兩部) in v oblikovanju starih gorskih verovanj, pod vplivom ezoteričnega budizma in daoizma, v gorski asketizem Shugendō (Slika 2.1).⁷⁰



Slika 2.1: Sinkretična religiozna pokrajina svete gore Ōminesan (Tamamuro 1996: 114).

Animizem (vera v duhove, duše), šamanizem, čaščenje narave;

Šintoizem;

Daoizem;

Budizem (ezoterični budizem Shingon in Tendai);

Gorski asketi (Shugendō).

V Shugendōju naj bi vsem dobronamernim in zlonamernim duhovom ter kamijem vladal kozmični buda Dainichi Nyorai (大日如来), utelešenje kozmosa sferi Kongōkai 金剛界 (diamant) in Taizōkai 胎藏界 (maternica), ki simbolizirata vse pojave v vesolju. Dainichi Nyorai pa je zadolžil božanstvo Fudōja Myōōja, da uniči zle duhove. Tako so *shugenja* verjeli in učili vaščane, da naj za zaščito pred nesrečo molijo neposredno k Fudōju Myōōju in prikličejo njegovo moč.

Od obdobja Kamakura do obdobja Nanbokuchō (1334–1392) je šintoizem Ise (ali šintoizem Watarai 度会) zavračal budistične elemente in se naslanjal predvsem na konfucijanizem in na principe kitajske filozofije. V naslednjem obdobju

⁷⁰ Po mnenju številnih avtorjev je Shugendō najbolj reprezentativen primer integracije (Miyake in Sekimori 2005). To opisuje kot sestavljeno religijo, ki vključuje elemente ljudske religije, gorskih verovanj, šamanizma in magije, vere v *kamije*, ezoteričnega budizma ter kitajskih tradicij daoizma in *yin yanga* (Miyake in Sekimori 2005: 15).

Muromachi je teologijo šintoizma Ise nasledil šintoizem Yoshida (吉田), ki je zagovarjal teorijo nasprotno *honji suiijaku* (t. i. *han-honjisuijaku* 反本地垂迹).

V zgodnjemodernem obdobju, pod nadzorom šogunata Tokugawa, so religije delovale v podporo fevdalnemu režimu. Nekatero religije so bile strogo preganjane; med temi so v ilegali preživeli skriti kristjani Kakure kirishitan (カクレキリシタン, tudi 隠れキリシタン) in skriti častilci Amidovega kulta Kakure nenbutsu (隠れ念仏). Ortodoksna frakcija budistične sekte Nichirenshū Fufufuse (不受不施) se je izognila pregonu. V tem obdobju se povzdigne konfucijanizem, vpeljan v uradne vladne šole, in pod njegovim vplivom se razvijeta konfucijanistični šintoizem in šintoizem Suika (垂加), ki sta težila k integraciji šintoizma s konfucijanizmom.

V obdobju Tokugawa pa učenjak šole nacionalnega učenja *kokugaku* Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776–1843) razvije šintoizem, ki zavrača tako budizem kot konfucijanizem ter kasneje postane vodilo v gibanjih za obnovo cesarske vladavine in strmoglavljenje šogunata.

Vlada Meiji je ukazala ločitev šintoizma in budizma in v protibudističnem gibanju uničevala budistične templje in podobe, tudi iz šintoističnih svetišč, da bi spodkopala vpliv budizma. Ko je bil cesarski sistem ponovno vzpostavljen, je šintoizem postal državna religija in proglašen za »ne-religijo«. V takih razmerah so se pojavile religiozne ideje nasproti ideologiji cesarskega sistema, ki so se filtrirale med ljudi, pa tudi številni spiritualni mediji. Takšni novi »nativistični« religiji sta bili Tenrikyō in Ōmotokyō (大本教), ki sta bili strogo preganjani vse do konca druge svetovne vojne.

Po drugi svetovni vojni so v novi zakonodaji Japonske z ločitvijo religije in države šintoizmu odvzeti privilegiji. Od takrat se je šintoizem ohranil kot svetiščni ali tempeljski šintoizem (*jinja shintō* 神社神道), budizem pa je ohranil vezi s podpornimi tempeljskimi družinami. Sočasno z ločitvijo religije in države se je začelo svobodno tekmovanje med religioznimi gibanji, razvila so se velika religiozna združenja Sōka Gakkai in Risshō Kōseikai. Med novimi religijami so take, ki težijo k integraciji (Seichō no ie 生長の家), in take, ki težijo k ločevanju šintoizma in budizma (Sōka Gakkai).

Vidik religioznih odjemalcev

Hori Ichirō piše, da je med ljudmi na Japonskem univerzalistično odrešenje spoštovano, vendar hkrati obstaja vera v specifično božanstvo *kami*. Prav tako naj bi med ljudmi prevladovala skrita težnja k razlikovanju med obema odnosoma. Ta argument podpre z razmišljanjem, da sicer ni mogoče pojasniti, zakaj nasilno ločevanje med šintoizmom in budizmom v obdobju Meiji ni povzročilo večje

kaotičnosti. Takatori to pojasnjuje s pred-obstoječo ljudsko zavestjo, da ločuje šintoizem in budizem (Nakamaki 2003: 27–40). Reader in Tanabe, kot omenjeno, trdita nasprotno, da naj bi ljudstvo v religioznem prizadevanju za tuzemskimi koristmi težilo k združenju šintoizma in budizma (1998).⁷¹ Nakamaki zapiše, da v temeljih japonske religiozne kulture obstaja nativna religiozna zavest, ki ni zmožna sprejeti univerzalističnih religij, kar pojasni z argumentom, da naj bi nativna religiozna zavest v procesu adaptiranja tujih univerzalističnih religij od njih pragmatično (in po potrebi) izbirala zgolj posamezne dele ali pa jih je dopolnjevala s svojimi elementi in interpretacijami (Nakamaki 2003: 38). Tako pojmovana nativna religiozna zavest pa ima marsikaj skupnega z magičnimi ljudskimi praksami, ki stremijo po tuzemskih koristih.

Med različnimi avtorji še ni sporazuma o odnosu med šintoizmom in budizmom. Havens pravi, da zadnja leta na področju študija religije, kot tudi v študiju srednjeveškega krščanstva, že zasledimo nekaj poskusov preverjanja dejanske religiozne prakse ljudi. S tem se je okreplil interes za ljudsko religijo in za resničen odnos med budizmom in šintoizmom v zgodovini japonskih religij (2006).

Tako je recimo vse bolj priljubljen študij šintoizma pred 15. in 16. stoletjem, da bi se popravilo zmotno sliko šintoizma kot čiste, nativne japonske religije (Kuroda 1981: 1–21; Grapard 1984: 240–265; Hardacre 1986: 29–63).

Pogled na svet v ljudski religiji

Ljudska religija je bila skozi sinkretična religiozna verovanja in prakse dolgo časa del dediščine preprostega ljudstva. Po Miyakeju zgoraj omenjena kombinacija in sinteza različnih religij, ki je prisotna v običajnih praksah ljudi, skupaj tvori ljudsko religijo (Miyake 1972 in 1974).

Pogled na svet, ki še vedno oblikuje jedro japonske ljudske religije, je po njegovih besedah animističen. Ljudska religija sloni na veri v duhovno moč vetra, dežja in drugih naravnih pojavov, na veri v divje živali in v ljudi nenavadnega značaja. Občudovanje ali strah, ki ga ti pojavi in bitja zbudajo v ljudeh, naj bi vzbudila

⁷¹ Allan Grapard je poudaril lokalni značaj religioznih praks in simbolov. Na to med drugim opozori v svoji razpravi o teoriji *honji suijaku*, ko pravi, da so se sistematične povezave (med *kamiji* in budami) vršile na ravni posameznih svetišč in templjev, in ne na abstraktni, nacionalni ravni. »Šintoistično-budistični sinkretizem je ostal ukoreninjen v vsaki posamezni religiozni skupnosti ter je tako ohranil originalne šintoistične značilnosti. Sinkretizem, ki ga najdemo v svetiščih Hie, je značilno drugačen od tistega, ki ga najdemo v svetiščih Kasuga, svetiščih Kumano itd.« (Payne 2006: 239; Grapard 1998).

prepričanje, da v njih bivajo *kamiji* in duhovi. Ljudje so prav tako verjeli, da ti *kamiji* in duhovi vplivajo na človeško življenje (Miyake in Sekimori 2005).

Kamiji in duhovi naj bi bivali v pojavih, s katerimi so se ljudje pogosto srečevali: voda, kamni, drevesa, gozdovi, gore ipd. Ljudje so častili *kamije* domače zemlje, doma, sorodstvene skupine, vhoda v vas, *kamija* vasi, riževih polj, žetve in drugih stvari, s katerimi so imeli neposreden stik. Ljudje so verjeli, da se človeško življenje začne, ko ob rojstvu prejmeš duha oz. dušo (*tama* 魂). *Tama* živečih ljudi se je imenovala *ikimitama* (生き御霊), *tama* umrlih pa *shirei* (死霊). Duša, za katero so živeči potomci v predpisanih časovnih obdobjih po smrti (33 ali 50 let, odvisno od regije) vršili ustrezne spominske rituale (ob dnevih, namenjenih ritualom za prednike – spomladanskem in jesenskem enakonočju, dnevu mrtvih – *bon* in ob novem letu), je bila povzdignjena na raven predniškega *kamija* ali predniškega božanstva (*sosenshin* 祖先神 ali *sorei* 祖霊, duh prednika). *Sosenshin* naj bi prebivali na različnih mestih, glede na letni čas. Pozimi so bili v gorah, simbolu za drugi svet, in pojmovali so jih kot gorska božanstva (*yama no kami* 山の神), spomladi pa so se vrnili domov in postali božanstva riževih polj oz. božanstva rodovitnosti in plodnosti (*ta no kami* 田の神). Do jeseni so tako bdeli nad kmetijo in potem, ko so ob prazniku žetve od kmetovlacev prejeli zahvalo, so se vrnili v gore. Predvideva se, da so se gorska božanstva sčasoma pomešala z idejo o predniških *kamijih* oz. duhovih, iz njih pa so se razvila klanska božanstva ali božanstva sorodstvene skupine (*ujigami* 氏神) (to tradicijo je prevzel šintoizem, gl. zgoraj Nakamaki). Kakor koli že, vidimo lahko, da je čaščenje prednikov imelo osrednjo vlogo v japonski ljudski religiji (Yanagita 1988; Miyake in Sekimori 2005: 27).

Za ljudsko religijo na Japonskem naj bi bilo še značilno, da je postopoma prevzela tudi nekatera božanstva iz organiziranih religij. Iz šintoizma je prevzela božanstvo vojskovanja Hachimana (八幡), *kamije* gorovja Kumano (熊野) in božanstvo učenja Tenjina (天神). Iz budizma si je izposodila uničevalca zla Fudōja Myōōja (不動明王) oz. Fudōja, milostno bodhisattvo Kannon (漢音), zaščitnika izgubljenih duš in duš umrlih otrok bodhisattvo Jizō (地藏). Iz daoizma je prevzela sonce, luno in zvezde. Iz različnih religij je prevzela božanstva, da bi obvarovala ljudi pred nesrečo, ta izposojena božanstva pa so se tako spojila s prvotnimi *kamiji* in duhovi, da so postala neločljiva v sinkretizmu *shinbutsu shūgō* (Miyake in Sekimori 2005: 28).

V ljudski religiji je prevladovalo prepričanje, da je nepravilno ali nezadostno čaščenje (in kršitev tabujev, kot je nečistoča) povzročilo kaznovanje predniških *kamijev*, *kamijev* zemlje itd. Poleg teh sicer dobronamernih *kamijev* so obstajali



Slika 2.2: Budistični bog ognja Fudō Myōō, Hagurosan (羽黒山) (fotografija avtorice). Fudō Myōō je tudi zaščitnik gorskih asketov *shugenja*. Njegov kip je običajno v gorah, ob vodi ali jami.

tudi zli *kamiji* (*ekijin* 疫神), živalski duhovi in gostitelji drugih zlonamernih *kamijev* in duhov (*jashin* 邪神 in *jarei* 邪霊), ki so ljudem povzročali škodo in težave. Med temi so bili najbolj strašljivi duhovi ljudi, ki so umrli polni sovraštva in zamere (t. i. *goryō* 御霊). V svojem maščevanju so povzročali potrese, epidemije in druge katastrofe. Zlo in nesreče so torej ljudje pripisovali srdi sicer dobronamernih *kamijev* ali krutosti škodoželjnih *kamijev* in duhov. S skrbno izvedenimi rituali čaščenja in s praznovanji so ljudje lahko pomirili njihovo jezo ali pa prosili svoje klansko božanstvo *ujigami* in posebej močna božanstva iz drugih religij, da ukrotijo in nadzirajo škodoželjne *kamije* in duhove. S pravimi rituali so zli *kamiji* in duhovi lahko postali dobri in zaščitniki ljudi, med katerimi so prav *goryō* imeli še posebno zaščitniško moč. Pod okrilje zaščitnih *ujigamijev* so s takimi rituali prišle tudi bude in bodhisattve oz. božanstva iz drugih religij (ibid.: 29).

Težnjo po združevanju božanstev v ljudski religiji Miyake opiše še s primerom Shugendōja. V Shugendōju⁷² se dojema spiritualne in mistične izkušnje, ki naj bi jih

⁷² Uradni začetki Shugendōja segajo v 6. stoletje, ko sta budizem in daoizem prihajala na Japonsko, še bolj pa v 9. stoletje po razponu ezoteričnega budizma Tendai in Shingon. Takrat so njihovi privrženci izbrali gore za kraj prakticiranja asketskih vaj. Značilne so gore Yoshino (吉野), Kumano, Haguro (羽黒), Fuji (富士), Hiko (英彦) in Ōmine (大峰).

gorski asketi *shugenja* (修験者) pridobili skozi posebne prakse v gorah, kot dokaz doseženega razsvetljenja ali budovstva *jōbutsu* (成仏). Z vidika vaškega ljudstva pa so *shugenja*, ki jih pozdravljajo ob sestopu z gora, *kamiji*, ki jih je treba častiti. Na ravni ljudske religioznosti torej »dosego budovstva« skozi gorske prakse razumejo kot »postati *kami*« (ibid.: 115). V ljudski religiji smrt pomeni »doseči budovstvo« in mrtva oseba se imenuje buda *hotoke*. To je po ljudskem prepričanju torej predniška duša v času, ko prejema spominske maše in dokler ne postane *kami* (ibid.: 116).



Slika 2.3: Gorski asketi s svete gore Kōya (Tamamuro 1996: 49).

Z namenom popularizacije novih budističnih sekt, ki so se razvile v zgodnjem srednjeveškem obdobju Kamakura in v poznem srednjeveškem obdobju Muromachi, so njihovi »misijonarji« uporabljali metode Shugendōja, kot so asketske vaje, molitveni rituali *kaji kitō* in druge magične prakse (ibid.: 9–10). *Shugenja* so imeli velik vpliv na razvoj novih religij tudi v 19. stoletju, npr. na Tenrikyō in Konkōkyō.⁷³

⁷³ Miyake loči tri tipe novih religioznih gibanj na Japonskem: gibanja, ki so prodrli iz

Leta 1872 so bile z odlokom o ločitvi *kamijev* in bud vse »ambivalentne prakse« (tudi Shugendō) prepovedane kot del religiozne politike nove vlade (ibid.: 11; Blacker 1975: 33).

Čaščenje prednikov in religiozni pomen družine *ie*

Na Japonskem še danes velja *ie* (družina, tudi beseda za »hišo«) za temeljnega nosilca religioznih dejavnosti. Razlog za to je v osrednji religiozni skrbi družine za umrle prednike in na tej skrbi temelječa večina religioznih dejavnosti. Pomembnost prednikov v družini in v lokalni skupnosti dokazuje primer japonskih skritih kristjanov *Kakure kirishitan*, ki so padli kot mučeniki zanje (in ne zgolj za krščanskega Boga, kot se je sprva predvidevalo; gl. Delakorda 2003).⁷⁴ Družinski budistični oltar (*butsudan* 仏壇) ni toliko posvečen Buddhi in budam kot družinskim prednikom. Tudi na šintoističnih oltarjih družine (*kamidana* 神棚) častijo amulete različnih znanih svetišč, kot sta Ise jingū in Izumo taisha (出雲大社), ter lokalno zavezniško božanstvo; navadno se družine ne opredeljujejo samo za eno svetišče. Na družinskem oltarju navadno najdemo tudi kipca božanstev Ebisu (恵比寿) ali Daikoku (大黒), ki nista v povezavi z nobenim določenim svetiščem (Nakamaki 2003).

Čaščenje prednikov ni mentalna reprezentacija prednikov niti izrekanje ljubezni do prednikov. »Čaščenje prednikov se nanaša na celoto verovanj v nadnaravno moč mrtvih, ki so prepoznani kot predniki in rituali, ki temeljijo na tem verovanju. Mrtvi še niso tudi predniki. Predniki morajo imeti prave ali posvojene potomce, ki so priznani kot legitimni v kontekstu čaščenja prednikov. Legitimni potomci so tisti, ki so nasledili družbeni status prednikov in jih imajo zato pravico častiti. Čaščenje prednikov je zatorej neločljivo povezano s patriarhalno družino in izvorno patriarhalno skupino. V tem smislu je čaščenje prednikov osrednjega pomena pri razmišljanju o odnosu med patriarhalno družino in religijo« (Morioka 1968: 201–202).⁷⁵ Pri podrobni študiji *ie*, čaščenja prednikov in spominskih tablic (*ihai* 位牌) je tudi sociolog religije Smith ugotovil, da imata ekonomska in simbolična komponenta čaščenja prednikov prednost pred osebno dimenzijo čustvene

Shugendōja, jih je Shugendō navdihnil ali ki črpajo iz Shugendōja (ang. *breaking through Shugendō, Shugendō inspired in Shugendō absorbing* (2005: 152–155).

⁷⁴ O t. i. skritih kristjanih ali *Kakure kirishitan* v slovenskem jeziku gl. dela Delakorda, *Kršćanstvo na Japonskem: od krščanske religije do novih oblik ljudske religioznosti*, 2003 in Zupančič *Pokristjanjevanje na Kitajskem in Japonskem: reforme misijonarskih metod pri jezuitih 16. in 17. stoletja in sinkretizem na primeru Kakure kirishitan*, 2003.

⁷⁵ Na Japonskem je bila strategija dedovanja tesno povezana s čaščenjem prednikov in religiozne institucije so imele tukaj pomembno vlogo.

navezanosti na umrlega ali pred strahom pred jeznimi ali maščevalnimi duhovi (Smith 1974). Razumevanje pojma *ie* je tako osnova za razumevanje japonskih religij (Hori 1968; Earhart 1974: 146; Nakamaki 2003), zato bom nekoliko podrobneje predstavila strukturo in pomen *ie*.⁷⁶

Najosnovnejša skupina japonske družbe v 8. stoletju je temeljila na bilateralnem sorodstvu, na kombinaciji obeh, tj. patrilinarnih in matrilinarnih principov. Bilateralnost je prevladovala v nižjih razredih, medtem ko so višji razredi pripadali patrilinarnosti (na čaščenju prednikov temelječe patrilinarni vezi) (Sofue 1986: 217). Po Bellahu je prvotna sorodstvena institucija iz pred-industrijske Japonske rodovna družina. Najstarejši sin (ali najstarejša hči, če ni bilo sinov), ki se je poročil in ostal v družini staršev, je nadaljeval glavno družino (*honke* 本家), medtem ko so si mlajši sinovi, ki so se odselili, ustvarili svoje podružniške družine (*bunke* 分家)⁷⁷ (Sofue 1986, po Aruga 1943). Glavna družina in številne podružniške družine so skupaj sestavljale *dōzoku* (同族) (lit. enaki rod), klanski sistem s skupnim prednikom in priimkom (Sofue 1986: 102, po Aruga 1943).⁷⁸ Ta rodovna družina je sestavljala osnovno enoto družbene organizacije v pred-industrijski Japonski, predvsem na podeželju pa jo je najti še danes.

Sledi podrobnejši pregled, kako pomembna je vloga rodovne družine *dōzoku* pri čaščenju družinskih prednikov, iz katerega sledijo razni načini sodelovanja med njenimi člani v vsakdanjem življenju. Vsaka *dōzoku* ima svoje določeno svetišče in svoje pokopališče. Namesto profesionalnih religioznih vodij, funkcijo religioznega vodje prevzema glava glavne družine znotraj *dōzoku*. V njegovem domu je budiistični oltar z najpomembnejšimi spominskimi tablicami prednikov, on pa je osrednji izvajalec vseh letnih religioznih ritualov. Člane *dōzoku* povezuje obveza, da se

⁷⁶ Za več o družini kot nosilki religioznih dejavnosti gl. Smith (1974), Takeda (1971), Sasaki (1991 in 1993), Kōmoto (1988 in 2001), ter gradivo v slov. Delakorda (2003).

⁷⁷ Status vodje družine in večina družinskega premoženja sta se po principu prvorojenstva dedno prenašala po enem sinu. Čeprav je bil navadno najstarejši sin tisti, ki je nastopil mesto vodilnega v družini in nasledil družinsko lastnino, prvorojenstvo ni bilo absolutno pravilo med kmeti v obdobju Tokugawa. To pravilo je bilo strogo določeno šele v naslednjem obdobju Meiji, ko so ta sistem okrepili z zakonom, tako da so za osnovo pojma družine prevzeli samurajske institucije (Bellah 1970: 90). Mlajši sin je lahko postal vodja podružniške družine, katera je pripadala glavni družini in katere vodja je bil oče ali starejši sin. Podružniška družina naj bi bila neodvisna enota, vendar je bila lojalna glavni družini, katera ji je v zameno za lojalnost pomagala. Vezi med podružniško in glavno družino so lahko trajale več generacij, vendar so se običajno zrahljale po drugi ali tretji generaciji.

⁷⁸ Drugače od družine npr. na Kitajskem je ta lahko vključevala člane, ki niso bili iste krvi, medtem ko so bile kitajske družine omejene na krvne vezi (Aruga 1959: 175).

zberejo v glavni hiši, kjer je oltar njihovih prednikov, in se udeležijo letnih in posebnih religioznih ritualov, kot so »spominski obredi« za prednike, pogreb ipd. (Earhart 1974: 146). Hori opisuje, kako si člani družin *dōzoku* med seboj pomagajo v vsakdanjem življenju (gradnja ali prenova hiše, poroka, smrt). Globoko zakoreninjen čut za čaščenje prednikov se kaže v praznovanju novega leta, v spomladanskem in jesenskem enakonočju ter v festivalu za mrtve (*bon*). V praksi gredo podružne družine h glavni družini nekaj dni pred novim letom in ji pomagajo pripraviti riževe cmoke (*mochi* 餅), ki so pomemben del vseh prazničnih dni. Ob tej priložnosti glavna družina izroči darila podružnim družinam, medtem ko njej podružne družine v zahvalo dajo manjše ročne izdelke. Prve dni po novem letu gredo podružne družine ali vsaj glave družin h glavnim družinam, da izročijo pozdrave, v zameno pa dobijo v dar posebne jedi in riževo vino (*sake* 酒). Pred praznikom za duše umrlih in prednikov *bon* podružne družine očistijo grobove na pokopališču glavne družine, jutro pred praznikom pa se zberejo pri glavni družini. Očistijo hišo, pripravijo okraske in nove oltarje za dobrodošlico prihajajočim dušam mrtvih prednikov. Potem gredo vse družine na pokopališče in z daritvami obišejo grobove. Zajtrk in kosilo pripravi glavna družina. Dan po prazniku *bon* se podružne družine ponovno zberejo pri glavni, da počastijo duše prednikov in se poslovijo ob njihovem vračanju v drugi svet (Earhart 1974: 147, po Hori 1968).

Različni pogledi na religiozno zgodovino Japonske

Najpogosteje omenjana lastnost japonske religije kot celote je njena raznovrstnost –soobstoj domačega šintoizma in tujih religij, kot so budizem, konfucijанизem, daoizem in krščanstvo. Te religije so se v obdobju približno 1500 let pomešale med seboj na intelektualni, organizacijski in institucionalni ravni, pa tudi na osebni ravni. Tako stanje avtorji opisujejo kot »živi muzej religij« ali raje »pluralizem« (Tamaru 1998: 3).

Opazimo pa lahko, da obstaja japonska zgodovina religije, kot jo pišejo »proizvajalci« (religijske institucije, intelektualci, država), in zgodovina religije, kot jo prakticirajo »odjemalci« (preprosto ljudstvo). Prvi so težili k ločevanju, drugi k združevanju različnih religij na Japonskem.

V akademski sferi so bile religije najpogosteje obravnavane ločeno in tendenca v študiju japonskih religij je do pred kratkim bila, da se je razlikovalo predvsem med glavnimi uveljavljenimi religijami, kot so šintoizem, budizem in krščanstvo.⁷⁹

⁷⁹ Zaradi različnih političnih interesov se je japonske religije v akademskih sferi vselej obravnavalo ločeno. Religiozologi so se osredotočali na institucionalne in uveljavljanje

Tipičen primer za to so razne zgodovine japonske religije, ki naj bi zaobsegale vse japonske religije, a je običajno vsako poglavje napisano s strani specialista za posamezno religijo (gl. npr. Kasahara Kazuo, *Nihon shūkyō shi I,II*). Poskusi, da bi se preseglo meje med religijami, sicer obstajajo, npr. zgodovina odnosov med šintoizmom in budizmom in zgodovina ljudskih verovanj, a takšen študij ni v središču pozornosti. To situacijo znani avtor intelektualne zgodovine Maruyama Masao kritizira kot odsotnost »širše intelektualne perspektive« (Maruyama 1961: 209–216).

Študij šintoizma je bil pod vplivom politike vlade Meiji, ki je postavila šintoizem skoraj na raven državne religije, budizem pa pod vplivom idealistov, ki so poskušali rehabilitirati prvotni budizem potem, ko je bil v krizi zaradi srečanja z zahodom. V središču raziskav je bil torej dolgo časa budizem iz časa princa Shōtokuja (聖徳太子), budizem iz obdobja Nara in iz obdobja Kamakura. Nasprotno pa je kasnejši razvoj budizma v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa predstavljal razkroj budizma in prejel le malo pozornosti raziskovalcev (Tamaru 1998: 6). Šele po drugi svetovni vojni, z ukinitvijo sistema državnega šintoizma, je oživel študij šintoizma z različnih vidikov in tudi študij ljudskega budizma. Tsuji Zennosuke je preoblikoval zmoten pogled na zgodnjemoderni budizem obdobja Tokugawa kot na budizem v zatonu (1983–4).

Tamaru opiše zgodovinski razvoj japonske religije z vidika novih zgodovinskih pogledov na japonsko družbo, o katerih piše Amino Yoshihiko v *Nihon shakai no rekishi* (Zgodovina japonske družbe, 1997). Japonska družba, kot jo opisuje Amino, je predvsem družba, ki se je razvijala pod vplivom tako notranjih kot tujih dejavnikov. Pisana zgodovina Japonske obsega 1500 let, kar je relativno kratko obdobje v primerjavi z velikimi civilizacijami, kot je sosednja Kitajska in druge, a precej daljše, kot npr. pisana zgodovina ZDA, ter približno enako dolgo kot pisana zgodovina zahodne Evrope. Japonska skozi zgodovino ni doživela obsežnejših političnih in vojaških intervencij od zunaj ter je bila v tem pogledu dokaj

tradicije šintoizma in budizma in na doktrine ter religiozne tekste, zato je ostalo obsežno področje religiozne prakse, ki je skupno obema tradicijama, neraziskano. To je pripeljalo do nejasne slike religioznega sveta na Japonskem. V resničnem religioznem svetu ljudi prevladuje sožitje različnih religij, v katerem ima vsaka svojo določeno funkcijo. Nasilno ločevanje je povzročilo veliko škodo. Od obdobja Meiji do konca druge svetovne vojne je v praksi in v znanosti prevladoval trend strogega ločevanja šintoizma od budizma, prvič zaradi nacionalističnih motivov, drugič zaradi zahodne ideje, da se religijo definira na podlagi doktrine. V študijah religije je prevladovalo mnenje, da je doktrina bistveni sestavni del religije (npr. katolicizma) in takšno razumevanje je prevladalo v študijah japonskega budizma, četudi pogosto religiozne dejavnosti menihov in vernikov niso povezane z doktrino.

homogena družba, ki pa je bila že od svojih začetkov notranje razdeljena na številne regije in družbene sloje ter se v tem pogledu ne razlikuje od drugih narodov (Tamaru 1998: 7–8; Amino 1997).

RELIGIJA V SODOBNI JAPONSKI – RELIGIOZNE ORGANIZACIJE

Kot je navedeno v zgornjih razdelkih, so se japonski pristopi do religije spreminjali glede na splošne družbeno-politične spremembe in usmeritve na Japonskem.

Prevladovala so klasifikacije z ozirom na evropsko pojmovanje religije kot organizacije. Japonski religiolog Miyake po zgledu nemško-ameriškega teologa Joachima Wacha prevzame pojem za klasificiranje religioznih organizacij oz. skupin glede na »tiste, v katere se posameznik rodi« (*gatchiteki shūdan* 合致の集団) in »tiste, ki jih izbere« (*tokushuteki shūdan* 特殊の集団) (Miyake 1986: 30–3), priznani krščanski sociolog religije Morioka loči tri sfere religije, kot so vaška skupnost (ljudska religija in šintoistično svetišče), družina »ie« (budizem) in posameznik (individualizacija) (Morioka 1975).

Novejša japonska sociologija religije (Inoue 1994a in 2003) v glavnem ločuje tri ravni religioznih pojavov: (1) religija kot religiozna skupina *kyōdan*, (2) religiozna praksa zunaj organizirane religije in (3) individualizirana oblika religije (o kateri piše Luckmann (1967)). V knjigi uporabljam (1) in (2) raven, pri čemer (3) individualizirano obliko religije vključujem pod (2) religiozno prakso zunaj organizirane religije (več o tem v razdelku o merjenju religioznosti sodobnih Japoncev).

Organizirane religije

Na raziskavo religioznih skupin z analizo njenih sestavnih delov (doktrina, obredje, organizacija) je vplival pojem institucije po Malinovskem, ki je raziskoval religijo tako, da je analiziral sestavne elemente religiozne skupine. Doktrina, organizacija, obredje – t. i. vidni elementi religije so sestavni deli religiozne skupine – organizirane institucionalne religije.

Religiozne organizacije ali skupine kot pravne osebe

Od leta 1951 so religiozne skupine kot pravne osebe registrirane pri Monbukagakushō (Ministrstvo za izobraževanje, kulturo, šport, znanost in

tehnologijo ali MEXT). Po najnovjših statistikah za leto 2012 je na Japonskem več kot 182.000 uradno registriranih religiozних pravnih oseb (Tabela 2.2).⁸⁰

Tabela 2.2: Število religiozних pravnih oseb (Statistični urad Japonske, 2014).

Pristojnost	Religije	Sestavljene religiozne pravne osebe	Individualne religiozne pravne osebe	Skupaj
MEXT	šintoistične	124	94	218
	budistične	157	290	447
	krščanske	62	250	312
	ostale	29	81	110
	Skupaj	372	715	1.087
Prefektura	šintoistične	6	84.993	84.999
	budistične	11	77.110	77.121
	krščanske	7	4.309	4.316
	ostale	1	14.676	14.677
	Skupaj	25	181.088	181.113
SKUPAJ		397	181.803	182.200

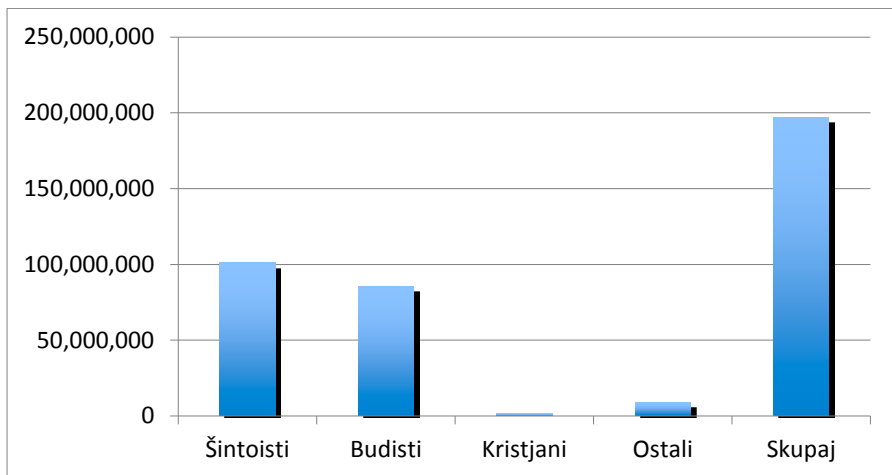
Religiozne pravne osebe, katerih verski objekti so v več prefekturah, so registrirane pri MEXT, religiozne pravne osebe, katerih verski objekti so samo v eni prefekturi, so registrirane pri svoji prefekturi. Največ je šintoističnih pravnih oseb (85.217) in budističnih templjev (77.568). Poleg teh je bilo 4628 krščanskih organizacij, vključno z individualnimi škofijami in katoliškimi redovi, 14.787 organizacij je bilo klasificiranih pod rubriko »ostale«.

Poleg skupnega števila religiozних pravnih oseb obstaja še statistika znotraj posameznih skupin (sestavljanih religiozних pravnih oseb). Glede na statistike za leto 2011 imajo med budističnimi skupinami največ templjev sekte budizma Jōdo (30.258), budizma Zen (20.857), Shingon (13.795), Nichiren (11.792), Tendai (4.970) in budizma Nara (445). Iz teh statistik lahko sklepamo na približno število templjev, povezanih s posameznimi budističnimi tradicijami.

Kar zadeva pripadnike posamezni religiji, šintoistična svetišča trdijo, da imajo 100.939.613 pripadnikov, budistični templji 85.138.694 (Slika 2.4). Šintoistična svetišča med šintoiste prištevajo lokalne pripadnike, t. i. *ujiko* (氏子), kar so običajno vsi prebivalci v območju svetišča (Kisala 2006: 11). Večina budistov pa so običajno družine, t. i. *danka*, ki so registrirane pri lokalnem templju za pogrebne in spominske storitve. Večina prebivalstva navadno pripada obema (kar razloži skupno število pripadnikov šintoizma in budizma, ki dvakrat presega število prebivalcev

⁸⁰ Podatki Statističnega urada Japonske (*Sōmushō tōkeikyoku*).

Japonske). Krščanske skupine imajo 1,9 milijona pripadnikov, skupine, klasificirane pod »drugi«, jih imajo več kot 9 milijonov.



Slika 2.4: Število pripadnikov po religijah (Statistični urad Japonske, 2014).

Klasifikacije religiozних organizacij

Osnovne religiozne afiliacije oz. pripadnosti so bile na Japonskem tradicionalno razdeljene med lokalno šintoistično svetišče in njihova združenja *miyaza* (宮座), pogrebne budistične templje (*danka dera* ali *bodai ji* 菩提寺), molitvene budistične templje (*kitō dera* 祈祷寺), organizacije *kō*, nove religije in različne manj formalne, začasne odnose z zdravilci, šamani in mediji. Vse te afiliacije oz. skupine in termini, ki jih označujejo, imajo samosvojo zgodovino v japonskem kontekstu, v nadaljevanju sledi kratek zgodovinski razvoj teh skupin.

V sociologiji religije na Japonskem se je najbolj uveljavila klasifikacija Morioka, sociologa religije s tokijske univerze, ki je klasificiral japonske religiozne organizacije oz. skupine glede na organizacijsko strukturo, in sicer na družinski model *ie*, model starš-otrok in model kongregacija-birokratska linija (Morioka 1968). Shimazono, morda najvplivnejši sociolog religije v današnji Japonski, meni, da za opis religiozних organizacij, nastalih po 70. letih 20. stoletja (novih religij), ne zadostuje zgornja klasifikacija. Predlaga nov model zaposlitvena naloga-sistem implementacije-odjemalec (Shimazono 1998).

Obstajajo pa tudi klasifikacije japonskih religiozних organizacij z antropološkimi pristopi in z vidika religiozne afiliacije in družbene motivacije vernika oz. religioznega odjemalca ali potrošnika, ki pridejo posebej prav, saj me v tej študiji

zanima religija z vidika odjemalca (nasproti religioznega proizvajalca). Znan razdelitev religioznih organizacij (glede na odnos/pripadnost vernikov do organizacije oz. glede na t. i. religiozne afiliacije) razlikuje med organizacijami *ujiko*, *danka* in prostovoljnimi organizacijami (Nakamaki 2003: 41–43).⁸¹

Manj znana, a za mojo študijo koristna, je klasifikacija ameriškega sociologa religije Winstona Davisa, ki je religiozne organizacije razdelil glede na oblikatorne oz. motivirane afiliacije vernikov. Davis uporabi Schutzevo⁸² razlikovanje med motivi »da bi« (ang. *in order to*) in motivi »ker« (ang. *because*)⁸³ in razdeli institucionalne afiliacije v kategorije »oblikatorne«,⁸⁴ »motivirane« in »mešane«. To razdelitev potem primerja z zahodnimi družbami (Davis 1992: 36). Delitev antropologa Nakamakija in Davisa skorajda sovpadata. Religiozne institucije, temelječe na oblikatornih afiliacijah, so tako zavetniška šintoistična svetišča (to so skupnosti *ujiko*) in pogrebni budistični templji (to so skupnosti *danka*), h katerim Davis doda še predvojno »civilno« religijo – svetiščni šintoizem. Prostovoljne organizacije ali institucije, temelječe na motiviranih oz. prostovoljnih afiliacijah, so budistični molitveni templji (*kitō dera* in npr. *pokkuri dera* ぽくくり寺 ali »templji nenadne smrti«) in nove religije. Davis doda še tretjo skupino, ki vključuje oblikatorne in

⁸¹ Religiozne organizacije sicer lahko razdelimo na te tri tipe, vendar to še ne pomeni, da je za vsako organizacijo značilen samo en tip. Na primer nekateri budistični templji so odvisni od tempeljskih družin *danka*, nekateri od prostovoljnega članstva (npr. templji *kitō dera*). Yanagawa k tem trem tipom dodaja še neorganizirane množice ljudi – skupine (*mura* 村) (Yanagawa 1991).

⁸² Po Schutzu (1976) se sociološka interpretacija in razumevanje človekovega dejanja začne pri prehajanju iz ene v drugo motivacijo. Motivacija »ker« se razlikuje od motivacije »da bi« v tem, da je motiv »ker« vedno razlaga po dogodku« ter zato pokriva vrsto zavezujočega, pogojenega in posledičnega obnašanja. Davis se osredotoči na motive »ker«, ki jih določa »pretekla, preživela izkušnja« in so v ozadju zavezujočega obnašanja, in motive »da bi« kot na tiste, ki vplivajo na namensko in namerno obnašanje (za doseg specifičnega cilja v prihodnosti).

⁸³ Aplicirani na religiozno obnašanje so motivi »da bi« enostavni, motivi »ker« pa so povezani z dolžnostmi, pripadnostjo, lojalnostjo, hvaležnostjo in nesebičnostjo. To so pomembne vrednote v japonski družbi in religiji, zato, pravi Davis, je japonski kulturni bias s temi lastnostmi treba upoštevati tudi pri teoriji izmenjave (v kontrastu z zahodno tržno ekonomijo in njeno psihologijo posesivnega individualizma) (Davis 1992: 17).

⁸⁴ »Oblikatorno« pomeni na Japonskem »vrniti koristi in usluge« (*on* 恩 oz. *giri* 義理 ali *gimu* 義務). To Davis pojasni tako: »Japonci se rodijo dolžni svojim staršem za obleko, hrano, stredo nad glavo in življenje samo. Kot odrasli so dolžni vaškim bogovom in svojim svetim družinskim prednikom za zemljišče, lastnino in poklic« (1992: 17). Predpostavlja, da so se urbani posamezniki v tovarnah in v religioznih institucijah znašli predhodno obremenjeni z različnimi dolgovi za usluge in koristi, ki so jih že prejeli. Meni, da se etika Japoncev vedno prične pri tem izhodišču (*ibid.*).

motivirane afilijacije (sinkretizem kot osnovni okvir religiozno-političnih odnosov na Japonskem) (Davis 1992: 19).

Čeprav je uporabnost dinamike izmenjav med dolžnostmi »ker« in motivacijami »da bi« omejena,⁸⁵ je lahko primerna za primerjavo religioznih afilijacij na Japonskem in na zahodu (Tabela 2.3). Tipologija religioznih afilijacij po npr. Troeltschovem principu cerkev-sekta-denominacija se je izkazala za neuporabno (zelo nepravilna bi bila raba »šintoistične sekte«, »budistične cerkve« ipd.).

Tabela 2.3: Primerjava japonskih in zahodnih religioznih skupin glede na motive za religiozno afilijacijo (Prirejeno po Davis 1992: 36).

	Japonske religiozne institucije				Zahodne družbe	
	zavetniško šintoistično svetišče	(ujiko) in miyaza	pogreben budistični tempelj <i>danka dera</i>	civilna religija, (nacionalizem)	tradicionalne evropske cerkve	
Obvezujoče vedenje »ker«						
Motivirano vedenje »da bi«	začasne afilijacije z gorskimi asketi, vedeževalci, funkcionalnimi bogovi;	molitven budistični tempelj <i>kitō dera, pokkuri dera</i> , nove religije		nove religije	sekte, kulti	evangelisti
Mešano vedenje		<i>kō</i>		»stare« nove religije	»prevladujoče« severnoameriške denominacije	

Članstvo v zavetniškem šintoističnem svetišču in v pogrebem budističnem templju je označeno z motivi »ker«, kot v tradicionalnih evropskih cerkvah krst novorojenih otrok. Javna podpora tem tradicionalnim skupinam pa je povezana z nacionalno ali družinsko identiteto. Značilno je stabilno, inkluzivno članstvo, take skupine pa so občutljive na premike prebivalstva. Družbena inkluzivnost članstva

⁸⁵ Omejenost uporabnosti dinamike izmenjav med dolžnostmi »ker« in motivacijami »da bi« se kaže v naslednjem primeru: npr. ko vprašamo ljudi v intervjuju, zakaj so pristopili k neki religiozni instituciji, bodo odgovorili z motivacijami »ker«, ki pogosto zasedejo mesto prvotnih motivacij za pristop k instituciji, ki pa so bile motivirane »da bi«. Pogosto se ljudje spreobrnejo k neki religiji zaradi »da bi« motivov, mlajša generacija pa se priključi zaradi spoštovanja do staršev, torej zaradi motivov »ker«. Zaradi fluidnosti naših motivov Davis svetuje previdnost pri uporabi Schutzveve sheme. Osnovna uporabnost te sheme je za razvrščanje izdelano-tipičnih načinov religiozne afilijacije skozi daljše časovno obdobje. Torej eni ali drugi motivi naj predstavljajo »dominanten motiv«, ki podpira religiozno ali družbeno afilijacijo. Ti motivi pridejo navadno na plano, ko so ljudje pritisnjeni ob zid, v ključnih situacijah v življenju in so navadno v nasprotju s posameznikovimi zavestnimi motivi (Davis 1992: 34–36).

onemogoča fleksibilne politične cilje, saj bi ti religiozno razdelili pripadnike. Značilna je orientiranost k onstranstvu. »Magija« je tradicionalna in praktcirana na tradicionalne načine.

Motiviranost »da bi« začasnih strank in privržencev v molitvenih templjih *kitō dera* in v novih religijah je podobna motivom v zahodnih prvogeneracijskih sektah, kultih in evangelističnih kampanjah. Te skupine so povezane s kulturnimi in družinskimi identitetami, hkrati pa dopuščajo prostor za posameznikove lastne duhovne cilje. Značilno je nestabilno članstvo zaradi nestabilnosti karizmatičnega vodstva in razočaranja nad magičnimi pričakovanji. Vendar lahko skozi aktivni evangelizem hitro nadomestijo izgube. Niso inkluzivistične, ampak apelirajo na specifične skupine (starejše, ženske, bolne, ipd.). Orientiranost k onstranstvu ni ovira, zato se je mogoče tudi politično opredeljevati za tuzemske zadeve. »Magija« je v teh skupinah fleksibilna in profitna (Davis 1992: 37–38).

Religiozne organizacije glede na (1)»obligatorne«; (2)»motivirane« in (3)»mešana« religiozne afiliacije oz. pripadnosti so:

(1) zavetniška šintoistična svetišča (skupnosti *ujiko*), združenja *miyaza* in pogrebni budistični templji (tempeljske skupnosti *danka*);

(2) molitveni budistični templji, šintoistična svetišča, nove religije in utopijska gibanja;

(3) bratovščine laičnih vernikov *kō*.

Obligatorne pripadnosti

ZAVETNIŠKA ŠINTOISTIČNA SVETIŠČA (SKUPNOSTI *UJIKO*) IN ZDRUŽENJA *MIYAZA*

Skupnost pripadnikov zavetniškega šintoističnega svetišča ali »župnija« *ujiko*⁸⁶ je bila od začetka Tokugawe teritorialna enota, sestavljena iz družin teritorija, ki imajo dolžnosti in pravice v odnosu do lokalnega zavetniškega boga *ujigamija* (ali *chinjugamija*). Šintoizem je bila prvotno religija laikov ter ni razvila odnosa laičnih vernikov in religiozних specialistov-duhovnikov kot budizem, zato je bilo tudi vodstvo laično, določeno dedno ali z volitvami. V zahodni Japonski je bilo veliko skupnosti *ujiko* pod nadzorom združenja *miyaza*, katerega člani so bile najvplivnejše družine v skupnosti.

⁸⁶ *Ujiko* kot teritorialna enota, sestavljena iz družin teritorija, ki imajo dolžnosti in pravice v odnosu do lokalnega zavetniškega boga in svetišča, deloma ustreza »župniji« (ang. *parish*) v smislu najmanjše upravne enote katoliške cerkve, ki obsega določeno ozemlje in na njem živeče »župljane«. Vendar to ni »župnija« v katoliškem smislu, saj njeni člani pripadajo hkrati drugim religioznim institucijam (*danka dera*, *kitō dera*, ipd.) ter se za različne življenjske zadeve obračajo na različna božanstva.

Članstvo v skupnosti *ujiko* je bilo obvezno, torej sta bila *ujiko* in *miyaza* del mreže obveznosti v skupnosti, v katero se posameznik rodi. Novorojenčka z ritualom »vstopa v rang otrok klana« (*ujiko iri* 氏子入り) »krstijo« za člana skupnosti in mu s tem vsilijo identiteto, podobno kot s krstom v krščanskih družbah; tak otrok se bo počutil vse življenje obvezanega in dolžnega temu specifičnemu lokalnemu zavetniškemu božanstvu *ujigamiju* ali svetiščni skupnosti *ujiko* in posamezniki so obvezani, da skrbijo za svetišče tega *ujigamija*.

POGREBNI BUDISTIČNI TEMPLJI (TEMPELSKE SKUPNOSTI *DANKA*)

Z budističnim pogrebnim templjem *danka dera* so tempeljske družinske enote *danka* povezane obligatorno. Od obdobja Tokugawa je pripadnost družin njihovem najbližjemu pogrebnemu templju obvezno. Tempelj skrbi za pogreb in spominske obrede tempeljskih družin, družine pa so ga dolžne financirati in se udeleževati ritualov za prednike (podrobneje o tem v 3. poglavju).

Motivirane pripadnosti

MOLITVENI BUDISTIČNI TEMPLJI, ŠINTOISTIČNA SVETIŠČA, NOVE RELIGIJE IN UTOPIJSKA GIBANJA

V skupino religioznih organizacij, za katere je značilna motivirana afilijacija, sodijo molitveni budistični templji *kitō dera* (tudi *pokkuri dera*), šintoistična svetišča, s katerimi obiskovalci niso povezani na tradicionalni način (kot zgoraj), nove religije in utopijska gibanja.

Afilijacija z molitvenim templjem *kitō dera* je v nasprotju z obvezno afilijacijo z družinskim templjem *danka dera* relativno prostovoljna.

Motivirane afilijacije se delijo na vedenje »strank« in »privržencev«:

- »stranke« imajo le začasen »ad hoc« odnos z religioznimi institucijami ali s svetimi ljudmi (npr. z vedeževalci, gorskimi asketi, zdravilci, ipd.). Taka motivirana afilijacija je značilnost ljudske religioznosti;
- »privrženci« pa so zagreti verniki, ki ohranjajo dolgoročnejši, požrtvovalen in predan odnos z religijskimi institucijami. Ti so še posebej aktivni v utopijskih skupnostih kot je Ittōen ali v novih religijah.

In kaj je značilno za odnos strank z religijskimi institucijami?

Stranke imajo začasen odnos z institucijami, kot so: molitveni budistični templji (*kitō dera*) in šintoistična svetišča (*jinja*, *jingū*), da ozdravijo, se zaščitijo pred nevarnostmi itd. So bolj gostje kot pa člani, neke religiozne institucije, npr. obiščejo svetišče Meiji za novo leto, se udeležijo festivala (pri tem niso njegov sponzor ali organizator). Na religiozne institucije jih ne veže nič (niti sorodstvena vez niti soseska), zato jih vprašanja o obrednih dolžnostih, pravicah, privilegijih (ki

obvežejo člane združenja *miyaza* ipd.) ne zadevajo. Objekt njihovega obiska, vere, je božanstvo s specifično religiozno-magično koristjo *genze riyaku*, ki jo ponuja. (Npr. stranka ženskega spola bo morda šla v tempelj, katerega božanstvo je znano po uslišanju ljubezenske sreče, in bo v templju kupila amulet s to močjo; družina, ki je kupila novo toyoto, se bo odpravila v tempelj Narita Fudōson (成田不動尊), da kupi amulet za varno vožnjo).

Aktivnosti strank so specifične, usmerjene k cilju, začasne v iskanju tuzemskih koristi in jih ni treba ponoviti. Takšen tip aktivnosti je značilen za romanje že iz srednjeveškega časa, porast števila strank v sodobnem času pa je vezan na avtonomizacijo japonskega urbanega prebivalstva in na sekularizacijo tradicionalnih skupnosti in templjev. Na to porast je vplival tudi odnos profesionalne duhovščine, ki se trudi komercializirati praznike in je omogočila nakup amuletov in blagoslovov v templju ali svetišču skozi ves teden (Davis 1992: 24).

V to skupino sodijo tudi *pokkuri dera* ali »templji nenadne smrti«, ki so postali priljubljeni pri starejših ljudeh v zadnjih desetletjih (podrobna študija v 4. poglavju). Pojavili so se v 60. letih 20. stoletja in ponujajo strankam hitro in lahko smrt. Ti templji so odgovor na naraščajoče staranje prebivalstva na Japonskem in prepričanosti starejših, da živijo sami, ločeno od družin svojih otrok. Izlete do *pokkuri dera* organizirajo klubi starejših državljanov, turistične agencije ali laične budiistične organizacije. Turistični izlet je sestavljen iz obiska treh templjev in nočitve v enem od njih. Ker se starejši bojijo »sramotne bolezni spodnjih delov telesa«, s sabo prinesejo spodnjice, da jih blagoslovijo v templju (tisti, ki jih pozabijo, jih lahko kupijo v templju). Blagoslovijo jih v imenu božanstva stranišča (Ususama Myōō 烏枢沙摩明王). Po blagoslovu sledijo tolažilne besede meniha o smrti (Davis 1992: 25). Tudi ta religiozna afiliacija velja za začasno. Menihi nimajo časa, da bi osebno govorili s tisoči starejših, ki se zgrinjajo v tempelj. Večji del terapije se tako zgodi na avtobusu, ko starejši govorijo med seboj in o svoji bolezni (Naganuma 1975).

Mešane pripadnosti bratovščine laičnih vernikov kō

Pri mešanih afiliacijah gre za zmes motiviranih in obligatornih afiliacij, katerih tipičen primer so bratovščine *kō*. Te so skoraj identične kultom lokalnih skupnosti, po drugi strani pa so podobne religioznim institucijam, utemeljenim na univerzalnih verskih pripadnostih. Motivi »ker« in »da bi« se v njih prepletajo.

Kō izvirajo že iz časa princa Shōtokuja, vendar so se institucije *kō*, kot jih poznamo danes, razvile iz novega budizma Kamakura.⁸⁷ V 18. stoletju je njihovo število

⁸⁷ Primer je sekta Jōdoshū kot alternativa obligatornemu šintoističnemu svetišču. Njen

poskočilo. Bratovščine *kō*, povezane s sveto goro Hagurosan (羽黒山), so imele v 19. stoletju 17.000 pripadnikov po vsej Japonski, sicer pa so bile *kō* po vsej Japonski.⁸⁸ Med temi sta bila najbolj razširjena Fujikō (富士講) in Ontakekō (御嶽講). V obdobju Tokugawa postanejo popularna romanja, ki so omogočala vaščanom, da so z religioznimi nameni tudi sami obiskali svete gore, slavne templje in svetišča, kamor jih je navadno vodil lokalni *shugenja* oz. *yamabushi*, ki mu je uradni tempelj Shugendōja podaril častni naziv *sendatsu* (先達) (Miyake in Sekimori 2005: 10). *Sendatsu* je veljal za nekakšnega potujočega mojstra, povezanega z velikimi religioznimi centri, kot so Kumano, Ise ali gora Kōya. Ta je bil osrednja osebnost in vodja bratovščine *kō*. Nad njim je bil še *oshi* (御師). Sicer je bila to eksplicitno religiozna skupina enakomiselnih ljudi, ki so se srečevali, četudi niso nikdar obiskali svetih krajev. Od *sendatsuja*, ki se je nastanil v odročni skupnosti in v gorah blizu nje praktical asketske vaje, je bilo odvisno, koliko pripadnikov je dobil *kō* (Miyake in Sekimori 2005: 89).

Za bratovščine *kō* je torej značilna translokalnost, kar pomeni, da so vključevale člane iz različnih vasi. Čeprav so bili člani združenja večinoma kmetje, to ni bila egalitarna družba, ampak je temeljila na družbeni lestvici.

Obstajajo tri vrste združenj *kō* (Ikeda 1957):

- *kō*, ki presega lokalno skupnost;
- *kō*, ki se prekriva z lokalno skupnostjo;
- *kō*, ki je vključen v lokalno skupnost.

Med temi naj bi bil prvi ta, ki presega lokalno skupnost, potencialno zmožen ustvariti družbeni konflikt znotraj skupnosti (ibid.). Davis k temu potencialu dodaja še pomen orientacije »da bi«. Takšne skupine naj bi se naravno ponujale namenski in organizirani dejavnosti, ker so zmožne izraziti svoj namen. Kontrast k tem so religiozne afiliacije, ki temeljijo na predpisanih dolžnostih (kot so zavetniška šintoistična svetišča in budistični pogrebni templji), ki lahko sodelujejo v družbeni spremembi zgolj ofenzivno, zagovarjajoč lokalne privilegije. Miyake pa

prvotni cilj je bil utrditi ljudsko verovanje v budo Amida. Religiozni voluntarizem se je v tej sekti razvil podobno kot v protestantskih gibanjih – *sola fide* (edino vera) nasproti cerkvi. Tako se je rodila religiozna afiliacija, ki je imela potencial preseči sorodstvene vezi in lokalno skupnost. V evropskem smislu so bila to pietistična gibanja znotraj cerkve (*ecclesiolae in ecclesia*).

⁸⁸ Iwakisankō, Kinkazankō v severnem Honshūjū, Fujikō, Harunakō, Mitakekō, Mitsuminekō, Ōyamakō in Kobugaharakō v regiji Kantō, Akibakō, Ontakekō in Togakushikō v centralnem Honshūjū, Ushiroyamakō, Daisenkō, Ishizuchikō in Kenzankō v območju Seto Naikai ter Miyajidakekō, Asokō in Kirishimakō v Kyūshūjū.

trdi, da je bila *kō* edina religiozna skupina, v kateri so ljudje sodelovali prostovoljno, zaradi skupnih religioznih interesov, a samo navidezno, saj se je morala tudi ta skupina, poleg enot družbene organizacije, kot so razširjene družine (*ie*), rodovne družine (*dōzoku, kumi* 組) in lokalna skupnost (*chiiki* 地域), prilagoditi organizacijskim strukturam za zadovoljitev življenjskih potreb (Miyake in Sekimori 2005: 43).

Ker so bile *kō* intimno povezane s tradicionalnimi vzorci družbene in ekonomske interakcije, so mnogi izginiti. Miyake in Sekimori opazita, da je težko ohraniti skupine *sola fide* (samo na osnovi vere), zato so družbene in materialne izmenjave (gostije, zabava in igra), v povezavi z religioznimi skupinami in institucijami, pomembne za ohranitev skupine. *Kō* so cvetele, ko so gojile družbene in ekonomske izmenjave, kot je zabava. Izginotje teh sekularnih in parareligioznih izmenjav naj bi bilo povezano s splošnim zatonom bratovščin *kō* v povojni Japonski (ibid.).

Razvoj japonskega sinkretizma po Davisu

V pred-moderni Japonski so zunanje alternative predstavili vasi sveti možje (npr. gorski asketi). Skupaj s popotniškimi zabavači, trgovci, obrtniki so se zbrali v svetiščih, templjih, tržnicah (na krajih, ki so bili relativno svobodni pred nadzorom političnih oblasti). Na tak način se je kultura mest razširila preko provinc. Bogove, tako prinesene od zunaj, Davis imenuje »tuje bogove« (ang. *adventitious deities*) (Davis 1992: 31). Na podlagi vere v čudežne moči karizmatičnih svetih mož in njihovih bogov se ustvari skupnost vernikov, ločena od lokalne skupnosti. Tukaj sta razvidni dve religiozni afiliaciji: ena utemeljena na dolžnosti, druga utemeljena na motivaciji »da bi« (ibid.).⁸⁹

Lokalni ali domači vzorec (ujigami) – tuji vzorec (marōdo gami)

Proces ustanavljanja organizacij *kō* tujega boga v vaseh kaže na način, kako so bili zunanji kulti (navadno iz »višje« kulture) splošno udomačeni (Sakurai 1962). *Kō* je imel običajno dvojno vodstvo, zunanjega misijonarja in duhovnika lokalnega svetišča. Če je bil zunanji bog (*marōdo gami* 客人神) preveč nenavaden oz. čudaški, je asimilacija potekala počasi, in obratno: bolj kot je bil tuji bog podoben lokalnemu *ujigamiju* (ali pa je *ujigami* prevzel ime novega zunanjega boga in se s tem bolj personificiral), prej je bil sprejet v skupnosti. Ko je bil sprejet, je bila *kō* integrirana v strukturo lokalnega religioznega sistema s posnemanjem lokalnih praznovanj in v skupnosti že poznanih pojmov ter je postopoma, namesto svojih specifičnih disciplin, začela distribuirati čudodelne amulete. Alternativni

⁸⁹ O primeru verovanja v budo Amida iz sveta zunaj skupnosti gl. Hori, 1968.

bog in afliacija navsezadnje postaneta vključena v domačo afliacijo in nista več alternativna. Zato, pravi Davis, je to sinkretizem, ne pluralizem (1992: 33). To je bil način za širjenje budizma in integracijo budizma v lokalne religiozne prakse, ko je po obdobju Heian budizem izgubil podporo aristokracije. Z uporabo sinkretične teologije *honji suijaku* so bila šintoistična božanstva razglašena za manifestacije različnih bud. Podlaga za to sinkretično teologijo je bila predpostavka, da so šintoistična božanstva kot »čuteča bitja« potrebna odrešitve bude. Šintoistična božanstva so dobila tudi vlogo zaščitnikov budističnih templjev.

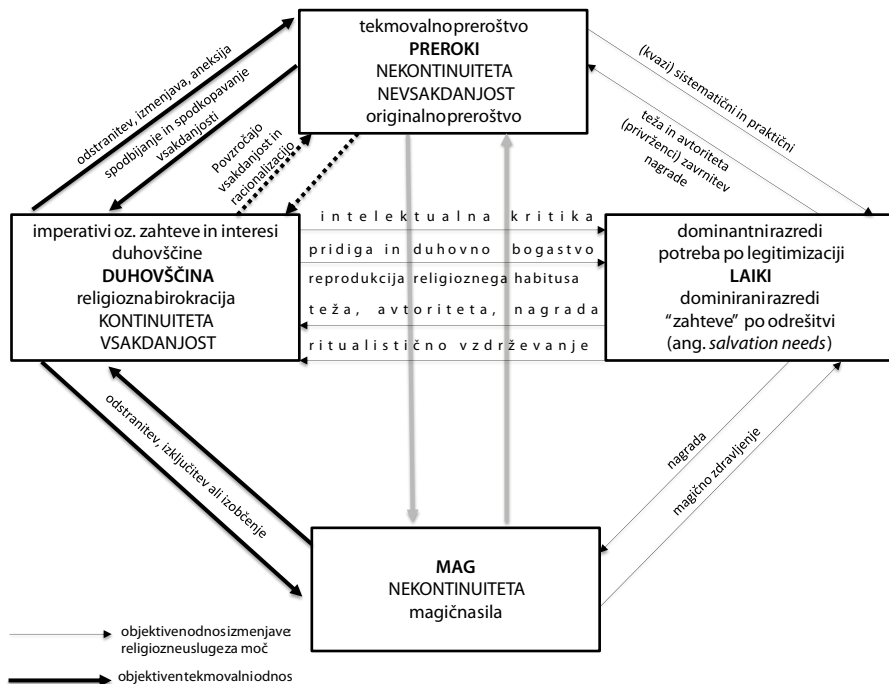
STRUKTURA »JAPONSKE« LJUDSKE RELIGIOZNOSTI

V tem razdelku bom na podlagi statistik podrobneje obravnavala strukturne elemente »japonske« ljudske religioznosti v sodobni Japonski.

Za poglobljeno razumevanje religioznosti Japoncev in za razumevanje religije nasploh je treba proučiti, kako se ljudje povezujejo z religijo. Raziskovati je torej treba obe plati – proizvajalce naukov in ritualov (npr. šintoizem, budizem) in njihove odjemalce (v našem primeru Japonce). Japonski antropolog Umesao Tadao je predlagal analogijo odnosa med Japonci in religijo, kot odnosa med »odjemalcem-uporabnikom in proizvajalcem« (1972: 62). Morda pa je še ustrežnejši širši pogled, ki obsega tudi odnose med odjemalčev in proizvajalčev stranjo religije, v pojmu »religijskega polja«, ki ga je razvil Bourdieu (Schultheis 2008) (Slika 2.5).

Bourdieu v »Sociogenezi religioznega polja« piše, da religiozna praksa (doktrine, rituali, simboli itd.) nima meja, dokler ni predmet monopolizacije, ampak je prosto dostopna vsakomur za vsakodnevno uporabo. Religijsko polje nastane šele skozi procese monopolizacije, in to na dva načina: (1) skozi družbeno diferenciacijo na ravni agentov, njihovih vlog in funkcij, pri čemer se dihotomija sveto/profano kaže kot v nasprotju med duhovnikom/laikom, ki predstavlja elementarno obliko strukture religijskega polja, in (2) skozi diferenciacijo ali specializacijo družbenih dejstev, tj. monopolizacija ali nadzor nad dobrinami s strani družbenih skupin (Schluthes 2008: 37). Bourdieu je ugotovil, da je dihotomija med pozitivno kvalificiranimi osebami, »eksperti« z nadpovprečnimi kvalitetai, darovi in talenti, in množico nekvalificiranih, ki je značilna za religijsko polje, hkrati osnovni strukturni vzorec vseh družbenih polj, čeprav ne tako vidno kot v religijskem polju (ibid.).

Ta elementarna oblika polja že spominja na »trg«, kjer se soočajo proizvajalci in odjemalci »odrešilnih dobrin« (ang. *salvation goods*) (ibid.: 38). Tisti, ki imajo



Slika 2.5: Shema religijskega polja (Prirejeno po Schultheis 2008: 50).

monopol nad legitimnimi transakcijami z religioznimi simboli in rituali, nudijo svoje znanje religiozno »netalentiranim«, kateri v zameno za religiozne usluge proizvajalcem vračajo s plačili za talismane, odpustke, s prispevki, žrtvovanji, darovi itd. Idejo o trgu potrošnih dobrin naj bi podpiral obstoj razredno specifičnih »zahtev po odrešitvi« (ang. *salvation needs*), »habitus« (Bourdieu) in življenjski slog (ibid.: 39). Takšno pojmovanje je uporabno tudi na drugih področjih družbene prakse, npr. razredno-specifičen način opremljanja hiše, kjer obstaja podobna povezava med razrednim položajem, potrebami, okusom in življenjskim slogom (ibid.).⁹⁰

⁹⁰ Bourdieu je razvil teorijo polja na osnovi Webrove sociologije religije. Schultheis meni, da je Bourdieu prevzel Webrov pojem »odrešilnih dobrin« (fr. *biens de salut*) za svoj pojem

Religija se obravnava kot potrošniška dobrina tudi v primeru opisovanja ameriškega pluralizma (Stark in Bainbridge 1985), kjer odjemalci izbirajo med številnimi religijami (nasprotno od evropskih družb, kjer je imela cerkev monopol).⁹¹ Drugače od ameriškega pluralizma pa na Japonskem večina odjemalcev izbira religiozne dobrine od več kot enega proizvajalca. Npr. proizvajalci ponujajo širok spekter religioznih dobrin, kot je obredje za novoletni obisk svetišča *hatsumōde*, dan mrtvih *bon*, božič, poroke, pogrebi, amuleti.

Ugotavljanje religioznosti sodobnih Japoncev

Tudi iz empirične sociologije religije je razvidno, da za razumevanje religiozne situacije na Japonskem še zdaleč ne zadostuje študija njenih določenih religioznih organizacij.

»kapital«, kot »religiozni«, »kulturni« ali »simbolični kapital«. Hkrati naj bi prevzemal Webrov izraziti hipermaterialistični pogled na religijo (2008: 32).

Bourdieu sicer kritizira delitev družbenega sveta v razrede. To je zanj pretirano rigidno, objektivističen in nehistoričen način mišljenja. Raje pojmuje družbene prostore, v katerih se posamezni ali kolektivni elementi pojavljajo v različnih konfiguracijah (razporeditev, razvrščenost figur med igro). Glede na sociohistorični pojem pa je tedaj mogoče tudi analizirati razrede (Schultheis 2008: 35). Za Bourdieuja družba in družbeni svet nista nekaj substancialnega ali »vnaprej danega«, kot kakšen »super subjekt«, temveč sta relacijska ali strukturna v tem, da sta skupek odnosov, ki jih vzpostavljajo in ohranjajo posamezniki – pripadniki družbe; družba je torej ta struktura interakcij, nič več, nič manj. Bourdieujeva sociologija poskuša analizirati, kakšna je relacija med pozicijo posameznika in njegove dispozicije, da presoja in se vede na določen način. To je teorija habitusa – vsak posameznik se znajde na specifičnem kraju v »družbenem prostoru« v določenem času in dojema družbeni svet iz svojega stališča, medtem ko se prejšnja stališča odkrijejo več ali manj ločeno, v reflektivnih pogledih, pričakovanjih, vedenjih (ibid.).

Bourdieujeva teorija družbenih polj je empirično utemeljena in historično specifična (govorimo npr. o literarnem polju v času Flauberta, o debati o impresionizmu okrog Maneta). Cilj vsake konkretne empirične analize je identificirati silnice, ki delujejo in tekmujejo med seboj na polju v določeni točki, času ter da raziščemo dinamiko teh kompetitivnih bojev. Za razumevanje dinamičnosti polja Bourdieu uporablja metaforo »igre«. Preprosto povedano, pravi Schultheis, vsako polje lahko vidimo kot »igro«, v kateri se »igralci« bojujejo/tekmujejo glede na specifična pravila, za specifičen »interes, delež«, ki se jim zdi »vreden« časa in energije, vloženih v tekmovanje. Pogoji za vsako igro (pa naj bo to tekmovalnost na kapitalističnem trgu, boj za akademski ugled, šport, boj za religiozno resnico) je vera v smisel igre. Vsaka igra ima svojo logiko in je relativno neodvisna od drugih iger, ki jih igrajo vzporedno drugi akterji, po drugih pravilih. V vsakem specifičnem primeru je potem mogoče določiti, ali so posamezni demografski faktorji (spol, starost, etična pripadnost) ali družbene lastnosti (poklic, izobrazba, dohodek) pomembni pri »igralnih kartah« ali ne. Ta vprašanja si zastavimo, ko analiziramo določeno polje (ibid.: 36).

⁹¹ Vendar pa je, kot je pisal Kerševan, ljudstvo vselej in povsod izbiralo na svoj način (1989).

Skozi statistične podatke o religioznosti Japoncev, bom prikazala vsebino in težo religioznih praks zunaj organizirane religije na Japonskem. Pomagala si bom s pristopom k analizi religioznosti japonskih študentov, ki so jo pripravili na Univerzi Kokugakuin v Tokiu (Inoue 2003).

Tukaj ločijo dve kategoriji religioznosti: navezanost na organizirano religijo vs. navezanost na ljudsko religijo zunaj organizirane religije:

(1) Dejavnosti oz. dogodki, direktno povezani z uveljavljeno religijo; tradicionalne budistične sekte in svetiščni šintoizem. Sem sodijo mnenja o religioznih organizacijah in religioznih vodjah, vera v obstoj bud, bodhisattve in božanstev *kami*, stopnja zanimanja za smrt in življenje po smrti, potreba po religiozni izobrazbi, o religiji in spolu, zanimanje za incident Aum.

(2) Dejavnosti v »religiozni periferiji« oz. religiozni pojavi, ki niso del organizirane religije, katera naj bi imela večjo težo od njih;

- tradicionalna ljudsko-religiozna kultura (prakticirana skupinsko na družbenih nosilcih religije, kot so družina, vas, skupnost (*ie, mura, chiiki*): sem sodijo šintoistični in budistični oltarji, udeležba v tradicionalnem letnem obredju, sprejemba v pogrebnih navadah, stopnja izkustva, vere in zanimanja za prerokovanje, vedeževalske metode. Tudi skupinske udeležbe pri letnem obredju, kot so družinski obiski grobov na praznik *bon* in noveletni obisk svetišč *hatsumōde* po principu »zato ker gredo vsi drugi« (2003: 50), in pri obredih prehoda oz. življenjskem obredju, kot so rituali za otroke *shichigosan*, poroke ipd.
- individualno usmerjene dejavnosti: sem sodijo religiozna subkultura in vedeževanje, zanimanje in vera v okultne paranormalne pojave in misteriozne pojave, kot je pregibanje žlice, prerokovanje, telepatija, vera v eshatološke napovedi, zanimanje za literaturo in dogodke v spiritualnem svetu.

Dejavnosti v religiozni periferiji kot del vsakdanje prakse zunaj organizirane religije predstavljajo religiozne dejavnosti navadnih ljudi v okviru skupnosti, pa tudi v vlogi posameznika, zato individualno orientirane dejavnosti uvrščam v kategorijo »dejavnosti v religiozni periferiji«. Tudi Ishii (2004) dokazuje, da postaja udeležba pri letnih ritualih individualizirana.

Najnovejše podatke o religiozni zavesti Japoncev je zbral Ishii Kenji v *Gendai Nihonjin no shūkyō* (Religija sodobnih Japoncev, dopolnjena izdaja 2007 (1997)). Iz javnomnenjske raziskave iz leta 2003 (Ishii 2007) bom tukaj predstavila dve vprašanji (7. in 3.) in odgovore nanju, celotna anketa pa je na vpogled na koncu knjige (Priloga). Odgovori dobro orisujejo nekatere glavne značilnosti religioznosti Japoncev.

Vprašanja in odgovori	Odstotki
7. Ali ste verni?	
あなたは何か、信仰とか信心とかを持っていますか。	
Da 持っている	29.1%
Ne 持っていない	70.9%
3. Kaj od spodaj naštetega prakticirate? ここにあげるようなことで、現在、あなたが行っているものがあれば、いくつでもあげてください。	
Za novo leto opravim prvi obisk svetišča ali templja <i>hatsumōde</i> お正月に初詣に出かける	72.6%
Za ekvinocij in <i>bon</i> obiščem grob お彼岸やお盆にお墓参りに行く	76.0%
Pri sebi imam talisman <i>omamori</i> ali <i>ofuda</i> お守りやお札などを身につけている	25.8%
Kadar me pot zanese, obiščem svetišče ali tempelj 神社や寺などの近くを通りかかったときにはお参りをする	24.3%
Molit oz. prosit grem za varnost družine, poslovni uspeh, opravljeni izpit ipd. 家内安全、商売繁盛、入試合格などの祈禱(きとう)をしに行く	22.7%
Berem članke o vedeževanju, dam si napovedati prihodnost 易や占いの記事を読んだり、見てもらう	8.9%
Berem svete tekste, sveto pismo ali druge knjige ali članke z religiozno vsebino 教典や聖書など宗教に関する記事や本を読む	7.3%
Že od nekdaj prakticiram zenovsko meditacijo/jogo/grem k maši/recitiram sutre/širim vero	3.3%
ふだんから座禅、ヨガ、ミサ、修行、お勤め、布教などいずれかをしている	
Nič od naštetega ne počnem どれもしていない、なにもしていない	5.7%
Ne vem わからない	0.5%

Glede na navedene podatke se Japonci nimajo za verne, po drugi strani pa obstoj številnih starih in novih religiozних skupin in milijoni Japoncev, ki so registrirani pri več kot eni izmed njih (gl. razdelek o religiozних organizacijah na Japonskem), ter množično obiskovanje znanih svetišč in templjev po vsej Japonski kažejo na visoko religioznost Japoncev v smislu t. i. praktične, družabne ali družbene religioznosti.

Religioznost brez pripadanja ali pripadnost več religijam hkrati

Ker se Japonci ne opredeljujejo za določeno religijo, se je uveljavilo mnenje, da je religija Japoncev ateizem (*mushūkyō*無宗教). Kot omenjajo avtorji, številni mladi ne vedo, kateri budistični sekti pripada njihova družina, v kolikor v družini še niso

imeli pogreba. Nekatere družine, nezavedajoč se, da obstajata dve sekti budizma Zen, kot sta Sōtōshū in Rinzaishū, prosijo napačnega duhovnika, da opravi pogreb.

Večine Japoncev prav tako ne zanimajo doktrinarne razlike med budističnimi sektami Jōdoshū in Jōdoshinshū, le redki se brigajo zanje. Obstajajo sicer manjše skupine takih, ki so strogo predani le eni religiji; to so predvsem pripadniki budističnih sekt Nichirenshū in Jōdoshinshū ter japonski kristjani, kot so Jehovove priče in evangeličanske sekte. Takšna pripadnost pa nikakor ni značilna za večino Japoncev (Nakamaki 2003: 12).

Na Japonskem soobstaja mnogo različnih religiozних tradicij. Kot rečeno, so med najpomembnejšimi šintoizem, budizem mahāyāna, konfucijanizem (predvsem konfucijanska etika), krščanstvo, nove religije in ljudske religije. Vse te tradicije so vselej vplivale druga na drugo in sooblikovale religijo japonske družbe. Takšna kompleksna situacija ustvarja vtis, da le malo sodobnih Japoncev pripada neki določeni religiji. Zato rečemo, da je za Japonce značilna religioznost brez pripadanja ali »neafiliacijska religioznost«. Nekateri to pluralistično situacijo z različnimi obstoječimi pogledi na svet (ang. *multiworldviews*) imenujejo institucionalizirani politeizem (ibid.).

Pluralna pripadnost, pluralizem, sinkretizem?

Davis deli odjemalčevo izbiro posamezne religije gleda na obigatorne in motivirane motive (gl. razdelek o religiozних organizacijah).⁹² Po njem naj bi kombinacija dolžnosti in motivacij na Japonskem privedla do religioznega sinkretizma, ne pluralizma v zahodnem pomenu besede. Sinkretizem in pluralizem sicer pomenita »množico alternativ«, vendar pluralizem omogoča izbiro *ene izmed kopice* alternativ, sinkretizem pa izbiro *več* alternativ *hkrati* (Davis 1992: 30). Vendar Nakamaki popravlja raziskovalce japonskih religij, rekoč, da je ni dovolj imenovati sinkretično, saj pluralna afiliacija (značilna za japonsko religioznost) ni enaka sinkretizmu. In sicer zato, ker pluralna afiliacija zadeva odnos do religije iz

⁹² Davis (1992) poskuša razviti novo paradigmo za študij religiozних afiliacij na Japonskem. Uporabi Schutzev idealno-tipični kontrast med motivi »ker« in »da bi«, da z njimi klasificira in analizira ljudske religiozne afiliacije na Japonskem. Davisova struktura religiozних skupin: primeri »ker« motivov so institucije temelječe na obvezujočem vedenju: šintoistično svetišče, budistični družinski tempelj in predvojna »civilna religija«. Institucije, temelječe na motiviranem vedenju »da bi« motivov, so: budistični molitveni templji, *pokkuri dera*, nove religije. Tretja vrsta pa so religiozne skupine, ki utelešajo obvezujoče in motivirane motivacije (sinkretizem kot osnovni okvir religiozno-političnih odnosov na Japonskem) (Davis 1992: 19).

perspektive posameznikov in družine *ie*, pri sinkretizmu pa gre za spoj na ravni miselnosti (Nakamaki 2003: 43).⁹³

Delitev dela na ravni religioznih organizacij in eklekticizem

Politeizem omogoča delitev dela med različnimi božanstvi (božanstva si delo razdelijo, kot si ga ljudje v družbi) ter daje pravico do izbire iz različnih religioznih virov, a izbira japonskih odjemalcev ni povsem prosta, pač pa sledi številnim ustaljenim vzorcem. Za japonske religije je značilna delitev dela oziroma funkcionalna specializacija, saj odjemalci vztrajajo pri določenih proizvodih vsakega proizvajalca (Nakamaki 2003: 12).

Tipični ustaljeni vzorec, ki mu sledi japonska družina v svojem religioznem prakticiranju, je, da za novo leto obišče šintoistično svetišče, pogreb in komemoracije pa prepusti budističnemu obredju, poroke krščanski cerkvi ali šintoističnem svetišču. Letni prazniki se prav tako praznujejo po ustaljenih pravilih eklekticizma: *bon* in enakonočje (ekvinokcij) sta budistična, novo leto in praznovanja *matsuri* so šintoistični; vsi tudi praznujejo božič. Nove religije, kot je Tenrikyō, pa krpajo luknje, ki so jih pustile glavne religije, tako, da ponujajo obredje in molitve za bolne. Kadar Japonce pesti bolezen, se mnogi obrnejo k novim religioznim skupinam ali k vedeževalcem in verskim zdravilcem. Nakamaki pravi, da je takšen pluralizem oz. način povezovanja z bogovi izraz japonskega ravnanja po TPO (ang. *time, place & occasion*), kar pomeni, da obstajata primeren čas in kraj za vsako priložnost (2003: 13).

Aktivna udeležba v religioznih praksah

Letni in življenjski rituali ali rituali prehoda

Japonski religiozni rituali se v grobem delijo na letne (koledarske) in življenjske rituale ali rituale prehoda (Slika 2.6.). Prvi se ponavljajo vsako leto v letnih ciklih (prvotno glede na kmetijsko proizvodnjo, lov in ribolov), druge posamezniki opravijo ob svojih pomembnih prelomnicah v življenju (npr. *hatsumiyamōde* 初宮詣で in *shichigosan*).

Med letnimi rituali so tudi taki, ki ne izhajajo iz kmetovalnih koledarjev preprostega ljudstva, npr. rituali, ki so jih nekoč vršili samo na cesarskem dvoru, a so bili nato sprejeti med ljudstvom. Taki rituali so npr. *jinjitsu* (人日) sedmega januarja, *jōshi* (上巳) tretjega marca (današnji praznik lutk (*hinamatsuri* 雛祭り)), *tango* (端午) petega maja (današnji dan fantov), zvezdni praznik (*tanabata* 七夕) sedmega

⁹³ Gl. razdelek o razvoju japonskega sinkretizma po Davisu.

Julija in veliko očiščenje (*nagoshi ôharai* 夏越大祓) junija. Omeniti je treba tudi letne rituale, posvečene prednikom, kot sta spomladanski in jesenski praznik *higan* (彼岸), ko družine molijo za varnost prednikov. Najštevilnejši prazniki oz. praznični dnevi v vsakem mesecu koledarskega leta pa so *ennichi* (縁日), ko naj bi bile molitve za tuzemske koristi še posebej učinkovite.

Na pomene religioznih ritualov oz. praznikov je sprva vplival dvor, nato interpretacije ljudstva, pa tudi urbanizacija in modernizacija, zaradi katerih so nekateri rituali izgubili ali dobili nov pomen. Pomenska večplastnost je opazna v primeru znanega budističnega praznika *hana matsuri* (花祭) – rojstnega dneva Buddha, ki je osmega aprila. Prav ta dan po tradiciji velja za otvoritveni dan gora (*yamabiraki no hi* 山開きの日), ko gorsko božanstvo *yama no kami* sestopi z gora in pride v vasi.⁹⁴

Z napredkom modernizacije ljudski prazniki izgubljajo pomembnost, medtem ko, nasprotno, življenjski rituali, kot je *shichigosan*, postajajo vse bolj elegantni in bogati. Na splošno pa so z izgubo vloge regionalnih skupnosti tudi rituali in prazniki namenjeni njihovi potrditvi izgubili svojo poprejšnjo vlogo.

O udeležbi pri letnem obredju *shichigosan*, *setsubun* (節分), *hatsumôde*, *bon* in pri praksah, kot je vedeževanje in nakup literature z religiozno vsebino, podrobno analizo opravi religiolog Ishii (1994) (Slika 2.6.), o praznovanjih pa religiolog Yanagawa (1987).

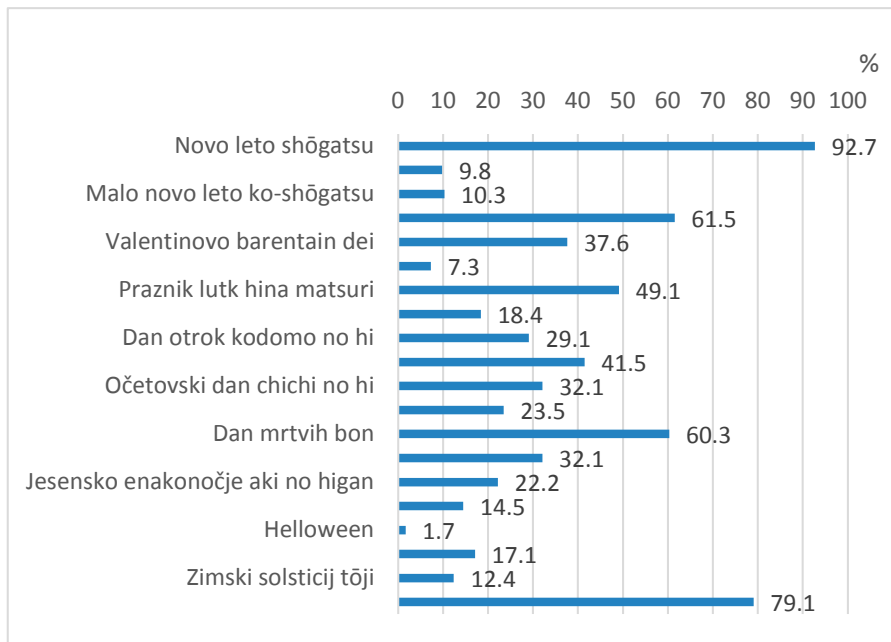
Družinska religija in posameznik: je udeležba prostovoljna?

V tej knjigi preverjam problem potrošniškega vidika religije, ki predpostavlja svobodno izbiro pri udeležbi v religioznih praksah. Zanima me torej, ali je udeležba prostovoljna, subjektivna izbira ali obligatorna, družbena dolžnost?

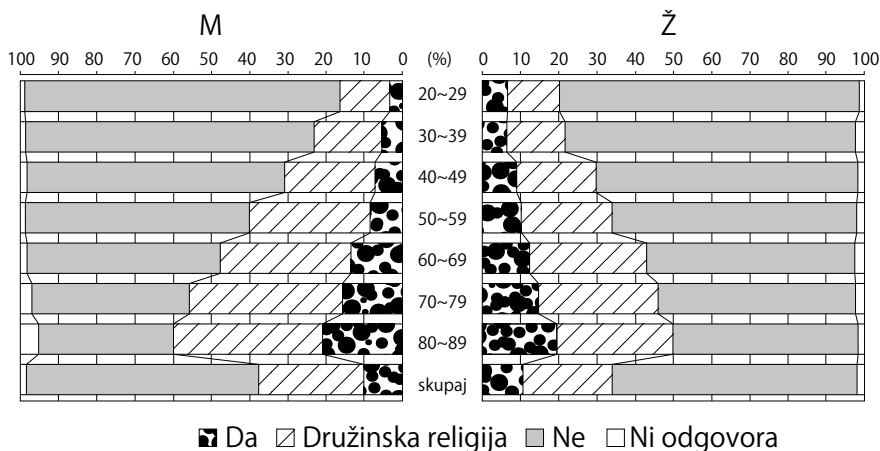
Na Japonskem je z vprašanjem »ali si religiozen/veren?« (信仰の有無) tesno povezano pomembno vprašanje »družinske religije« (家の宗教) (Ishii 2007: 22).

Kot sem podrobno pisala v zgornjem razdelku o religioznem pomenu družine *ie* v religijah na Japonskem, je *ie* v tradicionalni družbi predstavljala osnovno družbeno enoto in nosilca religioznih dejavnosti. Pripadnost religiji oz. religiozni organizaciji je temeljilo na družini, in ne na posamezniku. Pripadnost po družini se je utrdila in institucionalizirala v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa, ko so se bile posamezne družine primorane registrirati pri lokalnem pogrebem templju kot tempeljske družine.

⁹⁴ Za podrobno predstavitev glavnih ritualov gl. Miyake in Sekimori 2005.



Slika 2.6: Udeležba v letnih religioznih ritualih *nenjū gyōji* (Ishii 2007; Neprofitni raziskovalni center Suntory 1991–92).



Slika 2.7: Vera v (družinsko) religijo glede na spol in starostno skupino. Ali verjameš v kakšno religijo? Ne posebej, imamo pa družinsko religijo. *Shinkō shiteiru shūkyō ha arimasu ka? Tokuni shinkō shiteinai ga, ieno shūkyō ha aru.* (信仰をしている宗教はありますか。特に信仰していないが、家の宗教はある。) (Ishii 2007; JGSS 2000 in 2001).

Kljub številnim kasnejšim spremembam v zvezi s to dolžnostjo se je globoko usidrana zavest o »družinski religiji« ohranila vse do danes⁹⁵ (gl. tabele spodaj).

Kot sem že omenila, Nakamaki (2003), Umesao (1972) in drugi zagovarjajo stališče, da je treba za popolnejše razumevanje religije na Japonskem nanjo gledati z vidika religioznega odjemalca-posameznika, in ne z vidika religioznega proizvajalca religiozne organizacije ali sekte. Eden od razlogov za takšen pristop je tudi v tem, da je bilo religiozno življenje posameznika na Japonskem dolgo neločljivo povezano z njegovo družino *ie*, ki je osnovni nosilec in izvajalec religioznih dejavnosti (in ne religiozna institucija). To pa pomeni omejitev posameznikovih religioznih dejavnosti.

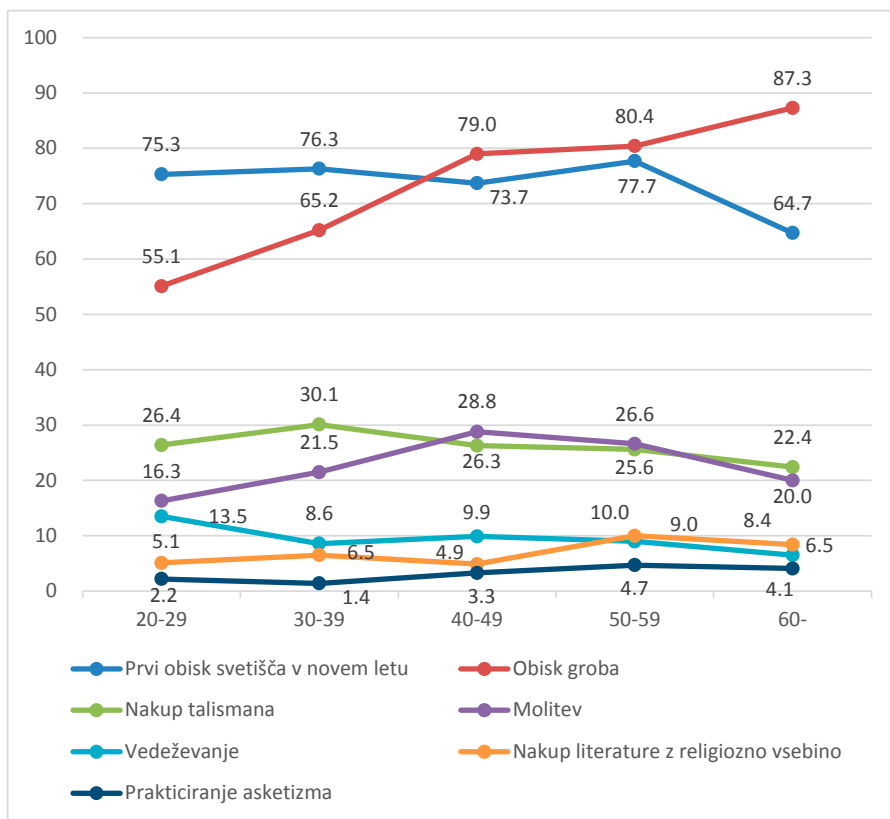
Tabela 2.4: Razlogi za verovanje (Ishii 2007, *Yomiuri shinbun* 1952).

Družinska navada	30,8
Bolezen	5,9
Smrt bližnjega sorodnika	5,4
Duhovni mir	5,0
Spoštovanje prednikov	4,8
Varnost družine	3,0
Duhovna rast	2,7
Bolezen bližnje osebe, sorodnika	2,0
Dolgo trajajoče stanje nesreče	1,7
Priporočilo nekoga	1,5
Slišal sem pridigo	1,4
Pogled na svet	0,9
Temačnost in iracionalnost tostranstva	0,7
Razmišljanje o lastni smrti	0,6
Trpljenje v življenju	0,4
Poslovni uspeh	0,4
Drugo	3,3
Ne vem	29,5
Skupaj	100,0

Ne posameznik, ampak družina *ie* je enota, prek katere je posameznik religiozno dejaven. Osebna izbira v religioznem »izražanju« je postala dopustna šele pred nedavnim (Nakamaki 2003: 4). Temu stališču oporeka Ishii, ki na podlagi današnjih javnomnenjskih anket ugotavlja (pri tem pa opozarja na pomanjkljivost

⁹⁵ Več o vlogi in religiozni pomembnosti družine v razdelku o religioznem pomenu družine *ie*.

japonskih etnografskih študij o spremembi letnih dogodkov/praznikov od tradicionalne do sodobne družbe), da se religioznih praznikov ljudje več ne udeležujejo po ustaljeni formuli in pod pritiskom družine ali lokalne skupnosti kot nekoč, ampak prostovoljno. Kakor koli že, v zvezi z letnimi prazniki še vedno obstaja pritisk, ki teži Japonce kot celoto. Načini za praznovanje praznikov se med seboj razlikujejo glede na starost (Slika 2.8) in družbeno skupino posameznika, a praznika, kot sta novo leto in božič ostajata najpomembnejša praznika, ki jih praznuje večina Japoncev (Slika 2.6 in Slika 2.8).



Slika 2.8: Religiozna udeležba v letnih ritualih glede na starost (Ishii 2007, Univerza Koku-gakuin, »Program 21. stoletje COE« 2003).

Čeprav je udeležba pri praznovanju po naravi prostovoljna, ne moremo govoriti o zasebni udeležbi, saj ne glede na razpad tradicionalnih skupnosti in s tem

manjše prisile v udeležbi letni prazniki še vedno sodijo med družbene dogodke, pri katerih gre za neke vrste družbene dolžnosti (Ishii 1994).⁹⁶ Shimazono pa bolj odločno zagovarja stališče, da je za religiozno aktivnost v sodobni Japonski (op. av. – čeprav tukaj v relaciji predvsem do novih religij) vse manj značilno skupinsko (komunalno) darovanje, na mesto katerega stopa individualno motivirano darovanje (Shimazono 1998: 181).

Religiozna udeležba prednjači pred doktrino in organizacijo

Ali lahko ljudi, ki se aktivno udeležujejo religioznih ritualov različnih religij, imenujemo religiozne? Kaj je, po naših pričakovanjih, religija?

Tisti, ki vnaprej pričakujejo religijo z njenimi dogmami, doktrinami in vero, označujejo japonsko religijo kot »nejasno, konfuzno« (Reischauer in Jansen 1995), iz tega pa je razvidno nerazumevanje dejanskih pojavov religije na Japonskem. Obstajajo številni drugi veljavni elementi religije poleg pričakovanih, to so dejavnosti, rituali in navade. Na to kaže večina študij in statistik o religioznem vedenju, ko se večina »vprašanih« nima za verne, udeležuje pa se religioznih aktivnosti in ritualov. Celo Reischauer in Jensen, ki vlogi religije v japonski družbi ne pripisujeta velikega pomena, priznavata, da je »življenje Japoncev prepleteno z religioznimi udejstvovanji« (Reischauer in Jensen 1995, cv. Reader in Tanabe 1998: 7). Če razumemo religijo in merimo religioznost po aktivni udeležbi, potem ta še zdaleč ni periferni, ampak osrednji pojav v japonski družbi. »Japonci imajo veliko opravka z religijo, še posebej z ritualnim vedenjem in prakso, ki vsebuje zasledovanje praktičnih koristi skozi religiozne situacije in načine« (ibid.: 7).⁹⁷

Praktične koristi *genze riyaku* v »japonski« religioznosti

Za Japonce pravijo, da so »praktično religiozni«. Reader in Tanabe v svoji knjigi s prav takim naslovom (1998) na različnih primerih analizirata vse vrste sedanjih praktičnih koristi na Japonskem.

Praktične tuzemske koristi (*genze riyaku* 現世利益) (ang. *this-worldly/practical benefits, practical benefits in this lifetime* ali *this-worldly salvation*) naj bi bile »skupno jedro ljudske religije« (Reader in Tanabe 1998; Ikegami 2004). Tuzemske praktične koristi ali »tuzemsko odrešenje« so temelj ljudske religije in religioznosti, ti pa sta del t. i. odrešilnih religij, temelječih na odrešitvi v onstranstvu. V pojmu »tuzemsko odrešenje« je videti kontradiktornost, ki pa odraža soobstoj tuzemskih

⁹⁶ Npr. »modni trendi«, ki povzročajo neke vrste pritisk nad mlade ženske (gl. Ishii 1994).

⁹⁷ Reader uporablja termin ritual ne le kot formalni in organizirani kontekst, ampak v smislu obnašanja in dejanja, ki sledi ritualiziranemu formatu.



Slika 2.9:
Pomladanski praznik *setsuban*, Tempelj Naritasan (成田山) (fotografija avtorice).



Slika 2.10:
Prodaja talismanov in amuletov, Svetišče Tenmangū (天満宮), Höfu (fotografija avtorice).



Slika 2.11:
Votivne tablice *ema* s prošnjami in zahvalami za uspešno opravljene sprejemne izpite, Svetišče Tenmangū, Höfu (fotografija avtorice).

koristi in onstranskega odrešjenja v religijah na Japonskem. Na videz nasprotujoča si pojma sta v japonskih religijah združena, kot bo razvidno v naslednjih poglavjih.

Ob besedi »tuzemske koristi« (*genze riyaku*) najprej pomislimo na prvi letni obisk templja ali svetišča *hatsumōde* ali na pomladanski praznik *setsubun*, ter na nakup amuleta oz. predmeta, ki prinaša srečo (*engimono* 縁起物) in koristi (*goriyaku* 御利益). V principu praktične tuzemske koristi predstavljajo vse mogoče želje ljudi: varnost doma, uspešen posel, ozdravljenje bolezni, ženitno posredovanje, lažji porod, uspeh na izpitu, potem pa še ločitev ali uspeh v vseh rečeh, »lahko« smrt itd. (Slike 2.9–2.12 in 4.3). V konkretnih koristih je mogoče opazovati potrebe ljudi različnih krajev in časov (Ikegami 2004: 166–168).

Besedna zveza *genze riyaku* ima več pomenov, odvisno od tega, kdo jo prevaža. Prijel se je prevod *genze riyaku* v smislu »materialnih koristi«. Pod predpostavko, da naj bi »prave religije« vključevale predvsem globoko vero, duhovno odrešjenje, versko afirmacijo in etična pravila življenja, so osrednje religiozne tradicije (budizem, šintoizem) in njihova duhovščina, kot tudi mediji in izobraženci, pod vplivom zahodnih študij religije, obsojali to materialno oz. magično stran novih religij in jih zaradi osredotočanja na materialne koristi prek magije namesto vložene truda označili za »neprave religije« (*jakyō* 邪教) (ali »kvazi religije« (*ruiji shūkyō* 類似宗教) in »novoaktualne« religije *shinkō shūkyō*).⁹⁸

Vendar prevajanje *genze riyaku* kot »materialne koristi« namiguje na to, da so koristi lahko samo materialne, kar pa ne drži. *Genze riyaku* lahko vključuje kopico pridobitev, kot so zdravje, ozdravljenje, uspeh, življenjski uspeh, občutek osebnega zadovoljstva, osebna dobrobit in rešitev problemov.

Prav tako so kritiki poudarjali, da se je prvotno beseda *genze riyaku* nanašala na spiritualne koristi in so jo z idejo o materialnih koristih in užitkih pokvarila šele japonska ljudska verovanja (Reader in Tanabe 1998).⁹⁹

Praktične tuzemske koristi seveda niso omejene na nove religije, ampak so del templjev in svetišč vseh organiziranih religij (t. i. »pravih religij«). Na Japonskem lahko prakso, ki vsebuje težnjo po praktičnih koristih, zasledimo na vsakem koraku. Japonci pri obisku templjev in svetišč opravijo tak ali drugačen nakup praktičnih koristi. To je na primer sveta voda slapa Otowa (*Otowa no taki* 音羽の滝), ki bi

⁹⁸ Npr. ustanoviteljica nove religije Tenrikyō – Nakayama Miki je pritegnila vernike s svojo sposobnostjo zagotavljanja varnega rojstva.

⁹⁹ Kot obravnavamo zgoraj v stališčih do združevanja šintoizma in budizma, je po Readerju in Tanabeju zaradi težnje ljudi h *genze riyaku* prišlo do asimilacije *kamijev* in bud (Reader in Tanabe 1998: 150).

naj v povezavi z bodhisattvo Kannon templja Kiyomizu (清水寺) zdravila boleznj, podaljševala življenja in izpolnjevala želje. Nakup steklenice, v kateri lahko obiskovalci to vodo odnesejo domov, je le en način pridobivanja praktičnih koristi v tem templju. Kot tudi druge religiozne institucije na Japonskem tempelj Kiyomizu ponuja celo paleto simbolov in reprezentacij svete moči templja, ki jih lahko obiskovalci odnesejo domov. To so amuleti, talismani, posvečene tablice, predmeti, ki prinašajo srečo, pa tudi bolj specializirane reprezentacije sreče, koristi in spiritualne moči, kot je voda.

Religiozne institucije ne diskriminirajo aktivnosti pridobivanja praktičnih koristi na njihovih tleh, obiskovalci lahko kupijo amulet, vplačajo za specifično molitev, darujejo neposredno bogovom. Pri tem ni zahteve po pripadnosti posamezni religiji. Templji in svetišča so odprti za vse, ki iščejo srečo, naklonjenost bogov in praktične koristi (Reader in Tanabe 1998: 8).

Prednosti in težave termina »genze riyaku«

Japonski strokovnjak za ljudsko religijo in praktične tuzemske koristi v religijah Ikegami Yoshimasa pa v svojem članku *Genze riyaku to sekai shūkyō* (Praktične koristi v svetovnih religijah, 2004) kritizira pogled, da naj bi bili Japonci »praktično religiozni«, ker takšna trditev vsebuje vsaj dve skriti implikaciji. Prva je, da se ima »v drugih delih sveta (z izjemo Japonske) za običajno, da religija ni praktično-koristna«, in druga, da »obstajajo religije, ki niso praktično-koristne« ali da »prave religije niso praktično-koristne« (Ikegami 2004: 170).

Kadar se japonsko religijo označi kot h koristim usmerjeno, se jo primerja z drugimi religijami, ki naj ne bi bile usmerjene h koristim (to niso religije Azije, Afrike ali Latinske Amerike). Pri tem se pogosto napak primerja dejanskost japonskih religij, kot se kaže v praksi ljudi – vernikov, z uradno doktrino monoteističnih religij, kot so krščanstvo (predvsem protestantizem), islam ipd. Če bi izvedli učinkovito in veljavno primerjavo, bi morali ocenjevati ljudsko religioznost ljudi na Japonskem, v Ameriki itd. Razmišljanje in religioznost ljudi sta pogosto usmerjena h praktičnim koristim tudi v krščanstvu (gl. Wilkinson 2000).

Religije na Japonskem naj bi bile drugačne od »svetovnih religij« kot je krščanstvo.¹⁰⁰ Po njihovem zgledu so v okviru moderne misli nastali pojmi, kot sta »religija« (*shūkyō*) in »vera« (*shinkō*), ki ponujata ustanovitelja, doktrino in organizacijo, in te so že od začetka osnovni model za pojmovanje religije. Znotraj takega

¹⁰⁰ Ikegami poimenuje »svetovne religije« tiste, ki so presegle narod in državo, npr. krščanstvo, budizem, islam ipd.

pojmovanja religije so bili osrednjega pomena sveti teksti in doktrine, ki jih je priznala institucionalna avtoriteta, in ideje o miselnosti in praksi, ki so jih zapisali teološki in filozofski specialisti. Tudi raziskovalci, ki so jih zanimala dejanske prakse običajnih ljudi (ljudska religija oz. ljudska verovanja (*minzoku* 民俗 /*minshūteki* 民衆的 *shūkyō* 宗教 /*shinkō* 信仰), so že od začetka prevzeli pojem religije po modelu svetovnih religij, religija običajnih ljudi pa je v oziru na svetovne zavzela mesto »periferije«. V zadnjem času se je pogled na religijo razširil. Okvir pojmov »religija« in »vera« je predmet ponovnega proučevanja in definiranja. Po mnenju Ikegamija se v zahodnem akademskem svetu, v odgovoru na kritiko orientalizma, kaže spodbuda, da se ponovno prouči pojme »magija« (*mahō* 魔法, *jujutsu* 呪術) in vraževerje (*meishin* 迷信), v japonskem kontekstu pa se ponovno prouči pojem »praktičnih koristi« (*genze riyaku*).

V svetovnih religijah so ustanovitelji in svetniki močno kritizirali praktične koristi, vendar obstaja veliko primerov, ko se je praktične koristi potrjevalo in promoviralo. Kritiziranje in odobravanje praktičnih koristi je privedlo do nasprotja, katerega napetost in energija naj bi bili vir uspeha svetovnih religij (Ikegami 2004: 169).

V kakšnem kontekstu pa so bile praktične koristi postavljene nasproti svetovnim religijam? Beseda »*genze riyaku*« je obstajala že v obdobju Tokugawa in tudi prej in zelo redko je zaslediti, da bi se jo negativno vrednotilo (od t. i. novega budizma naprej je najti sploh veliko primerov iskanja tuzemskih koristi v molitvah oz. prošnjah božanstvom). V budizmu je obstajala beseda *riyaku* (利益), ki je pomenila »prejetje milosti bud in boddhisatev v tem svetu« ali pa kar »prejete milosti« (ibid.). Čeprav so vzporedno obstajale tuzemske in onstranske koristi, to ni bil nikoli predmet kritike. Poudarek na razlikovanju med »duhovnim« in »materialnim« vidikom praktičnih koristi je moderen produkt. Na kritiko (praktičnih koristi v japonskih religijah) je v obdobju Meiji vplivalo krščanstvo in protestantski pogled na »religijo« in »vero« (ibid.: 174). V srednjem in zgodnjemodernem obdobju je ljudem na Japonskem budizem prinašal milosti praktičnih tuzemskih koristi, ki niso bile v nasprotju z onstranskimi koristmi budizma (gl. podrobnosti v budističnih tekstih, Ikegami 2004: 171). Ikegami za primerjavo navede odnos protestantske cerkve na Japonskem do praktičnih koristi, ali raje do odnosa Japoncev do praktičnih koristi. »Cilj (protestantske cerkve) niso praktične koristi niti osvoboditev od trpljenja (kot jih ponujajo druge religije na Japonskem), ampak vera v enega in edinega Boga in podreditev svojega življenja njemu v čast. [...] Milosti oz. blagoslov (*shukufuku* 祝福), ki jih pozna krščanstvo, sicer govorijo o koristih v tem svetu, a na način očiščenja osebnih grehov. To pa se razlikuje od preproste rabe religije za pridobitev

praktičnih koristi.« Ikegami meni, da tudi očiščenje od grehov pomeni rabo religije v svoje namene (ibid.: 174–175), vendar gre pri očiščenju grehov v protestantizmu za cilj onstranskega/večnega življenja, in ne za praktično korist v tem svetu.

Znotraj budizma, med različnimi sektami,¹⁰¹ prav tako obstajajo različna mnenja o praktičnih koristih. Znano je, da ljudje na Japonskem ne ločijo med budističnimi sektami in običajno niti ne vedo, kateri budistični sekti pripada njihova lastna družina. Vendar ima vsaka sekta zelo jasno uradno mnenje o praktičnih koristih. To je zabeleženo v delih poznavalcev doktrin posameznih sekt, v priročnikih sekt ali posameznih templjev in celo na internetu. Med sektami, ki najbolj goreče zanjajo praktične koristi, je Jōdoshinshū (sledijo Jōdoshū in zenovske sekte), med tistimi, ki jih najbolj odobravajo, pa ezoterični budizem Shingon in sekte, povezane s Shugendōjem (sledijo Nichirenshū, Tendaishū). Prav tako bi na strani tistih, ki odobravajo praktične koristi, stal šintoizem in z njim povezane sekte, vendar o tej povezavi ni skoraj nobene študije. Isto velja za nove religije (Ikegami 2004: 172).¹⁰²

Sekte Jōdoshū (na osnovi Shinrana) so ostro kritizirale vse prošnje za tuzemstvo (npr. molitev za specifično korist, kot je »varnost doma«), Jōdoshinshū se osredotoča samo na molitev oz. recitiranje v čast budi Amida (»*namu Amida butsu* 南無阿弥陀仏«, »počaščen bodi buda Amida«). Odločitev, ali to prinese kaj dobrega, je v rokah bude. To je podoben način čaščenja, kot ga predpisuje uradno krščanstvo (ibid.: 173–5). Krščanstvo in Jōdoshinshū kritizirata praktične koristi na osnovi prepričanja, da je prava vera in religija v nesebičnem odnosu do bogov *shinbutsu* (仏). Prave prejete koristi so lahko tiste, ki si jih nismo želeli. Torej o njih odločajo bogovi sami in mi nanje ne moremo vplivati (ibid.: 176).

V religiozni zgodovini Japonske se termin »*genze riyaku*« pojavi celo v budističnih religioznih besedilih. Budizem jih dovoljuje kot sredstvo za vodenje ljudstva k pravi oz. prvotni religiji (ibid., povzeto po Fujii 1986, 1993). Za namen širjenja religije se jih je še posebej polaščal ezoterični budizem (*mikkyō* 密教).

Navedla sem različna stališča japonskih budističnih sekt do praktičnih koristi. Vendar je tudi v primeru znotraj posamezne sekte (npr. Jōdoshinshū) velika razlika med idejami uradne doktrine sekte in njenih zagovornikov na eni strani in preprostega ljudstva na drugi, ki so zadržani do prepovedanih prošenj in praks, a

¹⁰¹ Ikegami ločno obravnava kritiko »praktičnih koristi« kot institucionalno-doktrinalno kritiko ali kritiko sekt in zgodovinsko kritiko (2004: 173).

¹⁰² Zaradi teh nejasnosti, piše Ikegami, se običajno šintoizem in nove religije, ker se razlikujejo od svetovnih religij po tem, da ne vsebujejo zanikanja tuzemstva, opisuje kot religije praktičnih koristi, in večino Japoncev, ki jih povezujejo z njimi, za »praktično religiozne« (Ikegami 2004: 172).



Slika 2.12: Družina ob branju prerokbe *omikuji*, Svetišče Tenmangū, Hōfu (fotografija avtorice).

jih v realnosti precej aktivno izvajajo (Reader in Tanabe 1998). Potrebni so pristopi, ki bodo lahko pojasnjevali dejansko vedenje ljudi (Ikegami 2004: 183). Praktične koristi je torej treba obravnavati, ne kot preostalo območje nasprotni primarnim idejam, ampak kot aktiven (religiozni) sistem, ki lahko učinkovito pojasni dejansko japonske »religije« in »vere« (Ikegami 2004: 179).¹⁰³

Poleg uradnih kritik sekt obstaja še zgodovinska kritika praktičnih koristi, pri kateri gre za družbeni in zgodovinski kontekst pojma. Čeprav je bil pojem znan že prej, je postal bolj viden v obdobju Tokugawa (in že prej ob koncu srednjeveškega obdobja), ko se z razvojem mest in meščanske kulture *chōnin* pojavijo osebne oz. individualne prošnje ali želje (Ikegami 2004: 177). Popularni religiozni pojavi, ki so spremljali razvoj mest Edo (današnji Tokio) in Osaka, so prošnja bogu (*gankake* 願掛け), razkritje čaščenega objekta (*degaichō* 出開帳) in modni bogovi *hayarigami*. Miyata Noboru jih opisuje kot pokazatelje prehoda od vaških, skupinskih (npr. *kō*) kolektivnih molitev oz. prošenj vezanih na kmetijstvo k družinskim in osebnim

¹⁰³ Človeške želje in prošnje lahko spremenimo v religioznost (*shūkyōshin* 宗教心) in vero (*shinkōshin* 信仰心), samo z besedo vera *shinkō* ne moremo razumeti religije (Ikegami 2004: 176).

prošnjam (Miyata: 1970).¹⁰⁴ Posameznik, ki živi v mestu, se je soočal s spremembami, svoje želje v zvezi z napredkom in nevarnostmi vsakdanjega življenja pa je izkazoval v religioznem obnašanju, natančneje v prošnjah bogovom. Miyata piše, da praktične koristi postanejo vidne kot prošnje, ki temeljijo na takih posameznikovih svojevoljnih iniciativah.

Praktične koristi so v modernem času začeli povezovati z negativnimi aspekti modernosti, kot so tekmovalnost, agresivnost, požrešnost, kar je vplivalo na negativne poglede nekaterih avtorjev na same praktične koristi. Npr. Iijima (1995, 1999) izhaja iz podobnega stališča kot Miyata, ko primerja praktične koristi tradicionalne družbe z meščansko družbo Eda, kjer naj bi se razvile osebne prošnje. Ljudje, ki živijo v mestih gospodarskega razvoja, naj bi bili po naravi močnejši in osvobojeni zaprtega vaškega življenja. Tako je Iijima do praktičnih koristi negativen, ker jih povezuje s kapitalističnimi principi trga, do katerih je kritičen. Po njegovem mnenju bi naj v tradicionalni ljudski družbi verjeli, da srečo, nesrečo, bogastvo ali revščino nadzirajo bogovi *shinbutsu* drugega sveta (*ikai* 異界) in kadar so bili ljudje prepuščeni na božjo milost, so z vsem srcem molili za milosti (*riyaku*). Po njem so bile *riyaku* v tem smislu »naravno zaprosene«, medtem ko jih po individualizaciji v mestih, posamezniki sebično »kupujejo« (Iijima 1999). Vendar so prošnje za praktične koristi v tradicionalnih in modernih družbah usmerjene k podobnim ciljem in lahko izhajajo iz skupnih motivacij, zato razlikovanje med njimi ni utemeljeno. Ikegami pravi, da zgodovinski pogled predvideva gibanje moderne družbe od »usmerjenosti k onstranstvu« k »usmerjenosti k tuzemstvu«, »od vaške skupnosti« k »mestnemu posamezniku« (2004: 178). Torej je zgodovinski pogled na praktične koristi problematičen v tem, ker vnaprej predvideva, da bolj ko je družba moderna, bolj je sebična in neetična, kakršne naj bi tako bile tudi njene prošnje in praktične koristi.

Genze riyaku so pozitivno obravnavane kot religiozni sistem z jasno etičnostjo in vedenjskim zakonikom (moralnostjo). Reader in Tanabe opozorita na predmete, ki prinašajo srečo (*kaiun* 開運) in jih lahko imenujemo nosilce praktičnih koristi. To so talismani *omamori*, amuleti *ofuda* in vsi predmeti, ki prinašajo srečo, *engi-mono*. Srečo *kaiun* pomensko prevajata z »moralna sreča« (ang. *moral luck*), in ne kot »sreča oz. srečna usoda« (ang. *good luck*). Argumentirata, da se je za izpolnitev

¹⁰⁴ Osebne prošnje so nastale v zgodnjemoderni urbani družbi, ki se je oddaljila od vaškega produkcijskega življenja in temelji na potrošniškem življenju (Ikegami 2004: 177, po Miyati 1993).

prošnje treba potruditi, v primeru, da se uresniči, pa zahvaliti v templju ali svetišču (Reader in Tanabe 1998: 110; Ikegami 2004: 181).

Ali je termin »*genze riyaku*« uporaben kot analitično orodje, s katerim bi pojasnili nek religiozni pojav? Po mnenju Ikegamija je glede na dosedanja stališča do praktičnih koristi njegova uporabnost v sodobni družbi zelo omejena, zaradi nje-gove dvoumnosti in nejasnih standardov glede tega, kaj se šteje za (ne)sebično¹⁰⁵ in ker tiči v večni polemiki o tem, kaj je »prava religija« in »primarna vera«. Vendar termin izpostavlja nov vidik religije in verovanja, zato je v študiju religij pomembn. Ikegami meni, da lahko s termini, kot sta *genze riyaku* in »magija«, opozorimo in se osredotočimo na dejanske dialoge in spore, ki krožijo med ljudmi. Samo definiranje termina nas zlahka zavede nazaj k dinamizmu zanikanja in odobravanja praktičnih koristi s strani svetovnih religij. Kadar imamo pred očmi dejanske religiozne prakse običajnih ljudi, se moramo izogniti poenostavljenemu sklepanju, da gre za »praktične koristi« (magijo ipd.), in se moramo raje vprašati, kaj ta beseda pravzaprav pomeni, in s čim, s kakšnimi pojavi in idejami jo primerjamo, ko jo uporabimo (Ikegami 2004: 192).

Naj strnem, kje se kaže težnja za tuzemskimi praktičnimi koristmi in »magično« ravnanje, v statistiki o religioznosti Japoncev (Priloga):

- darovanje kovancev *saisen*;
- modni bogovi *hayarigami*;
- vitalizem novih religij;
- budistični molitveni templji *kitō dera*;
- ljudska religioznost itd.

V statistikah pa manjka prisotnost popularnega romanja, o katerem priča obilna literatura, npr. *Goriyaku techō* (Vodič po praktičnih koristih Tokia, Aino 2006), pojav vedno novih romanj in oživelih skupnosti *kō* (npr. Fujikō), ki so postali zelo aktualni v zadnjih letih.

Za potrebe študije o povezanosti religije in potrošništva je zelo pomembno raziskati, na kakšne »religiozne« (in potrošniške) načine ljudje dostopajo do morebitnih praktičnih koristi. Zanimala me bosta vsebina in potek religioznih

¹⁰⁵ Npr. dvoumnost praktičnih tuzemskih koristi se kaže v praksi *mizuko kuyō* (水子供養) (člaščenje mrtvega ploda v budizmu), ko hočemo v molitvah za umrle navsezadnje pridobiti tudi lasten mir. Takšne formulacije molitev so pogoste povsod po svetu (Ikegami 2004: 186). Vprašanje je tudi, ali so molitve za *genze riyaku* individualizirane. Poznamo molitve za lastno dobro, vendar je veliko molitev za dobro drugih in družbe. Po drugi strani pa, če rečemo za dobro vseh (*minna no tame* 皆のため ali *kazoku no tame* 家族のため) prikrijemo sebičnost, ki morda stoji za molitvijo (Ikegami 2004: 187).

dejavnosti, na katere je vplivala tudi razširjena raba osebnega denarja v mestih, kot sta npr. darovanje kovancev *saisen* in nakup amuletov *omamori*. Najprej me zanima izvor te prakse in z njo povezanih tuzemskih praktičnih koristi *genze riyaku*. To so teme, s katerimi se bom podrobneje ukvarjala v naslednjem poglavju.

3

VPLIVI MODERNIZACIJE NA TRADICIONALNO JAPONSKO RELIGIJO

VPLIVI RELIGIJE NA MODERNIZACIJO JAPONSKE DRUŽBE

Webrova teza – odprava magije in notranja izolacija posameznika

Protestantska etika in duh kapitalizma Maxa Webra ostaja pomembno izhodišče v razpravah o povezavi med religijo in modernizacijo v dveh Webrovih argumentih: prvi pravi, da je v ozadju modernizacije zahoda, še posebej v kapitalistični industrializaciji, deloval tok ljudske etične reforme, ki je podprl modernizacijo, drugi pa, da so to gibanje ljudske etične reforme usmerjala zahodna religiozna tradicija in modernistična reformistična gibanja znotraj nje (Shimazono 1981: 207). Konkretno je Weber videl ugodne etične pogoje za zagon kapitalizma v »notranji izolaciji« posameznika in v odpravi magije v zahodnem kalvinizmu, ki sta osvobodila človeka od drugih ljudi in od institucij ter od narave (Weber 2002 [1947]), medtem ko je Shimazono opozoril na vlogo magično-religioznih dejavnikov in vitalizma japonskih novih religij (utemeljenih na ljudski religiji), ki poskušajo obnavljati vezi med ljudmi, pa tudi med ljudmi in naravo (Shimazono 1992a: 150, v Hiyashi in Yamanaka 1993: 223). Prav ti dejavniki naj bi spodbudili ljudsko etično reformo na Japonskem (Shimazono 1981).

Yasumarujeva teza – ljudska konvencionalna morala

Yasumaru je s študijo *Nihon no kindaika to minshū shisō* (Japonska modernizacija in ljudska miselnost, 1974), utemeljeno na zgodovinskih dejstvih, pomembno prispeval k sociološko-religiološkim raziskavam religije in modernizacije. V knjigi zagovarja tezo, da gonilna sila japonske modernizacije ni bila sprememba v ekonomski strukturi ali v političnem redu, ampak samoreformacija med preprostim ljudstvom. Iz »teorije o asketizmu« Webra in Ōtsuke, Yasumaru razvije t. i. »teorijo konvencionalne morale« (*tsūzoku dōtoku ron* 通俗道德論). Pravi, da naj bi konvencionalna morala v ljudski miselnosti (ali »ljudska konvencionalna morala«)

nastala v specifičnem procesu japonske modernizacije. Pri tem kritizira Maruyamo in Ōtsuko, ker sta ljudsko miselnost označila za »iracionalno, nazadnjaško in fevdalno« (Yasumaru 1974: 40).

Na formacijo ljudske konvencionalne morale so vplivali preprosti, a znameniti ljudje kot so Ishida Baigan 石田梅岩 (1685–1744), Ninomiya Sontoku 二宮尊徳 (1787–1856), Ōhara Yūgaku 大原幽学 (1797–1858) in nadalje kmečki vodje novih religioznih gibanj kot je Nakamura Naozō 中村直三 (1819–1982), lokalni vodje, bogati kmetovalci in preprosti ljudje, ki so sodelovali v kmečkih uporih in gibanjih za človeške pravice ter »starešine« (*korō* 故老 ali *sekenshi* 世間師) (Yasumaru 1974: 11, cv. Hayashi in Yamanaka 1993: 220). Ljudska konvencionalna morala naj bi temeljila na krepostih, kot so marljivost, varčnost, ponižnost, spoštovanje staršev in harmonija. Te kreposti, pravi Yasumaru, naj bi bile same po sebi tradicionalne, a v času krize, ki je spremljala družbeno diferenciacijo med trgovci in neodvisnimi kmetovalci, se je oblikoval etični jaz, ki je deloval v nasprotju s tradicionalnimi nazori. Težnja, da se posameznik ravna po zgledu »konvencionalne morale«, se je po Yasumarujevem mnenju začela v 17. stoletju v večjih urbanih središčih Japonske. Do 19. stoletja se je ta morala razširila po vsej deželi in se do 20. stoletja usidrala globoko v ljudski kulturi.

Srce ljudske miselnosti išče Yasumaru v t. i. »filozofiji srca« (*shingaku* 心学). To je duhovni pogled na svet, po katerem ima človeško srce neomejen potencial. »Vse stvari izvirajo iz srca« (Ishida Baigan). Človek sam lahko vpliva na vse stvari z uresničevanjem svojega duha po konvencionalni morali. S prakticanjem konvencionalne morale se množice samopotrjujejo in si oblikujejo etični jaz (Shimazono 1981, po Yasumaru 1974).¹⁰⁶

Yasumaru je z zgodovinskim gradivom pokazal, da so te kreposti oblikovale notranjo religiozno etiko preprostih ljudi ter da je ta nudila podporo modernizaciji na Japonskem.

Shimazonova teza – vitalistično odrešenje in magija

Po mnenju Shimazona (1981: 217 in 1992a in 1992b) je pomemben sestavni element ljudske miselnosti, ki sloni na konvencionalni morali, magično-religiozni dejavnik ali vitalistično odrešenje (*seimeiteki kyūsaikan* 生命的救済観) ali vitalistična

¹⁰⁶ Ishida je združil konfucijanizem, budizem in šintoizem ter ustvaril praktično filozofijo za množice. Spodbujal je trdo delo v trgovanju in pomembnost poštenosti in varčnosti. Ninomiya Sontoku je poudarjal človekove kreposti; idealna družba zanj je bil naravni svet, v katerem vsi sodelujejo v kmetovanju in živijo samozadostno.

miselnost (*seimeishugiteki shisō* 生命主義的思想).¹⁰⁷ Vitalistični elementi, pravi, so še posebej vidni v ljudski miselnosti. Ideja Ishida Baigana – »poznati srce« je odkritje vitalističnih elementov v človeškem egu in ponovno vzpostavljanje harmonije med ljudmi ter med človekom in naravo. Shimazono (1981) ugiba, ali ni ta vitalistična miselnost odigrala vloge vodiča ljudske etične reforme 19. in 20. stoletja.

Yasumaru deloma zanika zgornje argumente Shimazona, saj dvomi, da bi bilo navadno ljudstvo zmožno samodiscipline in individualnosti, ki jo zahteva vitalistična odrešitev (Yasumaru 2007: 348). Po Yasumarujevem mnenju je »pravilno« etično naravnost priskrbelo ljudska konvencionalna morala, ki pa se po njegovem mnenju izključuje z religioznim miselnim sistemom, temelječem na vitalizmu. Ti pomisleki verjetno izhajajo iz vprašanja, ali je (v ta svet in k tuzemskim koristim usmerjena) vitalistična odrešitev pri navadnem ljudstvu lahko prinesla etične vrednote, potrebne za modernizacijo po Webrovi tezi. V zvezi s pogledom, da si »ljudska etična reforma in magični elementi (vitalizma) stojijo nasproti«, je Shimazono že pred leti kritiziral Yasumaruja, da se z negativno kritiko magije ne uspe distancirati od »modernistov«. ¹⁰⁸ Ti niso prepoznali ljudske etične reforme, ki je imela pomembno vlogo pri oblikovanju etike moderne Japonske, saj so verjeli, da večina Japoncev blodi v »začaranem vrtu« (Shimazono 1992a: 141). Ne glede na »zgodnjemodernost« vitalistične miselnosti (kot je Maruyama označil neo-konfucijanistične miselne vzorce) Shimazono (1981) trdi, da je vitalistična miselnost prav gotovo odigrala pozitivno vlogo v prilagajanju ljudi na moderne družbene odnose in da zatorej morebiti vsebuje elemente, ki so podprli moderno in postmoderno družbeno miselnost.

V nasprotju z Yasumarujem in drugimi post-vebrovskimi avtorji (Ōtsuka itd.) poskuša Shimazono ponovno pretehtati pomen magičnih elementov v religiji in družbi na Japonskem. Treba pa je opozoriti, da Shimazono sicer razišče, kako so magično religiozni elementi oz. »magični faktor« neločljivo povezani z elementi, ki so privedli do ljudske etične reforme, vendar se pri tem osredotoča na nove religije. Magija oz. magični faktor je zanj nekaj, kar lahko deluje v podporo moderni in postmoderne družbi znotraj vitalističnega koncepta, ki obdaja magično religioznost novih religij.

¹⁰⁷ Vitalizem v poenostavljenem smislu pomeni »optimističen pogled na odrešenje, ki je dosegljivo v tem svetu«. Natančneje o pomenu vitalizma pišem v spodnjem razdelku.

¹⁰⁸ Modernisti na Japonskem so bili tisti, ki so zagovarjali modernizem z uporabo zahodnega modela v boju proti, po njihovem mnenju, pred-moderni in nazadnjaški japonski družbi.

Poglejmo natančneje, kaj pravzaprav pomeni »vitalistični koncept« in kako je povezan z magičnimi elementi v novih religijah, kot so tuzemske koristi:

V vitalistični religiozni miselnosti so bude, *kamiji* in drugi religiozni objekti čaščenja prikazani kot vir življenja. Vsa živa bitja so rojena iz te temeljne življenjske sile ter si z njo delijo svoj Oso se z njimi spojila v novo obliko religiozne dinamike, ki ustreza potrebam sodobnega časa. Prav ta kombinacija odrešenja in etičnih kreposti je po Shimazonu izrazita lastnost novih religij (Reader 1993: 236). Shimazono vidi zgodovinske korenine novih religij v spoju etičnih principov, ki oblikujejo posameznikov odnos do soljudi in okolice v naslednjih elementih:

- ljudski etični nauki moralne Ishida Baigana (*shingaku*) iz Tokugawe;
- spiritualne tehnike;
- magične prakse (polaganje rok, prenašanje energije, zdravilna moč amuletov *omamori*);
- rituali uveljavljenih religij kot je budizem in
- rituali sinkretičnih tradicij gorskega verovanja (*ibid.*).¹⁰⁹

Shimazono v svojih delih pokaže, da so etični nauki in magično usmerjene odrešitvene prakse združljivi, vsaj v primeru japonskih novih religij (Shimazono 1992a in 1992b).¹¹⁰ Številni avtorji, japonski in tuji, so v svojih študijah pokazali, da se je magija, v nasprotju z evropsko-severnoameriškim svetom, kjer naj bi v procesu modernizacije skorajda izginila, na Japonskem ohranila ali celo okreplila (Shimazono 1992a; Numajiri 1996: 109–124).

Shimazono v knjigi *Gendai kyūsai shūkyō ron* (Študija sodobnih odrešilnih religij, 1992a) piše, da je na pragu (1) modernizacije (Meiji) (Tenrikyō, Konkōkyō itd.) in (2) modernizacije (po drugi svetovni vojni) (Sōka Gakkai itd.) opaziti premik od tradicionalnega budističnega zanikanja tuzemskih koristi k potrjevanju tuzemskih koristi v novih religijah (Reader 1993).¹¹¹

Vloga magično in tuzemsko usmerjene ljudske religiozne prakse v modernizaciji

Hayashi in Yamanaka (1993) sta opozorila, da je pri razčlenjevanju (ne)sprejemanja

¹⁰⁹ Tudi Wilson vidi povezavo med tuzemskim in onstranskim odrešenjem, ko pravi, da so skupne vrednote, občutja in običaji v skupnostno organiziranih družbah pomagale vzdrževati okvir družbenega reda, solidarnosti in kohezije – kar je samo po sebi tip odrešenja tukaj in zdaj – in resna obljuba polnejšega odrešenja v onstranstvu (Wilson 2001).

¹¹⁰ Gl. Shimazono 1992a: 6. poglavje in 1992b: uvod.

¹¹¹ Zanimivo bi bilo pregledati vzporednice s premikom med protestantskim krščanstvom k skupinam nove »*new age*« duhovnosti.

Webrove teorije na Japonskem, treba razumeti, kako je Weber sam razumel religijo. Po Webru je za zagon racionalizacije nujna pravilna etična naravnost, ki izhaja iz integrativnega miselnega sistema, utemeljenega na religioznih idealih. Poudarek na miselnem sistemu pa zanemarja pomembnost simbolov in ritualov v religiji nasploh, kot tudi v modernizacijskem procesu. Videti je (kot podrobneje pišem tudi v 1. poglavju), da na argumente različnih avtorjev vplivata dva različna pristopa do religije, ki delujeta v ozadju njihovih razmišljanj. Prvi pristop poudarja miselni sistem religije in prezira pomembnost simbolov in ritualov. Drugi pristop upošteva simbole in rituale kot bistvene strukturne elemente religioznega pojava. Pozitivni pristopi do magično-religioznih elementov v novejših študijah japonskih avtorjev kažejo na prepad med njihovimi teorijami religije in Webrovim razumevanjem teorije religije.¹¹²

Iz tega sledi, da je za razumevanje vloge religije v procesih modernizacije treba proučiti vlogo simbolov in ritualov v prakticiranju religije in prakticiranje religije na ravni preprostega ljudstva. Še posebej to velja za družbo, v kateri religiozna praksa prednjači pred doktrino. Kakšno vlogo je imela religija na ravni preprostega ljudstva? Ali je »magična« ljudska religiozna praksa, ki so jo razne silnice v zgodovini (šogunat Tokugawa (*Edo bakufu* 江戸幕府), elitni sloj konfucijanistov itd.) vselej poskušale nadzirati, regulirati in preganjati, že v zgodnjemodernem obdobju zacvetela skupaj s porajajočo se potrošniško kulturo? Za razumevanje povezave med ljudsko religioznostjo in potrošništvom je treba sprva razumeti, kakšna je pravzaprav bila »živeta religija« (ang. *lived religion*) na pragu moderne dobe. Ali se niso skozi kontinuirano potrošnjo tradicionalnih dobrin ohranili tudi številni tradicionalni načini verovanja, letni rituali in praznovanja?

Shimazono (1992a in 1992b) izpostavi vitalistični koncept in magično usmerjene odrešitvene prakse v novih religijah kot ugodnih elementov v moderni družbi. Zanima me, kako so ti elementi kot del ljudske religioznosti sokrojili podobo organizirane religije in se spajali s potrošništvom, ki se je porajalo v obdobju Tokugawa.

Japonska religija s svojo strukturo gotovo dobro deluje v sodobni japonski družbi in je z vitalističnim konceptom in magičnimi praksami verjetno pripomogla k modernizaciji v obdobju Meiji in po drugi svetovni vojni (Numajiri 1996:

¹¹² Upoštevati moramo, da je v ozadju sleherne teorije religije sočasnost z različnimi tipi religij in njihovih nosilcev, ki same dajejo večji ali manjši poudarek pravi doktrini ali pravi praksi, notranji veri ali ritualnemu, etičnemu ravnanju ali simbolnim praksam, »onstranski« ali »tuzemski« usmeritvi.

109–124). Ampak, ali se je res šele z novimi religijami, kot piše Shimazono (1992a in 1992b), zgodil preobrat od tradicionalne budistične usmeritve v onstranstvo k tuzemski usmeritvi v novih religijah? V eni od teh knjige predvidevam, da so se elementi tuzemske usmeritve iz ljudske religije, ki so zagotovili bazo novim religijam v obdobju Meiji (1868–1912; in ob koncu Tokugawe), oblikovali že prej. Že v obdobjih pred Tokugawo (Heian (794–1185), Kamakura (1185–1333), Muromachi (1336–1573)) je soobstoj šintoizma in budizma *shinbutsu shūgō* nastajal zaradi težnje ljudi po tuzemskih koristih *genze riyaku*. Ljudska religioznost s težnjo po tuzemskih koristih pa se dodobra oblikuje v obdobju Tokugawa pod vplivom razmaha potrošniške kulture.

Zanimalo me bo torej, kakšen vpliv so imele naslednje družbene spremembe znotraj in zaradi procesa modernizacije v obdobjih Tokugawa, Meiji in po drugi svetovni vojni na oblikovanje religije, še posebej ljudske religioznosti.

Poglobila se bom v naslednje tematike:

- nadzor religije s strani vojaške vlade šogunata Tokugawa;
- pojav mestnega prebivalstva *chōnin* v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa;
- razpad fevdalnega vojaškega sistema;
- razmah potrošniške kulture;
- sistematična modernizacija vlade Meiji (odlok o ločitvi šintoizma in budizma);
- ustanovitev državnega šintoizma (*kokka shintō*);
- urbanizacija, upadanje prebivalstva na podeželju;
- zaton tradicionalne lokalne skupnosti;
- razpad razširjene družine *ie*;
- ločitev države in religije.

MODERNA RELIGIJA V ZGODNJEMODERNEM OBDOBJU

Za razumevanje vloge, ki jo je imela ljudska religioznost v procesih modernizacije, ne zadostuje razlaga specifičnih sprememb tradicionalnih oblik ljudske religije v obdobju modernizacije v času vlade Meiji in po drugi svetovni vojni. Treba je proučiti širši spekter sprememb v japonski družbi še pred industrializacijo. Kot sem že pisala, leži v ozadju tega razmišljanja predpostavka, da začetki modernizacije niso v industrializaciji, v tehnološkem razvoju in v novih načinih produkcije, pač pa v (tudi kronološko predhodni) potrošniški kulturi navadnega ljudstva, v pojavu – »modnih«, ne zgolj »modernih« – načinov oblačenja, zabavanja, verovanja ipd.

Iz novejših študij (npr. Francks 2009), ki primerja ekonomsko zgodovino Japonske z evropsko in severnoameriško, izvemo, da začetki potrošniške kulture na Japonskem segajo v 18. stoletje in da je dolga zgodovina potrošništva zaslužna za njen (po mnenju mnogih – nenadni) ekonomski vzpon po vojni.¹¹³ Bistvene spremembe, ki so imele vpliv na ljudsko religijo, je tako treba iskati vsaj v zgodnjemodernem razvoju mest, kot je Edo (današnji Tokio), in v pojavu mestnega prebivalstva (*chōnin* 町人). Nekateri avtorji so v zadnjem času začeli poudarjati, da se t. i. »moderna religija« ne začne z obnovo vlade Meiji leta 1868, ampak v drugi polovici 18. stoletja, v času akumulacije trgovinskega kapitala in sprostitve stroge vladavine šogunata Tokugawa pod vojaškim fevdalnim sistemom (*bakuhan* 幕藩) (Nakamaki 2003: 50).¹¹⁴ Takšne ekonomsko-politične okoliščine so povzročile velike spremembe v razmišljanju in v religioznih verovanjih ter prepričanjih preprostih ljudi. Nov religiozni stimulus, ki se kaže v rastoči popularnosti religije v obdobju Tokugawa, pa lahko služi tudi kot model za razumevanje povezav med potrošništvom in modernimi oblikami religiozne prakse.

Raziskati je treba, kaj je vsebina rastoče popularnosti religije na lokalni in trans-lokalni ravni v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa. Predpostavljam, kot sem zapisala že v teoretičnem delu knjige, da je potrošniška kultura, ki se je razvijala pod vplivom rasti urbanih centrov, kot je bil Edo, lahko vplivala na smernice v prakticanju religije, pa tudi na načine financiranja religioznih organizacij.¹¹⁵ Kot je znano iz japonske religiozne zgodovine, je za obdobje Tokugawa značilen formaliziran odnos med templji in njihovimi patronskimi tempeljskimi družinami, tj. sistem *danka seido* (檀家制度),¹¹⁶ ki ga vpelje vojaška vlada Tokugawa z namenom nadzorovanja religije. Čeprav je vojaška vlada (*bakufu*) priznavala in varovala tradicionalna svetišča in templeje, tega ni počela toliko za legitimizacijo svoje pozicije, ampak zato, da so religiozne institucije služile administrativnim ciljem (kot je

¹¹³ O pogojih za ekonomski vzpon, ki so se začeli razvijati že v obdobju Tokugawa, gl. dela zgodovinarjev, kot so Pyle (1996); Tsutsui (1991); Tipton (2008[2002]).

¹¹⁴ *Bakuhan* je neke vrste »vojaški fevdalni sistem«. *Baku* je okrajšava od *bakufu*, ki pomeni vojaško vlado, tj. šogunat. *Han* (藩) pa je teritorij, ki ga vodi fevdalni gospod *daimyō*. *Bakuhan taisei* (幕藩体制) je bil fevdalni politični sistem v obdobju Edo. *Taisei* (体制) pomeni upravo administracijo, ki jo je imel v rokah šogunat in jo je moral ob nastopu vlade Meiji leta 1868 predati cesarju.

¹¹⁵ Financiranje, kot se bo pokazalo, se je v resnici preneslo iz dejavnosti pogrebniških storitev in mašk molitvam in tuzemskim koristim.

¹¹⁶ *Danka seido* je sistem formaliziranega odnosa med templji in njihovimi patronskimi družinami. Prevajamo ga lahko tudi »sistem tempelj – tempeljska družina« (ang. *temple-parishioner*).

nadzor prebivalstva in izgon krščanstva) ter da jih je imela pod lastnim nadzorom (Tamaru 1998: 9). Tamaru (ibid.) piše, da je bil japonski establišment »sekularen«, v smislu, da se je v zgodnjemodernem obdobju na javni in državni ravni vidno zmanjšala zahteva po religiozni legitimizaciji politične moči, kar je veljalo do tedaj. Šogunat je vpeljal nekakšno dvojno plast uradne in neuradne religije. Za legitimizacijo svoje vlade skozi »indoktrinacijo« neokonfucijanizma (v šolah fevdalnih klanov) je vzpostavil red na osnovi lojalnosti med vojaki, skozi »obredje in rituale« čaščenja si je zagotovil ljudsko čaščenje družine Tokugawa kot božanske. To čaščenje je bilo obravnavano kot uradna religija, medtem ko so ljudje lahko še naprej prakticirali »neuradne« ljudske religiozne prakse, kot bom pokazala v naslednjih razdelkih.

V tem času sta na ljudski ravni tradicionalni šintoizem in budizem prodrli med obče prebivalstvo. Svetišča in templji po vsej Japonski, kot jih poznamo danes, so bili skoraj v celoti zgrajeni v tem obdobju. To so omogočili razvoj industrije, rast prebivalstva, razvoj mreže lokalnih ruralnih skupnosti, t. i. sistem *gōson* (郷村) in razširjena družina *ie*. Razvil se je komplementarni sistem, v katerem so svetišča skrbela za rituale lokalnih skupnosti, templji pa za rituale za prednike lokalnih družin *ie*. Ta sistem so avtorji opisovali kot nastanek »nacionalne religije« (*kokuminteki shūkyō* 国民の宗教) (Tamaru 1998: 10). Omenjeni sistem naj bi zrasel na ravni vsakdanjega življenja ljudi, a ga je vlada *bakufu* uporabila kot orodje za nadzor prebivalstva prek sistemov »tempeljskega jamstva« (*terauke seido* 寺請制度) in »patronskih tempeljskih družin« *danka seido*.

Glavna vsebina odnosa med templji in družinami so pogrebi in spominske maše, zato je budizem obdobja Tokugawa poimenovan »pogrebni budizem« (*sōshiki bukkū* 葬式仏教) (Tamamuro 1963). Zaradi teorije o zatonu budizma (in zaradi prevladujočih intelektualnih zgodovin neo-konfucijanizma in nativizma) študij religije zgodnjemodernega obdobja do pred kratkim ni vseboval budizma (Williams 2006: 184).¹¹⁷ Šele iz novejše literature pa je razvidno, da je za isto obdo-

¹¹⁷ Glavni zagovornik »teorije o degeneraciji budizma« (*Edo bukkū darakuron* 江戸仏教墮落論) je bila avtoriteta budističnih študij Tsuji Zennosuke. Po mnenju zagovornikov zgornje teorije budizem Tokugawe ni vreden študijske pozornosti raziskovalcev, ker je bil v zatonu in skorumpiran. V srednjem veku je bil v nasprotju s tem mogočna institucija v družbi, poln doktrinalne inovacije in izjemnih menihov. Tako še danes ni knjige, ki bi pojasnila, kaj je japonska religija pomenila navadnim ljudem v obdobju Tokugawa. Obdobje Tokugawa je bilo šele po 80. letih prepoznano za vredno študija, kot povezava med srednjeveškimi in modernimi oblikami religiozne prakse, v smislu ljudskih religioznih kultov in institucionalnih struktur prevladujočih organizacij budizma, Shugendōja in

bje značilna povečana osredotočenost na tuzemske praktične koristi ali *genze riyaku*, raje kot zgolj na onostranstvo (Reader in Tanabe 1998). V drugi polovici zgodnjemodernega obdobja so se, spremljajoč gospodarske in kulturne spremembe, pojavila nova gibanja, ki so si utrla pot med šintoističnimi in budističnimi institucijami in se izmaknila nadzoru *bakufu*. Novonastale religiozne institucije so vernike pritegnile z obljubo tuzemskih koristi skozi molitev (*kitō* 祈祷) in amulete ter si tako zagotovile ekonomsko podporo. Različna božanstva so postala popularna oz. znana po specifičnih sposobnostih, kot so prinašanje sreče, bogastva, odganjanje nesreče, zagotavljanje varnega rojstva, dober ulov rib, zaščita pred krajo in boleznijo.

V naslednjih razdelkih bom proučila obe, navidezno nasprotujoči si dimenziji religije v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa, njun medsebojni vpliv in relevantnost popularnosti religije za takrat razvijajočo se potrošniško kulturo.

Razvoj dvojne religiozne strukture

Upoštevajoč načine afiliacij z religioznimi institucijami kot ključa do razumevanja religioznega življenja v zgodnjemodernem obdobju tukaj razvijam idejo o »dvojni strukturi religioznega življenja« oz. o »dvojni religiozni strukturi«, ki se je v okoliščinah zgodnjemodernega obdobja izoblikovala na ravni ljudstva. To pomeni, da so ljudje opravljali čaščenja kot del uradne religije (npr. čaščenje družine Tokugawa kot božanske), hkrati pa tudi druga tradicionalna ljudska čaščenja. Posameznik je bil zaradi vpetosti v družino in lokalno skupnost obligatorno zavezan (vedno bolj rigidnim) pogrebnim templjem (*danka dera*) in lokalnemu svetišču (*ujigami-sama* 氏神様),¹¹⁸ obenem pa je lahko izbiral med različnimi religijami, njihovimi božanstvi in svetimi kraji.

šintoizma. Na novo najdeno gradivo v arhivih templjev in svetišč o financiranju templjev, ritualnih dejavnostih (priročniki), ekonomiji (lastništvo zemlje in kampanje zbiranja sredstev), odnosih s patronske ali tempeljske družine (register patronske družine ali pisma v zvezi z legalnimi spori), popularni literaturi in umetnosti (zgodbe o čudežih budističnih bogov ali mandale) so katalogizirali lokalni zgodovinski arhivi in religijske institucije od leta 1980 naprej. O načinu obdelave tega gradiva pišejo Kouame (2000); Ambros in Williams (2001) in Hardacre (2002).

¹¹⁸ Pod represivno politiko vojaške vlade v obdobju Tokugawa se je formaliziral odnos med tempeljskimi družinami in pogrebnim budističnim templjem. Po drugi strani so se na ravni vasi oblikovale zaprte skupnosti, katerih solidarnost se je krepila skozi obredje (sezonski rituali, poroke) v okviru lokalnega zavetniškega božanstva vaškega prebivalstva *ujigamisama* ali *ujigami*. Tako se je v vsaki vasi ob sistemu tempeljskih družin *danka seido* oblikoval sistem »svetiščnih družin« *ujiko seido*.

Razvoj dvojne religiozne strukture bom pojasnila naslanjajoč se na vodilnega budističnega zgodovinarja Tamamura Fumia. V *Edo bakufu no shūkyō tōsei* (Nadzor religije pod šogunatom Tokugawa, 1971) razdeli religiozne strukture v zgodnjemodernem obdobju glede na dejavnost oz. vir financiranja religioznih organizacij:

- sistem patronskih ali tempeljskih družin *danka seido* in
- odmik ljudske vere od pogrebnih templjev k budizmu molitev (po letu 1680).

V prvem primeru gre za institucionalizirano religiozno strukturo, ki je bila pod nadzorom vladnega režima Tokugawa ter pomeni odnos med templjem in patronsko ali tempeljsko družino *danka*. Glavna dejavnost templja so pogrebi in spominke storitve. V drugem primeru gre za religiozno strukturo, v kateri imajo osrednjo vlogo tuzemske koristi z magično močjo molitve *kitō* in zadevajo popularno ljudsko prakso (*shōmin shinkō* 庶民信仰) zunaj sistema tempeljskih družin (Tamamuro 1971: 220).

Razvoj sistema tempeljskih družin *danka seido*

Prvi šogun Tokugawa Ieyasu (1542–1616) je sledil svojim predhodnikom (*sen-goku daimyō* 戦国大名), kot sta Oda Nobunaga 織田信長 (1532–1582) in Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536–1598), ki so poskušali združiti japonske province pod svojo oblastjo. Del te strategije je bilo uničenje ali onemogočanje religioznih institucij, ki so ogrožale njihovo oblast in podprtje tistih institucij, ki so jim pomagale oblast utrditi (McMullin 1985).

Tamamuro loči pet stopenj v zgodovinskem razvoju sistema patronskih ali tempeljskih družin. Sistema *danka seido* in *terauke seido*,¹¹⁹ antikrščanska kampanja, obvezna registracija pri templjih (*shūmon aratame* 宗門改め) in pogrebni budizem (2001 in 2009: 11–26).

SISTEM *DANKA SEIDO*

Termin *danka* (patronska ali tempeljska družina) izhaja iz termina *danna* po ustanovnem donatorju (*kaiki danna* 開基檀那). Navadni ljudje do poznega srednjega veka niso imeli pogrebov pri templjih, takšne rituale so si lahko privoščili le cesarji, aristokracija in višji vojaški sloj. Templji so bili kraj, kjer so vršili spominke storitve za ustanovnega donatorja, katerega potomci naj bi po njegovi smrti še naprej podpirali tempelj. Sčasoma pa se je družbeni red spremenil, pogosto so

¹¹⁹ Že zgoraj omenjeni sistem »tempeljskega jamstva« *terauke seido* je sistem »popisovanja tempeljskih družin«, v katerem morajo so vse družinske enote in enote po pet skupin pripadati določenemu templju.

nižji vojaški sloji premagali višje in tako so ustanoviteljske družine templja izgubile status ter sredstva za njegovo podporo. Templji so se bili zato primorani za podporo obrniti k navadnim ljudem in jim ponuditi pogrebne usluge. Preobrat v osrednji funkciji templja od zenovske meditacije k pogrebom se dobro pokaže v primeru zenovske budistične sekte Sōtōshū¹²⁰ (Tamamuro 2009: 26).

Članstvo v budističnem pogrebem templju *danka dera* (pogosto tudi *danna dera* 檀那寺, *bodai ji* 菩提寺 ali *terauke jiin* 寺請寺院) ni bila stvar posameznika, ampak je bila enota religiozne pripadnosti porajajoče se enote družbene organizacije – razširjene družine *ie* (Morioka 1981). Vsaka družina *ie* je lahko računala, da bo njen pogrebni tempelj *danka dera* poskrbel za pogreb in spominske maše patronov oz. članov, na ozemlju templja pa so bili njihovi grobovi. Templji so od svojih patronskih družin *danka* zahtevali, da se udeležujejo pogrebom in ritualov za prednike ter jih finančno podpirajo. Patronske družine so bile obvezane prispevati za rituale, gradnjo in obnovo templja. V kolikor bi članstvo ali podpora templju poskušale prekiniti, bi jih tempelj izpisal iz registra in jih označil za heretike, sledila pa bi stroga kazen s strani vojaške vlade *bakufu* (Williams 2006: 190).

SISTEM TERAUKE SEIDO

V prvem obdobju (1596–1643) je šogunat Tokugawa z namenom, da bi neka-ko utrdil in si podredil religiozne institucije, postavil stabilen sistem glavnih in podružničnih templjev (*honmatsu seido* 本末制度), v katerem ima glavni tempelj absolutno pravno prevlado nad podružničnimi templji.¹²¹ Administrativna ureditev religioznih institucij je bila piramidalna. Religiozne institucije je nadzirala vojaška vlada *bakufu*, ali natančneje institucija, ki je bila leta 1635 ustanovljena za ta namen, tj. Urad za templje in svetišča (*Jisha bugyō* 寺社奉行). Vse religiozne institucije na Japonskem so bile povezane skozi hierarhično mrežo glavnih in podružničnih templjev do glavnega sedeža sekte (*honzan* 本山).¹²² To je začetek sistema *terauke seido*. Kot že omenjeno, sistem *terauke seido* pomeni, da si templji (na podlagi listine *terauke shōmon*) podredijo vaške prebivalce, ko jih registrirajo kot pogrebne tempeljske družine. Tamamuro meni, da so si pogrebne tempeljske družine podredili samo templji, ki so obstajali že pred in ob vpeljavi hierarhičnega

¹²⁰ Zenovska budistična sekta Sōtōshū je glavnino svojega ritualnega življenja, temelječega na zenovski meditaciji, preusmerila k pogrebom kot vsakodnevnim ritualom menihov (Tamamuro 2009: 11–26).

¹²¹ V srednjem veku je obstajal fleksibilen, a pogosto težaven odnos med že obstoječimi templji in hitro rastočimi na novo postavljenimi templji.

¹²² Podrobneje o šintoistični institucionalni zgodovini, še posebej svetišča Ise, šole Yoshida in Shirakawa (白川) gl. Tamamuro 1971.

sistema *honmatsu seido*, in samo ti templji so lahko postali uradni templji (*terauke* oz. *terauke jiin*). Osrednja religiozna dejavnost pogrebnih tempeljskih družin in templjev iz tega obdobja je osredotočena na pogrebne dejavnosti (*sōsai* 葬祭) (Tamamuro 1971: 222).¹²³

Protikrščanska kampanja in obvezna registracija pri templjih

Sistem tempeljskih družin je prvotno vzpostavila vlada Tokugawa z namenom nadzora nad kristjani v okviru protikrščanske kampanje med letoma 1613–1614. S trdom portugalskih in španskih misijonarjev se je krščanstvo v 16. stoletju hitro razširilo na Japonskem in utrdilo v nekaterih predelih. Tako je predstavljajo grožnjo vladavini Tokugawe, ki si je prizadevala za nadzor in mir v združeni Japonski. Zato šogunat leta 1614 izda odlok o prepovedi krščanstva, kateremu sledijo stroge »preiskave kristjanov« (*Kirishitan aratame* キリシタン改め) v vseh upravnih območjih *han*. Kristjani so se tako registrirali kot tempeljske družine pri lokalnem budističnem templju in se s tem izognili pregonu. Kasneje postanejo te preiskave bolj temeljite – ustanovljene so vaške skupine po pet medsebojno odgovornih družin *ie* (*goningumi* 五人組), ki morajo preverjati, ali ni kdo znotraj njihove skupine kristjan. Preverjanje kristjanov se vrši tudi kot prisilno stopanje na podobo Jezusa ali druge krščanske podobe (*fumie* 踏み絵) (Slika 3.1). Okrog leta 1670 postane praksa tempeljskega preiskovanja kristjanov oz. tempeljskega jamstva *terauke seido* standardizirana po vsej Japonski. Vsak pogreben budistični tempelj mora na podlagi potrdil o tempeljski registraciji (*terauke shōmon* 寺請証文) predložiti register (*shūmon aratame chō* 宗門改帳) vaškemu vodji.

Tempeljske družine so bile tako formalno in ekonomsko zavezane pogrebni templjem, kar jih je obrnilo pred stigmatizacijo družbe. Kljub pregonu kristjanov se je vera prvotnih kristjanov ohranila vse do danes (Turnbull 1993; Harrington 1993; Miyazaki 2001; Delakorda 2003a in 2003b).

POGREBNI BUDIZEM

Budizem (ne glede na regijo in sekto) se je izredno razširil v obdobju med letoma 1596 in 1643. Eden od razlogov za to je prav omenjeni sistem vladnega režima Tokugawa, ki je s *shūmon aratame* vpeljal obvezno registracijo vseh družin

¹²³ Tamamuro navede primer vasi Chidushima, kjer je bilo med vsemi obstoječimi templji le nekaj takih, ki so imeli pogrebne tempeljske družine (*sōsai danka* 葬祭檀家 ali *bodai danka* 菩提檀家). Za te templje je bilo značilno, da so bili zgrajeni pred vpeljavo sistema *honmatsu seido*, torej pred letom 1633. Templji, ki niso imeli pogrebni tempeljskih družin, pa so bili vsi zgrajeni kasneje, po letu 1633. Podoben primer je upravno območje Mito (Tamamuro 1971: 221).

Slika 3.1: *Fumie*, ki so jo oblasti uporabljale za preverjanje kristjanov. Stopanje na podobo je veljalo kot potrditev nepripadnosti krščanstvu (z dovoljenjem Narodnega muzeja v Tokiu).



pri določenih templjih. Mnogi izmed novih patronov so izbrali svoje tempeljske afiliacije ne ozirajoč se na doktrino ali vero, pač pa po geografski bližini templja (Tamamuro 2009: 21). Do tega odloka religiozna afiliacija na Japonskem ni bila obvezna. Odnos laičnih vernikov do templja ni bil predpisan. Od uvedbe registra o religioznih afiliacijah pa se je ta začela prenašati dedno na potomce. Družinski tempelj (oz. budistično sekto) je bilo od takrat mogoče zamenjati samo s poroko.

Potrdilo tempeljske registracije ali religiozne afiliacije *terauke shōmon* za posamezno družino je bil na papirju videti tako (Tamamuro 2001: 263–264):

Glava skupine (*kumigashira*組頭): Riemon

Starost: 32

Sekta Ikkō

Dom: Provinca Sagami

Kraj rojstva: Zahodni predel, vas Nishisuji Sensushima, Provinca Sagami

To potrdi, da je tempelj družine Zenpukuji, vas Nakasuji Mamashita, predel Nishi, Provinca Sagami.

Žena

Starost: 31

Sekta Ikkō

Kraj rojstva: Zahodni predel, vas Nishisuji Sensushima, Provinca Sagami

To potrjuje, da je tempelj družine Zenpukuji, vas Nakasuji Mamashita, predel Nishi, Provinca Sagami.

Hči: Katsu

Starost: 6

Sekta Ikkō

Kraj rojstva: Zahodni predel, vas Nishisuji Sensushima, Provinca Sagami

To potrjuje, da je tempelj družine Zenpukuji, vas Nakasuji Mamashita, predel Nishi, Provinca

Oče: Chōzaemon

Starost: 60

Sekta Ikkō

Kraj rojstva: Zahodni predel, vas Nishisuji Sensushima, Provinca Sagami

To potrjuje, da je tempelj družine Zenpukuji, vas Nakasuji Mamashita, predel Nishi, Provinca

Skupaj: 4 ljudje; 2 moška, 2 ženski

Empō 6 (1678)

(*Sagami no kuni Ashigarakamigun Sensushimamura shūmon aratame chō* 1678)

Potrdilo tempeljske registracije ali religiozne afiliacije *terauke shōmon*, ki je kot današnji »družinski register *ie*« (*koseki* 戸籍), le da vsebuje tudi podatek o religiozni afiliaciji, je bilo obvezno pripravljati od leta 1671 do 1870.¹²⁴

Patronska družina *danka* se nikakor ni mogla znebiti formalne vezi s pogrebni templjem, ne glede na to, kaj si je ta privoščil tudi na njeno škodo. V članku Tamamuro predstavi dva konkretna primera, ko *danka* poskuša prekiniti vezi s templjem, a ji ne uspe. Videti pa je razliko v samih pritožbah *danke* proti templju Chōsenji leta 1786 (incident Towa) in kasneje leta 1819 (incident prekinitve vezi s templjem Chōsenji), ki kažejo na zmanjšanje absolutne avtoritete templja proti koncu obdobja Tokugawa (Tamamuro 2001).

Vlada Tokugawa je templjem naložila nalogo pripravljanja registrov o religioznih afiliacijah ljudi. Za namen priprave potrdil o tempeljski registraciji so morale budistične sekte hitro ukrepati. Tako so uporabile prostore ali kapelice, prvotno

¹²⁴ Obstoj družinskega registra *ie* (*koseki*) v sodobni Japonski pa je prikriti ostanek sicer ukinjenega sistema »*ie seido*«.

namenjene lokalnemu božanstvu ali Buddha in budam Amida, Fudō itd., ter jih povzdignili na status templja s polno posvečenimi »laičnimi« duhovniki, ki so na začetku služili lokalnim romarskim bratovščinam *kō*. Prvotno so vaše pobožne osebe (religionisti) le občasno ponujale usluge oz. rituale v teh prostorih, predvsem sezonsko. Pozneje so zavzele redne pozicije. V te templje in kapele so postavili opata ali predstojnika bližnjega mogočnega templja. V več primerih so izbrali pobožnega vernika s pol duhovniško pol laično funkcijo z religiozno pripomo – *hijiri* v imenu, da je služil lokalnim organizacijam v na novo povzdignjenem templju. Zanimivo je, da je bilo skoraj 70 odstotkov danes obstoječih budističnih templjev ustanovljenih takoj, ko je vlada šogunata zadolžila templje za izdajo potrdil tempeljske registracije (Tamamuro 2009: 21). Ni treba poudarjati, da je bila to ugodna priložnost za budistične templje, ki so urno okrepili sistem tempeljskih družin.

Kakorkoli že, ustanovitev tega sistema je popolnoma formalizirala odnos med templjem in patroni (uradno se prvič tak odnos pojavi v zakonodaji vojaške vlade leta 1660). S tem, ko je vojaška vlada *bakufu* zadolžila budistične templje za legalne razsodnike religiozne afiliacije svojih patronov, se je v odnosu tempelj–patron moč prevesila na stran budističnega templja, drugače od srednjeveškega odnosa med laičnim donatorjem oz. patronom in njegovim klanskim templjem (Tamamuro 2009: 24). Pogrebni templji so od svojih pripadnih družin prejeli finančno podporo in jih obvezali k udeležbi pri pogrebnih ter ritualih za prednike. Zaradi osredotočanja svojih ritualov na smrt so postali sinonim za »pogrebni budizem«. Poleg pogrebov so izvajali še spominsko obredje skozi obdobje 33 let po smrti. Izvajali so obredje, posvečeno prednikom, pa tudi ženskam in otrokom, ki so umrli med porodom. Poleg takšnega rednega obredja sta bila med pomembnimi dejavnostmi templja praznovanje ob dnevu mrtvih *bon* in praznovanje za potešitev lačnih duhov (*segaki* 施餓鬼). Dedni pripadniki so skozi številne generacije pogrebne templje povezovali s pravilno skrbjo za pogrebno obredje in družinske običaje. Sistem tempeljskih družin, ki je bil prvotno vzpostavljen za nadzorovanje kristjanov, pa se je tako do danes ohranil kot osnovna organizacijska struktura japonskega budizma (Williams 2006: 191).

Odmik ljudske vere od pogrebnih templjev k budizmu molitev

Po letu 1643 začne sistemoma *honmatsu seido* in *danka seido* upadati moč. Avtor to upadanje deli na dve obdobji, pred letom 1643 in po njem (Tamamuro 1971: 221). Prvo obdobje od 1596–1643 je čas, ko se po vsej deželi izvaja sistem *terauke seido* in pogrebne dejavnosti odigrajo pomembno vlogo, drugo obdobje

od 1643–1661 pa je čas, ko se molitveni templji *kitō dera* in kmetje tesno povežejo med seboj.

Šogunat Tokugawa je poskušal omejiti število templjev z ukazom o prepovedi gradnje, izdanim leta 1631, s čimer se ustavi gradnja velikih templjev, a po prepovedi so zgrajeni številni novi templji. Da bi se templje, zgrajene pred tem letom, razlikovalo od templjev, zgrajenih po odloku, šogunat imenuje stare – zgodovinski templji (*koseki*) in nove – novo ozemlje (*shinchi* 新地). Po zakonu priznava samo zgodovinske templje *koseki*. Iz stališča šogunata je idealna oblika templja utemeljena na pogrebnih storitvah, zato uradno ne sprejme nove oblike molitvenega templja *kitō dera*. Tako t. i. molitveni templji *kitō dera* spočetka niso bili javno odobravani in samostojni. Do tega, da so prepričali ljudi o magičnih močeh molitve *kitō* in da so se prebivalci bližnjih vasi začeli zbirati v molitvenih templjih *kitō dera*, je minilo še nekaj časa. Tamamuro meni, da so v istem obdobju že obstajali templji, ki so širili pobožnost molitev *kitō* (ibid.: 220).

Odmik ljudske vere od pogrebnih templjev k budizmu molitev imenuje kar *sōsai kara kitō he* (od pogrebov do molitev). Začetki »odmika« so v drugem obdobju (1643–1661), ko se molitveni templji *kitō dera* in kmetje tesno povežejo. V tem obdobju je bilo zgrajenih še nekaj templjev, ki naj bi jih predvidoma še uvrstili v okvir sistema *terauke*. Do leta 1671 registri še niso enotni in formalni po vsej deželi. Šele po letu 1671 si templji povsem podredijo pogrebne tempeljske družine. Kakorkoli že, na novozgrajenim templjem je ostalo na razpolago le malo družin, zato so se postopoma usmerili od pogrebnih k molitvenim storitvam *kitō* (Tamamuro 1971: 223). Okoliščine te preusmeritve dejavnosti so razvidne iz dokumentov, ki jih je Urad za templje in svetišča naslovil na vlado šogunata in na fevdalne gospodarje *daimyō*, v katerih je zabeleženo, da so templji, zgrajeni po letu 1643, v 90 odstotkih imeli le molitvene patronske družine (*kitō danka* 祈祷檀家), in ne pogrebnih patronskih družin *sōsai danka*. Glede na to, da je bila večina pogrebnih patronskih družin *sōsai danka* »oddanih« templjem, ki so obstajali že pred in v času ustanovitve sistema *terauke seido*, je novozgrajenim templjem seveda ostalo le malo možnosti za preživetje. Takšne okoliščine pa so jih spodbudile, da so se usmerili v molitvene ali storitve *kitō* (Tamamuro 1971: 224).

Težave majhnih templjev:

- novozgrajeni templji so s težavo prišli do večjega zemljišča;
- po zakonu je bila od leta 1616 uradno prepovedana gradnja novih templjev, zato si niso mogli obetati podpore fevdalnih gospodarjev *daimyōjev*;
- prispevek od molitvenih patronskih družin *kitō danka*, ki je bil temelj delovanja

molitvenih templjev *kitō dera*, je bil več kot dvakrat nižji od prispevkov, ki so jih pogrebne patronske družine *sōsai danka* prispevale svojim pogrebnim pogrebnim templjem *danka dera*;

- prispevki pogrebnih templjev *danka dera* za popravila, gradnjo in srečanja so bili zelo visoki, zato pogrebnim patronskim družinam ni ostalo veliko denarja za podporo molitvenih templjev *kitō dera*.

Kljub težavam je bilo zgrajenih 143 novih templjev, katerih evidenca je vodena pod templji na novem ozemlju (*shinchi jiin* 新地寺院) (Tamamuro 1971: 224–225).

Molitveni templji *kitō dera*, o katerih piše Tamamuro, niso veliki templji v dobrih odnosih s šintoističnimi svetišči, ampak majhni templji na podeželskih območjih, ki so ponujali izpolnitve vsakdanjih »majhnih«¹²⁵ ljudskih želja, to so *genze riyaku*. Ti majhni templji, piše Tamamuro, so po odloku o prepovedi gradnje ostali zunaj okvira sistema vojaške uprave. Postopoma so razvili zelo dobre vezi z lokalnimi svetišči in postali njihovi *bettōji* (別当寺) – majhni templji na ozemlju šintoističnih svetišč. Npr. templji budistične sekte Tendaishū v regiji Kantō (*montoji* 門徒寺) so bili zgrajeni po letu 1643 in so ustvarili močne vezi s svetišči, kot njihovi *bettōji*. *Bettōji* se torej pojavijo po odloku o prepovedi gradnje templjev, po letu 1643.¹²⁵ Povezava med *bettōji* in šintoističnimi svetišči je slonela na sinkretizmu *kamijev* in bud (*shinbutsu shūgō*).

V nadaljevanju bom predstavila, kako je nadzor religije vojaške vlade šogunata Tokugawa in sistem tempeljskih družin *danka seido* vplival na odmik ljudske vere od t. i. pogrebnih templjev k pobožnosti molitev *kitō*, ki naj bi z magično močjo molitve prinašale tuzemske koristi.

Tamamuro ugotavlja, da je sistem *danka seido* imel za posledico institucionalizacijo religije (1971: 218). Ta se je kazala v premiku od posameznikove pripadnosti religiji do pripadnosti po družinski enoti. Sredi srednjeveškega obdobja je postala družina ali skupina po pet ljudi najmanjša enota v religiozni skupini ene sekte *shūha* oz. istega templja. Tak način pripadnosti se je ohranil vse do obnove Meiji. Posledica te institucionalizacije je bila formalnost odnosa med tempeljskimi družinami in templji, saj je odnos zadeval zgolj pogrebno obredje *sōsai* (ibid.). Po drugi strani pa se je vera ljudstva razvijala povsem ločeno od sistema vojaške uprave in njenega nadzora. Rigidnost sistema tempeljskih družin je ponudila plodna tla za razcvet raznih ezoteričnih sekt *mikkyō* (密教), še posebej za delovanje gorskih

¹²⁵ Tamamuro za primer navaja, da je bilo v širšem območju vasi Chidushima mura največ templjev budističnih sekt Sōtōshū, Rinzaishū in Shingonshū. V sami vasi pa je največ patronskih družin *danka* imela sekta Jōdoshinshū (Tamamuro 1971: 218).

asketov *yamabushi* (tudi *shugenja*) in za vero v tuzemske koristi (*genze riyaku shinkō* 現世利益信仰), ki so jo ti prinesli s seboj. Vzporedno z uradnimi templji so rasli templji, ki niso spadali pod sistem *terauke* (Tamamuro 1971: 219).

VSEBINA MOLITEV OZ. POBOŽNOSTI *KITŌ*

Ko se pogrebni budistični templji začnejo ukvarjati samo s pogrebi kot osnovo svojega poslovanja, se ljudstvo obrne stran od njih k templjem, ki izpolnijo njihove vsakdanje želje in skrbi (Tamamuro 1971: 225).¹²⁶

Preproste želje kmetov pod sistemom vojaške uprave *bakuhan* so bile ozdraviti bolezen (*byōki wo naosu* 病気を治す), bogata letina (*hōsakukigan* 豊作祈願) in podobne zadeve, povezane z vsakdanjim življenjem. Skratka, vse molitve *kitō* so bile namenjene tuzemskim koristim – *genze riyaku no kitō*.

Ljudska religioznost je vedno bolj težila k praktičnim koristim molitev in k verovanju, povezanim z romanjem v Ise ipd. Ljudje so seveda tudi zavračali stroške, ki so jih imeli s plačevanjem pogrebnim templjem za popravilo strehe in za rituale za prednike, ki so jih ti hočeš nočeš izvajali zanje. Zaradi takšne tendence ljudske religioznosti je morala vlada šogunata regulirati in prepovedati nekatere molitve, ki bi naj zavajale ljudstvo, ga spravljale izpod nadzora vlade ter zmanjšale razpoložljiva sredstva in s tem zamajala pogrebne budistične templje, ki so bili pod vladno protekcijo in nadzorom. Nekateri izmed ukrepov vlade so bili: predati pravico do izvajanja molitev *kitō* v lokalnem svetišču *ujigamisama* ortodoksnemu šintoizmu Yoshida¹²⁷ in odpraviti čudaške rituale, vedeževanja in molitve v templjih (z drugo besedo odpraviti molitve *kitō*, katerih temelj je sinkretizem šintoizma in budizma), ki so jih med drugimi prezirali vodilni misleci vojaških uprav – konfucijanci. Zanje so bile ljudske religiozne navade in običaji »nemoralna in sprevržena religija« *»jakyō«*. Nakai Chikuzan 中井竹山 (1730–1804), vodja konfucijanistične trgovske akademije Kaitokudō (懷徳堂) v Osaki, z naslednjimi očitki zaobjame večino vsebine tedanje »ljudske religije«:

Moliti za ozdravljenje, prerokovati ugodne smeri ali spodbujati ljudi, da naj nehajo jemati zdravila, s tem pa povzročati njihovo smrt, častiti božanstva Ebisu in Daikoku kot pretvezo za pohoto in izprijenost, Svetišče Tenmangū narediti za posrednika poželjivosti, zamenjati babice z bodhisattvo Kannon, in z brezbrzižnim govorom

¹²⁶ Tamamuro (1971) razčleni poslovanje templjev, in sicer obravnava primer templja svete gore Koyasan, ki s pomočjo *oshijev*, poleg pogrebnih storitev, vpelje prakse, usmerjene k potrebam ljudstva, k tuzemskim koristim. Pri tem raziskuje razvoj ljudskega verovanja, ki se odmakne od pogrebnih templjev k budizmu molitev in k tuzemskim koristim.

¹²⁷ Povezava kmetov s svetišči Yoshida se je izkazala za formalnost, globoko v življenja kmetov pa so segala majhna svetišča, kot so *inarisha* (稲荷社) (Tamamuro 1971: 228).

o jazbecih, lisicah ter izmišljenih zgodbah o *tengu*, pripisovati vse vrste krasnih čudežev nepomembnim *kamijem* in trivialnim budam, prerokovati sanje *kamijev* in bud in slepariti z ničvrednimi zdravili in mešanicami, izvajati ženitna posredovanja [...] te sprevržene prakse (*jakyō*) so nebrzdane in nič drugega kot tehnike za zavažanje nevednih množic (Inoue 2000[1916]).

Konfucijanci so tako hoteli izboljšati podobo templjev. Vendar bolj ko so pogrebni templji izsiljevali svoje patronske družine za prispevke, bolj se je vera kmetov oddaljevala od njih in težila k molitvam za praktične koristi. *Yamabushi-ji* oz. *shugenja*,¹²⁸ ki so izvajali nekatere rituale v lokalnih svetiščih, so ob koncu Tokugawe uradno postali lokalni vodje svetišča (*kannushi* 神主), ki so z molitvami skrbeli za duše vaščanov (Tamamuro 1971: 227). Vendar vlada, kljub poskusom nadzora religije, ki je segal od pogrebnih templjev in njihovih pripadnih družin do lokalnih svetišč *ujigamisame* (ki so jih spravili pod šintoizem Yoshida), ni uspela nadzirati ljudskega verovanja. Ob koncu Tokugawe so bila prav tu plodna tla za nova religiozna gibanja *shinkō shūkyō* in ljudsko religioznost.¹²⁹

Večreligiozna pripadnost in religiozno življenje zunaj uradne religije

V zgodnjemodernem obdobju se začrtajo nekatere pomembne značilnosti religioznosti. Na formalni ravni se je skozi obligatorno afilicijo izoblikoval odnos med pogrebnim templjem in pripadno družino, ki še danes (po 400 letih) vpliva na moč t. i. »družinske religije« (Tamamuro 2009). Na drugi strani pa sta prav nadzor religije in represivna politika šogunata spodbudila pripadnost več religijam hkrati – večreligiozno afilicijo (Tamamuro 1971) (ang. *multiple religious affiliations*, Williams 2006: 192) ali pluralizem, ki ga je omogočila dvojna religiozna struktura. Pojav večreligiozne afilicije na Japonskem je imel pomembno vlogo v ohranjanju religije v vse bolj potrošniški družbi, kot je razvidno v naslednjih razdelkih.

¹²⁸ Po podrobnih zapisih o ritualih, npr. *Shugen jinpi gyōhō fujushū* (Zbirka urokov za skrite rituale Shugendōja) ali *Shugenshū Shintō jinja injin* (Skriti prenosi Shugendōja v šintoistična svetišča), ki so jih izvajali za sovaščane v poznem 18. stoletju, je videti, da so opravljali predvsem rituale za zdravljenje bolezni (bolečine v trebuhu, bolezni oči, nervoz, menstrualnih bolečin), za pridobitev materialnih dobrin (blaginja in uspeh, blagoslov novih oblek in hiše, zaščita pred požarom, preventiva pred javnimi in osebnimi spori in zaščita pred krajo) ali odstranitev osebnih muk in težav. Prevladovali pa so rituali za zdravje in razvoj otrok.

¹²⁹ Omejitve vojaškega režima Tokugawa, kot so prepovedi nekaterih magičnih praks, spominjajo na omejitve evropske srednjeveške cerkvene religije. Kot smo videli, je v primeru Japonske ljudska religioznost zaobšla uradne institucije in se usmerila k alternativnim religioznim institucijam, tj. k tistim budističnim templjem, ki so hitro transformirali svoje glavne funkcije delovanja in ponujali tuzemske koristi.

Religiozno življenje in religiozne afiliacije zunaj uradne tempeljske registracije in sistema patronskih družin *danka seido* so sloneli na t. i. pobožnosti molitev *kitō* in veri v modna božanstva ter svete kraje, ki presega lokalnost in organizacije sekt.

Romanja so postala del visoko organiziranih romarskih bratovščin *kō*, ki so jih vodili laični »misijonarji« (*sendatsu* 先達 ali *oshi* 御師). Ti so med ljudstvo prenašali podobe bud in bodhisattev ter amulete *ofuda* (御札), ki so dali »fizično podlago« veri v praktične tuzemske koristi. Razvijajoča se materialna kultura je spodbudila popularna romanja. Sinkretično božanstvo Konpira ter budistična božanstva Fudō, Jizō, Kannon in Miroku so le nekatera od številnih modnih božanstev, ki naj bi z magično močjo izpolnjevanja tuzemske koristi *genze riyaku*, privabljala ljudi na romanja v religiozne centre, kot sta budistični tempelj Zenkōji (善光寺) in šintoistično svetišče Ise, ter celo v kraje na periferiji, kot je 88 templjev romarske poti na otoku Shikoku, pa tudi na številne svete gore, kot so Fuji, Ōyama in Tateyama.

Ta proces, ki se je sicer začel že pred zgodnjemodernim obdobjem v t. i. budizmu Kamakura, je prinesel prevlado vere v tuzemske praktične koristi. Popularizacijo budizma med navadno ljudstvo (kot prilagajanje dela religiozних institucij na



Slika 3.2: Znamenita romarska pot Tōkaidō (東海道) (z dovoljenjem Narodnega muzeja v Tokiu).

nove razmere) pa je, zanimivo, v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa spodbudil prav nadzor vlade.

Proti koncu obdobja Tokugawa so se zunaj meja tempeljskega sistema ali kot alternativa ustanovljenim organizacijam začela pojavljati nova apokaliptična in zdraviteljska gibanja, kasneje znana kot nova religiozna gibanja, ki so zametki novega vala neodvisnih novih religij. Čeprav so bila sprva povezana z organiziranimi religioznimi institucijami skozi ustanovitelje Kurozumi Munetada 黒住宗忠 (1780–1850) in Nakayama Miki 中山みき (1787–1856), so kasneje postala neodvisna: Kurozumikyō, Tenrikyō, Konkōkyō, Misogikyō (禊教), Maruyamakyō (丸山教), Nyoraikyō (如来教).¹³⁰ Ta gibanja so predstavljala nove oblike organizirane religioznosti ob koncu obdobja Tokugawa (Williams 2006: 193).

Ugodni družbenoekonomski pogoji za razcvet ljudskih religiozних praks

Poleg zgoraj omenjenih pogojev za razvoj molitvenega templja in pobožnosti *kitō* nasploh se bom v naslednjih razdelkih osredotočila na družbene in gospodarske spremembe obdobja Tokugawa, ki so pomembno vplivale na oživitev ljudske religioznosti. Na primeru molitvenega templja Sensōji bom prikazala, kako so nove družbene okoliščine v mestu Edo prispevale k popularnosti nove religiozne kulture in ljudskih religiozних praks nasploh.

Družbene in gospodarske spremembe

Po mnenju zgodovinarjev zaseda združitev Japonske z ustanovitvijo šogunata Tokugawa pomembno mesto v institucionalni zgodovini Japonske, primerljivo ustanovitvi cesarske države po kitajskem modelu okrog leta 700 in ustanovitvi moderne nacionalne države po letu 1868.¹³¹

Reforme nove vlade so bile namenjene predvsem pomiritvi neredov prejšnjega obdobja vojskujočih držav. Te so zadevale razorožitev kmečkega prebivalstva, premestitev samurajev iz vasi v mesta, nadzor nad zunanjimi odnosi, odstranitev religije kot neodvisne sile in omejitev *daimyōjevih* svoboščin.

Ni pa šogunat Tokugawa dosegel monopola nad vojaško močjo, ni poskušal

¹³⁰ Študija o konfliktu med novimi gibanji in Shugendōjem, ki jo opravi Hardacre 1994, je dober primer, kako so se te nove religije začele ideološko in organizacijsko razlikovati med sabo.

¹³¹ Pri pisanju o obdobju Tokugawa, iz vidika družbenih in gospodarskih sprememb kot ključnih nastavkov za modernizacijo v sledečem obdobju Meiji, se naslanjam na dela avtorjev, kot so Pyle, *The making of modern Japan* 1996; Mikiso, *Premodern Japan: A historical survey* 1991; Tsutsui, *A companion to Japanese history* 2009; in Tipton, *Modern Japan: a social and political history* 2008 (2002).



Slika 3.3: Japonska v obdobju Tokugawa (avtor K. T.).

Japonska v obdobju Tokugawa z glavnimi upravnimi območji, mesti *jōkamachi* in pristanišči.

ustanoviti nacionalnega davčnega sistema, ni poskušal vzpostaviti nadzora nad produkcijo in distribucijo oskrbe s hrano ter ni ustanovil nacionalne birokracije. Take poteze bi Japonsko gotovo približale centraliziranim monarhijam v Evropi.¹³² Namesto tega, je vojaška vlada Tokugawa prepustila *daimyōjem* nadzor nad lokalno oblastjo, obdavčevanjem in nad vojaško močjo.

Čeprav je na površju politični sistem Tokugawe ostal nedotaknjen dolgih 250 let,¹³³ se je celotna družbena in ekonomska baza tega sistema spremenila. Struktura družbenih razredov (vojaki, kmetje, obrtniki, trgovci) se je bistveno spremenila.

¹³² V Evropi je podobno nacionalna država nastala iz fevdalnega obdobja, ko so monarhije postopoma krepile svoj vpliv. Japonska je dosegla stopnjo politične enotnosti, vendar ne centralizacije, kot je bil primer v Evropi, zato, ker se je v obdobju Tokugawa ohranila avtonomnost posameznih upravnih področij *han*, nad katerimi so imeli nadzor *daimyōji* (sicer neposredni vazali šogunata). Ta sistem pogosto opisujejo kot »centralizirani fevdalizem«. Zgodovinarji različno pojasnjujejo, zakaj šogunat ni ukinit *daimyōjev*, da bi Japonska sledila evropskemu primeru, saj se je tako razvoj na Japonskem ustavil med fevdalno centralizacijo in nacionalno centralizacijo.

¹³³ To je zaradi politike zaprtja države *sakoku*.

Korenine družbenih in ekonomskih sprememb pa so paradoksalno nastale prav v omenjenih reformah vlade Tokugawa – sistem nadzora, ki ga je vzpostavil šogunat s sistemom izmenične prisotnosti *daimyōjev* v Edu (*sankin kōtai* 参勤交代) in s premestitvijo samurajev s podeželja v mesta, je zagotavljal politični red, a je nazadnje spodkopal njegovo vladavino.

RAST MEST IN TRGOVSKEGA RAZREDA

Sistem izmenične prisotnosti namreč postane eden glavnih faktorjev za rast denarne ekonomije. Na dvoletna bivanja v Edu so premožni *daimyōji* potovali tudi z več tisočimi vazali oz služabniki. Stroški prehrane, nočitev, najema čolnov in nosačev za prečkanje rek so bili izjemni. Ko so postali okusi stvari prestiža, so te procesije postale priložnost za tekmovalno izkazovanje bogastva. Tudi oprema je bila drago in fino dekorirana, da bi promovirala status *daimyōja*. V glavnem mestu je bila potrošnja še bolj izrazita. Sredi 18. stoletja je imel vsak *daimyō* v prestolnici Edo kopico rezidenc, za katere je skrbelo redno zaposleno osebje (do 10.000 ljudi). Za pokrivanje teh stroškov so *daimyōji* uporabljali »riževe davke« od kmetov v svojem upravnem področju *han*, ki so jih prodajali v Osaki in drugih trgovskih središčih. Posledično se je povečala uporaba denarja in stimulirala rast komercialnih transakcij. V prestolnici Edo in na poteh, ki so vodile do nje, so se razširili posli za potrebe vojakov in rastoče populacije. Edo je zelo hitro (do leta 1720) zrasel v milijonsko mesto, večje od takratnega Londona ali Pariza. Poln samurajev z vseh koncev dežele je postal japonski glavni potrošniški center. Podobno je Osaka z glavnim trgom za presežek riža iz mnogih *hanov* postala veliki distribucijski center z močnim trgovskim razredom, ki je usmerjal komercialno aktivnost. Do leta 1800 je imela Osaka 400.000 prebivalcev, skupaj s sosednjim Kjotom in pristaniškim mestom Sakai je vsebovala milijonsko urbano populacijo. Večina trgovanja se je strnila v območjih mest Edo, Osaka in Kjoto.

Poleg sistema izmenične prisotnosti je premestitev samurajev s podeželja v t. i. grajska mesta *jōkamachi* spodbudila nastanek lokalnih potrošniških centrov in močnega trgovskega razreda. Trgovski sistem se je večal, da bi poskrbel za potrebe samurajskega razreda, nazadnje pa je postal bistvenega ekonomskega pomena. Hkrati je rast trgovske mreže okrog mest *jōkamachi* bistveno spremenila družbeni red na podeželju.

Trgovina je rasla, z njo pa trgovski razred. Na področju medregijske trgovine naj omenimo finančnike iz Osake, ki so v primežu držali številne *daimyōje*, grosiste, špediterje, lastnike trgovinic, zastavljarničarje in krošnjarje. Trgovci na področju trgovine znotraj *hanov* pa so bili trgovci na drobno, borzniki in podeželski

poslovneži, ki so sodelovali z administracijsko vlado *hana* za promocijo komercialnega razvoja.

Trgovci v Osaki so skrbeli za preprodajo riža, ki so ga premožni *daimyōji* kopičili na ošaškem trgu, da so lahko financirali izdatna potovanja v Edo, zato so postali *daimyōji* precej odvisni od trgovcev, ki so jim ponujali dolgoročna posojila z visokimi obrestnimi merami. Oblikoval se je ošaški bančni sistem, ki je do leta 1670 dominiral kreditnemu sistemu vseh večjih trgovskih središč Japonske. Razvil se je tudi kreditni mehanizem, ki je podpiral trgovanje med trgovskimi središči.

Razvoj mest in trgovskega razreda je povzročil nove ekonomske in družbene pogoje, ki so pripeljali do velikih nasprotij med ideološkimi premisami sistema Tokugawa in dejanskim stanjem v deželi.

Zaradi pomembnosti trgovcev in finančnikov v sistemu Tokugawa so finančniki pridobili neke vrste kvazi-samurajski status, včasih s plačami, primerljivimi z dohodki manjšega *daimyōja*. Čeprav je uradna ideologija Tokugawe nasprotovala rasti trgovskega razreda in trgovanju nasploh (če spomnimo na lestvico družbenih razredov, značilno za to obdobje – vojaki na vrhu, pod njimi kmetje, obrtniki, trgovci in neljudje *hinin*), je postala vlada v realnosti vse bolj odvisna od trgovcev in njihovega znanja o finančnih zadevah sistema Tokugawa. Zaradi finančnih težav, v katerih se je znašel vladajoči razred, so se začele pojavljati anomalije v uradnem družbenem sistemu. Zgornji razred kmetov in trgovcev je živel boljše kot povprečni samuraj.¹³⁴ Zaradi tega so se užaljeni samuraji pogosto pritožili:

Med najbolj bednimi zlorabami današnjega časa so nekateri kmetje, ki so potem, ko so obogateli, pozabili na svoj status in živijo luksuzno kot mestni aristokrati [...] gradijo si domove z razkošnimi vhodi, verandami, tramovi, stenskim vdolbinami, okrasnimi policami in knjižnicami [...] sami pa nosijo fino obleko in oponašajo ceremonialni stil vojakov na porokah, proslavah in mašah za mrtve (Yamazaki 1992: 73).

Razredna struktura, ustanovljena ob začetku Tokugawe, je bila prerigidna, da

¹³⁴ Zaradi finančnih težav, v katerih se je znašla vlada, ta ni bila zmožna plačevati najpomembnejše finančne obveze – štipendij za samuraje. Ob koncu 18. stoletja so *daimyōji* izplačevali le še polovico štipendije (*daimyōji* so svoje finančne težave začasno rešili tako, da so jih prenesli na svoje vazale). Na primer zgornji sloji kmetov *gōnō* so bili veleposestniki, pogosto na čelu vasi, ob tem pa so se ukvarjali z različnimi podeželskimi trgovskimi posli, kot je posoja denarja, kuhanje sakeja, barvanje tekstila in tkanje svile ali bombaža. Njihova investicija v zemljo in podeželsko industrijo jim je omogočala življenjski slog, precej drugačen od uradnega statusa. Zato ker so prispevali k premoženju *daimyōja*, so si zagotovili pravico do nošenja orožja, priimka, šolanja svojih otrok v akademiji *hana* ter drugih privilegijev, nekoč rezerviranih za vojake. Družbena razlika med samuraji in kmeti se je manjšala (Pyle 1996).

bi se prilagodila na nove razredne odnose in realnost. Vojakom so se nove razmere kazale kot institucionalno razkrajanje in moralni zaton. Ni se več spoštovalo ranga in ogrožane so bile tradicionalne kreposti, kot so skromnost, marljivost in ponižnost. Po drugi strani so se k togi razredni strukturi v zadnjem stoletju Tokugawe (1750–1868) pritoževali tudi običajni ljudje, še posebej novi premožnejši, katerih napredek je strogo omejevala vojaška vlada.

Razmah denarne ekonomije in rast vitalnega trgovskega razreda sta se odražala v novi kulturi mestnega prebivalstva *chōnin* – tj. *Genroku bunka* (元禄文化), katere osrednje prizorišče so bili zabavišni prostori, čajnice, gledališča in celo javna kopališča v Osaki, Kjotu in Edu. Glavno vodilo te kulture, poimenovane po obdobju Genroku (1680–1730) v času vladavine Tokugawa, je postal »plavajoči svet« (*ukiyo* 浮世), ki je izvorno budistični termin za žalostno nestalnost (minljivost) tuzemskih stvari. V obdobju Genroku pa pomeni »življenje uživanja, v katerega se podaš brez skrbi za posledice« ali kot *ukiyo* opiše Howard Hibbett »živeti za trenutek, stremeti v luno, sneg, cvetje in jesensko listje, uživati vino, ženske, pesem in nasploh – plavati s tokom življenja« (Hibbett 1959).

Kultura *Genroku* je obsegala gledališče *kabuki* (歌舞伎), lutkovno gledališče, lesorez, literaturo *ukiyo*, slikarstvo *ukiyo*e (浮世絵), pesmi *renga* (連歌) itd. V obdobju Tokugawa je pomenila tudi izraz nasprotovanja vladi in njeni patronaži visoke kulture ter učenja klasikov konfucijanizma kot njenega nepravilnega in zastarelega odnosa do družbenega statusa trgovcev in mestnega prebivalstva *chōnin* nasploh.¹³⁵

Pregled razvoja potrošniške kulture

Po mnenju zgodovinarjev je potrošniška revolucija Anglije v 18. stoletju prav tako pomembna kot porajajoča se industrijska revolucija. V uvodu knjige sem podala argumente, da isto velja za Japonsko 18. in 19. stoletja, pred njenim odprtjem zahodu, ter da japonskega potrošništva ni pravilno razumeti v smislu rastoče penetracije zahodnih dobrin in preferenc (Francks 2009). Japonska zgodovina potrošništva zahteva razlago, ki se osredotoča na povpraševanje gospodinjstev po hrani, obleki, hišni opremi in po dejavnostih prostega časa (Tabela 3.1). Francks dokazuje, da se je potrošništvo na Japonskem postopoma razširilo geografsko navzven – iz grajskih mest upravnih območij *han* in iz velemestnih središč, kot so

¹³⁵ Za preproste ljudi (trgovce, kmete) je bilo le malo priložnosti za izstop iz togo predpisanih vlog in dolžnosti glede na družbeni status. Poleg zatekanja h kulturi *Genroku* so tudi romanja predstavljala enega izmed redkih načinov »osvobajanja« (gl. množična romanja *nukemairi* (romar-ubežnik), v Nenzi 2006).

Edo, Osaka in Kjoto pod upravo šoguna – po družbeni lestvici navzdol, k mestnim trgovcem in kasneje k bogatim kmetom na podeželju, ki so posnemali vedenje zgornjih vojaških razredov samurajev. Posnemanje naj bi spodbudil sistem izmenične prisotnosti *sankin kōtai*, po katerem so morali v dvoletnih intervalih fevdalni gospodarji *daimyōji* v spremstvu vazalov potovati v prestolnico k šogunu. Običajni ljudje so opazovali njihova potovanja iz podeželja v prestolnico in nazaj ter občudovali imetje, ki so ga ti razkazovali, da bi izrazili svojo moč in prestiž. V drugi polovici 18. stoletja Tokugawe, ko se izboljša dohodek običajnih ljudi, ti pričnejo kupovati dobrine, ki so bile sprva rezervirane za višje sloje. Omejevalni zakoni glede razkošja in luksuznih dobrin, ki jih je večkrat izdala uprava šogunata, dokazujejo, da je bila ekstravagantnost in razkazovalna potrošnja del takratnega življenjskega sloga. Iz raznih zapisov je razvidno, da so jih tudi razredi trgovcev in vaščanov redno kršili.¹³⁶

Tabela 3.1: Rast potrošnje v nastajajoči moderni ekonomiji Japonske (prirejeno po Francks 2009: priloga).

	Realna potrošnja na prebivalca glede na 1934-1936 cene v ¥	Struktura potrošnje, trenutne cene, % 2009							
		Hrana	Obleka	Stanovanjski stroški	Ogrevanje in elektrika	Zdravje in higijena	Transportni in komunikacijski stroški	Zabava	Izobraževanje in prosti čas
1874-83	80,1	65,7	7,8	7,2	5,5	3,8	0,3	5,8	3,9
1882-91	98,3	63,8	7,9	8,8	4,2	4,7	0,5	6,0	4,1
1892-1901	119,4	63,0	9,5	8,0	3,0	4,2	1,2	7,1	4,0
1902-11	122,4	63,2	8,2	8,8	3,3	3,0	2,0	7,2	4,3
1912-21	144,1	60,4	13,3	7,5	3,9	3,3	2,6	3,9	5,1
1922-31	179,2	56,0	10,9	11,4	4,2	4,2	3,6	3,4	6,3
1931-40	189,3	49,5	12,9	12,4	4,4	5,7	4,2	2,9	8,0

Z odprtjem Japonske v 19. stoletju začnejo Japonci posnemati potrošniško vedenje Američanov, Nizozemcev in Angležev, živečih v pogodbenih pristaniščih. Z zvišanjem dohodkov, ki jih je spodbudila zahodna tehnologija, poskočita tudi raznovrstnost in kvaliteta tradicionalnih japonskih produktov, ki jih je konzumirala elita, kar spodbudi imitacijo med rastočim srednjim razredom. To je pomenilo,

¹³⁶ Zanimivo je, da je prav rast potrošništva in trgovanja v obdobju Tokugawa predstavljala grožnjo vojaški vladi, kar se kaže tudi v zadnjih poskusih šogunata, da se spopade s krizo, preden so prišli tujci. In sicer z reformami v letu 1840, ko takrat vodilna oseba v vojaški vladi Mizuno Tadakuni poskuša okrepiti omejevalne zakone na razkošje ter poskuša razpustiti trgovska združenja in ustaviti tok imigrantov iz podeželja v Edo (gl. Pyle 1996).

piše Francks, da je potrošništvo na Japonskem postajalo vedno bolj dualistično. Na eni strani je odsevalo vesternizacijo, na drugi strani eksplozijo že dodobra razvitih tradicionalnih japonskih dobrin.



Slika 3.4: Trgovine na ulici predela Suruga chō, Edo (z dovoljenjem Narodnega muzeja v Tokiu).

RELIGIOZNE AKTIVNOSTI V MESTU

Razvoj velikih mest, *jōkamachi*, *monzenmachi* (門前町), akumulacija kapitala, rast trgovskega, mestnega prebivalstva, oglaševalski tisk in popularna kultura so vplivali tudi na religiozne aktivnosti v mestu. V nadaljevanju razlagam, kakšni religijski trendi so prevladovali v prestolnici Edo.

Zgoraj omenjeni sistem izmenične prisotnosti v obdobju Tokugawa je *daimyōjem* nalagal potovanja iz njihovih upravnih območij in gradnjo rezidenc v prestolnici Edo. Zaradi širitve Eda so bili primorani v pogoste selitve na obrobnejše predele mesta in prav taka usoda je doletela večino templjev in svetišč, ki so bili običajno podružnice religiozних institucij iz upravnih območij *daimyōjev*. Ob templjih in svetiščih so nastajala nova mesta, t. i. *monzenmachi*, ker so ti dopuščali gradnjo ali oddajali prostore v najem rastoči mestni populaciji *chōnin*.¹³⁷ Čeprav

¹³⁷ Takrat je bilo 70 odstotkov ozemlja Eda v lasti vojakov, samo 16 odstotkov v lasti *chōnin*



Slika 3.5: *Nenjū gyōji* v Edo, praznik *kanbutsu e* (z dovoljenjem Narodnega muzeja v Tokiu).

so bili templji in svetišča prvotno namenjeni privilegiranim vojaškemu slojem, preprostim slojem niso preprečevali obiska. Bolj ko je mestno prebivalstvo naraščalo in se finančno krepilo, bolj so se religiozne institucije začele obračati k njim zaradi podpore. Vodiči iz obdobja Edo, kot so *Tōkaidō meisho ki* (Znameniti kraji na poti Tōkaidō, 1662) ali *Edo meisho ki* (Znameniti kraji v Edo, 1662) dokazujejo, kako popularne destinacije so bili pri prebivalstvu Edo templji Kaneiji, Zōjōji, Sensōji in svetišča Kanda Myōjin (神田明神) in Yushima Tenjin (湯島天神).

Zgodovinar Nishiyama v *Edo culture* (1997: 80–91) povzemajoč dela *Edo meisho zue* (Ilustracije znamenitih krajev Edo, 1834–1836) in *Tōto saijiki* (Navade v Vzhodni prestolnici, 1838) sodobnika Saitōja Gesshina, predstavi številne letne religiozne praznike in rituale tako budističnih templjev kot šintoističnih svetišč v Edo, katerih se Gesshin skozi vse leto dosledno udeležuje. Iz teh podrobnih opisov je razvidno, kako živahno je bilo takratno ljudsko religiozno življenje. Zelo pogosta so bila tudi romanja znotraj mesta in v oddaljene kraje. Obratno so bile budistične podobe

in 15 odstotkov v lasti templjev in svetišč.



Slika 3.6: Tempelj Sensōji, Edo (z dovoljenjem Narodnega muzeja v Tokiu).

ali sveti zakladi preneseni v Edo iz oddaljenih templjev in svetišč in predstavljeni prebivalcem Eda na tempeljskih sejnih *kaichō* in *kanbutsu e* (Nishiyama 1997).

V Edu so na zadnji dan petega meseca in prvi dan šestega množice romale k »mini goram Fuji« v Edu: Asakusa, Komagome, Takada, Fukugawa, Meguro, Yotsuya, Kayabachō in Shitaya Onoterusaki. Na vsakem od osmih mest je bila zgrajena replika gore Fuji (*fujizuka* 富士塚) za čaščenje kulta Fuji, posredovane po t. i. Jikigyō Miroku 食行身祿 (1671–1733), ki je naj bi na gori Fuji s postenjem do smrti dosegel budovstvo (*sokushin jōbutsu* 即身成仏). Omenjeni kult je zbral številne vernike, organizirane v romarskih bratovščinah Fujikō, ki so aktivni še danes.

Nishiyama poudari, da so templji in svetišča v obdobju Tokugawa nadaljevali tradicijo kombiniranja budističnih in šintoističnih elementov. Kot tipičen primer sinkretizma med drugim navaja tempelj Sensōji v Asakusi (Edo), ki je vseboval vejo šintoističnega Svetišča Ise – Kōtai jingū. Priljubljenost obiskov templjev in svetišč izražajo tudi »modni trendi« med posameznimi božanstvi. Ti so se pogosto menjali, a privlačili množičen obisk, kot pravi spodnji odstavek:

Pogosto so določeni bogovi nenadoma pritegnili fanatično čaščenje množice vernikov. Primeri takih tipično edovskih trendov vključuje naval na Tarō Inari (太郎稲荷) in božanstvo Seishōkō (清正公) v obdobju Kasei (1804–1830). Tempeljski sejem razkazovanja svete podobe kjotskega templja Seiryōji (清涼寺) v Sagi, ki je prav tako bil izjemno popularen nekaj časa. Spet drugič so velike množice prebivalcev Eda nenadoma častile božanstvo Fudō v Nariti ali Aizen Myōō (愛染明王) templja Saidaiji (西大寺) v Nari. Slednji maniji je povzročila igra kabuki *Aragoto Narakumi Fudō kitayama zakura* in njen glavni junak Yanone Gorō, ki naj bi bil reinkarnacija Aizena Myōōja (Nishiyama 1997: 91).

Primer molitvenega templja Sensōji

Novo družbenoekonomske spremembe so torej spodbujale ljudske religiozne prakse mestnega prebivalstva. V naslednjih razdelkih razlagam, kako se je na nove družbene razmere odzval budistični tempelj v Edu – Sensōji, ki je kmalu postal eden »najrazvpitejših«¹³⁸ templjev tistega časa, in kakšna religiozna kultura se je razvijala v okviru njegovega delovanja.

Nam-lin Hur v knjigi *Prayer and play in late Tokugawa Japan: Asakusa Sensōji and Edo society* (2000) pojasni, kako je tempelj Sensōji preusmeril svoje dejavnosti od pogrebni in spominskih storitev k molitvam za urbane posameznike. Glavna stavba templja Sensōji sicer ni imela svojih patronskih družin *danka* in ni opravljala pogrebni storitev, vendar je centralna uprava templja Sensōji morala voditi registracijo *danka* pri svojih podtempljih, kot so Enmeiin, Hōzen, Tokuo, ki so imeli leta 1813 imeli vsak po več kot 100 patronskih družin. Popis teh družin je morala glavna uprava izročiti šogunatu enkrat na leto (2000: 32). Hur trdi, da so obiskovalci bodhisattve Asakusa Kannon (glavnega objekta čaščenja) množično prihajali v tempelj Sensōji z željo po molitvi in igri. O priljubljenosti tega templja v poznem obdobju Tokugawa govorijo številke obiskovalcev, katerih naj bi se v templju na lep, sončen dan zbralo do 10.000 in 3000–4000 na deževne dni.

ZATON SKUPNOSTI MACHI IN VZPON TEMPLJA

V pozni Tokugawi so trije faktorji vodili k zatonu skupnosti, temelječi na osnovni območni enoti (soseščini; *machi* 町): (1) porast najemniških hiš (*kakae yashiki* 抱え屋敷) in najemniki, ki so zmanjšali družbenopolitično pomembnost lastnikov (*iemochi* 家持; ti so prej dominirali v skupnostih *machi*); (2) naraščajoča prevlada monopolističnih trgovskih skupnosti (*kabu nakama* 株仲間)¹³⁸ med močnimi trgovci, ki je oslabilo posel neodvisnih majhnih trgovcev, temelječih na skupno-

¹³⁸ *Kabu nakama* so neke vrste celovska, monopolistična trgovinska združenja v obdobju Tokugawa.

sti *machi*, in pripomogla k njihovi pretvorbi v urbane nižje razrede; (3) vzpon »cehovskih« interesnih skupin (*kaisho* 会所), ki je spodbudil privatno podjetništvo in imel negativen vpliv na konvencionalne administrativne zadeve skupnosti *machi*. Skratka, bolj ko se je rušila skupnost, temelječa na skupnosti *machi*, bolj je družba Edo odstopala od idealnega družbenega reda *bakuhan*.¹³⁹ Matsudaira Sadanobu 松平定信 (1759–1829) je zato z namenom, da bi okrepil propadajočo družbeno strukturo Eda, zagnal reforme Kansei (寛政). Njegova administracija je onemogočila številne organizacije *kabu nakama* in *kaisho*, nad prebivalci v skupnosti *machi* je izvajala fevdalistične urbane politike, da bi okrepila skupnost *machi*. Kakorkoli že, te reforme niso mogle zaustaviti družbenega trenda Eda. Zaton skupnosti *machi* pa je nudil plodna tla budistični kulturi templja Sensōji (Hur 2000: 123–124).

S tem ko je začela izginjati skupnost *machi*, je družba v Edo ustvarjala vse več odrezanih, osamljenih urbanih prebivalcev, ki so iskali božansko pomoč ali začasnih oddih. Hur meni, da je kultura Sensōjija živela na račun teh osamljenih urbanih množic (ibid.: 123). Družbeni trend je prispeval k popularnosti templja Sensōji in njegovi kulturi »molitve in igre« (Hur 2000: 123).¹⁴⁰

SENSŌJI KOT ZAŠČITNIK DRŽAVE

Prosperiteta religiozних institucij v zgodnjemoderni Japonski je bila najlažje zagotovljena prek afilijacije s političnimi vodji, kot je Ieyasu Tokugawa. Slava prominentnih institucij, kot so svetišče Ise in templji Tōdaiji, Enryakuji, Kōfukuji ter Gozan, kaže na prednosti povezave religije s politično močjo. Ko je Tokugawa Ieyasu leta 1590 vstopil v Edo kot njegov novi nadzornik, je bil to odročen kraj na ravninah regije Kantō (Hur 2000: 2).

Tempelj Sensōji na severovzhodu Eda je bil izbran za eno od dveh religiozних institucij (poleg jugozahodnega templja Zōjōji), ki naj bi varovali družino Tokugawa Ieyasu. Tempelj Sensōji je hitro poslal talismane za zaščitniško močjo njihovega božanstva. Božanska moč Kannon iz Asakuse se izkaže z zmago Ieyasuja v slavni bitki pri Sekigahari, kar je začetek novega vladanja šogunata Tokugawa. Status

¹³⁹ Sistem *bakuhan* je temeljil na avtonomnih lokalnih enotah *han*, ki jih je postavil šogunat *bakufu*, da bi bile individualno odgovorne za skupinski red. Ta sistem se je začel rušiti, čim so se zamajali njegovi temelji – skupnost *machi*.

¹⁴⁰ Ekonomski nestabilnosti v 18. stoletju je sledilo ukinjanje znanega praznovanja templja *Sanja matsuri*. Za razliko od Kjota, kjer se je praznovanje *Gion matsuri* ob podpori skupnosti *ujiko* izvajal vsako leto, je pomanjkanje komunalnega duha za podporo praznovanja *Sanja matsuri* odsevalo takratni zaton solidarnosti skupnosti v njeni osnovni enoti *machi* (ibid.).

templja Sensōji, kot prvega zaščitnika družine Tokugawa, je bil tako zagotovljen (Hur 2000: 1–2).

Tempelj Sensōji se je za ta namen »očistil« (preden je prišel pod pokroviteljstvo družine Tokugawa, so se njegovi menihi vedli razuzdano in prav nič po budističnih načelih) in postal čista religiozna institucija z osrednjim templjem in 34 podtemplji (Hur 2000: 4).

MOLITVENE STORITVE TEMPLJA IN ZANIMANJE PREPROSTEGA LJUDSTVA ZANJE

Podpora šogunata Tokugawa je templju Sensōji omogočila, da je prišel do stabilnega vira dohodka (dolej je bil kot molitveni tempelj *kitō dera*, v nasprotju s pogrebnimi templji *danka dera*, ki so jih redno financirale pripadne pogrebne tempeljske družine, obsojen na negotov in nestalen vir dohodkov).

V zgodnjem obdobju Tokugawa (leta 1613) je vlada templju Sensōji, v zameno za božansko zaščito države in pomirjanje zlih duhov, darovala ozemlje v vrednosti 500 *koku* (石) (75.000 kg)¹⁴¹ riža v okolišu templja.

Kljub radodarnemu sponzoriranju s strani vlade pa je bil tempelj kot zaščitnih vlade in naroda v precej okorni poziciji, saj ni imel dostopa do drugih virov dohodka, ki jih je takrat že začela ponujati nova porajajoča se zgodnjemoderna ekonomija Eda (Hur 2000: 11).

Za zagotavljanje javne blaginje je sprejel letni program religiozних ritualov in praznikov *nenjū gyōji*. Program je temeljil na javnih molitvenih ritualih in predstavljal mehanizem odrešenja, ki ga je ohranil tudi po formalni prekinitvi služenja vladi Tokugawa (ibid.: 34). Med ljudmi so sloveli molitveni rituali oz. recitacije suter *Kannon kyō* (漢音經) in *Daihannya kyō* (大般若經).¹⁴² Molitvene rituale so izvajali po programu, v nekaterih obdobjih (po velikih požarih, boleznih ipd.) pa so jih vršili tudi izredno. Sensōji pa je izstopal po ponudbi teh ritualov za zasebne patrone oz. sponzorje. V primerjavi z drugimi templji Eda je Sensōji s slavno bodhisattvo Kannon iz Asakuze pritegnil številne molitvene podpornike (*kitō danna* 祈禱檀那). Ob koncu obdobja Tokugawa je bilo z osrednjo stavbo templja povezanih pet prominentnih molitvenih patronskih družin (*kitō danna*) višjega sloja *daimyō* (Echizen no Matsudaira, Nagato no Hosokawa, Suō no Mōri, Etchū no Tsugaru, Sado no Rokugō) in trinajst molitvenih skupin prebivalstva nižjega statusu. Podtemplji Sensōjija so glede na raziskave okoli leta 1810 vključevali več kot

¹⁴¹ 1 *koku* = 150 kg (riža).

¹⁴² *Daihannya kyō* je pomembna budistična sutra, prevedena v kitajščino leta 663. Na Japonskem je popularna in pogosto recitirana za srečo in za zaščito pred nesrečo. Sutra *Kannon kyō* je zapisana v 25. poglavju *Lotosove sutre*. Znana tudi kot *Fumon bon* (普門品).

450 molitvenih patronskih družin, v glavnem nižjega stanu prebivalstva. Ugled templja in njegova povezava s prominentnimi družinami *daimyōjev* sta povečala popularnost templja pri celotnem prebivalstvu Eda (Hur 2000: 38).

Molitvene storitve so bile izvajane na podlagi pogodbe o medsebojnih dolžnostih med templjem in molitvenimi patronskimi družinami *daimyōjev*. Molitve za blaginjo patronov je tempelj navadno izvajal trikrat na leto ali po potrebi glede na posebne zahteve patronov, kadar so potrebovali božansko pomoč ob posebnih priložnostih, kot je bolezen, rojstvo otroka ali kritično leto (*yakudoshi* 厄年). Takrat so uradniki templja Sensōji izvedli recitaciji suter *Kannon kyō* ali *Daihan-nya kyō* in poslali ritualne predmete, kot so talismani, in votivne darove družinam *daimyōja*. Pridali so še posušene morske alge (*konbu* 昆布), ki simbolizirajo dolgo življenje, in denar. Patroni so nato plačali molitvene stroške templju. Zasebne molitvene usluge templja Sensōji so si lahko privoščili le prominentni patroni, navadni ljudje pa so verjeli v moč in delovanje teh molitev, katerih se sami niso mogli udeležiti (ibid.: 39). Kakorkoli že, te zasebne molitvene storitve predstavljajo še eno dimenzijo religiozne kulture obdobja Tokugawa. Bolj ko je bil tempelj Sensōji slaven, bolj sta se krepila vera in religiozno zanimanje navadnega prebivalstva Eda zanj.¹⁴³

Zakaj so zasebni molitveni rituali pritegnili zanimanje in čaščenje navadnih ljudi (ibid.) in na kakšen način so jih ti lahko opravili? Tistim obiskovalcem templja, ki si niso mogli privoščiti dragih religioznih zasebnih molitev z neposrednim plačilom menihom, so darovali nekaj kovancev v daritveni zaboj in sami izrekli molitve. Po zaključeni molitvi so kupili talismane ali amulete s štampiljko emblema bodhisattve Kannon iz Asakuze. Obstajal je torej prostovoljen, a uveljavljen sistem menjave med Kannon iz Asakuze in laičnimi častilci verniki. Religiozni kontekst, znotraj katerega so laični častilci vršili molitve v Sensōjiju, se ni razlikoval od formalnih molitvenih ritualov za zasebne patrone in državo. »Laiki so si prizadevali za ezoterično moč Kannon iz Asakuze, a se niso menili za ezoterični *modus operandi* za njegovo ritualizacijo« (Hur 2000: 41). Tako so le sledili okviru izmenjave: darovanje kovancev *saisen* – prejemanje ritualnih koristi. Običaj je narekoval, da so obiskovalci najprej častili Kannon iz Asakuze, nato kupili talismane z emblemom Kannon ter šele nato opravili druge dejavnosti.

Vendar, kako so se obiskovalci udeleževali molitev, individualno ali v družbi? Kaj je bilo jedro verovanja preprostih ljudi?

¹⁴³ Lahko bi rekli, da so nižji sloji posnemali religiozne navade višjih slojev, podobno kot so z ekonomskim potrošniškim vedenjem posnemali njihove potrošniške navade.

Kannon iz Asakuze je, kot kažejo zapisi, že od 15. stoletja zbudjala zanimanje popotnikov. V *Kaikoku zakki* (Zapisi o potovanjih po deželi, 1486) je zapisano, da je to »tempelj Sensōji, ki časti čudežno budo brez primere«; v *Heishin kikō* (Zapisi s potovanja v letu *heishin*, 1617) pa piše: »Kaže, da se večje množice gnetejo v Sensōjiju kot v templju Kiyomizu v Kjotu.« Že v sredini 18. stoletja se pojavlja Sensōji v zapisih *Bandō Kannon reijō ki* (Zapisi o svetih krajih bodhisattve Kannon v Kantō, 1771), a vrhunec popularnosti Kannona iz Asakuze doseže v pozni Tokugawi, ko po priljubljenosti prekosi druga, prav tako slavna božanstva Eda, kot je Kameido Tenjin (Hur 2000: 43). Ljudstvo so pritegnile čudežne zgodbe o Kannonu iz Asakuze, popotniški vodiči, knjige z zgodbami, pesmi, religiozne kronike (*engi* 縁起), tempeljski letaki, slike *ukiyo*e in igre *kabuki*. Proti koncu obdobja Tokugawa so tako prebivalci Japonske dobro poznali Sensōji kot državni center ljudske pobožnosti (ibid.: 43). Bodhisattva Kannon kot zaščitno božanstvo je pomenila dnevno duhovno tolažbo nižjim slojem, na primer tistim, ki so prišli v Edo z dežele zaradi dela. Tipičen primer vsakdanjega čaščenja navadnega trgovca v Edo je zgodba o pomočniku v trgovini Sutejirōju v *Jijiroku* (Zapisi o različnih pripetljajih, avtor anonimen, 1834). Opisuje, kako se dva trgovca, prijatelja, sestajata sedem kilometrov od svojih domov, vsako jutro pred osrednjim templjem bodhisattve, opravita molitev in spijeta skodelico čaja. Ko se neko jutro eden od prijateljev ne prikaže pred templjem, drugi posumi, da je nekaj narobe, in tako pohiti k njemu ter ga reši pred zastrupitvijo. Podobnih zgodb o čudodelnem delovanju Kannon je veliko. Ljudje so od Kannon pričakovali vse mogoče – od zdravljenja bolezni, rešitev pred nezgodami in uslišanje želja. Iz različnih zapisov se lahko sklepa, da je Kannon iz Asakuze predstavljala središče religioznih čutenj preprostega prebivalstva Eda. Vera v Kannon in njeno pomoč je presegala meje bogastva, premoženja, moči, spola, starosti in družbenega statusa, zato ni čudno, da so se tisoči zgrinjali v Sensōji vsak dan (Hur 2000: 44–45).

DOHODEK TEMPLJA SENSŌJI – DENARNE DARITVE

Dohodek iz običajnega darovanja kovancev *saisen* je predstavljal več kot polovico celotnega letnega dohodka templja, ki je znašal 3000 zlatih delov. Hur predpostavlja, da če je vsak obiskovalec daroval po pet bakrenih kovancev v darovalni zaboj (toliko je npr. stala skodelica čaja v čajnici), potem je imel Sensōji več kot 1,2 milijona obiskovalcev na leto. Ti obiskovalci so bili tudi glavni kupci religioznih proizvodov, ki so predstavljali pomemben vir dohodka. Leta 1813 je Sensōji porabil približno 16 zlatih delov za papir, iz katerih so izdelovali talismane (ibid.: 46).

Finančno stanje Sensōjija kaže, da je poleg prejetih najemnin od ozemlja, ki ga

je dajal v najem trgovcem, tempelj zaslužil večino dohodka od darovanja obiskovalcev (Hur 2000: uvod in 18–19).

Tabela 3.2: Dohodek templja Sensōji (po mesecih), 1814 (prirejeno po Hur 2000: 18).

Mesec	Darovani kovanci	Najemnina		Religiozni proizvodi	Riž	Skupaj
Januar	105,57	25,29		114,96		245,82
Februar	118,9	24,36		42,01		185,27
Marec	241,29	(129,2)		370,49
April	312,18	(160,06)		472,24
Maj	311,41	(236,88)		548,29
Junij	186,95	17,46		32,92		237,33
Julij	155,2	(155,18)		310,38
Avgust	118,18	(50,53)		168,71
September	104,91	(112,93)		217,84
Oktober	95,73	(46,15)	140,97	282,85
November	65,98	(45,74)		111,72
December	151,79	302,87		33,22		487,88
Skupaj	1968,09	(1529,76)	140,97	3638,82

Tabela 3.3: Dohodek templja Sensōji (po letih), 1790–1830 (prirejeno po Hur 2000: 18).

Leto	Darovani kovanci (%)	Najemnina in religiozni proizvodi (%)	Riž (%)	Skupaj
1790	1700,75 (57)	1220,24 (41)	61,72 (2)	2982,71
1795	2107,00 (53)	1878,97 (47)	n/a	3985,97
1800	1609,37 (49)	1536,25 (46)	176,93 (5)	3322,55
1805	1348,01 (55)	986,11 (41)	93,32 (4)	2427,44
1810	1537,20 (57)	1017,62 (38)	128,34 (5)	2683,16
1814	1968,09 (54)	1529,76 (42)	140,97 (4)	3638,82
1820	884,10 (50)	739,76 (42)	133,36 (8)	1757,22
1825	1249,32 (66)	498,04 (26)	161,05 (8)	1908,41
1830	2139,64 (73)	610,46 (21)	168,24 (6)	2918,34

Kako je prišlo do denarnih daritev božanstvom? Enciklopedija šintoizma razlaga, da je *saisen* daritev božanstvom *kamijem* ali budam, ki so jih prvotno darovali v zahvalo za uslišanje molitev ob obisku svetišča ali templja. Danes ta beseda pomeni denarno darilo, s katerim se plača molitev ali čaščenje v svetiščih in templjih. V nasprotju z daritvami ob nekih določenih ritualih darujejo *saisen* posamezniki ob izrednih obiskih in za namen osebnih prošenj božanstvom *kamijem*.

Sprememba daritev od riža do denarja naj bi bila značilna za urbano okolje. Take denarne daritve so postale pomemben element v finančah svetišč.

Nekoč so daritve darovali v obliki riža, ki se ga je potreslo pred božanstvo ali majhnega papirnatega zavitka riža. Z razširitvijo denarne ekonomije v poznem srednjem veku in z razširitvijo prakse romanja v oddaljene templje in svetišča so kovanci nadomestili riž v obliki darovanja vrženih kovancev *sansen*.

Eden izmed prvih zapisov o pojavu darovanja kovancev je v dnevniku uradnika *bettōji* svetišča Tsurugaoka Hachiman (鶴岡八幡宮) iz obdobja Tenbun (1532–1555), ki navaja, da je bila skrinja za vržene kovance postavljena pred svetišče. V obdobju Tokugawa pa vržene kovance *sansen* zamenjajo darovani kovanci *saisen*.

Takšne spremembe so se prvotno pojavile v mestih, medtem ko se je običaj darovanja riža v provincialnih templjih in svetiščih še dolgo nadaljeval. Od prehoda na denar so te daritve postale pomemben element v ekonomiji svetišč in daritve ob novoletnih obiskih svetišč *hatsumōde* so predstavljale precejšnjo vsoto (*Encyclopedia of Shinto*, 2014).

NOVA BOŽANSTVA, MOLITVE IN »BOLJŠE ŽIVLJENJE«

Prebivalci Eda (*Edokko* 江戸っ子),¹⁴⁴ so pogosto trpeli nesrečo, za katero se vojaška vlada ni zmenila, saj se je tudi sama borila s finančnimi težavami in propadajočim sistemom *bakuhan*. Edo, ki je bil leta 1800 cvetoča »metropola«, preobremenjena z ogromno prehodno populacijo, se je izmuznil izpod nadzora vlade (Hur 2000: 202). Glavni in pogosti viri nesreče *Edokkov* so bile bolezni in naravne katastrofe. Ti so se v brezupni situaciji z molitvami obračali na božanstva. Kultura molitev v poznem obdobju Tokugawa se je razlikovala od tiste v zgodnjih obdobjih. Boj *Edokkov*, da preživijo dan, se je izrazil v velikem zanimanju za tuzemske koristi *genze riyaku*. Vodje vojaške vlade in konfucijanski intelektualci so strogo kritizirali budizem, ki ustvarja vrednote v napoto racionalnemu trudu za izboljšanje razmer v svetu.¹⁴⁵ *Edokkov* to ni ustavilo. Začenjali so dvomiti v učinkovitost tradicionalnih božanstev, zaradi nezaupanja oblastem pa tudi v državno sponzorirane konvencionalne religiozne oblasti pogrebnih templjev *danka dera*. Začeli so iskati nova božanstva in »boljše življenje« (*yonaoshi* 世直し). V odgovor na religiozne potrebe so neprestano nastajala nova božanstva, z njimi pa nove romarske poti. V 17. stoletju v Edu ni bilo nobene romarske poti, na polovici 18. stoletja

¹⁴⁴ *Edokko* je izraz, ki označuje stalno prebivalstvo mesta Edo, v nasprotju s številnimi prišleki in prehodnega prebivalstva Eda iz drugih provinc. *Edokki* so med drugim sloveli po tem, da so takoj zapravili vsakršen drobiž in so živeli od danes na jutri.

¹⁴⁵ O kritiki »vročice *genze riyaku*« v budizmu Eda gl. Kashiwahara, 1970.

pa jih je bilo že več kot deset (Hur 2000: 204). *Edokki* so hitro izbrali čaščenje novega božanstva in ga tudi opustili. Slava božanstva je bila odvisna od situacije in ni bila večna. Taka molitvena kultura *Edokkov* v poznem obdobju Tokugawa je bila označena kot »vera v modna božanstva« (*hayarigami shinkō* 流行神信仰) (Miyata 1993).¹⁴⁶ Termin je prvi ustvaril Yanagita Kunio, ki je v hitrih vzponih in padcih božanstev videl skrivnostni značaj japonske religioznosti.¹⁴⁷

Glede na smernice tedanjega časa je neminljiva popularnost bodhisattve Kannon iz Asakuze predstavljala izjemo. *Edokko* so verjeli, da Kannon iz Asakuze zmogore odgovoriti na vse molitve v zvezi z naravnimi katastrofami, nesrečo ali željami. Široka odrešilna sposobnost bodhisattve Kannon iz Asakuze je bila zapisana v 25. poglavju *Lotosove sutre*, ki je krožila po Japonski kot neodvisna sutra pod imenom *Kannon kyō* ali *Fumon bon*. To poglavje eksplicitno navaja širino milosti bodhisattve Kannon, ki doseže vsakogar, in to povsod. Simbolika njene splošne milosti se kaže v premagovanju zunanjih ovir, notranjega trpljenja in ideala srečnega življenja.¹⁴⁸

Uprava templja Sensōji je poskušala ta božanstva tržiti skozi religiozne kronike *engi*, praznične svete dni *ennichi*, z razkazovanjem podob božanstev *kaichō*¹⁴⁹ in z zbiranjem sredstev *kanjin* za obnovo stavb, kjer so bili shranjeni. A slava posameznih božanstev je bila precej odvisna od muhaste religioznosti ljudi.¹⁵⁰

Hur vidi v templju Sensōji prostor za »kulturni geto« ali »duhovni komunitas«, kot izraz upora vojaški vladi, ki se ne zmeni za skrbi revnih prebivalcev Edo.

¹⁴⁶ Najvidnejši modni bogovi *hayarigami* templja Sensōji v pozni Tokugawi so bili kipec Niō, Rōjo Benzaiten, Sanzu no Kawa Hag, Fudō, Yakushi, stoječi kip Jizō, kamniti kip vojaka Kume, Kumagai Inari, božanstvo Hōsō, ki zdravi črne koze in Koyasu no Ishi (kamen lahkega poroda) (Hur 2000: 204–210).

¹⁴⁷ Yamanaka nasprotno ugotavlja, da je kljub razlikam med japonskimi *shinbutsu* in svetniki proces vzponov in zatonov t. i. popularnih bogov *hayarigami* v Edu presenetljivo podoben množičnemu čaščenju popularnih svetnikov v srednjeveški Angliji. Po Miyati (1975: 31–32) sprva pride do sporočila po srečanju z božanstvom, nato sledijo čudeži (ozdravljenja). Primerjava med romanji h grobovom svetnikov v srednjeveški Angliji in k popularnim bogovom, kot je Namikiri Fudō na Japonskem, pomaga k razumevanju ljudske religije v Angliji pred obdobjem reformacije in k boljšemu razumevanju ljudske religije na Japonskem (gl. Yamanaka 1988).

¹⁴⁸ O funkcionalni reformulaciji budističnih bogov na Japonskem gl. Hur (2000: 175–213).

¹⁴⁹ Sodobni komercializirani budizem kot preživel izraz budizma pozne Tokugawe se kaže v pojavu *kaichō* (ali *degaichō*) v eni od veleblagovnic leta 1929 (Hur 2000).

¹⁵⁰ O trženju religije in o popularnih pojavih v mestu Edo gl. 2. poglavje, razdelek o *genze riyaku* in dela etnologa Miyata Noboru, še posebej *Edo no hayarigami* (Popularni bogovi v Edu, 1993).

Modna božanstva *hayarigami* so ponudila možnost kmetom in ljudem s periferije družbe, da poiščejo »odrešenje« od neprijetnega vsakdana in »časni beg od omejitve siceršnjega statusnega sistema« (2000: 225).

Individualna religiozna udeležba

Vse večje število templjev v zgodnjem obdobju Tokugawa, posvečenih posameznikovim magičnim molitvam *kaji kitō*, kaže na vse večji razpon dostopnih religioznih alternativ v mestu.

Povečana individualizacija religiozne udeležbe je bila bolj tipična za urbano življenje in je bila vidna v značilno drugačnih smereh, ki jih je ubrala ljudska religija v mestu. Npr. Miyata v delu o urbanem času v Edu (1993) piše, da je v nasprotju z vasjo, kjer so bili nevsakdanji dnevi določeni po naravnem koledarju produkcije ter so bili stvar skupnosti, izbira nevsakdana v mestu prepuščena posamezniku. V vasi je bil cilj ljudskih religioznih ritualov v lokalnem zavetniškem svetišču obvarovanje in dobrobit skupnosti kot celote, raje kot posameznika, v mestu pa je bilo prav obratno, zato se je precej več templjev posvetilo potrebam in prošnjam posameznika, raje kot koristim skupnosti.

Tamamuro je dokumentiral porast templjev, zgrajenih v prvem stoletju mesta Edo, pri čemer je opazil, da je večina templjev, zgrajenih po letu 1643, posvečenih molitvam in ritualom zdravljenja za posameznike, ne pa tipičnih pogrebnih templjev, kot jih je najti v utrjenih skupnostih. Takšni molitveni templji *kitō dera*, ki niso imeli stalnih članov ali patronov in s tem stalnih virov dohodka, so »nepripadne« mestne stranke privabili z modernim načinom trženja svojih religioznih proizvodov (dobrin in opreme) in z diferenciranjem svojih magičnih funkcij in kompetenc (Tamamuro 1971: 220).¹⁵¹ Miyata je pojasnil visoko stopnjo funkcionalne diferenciacije med čaščenimi objekti kot odraz naraščajoče družbene diferenciacije. Piše, da so v nasprotju z enotnimi skupinskimi rituali intersekcije na vasi, ki so v obsegu omejene na zadeve in skrbi skupine, kot so molitve za dež in eksorcizmi škodljivih duhov ali insektov *ekibyō okuri* in *mushi okuri*, želje izražene v ljudski religiji v mestu različne, kot so si med seboj različni posamezniki v mestnem družbenem okolju, v katerem živijo.

Poleg družbene diferenciacije, ki je vplivala na diferenciacijo funkcij templjev, je novo ekonomsko stanje v Edu povzročilo trženje tuzemskih koristi, saj so morali templji, ki niso dobili niti državne pomoči niti priznanja, bolj dosledno upoštevati

¹⁵¹ O diferenciaciji magičnih funkcij templjev gl. tudi Miyata 1977 in 1972.

želje in potrebe odjemalcev (prim. tekmovanje templjev in svetišč v razkrivanju skritih božanstev *kaichō* po vsej Japonski).

Pojasnila sem kako in zakaj je prišlo do premika od ljudske religije, utemeljene na skupnosti v vasi, do individualizirane ljudske religije, utemeljene na izbiri v mestu. Kompenzator, ki je lajšal družbeno spremembo zaradi industrializacije (delitev dela) in urbanizacije (razpad lokalne skupnosti in naraščujoča individualizacija v mestih) pa je bila sistematična sakralizacija na novo diferenciranih družbenih vlog, ki so jih imeli posamezniki in njihovo delo.

Popularizacija budizma in sakralizacija vsakdana

Ko začnejo v obdobju Tokugawa religiozne institucije izgubljati moč, pričnejo z načrtnim pronicanjem vpliva med ljudi in v njihova življenja, tj. proces »difuzije budizma« (ang. *diffusion of Buddhism*). Za ta namen sta glavni dejavnosti – produkcija in potrošnja – povzdignjeni na raven svetega; sveto postane predmet produkcije in potrošnje. Hirata piše, da je čaščenje prisotno v vseh aktivnostih od prehranjevanja do dela in da je celo potrošnja postala stvar religiozne predanosti, čaščenje je na novo pomenilo zamenjavo za produkte in stvari in je tako označevalo »milosti« in »obilje«, ki jih je božanstvo privoščilo navadnim ljudem (1986: 169) (Harootunian 1988).

Šintoistične in budistične religiozne institucije so poskušale nadzirati ljudstvo s povezovanjem vsakdanjih dejavnosti (npr. z delom) trgovcev, obrtnikov in kmetov s soteriološkimi dimenzijami. To delovanje ni vidno samo v teološki in ideološki sferi, ampak konkretno v praksi, v sakralizaciji delovnega orodja in osmišljanja dela v religioznem smislu.¹⁵² Religiozne institucije so v poznem obdobju Tokugawa množično prisotne v življenjih ljudi, a paradoksalno, pravi Rambelli (2003), je to začetek sekularizacije na Japonskem, saj se je z razpršitvijo svetega na vsak predmet in vsako dejanje (ki so ga spodbujale institucije) zmanjšala vloga in potreba po posredovanju religioznih profesionalcev in religiozne institucije so postale nerelevantne. Z drugimi besedami je t. i. popularizacija budizma med ljudmi hkrati pomenila sekularizacijo (ibid.: 285).¹⁵³

V zgornjih razdelkih sem torej pojasnila, da se je pod vplivi modernizacije (za lažje soočanje z novonastalimi družbenimi in ekonomskimi transformacijami proti kapitalizmu) oblikovala dvojna religiozna struktura, ki je ob obligatornih

¹⁵² Podobnost s protestantsko reformacijo in njenim osmišljanjem dela, o katerem piše Weber (Delo je molitev za vse ljudi – »moli z delom«) (Flere in Kerševan 1995: 129).

¹⁵³ Podrobno o povezavi med religijo, ekonomijo in družbeno ideologijo gl. Rambelli 2003.

afliacijah družinskemu templju dovoljevala individualistično prakticanje religije. Na drugi strani pa so pod vplivi potrošniške kulture religiozne institucije preusmerjale svoje delovanje od skrbi za mrtve k skrbem za žive in izvajale politiko širjenja »svetosti« na raven ljudskega vsakdana. S tem so povzročile svojo lastno sekularizacijo v smislu izgubljanja posredniške vloge religioznih institucij v družbi, ko so sveto prepustile na razpolago drugim (tudi sekularnim) producentom (oz. ponudnikom) in v neobvezujočo izbiro vsem potrošnikom oz. odjemalcem.

Družbene spremembe (industrializacija, urbanizacija, zaton lokalne skupnosti) so vsekakor vplivale tudi na spremembo ljudskih verovanj, ki se neprestano prilagajajo in oblikujejo na novo. Takšne spremembe, pravi Havens (1994), se ne zgodijo na ravni religiozne indoktrinacije, ampak kot del bolj implicitnih procesov med vsakodnevno interakcijo. Zato, ker raznovrstno moderno urbano okolje ne dopušča skupnih in skupnostnih temeljev ljudski religiji, so moderna ljudska verovanja na izbiro po tržnem principu, s katerim se soočijo urbani posamezniki pri izbiri osebne religije oz. prepričanja, kot tudi pri izbiri na njej sloneče družbene identitete. Izbira verovanja pa je kazalec pripadnosti ali skupinskosti med posamezniki, ki na podoben način kot izbira priljubljene popularne televizijske osebnosti ali glasbene zvrsti, športa, literature in raznih konjičkov povezuje sicer nepovezane člane družbe.

RAZVOJ RELIGIJE V MODERNEM OBDOBJU

Japonsko moderno obdobje se nedvomno prične z obnovo Meiji leta 1868 (Tamaru 1998 in drugi). Glavni preobrat sta predstavljal sprememba od vojaške vlade k centraliziranemu sistemu s cesarjem v središču in odprtje države. V kratkem obdobju se je Japonska spremenila v moderno industrijsko državo.

V zvezi s povezanostjo hitrega razvoja v Meiji s predhodnim obdobjem Tokugawa so se oblikovale različne interpretacije. Do 50. let 20. stoletja je prevladovala težnja po prekinitvi s preteklim obdobjem, nato pa se je skupaj z gospodarsko rastjo pričelo priznavati pomen pogojev za modernizacijo, ki so bili ustvarjeni že v obdobju Tokugawa (za več o spreminjajočih se pogledih v študiju religije na Japonskem gl. teoretično poglavje te knjige, razdelek o japonskem študiju religije). Kot sem že večkrat omenila, je danes pozornost namenjena povezavam med obdobji pred in po obnovi Meiji. Prav tako je na področju religioznega življenja mogoče najti vzorce sodobnega religioznega življenja v zgodnjemodernem

obdobju Tokugawe. Poznavanje sodobne religiozne situacije na Japonskem tako nujno zahteva poznavanje razvoja religije v zgodnjemodernem obdobju.

Kaj bistvenega se spremeni na religioznem področju v modernem obdobju?

Sledi zgoščen pregled glavnih družbenopolitičnih sprememb, od ločitve države in religije, urbanizacije in razpada tradicionalne skupnosti, do spremembe ustroja družine, ki so bistveno vplivale na spremembo religij v modernem obdobju.

Sprememba političnega sistema in religija – nacionalistična politika Meiji

Na religiozni razvoj v modernem obdobju so bistveno vplivale družbeno-politično-ekonomske okoliščine odprtja Japonske svetu in pospešene modernizacije, v prizadevanjih, da bi Japonska dohitela zahod. Želja po izgradnji države, ki bi bila dovolj močna, da bi se lahko upirala zahodni kolonializaciji, je prispevala k pojavu japonskega nacionalizma in kolonializma. Z obdobjem Meiji se spremenijo vladne politike glede religije in največja sprememba se zgodi predvsem na javni in državni ravni. Kot se je zgodilo tudi v drugih obdobjih zgodovine in v drugih državah, je vlada Meiji poskušala združiti sveto in državno vladavino po principu *saisei itchi* (祭政一致). V primeru Japonske je po mnenju Eisenstadta (1994 in 1996) in drugih nenavadno to, da je vlada za oblikovanje moderne birokratske države uporabila starodavne ideale (Tamaru 1998: 12). Država, ki je bila sekularizirana v zgodnjemodernem obdobju (zgoraj), je delovala na videz v nasprotju s tem tokom, ko je za doseg svojih ciljev umetno vzpostavila državni šintoizem *kokka shintō* in ločila šintoizem od budizma (*shinbutsu bunri*).¹⁵⁴

Shinbutsu bunri* in *kokka shintō

Fracija voditeljev obnove, predana šintoističnemu nativizmu, ki je budizem krivila za probleme Japonske, je leta 1868 izdala »Odlok o ločitvi *kamijev* in bud« *Shinbutsu bunri rei*. Odlok je narekoval, da se morajo meje med šintoizmom in budizmom jasno določiti, od budističnih menihov pa zahteval, da začnejo služiti kot nadzorniki svetišč (*bettō* 別当) in izvajati šintoistične rituale, če želijo nadaljevati delo v svetiščih (Miyake in Sekimori 2005: 90). Kjer so bili nativistični šintoistični duhovniki močni in na območjih, katerim so vladali protibudistični *daimyōji*, je bila uradna »ločitev« sprejeta kot taktika »gibanja za uničenje budizma« (*haibutsu kishaku* 廃仏毀釈). Čeprav v kratkem času, so bili v nekaterih predelih templji

¹⁵⁴ Kot že omenjeno v prejšnjih poglavjih, je to pomembno vplivalo na pojmovanje »religije« na Japonskem.

povsem uničeni, menihi ubiti ali nasilno laicizirani. Moderno obdobje se je tako začelo z odstranitvijo državne podpore budizmu (Hardacre 2006: 282).

Država obnovi svojo povezavo s šintoizmom z uredbo o »obnovi cesarske vladavine« (ōsei fukkō 王政復興) na temelju »enotnosti vlade in rituala« *saisei itchi*. Za kratek čas je ponovno vzpostavljen Urad za nadzor nad čaščenjem božanstev (*Jingikan* 神祇官) http://en.wikipedia.org/wiki/Help:Installing_Japanese_character_sets kot najvišja veja vlade. Predniki cesarske družine so bili čaščeni kot šintoistični bogovi, zato so bila t. i. zavetniška šintoistična svetišča po vsej državi vpeljana v vladno militaristično in nacionalistično propagando.

Z razširitvijo cesarskih prednikov na prednike vseh Japoncev so bile dolžnosti, ki so jih imeli Japonci do družinskih prednikov in lokalnih zavetniških bogov *ujigami*, transformirane v dolžnosti in lojalnost do države. Kmalu po svoji ustanovitvi je vlada zamenjala sistem tempeljskih družin *danka seido* s sistemom »svetiščnih družin« (*ujiko seido* 氏子制度) kot sistemom za popis prebivalstva (*koseki seido* 戸籍制度). Tako je tudi pravno okrepila povezavo med lokalnim zavetniškim svetiščem in lokalnim prebivalstvom (Inoue 1994: 100).¹⁵⁵ Kljub odstranitvi zahteve po tempeljski registraciji iz časa Tokugawe je večina prebivalstva še naprej pripadala templjem. Kakorkoli že, ekonomska varnost menihov je bila ogrožena.

Država je manipulirala ljudstvo z vpeljevanjem svoje ideologije v tradicionalne ljudske prakse šintoizma in čaščenje prednikov ter s tem utemeljila novo »civilno religijo«.¹⁵⁶ Šintoistični teologi so skozi moderno zgodovino šintoizma trdili, da šintoizem ni religija, ampak nadreligiozna entiteta, katerega prakticiranje je ena izmed dolžnosti japonskega naroda, ki je zatorej primoran podpirati svetišča, se udeleževati njihovih ritualov in opravljati prakse čaščenja tudi doma (Hardacre 2006: 283).

Po Hardacre termin državni šintoizem *kokka shintō* pomeni sistematično državno podporo šintoizmu od začetka obdobja Meiji do konca druge svetovne vojne. Ta zajema državno podporo in regulacijo svetišč in duhovnikov, državno proizvedeno šintoistično doktrino in ritual, gradnjo svetišč v imperialnih japonskih

¹⁵⁵ Obligatorna afilijacija in občutek identitete v relaciji do lokalnega zavetniškega šintoističnega svetišča in *ujigamija* je še danes v veljavi, čeprav izginja pri novih prebivalcih v okolici Tokia in na sploh zaradi dislokacije prebivalstva. Družbena navada darovanja lokalnemu šintoističnemu svetišču še danes pomeni obligatorno dejanje (gl. Morioka 1975).

¹⁵⁶ Davis tukaj uporabi Bellahov termin »civilna religija«, ker noče uporabiti termina »šintoistični nacionalizem« Daniela Holtoma, saj naj bi v državnih ideologijah 30. in 40. let sodelovale skoraj vse japonske religije (Davis 1992:21).

kolonijah, obvezno udeležbo v ritualih svetišča, poučevanje šintoistične mitologije kot zgodovine in zatiranje religij, ki so nasprotovale katerim vidikom šintoizma.

Svetišča so bila vpeta v nacionalno hierarhijo in v enoten koledar letnih ritualov, osredotočenih na cesarske rituale in na nove nacionalne praznike, z novimi nacionalnimi simboli, kot sta zastava in himna (Hardacre 2006, po Gluck 1985 in Fujitani 1996). Leta 1879 je bil z izgradnjo svetišča Yasukuni jinja (靖国神社) v Tokiu institucionaliziran kult za padle v vojni in s tem povezana vsejaponska mreža svetišč za padle v vojni (*gokoku jinja* 護国神社).

Rituali čaščenja cesarjevega portreta in slavnostna deklamiranja besedila »Cesarske naredbe izobraževanju« izdanega leta 1890, so bili uvrščeni med redne šolske obveznosti. Šole so bile bistvenega pomena pri razširjanju državnega šintoizma in njegovem sprejemanjem po vsej deželi.

Da bi iz šintoizma naredili državni šintoizem, so šintoistični birokrati sestavili uradno veroizpoved, utemeljeno na šintoizmu, in pooblastili šintoistične duhovnike, da jo razširijo med ljudi. Vendar, ker omenjena veroizpoved ni imela nobene osnove v ljudski religioznosti in ker je v glavnem poudarjala podrejanje civilnim avtoritetam in cesarju, je preprosto ljudstvo ni razumelo. Neuspeli kampanji je sledila tudi postopna izguba državne podpore šintoizmu (Hardacre 2006: 283 in 1989).¹⁵⁷

Z odlokom »Direktiva šintoizmu« ki so ga leta 1945 izdale ameriške okupacijske sile, je bila prepovedana vsa državna podpora šintoizmu in njegovemu razširjanju (v javnih šolah). Do tedaj šintoistična svetišča po vsej Japonski niso veljala za »religiozna«. Namen odloka je bil, da se odstrani povezava med državnim šintoizmom (tj. svetiščnim šintoizmom *jinjashintō*) in vlado ter da se šintoistična svetišča obravnava kot religijske institucije za ljudi. S tem so želeli zagotoviti svobodo religije in enake pogoje za delovanje različnih religijskih institucij (Shimazono 2005).

Zaradi ločitve šintoizma in budizma so bile vse »ambivalentne prakse«, kot

¹⁵⁷ V novejših študijah državnega šintoizma avtorji argumentirajo, da s stališča šintoistične duhovščine šintoizem nikoli ni dobil zadostne finančne, ne politične podpore, da bi lahko govorili o konceptu »državnega šintoizma« (Sakamoto 1994). Drugi avtorji se sprašujejo, ali zahodno pojmovanje »religije« sploh zajema realnost šintoizma, ki se je zgodovinsko manj ukvarjal s teološkimi finesami in individualno vero in se bolj osredotočal na skupnostne odnose in prakse (Suzuki 1979). Nekateri avtorji poudarjajo, da je pojav šintoizma institucionalno in intelektualno neodvisnega od budizma, relativna novost, tako kot tudi uporaba šintoizma kot združevalnega principa ljudi v ozadju modernizacijske agende vlade Meiji (Akazawa 1985).

sem pisala, pogosto ignorirane in degradirane kot sinkretizmi in magija. Prakse, povezane z *genze riyaku*, so bile prav tako postavljene v kategorijo ambivalentnih, neopredeljivih ljudsko-religiozних praks (Reader in Tanabe 1998) zato, ker je tradicionalna religija budizma veljala za višjo religijo z lastno teologijo, doktrinami, asketizmom, zanikanjem tostranstva itd. To celotno – pogosto zatrto – področje pa je to, kar avtorji zdaj dejansko imenujejo »ljudska religija«, ki se v resnici prepleta z uradnimi tradicijami in je z njimi neločljivo povezana. Pogosto je »ljudska religija« prav tista vsebina sinkretizma šintoizma in budizma – *shinbutsu shūgō*, ki je bila do ločitve *kamijev* in bud *shinbutsu bunri* temeljna lastnost šintoizma in budizma.¹⁵⁸

Analogija družine in države kazoku kokka

Vlada Meiji si je pri procesu izgradnje države pomagala z razširitvijo družinskih idealov na stopnjo države. To je dosegla z družinstvom oz. z analogijo naroda kot družine (Yoshino 1992: 90). V tem procesu je imela tradicionalna struktura *ie* pomembno vlogo.¹⁵⁹ Koncept »družinske države« *kazoku kokka* (ang. *family state*) oz. analogija med družino in državo je slonela na dveh pomembnih konfucijanskih vrednotah – na lojalnosti (*chū* 忠) in sinovskem spoštovanju (*kō* 孝), pri čemer je bilo sinovsko spoštovanje do očeta poenoteno z lojalnostjo do cesarja kot glave cesarske družine, debela iz katerega poganjajo veje vseh japonskih družin.¹⁶⁰ Zaradi nepretrgane cesarske vezi z boginjo sonca Amaterasu Ōmikami (天照大御神) je bil cesar čaščen kot božanstvo (Yoshino 1992).¹⁶¹

¹⁵⁸ Za primere ločevanja *kamijev* in bud v svetiščih gl. npr. Sengen jinja ali Suwa jinja (Inoue 2003: 287–312).

¹⁵⁹ Čeprav se je dolgo mislilo, da je institucija *ie* izključno patrilinearna razširjena družina, ki je preživela iz fevdalnega obdobja, sodobnejše študije o zgodovini družine kažejo, da jo je izumila vlada Meiji (Ueno 2001: 213). *Ie* je bila oblikovana po modelu družine samurajskega razreda obdobja Tokugawa, ki je obsegala le desetino prebivalstva, medtem ko take oblike družine navadni ljudje niso poznali. Bila je t. i. »izumljena tradicija« kot ta pojav imenuje Eric Hobsbawm (1983). Zunaj samurajskega razreda je prevladovalo pravilo matrilinearnega nasledstva. Hči kmeta ali trgovske družine je lahko podedovala družinsko lastnino ali posel. To je bila varna politika, ki je maksimirala možnosti za to, da je bil naslednik družine bodoči zet (Ueno 2001).

¹⁶⁰ Yoshino povzema po konfucijanistu Inoueju Tetsujiru v uradnih opombah sestavka »Cesarska naredba izobraževanju«, 1890.

¹⁶¹ Bellah piše (1957), da je religija odigrala pomembno vlogo v procesu politične in ekonomske racionalizacije na Japonskem. Ohranila in okrepila naj bi predanost do centralnih vrednot, s tem ko je priskrbelo motivacijo in legitimacijo za določene, nujne politične inovacije in okrepila etiko tuzemske askeze, ki je poudarjala delavnost in ekonomijo. Religija naj bi okrepila predanost do centralnega sistema vrednot s tem, ko ga je legitimirala.

»Moderna japonska družina«,¹⁶² ki jo je strateško utemeljila vlada Meiji, temelji na osnovi dveh institucij – *ie* (razširjena družina) in *katei* (družina). Prva institucija naj bi se nanašala na čaščenje prednikov in odnos med starši in otroki, druga na jedrno družino. Pravilo starejšega sina kot dediča je preprečevalo razdelitev kapitala, drugi in tretji sinovi so lahko postali tovarniški delavci ali birokrati znotraj dvojnega družinskega sistema, v katerem so ostali registrirani pri *ie* in hkrati vodili lastno urbano jedrno družino – *katei*¹⁶³ (Yoshino 1992: 224–226).

Nov politično-religiozni sistem pa ni nikakor predstavljal celotnega religioznega življenja ljudi. Ta institucijski okvir je od zgoraj reguliral religiozne dejavnosti ljudi, a po drugi strani so nanje vplivali predvsem faktorji, kot sta industrializacija in urbanizacija.¹⁶⁴

Z »ločitvijo države in religije« (*seikyō bunri* 政教分離), tj. z moderno »svobodo religije«, se leta 1945¹⁶⁵ zaključi obdobje nenaravnega stanja religije in regulacije religioznega življenja ljudi, kar se odrazi v porasti religioznega udejstvovanja. Kaj kmalu pa pospešena urbanizacija in s tem povezane migracije prebivalstva spodkopljajo bazo tradicionalnim religijam (Tamaru 1998: 14).

Zaton tradicionalne skupnosti z urbanizacijo in religija

V procesu modernizacije oz. vzporedno z vstopom Japonske v obdobje moderne v drugi polovici 19. stoletja se je njena industrijska struktura začela hitro

Družina in država nista bili več zgolj sekularni skupnosti, ampak tudi religiozni biti. Staršev in političnih vodij se je nadela »svetost« in jih postavila le stopnico pod božanstvo. Izpolnitev dolžnosti do teh superordinat je tako dobilo najvišji pomen. To je zagotovilo obstoj prihodnjih blagoslovov in najvišjo obrambo, ki je lahko rešila posameznika pred težavami in nevarnostmi tega prehodnega, nestalnega sveta (Arnason 1997: 194).

¹⁶² Videti je, da so razlogi za pojav »moderne« družine in njeno povezavo z modernizacijo različni glede na posamezne družbe in da je težko najti skupno definicijo, ki bi določala, kje se konča domena tradicionalnega in začne moderno. »Modernost je ohlapen pojem, ki nima trdnega temelja v času ali prostoru in ne jasno določenih značilnosti; vsaka oblast posebej določa, kaj jo loči od nasprotnega pojma – tradicionalnosti« (Goody 1972: 26). To se še posebej razločno pokaže v interpretaciji tradicije, ki jo je ponudila vlada Meiji, ko si je zadala nalogo modernizirati Japonsko.

¹⁶³ Omenjeni sistem je bil kasneje v pomoč državi, da je imela manjše stroške s socialno pomočjo urbanim družinam *katei*, ko je te prizadela vojna, saj je morala zanje poskrbeti razširjena družina *ie* na podeželju (ibid.).

¹⁶⁴ Npr. vlada Meiji je za potrebe modernizacije poskušala zatreti budistične institucije in povzdigniti šintoizem, a ji ni uspelo zatreti močno ukoreninjenega sistema družinskih templjev. Ta sistem pod vplivom depopulacije in urbanizacije propada šele zdaj (gl. Tamamuro 2009).

¹⁶⁵ Ločitev religije od države z ustavo okupatorja ZDA.

spreminjati, od primarnih industrij kmetijstva, ribištva in gozdarstva k sekundarnim industrijam manufakture in k terciarnim industrijam trgovine, logistike, finančništva in zavarovalništva. V zadnjem času je prišlo do vzpona informacijske industrije (v porastu je tudi religiozna industrija) (Miyake in Sekimori 2005: 20).

Hitra urbanizacija v času japonskega ekonomskega čudeža (1955–1974) je povzročila koncentracijo prebivalstva v mestih ter razširitev urbanega življenjskega sloga po vsej deželi. Zaradi liberalizacije uvoza kmetijskih proizvodov se tudi v vaseh ni bilo več mogoče preživljati samo s kmetijskimi panogami, ampak so kmetje prešli k plačanemu delu. Veča se razdalja med domom in službo, prebivalstvo na podeželju hitro upada. Posledično je postopoma ugasnilo življenje, utemeljeno na kmetijstvu in lokalni skupnosti, ki je predstavljalo temelj tradicionalne ljudske religije.

Sprememba družine ie in zaton čaščenja prednikov

Japonska družba, ki je s kultivacijo zavesti srednjega razreda dosegla hitro ekonomsko rast, je obenem ustvarila drugačen koncept družine. To pomeni, da je treba popolnoma proučiti družino, ki je nekoč bila osrednji kraj za soočanje z rojstvom in smrtjo, kot tudi različne navade in prakse, ki so se razvile na bazi prvotne družinske strukture.

Shinno (1993) opozarja na številne spremembe v vsakdanjih navadah Japoncev, ki so rezultat sprememb v družbi. Kot sem že omenila, japonski etnologi niso raziskovali družbe, ampak so se ukvarjali zgolj z ljudsko religijo kot tako in njeno konstantnostjo. Eden izmed konkretnih učinkov družbene spremembe (oz. modernizacije) na vsakdan Japoncev se kaže v prenehanju prakticiranja starih navad povezanih z družino *ie*, t. i. »japonsko« osnovno družbeno enoto. Napredek v zdravstvenem sistemu in v medicinski znanosti je povzročil spremembe v sferi doma, ki je bil nekoč osrednji kraj rojstva in smrti (Shinno 1993).

Konkretno, struktura japonske družine je v povojni Japonski prešla od razširjene k jedrni družini, ki jo sestavlja zakonski par z otroki. Japonska družina *ie* je sprva temeljila na nepretrganosti lastnine. Korporacijska družina je bila v svojem specifičnem poslu samozaposljiva. Kot takšna je bila neodvisno podjetje, s svojo lastnino in kapitalom. Vendar je ta metaekonomski koncept lastništva, ki je bil posredovan od prednikov, izgubil svoj vpliv. Namesto tega se po letu 1946 v primeru kmetij, ki so zdaj že del predmestja ali vele mestnega okoliša, pojavi nova ideja o lastnini kot o načinu produkcije ali kot o blagu za pogajanja. Poleg tega so spremembe v industrijski strukturi Japonske pripeljale do velikega upada v številu samozaposlitvenih delavcev. Prevladajo družine delavcev s stalno mesečno

plačo. Celo v še obstoječih samozaposlitvenih družinah niso več vsi člani vključeni v družinski posel, ampak so zaposleni zunaj družine kot honorarni delavci. Zato je manjšanje lastnine in zaposlitve kot materialne baze družine *ie* hitro napredovalo. Prvorojenstvo ni le zakonito ukinjeno, ampak tudi v praksi ni več priljubljeno. Do leta 1960 se je povečala podpora v prid enakopravni razdelitvi starševske lastnine med otroke. Tisti, ki se odločajo za prvorojenstvo, pa ekskluzivno dedovanje vselej združijo s popolno odgovornostjo za ostarele starše. Le redki še naprej zagovarjajo prenos lastnine in vodstvo *ie* na enega dediča (navadno najstarejšega sina). Ideja o nadaljevanju *ie* je skoraj popolnoma izginila (Morioka 1986: 203–204).¹⁶⁶

Glede na to, da je dolžnost za nadaljevanje družinske veje in ohranjanje ritualov za družinske prednike, ki je naložena dedičem, bila osnova večine japonskih religij, so spremembe tradicionalne skupnosti in ustroja družine bistveno vplivale na prevladujoča religiozna prepričanja pravi Morioka (1986).¹⁶⁷

Pozitivni in negativni učinki modernizacije na religijo

Zaton religioznih organizacij temelječih na obligatornih pripadnostih

Zaton tradicionalne skupnosti in družine *ie* ter s tem zaton tradicionalnih religioznih praks, slonečih ne njej (zaton čaščenja prednikov), in urbanizacija (depopulacija) ter racionalizacija so temeljni razlogi za zaton institucionalne religije na Japonskem (Shinno 1993).

Spremembe po vojni so imele neugodne posledice za tradicionalne budiistične sekte. Številni templji so po vojni zaradi sprememb v lastništvu in uporabi kmetijskih zemljišč izgubili zemljo. Najbolj pa je, kot omenjeno, religiozne institucije prizadel razpad lokalne skupnosti in družinskih odnosov, na katerih je temeljil njihov obstoj. »Plavajoča religiozna populacija« (*shuukyō fudōjinkō* 宗教浮動人口,

¹⁶⁶ Zaradi drastičnega zmanjšanja števila otrok se ocenjuje, da bo število jedrnih družin ostalo isto ali upadlo, gospodinjstva razširjenih družin, kjer starši in njihovi poročeni otroci živijo skupaj, pa bodo postala bolj pogosta. Vendar je sodobno t. i. gospodinjstvo razširjene družine pravzaprav prej generacijska kombinacija dveh ali več jedrnih družin staršev in njihovih poročenih otrok, in ne eno združeno gospodinjstvo v sistemu *ie* kot včasih. Dve jedrni družini v *ie* sta bili tesno združeni v razmerju sinovske pietete. Današnja družina pa temelji na odnosu »mož in žena«. Zato, kadar govorimo o npr. trigeneracijski družini, govorimo o stanovanjski zvezi dveh jedrnih družin.

¹⁶⁷ Takšni pogledi, ki vidijo skupnost in družino kot osrednji in specifični japonski nosilki religije, vidijo individualizacijo v religiozni udeležbi kot ahistoričen pojav, značilen za družbo šele po drugi svetovni vojni, najraje pa samo za nova nova religiozna gibanja. Tudi Shimazono piše, da je »usmerjenost religij k posamezniku« lastnost (še) »novih« novih religij (drugače od »starih« novih religij, gl. Shimazono 2006).

Fujii 1974), ki je zapustila podeželje in se preselila v mesta, je pomenila glavni vir članov novih religiozних gibanj (Suzuki 1963–1964). Lahko si predstavljamo, da so templji izgubili tiste pripadnike, ki so našli zatočišče v novih religiozних gibanjih, ko so se iz vasi preselili v mesta. Poleg tega so nove religije, v nasprotju s tradicionalnimi templji, skozi prosto konkurenco med religioznimi skupinami pridobile veliko vernikov. Že leta 1963 je bil skovan termin »pogrebni budizem« (Tamamura), po 80. letih se je odtujenost pripadnikov od lokalnih templjev kazala v kritiki dragih donacij za posmrtna imena (*kaimyō* 戒名), razkrila pa se je tudi profitnost pogrebne industrije in dobaviteljev budističnih oltarjev *butsudan*. Medtem se je povečalo zanimanje za »naravne pogrebe« (*shizen sō* 自然葬) ali razpršitev pepela umrlega in najem običajnih grobov. Postalo je jasno, da se tresejo temelji tradicionalnega tempeljskega budizma, utemeljenega na družinski enoti in ritualih za prednike (Ito in Fujii 1969, v Shimazono 2006).¹⁶⁸

Svetiščni šintoizem *jinja shintō* in šintoistična kultura sta nedvomno veliko izgubila skozi odstranitev državnega šintoizma *kokka shintō* (Shimazono 2006: 227). Lokalna svetišča, ki so bila tesno navezana na lokalno skupnost *ujiko*, so s propadom te skupnosti izgubila večino pripadnikov.

Budizem in šintoizem v popularni kulturi

Kadar pa govorimo o budizmu in šintoizmu v popularni kulturi, vidimo precej primerov revitalizacije.¹⁶⁹

Budizem, kot del kulture s svojo bogato zalogo tiskane besede in ikonografije, si zlahka prisvojijo mediji. Vpliv medijev na Japonskem se je začel hitro širiti v obdobju Taishō (1912–1926), ko so bili popularizirani časopisi, revije, knjige, filmi in radio. Po vojni so vpliv medijev močno okreplili še magnetofon, televizija, video in digitalni mediji v 90. letih. Čeprav so mediji vplivali na religijo na splošno, so pomnožili priložnosti in možnosti za dostop do budistične kulture navadnim ljudem. Med književniki in filozofi sta bila vedno popularna znamenita menihi Shinran (親鸞) in Dōgen (道元). Slavni avtor japonskega stripa ali *mange* Tezuka Osamu (手塚治虫) je ustvaril znano stripovsko serijo »Buddha« (*Budda* ブツダ, 1972–1979) v 70. letih in zgodil se je izjemen porast del in besedil, ki črpajo iz budističnih tematik, kot so posnetki suter in pridig spoštovanih menihov iz obdobja Nara in Heian ter inštrukcij ezoterične tibetanske meditacije.

¹⁶⁸ Kot omenjeno so spremembe v družinski strukturi vplivale na prakso čaščenja prednikov. Danes nove religije prevzemajo nekoč vodilno vlogo budizma v ritualih za umrle.

¹⁶⁹ Na Japonskem je tudi krščanstvo kot kultura zanimiv pojav. Več o tem Shimazono 2006.

V popularni kulturi je videti tudi revitalizacijo šintoistične kulture in šintoističnih ritualov, kot so šintoistične poroke, praznik otrok *shichigosan* in novoletni obisk svetišča *hatsumōde* so po vojni postali enotni rituali, obiskani skorajda po vsej Japonski. Kaže, da se z leti udeležba novoletnega obiska svetišč *hatsumōde* celo večja. *Hatsumōde* je običaj, ki se je prvič pojavil v obdobju Meiji, leta 1979 je 56 odstotkov prebivalstva izjavilo, da so se udeležili rituala, leta 1994 pa je to število naraslo na 62 odstotkov (Ishii 2004).

Od 80. let dalje je tudi povečano zanimanje za »zgodnji šintoizem« in »animizem«. To bi naj bilo povezano z japonskim kulturalizmom *Nihonjinron* in z večanjem ekološke zavesti (Shimazono 2006: 227).¹⁷⁰

TRADICIONALNA LJUDSKA RELIGIOZNOST V NOVI PREEBLEKI

Urbana folklor

Po vojni so začele izginjati tradicionalne oblike ljudske religije, kar je spodbudilo špekulacije, kako so se ljudska religiozna verovanja preoblikovala. Kot sem že pisala, so predvsem folkloristične študije ljudske religije, do pred kratkim predpostavljale, da je »navadno ljudstvo« (*»jōmin«*, Yanagita) ljudske religije nespremenljiva komponenta ljudske religije in osnovna družbena enota japonske družbe, zato je le malo študij ljudske religije upoštevalo faktorje družbenih sprememb.¹⁷¹

A kaj se je zgodilo z »ljudsko religijo« v procesu urbanizacije in modernizacije, ko je to »ljudstvo«, kot ga pojmujejo folkloristi, izginilo? Še posebej od konca vojne so vse tradicionalne oblike ljudske religije v zatonu (Havens 1994).¹⁷²

¹⁷⁰ Shimazono vidi narast števila ljudi, ki iščejo smisel v animizmu, kot izraz splošnega povečanega interesa za »duhovnost« (*»new age«*), ki ga opažamo v razvitem svetu. Kot v zahodni Evropi in v ZDA je tudi na Japonskem od sredine 70. let vplivna ideja, da je duhovnost mogoče doseči le skozi posameznikovo neposredno izkušnjo in občutenje, in ne skozi organizirano religijo z doktrino (Shimazono 1996). Del kulture duhovnosti je *kikō* (氣功), ki je usmerjen h kulturni povezanosti z Vzhodno Azijo. Drugi del, ki poudarja animizem, pa naj bi bil zavestno v povezanosti s kulturo ameriških staroselcev, s kulturo pacifiških otokov in z Jugovzhodno Azijo. V novi kulturi duhovnosti se kaže vpliv ZDA in Indije, po drugi strani pa je ta povezana s potrebo po potrjevanju regionalne identitete in nacionalne kulture v času globalizacije (Shimazono 2006: 228).

¹⁷¹ To je ideja, da obstaja religija s koreninami v življenju navadnih ljudi *»jōmin«* drugačna od religije z doktrinami in denominacijskimi organizacijami. Gl. 1. poglavje.

¹⁷² Npr. Havens (1994) je opozoril, da moramo dovoliti možnost vsaj minimalnih sprememb v pojavih ljudske religije, če hočemo še naprej uporabljati izraze »ljudska religija« in »ljudska verovanja« za opis modernih pojavov.

Pojavile so se raziskave ljudske religije in njene povezave z magijo in okultnim¹⁷³ (Ōmura in Nishiyama 1998) ter nove raziskave o veri posameznika (Shimazono 2006: 228). Postalo je jasno, da magično-religiozni elementi ljudske religije zasedajo vse vidnejše mesto v sodobni popularni kulturi. Študiju tradicionalnih oblik ljudske religije se je pridružil študij njenih novih sodobnih urbanih oblik.

Pomembna preusmeritev študija ljudske religije po vojni (onstran Yanagitove metodologije) je ustanovitev področja »urbana folklor«. Čeprav se življenje v mestu razlikuje od življenja na podeželju, se tradicionalne ljudske navade in običaji očitno ohranjajo v urbanem okolju in integrirajo v urbani način življenja. Torej večina t. i. »ljudstva« na Japonskem danes živi v urbanem okolju. Z depopulacijo tradicionalnih vaških skupnosti je oslabela integracijska funkcija religioznih praznovanj in ritualov, a videti je, da prebivalci mest ponekod poskušajo ustvariti nove skupnosti s povečano družbeno komunikacijo. Te skupnosti ustvarjajo nova praznovanja ali organizirajo skupine, ki praznovanja podpirajo. Med novimi raziskavami s področja urbane folklore so teme šamanizma in oživitve praznovanj *matsuri* (Inoue 1994: 1–9).¹⁷⁴

¹⁷³ Sprva se je magijo in razpon okultizma, ki sta delovala kot nasprotovanje povojnemu trendu k racionalizaciji, interpretiralo kot nov trend med mladimi. Potem se pa je pokazalo, da je interes za okultizem v bistvu oživitev zgodnejših elementov ljudskega verovanja, čeprav nastopajo v novi preobleki. Tako so bila verovanja, ki so bila že dolgo pozabljena, oživljena in danes vplivajo na novi ravni. Inoue Nobutaka pravi, da to dejstvo prikazuje, kako žilava je narava ljudskega verovanja (Inoue 1994: 3). Ta razmah magije in okultizma je opazen od druge polovice 70. let. Pogosto je omenjano, da se del tega trenda kaže v interesu mladih za vedeževanje, magične moči, okultne filme in stripe. Veliko dijakov v srednji šoli preizkusi igro *kokkurisan* (t. i. »klicanje duhov«) (Inoue 1994: 4).

¹⁷⁴ V terenskem delu so folkloristi predvsem beležili pripovedi, zapovedi, koncepte božanstev in tradicionalne običaje posameznih območij. Kadar pa so raziskovali gradivo iz japonske klasične literature, so se poglobili v klasično mitologijo, zgodovinska dela, prozo in pesmi. S temi metodami so etnologi poglobili razumevanje religioznega življenja Japoncev in ga primerjali med različnimi območji in časovnimi obdobji. Vendar so se japonska družbena struktura in življenjski vzorci v procesu hitre družbene spremembe po drugi svetovni vojni izredno spremenili. Urbanizacija je privabila visok odstotek mladih ljudi v urbana območja. Vidni rezultat tega je oslabljen prenos lokalnih starodavnih pregovorov, legend in običajev od starejših na mlajše generacije. Zaradi pomanjkanja komunikacije med generacijami je ovirana organizacija tradicionalnih vaških praznovanj in ritualov, obstaja pa tudi strah, da bo tradicija pozabljena. Prebivalci večjih mest pa ne kažejo veliko zanimanja za ohranjanje tradicionalnih praks. Prav tako se je zmanjšalo število podeželskega kmečkega prebivalstva z 80 odstotkov v obdobju Tokugawa na trenutno pičlih 7 odstotkov. Le malo Japoncev še pozna rituale, povezane s kmetijstvom, saj jih večina danes dela v pisarnah, trgovinah in tovarnah. Raven izobrazbe se je po vojni občutno dvignila. Od 70. let. se je študij na univerzah razširil na tretjino celotne japonske



Slika 3.7: Slepe šamanke *itako* na sveti gori Osorezan, Aomori (fotografija avtorice).

Lokalne ritualne kulture so zaradi modernizacije v zadnjem stoletju in pol prišle pod pritisk enoličnosti (uniformnosti). Na delu sta dva med seboj povezana pritiska k enoličnosti. Prvi je homogenizacija japonske kulture prek množičnih medijev, drugi je komercializacija lokalnih običajev, vključno z oživitvijo lokalnih običajev za cilje turizma. Slednja se morda kaže kot podpora posebnim lokalnim običajem, a proces komercializacije za turistično trgovanje samo spodbuja enoličnost oz. monotonost (Payne 2006: 243).

Raziskati je še treba, do kakšnega obsega so prakse, ki jih razumemo kot »ljudske«, postale predmet medijske pozornosti, turizma, potrošništva v modernem

mladine. Ti kažejo več interesa za tujo kot pa japonsko tradicionalno kulturo, v vaseh pa so skupaj z zatonom tradicionalne vaške strukture starejši vaščani izgubili avtoriteto, kar onemogoča prenašanje tradicionalnih običajev in ritualov na mlajše generacije. Tako so številna ljudska verovanja popolnoma izginila in skupaj s spremembo vsakdanjega življenja se spreminja tudi ljudska zavest. Številna nova religiozna gibanja so nastala prav zaradi sprememb v vsakdanjem življenju ljudi in njihove zavesti oz. religioznega prepričanja. Nove religiozne skupine, ki se opirajo predvsem na urbane pripadnike se večajo po vojni, medtem ko ljudska verovanja postopno izginjajo (Inoue 1994: 3–4).

času (Reader 2006: 85). Praznovanje *matsuri* kot spektakel je v središču modernega turističnega stremljenja. Eden izmed številnih takih praznovanj se odvija na sveti gori Osorezan (恐山) v severni Japonski, znani tudi po slepih šamankah *itako*. Oživitve in komercializacija praznovanj s strani turističnih in drugih komercialnih akterjev za komercialne cilje se združuje z interesi lokalnih oblasti, da bi ohranile lokalna praznovanja. Tak primer je tudi komercializacija praznovanja v Furukawi za povečanje turizma, pa tudi za boj proti depopulaciji, kot podpora lokalni ekonomski infrastrukturi (Schnell 1999). Proučiti bo treba, kakšen vpliv imajo procesi komercializacije na ljudske religiozne strukture, verovanja in prakse.

Letni (koledarski) rituali in prazniki *nenjū gyōji*

V 2. poglavju knjige so že predstavljeni letni prazniki in podatki o udeležbi v njih. Ishii Kenji (1994 in 2007) z analizo anket in s terenskim delom ugotavlja, da so v procesu urbanizacije tradicionalni sezonski rituali in prazniki postali nezanemljivi predvsem za mlado prebivalstvo. Mladi kažejo interes za praznike z drugačno vsebino, ki izgublja religiozni pomen (npr. božič in valentinovo) (Tabela 3.4). Ashida Tetsurō (1994) pa opozori na ekonomsko racionalnost v ozadju oživitve religiozних praznikov in praznovanj. Pravi, da sam »notranji mehanizem moderne kapitalistične družbe transformira tradicionalne skupnostne praznike v trgovsko blago (*shōhin* 商品)« (Ishii 1994: 175).

Vendar pa je z vpogledom v urbane oblike ljudske religije mogoče raziskati, kateri elementi ljudskih verovanj so trdno zakoreninjeni v življenjih ljudi in kateri elementi ne morejo preživeti. Inoue Nobutaka namiguje, da imajo morda ljudska verovanja neke vrste neodvisno sposobnost širjenja in ohranjanja. V primerjavi z organiziranimi religijami pa pri ljudskem verovanju takšne avtonomne strukture niso jasno vidne, ker nimajo določenih voditeljev, učiteljev ali pripadnikov. Ne glede na te lastnosti se ljudska verovanja ohranjajo in prenašajo s pomočjo posameznikov in skupin. Njihovi temeljni elementi so skupni, vsaka geografska regija pa kaže številne variacije na skupne običaje in navade (Inoue 1994: 1–9).

Tabela 3.4: Pomembni letni rituali (Ishii 2004: priloga).

Najpomembnejši		Drugi		Tretji	
Vrstni red	Št.	Vrstni red	Št.	Vrstni red	Št.
1. Novo leto	78	1. Božič	42	1. Božič	24
2. Božič	36	2. Novo leto	26	2. <i>Bon</i>	22
3. <i>Ōharai</i>	8	3. <i>Bon</i>	22	3. Valentinovo	14
4. <i>Bon</i>	7	4. Valentinovo	14	4. Novo leto	13
5. Rojstni dan	2	5. <i>Higan</i>	6	5. <i>Ōharai</i>	11
6. <i>Tanabata</i>	1	5. <i>Ōharai</i>	6	6. Materinski dan	7
6. Velika noč	1	7. <i>Howaito dei</i>	4	7. <i>Tanabata</i>	6
		8. Velika noč	3	7. Rojstni dan	6
		8. Materinski dan	3	9. <i>Higan</i>	5
		10. <i>Hinamatsuri</i>	2	10. <i>Kanbutsu e</i>	3
		11. Lunin praznik	1	11. Halloween	2
		11. Proslava ob vpisu v šolo	1	11. <i>Setsubun</i>	2
		11. <i>Jōdō e</i>	1	12. <i>Howaito dei</i>	1
		11. <i>Setsubun</i>	1	12. Zimski solsticij	1
		11. <i>Okunchi</i>	1	12. <i>Nehan e</i>	1
		11. Očetovski dan	1		

Dojemanje časa in pomen *nenjū gyōji*

Nenjū gyōji so tako kot praznovanja *matsuri* pomemben del popularne kulture in v moderni družbi cvetijo. Razlog za to je, kot pri praznovanjih, razmah popularne kulture s pomočjo množičnih medijev ter interneta. Po drugi strani pa na razmah *nenjū gyōji* vpliva tudi dugačno dojemanje časa kot so ga poznali nekoč v podeželski družbi, ki se je zgledovala po naravnem koledarju produkcije. Danes nevsakdanje reči in dogodki niso več toliko ločeni od vsakdanjih. Določa in organizira jih religiozna, turistična ipd. industrija in ne več lokalna, krajevna skupnost po naravnem koledarju produkcije (Ishii 1994).¹⁷⁵

Ishii skozi razmislek o religioznem značaju letnih prireditev ugotavlja, kakšna je splošna religioznost sodobnih Japoncev. Piše, da je bil tradicionalni koledar *nenjū gyōji* intimno vpleten v življenje Japoncev, ker ga je razdelil na sezone in posredoval smisel za naravni potek časa. Prebivalstvo zgodnjemoderne kmečke družbe so bili kmetovalci in zato tesno navezani na naravni koledar produkcije. Ta je temeljil na kitajskem ciklusu, ki je določal praznovanja v določenih obdobjih (*sekku* 節句)

¹⁷⁵ Ljudska verovanja so nekoč tvorila splošno znanje in svetovni nazor celotni lokalni skupnosti, danes pa golj redkim skupnicam ali posameznikom.

ali *hare* ハレ) v dvanajstih mesecih koledarskega leta. V teh posebnih obdobjih so vaščani smeli opravljati nevsakdanje dejavnosti, ki sicer niso bile dovoljene v obdobju vsakdana (*ke* ケ). Primer takšne nevsakdanje dejavnosti je pitje riževega žganja, ki je bilo dovoljeno samo na praznik za vaško zaščitno božanstvo in v času sezonskih praznovanj. Tako je udeležba pri religioznih obredih v pred-modernem in zgodnjemodernem obdobju temeljila na letnem koledarju *nenjū gyōji* (Inoue 1994: 1–9). V zadnjem času pa je tudi ta naravni koledar doživel veliko sprememb. Pojavili so se novi prazniki – nove komercialne priložnosti za izmenjavo daril, kot so valentinovo, beli dan, zvezdni praznik ipd., ki so zanimivi predvsem za mlade. Morda prav zaradi prodora »uvoženih« praznikov zdaj nekatere veleblagovnice oglašujejo japonski tradicionalni zvezdni praznik *tanabata* pod angleškim imenom »Love Stars' day« (dan zvezd ljubezni). Po drugi strani pa, kot kažejo statistike, Japonci še vedno zelo pogosto sodelujejo v religioznih aktivnostih in obiskujejo tradicionalne religiozne dogodke, če jih razumejo kot letne rituale *nenjū gyōji*.¹⁷⁶ Danes trgovine in oglaševalska industrija skrbno vodijo in upravljajo letni koledar prireditev, ki ga s pomočjo medijev in trgovin pripeljejo do vseh ljudi v velikih mestih, pa tudi v majhnih vaseh. Morda je povezava teh prireditev s prvotnimi vaškimi ljudskimi običaji in s tradicionalnimi religioznimi institucijami nekoliko zbledela, vendar bi lahko rekli, da je sam religiozni značaj teh prireditev preživel. Primeri za to so evforično zgrinjanje mladih v svetišča za novo leto, množično nakupovanje čokolad v veleblagovnicah za valentinovo, dolge vrste pred veleblagovnicami za prvo »srečno vrečko« (*fukubukuro* 福袋) v novem letu.

Z modernizacijo je prišlo do izginotja mnogih kmečkih praznovanj in do pojava novih, kakšen pa je odnos do časa? Ashida argumentira, da so moderni načini produkcije tisti, ki so osvobodili družbo od naravnega koledarja, ki je nekoč razdeljeval čas na vsakdan in nevsakdan. Ugotavlja, da bolj ko je družba glede na delo specializirana, bolj je čas generaliziran. Družbena delitev dela je pomenila »specializacijo« znanja in poklica med člani družbe, ki pa je hkrati naznanila »generalizacijo« časa in koledarja. Čeprav je sprva čas delil delo in ne-delo znotraj letnega koledarja, si moderna industrijska družba ne more privoščiti koledarskih motenj in začasnih prekinitev, ki bi vplivale na družbeni red, zato se družbeni red v moderni družbi vrši preko vsakodnevnega dostopa do prvotno nevsakdanje zabave in nevsakdanjih aktivnosti (Ashida, v Inoue 1994).

Materialistična usmerjenost gospodarstva in družbe v času hitre ekonomske

¹⁷⁶ Podatke o tem najdemo tudi v statistikah o pripravi posebnih jedi ob novem letu in o pomenu, ki ga ima novoletno obdobje za ljudi.

rasti je okrepila pomen potrošnje kot pomembne vrednote. V napredni informacijski družbi, kjer internet omogoča takojšen prenos informacij imajo največjo vrednost sredstva kot so tehnologija, znanje in etika potrebna za procesiranje informacij. Ljudje lahko danes svobodno izbirajo med širokim naborom informacij oz. podatkov na internetu, s pomočjo katerih si poljubno oblikujejo svojo identiteto in življenjski slog. Z internetom ohranjajo svoje fizično in psihično zdravje in oblikujejo socialne mreže z ljudmi skupnih interesov, usmeritev in okoliščin.

Kaže, da se internet ponuja celo kot potencialno orodje religiozne skupnosti (organizirane religije), ki že dolgo obžaluje vse bolj sekularizirano družbo (Miyake in Sekimori 2005: 21). Templji, svetišča in razne religiozne skupine so postavile svoje internetne strani, kjer oglašujejo svoje podobe, praznovanja in druge religiozne dogodke, uporabljajo elektronska sporočila za oglaševanje srečevanja in ponujajo svetovanja ter objavljajo svoja stališča glede družbene in politične tematike. Nekatere institucije na svojih straneh celo omogočajo »virtualno romanje« ali nakup prerokb in talismanov za srečo. Vse to ima določen učinek, vendar je organizirana religija vseeno v zatonu. Kljub temu večina Japoncev še vedno proslavlja prihod novega leta v templjih in svetiščih, se vrača v domači kraj, da bi počastila prednike in obiskala grobove v času praznika mrtvih *bon* in med spomladanskim in jesenskim enakonočjem. Japonci, kot so tudi nazorno pokazali statistični podatki (gl. 2. poglavje), še vedno vztrajno ohranjajo tradicionalne religiozne navade, kot so praznik za otroke *shichigosan*, poročna slavja, izganjanje nesreče, proslave »dolgega življenja« in spominske obrede za mrtve prednike.

Kakorkoli že, danes si religiozna industrija vse bolj prilašča nekoč vodilno vlogo religiozne skupnosti pri organizaciji »religioznih« praznovanj. Turistične agencije organizirajo praznovanja, veleblagovnice pripravljajo proslave ob praznikih, kot je *shichigosan*, hoteli in komercialne poročne hiše so prevzele poročne ceremonije, hoteli in restavracije proslave »dolgoživosti« in pogrebna industrija pogrebe. Zanimivo pa je, da se ljudje, ki že dolgo niso obiskovali templjev in svetišč, zdaj odzivajo na ponudbo te industrije in najdejo tolažbo v njenih storitvah. Miyake in Sekimori sta mnenja, da je notranja duhovnost Japoncev tista, ki hrepeni po storitvah religiozne industrije. Pravita, da se skozi njene kanale pod površjem japonske družbe ohranja ljudska religija, kljub skrbi religiozne skupnosti (religioznih institucij) glede sekularizacije (Miyake in Sekimori 2005: 22).

Revitalizacija religije onkraj specifične tradicije

Sklenem lahko, da ljudska religija vsekakor ni nekaj, kar v mestu umre (Havens

1994; Reader 2006), nasprotno, ostane živa in se celo nadalje razvija. Res pa danes religiozna industrija in religiozne institucije »prirejajo« letne rituale, ki so se nekoč vršili znotraj družine ali lokalne skupnosti (npr. pomladanski praznik *setsubun*), in dostop do letnih ritualov in praznovanj je tako postal mogoč tudi individualno in zunaj skupnosti in družine. Poleg ljudske religije in novih religij, pravi Shimazono (2006), je glavna komponenta oživitve religije individualistična religija, ki sloni na posredništvu množičnih medijev. Individualistična religija naj bi bila prevladujoča značilnost religioznega razvoja od 70. let naprej, ko se na Japonskem govori o »*shūkyō būmu*« (religiozni »bum«). Ta oblika religije ni novost, vendar nikoli prej ni bila tako razširjena (ibid.: 178). Shimazono z izrazom »*shūkyō būmu*« misli predvsem na nova spiritualna gibanja, ki so vse bolj individualizirana, in na naraščajoče število članov »novih« novih religij. Ne omeni pa drugih področij sodobne religiozne aktivnosti in rasti, kot je očitno povečanje udeležencev v romanjih in praznovanjih. V svojih prispevkih sklene, da na Japonskem, kjer sta prevladala sekularizem in kapitalizem, ni več veliko znakov oživitve tradicionalne religije, je pa vidna občutna porast individualistične religije na dveh ravneh: (1) nakup okultističnih dobrin kot vera v magijo za hitro pridobitev tuzemskih koristi; (2) *new age*, ki se osredotoča na intelektualni samorazvoj skozi množične medije (Shimazono 1996: 183).¹⁷⁷

V zgodnjemodernem in modernem obdobju na Japonskem lahko prepoznamo povečan interes za religijo, zaradi novoustvarjenih pogojev za razpon trženja religije na eni strani in potrošniške težnje v religioznosti navadnih ljudi na drugi (osebne prošnje v mestih ipd.). Na splošno se znotraj religijskega polja v razvoju urbane potrošniške družbe kaže, da se ohranjajo predvsem tisti elementi, ki jih oživlja dinamika potrošniškega trga. To so elementi tradicionalne ljudske religije, kot so religiozni rituali, prazniki, praznovanja, tuzemske koristi, talismani, romanja ipd. Kot pišem že v 1. poglavju knjige, bi bilo tukaj ustrežnejše kot o elementih v ljudski »religiji«, ki so omejeni na neko izbrano skupino ali skupnost, govoriti o

¹⁷⁷ Tuzemske koristi *genze riyaku* opisuje kot magično usmerjene tehnike, prakse in verovanje (pogosto navezane na moč karizmatičnih vodij) v novih religijah, kot je Hōseikai. Vodilo te nove religije je, da so pretekla dejanja, slab odnos, negativna čustva (kot je ljubosumje) in grdo vedenje v vsakdanjem življenju vir boleznin in nesreče; preobrazba, refleksija in kesanje pa vodijo k ozdravljenju. Tako Hōseikai poudarja pravilno etično vedenje kot pot do osebne sreče. A vendar, Hōseikai je religija, ne zgolj skupina etičnega treninga. Od slednje (na Japonskem je aktivnih kar precej) se razlikuje v tem, da uporablja magične in instrumentalne oblike spiritualnega zdravljenja in obljublja spiritualno odrešenje v osebno korist.

skupnih elementih (in težnjah) ljudske »religioznosti«, ki ne zahteva nujne pripadnosti določeni skupini ali organizaciji (navsezadnje je lahko tudi »individualistična«), temveč predstavlja določen odnos do eksistenčnih vprašanj človeka v svetu. Kot piše tudi Beck (2009), »pridevnik »religiozen« upošteva nekakšno zabrisanost in brezmejnost religioznega z vsemi paradoksi in protislovji vred ter skladno s tem omogoča osvetlitev tudi sinkretistične alternative monoteističnega samostalnika religija« (ibid.: 67).

O medsebojnem vplivanju tradicionalne religioznosti in modernizacije ostajajo odprta vprašanja, ki bi jih bilo mogoče nadalje raziskati v razvoju potrošniške družbe na Japonskem: ali je ljudska religioznost v njenih temeljnih težnjah (kot so tuzemske koristi) v času predhodna množični potrošniški kulturi? Oziroma ali se ljudska religioznost spreminja pasivno, zaradi spreminjajoče se potrošniške kulture, ali je eno od njenih gonil?

4

SODOBNE URBANE OBLIKE LJUDSKE RELIGIOZNOSTI IN POTROŠNIŠTVO: EMPIRIČNA RAZISKAVA PRIMERA TOGENUKI JIZŌ

V ozadju pričujoče empirične raziskave je dilema v zvezi z učinki potrošniške kulture na sekularizacijo religije. V družbah zahodne Evrope je dolgo veljalo, da je potrošniška kultura prevzela mesto in funkcijo religije ter povzročila njen zaton (Williams 1991; Bell 1976). V japonski družbi pa se religiozne in kulturne prakse niso izključevale kot alternative, ampak so bile vselej tesno povezane v nekačnem sožitju (gl. razdelek o sekularizaciji v japonskem kontekstu). Predvidela sem, da sta prav to sožitje, kot tudi izbira religioznih praks na širokem religijskem trgu Japonske, pripomogla k temu, da se je religija ohranila v moderni potrošniški družbi. Glavna hipoteza je bila, da religiozna praksa in potrošnja na Japonskem soobstajata v simbiotičnem odnosu. Da bi preverila hipotezo, sem poglobljeno raziskala religiozno lokacijo v osrčju potrošniške kulture v centralnem Tokiu – Togenuki jizō (とげぬき地蔵), kjer se ljudska religioznost in potrošnja na videz tesno prepletata. Z metodo opazovanja z udeležbo in z metodo strukturiranih intervjujev sem poskušala ugotoviti, zakaj ta specifična religiozna lokacija pritegne toliko ljudi in v čem se v njej kaže odvisnost med ljudsko religioznostjo in potrošnjo.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Rezultati te raziskave so bili predstavljeni na 15. mednarodni konferenci Japonskega združenja za študij religije in družbe (Shūkyō to shakai gakkai) z naslovom *Nihon gendai toshishakai ni okeru minshūshūkyōsei to shōhikōi: Togenuki jizō no jirei* (Ljudska religioznost in potrošniško vedenje v sodobni urbani japonski družbi: primer Togenuki jizō), junij 2007, Tokio, in na 30. konferenci International Society for the Sociology of Religion (ISSR) v Španiji z naslovom *Religion and consumption in contemporary Japan: Adjusting to a changing elderly society*, julij 2009, Santiago de Compostela, Španija.

TEMPELJ KŌGANJI IN NJEGOVA OŽIVITEV

Splošna predstavitev templja

V središču Tokia, v Sugamu (巣鴨), stoji budistični tempelj zenovske sekte Sōtōshū – Manchōzan Kōganji (萬頂山高岩寺), poznan po imenu Togenuki jizō. Togenuki jizō (bodhisattva »Trnoizvlačevalec« ali bodhisattva »Ki-izvleče-trne«; ang. »*Thorn-Extracting Jizō*«) je osrednji objekt čaščenja templja Kōganji in tudi njegova glavna zanimivost. Tempelj po svoji glavni dejavnosti sodi med molitvene templje *kitō dera*. Po funkciji ga nekateri uvrščajo med t. i. »templje nenadne smrti« ali *pokkuri dera* (gl. 2. poglavje, razdelek o religioznih organizacijah, motivirane afiliacije).

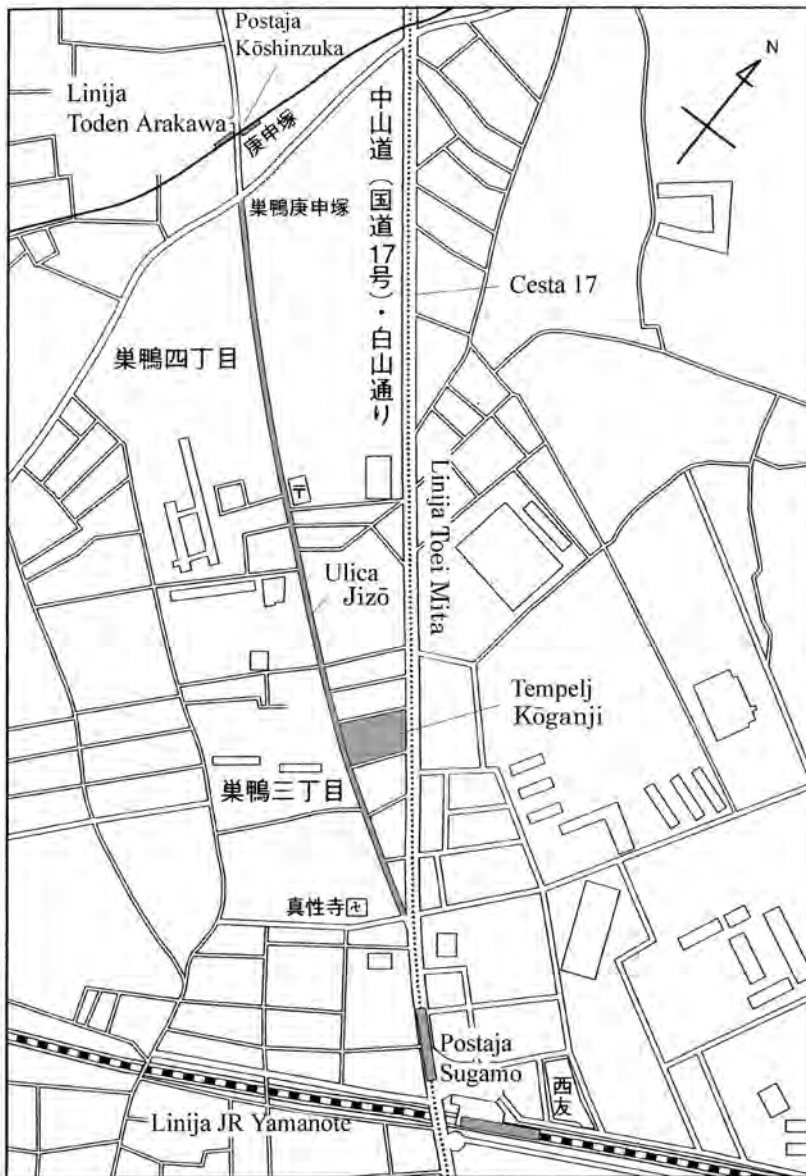
Tempelj stoji ob priljubljeni nakupovalni Ulici Jizō, ki ni daljša od enega kilometra. Okrog templja in vzdolž nakupovalne ulice se vrstijo številne trgovinice, stojnice in manjše restavracije. Ljudje z izrazom »Togenuki jizō« mislijo na tempelj Kōganji z dvoriščem in celotno široo okolico nakupovalnega območja Ulice Jizō (*Jizōdōri shōtengai* 地藏通り商店街). Tudi jaz bom tukaj s »Togenuki jizō« imenovala celotni religiozno-potrošniški prostor, razen kadar bom pisala samo o istoimenski bodhisattvi.

Togenuki jizō je poznan po vsej Japonski. Tukaj se na sveti dan bodhisattve Togenuki jizō – *ennichi* na delovni dan zbere 60.000 obiskovalcev, ob koncu tedna ali kadar *ennichi* sovpade s praznikom, pa se zbere tudi do 100.000 obiskovalcev. Večinoma gre za ženske srednjih let in starejše ženske. Na sveti dan, *ennichi*, naj bi bile molitve k božanstvu še posebej učinkovite. Pred templjem, vzdolž nakupovalne Ulice Jizō in na samem zemljišču templja se ob tej priložnosti zvrstijo številne stojnice. Posebnost tega templja je, da se sveti dan bodhisattve, ki je običajno enkrat na leto, slavi kar na vse dneve s štirico, torej vsak 4., 14. in 24. dan v mesecu. Celoten, čeprav majhen, nakupovalni kompleks je poznan po vsej Japonski pod ljubkovalnim imenom »Harajuku za stare mame«, »*Obāchan no Harajuku*«. ¹⁷⁹

Bodhisattva Togenuki jizō kot simbol zdravja

Vera v bodhisattvo Togenuki jizō izvira iz »Legende o izvoru bodhisattve Togenuki jizō« (*Togenuki jizōson engi* とげぬき地藏尊縁起), ki je bila spisana na zahtevo

¹⁷⁹ Harajuku (原宿) je ime predela v Tokiu, zelo popularnega med mladimi. Na modni točki, ki je Ulica Takeshita v tem predelu, se zbirajo številna mlada dekleta. Mediji so opazili in izpostavili podobnost v vedenju deklet na tej modni točki in babic v Sugamu na nakupovalni Ulici Jizō. Zato so predel Togenuki jizō imenovali ljubkovalno »Harajuku za stare mame«.



Slika 4.1: Religiozno-potrošniški prostor Togenuki jizō. Zemljevid prikazuje tudi ugodne prometne povezave s Sugamom. Ta sodi v tokijsko četrt Toshima in leži tik ob centralni železniški liniji Yamanote, ki obkroža središče Tokia (Kurasawa 1993: 11).

takratnega glavnega meniha, da bi pridobili podporo ljudstva pri obnovi glavne stavbe templja leta 1706. Legenda opisuje nadnaravno moč božanstva Togenuki jizō, ki naj bi rešil ljudi pred boleznijo, uroki in drugimi nesrečami. Najbolj razširjena naj bi bila zgodba o zdravilni moči njegove natisnjene podobe, t. i. *omikage* (お御影) oz. *osugata* (御姿), ki naj bi najbolje delovala, če jo je bolni pogoltnil. Ta legenda izvora in moč ter svetost o katerih govori, so vir novih legend in zgodb o čudežni moči bodhisattve Togenuki jizō. Pričevanja o prejetih koristih ali milostih skozi nadaljnja stoletja pa so prispevala k slavi bodhisattve in pomnožila število ljudi, ki so prihajali v tempelj po pomoč (Williams 2005: 102–104).

Glavni objekt čaščenja, t. i. *honzon* (本尊), je po izvoru bodhisattva izgubljenih in otroških duš Jizō, ki je shranjen v templju Kōganji, skrit očem javnosti. Večina ljudi pa ga zamenjuje s Kannon (bodhisattva milosti), katere kip stoji na dvorišču templja. V pogovoru z glavnim upraviteljem templja sem izvedela, da tempelj Kōganji in njegovi menihi ne poskušajo razčistiti tega nesporazuma pri svojih vernikih oz. obiskovalcih. Še vedno ni jasno, kdaj je ta zmešnjava nastala a v očeh ljudi je kip bodhisattve Kannon nedvomno bodhisattva Togenuki jizō.¹⁸⁰

Čaščenje v templju Kōganji, tako kot v drugih budističnih templjih, ni strogo določeno, a obstaja na videz vnaprej določen vzorec, po katerem se vsi ravnaajo. Po vstopu na dvorišče templja Kōganji obiskovalci najprej stopijo do velikega gorilnika s kadili. Z rokami usmerjajo dim kadil, ki naj bi imel zdravilno moč, proti sebi in k posameznim delom telesa. Naslednji korak pri čaščenju je darovanje kovancev *saisen* v daritveni zaboj pred glavno stavbo templja ter sklenitev rok v kratko molitev. Po obisku glavne stavbe templja Kōganji se obiskovalci vrnejo na dvorišče, kjer stoji kip bodhisattve Kannon. Tam se običajno postavijo v dolgo vrsto in ko pridejo do kipa Kannon, ga najprej z leseno zajemalko polijejo z vodo ter ga drgnejo z brisačo po mestih, kjer imajo bolečine, za katere ga prosijo, naj jih odreši (Slika 4.2).

Religiozna praksa polivanja in drgnjenja bodhisattve Kannon ni v nikakršni

¹⁸⁰ Potrjujejo celo, da med bodhisattvama ni nobene povezave. Kot sem omenila zgoraj, je izvor bodhisattve Togenuki jizō zapisan v neposredni povezavi z zgodovino templja Kōganji. Še do pred kratkim pa je bilo nejasno, kako se je na dvorišču templja znašel kip bodhisattve Kannon. Dejstvo je, da je priljubljen pri vernikih in so ga menihi, zaradi zavzetega čaščenja z drgnjenjem in umivanjem že morali zamenjati za novega. Šele pri zamenjavi kipca so na spodnji strani stopal našli kiparjevo ime in poklic, vključno z letom graviranja. Ti podatki so pojasnili, da je kip postavil lokalni mojster, in sicer za svojo ženo, ki je umrla v velikem požaru Eda. (Iz intervjuja z glavnim upraviteljem templja Kōganji, Sugamo, junij 2006.)



Slika 4.2: Umivanje bodhisattve (fotografija avtorice).

povezavi z uradnimi učenostmi zenovske sekte Sōtōshū, kateri pripada tempelj Kōganji. Takšna praksa »neposredne komunikacije« z božanstvom, ki izvira iz ljudske religije, je razširjena po vsej Japonski.¹⁸¹

Pomen svetega dneva ennichi in drugi prazniki templja

Kot rečeno, v templju Kōganji vsi dnevi s štirico v mesecu, tj. 4., 14. in 24., veljajo za posebej učinkovite dni za molitev. Ti sveti dnevi se imenujejo *ennichi* – tj. »dan (*nichi* 日) največje karmične sreče in milosti (*en* 縁) božanstva« (Reader in Tanabe 1998: 40). Vsako božanstvo in objekt čaščenja ima (kot svetniki v katoliški tradiciji) svoje posebne svete dni, *ennichi*, ko je še posebej dostopno za prošnje in molitve. Zato ima obisk božanstva ali templja, ki to božanstvo časti, na *ennichi* največji učinek.

¹⁸¹ Tempelj Kōganji na tak način podpira običaje iz ljudske religije in religioznosti ter jih izkorišča sebi v prid. To prikazuje enega od načinov spopadanja religioznih institucij z zatonom svoje doktrinarne kredibilnosti, ki z uspešno adaptacijo oz. uporabo zakoreninjenih ljudskih religioznih ritualov še naprej obstajajo v spreminjajoči se družbi. Miyake piše, da si je organizirana religija tako, s približevanjem ljudski religiji, utrla pot v japonsko družbo (1996: 83).

Ennichi je bil некоč religiozni ritual, imenovan *kaichō* (開帳), ko so budistični templji odkrili oz. razkrili podobo svojega glavnega objekta čaščenja na ogled navadnim ljudem.

To je bil edini sveti dan bud in bodhisattv in navadni ljudje so vse od obdobja Heian vedeli za točne datume svetih dni *ennichi* znanih bodhisattv, kot so Kannon, Yakushi (zdravilni buda) itd. Na primer *ennichi* Yakushija je vsak 8. dan v mesecu, *ennichi* Amida vsak 15. dan v mesecu, bodhisattve Jizō vsakega 24. v mesecu itd. Templji z budo ali bodhisattvo, ki slavi svoj sveti dan *ennichi*, so na široko odprli vrata številnim obiskovalcem. Pred vhodom v tempelj pa so se razvrstile številne stojnice (Miyata 1993: 136–137).

Dovzetnost božanstev na ta dan privablja ljudi v tempelj, s tem pa prispeva tudi k večjemu obisku trga. Lahko bi rekli, da se religiozna in tržna prazničnost svetega dneva *ennichi* medsebojno krepi, saj tudi tržna oz. ekonomska prazničnost trga privabi ljudi, ki bodo med obiskom tržnice obiskali božanstvo.¹⁸²

Tabela 4.1: Seznam letnih ritualov templja Kōganji.

1.1.	Prvi dan novega leta <i>ganjitsu</i> (元日), jutranja molitev
4.1.	Prvi sveti dan bodhisattve Jizō v novem letu <i>hatsu Jizō</i> (初地蔵)
10.1.	Molitveno srečanje soseščine
24.1.	Veliko praznovanje templja Kōganji <i>taisai</i> (大祭)
3.2.	Pomladanski praznik <i>setsun</i> (節分)
8.4.	Komemoracijski dan rojstva Buddha <i>bukkyō e</i> (仏教会)
24.5.	Veliko praznovanje templja Kōganji <i>taisai</i> (大祭)
24.7.	Sveti dan bodhisattve Jizō <i>Jizō e</i> (地藏会)
24.9.	Veliko praznovanje templja Kōganji <i>taisai</i> (大祭)
8.12.	Praznovanje Buddhovega razsvetljenja <i>jōdō e</i> (成道会)
24.12.	Zadnji Jizō <i>osame Jizō</i> (納め地蔵)

Poleg svetega dneva *ennichi* bodhisattve Togenuki jizō se v templju Kōganji zvrsti še vrsta drugih letnih ritualov *nenjū gyōji*, ki privabljajo obiskovalce (Tabela 4.1).

Kot sem že pisala, je za budistične templje na Japonskem značilno, da se obiskovalcem v osebnih molitvah ni treba ozirati na zgoraj omenjeni obredni koledar. Kadarkoli se znajdejo v templju, lahko prosijo po lastnih potrebah in izbirajo med različnimi amuleti. Na Japonskem vsak tempelj ali svetišče poudarja določene

¹⁸² Prazničnost *ennichi* privabi ljudi k čaščenju in nakupovanju. Poskušala bom ugotoviti, kako se praksi čaščenja in nakupovanja (razen s prispevki svojih obiskovalcev) medsebojno krepi.

čudežne moči svojih božanstev. V templju Kōganji so na izbiro amuleti *ofuda* ali *omamori*¹⁸³ z naslednjimi lastnostmi (Slika 4.3).



Slika 4.3: Amuleti templja Kōganji (fotografija avtorice).

Amuleti z različnimi tuzemskimi koristmi *genze riyaku*: varnost v prometu (*kōtsū anzen* 交通安全), prinašanje sreče (*kaiun* 開運), preprečevanje nevarnosti (*yakuyoke* 厄除), natisnjena podoba bodhisattve Togenuki jizō (*omikage/osugata* お御影/御姿), zaščita pred insekti (*mushi fūji* 虫封じ), lahek porod (*anzan/fukutaishu* 安産/腹帯守) idr.

Poleg prodajanih amuletov v templju Kōganji se v templju lahko zaprosi za molitveni ritual za odvrčanje nesreč (*saiyaku shōjo* 災厄消除), varnost družine (*kanai anzen* 家内安全), uspešen posel (*shōbai hanjō* 商売繁盛), fizično varnost (*shinjō anzen* 身上安全), ozdravitev in okrevanje (*byōki heiyū* 病気平癒), poslovni uspeh (*jigyō hanei* 事業繁栄) itd.

Tempelj ponuja tudi jutranje molitve, za katere se zaprosi dan prej, običajno pa se v želji po okrevanju od bolezni (*byōki heiyū*) ljudje preprosto vpišejo na seznam jutranjih molitev. Na tak način so verniki s templjem povezani kot posamezniki (ne kot tempeljske družine). Ta povezanost naj bi vzbujala občutek solidarnosti med ljudmi na spisku (Kurasawa 1993: 28).

¹⁸³ *Ofuda* in *omamori* so v budizmu pojmovani kot »manifestacije božanstev«.

Kōganji ni bil od nekdaj molitveni tempelj *kitō dera*. K njegovi trenutni blaginji je prispeval trud k razširitvi tempeljskih dejavnosti, postopno prilagajanje novim potrebam sodobne urbane družbe in tudi moderne okoliščine same, kot opisujem v spodnjem razdelku.

Zgodovinski zapisi in pot k oživitvi templja

Iz zgodovinskih zapisov templja Kōganji *Kōganji shi* (Kuruma 1986) izvemo, da je tempelj Kōganji obstajal že v 16. stoletju. V 400 letih se je večkrat znašel v precej težkih razmerah (Tabela 4.2). Prvotno je stal na povsem drugi lokaciji, v predelu Kanda Myōjinshita Dōhōchō. Potem ko je leta 1657 zgorel v požaru, je bil prestavljen v predel Shitaya Byōbuzakashita. Leta 1891, v obdobju vlade Meiji, so ga preselili iz notranjega središča mesta na takratno obrobje v Sugamo, kjer se je bil ponovno primoran boriti za obstanek. Širitev središča Tokia in kasnejši razvoj prometnih povezav pa sta bila za tempelj ugodna. Leta 1903 so južno od templja zgradili železniško postajo Sugamo, ki leži na krožni liniji Yamanote okrog centralnega Tokia, severno od templja pa še postajo Kōshinzuka linije Arakawa. Pot med postajama je stekla po nakupovalni ulici Jizō pred templjem, kar je pripomoglo k njegovi oživitvi. Poleg železnice je Sugamo s centrom mesta povezal tudi odprtje mestnega tramvaja. V začetku 20. stoletja je tako Sugamo že ena glavnih centralnih postaj v Tokiu, skozi izgradnjo nove prometne ceste Nakasendō (中仙道), pa tudi v neposredni povezavi s sosednjima prefekturama Saitama in Gunma (Slika 4.1).

Tabela 4.2: Zgodovinski pregled in pisne omembe templja Kōganji (Povzeto po zgodovinskih zapisih templja Kuruma (1986) in Kawazoe (1989: 9–22)).

1596	Ustanovljen v kraju Kanda Myōjinshita Dōhōchō (神田明神下同朋町)
1636	Izgradnja tempeljske glavne stavbe
1657	Uničen v požaru
?	Prestavljen v predel Shitaya Byōbuzakashita (下谷屏風坂下)
1728	Tazuke, M., <i>Shitaya Kōganji Jizōson engi ryōki</i> 下谷高岩寺地藏尊縁起靈記 (Legenda o izvoru bodhisattve Jizō templja Kōganji v Shitaya)
1732	Zapis »slavi majhen Jizō, velik kakšnih 30 cm«, v Kikuoka, S., <i>Edo sunago</i> 江戸砂子 (Znamenitosti Eda)
1735	»Nadnaravna moč nadomestnega telesa <i>Mikage</i> «, v Kikuoka S., <i>Zoku Edo sunago onko meisekishi</i> 続江戸砂子温故名跡志 (Zapisi o znamenitih krajih v Edu)
1756	Ustanovitev tempeljskega mesta (<i>monzenmachi</i> 門前町), ki ga vodi mestna uprava

1814	Omemba obstoja bodhisattve Jizō, v Tsuda, K., <i>Yūreki zakki</i> 遊歷雜記 (Zapisi s potovanj)
1838	Registracija bodhisattve Kannon kot 22. zapored na romarski poti 33 Kannon (<i>Sanjūsankasho Kannon</i> 三十三ヶ所観音), v Saitō, G., <i>Tōto saijiki</i> 東都歳時記 (Navade v Vzhodni prestolnici)
1891	Tempelj Kōganji se seli v Sugamo
1897	(ali po) <i>Ennichi</i> določen za vse dni s številom 4 (»4 no hi« 四の日)
1901	Opis božanskih milosti »goriyaku«, ki jih ponuja tempelj Kōganji, v <i>Tokyo meibutsushi</i> 東京名物誌 (Tokijske znamenitosti)
1902	Postaja Sugamo na krožni železniški liniji Yamanote okrog centra Tokia
1911	Postaja Ōzuka na liniji Toden Arakawa
1911	Opis tempeljskega zemljišča, v <i>Tokyo Kinkō meisho zue</i> 東京近郊名所図会 (Ilustracije iz obrobja mesta Tokia)
1923	Gonda, Y., <i>Goraku gyōsha no mure</i> 娯楽業者の群 (Skupine zabaviščnikov)
1929	Zmanjšanje zemljišča Kōganji zaradi izgradnje nove ceste »Route 17«
1935	Porast števila stojnic na Ulici Jizō
1946	Izgradnja začasne glavne stavbe templja Kōganji
1959	Ustanovitev Centra skupnosti Togenuki (<i>Togenuki seikatsukan</i>)

Spremema delovanja – od skrbi za mrtve do skrbi za žive

Skozi zgodovino templja Kōganji je opazen primer razvoja budističnih institucij pod vplivi spreminjajočih se družbenih razmer.

Kōganji (podobno kot Sensōji v prejšnjem poglavju) je bil sprva pogrebni tempelj *danka dera*.¹⁸⁴ Gradnja nove ceste pa je spravila Kōganji v težaven položaj, ker ga je stisnila med staro cesto Nakasendō (današnja Ulica Jizō) in novo cesto Nakasendō ter mu odvzela velik del zemljišča. S tem je Kōganji izgubil večino grobov in posledično podporne tempeljske družine *danka*. Soočen s težkimi razmerami in v pomanjkanju finančne podpore je Kōganji na vso moč vabil obiskovalce, ki bi ob obisku prispevali donacije, kupovali amulete, plačevali molitve in peticije, namenjene bodhisattvi Togenuki jizō. V zgodovinskih zapisih templja *Kōganji shi* je zabeleženo, da se je glavni duhovnik templja le nekaj let po postavitvi v Sugamu, leta 1891, odločil potrojiti svete dneve *ennichi* bodhisattve Togenuki jizō, iz prvotnega 24. v mesecu na 4., 14. in 24. v mesecu. S to spremembo se je potrojilo

¹⁸⁴ Kot sem pisala že v prejšnjih poglavjih, je *danka dera* budistični tempelj, ki v zameno za podporo izvaja obredne pogrebne in spominske storitve za umrle prednike lokalnih družin. Podporne tempeljske družine oz. *danka* so tako ekonomska osnova večine budističnih templjev na Japonskem.

število obiskovalcev, s tem pa tudi odprtje novih stojnic in trgovinic na Ulici Jizō pred templjem.¹⁸⁵

Tempelj Kōganji je tako postopoma preusmeril svoje funkcije od ritualov pogrebnega templja za podporne družine k ritualom molitvenega templja za verne posameznike, od *danka dera* h *kitō dera*.¹⁸⁶ Po specifični svoje funkcije sodi tudi med t. i. *pokkuri dera*, ki obljublja hitro in nebolečo smrt.

Center skupnosti Togenuki (Togenuki seikatsukan)

Ne samo tempelj Kōganji, budistični templji v japonskih mestih nasploh sprejemajo različne organizacijske reforme. Pri tem je najbolj opazen vse bolj posloven odnos templjev do izobraževalnih in družbenih oz. družabnih programov. Budistični duhovniki z uporabo nove razpoložljive tehnologije za promocijo templjev začenjajo nove raznovrstne dejavnosti, kot je svetovanje, trgovanje z nepremičninami, turizem ipd.

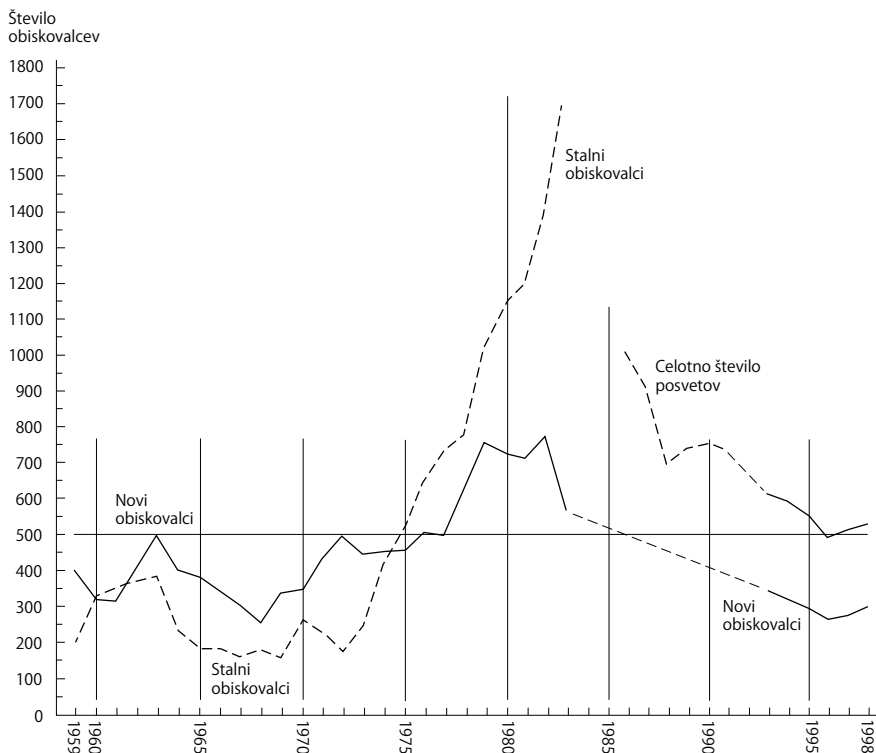
Kōganji je znan po družbenih storitvah, ki jih ponuja v svoji poslovni stavbi tik ob templju. Pod nazivom Center skupnosti Togenuki (*Togenuki seikatsukan* とげぬき生活館), ki so ga ustanovili na prvi *ennichi* aprila leta 1959, tempelj vodi brezplačno svetovalnico. V primerjavi z drugimi templji, ki prav tako nudijo svetovanje glede življenjskih in religiozних tegob, je Kōganji skozi Center skupnosti Togenuki priskrbel tudi brezplačno svetovanje glede življenjskih in pravnih zadev.

Sprva Center v svoje pisarne ni privabil veliko ljudi, potem pa so svetovalci Centra začeli prek ozvočenja sami aktivno naslavljati množice obiskovalcev in jim deliti letake na ulici. Čez čas so jim začeli celo vedeževalci iz sosesčine pomagati tako, da so ljudi v težavah pošiljali k njim. Slika 4.4 prikazuje napredek v obisku posvetov v zadnjih štiridesetih letih (čeprav so podatki pomanjkljivi).

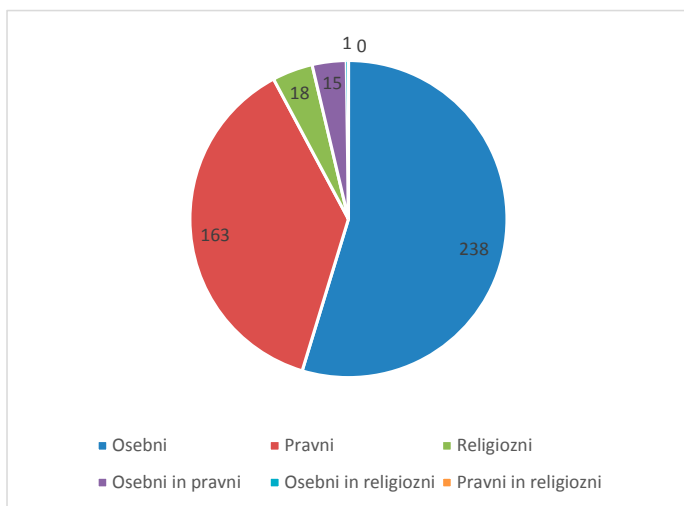
Med svetovalci Centra, ki jih najame tempelj, so pravniki, profesorji z Univerze Toyō, psihologi in socialni delavci. Na razpolago so od 10. do 16. ure vsak

¹⁸⁵ Od glavnega upravnika (*shitsujichō* 執事長) Kōganjija sem izvedela, da je glavna religiozna funkcija templja rešiti ljudi njihovih težav. In čeprav Kōganji pripada zenovski budistični sekta, njihove religiozne aktivnosti niso v nasprotju z učenostmi zena (iz intervjuja z glavnim upravnikom templja Murakamijem Tomoakijem, Sugamo, junij 2006).

¹⁸⁶ Templji v mestih so podvrženi visokim cenam zemljišč in so pogosto primorani razširiti svoje dejavnosti. Nekateri templji na svojem zemljišču zgradijo parkirišča ali stanovanjske in pisarniške prostore. Navkljub takim grožnjam tradicionalni vlogi budističnih templjev, pravi Tamaru, ostajajo najbolj iskane storitve še vedno pogrebne ali popogrebne spominske obredne storitve. Po drugi strani ugotavlja, da je druga tradicionalna funkcija templja, torej ponudba rituala in magije za praktične koristi, v številnih templjih še vedno iskana (Tamaru 1996: 61).



Slika 4.4: Napredek v številu posvetov (prirejeno po *Togenuki seikatsukan sōdanjo* 2006: 3).



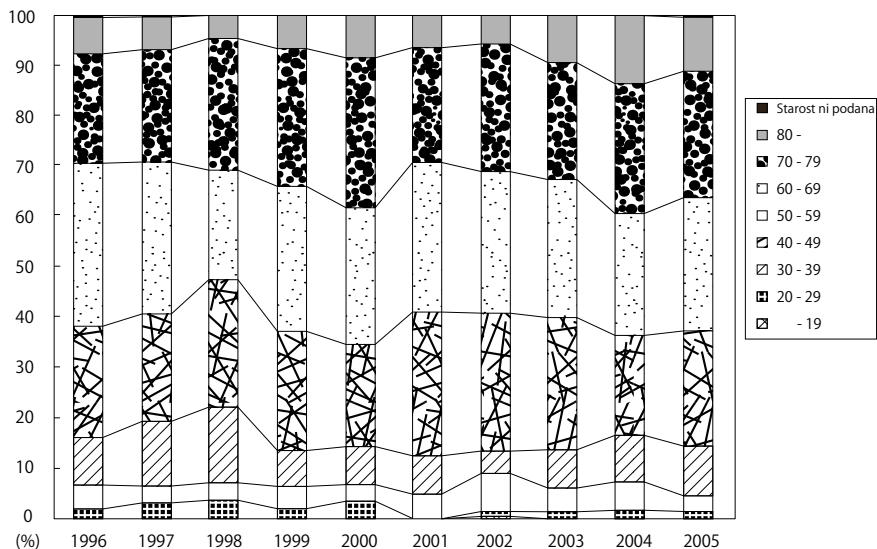
Slika 4.5: Vrsta posvetov v letu 2005 (prirejeno po *Togenuki seikatsukan sōdanjo* 2006: 3).

ponedeljek, sredo, petek in vsak sveti dan *ennichi*. Na posvet se ni treba vnaprej naročiti, oziroma se ni mogoče, saj Center spodbuja obiskovalce templja, da neposredno, brez zadrege, pristopijo k strokovnemu svetovalcu.

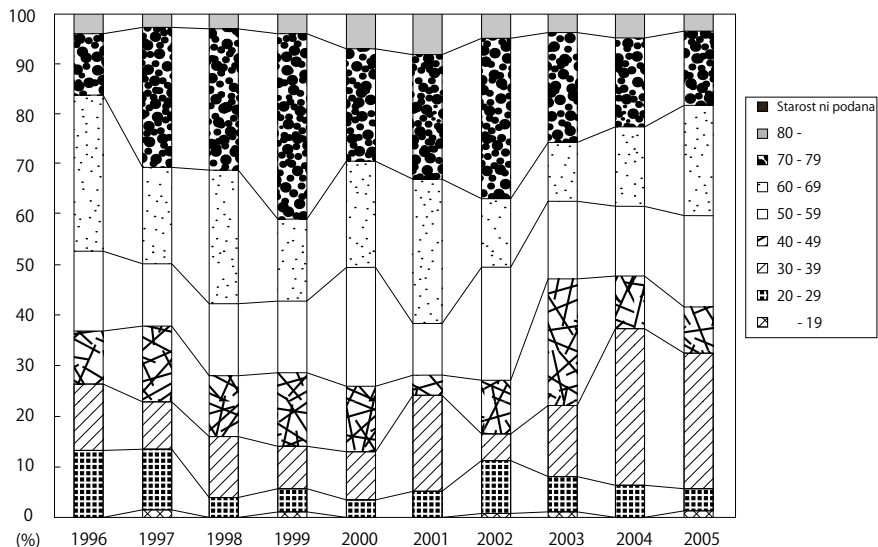
Posvetovanje se izvaja na dveh lokacijah. Religiozne in spiritualne posvete izvajajo v templju, medtem ko so pravni in specialistični posveti na voljo v prostorih Centra. Svetovanje je na razpolago obiskovalcem, ki potrebujejo nasvete v zvezi z osebnimi, pravnimi ali religioznimi problemi. Slika 4.5 prikazuje vrsto in število posvetov v letu 2005. Vsak mesec je izvedenih približno 36 posvetov, na leto skupno 435 posvetov, med katerimi je skoraj polovica takih z novimi strankami.

V statistikah Centra se pokaže, da v zvezi z religioznimi zadevami predstavljajo največje težave teme, kot so žalovanje, spominske storitve in dedovanje, še posebej je razvidna skrb starejših, ker naj bi zanemarili obisk oddaljenih grobov svojih prednikov.

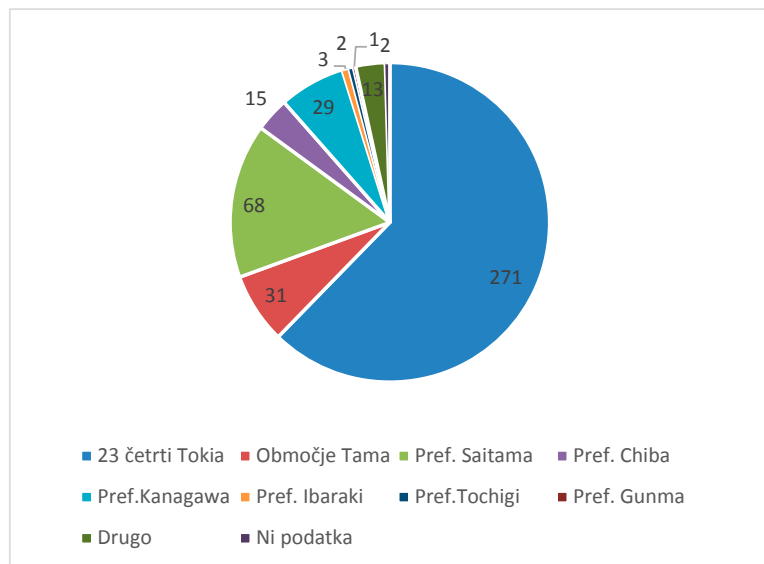
Večina obiskovalcev, ki pridejo na posvet, so starejše osebe in osebe srednjih let (Sliki 4.6 in 4.7). Obiskovalci pridejo iz raznih predelov Tokia in iz sosednjih prefektur (Slika 4.8).



Slika 4.6: Ženske obiskovalke Centra po starosti (prirejeno po *Togenuki seikatsukan sōdanjo* 2006: 4).



Slika 4.7: Moški obiskovalci Centra po starosti (prerejeno po *Togenuki seikatsukan sōdanjo* 2006: 4).



Slika 4.8: Obiskovalci Centra po prebivališču (prirejeno po *Togenuki seikatsukan sōdanjo* 2006: 5).

Obiskovalci Centra skupnosti Togenuki predstavljajo le majhen delež vseh obiskovalcev templja Kōganji, a statistični podatki o njih ponujajo predstavo o ljudeh, ki obiskujejo Togenuki jizō.

Medijska predstava o Togenuki jizō kot o zabaviščnem predelu za stare mame

Tokio, kot vsa druga velika mesta, je polno priljubljenih predelov (*sakariba* 盛り場), kamor se hodijo ljudje zabavat. Vsakega takega zabavišnega predela se je v javnosti prijela določena podoba. Zdi se, da ta podoba povratno deluje na ljudi, ki se zberejo v določenem predelu, in celo narekuje njihovo vedenje. Kako je bila ustvarjena podoba predela »Harajuku za stare mame«? V današnjem času imajo glavno vlogo pri ustvarjanju podob množični mediji, kot so televizija, časopis in množične komunikacije. Naštela bom nekaj konkretnih korakov v procesu.

Na nacionalni televiziji NHK junija 1988 pod naslovom »Togenuki jizō in stare mame« prvič predstavijo Togenuki jizō kot priljubljeni predel, kamor rade zahajajo »stare mame«. Časopis *Post Weekly* septembra 1990 objavi članek »Nakupovalni predel Harajuku vs. Togenuki jizō v Sugamu: popolni vodič k nakupovalnim nebesom za mlada dekleta in stare mame«, v katerem poudarja skupno točko mladih deklet in babic v tem, da častijo določenega glavnega junaka. Dnevni časopis *Yomiuri Weekly* novembra 1991 v članku »Starejši ustvarjajo svoj sveti kraj« piše, kako starejši, babice in dedki, ustvarjajo svojo »množico« na podoben način kot mladina. Fotografije starejših pri Togenuki jizō dodatno prikazujejo Togenuki jizō kot tipičen kraj, kjer se zbirajo starejši. V vseh medijih se v povezavi s Togenuki jizō nikoli niso pojavili mlajši, vselej samo starejši ljudje, kar je seveda utrdilo to podobo.

Vsem objavam v medijih je skupno poudarjanje skupnih lastnosti množice deklet in babic v tem, da imajo majhno žepnino, interes za modo, podobno potrošniško držo ipd. Od tukaj izpeljejo, da sta priljubljeni nakupovalni ulici v Tokiu: Ulici Takeshita (za mlade) in Jizō (za stare) »modni točki«. Prav tako naj bi ulici tistim, ki ne sodijo v nobeno od obeh skupin, predstavljali »priljubljeno območje tuje kulture« (Takagi 1993: 118–121).

Razlogi za obisk Togenuki Jizō po preteklih raziskavah

Leta 1989 je bila opravljena raziskava »Kulturna struktura starejših prebivalcev v velemestu«. ¹⁸⁷ V anketi je enajst starejših prebivalcev od šestdesetih zapisalo,

¹⁸⁷ Raziskava »Kulturna struktura starejših v velemestu«, ki jo je opravil Center za urbane

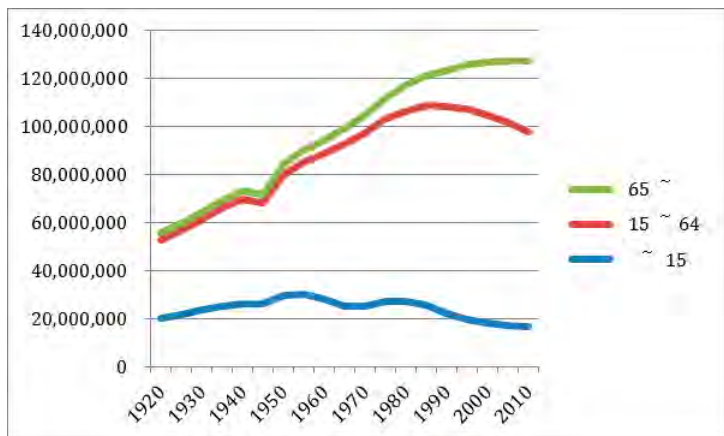
da obiskujejo Togenuki jizō večkrat na leto. Med razlogi za obisk so prevladovala različne praktične tuzemske koristi (*genze riyaku*). Anketiranci so povedali, da čaščenje bodhisattve Togenuki jizō opravijo z namenom, da bi ohranili trenutno življenje (ki je zdaj boljše kot v preteklosti) ali z namenom, da bi se izboljšalo zdravstveno stanje njihovih bližnjih sorodnikov in da bi prosili za rešitev svojih problemov ali problemov svojih sorodnikov ali prijateljev.

Glede na ankete lahko sklepam, da prihaja večina obiskovalcev iz bližnje okolice, iz četrti Taitō in Meguro, iz drugih predelov Tokia in celotne regije Kantō. Med razlogi za obisk so navedli geografsko bližino in praktičen dostop z bližnje postaje Sugamo na železniških linijah Yamanote in Toei Metro Mita ter s postaje mestnega tramvaja Kōshinzuka.

Poleg tuzemskih koristi in geografske bližine so ankete opozorile tudi na pomembne druge razloge za obisk Togenuki jizō, ki ga izpostavljajo v primerjavi z drugimi templji in svetišči v Tokiu. Na primer možnost čaščenja bodhisattve brez obveznosti do templja Kōganji; sproščenost gibanja v templju Kōganji, kjer je čaščenje mogoče opraviti na sproščen in domač način, in ne po strogo predpisanih religioznih protokolih. Kot že omenjeno, tempelj Kōganji pripada zenski sekti Sōtōshū, katere doktrina uči disciplino v meditaciji, medtem ko tempelj Kōganji dovoljuje popolno sproščenost v religiozni praksi. Nobene zahteve ni po recitiranju budističnih suter ali po strogi udeležbi recitacijskega obredja. Poudarek je na sproščenem obisku templja. Čeprav obstajajo pogosti sveti dnevi bodhisattve, ko naj bi imelo čaščenje največjo korist, za prejetje tuzemskih koristi zadostuje preprost obisk. Dejstvo, da številni verniki tudi na običajne dni obišejo tempelj in drgnejo kip, kaže na vero v moč bodhisattve Togenuki jizō ne glede predpisane svete dni.

Še ena omenjena prednost tega templja v primerjavi z drugimi naj bi bila individualna usmerjenost letnih ritualov in praznikov templja Kōganji k posamezniku; torej v primerjavi z drugimi templji, kjer so novoletni rituali, dan mrtvih *bon*, praznik otrok *shichigosan* ipd. namenjeni predvsem družini (Takagi 1993: 125–127). Vsi ti naštetih razlogi so vprašljivi, saj t. i. neobvezna pripadnost in sproščeni rituali na splošno veljajo za večino religioznega udejstvovanja na Japonskem, če izvzamemo monoteistične religije in nove religije. Zanimivo pa bi bilo preveriti, na

študije (CUS) na Metropolitanski univerzi Tokio (Tokyo Toritsu Daigaku), julija 1989. Ankete je izpolnilo 566 ženskih in moških prebivalcev četrti Taitō and Meguro, starih med 60 in 75 let.



Slika 4.9: Porast starejšega prebivalstva (Statistični urad Japonske 2014).

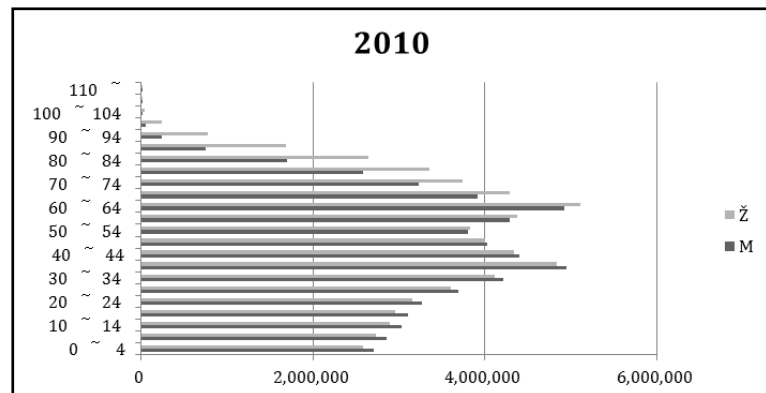
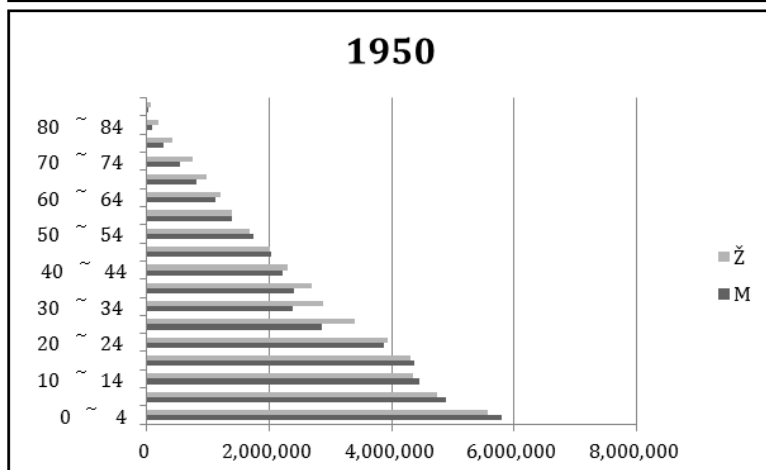
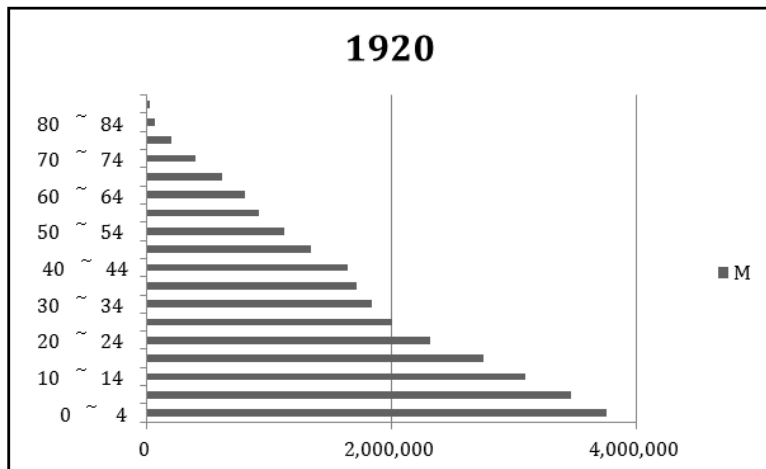
kakšen način individualna usmerjenost ritualov (v nasprotju z družinsko) naslavlja in odgovarja starejšim posameznikom ter njihovim »sodobnim« potrebam.

Navedenih razlogov za obisk Togenuki jizō ne gre ocenjevati ločeno od širšega konteksta splošnih dejavnosti starejših prebivalcev Tokia, kamor poleg obiska določenega templja prav gotovo sodijo še morebitni obiski drugih templjev in svetišč, turističnih destinacij in zabaviščnih ter nakupovalnih središč in različnih dejavnosti znotraj t. i. »potrošniških prostorov«.

Splošne aktivnosti starejših prebivalcev sosednjih četrti

Togenuki jizō je zelo priljubljen pri starejših, nekateri ga obiščejo kar večkrat na mesec. In kaj imajo obiskovalci Togenuki jizō skupnega? Kot omenjeno, je bila podoba o Togenuki jizō kot o »Harajuku za stare mame«, ki so jo ustvarili mediji na začetku 90. let, zgrajena na predpostavki, da večino obiskovalcev predstavljajo starejše ženske. Pogosto pa so mediji in tudi nekateri sociologi sklepali na slabo zdravstveno stanje starejših obiskovalk, saj bodhisattva Togenuki jizō slavi po zdravilni moči, tempelj pa sodi v skupino *pokkuri dera*, ki obljublja hitro in nebolečo smrt.

Preden preverim verodostojnost teh predpostavk, bom poskušala ugotoviti, kakšna je pravzaprav splošna predstava o starejših. Pogosto je bilo poudarjeno, da starejši prebivalci, ki so bili nekoč opisani kot »brezspolni, senilni, muhasti, bolehní in nesrečni«, zdaj predstavljajo novo glavnino trga. Statistični podatki kažejo, da starejši na Japonskem predstavljajo skoraj dvajset odstotkov celotnega prebivalstva (Sliki 4.9 in 4.10), zato ni presenetljivo, da so po novem oglaševani



Slika 4.10: Staranje prebivalstva (upadanje rodnosti) (Statistični urad Japonske 2014).

»novoodkrita« zlata leta, mladostnost in pozitiven odnos do staranja.¹⁸⁸ Ta novi trg deloma sloni na privatnih pokojninah in varčevalnih shemah, ki so, predvsem v srednjem sloju, ljudem v pokoju omogočile potrošniški življenjski slog.

O obiskovalcih Togenuki jizō ni veliko opravljenih raziskav. Obravnavani so v prispevkih Asakawe (1993) in Iida (1993). Asakawa v svojem članku o obiskovalcih Togenuki jizō (1993: 83–111) ugotavlja, ali se podoba »Harajuku za stare mame« ujema z realnostjo Togenuki jizō. Njegovi rezultati so utemeljeni na raziskavi opravljeni leta 1989, kar so nekoliko zastareli podatki za uporabo te razprave.¹⁸⁹ V naslednjih razdelkih tega poglavja bom obravnavala nove podatke, pridobljene v lastni raziskavi. Glede na to, da sem izvajala kvalitativno raziskavo, se vrednost mojih podatkov pokaže v njihovi opisni naravi in zaradi tega jih je težko primerjati z rezultati kvantitativne raziskave, ki jo je opravil Asakawa. Moja raziskava pa se bistveno razlikuje od njegove v tem, da sem jaz anketirala informante neposredno na lokaciji Togenuki jizō v Sugamu med njihovim obiskom, medtem ko je Asakawa za svojo raziskavo uporabil splošne ankete o prebivalcih četrti Taitō in Meguro, ki sta v neposredni bližini Sugama oz. Togenuki jizō.

Kaj je Asakawa torej ugotovil o splošnih aktivnostih starejših prebivalcev v tem območju? Med najpogostejšimi aktivnostmi starejših prebivalcev četrti Taitō in Meguro je bilo sprehajanje po mestnih ulicah (Slika 4.11).

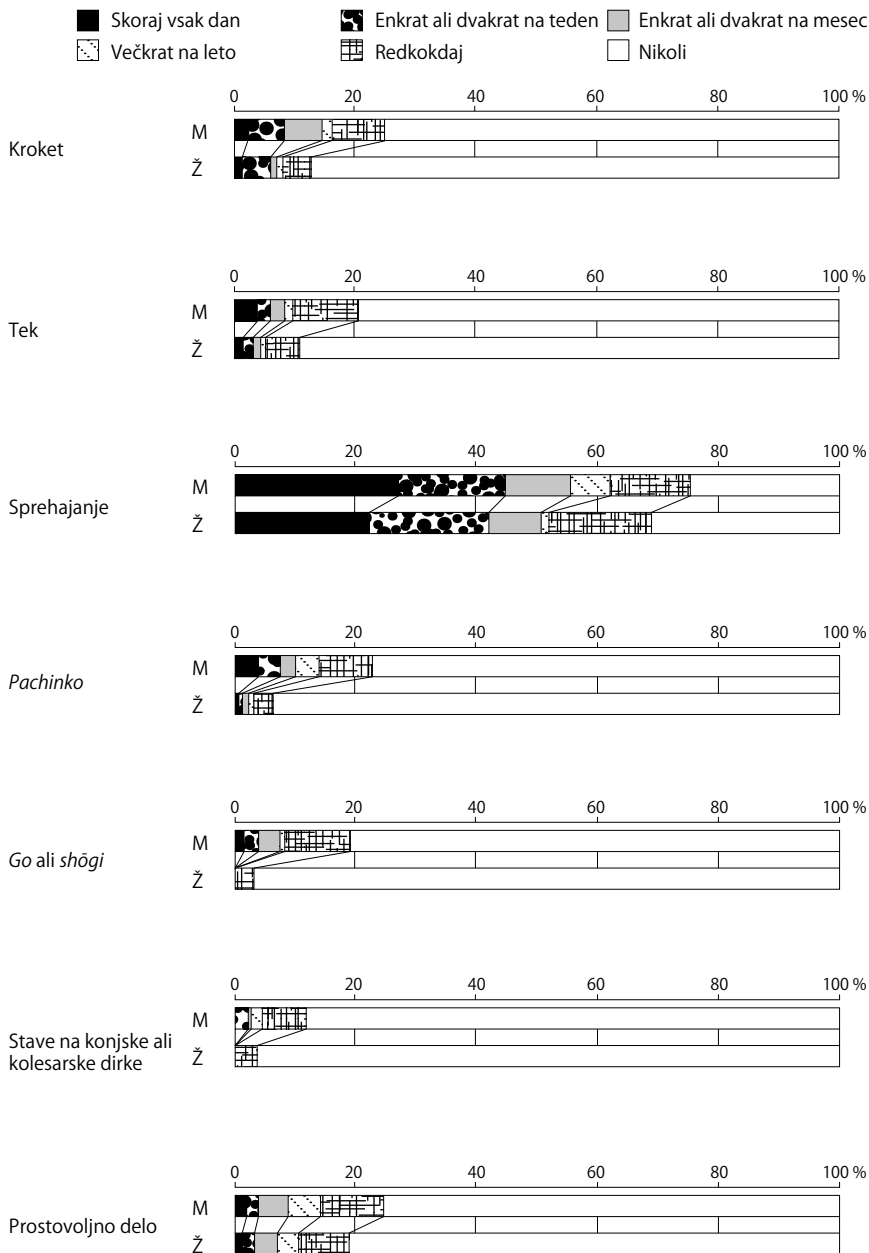
Asakawa je ugotovil, da je 70 odstotkov starejših, kljub siceršnji nizki udeležbi v religioznih aktivnostih, pogosto (vsaj večkrat na leto) obiskalo svetišče ali tempelj. Nakupovanje v znanih nakupovalnih območjih in v bližini doma pa sta bili prav tako pogosti dejavnosti starejših (Slika 4.12). Prav tako potovanje in ogled koncertov itd. (Slika 4.13).

Moški, ki pogosto obišejo Togenuki jizō, obišejo tudi druge znane destinacije (Slika 4.13). Asakawa ugotavlja, da je za starejše moške Togenuki jizō le ena izmed številnih lokacij, ki jih obišejo v mestu. Po drugi strani pa, kot piše naprej, so med starejšimi ženskami številne anketiranke izkazale predanost bodhisattvi Togenuki jizō in obiskujejo samo ta tempelj, zaradi vere v njegove milosti (1993).

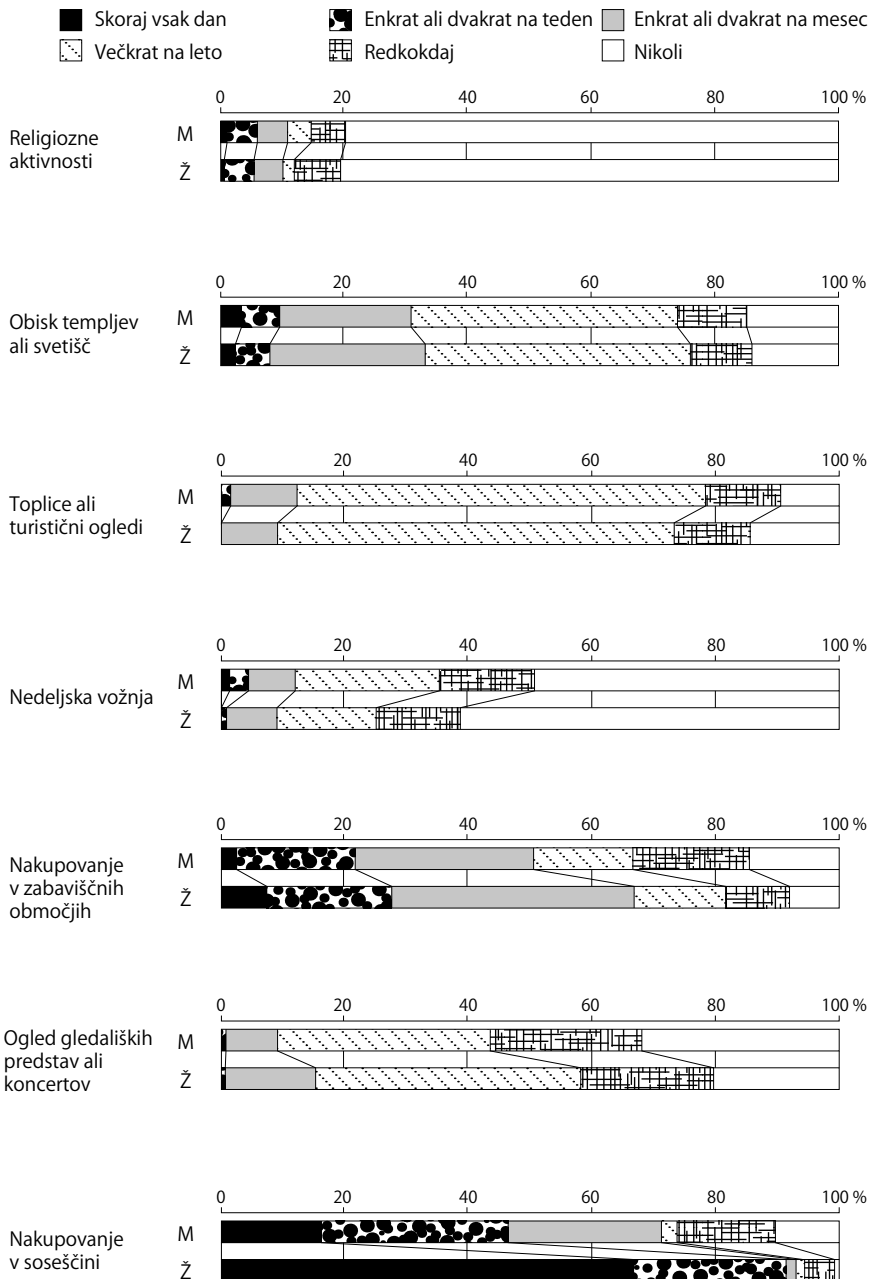
V intervjujih, ki sem jih opravila v območju Togenuki jizō med letoma 2006 in 2007, so intervjuvanci dodali še nekaj zanimivih vpogledov (razlogov za obisk itd.), ki bodo podrobno analizirani v naslednjem poglavju.

¹⁸⁸ Oglaševalcem novoodkritih zlatih let ali zlatega življenjskega obdobja očitajo »seganje v babičino denarnico« (Featherstone in Wernick 1995: 9).

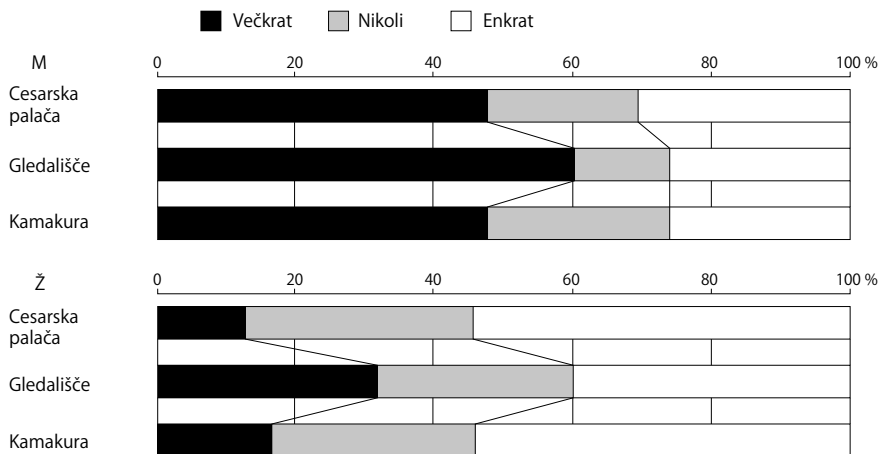
¹⁸⁹ Raziskava »Kulturna struktura starejših v velemestu«, 1989.



Slika 4.11: Udeležba starejših prebivalcev v aktivnostih v prostem času (prirejeno po Asakawa 1993: 89).



Slika 4.12: Udeležba starejših prebivalcev v religioznih in drugih aktivnostih (prirejeno po Asakawa 1993: 89).



Slika 4.13: Druge destinacije obiskovalcev Togenuki jizō (prirejeno po Asakawa 1993:105).

TOGENUKI JIZŌ KOT POTROŠNIŠKI PROSTOR

V zgornjih razdelkih sem podrobneje opisala religiozne prakse starejših obiskovalcev znotraj templja Kōganji; zdaj se bom osredotočila na okoliško nakupovalno območje Ulice Jizō in s poudarki na nakupovalnih dejavnostih poskušala konceptualizirati celotno območje Togenuki jizō kot »potrošniški prostor«.

Nakupovalno območje Ulice Jizō

Togenuki jizō kot priljubljen zabavišni predel *sakariba* za starejše sega čez ozemlje templja Kōganji, obsegajoč širše nakupovalno območje Ulice Jizō (*Jizōdōri shōtengai*, kar pomeni »nakupovalna Ulica Jizō« ali »nakupovalno območje Ulice Jizō«). Kot sem že omenila, je celotno nakupovalno območje Ulice Jizō, s templjem Kōganji vred, poznano pod imenom »Harajuku za stare mame«.

Nostalgičnost kraja

Vsi viri o Togenuki jizō in mediji pravijo, da osrednja čarobna moč, ki privablja ogromne množice ljudi, ni bodhisattva Togenuki Jizō, ampak trgovine in stojnice nakupovalne Ulice Jizō.

Kakšen vtis vzbudi obisk Togenuki jizō? Okrašeni vhod po svoje ločuje praznični svet Togenuki jizō od vsakdanjega sveta. Po vstopu skozi vhod z imenom



Slika 4.14: Vhod v tempelj Kōganji na Ulici Jizō (fotografija avtorice).

Sugamo Jizōdōri shōtengai (Slika 4.14) se obiskovalec zlije z živahno množico, ki se vije vzdolž nakupovalne ulice v smeri templja.

Zunanja podoba nakupovalnega območja Ulice Jizō, vključno z njenim imenom, daje nostalgičen vtis japonskega mesta v cvetočih 60. letih. Nostalgične stojnice in nasmeški prodajalcev popeljejo obiskovalca v čisto drug svet. To idilično okolje, ki vsakdanjost napolni s svetostjo, je pomemben tržni faktor. Nostalgična vrnitev v zgodnejše obdobje se ujema z željo po dobrih starih časih. »Čeprav je to morda nostalgija po življenju, ki ga v resnici nikdar ni bilo, podoba kraja zbujata tak občutek« (O'Guinn and Russell 1989: 233). Po obrazih ljudi sodeč se zdi, da po vstopu v nostalgični svet Togenuki jizō pustijo skrbi in probleme pred vhodom. Notri je vse pozitivno in vsi so na videz srečni. Izkazalo se je, da je ta pozitivnost pomemben dejavnik obiska Togenuki jizō. Starejši ljudje, »zapeljani« v tak svet, se lahko sproščeno ustavijo, se razgledajo po stojnicah in trgovinah in brez zadrege ali sramu kupujejo ženske rdeče spodnje perilo ali balonaste delavske hlače (*monpe* もんぺ). Kot opisano v naslednjih razdelkih, so bile pogoste izjave intervjuvancev, da je Togenuki jizō kraj, kamor se starejši ljudje zlahka umestijo in kjer se počutijo udobno v staromodni podobi mesta.

Združenje nakupovalnega območja Sugamo in nekatere tržne strategije

Sedanja glavna stavba templja Kōganji je bila po uničenju v vojni obnovljena leta 1956, bodhisattvo Togenuki jizō so shranili v templju leto kasneje. Leta 1959 je bil ustanovljen Center skupnosti Togenuki *Togenuki seikatsukan*. Sveti dan bodhisattve, t. i. *ennichi*, je ponovno postal priljubljen praznik in število obiskovalcev je naraslo.

Porast števila obiskovalcev templja je spodbudila lokalno Združenje nakupovalnega območja Sugamo (Sugamo Jizōdōri shōtengai shinkō kumiai 巢鴨地蔵通り商店街振興組合), da je začelo aktivno graditi Ulico Jizō, ki je zacvetela že leta 1965. Obstaja mnenje, da je tempelj Kōganji temeljna institucija v oblikovanju nakupovalnega območja Ulice Jizō (Amano 1993: 56–60). Kakorkoli že, nakupovalno območje Ulice Jizō je od tedaj naprej v skrbi Združenja nakupovalnega območja Sugamo, Združenja trgovin soseske in mesta Sugamo, ki v tesnem sodelovanju s templjem Kōganji organizirajo letne prireditve, narekujejo izbor blaga za prodajo itd.¹⁹⁰

V letih 1960 in 1970 so na Ulici Jizō veljale precej drugačne tržne strategije kot danes. Blago za prodajo je bilo namenjeno lokalnim prebivalcem ter je vsebovalo predvsem dnevne potrebščine in sveže proizvode, kot je hrana. Potem pa se je leta 1970 v bližini pojavila veleblagovnica z bogato ponudbo hrane, ki je prevzela večino strank nakupovalne Ulice Jizō. Sočasno je bila zgrajena linija Mita podzemne železnice Toei, ki je pripeljala nove obiskovalce iz bolj oddaljenih krajev v Sugamo. Večina obiskovalcev Ulice Jizō in templja Kōganji so naenkrat predstavljali starejši ljudje in zato so lastniki trgovin spremenili svojo tržno strategijo (nišo) z zamenjavo proizvodov za stranke različnih starostnih skupin k proizvodom, ki so zanimivi za starejše, predvsem ženske stranke. Trgovci so razvili določene lokalne specialitete in odprli trgovine s spominki ter restavracije za obiskovalce iz oddaljenih krajev. Še danes so galanterije, restavracije, lekarne in trgovine s spominki najuspešnejše vrste posla na nakupovalni Ulici Jizō.

Lokalna združenja in Kōganji so se skupno borili za ohranitev prvotnega videza nakupovalnega območja Ulice Jizō, ki spominja na drugod izginjajoči nostalgičen »*shitamachi* (下町)«. ¹⁹¹ V primerjavi z velikanskimi tokijskimi veleblagovnicami ustvarjajo majhne trgovinice in stojnice Ulice Jizō občutek prazničnosti (Slika 4.15).

¹⁹⁰ Združenje nakupovalnega območja Sugamo se v oglaševalskem gradivu Ulice naslanja na medijsko ustvarjeno predstavo o Togenuki jizō in jo uporablja za različne namene, npr. za lobiranje pri mestni upravi za finančno pomoč pri letnih praznikih ipd.

¹⁹¹ *Shitamachi* so predeli Tokia, ki ohranjajo nostalgično atmosfero, ker so zaostali v hitrem



Slika 4.15: Trgovine in stojnice na Ulici Jizō (fotografija avtorice).

Oživitev skupnosti starejših

Naj spomnim, da v mestu Tokiu ni nobenega drugega predela, kjer bi se starejši ljudje zbirali v tako velikem številu. To je posebnost templja Togenuki jizō, ki je na začetku pritegnila pozornost medijev. Ti pa so nato še dodatno okrepili to predstavo s tem, ko so predel Togenuki jizō poimenovali »Harajuku za stare mame« (Takagi 1993: 113).

Množični mediji so videli predel Togenuki jizō kot prostor avtonomne kulture babic. Različni avtorji so pisali, da v povezavi s Togenuki jizō zbledi predstava o starejših, kot o osamljenih, fizično in družbeno šibkih članih družbe, saj so ti, kadar so tam, opazni zaradi svoje vedrosti in živahnosti. Celotno nakupovalno območje Togenuki jizō pa je tako postalo znano kot »nebesa za stare mame« (Takagi 1993: 122). Predstava o Togenuki jizō se je razširila v medijih in oglaševana »nebesa«

razvoju Tokia. Sugamo je bil zgodovinsko vas zunaj mesta Edo in ni *shitamachi* v izvornem pomenu besede. Kljub temu dobro ohranja ozračje, značilno za *shitamachi*.

prihajajo preizkušat starejši z vse Japonske. Mediji so še poročali, da starejši, ki se zbirajo pri Togenuki jizō, kar žarijo, se veselijo in pozabijo na skrbi.

Ta predstava seveda zanemarljivo osamljene ali bolne ljudi, starejše moške in tudi mlajše ljudi, ki prav tako obiskujejo Togenuki jizō. Kakorkoli že, čeprav se starejši ljudje tam zbirajo iz različnih razlogov in z različnimi občutki, je predstava o Togenuki jizō kot o priljubljenem kraju za stare mame in njihovo specifično kulturo spodbudila idejo, da je to kraj, namenjen starejšim. Kot je opazil avtor lida, so množični mediji ustvarili »svojevrstno kolektivno zavest« med nepovezanimi ljudmi, ki so bili prej naključna in neorganizirana množica (lida 1993: 172) (Slika 4.16).



Slika 4.16: »Obāchan no Harajuku« (fotografija avtorice).

Pogovori z obiskovalci Togenuki jizō

Togenuki jizō je religiozni kraj, postavljen v širši prostor potrošnje, kjer se na videz nasprotujoča dejanja čaščenja in nakupovanja tesno prepletajo. Praznično ozračje svetega dneva *ennichi* ustvarja nenavadne in nevsakdanje občutke, skupne ljudem, ki vstopijo v ta svet. Kdo so obiskovalci Togenuki jizō? Kakšna so njihova občutja? So ta občutja res skupna vsem obiskovalcem? Kakšna je morebitna

povezava med obiskovalci? Zakaj pridejo in kaj počnejo na lokaciji Togenuki jizō? To so vprašanja, na katera bom poskušala odgovoriti v danem razdelku.

Poleg rednih opazovanj ljudi in njihovega vedenja na lokaciji Togenuki jizō sem pridobila kvalitativne informacije neposredno od obiskovalcev na sami lokaciji. Z namenom preverjanja pomena prazničnega *ennichi* sem intervjuje izvajala ob različnih priložnostih, enkrat na *ennichi* ob koncu tedna (4. november 2006) in dvakrat na običajni delavni dan (1. in 8. november 2006).¹⁹²

Intervjuji so bili sestavljeni iz štirinajstih vprašanj, ki jih lahko v grobem strnem v sedem kategorij: vprašanja, ki zadevajo (1) starost in prebivališče obiskovalca; (2) pogostost obiskov in najljubše dni za obisk; (3) glavni namen oz. motiv obiska; (4) okoliščine prvega obiska; (5) morebitni obiski drugih »podobnih« krajev; (6) subjektivno mnenje o Sugamu in (7) poznavanje lokalnih znamenitosti (*meibutsu* 名物) Sugama.

(1) Povprečna starost vprašanih v tej raziskavi je med 60 in 90 let. Skoraj vsi anketiranci živijo v Tokiu, v oddaljenosti nekaj železniških postaj od Togenuki jizō. Ne živijo sami, a večina jih tempelj obiše sama.

(2) Z izjemo redkih, ki so prvič obiskali Togenuki jizō, ga je večina obiskala večkrat; mnogi prihajajo redno dva ali večkrat na mesec. Glede razlogov za obisk templja Togenuki jizō so se odgovori intervjuvanih razlikovali glede na dan intervjuja. Ljudje, intervjuvani na dan *ennichi*, so povedali, da navadno pridejo na *ennichi*, medtem ko so ljudje, intervjuvani na delavni dan, povedali, da nimajo najljubšega dneva za obisk. Nekateri med njimi so zatrtili, da v izogib množici ne bi prišli na praznik *ennichi*.

(Med nameni njihovega trenutnega obiska so obiskovalci, intervjuvani na delovnik, največkrat navedli čaščenje, medtem ko so obiskovalci, intervjuvani na *ennichi*, navedli namene čaščenja in nakupovanja (Tabela 4.3).

(3) Glavnina anketirancev je izvedela za Togenuki jizō prek svoje družine v svojem otroštvu ali v mladosti. Zatorej so bili njihovi razlogi za prvi obisk večinoma »bližina doma«.

(4) Obiskovalci Togenuki jizō so večinoma trdili, da obiskujejo različna svetišča in templeje glede na različne priložnosti. Kadar gredo ven, se ne omejujejo samo na svetišča in templeje, ampak gredo tudi na različne turistične in zabaviščne lokacije.

(5) Na vprašanje o prednostih oz. dobrih straneh Sugama sem dobila zelo raznovrstne odgovore, ki sovpadajo z odgovori na vprašanje (3).

¹⁹² Omeniti je treba, da so bile z izjemo enega intervjuvanca vse turistične skupine name-noma izključene iz intervjujev.

(6) Na vprašanje, ali poznate kakšno lokalno znamenitost (*meibutsu*) Sugama, jih je samo nekaj navedlo bodhisattvo Togenuki jizō, medtem ko je večina anketiranih navedla znamenite proizvode, kot so riževo pecivo (*shio daifuku* 塩大福), japonski piškur (*yatsume unagi*), rdeče spodnjice (*aka pan* 赤パン), karijevi rezanci (*karei udon*) restavracije Konaya itd.

Podobnosti in razlike med »notranjimi« in »zunanji« obiskovalci

Respondenti te raziskave so v večini prebivalci mesta Tokia, ki se do Togenuki jizō pripeljejo le nekaj železniških postaj ali pa pridejo peš. To seveda ne pomeni, da vsi obiskovalci prihajajo iz bližine. Veliko število se jih pripelje iz sosednjih prefektur Kanagawe, Saitame, celo Gunme. Nekateri med njimi so nekoč živeli blizu Sugama in se kasneje preselili v katero izmed teh prefektur, nekateri prihajajo v Tokio kot turisti in Sugamo je le ena izmed izbranih destinacij organiziranega izleta.

Večina obiskovalcev so upokojeni starejši prebivalci, ki se zberejo v Sugamu ne glede na dan v tednu, zato se jih pri Togenuki jizō pogosto največ zbere na sončen dan. Respondenti (z izjemo redkih) so povedali, da običajno obiščejo tudi druge templje in svetišča v Tokiu. Na primer novoletni *hatsumōde* opravijo v lokalnem svetišču v sosesčini, po tuzemske koristi oz. milosti se običajno odpravijo v okoliška svetišča in templje, kadar ti praznujejo svoj mesečni *ennichi*.

Ti vzorci religiozne dejavnosti so osupljivo podobni družbeno usmerjenemu religioznemu vedenju prebivalcev Eda, kot jih je opisal Miyata Noboru (Miyata 1981). Glavne koordinate tega religioznega vedenja so »priložnosti« (še posebej letni oz. koledarski prazniki ter praznovanja) in »potrebe«, zaradi katerih so respondenti obiskali različna svetišča in templje. Za pomembne potrebe potujejo v oddaljen kraj, kjer je božanstvo, znano po prinašanju specifične koristi, na splošno pa respondenti poiščejo pomoč pri božanstvih v svoji lokalni geografski sferi, ki ponuja »mrežo koristi« in lokacij čaščenja, relevantnega za njihove lokalne identitete (Reader and Tanabe 1998). Respondenti moje raziskave, ki so povedali, da so izvedeli za Togenuki jizō prek svojih sorodnikov in družin, so živeli v tem območju že od otroštva in so najverjetneje imeli skupno lokalno religiozno identiteto. V tem primeru Togenuki jizō predstavlja del njihovega družbeno-religioznega okolja. Udeležba v njegovih letnih praznikih in ritualih tako deluje povratno na oblikovanje njihove religiozne in lokalne identitete ter pripadanja. Kakorkoli že, ljudje, ki živijo znotraj religioznega dometa oz. območja Togenuki jizō, lahko redno opravljajo obiske, a skupaj tvorijo le majhen delež obiskovalcev.

Poleg rednih obiskovalcev, ki živijo znotraj religioznega območja Togenuki

jizō, velike množice obiskovalcev v Sugamo privabljajo mediji z intenzivnim oglaševanjem. Ti obiskovalci, čeprav niso bili rojeni v religioznem območju Togenuki jizō, so pričeli prihajati v Sugamo relativno pozno v življenju, a so nato postali redni obiskovalci. Poleg teh dveh kategorij »notranjih« in »zunanjih« obiskovalcev so tukaj še turisti, ki Togenuki jizō obišejo med ogledom mestnih znamenitosti. Tudi oni sestavljajo pomemben »podporni« del celote, ko z dodatno gnečo popestrijo živahno ozračje.¹⁹³

Razlogi za obisk na prazničen ennichi

Obiskovalci Togenuki jizō imajo veliko skupnega. Z namenom, da bi razumela učinek prazničnosti, ki jo prinaša dogodek *ennichi*, sem primerjala intervjuje, opravljene na navadne in praznične dni *ennichi*. Opozoriti moram na nekatere opazne razlike med navadnimi in prazničnimi obiskovalci. Najprej pa bom navedla nekaj njihovih skupnih lastnosti.

Intervjuji so pokazali, da navadni obiskovalci obišejo Togenuki jizō precej pogosto; najbolj predani pridejo kar vsak dan, drugi vsaj nekajkrat na mesec. Povedali so, da poznajo ta kraj že od otroštva in so prvič prišli s svojimi starši ali bližnjimi sorodniki. V ta tempelj radi pridejo zato, ker lahko pridejo v svoji običajni obleki. Tisti, ki tam nakupujejo, pridejo zato, ker je poceni. Večina jih opravi obisk templja (*omairi* お参り), a radi obišejo tudi druge templje in svetišča. Poudarili so, da je zanje pomembno redno opravljati obisk *omairi* in da se po njem vedno boljše počutijo. »Močan občutek, da je obisk templja oz. božanstva – *omairi* – moralno dobro in pravilno dejanje«, govori v prid etičnim vidikom japonske ljudske religioznosti. Tisti, ki so navedli čaščenje za glavni motiv, so še povedali, da običajno pridejo na navaden delavni dan, da bi se izognili gneči (konec tedna in *ennichi*). Lahko bi se reklo, da je večina teh obiskovalcev »notranjih«, ki pripadajo religioznemu območju Togenuki jizō.

Nasprotno pa je bilo prazničnim obiskovalcem skupno, da najraje pridejo prav na *ennichi*.¹⁹⁴ Lahko bi pomislili, da je prav *ennichi* – sam nostalgičen dogodek tisti,

¹⁹³ Glavni razlogi za obisk Sugama po mnenju respondentov so bili: obisk v zahvalo za prejete milosti, obisk za preganjanje dolgčasa v kombinaciji s sprehodom za ohranjanje zdravja, želja, da bi srečali koga s podobnimi izkušnjami za pogovor, neformalnost in naravnost Sugama v primerjavi z zavrtjo formalnostjo predelov Shinjuku in Ueno, prijaznost in prijateljski odnos trgovcev na Ulici Jizō, sproščen nakup v trgovinah, prilagojenih okusom starejših ljudi, brezplačen prevoz do Sugama s »Sivo karto« za starejše občane.

¹⁹⁴ Verjetno je, da pri dveh skupinah obiskovalcev ne gre za različne tipe religioznosti, ampak za geografsko različne skupine.

Tabela 4.3: Razlogi in motivi za obisk na prazničen *ennichi*.

Razlogi za obisk na <i>ennichi</i>	Motiv 1	Motiv 2	Motiv 3
Čaščenje	Okrevanje po boleznih in moralna obveza, da izrečejo zahvalo za prejete koristi bodhisattvi Togenuki jizō na njegov <i>ennichi</i>	Bolni ljudje, ki so prišli prositi za koristi	Močan občutek, da je obisk templja oz. božanstva <i>omairi</i> moralno dobro in pravilno dejanje
Nakupovanje	Stojnice, postavljene na <i>ennichi</i>	Poceni blago	Prijaznost trgovcev
Čaščenje in nakupovanje	Nakupovalna Ulica Jizō je prilagojena starejšim obiskovalcem	Starejši se med seboj zlahka pomešajo	Brez zadržkov, vznemirljivo, živahno

ki privablja ljudi na ta kraj. Prav gotovo se daleč največ ljudi zbere pri Togenuki jizō ob praznični priložnosti, kot je *ennichi*.

V nadaljevanju pa podrobneje o tem, kakšne motive za obisk so navedli praznični obiskovalci. Za ta namen sem poskušala kombinirati odgovore na dvoje različnih vprašanj: »Kaj je razlog za vaš današnji obisk?« in »Kaj so po vašem mnenju prednosti Sugama?« Najprej bom navedla glavne razloge in motive za obisk Togenuki jizō na praznični *ennichi* (Tabela 4.3).

Respondenti, ki so prišli v tempelj na *ennichi* zaradi čaščenja, so računali na povečano dovzetnost božanstev za njihove prošnje in molitve ali pa so se čutili dolžne izreči zahvalo bodhisattvi Togenuki jizō za prejete koristi. Ti si z navadnimi obiskovalci delijo občutek, da je religiozni obisk, *omairi*, moralno dobro dejanje. Tisti, ki so prišli na *ennichi* zaradi nakupovanja, so to storili zato, ker na ta dan na nakupovalni Ulici Jizō postavijo številne stojnice s poceni blagom, ker je na Ulici Jizō zabavno nakupovati ali ker so trgovci prijazni. Tisti, ki niso prišli v tempelj na *ennichi* izključno zaradi čaščenja ali zaradi nakupovanja na lokaciji Togenuki jizō, so povedali, da radi pridejo tja, ker se zlahka pomešajo med druge starejše in se tako počutijo sproščene in nezadržane. Ugibam lahko, ali jih je k obisku spodbudila primernost in prilagojenost kraja za njihovo starostno skupino, zaradi katere se tam zlahka sprostijo.

Sčasoma, tekom obiska, opravijo oboje – čaščenje in nakup.

Podoba kraja in sproščeno ozračje v svetu Togenuki jizō vplivata na počutje obiskovalcev. To ozračje je značilno za praznično priložnost, kot je *ennichi*.

Soproizvajalci tega ozračja so starejši obiskovalci, ki aktivno nakupujejo in častijo bodhisattvo.

Tržna vrednost praznika *ennichi*

Čaščenje na sveti dan *ennichi* lahko prinaša posebno dovtetnost božanstev za prošnje. Kako se pa nakupovanje na *ennichi* razlikuje od nakupovanja na katerikoli navaden dan?

Za razumevanje pomena nakupovanja na lokaciji Togenuki Jizō moram najprej pregledati, kakšni prodajni proizvodi so cilj nakupovanja obiskovalcev.

Respondente sem vprašala po njihovem poznavanju znamenitosti oz. specialitet (*meibutsu*) Sugama. Vsi vprašani sicer niso bili videti dobro podučeni, a predvsem ženske so znale navesti veliko primerov *meibutsu*. Večina t. i. *meibutsu*, ki so jih navedli, pravzaprav niso posebnost Ulice Jizō in Sugama. Z izjemo mehkega riževega peciva *shio daifuku*¹⁹⁵ (Slika 4.17) lahko druge specialitete in sladice (*wagashi* 和菓子) najdemo povsod po Japonski. Te specialitete že od začetkov romanj in potovanj služijo kot spominki, ki jih ljudje prinesejo s potovanj (Slika 4.18).

Posebnost nakupovalne Ulice Jizō, ki sem jo že omenila, je njen ciljni trg starejših. Kar pa naredi njeno tržno nišo še posebej edinstveno, je – »posebna vrednost«¹⁹⁵ prodajnega blaga, ki se nanaša na religiozni simbol templja Togenuki jizō (imenovan tudi *osugata*). *Osugata* (御姿) ali *omikage* (お御影) predstavlja manifestacijo bodhisattve Togenuki jizō. Po prvih legendah naj bi njena natisnjena podoba imela čudežno moč pozdraviti bolnega, če jo je pogoltnil. Kot omenjeno je amulet z natisnjeno podobo mogoče kupiti v templju (Slika 4.3).

Kakorkoli že, trgovci na Ulici Jizō ne oglašujejo zgolj živilskih proizvodov, ampak tudi drugo prodajno blago prodajajo kot specialitete Sugama, z učinkom za zdravje, srečo in zaščito pred nesrečo. Takšne specialitete Sugama s simbolom zdravja so *Yatsume unagi*, palice za hojo (*sutekki* ステッキ) itd. (Sliki 4.19 in 4.20).

Zanimiv primer specialitete Sugama so rdeče spodnjice (*aka pan*) s podobico bodhisattve *osugata* (Slika 4.21), ki naj bi imele zdravilen učinek. Blago na Ulici Jizō naslavlja obiskovalce, predvsem ženske srednjih let in starejše in je v javnosti znano kot »*Togenuki jizō fasshon*«¹⁹⁵ (とげぬき地藏ファッション) ali »moda Togenuki Jizō«¹⁹⁵ (Slika 4.22).

Obiskovalci, ki so poznali specialitete Sugama, so najbrž tudi sami kupili katero

¹⁹⁵ Mehko riževo pecivo *shio daifuku* naj bi bilo prvič narejeno v Sugamu okrog leta 1963.



Slika 4.17: Shio daifuku – mehko riževo pecivo (fotografija avtorice).



Slika 4.18: Osugata yaki – riževi krekerji osugata Togenuki jizō (fotografija avtorice).



Slika 4.19: *Yatsume unagi* – japonski piškur »z osmimi pari oči«. Japonski piškur (*Lampetra japonica*) bi naj bil zelo zdrava jed (fotografija avtorice).



Slika 4.20: *Sutekki* – palice za hojo, ki prinašajo srečo (fotografija avtorice).



Slika 4.21: »Aka pan« – rdeče ženske spodnjice z zdravilnim učinkom (fotografija avtorice).

Na Japonskem je znano, da naj bi nošenje rdeče barve prinašalo zdravje. Rdeče spodnjice so naprodaj tudi v trgovinah in na stojnicah pred templji, kamor pogosto zaidejo starejši ljudje. Posebej znane so rdeče spodnjice Togenuki jizō iz Sugama.



Slika 4.22: Balonaste delavske hlače *monpe* – »moda Togenuki jizō« (fotografija avtorice).

od njih. Poznavanje specialitet kot tako je lahko del vzpostavljanja »mreže« med obiskovalci. Predvidela sem, da je razlika med blagom, po katerem je povpraševanje na praznični *ennichi* in na druge dni v mesecu. Intervjuji s trgovci so pokazali, da se na navaden dan prodajajo predvsem vsakodnevne potrebščine, medtem ko se na *ennichi* prodajajo dobrine, ki ne sodijo med vsakdanje potrebščine. Prodajalci drogerij na Ulici Jizō so povedali, da so glavni prodajni proizvodi na navaden dan predvsem zdravila (ki naj bi bila tukaj ugodnejša kot drugod), na praznični *ennichi* pa kozmetika (Kurasawa 1993: 37).

Na podlagi konzumiranih dobrin lahko sklepamo, kakšen učinek ima prazničnost *ennichi* na obiskovalce. Ob posebnih priložnostih ljudje težijo k nakupu nevsakdanjih luksuznih dobrin. Te dobrine so morebiti kozmetika, a pogosto so to dobrine, ki služijo kot posebni označevalci pomembnosti dogodka, kot je *ennichi*. Te dobrine so lahko namenjene osebni uporabi ali pa za darilo. Dobrene na *ennichi* dobijo implikacije zdravja, simboliko bodhisattve Togenuki jizō in nostalgije po dobrih starih časih ter tako dosežejo višjo vrednost.

Ljudje, ki kupujejo pri Togenuki jizō na navadne dni, to morda počnejo, da bi kupili ceneje, tisti, ki pridejo na *ennichi*, pa jih kupujejo skupaj z njihovimi implikacijami oz. kupujejo tudi tisto, kar te dobrine predstavljajo.

Opazovanja in intervjuji neposredno na lokaciji so bili opravljeni z namenom, da bi pojasnila, od kod prihajajo obiskovalci Togenuki jizō, kakšni so njihovi razlogi in motivi za obisk na posebno priložnost *ennichi* in nadalje, da bi ugotovila, kako *ennichi* učinkuje na občutke obiskovalcev in na njihovo vedenje med obiskom. Za ta namen sem primerjala obiskovalce, ki pridejo na delavni dan – »navadni obiskovalci« – in obiskovalce, ki pridejo na sveti dan *ennichi* – »praznični obiskovalci«. Analiza intervjujev je pokazala, da je *ennichi* ključni cilj prazničnih obiskovalcev, ker zagotavlja nostalgično ozračje in omogoča starejšim obiskovalcem sproščeno vključevanje v množico enakih. Pri tem pa ustvarja močne občutke in ozračje, ki ljudi spodbuja k čaščenju in nakupovanju, saj je na *ennichi* vse vredno dvakrat več.

SINERGIJA ČAŠČENJA IN NAKUPOVANJA

Že sam obstoj tradicionalnega ljudskega verovanja in praks, povezanih s templjem Kōganji in bodhisattvo Togenuki jizō v sredini urbanega Tokia priča o tem, da se tradicionalna religioznost ohranja v sodobni potrošniški japonski družbi.

Poskušala bom prikazati, zakaj je taka religioznost zanimiva za sodobnega avtonomnega posameznika in kako se povezuje s potrošništvom.

V uvodnem poglavju in v teoretičnih izhodiščih sem že opredelila svoje razumevanje potrošništva. Naj na tem mestu še nekoliko oblikujem svoja razmišljanja in izpostavim tiste sestavine potrošništva, ki me zanimajo v konkretni raziskavi potrošniškega prostora Togenuki jizō. Kot že omenjeno, je potrošništvo v tem poglavju obravnavano v okviru antropološko-kulturne analize, ki poudarja vidik potrošništva kot mesta tvorbe identitete. Bolj kot npr. potrošništvo na splošno me zanima potrošništvo kot akt nakupovanja.

(1) Ena glavnih lastnosti potrošništva in potrošniške kulture je dostopnost širokega spektra dobrin, storitev in izkušenj, ki jih lahko konzumiramo, ohranjamo, načrtujemo in sanjamo. A ta konzumacija je daleč od konzumacije zgolj tistih potrebščin, ki so nujno potrebne (Adorno 1967; Jameson 1979; Leiss 1983). (2) Predpostavljam, da lahko pri potrošništvu blago v nekih specifičnih situacijah postane »raz-blagovljeno« (ang. *de-commodified*). To pomeni, da je skozi oglaševanje, medije in tehnike ponudbe dobrin potrošniška kultura zmožna destabilizirati prvotni namen in pomen dobrin ter dobrinam pripeti nove podobe in znake, simbolne pomene, ki lahko pri njihovih uporabnikih ustvarijo celo vrsto občutij in želja (Featherstone 1991: 121).

Torej, »če se osredotočimo na dejansko uporabo blaga, postane jasno, da lahko blago v določenih okoliščinah dobi simbolen naboj (presegajoč tistega, ki ga je predvidela oglaševalska industrija), ki naredi dobrino njenim uporabnikom svetoc« (Featherstone 1991: 121, po Rochberg-Halton 1986).¹⁹⁶

Moč priložnosti

Izsledki raziskave so pokazali, da takšne okoliščine konzumacije v resnici obstajajo in celo vplivajo na vedenje in čustva uporabnikov. Potrošnja na prazničen *ennichi* je vplivala na čustva in vedenje ljudi tako, da jih je stimulirala k aktivnemu nakupovanju in čaščenju. Tržna prazničnost *ennichi* zvabi ljudi na trg, ti pa v procesu nakupovanja opravijo tudi obisk templja, medtem ko religiozna prazničnost *ennichi* privabi ljudi, ki po obisku templja opravijo nakup. Dve plati praznika *ennichi* – tržna in religiozna prazničnost – krepita druga drugo, s tem pa pritegujeta množice v potrošniški prostor Togenuki jizō. Ni naključje, da prav priložnost *ennichi*

¹⁹⁶ O obratnem pojavu »oblagovljenje svetega« gl. Shoval 2000.

privablja pretežno starejše ljudi, kar se lahko kaže v vlogi *ennichi* kot potrditve tradicije v procesu izgradnje identitete starejših.

Treba je omeniti, da Kōganji ni edini tempelj v mestu, kjer nakupovanje in čaščenje učinkovito soobstajata. Prav tako ni pojav, značilen samo za moderno družbo, saj ga je mogoče zaslediti že v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa (gl. razdelek o vzponu Sensōji). Lahko bi rekli, da Kōganji in njegova bodhisattva Togenuki jizō po razponu priljubljenosti spominjata na veličastni tempelj Sensōji z bodhisattvo Kannon iz Asakuze. Kōganjiju precej podobna templja sta tudi danes priljubljena Taishakuten in Shibamata, ki sta prav tako majhna, do obeh pa vodi krajša nakupovalna ulica. Torej, po čem se Togenuki jizō razlikuje od naštetih templjev?

Prvič, večina obiskovalcev Sensōjija v Asakusi in Taishakutena v Shibamati je turistov, kar pomeni, da se tam zbere raznovrstna skupina ljudi, od mladih do tujcev. Prav zaradi tega je prodajno blago nakupovalne ulice zelo raznovrstno, prevladujejo pa japonski spominki, še posebej v Asakusi. V Shibamati pa izstopa znani filmski igralec, zaradi katerega je kraj in tempelj zaslovel. Navsezadnje je tudi ena izmed anketirank dejala, da ima v primerjavi z obiskom Asakusa Kannon pri Togenuki jizō občutek, kot da je dejansko opravila čaščenje *omairi*. Očitno Togenuki jizō resnično privlači starejše ljudi, da pridejo v takem številu.

Potrošnja ustvarja skupnost

Kōganji je z vsemi lastnostmi molitvenega budističnega templja *kitō dera*, o katerih sem več povedala v prejšnjem poglavju, torej od fleksibilnosti, uspešne rabe ljudske religiozne prakse (kot je polivanje bodhisattve Kannon), skrbne izbire in pomnožitve različnih letnih ritualov in aktivno uporabo množičnih medijev, veliko prispeval k blaginji Togenuki jizō. Prav zares, mnogokrat je slišati, da Kōganji izstopa po svojem ohrabrujočem odnosu do vernikov in obiskovalcev. Njegova religiozna fleksibilnost in aktivno prilagajanje avtonomnemu posamezniku kaže na napredne načine, na katere lahko religiozna institucija odgovori na potrebe sodobne urbane družbe. Kakorkoli že, za sodobne vernike je značilna težnja k distanciranju od religiozne organizacije; ljubše jim je ne-pripadati neki specifični religiji; njihovi razlogi za obisk pa so precej individualistične narave, kot tudi njihove skrbi in molitve, kot je bilo prikazano (v tem, 2. in 3. poglavju).

Kako lahko takšni verniki podprejo vero v Togenuki jizō? Splošno sprejeto stališče je, da je brez konteksta institucije in skupnosti težko vpeljati redno oz. frekventno religiozno življenje okrog niza praks in združujočih izkušenj ter ohraniti

religijo (Roof 1999: 39; Bruce 2001: 262). Kakorkoli že, verniki bodhisattve Togenuki jizō so individualistični in ne morejo ustvariti institucionalne skupnosti na osnovi vere oz. religioznega prepričanja.

Medijska podoba Togenuki jizō kot »Harajukuja za stare mame« je vernike Togenuki jizō navdala z občutkom »skupnosti starejših«. Mislim pa, da je pravi pokrovitelj ali oskrbovalec skupnosti Togenuki jizō, ki je pomagala ohraniti vero v bodhisattvo Togenuki jizō, pravzaprav potrošnja, saj je potrošnja tista, ki je prinesla frekventnost in rednost obiska in čaščenja bodisattve.

V naslednjem razdelku bom pojasnila, kako potrošnja na lokaciji Togenuki jizō ustvarja skupnost in poskušala definirati posebnosti te skupnosti.

»Namišljena skupnost« in Togenuki jizō kot simbol integracije

Tukaj uporabljam pojem skupnosti, ki se razlikuje od običajnih substancionalnih konceptov skupnosti, kot je vaška skupnost, podjetje ali klub. Besedo »skupnost« uporabljam kot »občestvo« (ang. *communion*), da bi izpostavila čustveno izkušnjo, značilno za množico.¹⁹⁷ Opiram se na Gusfielda (1975), ki predlaga, da »bi bilo bolj učinkovito konceptualizirati skupnost kot nekaj, kar *nastane* (ali *zaživi*) v specifičnih situacijah in prizoriščih, raje kot da si skupnost zamišljamo kot skupino in/ali entiteto, kateri človek *pripada*« (Gusfield 1975: 41).

Članki in podobe starejših pri Togenuki jizō, pogosto prikazane v medijih, so okrepili idejo, da je Togenuki jizō kraj, kjer se zbirajo obiskovalci ene starostne skupine (oz. kohorte). To oglaševanje je na lokacijo Togenuki jizō pripeljalo nove ljudi. Kot je bilo razbrati iz anketnega gradiva (gl. zgoraj), so bili prvotni redni obiskovalci Togenuki jizō ljudje, ki so živeli znotraj religioznega območja oz. dometa Togenuki jizō, t. i. »notranji« obiskovalci s skupno lokalno religiozno identiteto. S časom pa so jih po številu prekosili »zunanji« obiskovalci.¹⁹⁸ Ti »zunanji« obiskovalci oziroma »novinci« ali »prišleki«, ki so jih privedli mediji in/ali govornice o čudežni moči bodhisattve Togenuki jizō, ali atraktivne specialitete nakupovalne Ulice Jizō, niso prišli na obisk Togenuki jizō samo enkrat, prihajali so znova in znova – in tudi oni so postali redni obiskovalci. Skupaj te skupine obiskovalcev tvorijo množico ljudi, zbranih pri Togenuki Jizō.

¹⁹⁷ Ta pristop do skupnosti kot občestva (ang. *communion*) je videti tudi v konceptu komunitas (ang. *communitas*) Victorja Turnerja, kot spontanega, komunalnega čustva, podobnega Durkheimovemu kolektivnemu vrenju (ang. *creative effervescence*), ki je bila povzeta po njem (Turner 1969).

¹⁹⁸ Nekateri »notranji« obiskovalci redno obiskujejo Togenuki jizō na navadne delovne dni, nekateri vztrajajo pri obisku templja Togenuki jizō na *ennichi*.

Posamezniki, ki sem jih intervjuvala na lokaciji Togenuki jizō so se očitno zavedali prisotnosti drugih starejših, kar se je izražalo tudi v njihovem »množinskem« načinu formulacije odgovorov z »za nas, starejše«, »vsí so prijazni«, »pomešati se med starejše ljudi«, »tukaj se lahko sprostim«, »obiskati tempelj skupaj z drugimi starejšimi ljudmi«. Anketiranci so neprestano poudarjali, da je Togenuki jizō kraj, kjer se starejši zlahka pomešajo med sabo in si hkrati odpočijejo od sicer opresivnega okolja zunaj Togenuki jizō.

Kot vsi drugi so tudi starejši primorani narediti svoje okolje smiselno. Izpostavljeni kulturnim tranzicijam staranja, ki prinašajo krizo identitete (Giddens 1991: 184),¹⁹⁹ iščejo potrditev lastne družbene identitete znotraj večje družbe »drugih«. Le redki med starejšimi ljudmi lahko definirajo svojo identiteto na podlagi plačnega dela, ki je osrednjega pomena v organizaciji družbenega smisla v moderni družbi. Zato danes za potrditev svoje identitete iščejo druge kraje in načine (Chaney 1995: 213). Posameznik potrebuje ustrezne pajdaše (oz. sotrpine), če hoče uspeti v potrjevanju svoje identitete. Zato lahko starejši s povezovanjem lastne izkušnje z neko kolektivno prakso napravijo smisel iz svoje sedanosti in jo povežejo s preteklostjo. Tako starejši človek, ki se udeleži »kolektivnih« aktivnosti pri Togenuki jizō z drugimi starejšimi soudeleženci, dobi njihovo takojšnje soglasje za reafirmacijo svoje družbene kategorije in svoje tradicije, npr. redefinicijo tradicionalnega dogodka *ennichi*. Seveda, različni ljudje lahko pripišejo različne pomene istim dogodkom; brez konvencionalnih načinov izbiranja in določanja domenjenih pomenov je težko omejiti interpretativni obseg dogodka. Rituali z uporabo predmetov služijo določanju in utrjevanju pomenov (Rambelli 2003; Douglas in Isherwood 1979: 45). Tako ritual obiska templja *omairi* in ritual nakupa določenih materialnih dobrin oz. proizvodov Ulice Jizō označujeta posebno priložnost *ennichi* in mu dajeta smisel. *Ennichi* pa, obratno, da priložnost starejšim obiskovalcem, da (v družbi z drugimi starejšimi) redefinirajo svojo družbeno kategorijo. Po opravljenem čaščenju bodhisattve Togenuki Jizō kupujejo proizvode, da bi naredili svojo družbeno kategorijo in tradicijo vidno.²⁰⁰ Proizvodi, ki jih starejši kupijo pri Togenuki jizō za osebno rabo ali za darilo, delujejo kot vidni del kulture starejših. Ljudje, ki so soudeleženi v teh potrošniških dejavnostih si, čeprav brez neposre-

¹⁹⁹ Giddens opozarja, da bodo kulturne tranzicije staranja v poznomoderni kulturi, kjer so rituali tranzicije oz. rituali prehoda med sociobiološkimi stopnjami v zatonu, postale krize identitete (1991).

²⁰⁰ Izbira dobrin neprestano ustvarja določene vzorce diskriminacije med »nami« in »drugimi«, ki izbirajo druge dobrine.

dnih medosebnih odnosov, si zamišljajo sebe kot člane ali dele skupnosti s skupnimi »tipičnimi« ali pripisanimi lastnostmi, osebnimi okusi, interesi, navadami in skrbmi. Te ljudi lahko razumemo kot skupnost, zaradi močnega občutka povezanosti, sočutja, skupnih interesov in skupne identitete. A hkrati naj bi bila tovrstna skupnost zgolj »namišljena«, ker se razlikuje od lokalnih in drugih skupnosti, temelječih na neposrednih osebnih odnosih (Calhoun 1991). Vendar ta skupnost (v nasprotju z lokalnimi in drugimi skupnostmi, ki temeljijo na neposrednem osebnem odnosu) ni zgolj »namišljena« zato, ker udeležba v njej lahko vključuje prave, čeprav neformalne, odnose in je tudi sicer lokalizirana na specifičen kraj. Ta skupnost na svoji lokaciji je eden izmed vmesnih prostorov vsakdanjega življenja in zato postane čustveno nabita. Ta čustvenost postane posebej vidna v prazničnem vzdušju na *ennichi*.

Ta »namišljena« (čustvena) skupnost, za katero se zdi, da nastane skozi potrošniške dejavnosti starejših, ne bi imela nikakršnega smisla, če ne bi temeljila na simbolizmu bodhisattve Togenuki jizō in vere vanj, katere srčika so ljudje, ki so že od otroštva živeli v religioznem območju Togenuki jizō in ohranjali svojo vero in tradicijo živo skozi številne generacije. Togenuki jizō tako oskrbuje prodajno blago Ulice Jizō s smiselno vsebino in v povezavi z njim pridobi vrednost, pa naj bo v asociaciji z njegovimi božanskimi močmi ali z zdravjem, srečo, nostalgijo po starih časih. Praznično ozračje *ennichi* začara starejše v fantazijski svet dobrin, kjer jih kupujejo v skupnem kontekstu z soudeleženci. Iz Durkheimovega vidika skupna solidarna izkušnja vsakega posameznika, da kupuje na Ulici Jizō, ustvarja skupnost okrog simboličnega Togenuki jizō.

Brez nakupovalne Ulice Jizō tempelj Kōganji ne bi mogel pridobiti tako velike množice ali skupnosti. Za vzdrževanje templja brez podpore pripadnih tempeljskih družin *danka* ne bi bilo dovolj zanašanje na majhno, neredno (in nestabilno) skupnost »molitvenih« strank. Vendar, če ne bi obstajal religiozni praznik, kot je *ennichi*, bi bila vera v bodhisattvo Togenuki jizō omejena zgolj na peščico pripadnikov.

Religiozni prazniki, rituali in simboli templja in bodhisattve stimulirajo potrošnjo. Vendar namišljena (čustvena) skupnost nastane šele skozi rituale potrošnje. Ker je potrošnja (v tem smislu) zmožna ustvariti skupnost, strnjeno okrog religioznega simbola, menim, da potrošnja v resnici podpira religiozno verovanje.

V primeru templja Togenuki jizō se torej pokaže, da potrošništvo ne izpodrinja religije, temveč lahko potrošništvo in religija s skupno tržno nišo (npr. obljubo zdravja) soobstajata.

5 ZAKLJUČEK

POVEZANOST LJUDSKE RELIGIOZNOSTI IN POTROŠNIŠTVA

Percepcija modernosti kot premika človeštva od religioznega k sekularnemu načinu življenja je utemeljena na zahodni evropsko-severnoameriški izkušnji. Emile Durkheim in Max Weber sta zasnovala teorije o težnjah moderne družbe h krizam religiozne zavesti. Ta predpostavka o modernosti je bila tako fascinantna, da so jo le redke študije poskušale preveriti s konkretno historično analizo in podrobno proučitvijo statističnih podatkov (Martin 2005: 18). Krščanstvo (z racionalizacijo, »odčaranjem sveta«, individualizmom) naj bi bilo eden izmed temeljev moderne družbe, saj bi naj odstranilo zgodnjemoderne in predkrščanske poganške aspekte religije in religioznosti ter s tem zagotovilo pogoje za modernizacijo (Weber 2002(1947)). Po drugi strani se je pokazalo, da modernost in sekularizacija ponovno prinašata prav te aspekte religioznosti (Kerševan in Flere 1995; Berger 1999).

V primeru Japonske posamezni specifični sistem simbolnih vrednot ni nikoli prevladal, monopoliziral dane kulture ali je zajel v svoje lastne strukture (Murakami 1980(1968): xvi). »Magični in poganški aspekti religije« in religioznosti (tradicionalna ljudska verovanja in prakse), ki so bili prisotni v japonski kulturi pred modernizacijo, so bili prisotni in delujoči tudi v časih modernizacijskih procesov in pozneje. Predpostavke o univerzalnih skupnih pogojih in posledicah modernosti za religijo in religioznost so se v primeru Japonske izkazale za napačne.

Opirajoč se na Webrova predvidevanja o politeističnem »religioznem vsakdanu«, značilnem za razvite (post)moderne družbe, sem postavila vprašanje (hipoteza 1), ali ni japonska politeistična in tuzemsko usmerjena religija v nastali (post)moderni situaciji ustrežnejša kot monoteistična religija evropsko-severnoameriških družb?

Vzajemni odnos med ekonomskim in religioznim potrošništvom

Za preživetje moderne kapitalistične družbe je, kot je predvidel že Karl Marx (1857), (ekonomsko) potrošništvo ključnega pomena. Danes vsakdanje življenje in samouresničevanje ljudi poteka skozi potrošništvo, katerega nekateri imenujejo celo »novo religijo« oz. nadomestilo zanjo. Strinjamo se raje s tistimi, ki vidijo hedonizem zapravljanja (in s tem povezan užitek) nasproti asketizmu kot pomemben element kulturne dinamike in ključ delovanja samega religijskega polja, med »proizvajalci« in »odjemalci« religioznih dobrin. V tem odnosu je bilo v procesu družbenoekonomskih sprememb 17. in 18. stoletja na delu tudi religiozno osmišljanje potrošnje, ki je razlagalo tuzemsko/sekularno uživanje kot znak milosti/religioznih dobrin pravičnega in dobrega boga (Campbell 1987), s tem pa spodbudilo dinamično povpraševanje po »sekularnem« blagu.

Tak vzajemni odnos med »ekonomskim« in »religioznim« potrošništvom se danes izraža v »svobodni« izbiri različnih ponudb kot značilnosti sodobne ekonomske in kulturne potrošnje, pa tudi moderne religioznosti. To raziskovalci v modernih zahodnih okoljih opisujejo kot posledico sekularizacijskih in globalizacijskih procesov, ki so odpravili poprejšnje religijske monopole. Vemo, da je že tradicionalna ljudska religioznost na krščanskem zahodu nastajala kot ljudska izbira, interpretacija, selekcija in kombinacija ponudb in zahtev specializiranih institucij različnih starih ljudskih religij in krščanstva ter njihovih nosilcev (svečenikov, duhovnikov, menihov). Na Japonskem pa se je takšno »moderno« religijsko polje z večreligiozno pripadnostjo, individualizacijo izbire in tuzemsko usmerjenostjo artikularilo v zgodnjemodernem obdobju Tokugawa in skozi moderno obdobje Meiji. Osnova tega religijskega polja je bila dvojna religiozna struktura, ki jo je prvi vzpostavil šogunat za legitimacijo svoje vlade. Skozi »indoktrinacijo« neokonfucijanizma (v šolah fevdalnih klanov) so vzpostavili red na osnovi lojalnosti med vojaki, skozi »obredje in rituale« so zagotovili ljudsko čaščenje družine Tokugawa kot božanske družine (Shimazono 2005). Pod to zgornjo plastjo uradne religije pa so dopuščali življenje »neuradne« ljudske religioznosti. Verjetno se je po principu te dvojne strukture v širšem smislu tudi oblikovala dvojna struktura religioznega življenja z obvezno družinsko pripadnostjo templjem *danka dera* na eni strani in s prostovoljno udeležbo ter verovanjem skupin in posameznikov v budistične, šintoistične in druge religije ter sekte, ki so odgovarjale na tuzemske skrbi preprostih ljudi na drugi strani. Religijske institucije so si tako razdelile vloge v družbi, skupaj pa tvorile celoto oz. celovito ponudbo religioznih dobrin za posameznike in skupine, ki so izbirali med njimi po nekakšnih »pravilih ljudske religioznosti«.

Tuzemske praktične koristi in osmišljanje potrošnje

Videli smo, da se je tradicionalna ljudska religioznost, ob prisotnosti in represiji uradnih religioznih in političnih institucij, usmerjala k alternativnim religioznim institucijam. Te so za svojo širitev teološko opravičile in aktivno vpeljale tuzemske praktične koristi *genze riyaku*. *Genze riyaku* naj bi bile v ideološkem smislu zgolj sredstvo za vračanje ljudi k pravi religiji, v praksi pa (z zaslužkom od prispevkov *kanjin* in od prodaje amuletov *omamori*, *ofuda* in drugih materializiranih religioznih simbolov) so služile kot pomemben vir religijskih sredstev oz. kot t. i. »veseli stranski produkti«. Poudarek na tuzemski usmerjenosti religije in religioznih praks se je (hipoteza 2) pokazal kot pomemben religijski dejavnik v razvoju potrošništva in s tem v modernizacijskih procesih na Japonskem nasploh. V uvodu omenjeno religiozno osmišljanje potrošnje v smislu opravičevanja hedonističnega ravnanja je le en vidik vzajemnega odnosa med ekonomskim in religioznim potrošništvom. Pluralno artikulirano religijsko polje in potrošniški odnos v religiji, ki se kaže v izbiri modnih bogov, v osebnih daritvah in prošnjah ter v tuzemski usmerjenosti religije in religioznih praks za tuzemske koristi (npr. nakup amuletov za pridobitev naklonjenosti bogov) sta religiozno usmerjala in spodbujala svobodno individualno izbiro kot del splošnega potrošniškega ravnanja ter »potrošniški način razmišljanja« v vsakdanjem življenju. Potrošnja v zgodnjem modernem obdobju Japonske je dobila idejno (religiozno) podlago, o čemer priča novi »duh časa« – *ukiyo*, ki prepoji celotno kulturo družbe Tokugawa. Ta zamenja prvotno budistično dojetje minljivosti tega sveta z usmerjenostjo v onstranstvo, saj je zdaj poudarek na uživanju življenja prav zaradi njegove minljivosti, brez oziranja na posledice v prihodnosti (kaj šele v onstranstvu). S tako »sakralizacijo vsakdana« je zrasla vrednost tuzemskim (tudi materialnim) vrednotam, izplačalo se je »odrešenje« v tem svetu, do koder so vodile vsakdanje magično-religiozne (pa tudi etične) prakse, ki so jih ponujale religijske institucije. Te so poskušale nadzirati »*ukiyo* ljudstvo« s povezovanjem vsakdanjih dejavnosti s soteriološkimi dimenzijami, zaradi česar sta bili tedaj glavni družbeni dejavnosti – produkcija (delo, orodje) in potrošnja (prehranjevanje) – povzdignjeni na raven svetega. Predmeti so postali znak milosti in od bogov poslanega obilja (Harootunian, 1986). Vendar so religijske institucije s širjenjem »svetega« na področje ljudskega vsakdana to dale na razpolago tudi drugim (mdr. sekularnim) institucijam in agentom ter tako ponudile v neobvezujočo izbiro vsem odjemalcem, s tem pa nehote povzročile lastno sekularizacijo v smislu izgubljanja posredniške vloge v družbi. Takšno samo-sekularizacijo je povzročil tudi protestantizem z idejo »moli z delom«, kar

je tako kot v primeru Japonske privedlo do zmanjšanja družbene vloge religijskih institucij. Religija, ki usmerja v tuzemske koristi, vezane na potrošnjo, slednjič individualizira – o tem pričajo magično-religiozne prakse na Japonskem, kot so prošnje, daritve (darovi) in žrtvovanje (romanje); njihovo novo plačilno sredstvo postane denar. Ne gre seveda trditi, da je v tem obdobju prišlo do popolne individualizirane religioznosti, o kateri govorijo raziskovalci moderne religioznosti. Kljub vsemu je dvojna religiozna struktura japonskega religijskega polja ustvarjala prostor za oboje – obvezno pripadnost religiji po družini in (prostovoljno) individualno religioznost. Prva je temeljila na čaščenju prednikov in danes najde svoj izraz predvsem v ohranjanju budističnih oltarjev *butsudan* in v praznovanju dneva mrtvih *bon*. Prostovoljna individualna religioznost pa se je kazala v usmerjenosti k tuzemskim koristim, *genze riyaku*. Zdi se, da polna slika religioznega življenja še danes vsebuje vse elemente, od obligatorne pripadnosti religioznim institucijam do prostovoljne udeležbe v znanih templjih in svetiščih.

NEGATIVNI IN POZITIVNI VPLIVI MODERNIZACIJE

Zaton tradicionalnih pripadnosti

S študijo religiozne strukture in s pregledom statistik ter rezultatov javnomnenjskih raziskav religiozne zavesti sodobnih Japoncev sem ugotovila, da so za religijo današnjega, sodobnega časa (po drugi svetovni vojni) na Japonskem značilne podobne »sekularizacijske« tendence kot v evropsko-severnoameriških družbah. Negativne vplive modernosti je videti v splošnem nezanimanju za organizirano religijo, budizem, temelječ na pogrebni storitvah in čaščenju prednikov (*danka dera*), je v zatonu (gl. 2. in 3. poglavje). Svetiščni šintoizem je nedvomno veliko izgubil z ukinitvijo državnega šintoizma. Lokalna svetišča, ki so bila tesno navezana na lokalno skupnost *ujiko*, so izgubila večino pripadnikov. Družbeni vlogi organizirane religije, temelječe na obvezni pripadnosti družin in posameznikov, je največji »udarec« zadala urbanizacija in razpad lokalnih skupnosti ter razširjenih družin *ie*.

Razkroj lokalne skupnosti in preprostega kmečkega ljudstva je med drugim spodkopal temelje tradicionalni ljudski religiji. Kakorkoli že, avtorji opažajo porast njenih novih urbanih form. O preživetju ljudske religije v mestih pričajo npr. »laični« menihi *hijiri* – t. i. moderne kontinuitete tradicije ali šamanke *itako*, ki komunicirajo z dušami umrlih. Novi izzivi za ljudsko religijo se v modernem času kažejo

v komercializaciji lokalnih običajev, ki je v interesu turistične industrije in lokalnih vlad ter posledično v naraščajoči uniformnosti teh praks.

Zaton organizirane religije, temelječe na obligatornih pripadnostih, je pomenil tudi priložnost za nove religije, da pridobijo vernike. V novih družbenih pogojih od 70. let se oživljanje religije kaže onstran specifičnih tradicij. Poleg ljudske religije, ki se v urbani družbi še nadalje razvija, in novih religij je glavna komponenta oživitve religije individualistična religija, ki sloni na posredništvu množičnih medijev.

Oživitev prostovoljnih pripadnosti in tradicionalna ljudska religioznost – Togenuki jizō

V nasprotju z religijskimi institucijami, temelječimi na obveznih pripadnostih, ki so v zatonu, se ohranja in oživlja tisti del tradicionalnih religijskih institucij – templji in svetišča, ki z osredotočanjem svojih dejavnosti na molitve, *kitō*, in na tuzemske praktične koristi, *genze riyaku*, spretno odgovarja na individualistično religioznost. Verniki tem religijskim institucijam ne pripadajo, pač pa so z njimi v odnosu po principu strank oz. svobodnih odjemalcev. Te religijske institucije družijo dolga zgodovina precej uspešnega prilagajanja na potrošniško družbo, kar se med drugim kaže v njihovem uspehu v (post)modernih družbenih razmerah (kot romarska svetišča v Evropi in na Japonskem).

Empirična raziskava religiozne lokacije Togenuki jizō v Tokiu kot tipičnega primera takega budističnega molitvenega templja je to potrdila (gl. 4. poglavje). Pokazala sem tudi, da dobro ujemanje izbranega primera z modernimi družbenimi razmerami in s potrošništvom kot takim ni novost sodobnega sveta. Obravnava rezultatov raziskave religiozne lokacije Togenuki jizō z vidika religioznih praks na lokaciji Sensōji v obdobju Tokugawa je pokazala, da je tovrstna religiozno-potrošniška praksa cvetela in se razvijala že pred več kot tristo leti, v t. i. »protomodernizaciji« obdobja Tokugawa, ko so moderne družbene spremembe (razpadanje lokalne skupnosti *machi* in porast števila osamljenih posameznikov v hitro razvijajočem se mestu Edo ter vse svobodnejše trgovanje) sokrojile »potrošniško« budistično kulturo templja Sensōji. Ta je ustrezala novi religioznosti, za katero je bil značilen razcvet čaščenja in priprošenj na način izmenjave darovanih kovancev (*saisen*) za prejetje tuzemskih praktičnih koristi in z nakupom amuletov ter talismanov, ki so dobili nov duhovni pomen po budistični razlagi o prenosu svetosti Buddha na fizični predmet.

Tradicionalni religiozni pojavi v sodobni Japonski, kot je vera v bodhisattvo

Togenuki jizō, so obenem vidni primeri oživitve religije zaradi modernizacije: tempelj Kōganji uspešno izkorišča marketinške strategije nakupovalne ulice in sodobne medije ter internet (internetna stran templja), nezanemarljiv učinek na njegovo priljubljenost pa imata tudi sodobni transport in množični turizem, ki privablja nove obiskovalce, radovedneže, morda tudi nove vernike. Nekakšen prototip take religiozne ekonomije oz. religioznega potrošništva se je pokazal v tradicionalnem religioznem prazniku *ennichi*, ki ekonomsko sfero povezuje z religiozno.

Religiozni simboli in sodobno »začaranje sveta«

V popularni kulturi sodobne družbe lahko opazimo revitalizacijo budistične in šintoistične kulture in ritualov (stripovska serija Buddha, šintoistične poroke, prazniki in rituali *shichigosan* in *hatsumōde*). Z večanjem ekološke zavesti se je povečalo zanimanje za »zgodnji šintoizem« in animizem kot »naravni religiji«. V teh pojavih lahko opazimo brisanje meja med družbenimi sferami, ki so se z diferenciacijo ločile med seboj in avtonomizirale. To naj bi bil proces dediferenciacije, značilen za (post)sekularizacijsko stanje, ki je na zahodu nastopilo z deinstytucionalizacijo religije (in s tem z osvoboditvijo svetega izpod institucionalnega religijskega monopola) (Luckmann 1997). V širšem smislu prihaja z dediferenciacijo do »sakralizacije vsakdanjega življenja«, v katerem so vsakdanje rutine vse bolj odgovor na zahteve posameznikov po osebni zadovoljstvu, smislu in transcendentnem. Dejavnosti v prostem času posameznikov vključujejo elemente svetega (najvišji smisel) ter oblikujejo individualne identitete (ibid.). Sekularne institucije lahko uporabijo religiozne simbole za sakralizacijo profanega (Wilson 1979). V nasprotju z Webrovo tezo o »odčaranju sveta« (odprava magije iz tega sveta) se zdaj govori o »začaranju vsakdana« skozi infuzijo simbolov in simulacije v družbi (Firat in Venkatesh 1995; Ritzer 1999). Ali se v procesu začaranja profanega sveta z religioznimi elementi in simboli v potrošniški kulturi na drugi strani vendarle »odčara« religija (hipoteza 2)?

Odgovor na to vprašanje sem iskala v religiozno-potrošniških praksah lokacije Togenuki jizō. K analizi religioznih vidikov te lokacije sem dodala metode iz teorije potrošništva, da bi proučila tudi potrošniške vidike lokacije ter medsebojno učinkovanje religioznosti in potrošništva.

Raziskava je pokazala, da potrošnja/nakupovanje v specifičnih okoliščinah, kot je praznik *ennichi*, vpliva na pomene nakupovanih dobrin. Če bi bile potrošne dobrine nakupovalne ulice Jizō (kot so palica za hojo, rdeče spodnjice itd.) kupljene drugje in ob drugem času (ne na sveti dan), ne bi imele enake vrednosti.

Kupljene pri Togenuki jizō na *ennichi* pa izpolnjujejo prav take obljube kot bodhisattva – obljube po ozdravitvi. Lahko bi rekla, da se vsakdanje dobrine navzamejo magične moči bodhisattve. Nakup take dobrine z vidika kupca potem pomeni magično-religiozno dejanje. Vera v bodhisattvo Togenuki jizō pa se tako širi precej čez meje svetosti templja v profani svet potrošnih dobrin. Takšne dobrine, tudi v vlogi spominkov oz. daril, lahko delujejo posebej močno, ko so darilo za prijatelje in sorodnike. Podarjeni riževi krekerji z oznako Jizō npr. niso le sladkarija in spominek, ampak so napolnjeni z dobrimi željami darovalca (ki se je »žrtvoval« za to, da je priskrbel spominek z magičnimi močmi božanstva). Stališče uradne cerkve, npr. v krščanstvu, je proti rabi magičnih sredstev za doseg božanskih ciljev. Nasprotuje tudi rabi krščanskih simbolov v oglaševanju in potrošni kulturi. Po drugi strani pa seveda tudi krščanski religiozni simboli niso izvzeti iz sveta potrošne kulture. Podobe Jezusa Kristusa lahko npr. zasledimo na najstniških majicah. Religiozna lokacija, prepojena s potrošno kulturo, kot je Togenuki jizō, še najbolj spominja na romarske kraje v Evropi, kjer prav tako zasledimo prenose religiozних simbolov na svet profanega.

Primer Togenuki jizō kaže, kako se marketinška niša naveže na religiozno nišo. To pomeni, da v našem primeru potrošnja ne izpodriva religije, ampak soobstaja z njo. Začaranje profanega sveta s specifičnimi religioznimi simboli lahko spodbuja vero, ki stoji za temi religioznimi simboli, a jo hkrati »degradira«.

V moderni situaciji se tako ustvarjajo vedno novi elementi religioznosti, ki se celo dodajajo k tradicionalni religiji. Njihovi nosilci v sodobni potrošniški družbi so zdaj tudi zunaj religijskih institucij – različne industrije in množični mediji. Ker se take »religiozne oblike potrošnje« danes lahko vršijo tudi po internetu in v supermarketih ter v tem smislu ne poznajo meja, se religioznost ljudi s potrošništvom dobesedno oživlja in krepi. Za ljudsko religioznost torej ni bojazni, da v sodobnem potrošniškem svetu ne bi preživela. Že od vsega začetka je bila gonilo potrošnje (usmerjenost v tostranstvo, pluralnost, izbira, sakralizacija vsakdana) in hkrati potrošniško blago, ki ga sodobna oglaševalska ter religiozna industrija radi uporabljata za doseganje svojih ciljev.

Identiteta in skupnost

Nekateri avtorji so predvidevali, da je obstoj skupnosti (pod »svetim baldahinom«) oz. skupnostnega konteksta nujen za obstoj religije, zato naj bi avtonomizacija posameznika in posledični razkroj skupnosti povzročila zaton religije (Roof 1999; Bruce 2001). Naša raziskava je pokazala (hipoteza 3), da prav razkroj tradicionalnih

skupnosti odpira prostor za nastanek novih skupnosti glede na starost, spol in interese, katerih del si avtonomizirani posamezniki želi postati. Razne skupnosti so vir posameznikove identifikacije in kot take mogoč predmet sakralizacije ter vir svetega. Krize pri iskanju osebne identitete v potekajočih procesih modernizacije (in »trganja dotedanjih vezi«) lahko celo spodbujajo absolutizacijo/sakralizacijo prav teh skupnosti in takih »skupnostnih« identitet, vrednot, norm, s pomočjo cerkvenih religij in mimo njih (Kerševan, v Flere in Kerševan 1995: 156). Dobrine, ki jih starejši posamezniki kupijo pri Togenuki jizō, delujejo kot vidni del kulture starejših. Ljudje, soudeleženi v čaščenju in/ali nakupovanju, v t. i. »ritualih pripadanja« (Mafessoli 1996), si zamišljajo sebe kot člane skupnosti.

Lahko bi torej rekli, da sta identiteta in skupnost – dva cilja modernih posameznikov – skupna religioznim in potrošniškim prizadevanjem. V odzivu na krize modernosti se religiozne in potrošniške prakse medsebojno krepijo.

TRADICIONALNA LJUDSKA RELIGIOZNOST IN POTROŠNIŠTVO V SODOBNI DRUŽBI

Sodobne raziskave religioznih praks v zahodnih družbah še vedno poudarjajo obstoj konflikta med religioznostjo in potrošnjo. Kritiki sodobnih spiritualnih praks trdijo, da so te prakse pogosto izumetničene, saj ljudje v pričakovanju takojšnjega zadovoljstva zlahka preskakujejo med različnimi religioznimi praksami. Raziskovalci prav tako trdijo, da lahko sodobne spiritualne prakse zlahka postanejo sebične, če se ne vršijo v okviru skupnosti in tradicij.

Družbene spremembe (industrializacija, urbanizacija, zaton lokalne skupnosti) so vsekakor vplivale tudi na spremembo ljudskih verovanj, ki se med vsakodnevno interakcijo neprestano prilagajajo in oblikujejo. Ker raznovrstno moderno urbano okolje ne dopušča skupnih in skupnostnih temeljev ljudski religiji, so moderna ljudska verovanja na izbiro po tržnem principu, s katerim se soočijo urbani posamezniki pri izbiri osebne religiozne vere oz. prepričanja, kot tudi pri izbiri na njej sloneče družbene identitete. Izbira verovanja pa je kazalec pripadnosti ali skupinskosti med posamezniki, ki na podoben način kot izbira priljubljene popularne televizijske osebnosti ali okus za glasbene zvrsti, šport, literaturo in razne konjičke povezujejo sicer nepovezane člane družbe.

Japonska tradicionalna religioznost je že v modernizacijskem procesu odigrala ugodno spodbujevalno vlogo, ker je s pluralizmom, neafiliacijsko religioznostjo

in tuzemsko usmeritvijo odgovarjala na spreminjajoče se družbene razmere in s tem spreminjajoče se potrebe in želje ljudi, ki so se znašli pred velikimi življenjskimi preobraty. Potrebe teh ljudi, še posebej od skupnostnih korenin odtrganih posameznikov, ki so se zaradi dela preselili v večja mesta, so bile vedno bolj individualno usmerjene. V tej usmerjenosti pa so jim sledile tudi religiozne institucije s prilagajanjem svoje ponudbe, kot smo videli v primeru Togenuki jizō.

Prav gotovo je res, kot je poudaril Wuthnow (2001), da bodo v družbi, katere vodilo sta oglaševanje in iskanje potrošniških trgov, tudi spiritualne prakse prišle pod vpliv teh impulzov. Med številnimi praksami, dostopnimi na religioznem trgu, bodo ljudje izbirali tiste, ki jim prinesejo čimprejšnje zadoščenje (Wuthnow 2001: 319). Lahko bi rekla, da so religiozne prakse v moderni urbani japonski družbi v sozvočju in pod vplivom potrošniške kulture zato, ker so usmerjene k tuzemskim koristim. Vendar, kot kažejo podatki iz raziskave, potrošniške prakse lahko tudi krepijo religioznost, ko s potrjevanjem družbenih identitet vzpostavljajo nov skupnostni kontekst, v katerem se religiozne prakse vršijo. Poleg tega so potrošniške prakse po naravi redne in lahko v sodobnih razmerah zagotavljajo rednost tudi religioznim praksam.

EPILOG: LJUDSKA RELIGIOZNOST – PRIMERJAVA S PRAKSO IZ MEDŽUGORJA

Je vzajemen odnos med ljudsko religioznostjo in potrošništvom tipično japonski pojav ali je to univerzalna lastnost ljudske religioznosti? V sodobnem evropsko-severnoameriškem svetu vsekakor najdemo ljudsko religioznost, ki se z zatonom cerkvene nadvlade vse bolj kaže v svoji pravi luči. Videti je, da nekatere lastnosti religije in religiozne vsebine, ki so bile vselej navzoče v japonski religiozni zgodovini, v evropskih in severnoameriških družbah oživljajo po demonopolizaciji in deinstitucionalizaciji religije (politeizem, pluralizem, religija kot kulturni resurs, neafiliacijska religioznost, eklekticizem, »praznična religioznost«, modna božanstva, povezovanje religijske niše z marketinško, romanja itd.). To kaže na obstoj nekih univerzalnih ljudskih religioznih praks in teženj, ki jih najdemo zunaj institucionalizirane religije, v področju ljudske religioznosti (hipoteza 4). Temu v prid govori moderni razcvet romanj in religioznega turizma. Poglejmo si na primer romarski kraj Medžugorje v Bosni in Hercegovini, ki s poročili o prikazovanju Marije od osemdesetih let naprej privablja številne romarje z vseh koncev sveta.²⁰¹

Iz raziskav o Medžugorju izvemo, da je zaradi necionalizacije oziroma nepriznavanja tega romarskega kraja s strani uradne katoliške cerkve v njem, bolj kot v kateremkoli polno institucionaliziranem marijanskem svetišču, vidna dialektika med selektivnimi motivacijami (nove ekstraliturgične prakse zunaj cerkve) in kolektivnim dobrim (postati boljši, moliti za druge, z romanjem narediti pravo stvar). Od začetka pa je vidna tudi posredniška vloga porajajoče se družbeno-religiozne skupine, ki uspeva v afirmaciji, konsolidaciji in obrambi prisotnosti

²⁰¹ Rezultati raziskave ljudske religioznosti v kontekstu romanja v Medžugorje so bili predstavljeni na mednarodnih konferencah na Japonskem in drugod Nazadnje v okviru raziskovalne delavnice za primerjalno analizo romanj in svetih krajev v Tokiu, 2014. Gl. Delakorda Kawashima: Current trends in behaviour of visitors to Medjugorje pilgrimage centre: Pilgrims and tourists as metaphors, 2014, Mejugorie – kanson ni arawareta seibo Maria (Medžugorje – prikazovanja Marije), 2011 in Seichi no kōchiku: Mejugorie wo jirei toshite (Gradnja svetega kraja na primeru Medžugorja), 2009.

»iniciativnih akterjev« (Pace 1989: 229–244). Skleпам torej, da se sodobna ljudska religioznost med vsemi romarskimi središči najbolj pokaže prav v Medžugorju, ker prikazovanja še niso uradno priznana in vse religiozne prakse še niso asimilirane v uradno katoliško doktrino.

Prikazovanja in romanja so pogosto opisovana kot izraz rivalstva, napetosti in protesta znotraj skupnosti vernikov. Manj pozornosti je bilo posvečene religiozni eliti in njeni vlogi v ljudski religioznosti. Morda prav zato, ker so viri, pripovedi itd. o prikazovanju navadno šele zgodovinsko (re)konstruirani. Prikazovanje Device Marije v Medžugorju omogoča sistematično osredotočenje na religiozne elite, ker so vsi akterji še živi. Načini čaščenja v Medžugorju se spreminjajo glede na odnose moči med religioznimi elitami v tem območju. Prav zato naj bi Marijina prikazovanja v Medžugorju potekala že toliko časa in tako pogosto. V primeru priznanih prikazovanj v drugih katoliških okoljih, kjer je bila škofijska organizacija trdna, so bila različna gibanja čaščenja asimilirana in vključena v cerkvene nauke, vidci pa umaknjeni izpred oči javnosti, saj so njihova navzočnost in sporočila predstavljala grožnjo uradni cerkveni doktrini in religijskim avtoritetam. Kakorkoli že, v primeru Medžugorja lokalna škofija ni (bila) dovolj močna, da bi si podredila vidce, katerih delovanje je bilo v interesu frančiškanov. Zaradi notranjega krščanskega spora (med škofijo v Mostarju in frančiškani v Medžugorju) prikazovanja še trajajo, čaščenje pa še ni povsem vključeno v uradno katoliško doktrino. Zaradi vidnega procesa pogajanja okrog »svetega« lahko tako vidimo proces »katolizacije« svetega kraja in – kar je bolj zanimivo za nas – opazujemo lahko, kako si to razlagajo in kakšne pomene svetemu kraju pripisujejo romarji laiki (in turisti), kljub poskusom uradnega definiranja Medžugorja s strani religijskih avtoritet.

Zaradi turnerskega pogleda na romanje kot na religijsko prakso, ki izvira iz samoiniciative romarja, katerega v sveti kraj pripelje zgodba o čudežu, je malo raziskav o drugi plati kovanca, tj. o religijskih avtoritetah in njihovi vlogi v promociji romanja (ki pritegne romarja v sveti kraj) in kreaciji romarskih centrov. Frančiškani so samo en akter (poleg vidcev, raznih družbeno-religiozних skupnosti, romarjev itd.) v dinamičnem polaščanju in interpretiranju svetega. Sveto v Medžugorju nastaja in se še vedno oblikuje znotraj dinamike med uradno organizirano religijo in neuradno ljudsko religioznostjo.

Promocija romanja s strani religijskih avtoritet (Lourdes, Medžugorje, budistični romarski centri na Japonskem itd.) ni nov pojav. Novo pa je, da zaradi sekularnih vrednot v modernem času romarji čutijo manj navezanosti in pripadnosti do organizirane religije. Danes se večja želja po iskanju spiritualne alternative in

odvrčanju od religijske tradicije. Po Woodhead (2005) naj bi to dvoje povzročilo porast alternativnih spiritualnih gibanj. V ljudskem izbiranju svetega v Medžugorju – od stika s svetim prek medijev-vidcev do vztrajanja na individualni izkušnji svetega kraja, ki ne upošteva tradicionalnih religijskih avtoritet in njihovih interpretacij – se romanje kaže kot priložnost za sodobnega posameznika, da izpolni svoje cilje mimo organizirane religijske tradicije.

Konflikti in pogajanja med različnimi vidnimi in nevidnimi akterji (cerkev, lokalna vlada, turistične agencije itd.) v Medžugorju kažejo na kompleksnost vzpostavitve svetega kraja in njegovih simbolnih pomenov. V primeru japonskega romanja (Reader 2006: 77) je opaziti, da so na njegovo konstrukcijo skozi stoletja bistveno vplivali navadni ljudje, ki svoja potovanja oblikujejo znotraj ljudskih verovanj in predvidevanj, vključno z odrešitvijo ob smrti in s tuzemskimi koristmi, pridobljenimi z romanjem, ki so neodvisna od religijskih avtoritet in njihovih prizadevanj (Hoshino 2001). V romanju v evropsko-krščanskem kontekstu pa lahko ob slabitvi vloge religijskih avtoritet v konstrukciji romanja opazujemo kreativnost ljudske religioznosti. Primerjava raziskav romanja v kontekstu evropskih družb s tistimi v japonski lahko prispeva k razširitvi pogleda na romanje in na ljudsko religioznost na splošno.

SUMMARY

The book *Religiosity and consumption in the contemporary Japanese society* explores dilemmas regarding the effects of consumer culture on the secularization of religion. In Western European societies it has been believed that consumer culture usurped the place and functions of religion in society and was therefore one of the causes for its decay (Bell 1976; Williams 1991). However, in Japanese society religious and cultural practices do not exclude each other as orthogonal alternatives, instead, they have throughout history been tightly intertwined in some kind of symbiotic coexistence. Based on Weber's assumptions about polytheistic "religious everyday", according to the source typical for developed (post) modern societies, I argue that exactly this symbiosis, together with a wide variety of religious practices present in the Japanese "religion marketplace" led to the present case where religion preserved its vitality in modern consumer society. My hypothesis was that religious practices and consumption exist in Japan in a symbiotic coexistence.

The first chapter of the book is dedicated to the studies of applicability of sociological theories originating from Western Europe to Japanese socio-religious reality. I investigated in depth the discourse on the relations between consumption and religion, which served as a basis for the following research. After overviewing and comparing basic definitions of religion as stated by European, Northern-American and Japanese authors it became clear that the understanding of the role of religion in modernization processes of the society is intimately bound to the understanding and perception of the concept of religion in itself. Of particular interest for this work was the viewpoint Japanese sociologists of religion are holding towards western conceptualizations of religion and secularization in modern societies. Japanese authors have in their works initially followed "western" ideas. They adapted Weber's theories on Protestantism as a necessary condition for modernization, which stirred the discourse and ideas regarding

favorable and unfavorable elements of Japanese religious practice to the process of accelerated modernization in Japan. Due to (western) conceptualization of religion as primarily being a thought system, consisting of doctrine and teachings, the presence of magical elements in Japanese (and Asian) religions was thought of a slowing factor for the development of the society; parallels were sought for in the comparison of Protestantism to the Jōdo Shinshū Buddhist sect and its influence on ethical setting needed for the development of the “production” aspect of modernization. Following Campbell's thesis on the importance of hedonistic romantic ethics for the development of Western capitalism, I studied the influence of religious elements on the development of Japanese capitalism from the consumers point of view.

The second chapter, which is based on the analysis of the latest available Japanese local statistical data and the research of Japanese religious feelings and beliefs conducted by Japanese researchers, provides a direct and in-depth view into the current Japanese religious reality. Instead on the doctrines, teachings and systems, which of the so called “religion providers”, such as traditional Buddhist, Shinto and other religious institutions in Japan I focused rather on actual religious practices of the so called “religion consumers”. I established that Japanese people in general are predominantly indifferent to organized religions and their doctrines, they are however quite interested in annual and life-long religious rituals and festivities, which they attend en masse at a large variety of “religion sellers”. It is therefore reasonable to regard the connection of religion to consumption through participation of “clients” at religious rituals and obtaining religious symbols.

The third chapter is dedicated to the investigation of the influence of social, political and cultural changes in the early modern Japan on the religious practices of the Japanese. In this era religious institutions, being left without governmental financial support, more than ever before “market oriented” their services toward simple people and their everyday concerns, which is manifested in their increased dealings with practical earthly gain. I investigated the link between the development of consumer culture on the case of the Buddhist temple Sensōji in that era's governmental capital Edo, aiming both at observing the changing of religious practices of a changing society and establishing which characteristics of popular religiosity encouraged the development of consumption.

The fourth chapter presents the characteristics of traditional popular religiosity in contemporary urban consumer society obtained from field work

investigations at Togenuki jizō religious site in Tokyo. Using the methodology of observation through active participation and structured interviews I tried to establish the reasons why this particular religious site continuously keeps attracting a vast number of people and what is the interrelation between popular religiosity and consumption in this case. I have observed that secular institutions (i.e. street vendors of food and clothing in front of the temple) borrow religious symbols to (successfully) promote their products. It has been believed that such “sacralization of the profane” causes degradation or “profanization of the sacred”. In this research I have however discovered the very opposite, namely that buying of products equipped with religious symbols (i.e. during the so called *ennichi* festivities) may serve as a means for self-affirmation of the social identities and the establishment of temporary communal contexts, within which religious practices are taking place at relatively regular intervals and thus strengthening the beliefs behind the religious symbols. Consumer and religious practices are in this case supporting and strengthening one another.

In the fifth chapter I have in the final discourse summarized and elaborated on the conclusions of the previous chapters. These confirm the initial hypotheses on mutually stimulating relation between consumption and the characteristics of Japanese religiosity in a modern context. The results of the presented research confirm the importance and global relevance of the investigations of Japanese religiosity, as it can help to define and understand the interrelations between modernization and religion in general. In the conclusions I have outlined the analogy between the properties of Japanese popular religiosity and selected contemporary cases of popular religiosity in European societies. The key questions for both Japanese and Western authors are the principles by which people choose, keep or dismiss certain religious components. As a representative case I pointed out the pilgrimage site of Medjugorje in Bosnia and Herzegovina with its dynamic religious field of religious authorities and folk interpretations.

PRILOGA

Javnomnenjska raziskava o religiozni zavesti Japoncev, 2003

Prerejeno po Ishii (2007: 59–62)

Vprašanja in odgovori	Odstotki
1. Kaj od spodaj naštetega imate doma?	
以下にあげるもので、あなたの家にあるものがあれば、いくつでもあげてください。	
Šintoistični oltar 神棚	44,1%
Budistični oltar 仏壇	49,8%
Amulet (<i>ofuda</i>) lokalnega božanstva <i>ujigami</i> 氏神様のお札	24,0%
<i>Ofudo</i> velikega svetišča 神宮大麻	7,3%
<i>Ofudo</i> znanega svetišča ali templja 著名な神社・お寺のお札	26,3%
<i>Ofudo</i> božanstva zaščitnika ognjišča Kamadogami 荒神様(かまど神)のお札	9,8%
Nič od tega ない	24,0%
Ne vem わからない	1,5%
2. Kaj od spodaj naštetega prakticirate?	
ここにあげるようなことで、現在、あなたが行っているものがあれば、いくつでもあげてください。	
Opravim novoletni obisk svetišča ali templja <i>hatsumōde</i> お正月に初詣に出かける	72,6%
Za ekvinocij in <i>bon</i> obiščem grob. お彼岸やお盆にお墓参りに行く	76,0%

Vprašanja in odgovori	Odstotki
Pri sebi imam talisman <i>omamori</i> ali <i>ofuda</i> . お守りやお札などを身につけている	25,8%
Kadar me pot zanese, obiščem svetišče ali tempelj. 神社や寺などの近くを通りかかったときにはお参りをする	24,3%
Molit oz. prosit grem za varnost družine, poslovni uspeh, opravljeni izpit ipd. 家内安全、商売繁盛、入試合格などの祈祷(きとう)をしに行く	22,7%
Berem članke o vedeževanju, dam si napovedati prihodnost. 易や占いの記事を読んだり、見てもらう	8,9%
Berem svete tekste, sveto pismo ali druge knjige ali članke z religiozno vsebino. 教典や聖書など宗教に関する記事や本を読む	7,3%
Že od nekdaj prakticiram zenovsko meditacijo/jogo/grem k maši/recitiram sutre/širim vero. ふだんから座禅、ヨガ、ミサ、修行、お勤め、布教などいずれかをしている	3,3%
Ne počnem nič od naštetega. どれもしていない、なにもしていない	5,7%
Ne vem. わからない	0,5%

3. Verjamete v obstoj česa od spodaj naštetega?

あなたは、次にあげるものは存在すると思いますか。いくつでもあげてください。

<i>Kami</i> 神	35,6%
Buddha oz. bude 仏	36,3%
Duše prednikov 先祖の霊	36,3%
Nebesa 天国	12,1%
Pekel 地獄	10,0%
Življenje po smrti 来世	15,9%
Reinkarnacija 生まれ変わり	17,8%
Čarovna moč talismanov お守りやお札などの力	13,0%
Ne verjamem v nič od naštetega ない	24,0%

Vprašanja in odgovori

Odstotki

Ne vem わからない	1,5%
-----------------	------

4. Kako razmišljate o »kamijih« in »budah«?

あなたは、「神」と「仏」についてどのように考えますか。次の中から一つ選んでください。

»Kamiji« in »bude« so eno in isto. 「神」と「仏」は同じようなものである	22,8%
»Kamiji« in »bude« so si popolnoma različni. 「神」と「仏」はまったく別のものである	23,9%
»Kamiji« in »bude« so različne entitete, a opravljajo podobno funkcijo. 「神」と「仏」は別の存在であるが、同じような働きをしている	23,7%
Nikoli nisem razmišljal o razliki med »kamiji« in »budami«. 「神」と「仏」の違いについて考えたことがない	21,0%
Ne vem. わからない	8,5%

5. Ali se ozirate na kaj od spodaj naštetega?

以下にあげるもので、あなたの気にするものがありますか。いくつでもあげてください。

Poroka na smrtni dan Buddha 仏滅の日の結婚式	42,1%
Pogreb na dan tomobiki 友引の日の葬式	42,8%
Očiščenje po pogrebu 葬式帰りのお清め	30,2%
Vzglavnik proti severu 北枕	31,7%
Številka 4 shi (kot smrt »shi«) 4という数字	15,3%
Petek trinajsti 13日の金曜日	11,9%
Nesrečno leto 厄年	43,8%
Smeri hiše 家の方角	21,2%
Numerologija imen 名前の字画数	13,3%
Ne どれも気にしない	22,5%

Vprašanja in odgovori Odstotki

Ne vem わからない	2,0%
-----------------	------

6. Verjamete v kaj od spodaj naštetega?

あなたは、次にあげることは本当だと思いますか。いくつでもあげてください。

Obstoj nadnaravne moči, kot je upogibanje žlice スプーン曲げなどの超能力は存在する	9,9%
Vpliv krvne skupine na značaj 血液型と性格とは関係がある	37,8%
Vpliv horoskopa na značaj in srečo posameznika 星座と個人の性格、運命との間には関係がある	11,9%
Obstoj vidcev oz. medijev, ki vidijo duhove umrli 霊の存在を霊視することのできる霊能者は存在する	18,7%
Učinek zdravljenja z rokami, moč zdravljenja 手ざし・ヒーリングパワーは実際に効果がある	8,1%
Učinek <i>feng shuija</i> 風水は効果がある	10,0%
Obstoj prekletstva in kaznovanja <i>tatari</i> 祟りはある	14,4%
Obstoj duha <i>poltergeista</i> ポルターガイストは実在する	5,8%
Ne verjamem 本当だとは思わない	33,8%
Ne vem わからない	10,1%

7. Ali ste verni?

あなたは何か、信仰とか信心とかを持っていますか。

Da 持っている 29,1 →7a	29,1%
Ne 持っていない	70,9%

7a. V katero (katere) od spodaj naštetih religij verujete? Izberite spodaj:

それはどのような信仰ですか。

Šintoizem 神道	22,0%
Budizem 仏教	77,2%
Kršćanstvo キリスト教	7,7%
V neko drugo religijo それ以外の宗教	3,6%

Vprašanja in odgovori**Odstotki**

Ne vem わからない	2,7%
-----------------	------

8. Mislite, da je religija pomembna pri tem, da zdaj živite srečno življenje?

現在、あなたが幸せそうな生活を送る上で、宗教は大切であると思いますか、そうは思いませんか。

Mislim, da そう思う	38,7%
--------------------	-------

Mislim, da ne そうは思わない	44,2%
--------------------------	-------

Ne vem わからない	17,1%
-----------------	-------

9. Kakšen odnos bodo v prihodnosti imeli Japonci do religije?

将来、日本人は宗教に対してどのような態度をとるようになると思いますか。

Religijo bodo potrebovali 日本人にとって将来、宗教は必要不可欠な存在となる	3,4%
---	------

Religijo bodo potrebovali bolj kot zdaj 日本人は将来、宗教を今よりも必要とするようになる	10,3%
---	-------

Nič se ne bo spremenilo 現在と変わらない	58,5%
-------------------------------------	-------

Japonci bodo postopoma postali neverni 日本人は将来、しだいに宗教心を必要としなくなる	13,5%
---	-------

Religija Japoncev sploh ne bo zanimala 日本人にとって将来、宗教は無縁な存在となる	4,2%
---	------

Ne vem わからない	10,1%
-----------------	-------

10. Ali ste v kakšni religiozni skupini?

あなたは何か特定の宗教団体に入っていますか。

Sem 入っている → 10a 次の質問へ	8,8%
--------------------------	------

Nisem 入っていない	91,2%
-----------------	-------

10a. V kakšni religiozni skupini ste? Izberete jih lahko več.

それはどのような宗教団体ですか、この中からいくつでもあげてください。

Šintoistični 神道	4,0%
--------------------	------

Vprašanja in odgovori	Odstotki
Tradicionalni budistični religiozni skupini 伝統的な仏教団体	17,7%
Krščanski キリスト教系	12,9%
Sōka gakkai 創価学会	41,9%
Risshō kōseikai 立正佼成会	3,2%
Tenrikyō 天理教	4,8%
Shinnyoen 真如苑	4,0%
V drugi religiozni skupini その他の宗教団体	9,7%
Ne vem わからない	1,6%

BIBLIOGRAFIJA

- Abe, Y. 1989. *State and religion: A religious dimension of politics in Japan and America*. Tokyo: Saimarushuppankai.
- Abraham, M. F. 1980. *Perspectives on modernization: Toward a general theory of third world development*. Washington: University Press of America.
- Adorno, T. 1967. *Veblen's attack on culture*. London: Spearman.
- Aino, H. 2006. *Kaiun!! Goriyaku techō: Tōkyō ban*. Tokyo: Inforest.
- Akazawa, S. 1985. *Kindai Nihon no shisō dōin to shūkyō tōsei*. Tokyo: Kōsōshōbō.
- Ama, T. 1996. *Nihonjin ha naze mushūkyō na no ka*. Tokyo: Chikumashobō.
- Amano, T. 1993. Jizō Dōri kukan no henshen. V *Daitoshi kōreisha to sakariba*, ur. S. Kurasawa, 41–82. Tokyo: Nihonhyōronsha.
- Ambros, B. in D. Williams (ur.) 2001. Special issue: Local religion in Tokugawa history. *Japanese journal of religious studies* 28: 3–4.
- Amino, Y. 1997. *Nihonshakai no rekishi*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Aoki, T. 1994 [1990]. »Nihon bunkaron« *no henyō*. Tokyo: Chuokoronshinsha.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2000. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (ur.) 1986. *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Araki, M. 2004. Popular religions and modernity in Japan. V *Beyond primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*, ur. K. J. Olupona, 214–223. New York: Routledge.
- Arnason, J. P. 1997. *Social theory and Japanese experience: The dual civilization*. London, New York: Kegan Paul International.
- . 1998. Multiple modernities: Reflections on the Japanese experience. V *Japan in a comparative perspective*, ur. H. Sonoda in S. N. Eisenstadt, 157–172. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.
- Asakawa, T. 1993. Togenuki Jizō he iku hito ikanai hito. V *Daitoshi no koreisha to sakariba*, ur. S. Kurasawa, 83–112. Tokyo: Nihonhyōronsha.
- Ashida, T. 1994. The Festival and Religion Boom: Irony of the »Age of the Heart«. V *Folk*

- beliefs in modern Japan. Contemporary papers on Japanese religion* 3, ur. N. Inoue, 175–197. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.
- Astley, T. 2006. New religion. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 91–114. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Barker E. (ur.) 2008. *The centrality of religion in social life: Essays in honour of James A. Beckford*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Baudrillard, J. 1983. *Selected writings*. Cambridge: Polity Press.
- . 1998. *The consumer society: Myths and structures*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Bauman, Z. 2002 [2000] *Tekoča moderna [Liquid modernity]*. Ljubljana: Založba.
- Bax, M. 1990. The Madonna of Medjugorje: Religious rivalry and the formation of a devotional movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 62: 122–145.
- Beck, U. 1995. *Ecological politics in an age of risk*. Cambridge: Polity Press.
- . 1997. *The reinvention of politics*. Cambridge: Polity Press.
- . 2001[1986]. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno [Risikogesellschaft]*. Ljubljana: Krtina.
- . 2009. *Lastni bog: o možnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.
- Beckford, J. A. 1989. *Religion and advanced industrial society*. London, Boston: Unwin Hyman.
- . 1994 Religion, self-help and privatization. W. Sprondel (ur.) *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion: für Thomas Luckmann*, 318–341. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2001. Social movements as free-floating religious phenomena. V R. K. Fenn (ur.) *The Blackwell companion to sociology of religion*, 229–248. Oxford: Blackwell Publishing.
- Beckford, J. A. in J. Walliss (ur.) 2006. *Theorising religion: Classical and contemporary debates*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Befu, H. 1968. Gift-giving in a modernizing Japan. *Monumenta Nipponica* 23 (3-4): 445–456.
- Bell, D. 1976. *The cultural contradictions of capitalism*. London: Heinemann.
- . 1977. The return of the sacred? The argument on the future of religion. *The British journal of sociology* 28 (4): 419–449.
- Bellah, R. N. 1970[1957]. *Tokugawa religion: The values of pre-industrial Japan*. Boston: Beacon Press.
- . 1970. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper&Row.
- Ben-Rafael, Y. in S. Eliezer (ur.) 2005. *Comparing modernities: Pluralism versus homogeneity: essays in homage to Shmuel N. Eisenstadt*. Leiden: Brill.
- Berger, P. L. 1967. *Sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (ur.) 1999. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

- Bestor, T. C., P. G. Steinhoff in V. L. Bestor. 2003. *Doing field work in Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Blacker, C. 1975. *The Catalpa bow: A study of shamanistic practices in Japan*. London: Allen & Unwin.
- Bocock, R. 1993. *Consumption*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. 1992. *Distinction: A social critique of judgment of taste*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. in J. S. Coleman (ur.) 1991. *Social theory for a changing society*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Brook, T. 1998. *The Confusions of pleasure: Commerce and culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press.
- Bruce, S. 1992. Funding the Lord's work: A typology of religious resourcing. *Social compass* 39 (1): 93–101.
- . 2001 The social process of secularization. V *The Blackwell companion to sociology of religion*, ur. R. K. Fenn, 249–263. Oxford: Blackwell Publishing.
- Bunkachō (ur.) 2008. *Shūkyō nenkan 2008*. Tokyo: Gyōsei.
- Calhoun, C. 1991. Indirect relationships and imagined communities: Large-scale social integration and the transformation of everyday life. V *Social theory for a changing society*, ur. P. Bourdieu in J. S. Coleman, 95–121. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Campbell, C. 1987. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 2001[1987]. *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2006. Weber, Rationalisation, and Religious Evolution in the Modern Era. Beckford. V *Theorising religion: Classical and contemporary debates*, ur. J. A. in J. Walliss, 19–31. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Casanova, J. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chaney, D. 1995. Creating memories: Some images of aging in mass tourism. V *Images of aging: Cultural representations of later life*, ur. M. Featherstone in A. Wernick, 213–230. London: Routledge.
- Cipriani, R. 1983. Religious influence on politics in Italy: Diffused religion. *Acts of the 17th C.I.S.R.*: 78–95.
- Clammer, J. R. 1997. *Contemporary urban Japan: A sociology of consumption*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers.
- Davis, W. 1983. Pilgrimage and world renewal: A study of religion and social values in Tokugawa Japan, Part I. *History of religions* 23 (2): 97–116.
- . 1984. Pilgrimage and world renewal: A study of religion and social values in Tokugawa Japan, Part II. *History of religions* 23 (3): 197–221.
- . 1992. *Japanese religion and society: paradigms of structure and change*. Albany: State University of New York Press

- De Bary, W. T. 1988. *East Asian civilization: A dialogue in five stages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Delakorda (Kawashima), T. 2003. Krščanstvo na Japonskem: od krščanske religije do novih oblik ljudske religioznosti. *Azijske in afriške študije* VII (2): 17–32.
- . 2003. *Pokristjanjevanje na Kitajskem in Japonskem: reforme misijonarskih metod pri jezuitih 16. in 17. stoletja in sinkretizem na primeru Kakure kirishitan*. Diplomaska naloga, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- . 2005. Tradicija in modernost v primeru japonske družine: ponovni pregled pojmov tradicije in modernosti. *Poligrafi* 10 (38):153–172.
- . 2009. Seichi no kōchiku: Mejugorie wo jirei toshite. *Shūkyō kenkyū* 82 (4): 489–490.
- . 2011. Mejugorie – kanson ni arawareta seibo Maria. V *Shūkyō to gendai ga wakaruhon* (Religija in sodobnost), ur. N. Watanabe, 188–191. Tokyo: Heibonsha.
- . 2014. Current trends in behaviour of visitors to Medjugorje pilgrimage centre: Pilgrims and tourists as methapors. V *Pilgrimage and sacred places in Southeast Europe: History, religious tourism and contemporary trends*, ur. M. Katič, T. Klarin in M. McDonald, 97–114. Zurich-Berlin: LIT Verlag.
- Delanty, G. 2003. *Community*. London, New York: Routledge.
- Denoon, D., M. Hudson, G. McCormack in T. Morris-Suzuki (ur.) 1996. *Multicultural Japan: Paleolithic to postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. 2003[1978]. *Writing and difference*. London: Routledge.
- Derrida, J. in G. Vattimo (ur.) 1996. *La religion: seminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*. Paris: Editions du Seuil.
- Dobbelaere, K. 1987. Some trends in European sociology of religion: The secularization debate. *Sociological analysis* 48 (2): 107–137.
- Douglas, M. in B. Isherwood. 1979. *The world of goods: Towards an anthropology of consumption*. New York: Basic Books.
- Durkheim, E. 1965[1915]. *The elementary forms of the religious life [Formes élémentaires de la vie religieuse]*. New York: Free Press.
- Eade, J. in M. J. Sallnow. 1991. *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. London, New York: Routledge.
- Earhart, B. H. 1970. *A religious study of the mount Haguro sect of Shugendō: An example of Japanese mountain religion*. Tokyo: Sophia University.
- . 1974. *Religion in the Japanese experience: Sources and interpretations*. California: Dickenson Publishing Company.
- . 1974a. *Japanese religions: Unity and diversity*. California: Dickenson Publishing Company.
- Eger, M. 1980. »Modernization« and »secularization« in Japan: A polemical essay. *Japanese journal of religious studies* 7 (1): 7–24.
- Eisenstadt, S. N. 1973. *Tradition, change, modernity*. New York: New Wiley.
- . 1978. *Revolution and the transformation of societies: A comparative study of civilizations*. New York: Free Press.

- . 1987. *Society, culture and urbanization*. London: Sage.
- . 1994. *Japan: Non-axial modernity and the multiplicity of cultural and institutional programmes of modernity*. V *Japan in global context: Papers presented on the occasion of the fifth anniversary of the German Institute for Japanese studies*, ur. J. Kreiner, 63–95. Munich: Iudicium Verlag.
- . 1996. *Japanese civilization: A comparative view*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Embree, J. F. 1964[1949]. *Suye mura: A Japanese village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Encyclopedia of Shinto (ur.) 2014 *Saisen*. Establishment of a National Learning Institute for the Dissemination of Research on Shinto and Japanese Culture, Kokugakuin University. <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xw>, 8.12.2014.
- Featherstone, M. 1991. *Consumer culture and postmodernism*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.
- Featherstone, M. in A. Wernick (ur.) 1995. *Images of aging: Cultural representations of later life*. London: Routledge.
- Fenn, R. K. (ur.) 2001. *The Blackwell companion to sociology of religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Firat, A. in A. Venkatesh. 1995. Liberatory postmodernism and the reenchantment of consumption. *Journal of consumer research* 22: 239–67.
- Francis, P. 2009. *The Japanese consumer: An alternative economic history of modern Japan*. New York: Cambridge University Press.
- Trentmann, F. 2004. Beyond consumerism: New historical perspectives on consumption. *Journal of contemporary history* 39: 373–401.
- Fujii, M. 1974. *Gendaijin no shinkō kōzō: Shūkyō fudō jinkō no kōdō to shisō*. Tokyo: Hyōronsha.
- . 1976. Kisō to shite no minkan shinkō. V *Nihon minzokugaku kōza 3: Shinkō denshō*, ur. T. Sakurai. Tokyo: Asakura Shoten.
- . 1986. *Nihonjin to Goyiyaku shinkō*. Tokyo: Kōdansha.
- . 1993. *Sosen saishi no girei kōzō to minzoku*. Tokyo: Kōbundō.
- Fujitani, T. 1996. *Splendid monarchy: Power and pegeantry in modern Japan*. twentieth-century Japan 6. Berkeley: University of California Press.
- Fuse, T. 1970. Religion and socio-economic development: The case of Japan. *Social compass* 17 (1): 157–170.
- Gauthier, F. in T. Martikainen (ur.) 2013. *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets*. Farnham: Ashgate.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gerth, H. H. in C. W. Mills. 1946. *From Max Weber: Essays in sociology*. New York: Oxford University Press.
- Giddens, A. 1990. *Consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- . 1991. *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.

- Gluck, C. 1985. *Japan's modern myths: Ideology in the late Meiji Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodwin, J. R. 1994. *Alms and vagabonds: Buddhist temples and popular patronage in medieval Japan*. Honolulu: University of Chicago Press.
- Goody, J. 1972. The evolution of the family. V *Household and family in past time*, ur. P. Laslett in R. Wall, 103–124. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003[2000]. *Evropska družina: zgodovinskoantropološki esej*. Ljubljana: Založba.
- Gottdiener, M. 2000. Approaches to consumption: Classical and contemporary perspectives. V *New forms of consumption: Consumers, culture, and commodification*, ur. M. Gottdiener, 3–31. Lanham: Rowman and Littlefield Publisher.
- . (ur.) 2000. *New forms of consumption: Consumers, culture, and commodification*. Lanham: Rowman and Littlefield Publisher.
- Grapard, A. 1984. Japan's ignored cultural revolution: The separation of Shinto and Buddhist divinities in Meiji (*shinbutsu bunri*) and a case study: Tōnomine. *History of religions* 23: 240–265.
- Gusfield, J. R. 1975. *Community: A critical response*. New York : Harper & Row.
- Hagen, E. E. 1962. *On the theory of social change: How economic growth begins*. Homewood, Illinois: Dorsey Press.
- Hall, J. W. 1965. Changing conceptions of the modernization of Japan. V *Changing Japanese attitudes toward modernization*, ur. M. B. Jansen, 7–41. Princeton: Princeton University Press.
- Hardacre, H. 1986. Creating state Shinto: The great promulgation campaign and the new religions. *Journal of Japanese studies* 12: 29–63.
- . 1994. Conflict between Shugendō and the new religions of Bakumatsu Japan. *Japanese journal of religious studies* 21 (2-3): 137–66.
- . 2002. *Religion and society in nineteenth-century Japan: A study of the southern Kantō region, using late Edo and early Meiji gazetteers*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan.
- . 2006. State and religion in Japan. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 274–288. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harootunian, H. D. 1988. *Things seen and unseen: Discourse and ideology in Tokugawa nativism*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Harrington, A. M. 1993. *Japan's hidden Christians*. Chicago: Loyola University Press.
- Harvey, C. 1965. *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective*. New York: Macmillan.
- Harvey, D. 1990. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Havens, N. 1994. The changing face of Japanese folk beliefs. V *Folk beliefs in modern Japan. Contemporary papers on Japanese religion* 3, ur. N. Inoue, 198–215. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.
- . 2006. Shinto. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 14–37. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Hayashi, M. 1998. The historical position of early modern religion as seen through a critical examination of Bellah's »religious revolution«. *Acta asiatica, Bulletin of the institute of eastern culture* 75: 17–34.
- . 2006 Religion in the modern period. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 202–219. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hayashi M. in H. Yamanaka. 1993. The adaptation of Max Weber's theories of Religion in Japan. *Japanese journal of religious studies* 20 (2-3): 193–212.
- Hervieu-Léger, D. 2001. Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. V *The Blackwell companion to sociology of religion*, ur. R. K. Fenn, 161–175. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Hibbett, H. 1959. *The floating world in Japanese fiction*. New York: Oxford University Press.
- Hori, I. 1951. *Minkan shinkō. Iwanami zensho 151*. Tokyo: Iwanamishoten.
- . 1961. Shakai henkaku to bukkyō. V *Kōza kindai bukkyō 2*, ur. Hōzōkanhenshūbu, 36–59. Kyoto: Hōzōkan.
- . 1968. *Folk religion in Japan: Continuity and change*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- . 1972. *Japanese religion: A survey by the agency for cultural affairs*. Tokyo: Kōdansha
- . 1975. *Sei to zoku no kattō*. Tokyo: Heibonsha.
- Hoshino, E. 2001. *Shikoku henro no shūkyōgakuteki kenkyū: Sono kōzō to kingendai no tenkai*. Kyoto: Hōzōkan.
- Hur, N. 2000. *Prayer and play in late Tokugawa Japan: Asakusa Sensōji and Edo society*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center.
- Iannaccone, L. R. 1991. The Consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion. *Rationality and society* 3 (2): 156–177.
- Iida, T. 1993. Shōtengai no nichijō to hinichijō. V *Daitoshi no kōreisha to sakariba*, ur. S. Kurasawa, 141–176. Tokyo: Nihonhyōronsha.
- Iijima, Y. 1995. Genze riyaku no kami to ha nanika. V *Nihon no kami 2: Kami no henyō*, ur. T. Yamaori, 57–86. Tokyo: Heibonsha.
- . 1999 Fuan to genze riyaku. V *Kōhuku kigan: Minzokugaku no bōken 1*, ur. Y. Iijima, 175–211. Tokyo: Chikumashobō.
- Ikado, F. 1972. *Sezoku shakai no shūkyō*. Tokyo: Nihonkirisutokuyōdanshuppanyoku.
- . 1974. *Kamigoroshi no jidai*. Tokyo: Nihon Keizaishinbunsha.
- Ikeda, Y. 1957. Kō shūdan no shakaiteki seikaku. *Tetsugaku kenkyū* 39 (7): 15–35.
- Ikegami, Y. 2004. Genze riyaku to sekai shūkyō. Y. Ikegami in S. Shimazono (ur.) *Shūkyō he no shiza. Iwanamikōza: Shūkyō 2*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Ikegami, Y. in S. Shimazono (ur.) 2004. *Shūkyō he no shiza. Iwanamikōza: Shūkyō 2*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Inoue, E. 2000[1916]. *Meishin to shūkyō*. V *Yōkaigaku zenshū 5*, ur. Tōyōdaigaku Inoue Enryō kinen gakujutsu sentā. Tokyo: Kashiwashobō.
- Inoue, N. 2000. From religious conformity to innovation: New ideals of religious journey and holy places. *Social compass* 47 (1): 21–32.

- . 2003 *Japanese college students' attitudes towards religion: An analysis of questionnaire surveys from 1992 to 2001*. Tokyo: Kokugakuin University.
- . 2006. *Wakamono ni okeru kawaru shūkyōishiki to kawaranu shūkyōishiki*. Tokyo: Kokugakuindaigaku.
- . (ur.) 1994. Introduction. V *Folk beliefs in modern Japan. Contemporary papers on Japanese religion 3*, ur. N. Inoue, 1–9. Kyoto: Sekaishisōsha
- . (ur.) 1994a. *Gendai nihon no shūkyō shakaigaku*. Kyoto: Sekaishisōsha.
- Ishii, K. 1986. The secularization of religion in the city. *Japanese journal of religious studies* 13 (2-3): 193–209.
- . 1994. Annual events and the transformation of Japanese religious life. V *Folk beliefs in modern Japan. Contemporary papers on Japanese religion 3*, ur. N. Inoue, 125–149. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.
- . 2007. *Deita bukku: Gendai nihonjin no shūkyō* (2nd ed.). Tokyo: Shinyōsha.
- Isomae, J. 2003. *Kindai nihon no shūkyō gensetsu to sono keifu: Shūkyō, kokka, shintō*. Tokyo: Iwanamishoten.
- . 2005 Deconstructing »Japanese religion«: A historical survey. *Japanese journal of religious studies* 32 (2): 235–48.
- Itō, Y. in M. Fujii (ur.) 1969. *Sōsai bukkyō: Sono rekishi to gendaiteki kadai*. Tokyo: Nonburusha.
- Jameson, F. 1979. Reification and utopia in mass culture. *Social text* 1 (1): 130–148.
- Jardine, L. 1996. *Worldly goods*. London: MacMillan.
- Josephson, A. Å. 2006. When Buddhism became a »religion«: Religion and superstition in the writings of Inoue Enryō. *Japanese journal of religious studies* 33 (1): 143–168.
- Kageyama, H. 1976. *Sengo seishin to Weber. Max Weber to sono jidai (Chi no kōkogaku)* 8-9: 139–160. Tokyo: Shakaishisōsha.
- Kanzaki, N. 2004. *Edo no tabi bunka*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Kasahara, K. 1977. *Nihon shūkyō shi I, II. Sekaishūkyōshi sōsho 11, 12*. Tokyo: Yamakawashuppansha.
- Kashiwabara, Y. 1991[1970]. Kinsei shinshū to genze riyaku. V *Nihon shūkyō no genze riyaku*, ur. Nihonbukkyōkenkyūkai, 238–252. Tokyo: Daizōshuppan.
- Kawai, A. (ur.) 2008. *Zusetsu Edo no asobi jiten*. Tokyo: Gakushūkenkyūsha.
- Kawamori, H. 2001. Gendai nihon ni okeru kankō to chiikishakai: Furusato kankō no ninaite tachi. *The Japanese journal of ethnology* 66 (1): 68–85.
- Kawazoe, N. 1989. *Obāchan no Harajuku: Sugamo Togenuki jizō no kōgengaku*. Tokyo: Heibonsha.
- Kerševan, M. 1969. *Slovenski srednješolci in religija*. Ljubljana: VŠPV.
- . 1975. *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 1980. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- . 1986. *Trubar in slovenska ljudska religioznost. Simpozij Slovenci v evropski reformaciji*. Ljubljana: Razprave Filozofske fakultete.

- . 1986. Das sloweniesche Weihnachtsfest. Zur Volksfrömmigkeit in Jugoslawien (Božič / novo leto in ljudska religioznost). V *Volksfrömmigkeit in Europa*, ur. M. Ebertz in F. Schultheis, 177–186. München: Chr. Kaiser.
- . 1989. *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*. Ljubljana: ZIFF in Partizanska knjiga.
- . 1990. Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje postmoderne. *Družboslovne razprave* 7 (9): 7-17. Ljubljana: Slovensko sociološko društvo, Fakulteta za družbene vede.
- . 1998. Enotnost pojma religije/religionosti za (post)moderne razmere? *Anthropos* 1-3: 82–87.
- Kerševan, M. in S. Flere. 1995. *Religija in sodobna družba: uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Kisala, R. 2006. Japanese religions. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 3–13. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kishimoto, H. 1964. Shintō no toshika. *Nihon Bunka Kenkyūsho kiyō* 14: 58–72.
- Kōmoto, M. 1988. *Gendai toshi no minzoku shinkō: Kakyō saiken to chinkon*. V *Gendaijin no shūkyō*, ur. E. Ōmura in S. Nishiyama, 33–75. Tokyo: Yūhikaku.
- . 2001. *Gendai nihon ni okeru senzo sūhai*. Tokyo: Ochanomizushobō.
- Kos, D. 1993. *Racionalnost neformalnih prostorov*. Ljubljana: FDV.
- . 1995. Globalizacija netrajnostne potrošnje. V *Osamosvajanje in povezovanje v evropskem prostoru*, ur. Z. Mlinar, 252–291. Ljubljana: FDV.
- . 1998. Genealogija Potrošnje. V *Potrošnja: zasebne prakse, javni užitki* XXVI/189, ur. A. A. Lukšič, 21–30. Ljubljana: Študentska založba.
- Kouamé, N. 2000. *Initiation à la Paléographie Japonaise à travers les manuscrits du pélerinage de Shikoku*. Paris: Langues and Mondes-L'Asiathèque.
- Kreiner, J. 1996. *The impact of traditional thought on present-day Japan. Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung, Band 11*. München: ludicium.
- Kurasawa, S. (ur.) 1993. *Daitoshi no kōreisha to sakariba*. Tokyo: Nihonhyōronsha.
- Kuroda, T. 1981. Shinto in the history of Japanese religion. *Journal of Japanese studies* 7: 1–21.
- Kuruma, N. (ur.) 1986. *Kōganjishi*. Tokyo: Kōganji.
- Leiss, W. 1983. The icons of the marketplace. *Theory, culture & society* 1 (3): 10–21.
- Lopez, D. S. 1995. *Curators of the Buddha: The study of Buddhism under colonialism*. Chicago: Chicago University Press.
- Luhmann, N. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luckmann, T. 1997[1967]. *Nevidna religija. [Die unsichtbare religion]*. Ljubljana: Krtina.
- Lukšič, A. A. (ur.) 1998. *Potrošnja: zasebne prakse, javni užitki* XXVI (189). Ljubljana: Študentska založba.
- Luthar, B. in M. Ule. 1998. Post-politične prakse. V *Potrošnja: zasebne prakse, javni užitki* XXVI (189), ur. A. A. Lukšič, 9–12. Ljubljana: Študentska založba.

- Maffesoli, M. 1996. *The time of the tribes: The decline of individualism in mass society*. London: Sage.
- Martin, B. 1981. *A sociology of contemporary cultural change*. Oxford: Basil Blackwell.
- Martin, D. 1965. Towards eliminating the concept of secularization. V *Penguin survey of the social science*, ur. J. Gould, 169–182. London: Penguin.
- . 2005. *On secularization: Towards a revised general theory*. Aldershot: Ashgate.
- Martinez, D. P. 1998. *The worlds of Japanese popular culture: Gender, shifting boundaries and global cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maruyama, M. 1961. *Nihon no shisō*. Tokyo: Iwanamishoten.
- . 1965. Senzen ni okeru nihon no Weber kenkyū. V *Max Weber kenkyū*, ur. H. Ōtsuka, 151–185. Tokyo: Iwanamishoten.
- Marx, K. 1972[1939]. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie 1857-1858*. Frankfurt a. M.: E.V.A.
- Matsumura, K. in H. Yamanaka (ur.) 2007. *Shinwa to Gendai. Shūkyō shigaku ronsō 12*. Toyko: Lithon.
- McCutcheon, R. T. 1997. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McDannell, C. 1995. *Material Christianity: Religion and popular culture in America*. New Haven: Yale University Press.
- McGuire, M. 1983. *Religion, the social context*. Belmont: Wadsworth.
- McKendrick, N., J. Brewer in J. Plumb. 1982. *The birth of a consumer society: The commercialization eighteenth century England*. London: Hutchnson.
- McMullin, N. 1985. *Buddhism and the state in sixteenth-century Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Mikiso, H. 1991. *Premodern Japan: A historical survey*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Milčinski, M. 2003. *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Miller, D., P. Jackson, N. Thrift, B. Holbrook in M. Rowlands. 1998. *Shopping, place and identity*. London: Routledge.
- Miller, D. 1994[1987]. *Material culture and mass consumption*. Oxford: B. Blackwell.
- . 1998. *A theory of shopping*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Miller, V. J. 2003. *Consuming religion: Christian faith and practice in a consumer culture*. New York, London: Continuum.
- Millikan, M. F. in D. I. M. Blackmer (ur.) 1961. *The emerging nations: Their growth and United States policy*. Boston: Brown and Little.
- Miyake, H. 1972. Folk religion. V *Japanese religion: A survey by the agency for cultural affairs*, ur. I. Hori, 121–143. Tokyo: Kōdansha.
- . 1974. *Nihon shūkyō no kōzō*. Tokyo: Keiōtōsūshin.
- . 1986. Nihon ni okeru shūkyō to shakai. V *Nihon no shakaigaku 19 Shūkyō*, ur. H. Miyake, M. Kōmoto in S. Nishiyama, 28–38. Tokyo: University of Tokyo Press.

- . 1989. *Shūkyō minzokugaku*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Miyake, H. in G. Sekimori (ur.) 2005. *The mandala of the mountain: Shugendō and folk religion*. Tokyo : Keio University Press.
- Miyake, H., M. Kōmoto in S. Nishiyama (ur.) 1986. *Nihon no shakaigaku 19 Shūkyō*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Miyata, N. 1972. *Kinsei no ryūkōshin. Nihonjin no kōdō to Shisō* 17. Tokyo: Hyōronsha.
- . 1981. *Edo saijiki: Toshi minzokushi no kokoromi*. Tokyo: Yoshikawakōbunkan.
- . 1991(1970). Minkan shinkō to genze riyaku. V *Nihon shūkyō no genze riyaku*, ur. Nihonbukkyōkenkyūkai, 306–323. Tokyo: Daizōshuppan.
- . 1993. *Edo no hayarigami*. Tokyo: Chikumashobō.
- Miyata, N. in F. Tamamuro. 1977. *Minkan shinkō no gensō*. Tokyo: Mainichishinbunsha.
- Miyazaki, K. 2001. *Kakurekirishitan. Orasho: Takashii no tsūsōteion*. Nagasaki: Nagasakishinbunsha.
- Morioka, K. 1968. Kaku kazokuka to kisei shūkyō. *Daihōrin* 35 (8): 26–33.
- . 1975. *Religion in changing Japanese society*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- . 1981. *Shinshū kyōdan ni okeru "ie" seido*. Osaka: Sōbunsha.
- . 1986. Ancestor worship in contemporary Japan: Continuity and change. V *Religion and the family in East Asia*, ur. T. Sofue, G. A. DeVos, 201–213. California: University of California Press.
- Mukerji, C. 1983. *From graven images: Patterns of modern materialism*. New York: Columbia University Press.
- Mukerji C. in M. Schudson (ur.) 1991. *Rethinking popular culture: Contemporary perspectives in cultural studies*. Berkeley: University of California Press.
- Mullins, M. R., S. Shimazono in P. L. Swanson (ur.) 1993. *Religion and society in modern Japan: Selected readings*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Munakata, I. 1976. The ambivalent effects of modernization on the traditional folk religion of Japan. *Japanese journal of religious studies* 3 (2-3): 99–126.
- Murakami, S. 1980[1968]. *Japanese religion in the modern century*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Naganuma, I. 1975. Pokkuri dera wo yogiru oi to shi: Naraken Yoshida dera ni tsudou rōjin tachi. *Asahi journal* 17 (54): 86–91.
- Nakamaki, H. 1999. *Shasō no keiei jinruigaku*. Osaka: Tōhōshuppan.
- . 2003. *Japanese religions at home and abroad: Anthropological perspectives*. London, New York: Routledge Curzon.
- . 2006. *Kaisha no kami hotoke: keiei to shūkyō no jinruigaku*. Tokyo: Kōdansha.
- Nakamura, H. 1993. Urban growth in prewar Japan. V *Japanese cities in the world economy*, ur. K. Fujita in R. C. Hill, 26–49. Philadelphia: Temple University Press.
- Nava, M., A. Blake, I. MacRury in B. Richards (ur.) 1997. *Buy this book: Studies in advertising and consumption*. London, New York: Routledge.

- Nenzi, L. 2006. To Ise at all costs: Religious and economic implications of early modern *nukemairi*. *Japanese journal of religious studies* 33 (1): 75–114
- Newman W. M. 1973. Which Durkheimian assumption? A contribution to the Fenn-McNamara-McFaul colloquy. *Journal for the scientific study of religion* 12: 361–363.
- Nihon bukkyōkenkyūkai (ur.) 1970. *Nihon shūkyō no genze riyaku*. Tokyo: Daizōshuppan.
- Nishigaki, H. 1983. *Oise mairi*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Nishikawa, Y. 1996. The modern Japanese family sistem: Unique or universal? V *Multicultural Japan: Paleolithic to Postmodern*, ur. D. Denoon, M. Hudson, G. McCormack in T. Morris-Suzuki, 224–232. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishiyama, M. 1997. *Edo culture: Daily life and diversions in urban Japan, 1600-1868*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Numajiri, M. 1996. The cultural characteristic of Japanese religion: Modernization and the magical thinking. *Kyoto journal of sociology* 4: 109–124.
- Numata, K. 1988. *Gendai nihon no shin shūkyō: Jōhōkashakai ni okeru kamigami no saisei*. Osaka: Sōgensha.
- O'Dea, T. F. 1970. *Sociology and the study of religion*. New York: Basic Books.
- Oguchi, I. 1953. *Nihon shūkyō no shakaiteki seikaku*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- . 1955. *Shūkyō shakaigaku*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- O'Guinn, T. C. in W. B. Russell 1989. Heaven on earth: Consumption at heritage village, USA. *Journal of consumer research* 16 (2): 227–38.
- Ōmura, E. in S. Nishiyama (ur.) 1998. *Gendaijin no shūkyō*. Tokyo: Yūhikaku.
- Ōno, M. 2007. *Kore ga honma no Shikokuhenro*. Tokyo: Kōdansha.
- O'Shea, A. 1996. What a day for a daydream: Cinema and the experience of modernity. V *Modern times: Reflection on a century of English modernity*, ur. M. Nava and A. O'Shea. London: Routledge.
- Ōtani, E. 2005. How do the sociologists of religion analyse contemporary society? The past and the present of the religious study in Japanese sociology. *The annual review of sociology and social theory* 4: 76–93.
- Otto, R. 1917. *Das Heilige*. Breslau: Trewendt und Granier.
- Ōtsuka, H. 1948. *Kindaika no ningenteki kiso*. Tokyo: Hakujiushoin.
- . 1969. *Majutsu kara no kaihō. Ōtsuka Hisao chosakushū*, 8. Tokyo: Iwanami Shoten.
- . 1986. *Ōtsuka Hisao chosakushū*, 12. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Pace, E. 1989. Pilgrimage as spiritual journey: An analysis of pilgrimage using the theory of V. Turner and the resource mobilization approach. *Social compass* 36 (2): 229–244.
- Parker, C. 2006. »Magico-popular religion« in contemporary society: Towards a post-western sociology of religion. V *Theorising religion: Classical and contemporary debates*, ur. J. A. Beckford in J. Walliss, 60–74. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Payne, R. K. 2006. The ritual culture of Japan: Symbolism, ritual, and the arts. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 235–256. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Pyle, K. B. 1996. *The making of modern Japan* (2nd ed.). Lexington: D. C. Heath and Company.

- Rambelli, F. 2003. Honji suijaku at work: religion, economics, and ideology in pre-modern Japan. V *Buddhas and kami in Japan: Honji suijaku as a combinatory paradigm*, ur. M. Teeuwen in F. Rambelli, 255–286. London, New York: Routledge.
- . 2007. *Buddhist materiality: A cultural history of objects in Japanese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press.
- Reader, I. 1991. *Religion in contemporary Japan*. London, Honolulu: Macmillan and University of Hawaii Press.
- . 1993. Recent Japanese publications on the new religions: the work of Shimazono Susumu. A review of Shimazono Susumu, *Gendai kyūsai shūkyōron; Shin-shinshūkyō to shūkyō būmu; Sukui to toku: Shinshūkyō shinkōsha no seikatsu to shisō*. *Japanese journal of religious studies* 20 (2-3): 229–248.
- . 2005. *Making pilgrimages: Meaning and practice in Shikoku*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2006. Folk religion. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 65–90. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Reader, I. (ur.) 1993. *Japanese religions: past and present*. Sandgate, Folkestone, Kent: Japan Library.
- Reader, I. in G. Tanabe Jr. 1998. *Practically religious: Worldly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Reischauer, E. O. in M. B. Jansen. 1995. *The Japanese today: Change and continuity (Enlarged ed.)*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rémy, J. 1989. Pilgrimage and modernity. *Social compass* 36 (2): 139–143.
- Ritzer, G. 1999. *Enchanting a disenchanted world*. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press.
- Rodríguez del Alisal, M., P. Ackermann in D.P. Martnez (ur.) 2007. *Pilgrimages and spiritual quests in Japan*. London, New York: Routledge.
- Robertson, R. 1992. *Globalisation: Social theory and global culture*. London: Sage.
- Rojek, C. 2000. Mass tourism or the re-enchantment of the world? Issues and contradictions in the study of travel. V *New forms of consumption: Consumers, culture, and commodification*, ur. M. Gottdiener, 51–69. New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Roof, W. C. 1999. *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rošker, J. S. 1996. *Metodologija medkulturnih raziskav*. Ljubljana: Filozofska fakulteta
- Rouner, L. S. (ur.) 1991 *On community*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sakamoto, K. 1994. *Kokka Shintō keisei katei no kenkyū*. Tokyo: Iwanamishoten.
- Sakurai, T. 1962. *Kōshūdan seiritsu katei no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawakōbunkan.
- . 1978. Minkan shinkō no kinōteki kyōi: Sōshō shūkyō to koyū shinkō no setten. V *Nihon shūkyō no fukugōteki kōzō*, ur. T. Sakurai, 3–22. Tokyo: Kōbundō.
- . 2009. Fragmented society and the popularity of spiritualism in Japan 1990-2000. Presented at the conference of *International society for the sociology of religion*, Santiago de Compostela, Spain.

- Sasaki, K. 1991. Sōron: Hotoke to reikon no aida. V *Gendai to bukkyō. Gendai nihonjin no seishin kōzō to bukkyō*, ur. K. Sasaki, 3–63. Tokyo: Shunjūsha.
- . 1993. *Hotoke to tama no jinruigaku: Bukkyō bunka no shinsō kōzō*. Tokyo: Shunjūsha.
- Schnell, S. 1999. *The rousing drum: Ritual practice in a Japanese community*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schopen, G. 1997. *Bones, stones, and Buddhist monks: Collected papers in the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schultheis, F. 2008. Salvation goods and domination: Pierre Bourdieu's sociology of the religious field. V *Salvation of goods and religious markets: Theory and applications*, ur. J. Stolz, 31–50. Bern: Peter Lang.
- Schutz, A. 1976. *The phenomenology of the social world*. London: Heinemann Educational Books.
- Shimazono, S. 1981. Religious influences on Japan's modernization. *Japanese journal of religious studies* 8 (3-4): 207–223.
- . 1992a. *Gendai kyūsai shūkyō ron*. Tokyo: Seikyūsha.
- . 1996. Kindai nihon ni okeru »shūkyō« gainen no juyō. V »Shūkyō« saikō, ur. S. Shimazono in Y. Tsuruoka, 189–206. Tokyo: Perikansha.
- . 1998. The commercialization of the sacred: The structural evolution of religious communities in Japan. *Social science Japan journal* 1: 181–198.
- . 2005. State Shinto and the religious structure of modern Japan. *Journal of the American academy of religion* 73 (4): 1078–1098.
- . 2006. Contemporary Japanese religions. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 220–231. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . (ur.) 1992b. *Sukui to toku: Shinshūkyō shinkōsha no seikatsu to shisō*. Tokyo: Kōbundō.
- Shimazono, S. in K. Ishii (ur.) 1996. *Shōhisareru »shūkyō«*. Tokyo: Shunjūsha.
- Shimazono S. in Y. Tsuruoka 2004. »Shūkyō« saikō. Tokyo: Perikansha.
- Shinbutsu reijōkai (ur.) 2008. *Kami to hotoke no michi wo aruku*. Tokyo: Shūeisha.
- Shinno, T. 1991a. *Nihon yugyō shūkyōron*. Tokyo: Yoshikawakōbunkan.
- . 1991b. *Seinaru tabi*. Tokyo: Tōkyōdōshuppan.
- . 1993. From *minkan shinkō* to *minzoku shūkyō*: Reflections on the study of folk Buddhism. *Japanese journal of religious studies* 20: 187–206.
- Shinno, T. (ur.) 1996. *Kōza nihon no junrei*. Tokyo: Yūzankaku.
- Shinno, T. in L. Nenzi. 2002. Journeys, pilgrimages, excursions: Religious travels in the early modern period. *Monumenta Nipponica* 57 (4): 447–471.
- Shoval, N. 2000. Commodification and theming of the sacred: Changing patterns of tourist consumption in the »Holy Land«. V *New forms of consumption: Consumers, culture, and commodification*, ur. M. Gottdiener, 251–264. Lanham: Rowman and Littlefield Publisher.
- Shūkyō shakaigakuno kai (ur.) 1985. *Ikoma no kamigami: Gendai toshi no minzoku shūkyō*. Osaka: Sōgensha.

- . 1987. *Nihon shūkyō no hukugōteki kōzō to toshi jūmin no shūkyō kōzō ni kansuru jishōteki kenkyū: Ikoma shūkyō chōsa*. Osaka: Sōgensha.
- . 1999. *Kamigami yadorishi machi: Sezoku toshi no shūkyō shakaigaku*. Osaka: Sōgensha.
- . 2002. *Shinseiki no shūkyō: »Seinarumono« no gendaiteki shosō*. Osaka: Sōgensha.
- Simmel, G. 1964. *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.
- . 2000. *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Smith, R. J. 1974. *Ancestor worship in contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Social compass*. 1982. Special issue: Popular piety in Northern, Eastern and Middle areas of Europe. *Social compass* 29: 2–3.
- Sofue, T. in G. A. DeVos (ur.) 1986. *Religion and the family in East Asia*. California: University of California Press.
- Statistics Bureau (JP) 2014. *Population census of Japan*. Tokyo: Sōmushō Tōkeikyoku.
- Stolz, J. 2006. Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives. *Social compass* 53 (1): 13–32.
- . (ur.) 2008. *Salvation of goods and religious markets: Theory and applications*. Bern: Peter Lang.
- Slater, D. 1995. The sociology of consumption and lifestyle. V *The Sage handbook of sociology*, ur. C. J. Calhoun, C. Rojek, B. Bryan in S. Turner, 174–187. London: Sage.
- Suganuma, A. 1996. Inoue Enryō no tetsugaku to shūkyō: Kōjōmon no tetsugaku kara kōgemon no tetsugaku he. *Nihon kindai Bukkyōshi kenkyū* 3: 1–23.
- Sugiyama, C. 1994. *The origins of economic thought in modern Japan*. New York: Routledge
- Sumika, M. 2004 Shūkyōgainen to sezokuka ron: »Kindaika to shūkyō« wo dō toubeki ka. V »Shūkyō« saikō, ur. S. Shimazono in Y. Tsuruoka, 165–185. Tokyo: Perikansha.
- Suzuki, N. 1979. *Meiji shūkyō shichō no kenkyū*. Tokyo: University of Tōkyō Press.
- Swanson, P. L. 1993. Introduction. V *Religion and society in modern Japan: Selected readings*, ur. M. R. Mullins, S. Shimazono in P. L. Swanson, 3–6. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Swanson, P. L. in C. Chilson (ur.) 2006. *Nanzan guide to Japanese religions*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Swyngedouw J. 1976. Secularization in a Japanese context. *Japanese journal of religious studies* 3 (4): 283–306.
- . 1979. Reflections on the secularization thesis in the sociology of religion in Japan. *Japanese journal of religious studies* 6 (1-2): 65–88.
- . 1993. Religion in contemporary Japanese society. V *Religion and society in modern Japan: Selected readings*, ur. M. R. Mullins, S. Shimazono in P. L. Swanson, 49–72. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Takagi, K. 1993. Sakariba toshite no Togenuki Jizō. V *Daitoshi no koreisha to sakariba*, ur. S. Kurasawa, 113–140. Tokyo: Nihonhyōronsha.
- Takeda, C. 1971. *Minzoku bukkyō to sosen shinkō*. Tokyo: University of Tokyo Press.

- Takeuchi, H. 2005. *Togenuki jizō shōtengai no keizaigaku: »Shinia kōryaku« 12 no hōsoku*. Tokyo: Nihonkeizaishinbunsha.
- Tamamuro, T (ur.) 1963. *Sōshiki bukkyō*. Tokyo: Daihōrinkaku.
- Tamamuro, F. 1971. *Edobakufu no shūkyō tōsei. Nihonjin no kōdō to shisō 16*. Tokyo: Hyōronsha.
- . 1987. *Nihon bukkyōshi: Kinsei*. Tokyo: Yoshikawakōbunkan.
- . 1999. *Sōshiki to danka*. Tokyo: Yoshikawakōbunkan.
- . 2001. Local Society and the temple-parishioner relationship within the bakufu's governance structure. *Japanese journal of religious studies* 28 (3-4): 261–292.
- . 2009. The Development of the temple-parishioner system. *Japanese journal of religious studies* 36 (1): 11–26.
- . (ur.) 1996. *Zusetsu nihon bukkyō no rekishi: Edo jidai*. Tokyo: Kōseishuppansha.
- Tamamuro, F., E. Hirano, H. Miyake in N. Miyata (ur.) 1987. *Minkanshinkō chōsa seiri handobukku: Jō riron hen*. Tokyo: Yūzannkaku.
- Tamaru, N. 1979. The problem of secularization: A preliminary analysis. *Japanese journal of religious studies* 6 (1-2): 89–114.
- . 1998. Introduction by the editor. *Acta asiatica, Bulletin of the institute of eastern culture* 75: 1–16.
- . 2007. Religious studies in post-war Japan. V *Religion and society: An agenda for the 21st century*, ur. G. Ter Haar in Y. Tsuruoka, 225–242. Leiden: Brill.
- Tamaru, N. in Reid, D. (ur.) 1996. *Religion in Japanese culture: where living traditions meet a changing world*. Tokyo, New York, London: Kodansha International.
- Teeuwen M. in F. Rambelli (ur.) 2003. *Buddhas and kami in Japan: Honji suijaku as a combinatorial paradigm*. London and New York: Routledge.
- Ter Haar, G. in Y. Tsuruoka (ur.) 2007. *Religion and society: An agenda for the 21st century*. Leiden: Brill.
- Tezuka, O. 1983-1984. *Budda. Tezuka Osamu manga zenshū 287-300*. Tokyo: Kōdansha.
- Thal, S. 2005. *Rearranging the landscape of the gods: The politics of a pilgrimage site in Japan, 1573-1912*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tipton, E. K. 2008[2002]. *Modern Japan: A social and political history*. London, New York: Routledge.
- Tobin, J. J. 1992. *Re-made in Japan: Everyday life and consumer taste in a changing society*. New Haven: Yale University Press.
- Togenuki seikatsukan sōdanjo (ur.) 2006. *Togenuki seikatsukan sōdanjo no katsudō hōkoku*. Tokyo: Kōganji.
- Towler, R. 1974. *Homo religiosus: Sociological problems in the study of religion*. New York: St. Martin's Press.
- Trillhaas, W. 1972. *Religionsphilosophie*. Berlin: W. de Gruyter.
- Tsuji, Z. 1951. *Nihon bukkyōshi: Kinseihen*. Tokyo: Iwanamishoten.
- . 1983-1984. *Nihon bukkyōshi no kenkyū*. Tokyo: Iwanamishoten.

- Tsushima M., S. Nishiyama, S. Shimazono in H. Shiramizu. 1979. The vitalistic conception of salvation in Japanese new religions: An aspect of modern religious consciousness. *Japanese journal of religious studies* 6 (1-2): 139–161.
- Tsutsui, W. M. (ur.) 2009. *A companion to Japanese history*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Turner, V. W. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, B. S. 1981. *For Weber: Essays on the sociology of fate*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Uchida, Y. 1990. *Weber juyō to bunka no topolojii*. Tokyo: Riburopōto.
- Ueno, C. 1996. Modern patriarchy and the formation of the Japanese nation state. V *Multi-cultural Japan: Paleolithic to postmodern*, ur. D. Denoon, M. Hudson, G. McCormack in T. Morris-Suzuki, 213–223. Cambridge: Cambridge University Press.
- Umesao, T. 1972. *Shinwa to taikō no matsuri*. Tokyo: Iwanamishoten.
- . 1987. *Nihon santo ron: Tōkyō, Ōsaka, Kyōto*. Tokyo: Kadokawashoten.
- Veblen, T. B. 1925. *The theory of the leisure class: An economic study of institutions*. London: George Allen and Unwin.
- Vidmar Horvat, K. 2004. *Uvod v sociologijo kulture: učbenik za prvi letnik sociologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.
- Walsh, C. 2006. Shops, shopping, and the art of decision-making in eighteenth-century England. V *Gender, taste and material culture*, ur. J. Styles, J. Amanda, V. Amanda, 151–178. New Haven: Yale University Press.
- Weber, M. 2002[1947]. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- . 1958. *The religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- . 1959 *The religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Welch, E. 2005. *Shopping in the Renaissance: Consumer culture in Italy, 1400-1600*. New Haven: Yale University Press.
- Whimster, S. (ur.) 2004. *The essential Weber: A reader*. London: Routledge.
- Williams, R. H. 1982. *Dream worlds: Mass consumption in late nineteenth century France*. Berkeley: California University Press.
- . 1991. The dream world of mass consumption. V *Rethinking popular culture*, ur. C. Mukerji in M. Schudson, 198–235. Berkeley: University of California Press.
- Williams, D. R. 2005. *The other side of Zen: a social history of Sōtō Zen: Buddhism in Tokugawa Japan*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- . 2006. Religion in early modern Japan. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 184–201. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wilson, B. 1966. *Religion in secular society*. London: Comment.
- . 1976. *Contemporary transformation of religion*. Tyne: University of New Castle.
- . 1979. The return of the sacred. *Journal for the scientific study of religion* 18 (3): 268–280.

- . 1982. *Religion in sociological perspective*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- . 2001. Salvation, secularization, and de-moralization. V *The Blackwell companion to sociology of religion*, ur. R. K. Fenn, 23–28. Oxford: Blackwell Publishing.
- Woodhead, L. 2001. Feminism and the sociology of religion: From gender-blindness to gendered difference. V *The Blackwell companion to sociology of religion*, ur. R. K. Fenn, 67–84. Oxford: Blackwell Publishing.
- . 2005. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford, Malden: Blackwell.
- Wuthnow, R. 2001. Spirituality and spiritual practice. V *The Blackwell companion to sociology of religion*, ur. R. K. Fenn, 306–320. Oxford: Blackwell Publishing.
- Zaidman, N. 2003. Commercialization of religious objects: A comparison between traditional and New Age religions. *Social compass* 50 (3): 345–360.
- Yamamoto, S. 1992. *The spirit of Japanese capitalism and selected essays*. Lanham: Madison Books.
- . 1979. *Nihon shihonshugi no seishin*. Tokyo: Kōbunsha.
- Yamanaka, H. 1988. Review of: Ronald C. Finucane *Miracles and pilgrims: Popular beliefs in medieval England*. *Japanese journal of religious studies* 15 (2-3): 226–228.
- . 1996. Manga bunka no naka no shūkyō. V *Shōhisareru »shūkyō«*, ur. S. Shimazono in K. Ishii, 158–183. Tokyo: Shunjūsha.
- . 2003. *Ikiru chikara no yūtopia. Gendai shūkyō*. Tokyo: Shunjūsha.
- . 2004. Shūkyō shakaigaku no rekishikan. V *Shūkyōshi no kanōsei, Iwanami kōza shūkyō* 3, ur. Y. Ikegami, Y. Oda, S. Shimazono, F. Sueki, K. Seki in Y. Tsuruoka, 107–129. Tokyo: Iwanamishoten.
- Yamanaka, H. in M. Hayashi. 1993. Nihon ni okeru Max Weber juyō no keifu: shūkyōgaku no shiten kara. *Bulletin of the Faculty of letters of Aichigakuin University* 22: 212–193.
- Yamazaki, M. in T. Haga. 1992. Reexamining the era of national seclusion. *Japan echo* 19 (4): 70–77.
- Yanagawa, K. 1968. Nihon ni okeru »Shūkyō to kindaikaron« no mondai. V *Nihon no kindai-ika no shomondai* 2, ur. Bunkakei gakkai rengō, 132–36. Kraj: Založba.
- . 1975. Matsuri no shūkyōgaku. *Kikan gendai shūkyō* 1-2: 48–61.
- . 1979. Shisō no kotoba. *Shisō* 665: 90–91.
- . 1987. *Matsuri to girei no Shūkyōgaku*. Tokyo: Chikumashobō.
- . 1991. *Gendai nihonjin no shūkyō*. Kyoto: Hōzōkan.
- Yanagawa, K. in Y. Abe. 1978. Some observations on the sociology of religion in Japan. *Japanese journal of religious studies* 5 (1): 5–27.
- Yanagita, K. 1975[1910]. *The legends of Tōno*. Tokyo: The Japan Foundation.
- . 1988[1970]. *About our ancestors: The Japanese family system*. Tokyo: Yushodo.
- Yasumaru, Y. 1999 [1974]. *Nihon no kindai-ika to minshū shisō*. Tokyo: Heibonsha.
- . 2007. *Bunmeika no keiken: Kindai tenkan nonihon*. Tokyo: Iwanamishoten.

- Yoritomi, M. 2009. *Shikokuhenro toha nanika*. Tokyo: Kadokawagakugeishuppan.
- Yoshida, K. 2006. Religion in the Classical Period. V *Nanzan guide to Japanese religions*, ur. P. L. Swanson in C. Chilson, 144–162. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Yoshino, K. 1992. *Cultural nationalism in contemporary Japan*. London, New York: Routledge.

SLIKE IN TABELE

Slike

Slika 2.1: Sinkretična religiozna pokrajina svete gore Ōminesan

Slika 2.2: Budistični bog ognja Fudō Myōō, Hagurosan

Slika 2.3: Gorski asketi s svete gore Kōya

Slika 2.4: Število pripadnikov po religijah

Slika 2.5: Shema religijskega polja

Slika 2.6: Udeležba v letnih religioznih ritualih *nenjū gyōji*

Slika 2.7: Vera v (družinsko) religijo glede na spol in starostno skupino

Slika 2.8: Religiozna udeležba v letnih ritualih glede na starost

Slika 2.9: Pomladanski praznik *setsubun*, Naritasan

Slika 2.10: Prodaja talismanov in amuletov, Tenmangū

Slika 2.11: Votivne tablice *ema*, Tenmangū

Slika 2.12: Družina ob branju prerokbe *omikuji*, Tenmangū

Slika 3.1: Podoba Jezusa *fumie*

Slika 3.2: Znamenita romarska pot Tōkaidō

Slika 3.3: Japonska v obdobju Tokugawa

Slika 3.4: Trgovine na ulici predela Suruga chō, Edo

Slika 3.5: *Nenjū gyōji* v Edu, praznik *kanbutsu e*

Slika 3.6: Tempelj Sensōji, Edo

Slika 3.7: Slepe šamanke *itako* na sveti gori Osorezan

Slika 4.1: Religiozno-potrošniški prostor Togenuki jizō

Slika 4.2: Umivanje bodhisattve

Slika 4.3: Amuleti templja Kōganji

Slika 4.4: Napredek v številu posvetov

Slika 4.5: Vrsta posvetov v letu 2005

Slika 4.6: Ženske obiskovalke Centra po starosti

Slika 4.7: Moški obiskovalci Centra po starosti

Slika 4.8: Obiskovalci Centra po prebivališču

Slika 4.9: Porast starejšega prebivalstva

Slika 4.10: Staranje prebivalstva (upadanje rodnosti)

Slika 4.11: Udeležba starejših prebivalcev v aktivnostih v prostem času

Slika 4.12: Udeležba starejših prebivalcev v religioznih in drugih aktivnostih

Slika 4.13: Druge destinacije obiskovalcev Togenuki jizō

Slika 4.14: Vhod v tempelj Kōganji na Ulici Jizō

Slika 4.15: Trgovine in stojnice na Ulici Jizō

Slika 4.16: »*Obāchan no Harajuku*«

Slika 4.17: *Shio daifuku* – mehko riževo pecivo

Slika 4.18: *Osugata yaki* – riževi krekerji *osugata* Togenuki jizō

Slika 4.19: *Yatsume unagi* – japonski piškur »z osmimi pari oči«

Slika 4.20: *Sutekki* – palice za hojo, ki prinašajo srečo

Slika 4.21: »*Aka pan*« – rdeče ženske spodnjice z zdravilnim učinkom

Slika 4.22: Balonaste delavske hlače *monpe* – »moda Togenuki jizō«

Tabele

Tabela 2.1: Periodizacija

Tabela 2.2: Število religioznih pravnih oseb

Tabela 2.3: Primerjava religioznih skupin glede na motive za religiozno afilijacijo

Tabela 2.4 Razlogi za verovanje

Tabela 3.1 Rast potrošnje v nastajajoči moderni ekonomiji Japonske

Tabela 3.2. Dohodek templja Sensōji (po mesecih), 1814

Tabela 3.3 Dohodek templja Sensōji (po letih), 1790–1830

Tabela 3.4 Pomembni letni rituali

Tabela 4.1 Seznam letnih ritualov templja Kōganji

Tabela 4.2 Zgodovinski pregled in pisne omembe templja Kōganji

Tabela 4.3 Razlogi in motivi za obisk na praznični *ennichi*

GLOSAR

<i>aka pan</i> 赤パン	rdeče ženske spodnjice z zdravilnim učinkom
<i>anzan</i> 安産	varen porod
Amida 阿弥陀	(skt. Amitābha) vladar Zahodnega raja (Čista dežela). Eden najpomembnejših bud v budizmu mahāyāna. V središču čaščenja budistične sekte → Jōdoshū
Aum Shinrikyō オウム真理教	(poznana kot »Aum«) japonska nova religija, ki jo je ustanovil Shoko Asahara (pravo ime Matsumoto Chizuo) leta 1984. Mednarodno poznana je postala 1995, ko je izvedla napad s plinom sarin na tokijski podzemni železnici.
<i>bakufu</i> 幕府	vojaška vlada, šogunat
<i>bakufu tōsei</i> 幕府統制	nadzor šogunata
<i>bakuhan</i> 幕藩	vojaška vlada <i>bakufu</i> s fevdalnimi domenami <i>han</i> v obdobju Edo
<i>bakuhan taisei</i> 幕藩体制	sistem <i>bakuhan</i> – fevdalni politični sistem v obdobju Edo, neke vrste »vojaški fevdalni sistem«. <i>Baku</i> je okrajšava od → <i>bakufu</i> (gl. tudi → <i>han</i> , → <i>taisei</i>).
<i>bakumatsu</i> 幕末	zadnje obdobje vladavine Tokugawa
<i>bettōji</i> 別当寺	majhen tempelj na ozemlju šintoističnega svetišča
<i>bodai danka</i> 菩提檀家	pogrebne patronske družine (tudi → <i>sōsai danka</i>)
<i>bodai ji</i> 菩提寺	→ <i>danka dera</i>
<i>bon</i> 盆	dan mrtvih 15. avgusta
Buddha (skt.)	zgodovinski Buddha → Siddhārtha Gautama
<i>bukkyō</i> 仏教	budizem
<i>bunke</i> 分家	→ <i>honke</i>
<i>bushi</i> 武士	samuraj (→ <i>samurai</i>)
<i>bushidō</i> 武士道	kodeks/pot samuraja/samurajev

<i>butsudan</i> 仏壇	budistični oltar
<i>byōki wo naosu</i> 病気を治す	ozdraviti bolezen
<i>byōki heiyū</i> 病気平癒	ozdravitev in okrevanje
<i>chiiki</i> 地域	regija, področje
<i>chingo kokka</i> 鎮護国家	zaščita države. Pomembna vloga budizma v zgodnji Japonski (obdobje Nara).
<i>chinjugami</i> 鎮守神	→ <i>ujigami</i>
<i>chōnin</i> 町人	meščani. Družbeni razred meščanov je na Japonskem nastal v zgodnjih letih obdobja Tokugawa. Večina <i>chōnin</i> je bila trgovcev, nekateri pa so bili tudi obrtniki. → <i>Nōmin</i> (kmetje, ki so pripadali posebni kasti) niso bili obravnavani kot <i>chōnin</i> . Družbeno-ekonomski vzpon <i>chōnin</i> ima podobnosti z vzponom buržoazije na zahodu.
<i>Daihannya kyō</i> 大般若経	(skt. <i>Mahāprajñāpāramitā sūtra</i>), »Velika popolna modrost« je pomembna budistična sutra, prevedena v kitajščino leta 663. Na Japonskem je popularna in pogosto recitirana za srečo in za zaščito pred nesrečo.
<i>Daijōsai</i> 大嘗祭	prvo praznovanje po kronanju cesarja
<i>Daikoku</i> (ten) 大黒(天)	bog bogastva, poslovanja in trgovine. Eden sedmih bogov → <i>shichifukujin</i> .
<i>daimyō</i> 大名	gospodar, ki ima v lasti → <i>han</i>
<i>Dainichi Nyorai</i> 大日如来	(skt. <i>Vairocana</i>) razsvetljevalec. Eden petih bud Dhyāni.
<i>danka</i> 檀家	patronska ali tempeljska družina (termin izhaja iz → <i>danna</i>)
<i>danka dera</i> 檀家寺	župnijski ali pogrebni budistični tempelj (gl. tudi → <i>danna dera</i> , → <i>bodai ji</i>)
<i>danka seido</i> 檀家制度	za obdobje Tokugawa značilen formaliziran odnos med templji in njihovimi patronskim družinami, ki ga vpelje vojaška vlada Tokugawa z namenom pregona krščanstva in nadzora prebivalstva. (gl. tudi → <i>terauke seido</i>)
<i>danna</i> 檀那	ustanovni patron oz. donator templja (gl. tudi → <i>kaiki danna</i>)
<i>danna dera</i> 檀那寺	župnijski tempelj (gl. tudi → <i>danka dera</i>)

<i>daraku bukkyō</i> 墮落仏教	pokvarjeni ali padli budizem
<i>degaichō</i> 出開帳	razkritje čaščenega objekta (gl. tudi → <i>kaichō</i>)
<i>dōzoku</i> 同族	pomembna družinska enota iz zgodnjemoderne Japonske, ki jo predvsem na podeželju najdemo še danes. To je skupnost podružnih družin → <i>bunke</i> in glavne družine → <i>honke</i> po patrilinearani sorodstveni liniji (imenujejo jo tudi zaprta skupina z istim priimkom).
<i>Ebisu</i> 恵比寿	bog ribičev in trgovcev. Eden izmed sedmih bogov → <i>shichifukujin</i> .
Edo 江戸	današnji Tokio v času vladavine Tokugawa
<i>Edo bakufu</i> 江戸幕府	vojaška vladavina v obdobju Edo – šogunat Tokugawa
<i>Edo bukkyō darakuron</i> 江戸仏教墮落論	teorija o razkroju (pokvarjenosti) budizma v obdobju Edo
<i>Edokko</i> 江戸っ子	prebivalci Eda, Edočani. Stalno prebivalstvo mesta Edo, v nasprotju s številnimi prišleki iz drugih provinc.
<i>ekibyō okuri</i> 疫病送り	ekorcizmi škodljivih duhov – povzročiteljev kužnih bolezni ali insektov
<i>ekijin</i> 疫神	zlo božanstvo, ki naj bi prinašalo epidemije (tudi <i>yakujin</i>)
<i>ema</i> 絵馬	lesena votivna ploščica, na katero se napiše prošnja in se jo priporoči božanstvu
<i>en</i> 縁	karmična sreča in milost
<i>engi</i> 縁起	religiozne kronike
<i>engimono</i> 縁起物	predmeti, ki prinašajo srečo oz. dobro karmo
<i>ennichi</i> 縁日	sveti dan božanstva. Dan (→ <i>nichi</i>) največje karmične sreče in milosti (→ <i>en</i>) božanstva.
<i>fasshon</i> ファッション	moda
Fudō Myōō 不動明王	(skt. Acala) bog ognja »Nepremakljiv«. Zaščitniško božanstvo gorskih asketov → <i>yamabushi</i> . Njegov kip navadno najdemo v gorah, ob slapu ali jami.
<i>fujizuka</i> 富士塚	replika gore Fuji za čaščenje kulta Fuji
<i>fukubukuro</i> 福袋	»srečne vrečke«, z darili, ki jih prodajajo ob novem letu
Fujufuse 不受不施	veja sekte → Nichirenshū

<i>gatchiteki shūdan</i> 合致的集団	religiozne skupine, v katere se posameznik rodi (naspr. religiozne skupine, ki jih izbere → <i>tokushuteki shūdan</i>)
<i>gaki</i> 餓鬼	(skt. Preta) lačni duh
<i>gankake</i> 願掛け	prošnja božanstvu
» <i>genze annon goshō zensho</i> « 現世安穩後生善処	»mirno življenje v tem svetu in rojstvo v lepem svetu po smrti« izhaja iz <i>Lotosove sutre</i> → <i>hokekyō</i> in govori o soobstoju tuzemskih in onstranskih koristi v budizmu
<i>genze riyaku</i> 現世利益	praktične tuzemske koristi
<i>genze riyaku no kitō</i> 現世利益の祈祷	molitve za praktične tuzemske koristi
<i>gimu</i> 義務	dolžnost, odgovornost (gl. tudi → <i>on</i>)
<i>giri</i> 義理	dolžnost, obveznost, lahko tudi breme obveznosti
<i>gokoku jinja</i> 護国神社	svetišča za padle v vojni
<i>goriyaku</i> 御利益	koristi, prejete milosti bud in bodhisattve v tem svetu (→ <i>riyaku</i>)
<i>goryō</i> 御霊	strašljivi duhovi ljudi, ki so umrli polni sovraštva in zamere
<i>goshugo</i> 御守護	varuh, zavetnik
<i>gōson</i> 郷村	vas
<i>haibutsu kishaku</i> 廃仏毀釈	gibanja za uničenje budizma
Hachiman 八幡	zaščitnik bojevnikov. V japonski mitologiji japonski sinkretični bog lokostrelstva in vojne, prednik cesarice Jingū in cesarja Ōjin. Vsebuje elemente iz šintoizma in budizma. Čeprav se ga velikokrat pojmuje kot boga vojne, je pravilnejša definicija, da je zaščitnik bojevnikov. Prav tako je božanski zaščitnik Japonske in Japoncev.
<i>han</i> 藩	fevdalna domena, upravno območje v obdobju Tokugawa, ki proizvede vsaj 10.000 → <i>roku</i> riža
<i>hana matsuri</i> 花祭	praznovanje rojstnega dneva Siddhārtha Gautama, 8. aprila ali prvo aprilsko nedeljo (→ <i>kanbutsu e</i>)
<i>haraobi mamori</i> 福帯守	amulet za varen porod, ki se nosi za <i>obijem kimona</i>
<i>hare</i> ハレ	praznična nevsakdanjost, (naspr.) → <i>ke</i> . Pojma iz folkloristike, ki označujeta dojevanje časa v življenju Japoncev
<i>hatsumōde</i> (<i>hatsu mairi</i>) 初詣で(初参り)	prvi obisk svetišča v novem letu

<i>hatsumiyamōde</i> 初宮詣で	Obred pri katerem so novorojenčki prvič predstavljeni zavetniškemu božanstvu rojstnega kraja novorojenca → <i>ujigami</i> . Družina moli za zdravje in kasnejše priznanje otroka kot odraslega člana/članice skupnosti.
<i>hayarigami</i> 流行神	modna božanstva
<i>hayarigami shinkō</i> 流行神信仰	vera v modna božanstva
<i>higan</i> 彼岸	praznik (praznovanje) na spomladanski in jesenski ekvinokcij
<i>hijiri</i> 聖	sveti mož. »Laični« menih, ki deluje zunaj uradne budistične organizacije za religiozne potrebe navadnih ljudi.
<i>hinamatsuri</i> 雛祭り	praznik lutk → <i>jōshi</i>
Hirata Atsutane 平田篤胤	→ <i>kokugaku</i>
<i>hokekyō</i> 法華經	<i>Lotosova sutra</i> , ena najpopularnejših in vplivnejših suter budizma mahāyāna. Na njej temeljita budistični šoli Tendaišū in Nichirenshū.
<i>honji suijaku</i> 本地垂迹	→ <i>shinbutsu shūgō</i>
<i>honke</i> 本家	→ <i>dōzoku</i>
<i>honmatsu seido</i> 本末制度	Hierarhični (piramidni) sistem glavnih in podružničnih templjev, ustanovljen v obdobju Tokugawa za vladni nadzor religije.
<i>honzan</i> 本山	glavni tempelj (sedež) hierarhičnega sistema glavnih in podružničnih templjev <i>honzon</i> 本尊 glavni objekt čaščenja
<i>hōsakukigan</i> 豊作祈願	molitve za bogato letino
<i>hotoke</i> 仏	Buddha (tudi bude in bodhisattve splošno)
<i>hōtokushisō</i> 報徳思想	miselnost, ki poudarja pomen trdega dela po Ninomiya Sontoku
<i>hōyoke</i> 方除	zaščita pred neugodnimi smermi
<i>ie</i> 家	razširjena družina (ne le jedrna družina z možem, ženo in otroci, ampak sestavljena iz več generacij: starih staršev, najstarejšega sina-dediča, njegove žene in njunih še neporočenih otrok), tudi beseda za »hišo«
<i>iemochi</i> 家持	lastniki nepremičnin, ki so dominirali v skupnostih → <i>machi</i> v obdobju Tokugawa
<i>ihai</i> 位牌	budistične spominske ploščice s posmrtnim budističnim imenom umrlega, ki so čaščene na družinskem budističnem oltarju → <i>butsudan</i>

<i>ikai</i> 異界	drugi svet, onstranstvo
<i>ikimitama</i> 生き御霊	duša živih ljudi
<i>inarisha</i> 稲荷社	svetišče, ki časti božanstvo Inari 稻荷. Npr. Fushimi Inari jinja 伏見稲荷 v Kjotu.
Ise 伊勢	→ Ise jingū
Ise jingū 伊勢神宮	veliko svetišče Ise, ki časti t.i. božansko prednico cesarske družine Amaterasu Ōmikami
<i>itako</i> いたこ	šamanke. <i>Itako</i> naj bi z intuitivno duhovno močjo imele sposobnost komuniciranja z mrtvimi in izganjanja zlih duhov.
Izumo 出雲	→ Izumo taisha
Izumo taisha 出雲大社	veliko svetišče Izumo, ki časti božanstvo Ōkuninushi no mikoto
<i>jakyō</i> 邪教	neprave, sprevržene religije
<i>jarei</i> 邪霊 (ali <i>jashin</i> 邪神)	živalski duhovi in gostitelji drugih zlonamernih → <i>kamijev</i> in duhov, ki so prinesli škodo in težave ljudem
<i>jigyō han'ei</i> 事業繁栄	poslovni uspeh
<i>Jingikan</i> 神祇官	Urad za nadzor nad čaščenjem božanstev kot najvišja veja vlade
<i>jingū</i> 神宮	šintoistična svetišča, povezana s cesarsko družino Japonske
<i>jinja</i> 神社	šintoistično svetišče (tudi → <i>jingū</i>)
<i>jinjashintō</i> 神社神道	svetiščni (ali tempeljski) šintoizem
<i>jinjitsu</i> 人日	sedmi dan januarja (glede na lunin koledar)
<i>Jisha bugyō</i> 寺社奉行	Urad za templje in svetišča v obdobju Tokugawa
Jizō 地藏	(skt. Kṣitigarbha) priljubljeno božanstvo, ki na Japonskem velja za varuha otrok in popotnikov. Tudi zaščitnik duš še nerojenih otrok (oz. splavljenih zarodkov <i>mizuko</i>).
Jizōdōri shōtengai 地藏通り商店街	nakupovalna ulica Jizō
<i>jōbutsu</i> 成仏	doseči budovstvo, razsvetljenje
Jōdoshinshū 浄土真宗	budistična sekta, ki jo je leta 1224 ustanovil Shinran.
Jōdoshū 浄土宗	budistična sekta »Čista dežela«, ki velja za eno najbolj prakticiranih vej budizma na Japonskem. Leta 1175 jo je ustanovil menih Hōnen.
<i>jōkamachi</i> 城下町	mesta, nastala ob gradovih

<i>jōmin</i> 常民	»navadni ljudje« (Yanagita Kunio)
<i>jōshi</i> 上巳	tretji dan marca (današnji festival lutk → <i>hinamatsuri</i>)
<i>jujutsu</i> 呪術	magija
<i>junrei</i> 巡礼	romanje
<i>kabuki</i> 歌舞伎	vrsta klasičnega japonskega gledališča iz obdobja Edo, po spektakularnosti podobnega operi
<i>kabu nakama</i> 株仲間	monopolistične trgovske (cehovske) skupnosti v obdobju Tokugawa
<i>kaichō</i> 開帳	praznik tempeljskega razkazovanja budističnih podob in kipcev → <i>degaichō</i>
<i>kaimyō</i> 戒名	posmrtna budistična imena
<i>kaiki danna</i> 開基檀那	ustanovni patron oz. donator templja (tudi → <i>danna</i>)
<i>kaisho</i> 会所	interesne skupine tipa ceha
<i>kaiun</i> 開運	prinašanje sreče
<i>kaji kitō</i> 加持祈祷	ritualni uroki in molitve za tuzemske koristi
<i>kakae yashiki</i> 抱え屋敷	najemniške hiše v obdobju Tokugawa
<i>Kakure kirishitan</i> カクレキリシタン (tudi 隠れキリシタン)	japonski »Skriti kristjani«, ki so ohranjali in prenašali krščansko vero od njene prve razširitve na Japonskem (v 16. stoletju) skozi 250 let pregona pod oblastjo vlade Tokugawa do »svobode religije« v obdobju Meiji in vse do danes
<i>kakure nenbutsu</i> かくれ念仏	budistična sekta → Jōdoshinshū je bila v upravnem območju Satsuma (in drugod) v obdobju Tokugawa preganjana. Vera, ki se je ohranjala v ilegali, se je imenovala <i>kakure nenbutsu</i> .
<i>kami</i> 神	šintoistično božanstvo oz. božanstva
<i>kamidana</i> 神棚	šintoistični oltar, ki stoji v številnih japonskih domovih
<i>kanai anzen</i> 家内安全	varnost družine
<i>kanbutsu e</i> 灌仏会	praznik v obdobju Tokugawa, ko se s čajem poliva kipec Buddha in praznuje njegov rojstni dan
<i>Kannon</i> 観音	(skt. Avalokiteśvara) bodhisattva milosti, eno najpopularnejših božanstev na Japonskem
<i>Kannon kyō</i> 観音経	priljubljena sutra, ki je zapisana v 25. poglavju <i>Lotosove sutre</i> → <i>hokekyō</i>
<i>kannushi</i> 神主	lokalni vodja svetišča

<i>Kansei</i> (no <i>kaikaku</i>) 寛政(の改革)	reformne, ki jih je za okrepitev propadajoče družbene strukture v obdobju Tokugawa začel Matsudaira Sadanobu (松平定信)
<i>karei udon</i> カレーうどん	jed z rezanci (<i>udon</i>) z okusom karija
<i>katei</i> 家庭	dom, družina
<i>kazoku</i> 家族	družina
<i>ke</i> ケ	vsakdanjost, (naspr.) → <i>hare</i> . Pojma iz folkloristike, ki označujeta dojemanje časa v življenju Japoncev
<i>kikō</i> 気功	(kit. <i>qigong</i>) vaje za duhovno in fizično zdravje iz kitajske tradicije
<i>kitō</i> 祈祷	molitve, s katerimi so templji prenašali magične moči svojih božanstev na vernike
<i>kitō danka</i> 祈祷檀家	molitvene patronske ali tempeljske družine (v nasprotju s pogrebnimi patronskimi družinami → <i>bodai danka</i> ali → <i>sōsai danka</i>)
<i>kitō dera</i> 祈祷寺 (ali <i>kitō ji</i> 祈祷寺)	molitveni budistični templji, katerih glavna dejavnost sloni na izvajanju molitev → <i>kitō</i> za vernike
<i>kō</i> 講	bratovščine za čaščenje → <i>kamija</i> ali bude, ki se sestajajo mesečno na domu. Dejavnosti <i>kō</i> so osredotočene na čaščenje gora in jih imenujemo tudi »romarske bratovščine«.
<i>Kōfuku no Kagaku</i> 幸福の科学	nova religija in duhovno društvo, ki ga je ustanovil Ōkawa Ryūhō leta 1986
<i>kokka shintō</i> 国家神道	državni šintoizem, ki ga ustanovi vlada Meiji
<i>koku</i> 石	enota za merjenje mase, teža 150 kg
<i>kokugaku</i> 国学	»nacionalno učenje«, ki se je začelo v 18. stoletju kot literarno gibanje, posvečeno študiju japonskih klasikov, napisanih pred velikimi kulturnimi vplivi iz Kitajske. Učenjaki <i>kokugakusha</i> so poskušali odkriti, kaj v japonski kulturi je edinstveno japonsko (in ne uvoženo od zunaj), da bi bolje razumeli značaj japonskih vrednot in estetike. Mislec Motoori Norinaga (1730–1801) proučuje prve japonske zgodovinske zapise <i>Kojiki</i> in izpostavi čaščenje → <i>kamijev</i> in njihovega potomca cesarja. Za boljše razumevanje japonskega bistva predlaga študijo »poti bogov« → <i>shintō</i> . → Hirata Atsutane razvije šintoizem, ki zavrača budizem in konfucijanizem ter kasneje postane vodilna oseba v gibanju za obnovo cesarske vladavine in strmoglavljenje šogunata.
<i>kokuminteki shūkyō</i> 国民的宗教	»nacionalna religija«

<i>Kokutei shōgaku shūshinsho</i> 国定小学修身書	nacionalni etični učbenik za osnovne šole
<i>konbu</i> 昆布	dolgolistne morske alge, simbol dolgega življenja
<i>Konkōkyō</i> 金光教	nova religija šintoističnega porekla, ustanovljena leta 1859
<i>koseki</i> 戸籍	družinski register → <i>ie</i>
<i>koseki</i> 古跡	zgodovinski templji. Šogunat Tokugawa je poskušal omejiti število templjev z ukazom o prepovedi gradnje, izdanim leta 1631. Da bi se templje, zgrajene pred tem letom, razlikovalo od templjev, zgrajenih po odloku, šogunat stare imenuje – zgodovinski templji <i>koseki</i> in nove – novo ozemlje → <i>shinchi</i> . Po zakonu priznava samo zgodovinske templje <i>koseki</i> .
<i>kōtsū anzen</i> 交通安全	varnost v prometu
<i>koyū shinkō</i> 固有信仰	za ustanovitelja japonske folkloristike → <i>minzokugaku</i> Yanagite Kunia so vera in ljudske navade predstavljale »edinstveno religioznost« <i>koyū shinkō</i> , ki je izpostavljala Japonce kot edinstvene
<i>Kirishitan aratame</i> キリシタン改め	preiskave in preverbe kristjanov v obdobju Tokugawa
<i>kumi</i> 組	skupine, v katere sodijo sosedje, skupine sosedskih družin ali skupnost družin s skupnimi sekularnimi in religioznimi cilji
<i>kumigashira</i> 組頭	glava skupine
<i>Kurozumikyō</i> 黒住教	nova religija, ki izhaja iz šintoizma in je bila ustanovljena leta 1846
<i>kuyō</i> 供養	spominsko obredje
<i>kyōdan</i> 教団	religiozna skupina oz. organizacija
<i>ma</i> 魔	hudič, zlobna sila
<i>machi</i> 町	osnovna geografska enota (četrt), na kateri je temeljila lokalna skupnost v obdobju Tokugawa
<i>Mahikari</i> 真光	nova religija, ki izhaja iz linij Ōmotokyō in Sekai Kyūseikyō. Ustanovil jo je Yoshikazu Okada leta 1963.
<i>majutsu kara no kaihō</i> 魔術からの解放	osvoboditev od magije
<i>marōdo gami</i> 客人神/客神	tuje božanstvo, ki pride od zunaj (naspr. → <i>ujigami</i>)
<i>matsuri</i> 祭り	praznovanja religiozne narave

<i>meibutsu</i> 名物	lokalna znamenitost ali specialiteta
<i>meishin</i> 迷信	vraževerje
<i>mikyō</i> 密教	ezoterični budizem
<i>mikyō shoshūha</i> 密教諸宗派	vse šole, veje ezoteričnega budizma
<i>miko</i> 巫女	šamanka, duhovni medij, ki posreduje prerokbe → <i>kamijev</i> . Pomeni tudi »svetiščno dekle« ali »devica, posvečena božanstvu«, ki služi v šintoističnem svetišču.
<i>minkan</i> 民間	preprosti, običajni ljudje
<i>minkan shinkō</i> 民間信仰	»verovanja preprostih ljudi«, ki so kot glavna tema Yanagitove folkloristike predstavljala družbeno nespremenljiv pojav
<i>minkan denshō</i> 民間伝承	ljudska tradicija, ljudske pripovedke, folklor
<i>minshū shisō</i> 民衆思想	»ljudska konvencionalna morala«
<i>minzokugaku</i> 民俗学	folkloristika (po izročilu Yanagite)
<i>minzoku shūkyō</i> 民俗宗教	ljudska religija
<i>minzokuteki kiban</i> 民俗の基盤	predpostavka o »ljudski osnovi« znotraj lokalnih družb in skupnosti, po kateri obstajajo ljudska verovanja in prakse → <i>minkan shinkō</i> samo na osnovi lokalne družbe
<i>miyaza</i> 宮座	združenja ali svetiščne bratovščine, sestavljene iz najpomembnejših članov lokalne skupnosti svetišča (→ <i>ujiko</i>). Tudi posebaj pooblaščen skupina na vasi, ki se ukvarja s svetiščnimi praznovanji.
<i>mizuko kuyō</i> 水子供養	budistično spominsko obredje za duše nerojenih otrok (splavljenih zarodkov <i>mizuko</i>)
<i>mochi</i> 餅	cmoki iz lepljivega riža
<i>monpe</i> もんぺ	balonaste delavske hlače
<i>monzenmachi</i> 門前町	tempeljsko mesto oz. mesto, ki se razvije ob templju
Motoori Norinaga 本居宣長	→ <i>kokugaku</i>
Mōshi 孟子	(kit. Mengzi) kitajski konfucijanski filozof ali modrec Mencij (okoli 371–289 pr. n. št.)
<i>mura</i> 村	vas
<i>mushi fūji</i> 虫封じ	zaščita pred insekti
<i>mushinron</i> 無神論	ateizem (tudi <i>hanshūkyōsei</i> 反宗教性)

<i>mushi okuri</i> 虫送り	ekorcizmi škodljivih duhov ali insektov
<i>mushūkyō</i> 無宗教	nereligioznost, pomankanje verskega prepričanja (gl. tudi → <i>mushinron</i>)
<i>musubi</i> むすび	medsebojna povezanost, življenjska sila, ki povezuje vse stvari. Pomemben pojem v šintoizmu.
<i>nagoshi ōharai</i> 夏越大祓	ritual velikega očiščenja, ki poteka junija
» <i>namu Amida butsu</i> « 南無阿弥陀仏	(molitev) »naj bo počaščen buda Amida«
<i>nenjū gyōji</i> (<i>nenchū gyōji</i>) 年中行事	letni (koledarski) rituali in prazniki
<i>nichi</i> 日	dan, sonce
Nichirenshū 日蓮宗	budistična šola, ki izvira od meniha Nichirena in njegovih naukov iz leta 1253. Osredotoča se na <i>Lotosovo sutro</i> → <i>hokekyō</i> .
<i>Nihonjinron</i> 日本人論	teorije in razprave o (edinstvenosti) Japoncev. Izraz se nanaša na zvrst besedil, ki se osredotočajo na vprašanja japonske nacionalne in kulturne identitete.
<i>Nipponkyō</i> 日本教	religija japonskosti. Pomenila naj bi, da so vsi Japonci lojalni japonski družbi in si prizadevajo za ohranitev harmonije → <i>wa</i> v njej.
<i>nōmin</i> 農民	kmetje, družbeni sloj kmetov
<i>ofuda</i> 御札	vrsta amuletov
<i>omairi</i> 御参り	obisk templja ali svetišča
<i>omamori</i> 御守り	amulet, talisman
<i>omikage</i> お御影 (ali <i>osugata</i> 御姿)	natisnjena podoba bodhisattve Togenuki jizō. Obstaja verovanje, da naj bi ozdravila tistega, ki jo pogoltne.
<i>omiyage</i> 御土産	spominek
Ōmotokyō 大本教	budistična sekta, pogosto kategorizirana kot japonska nova religija. Izvira iz šintoizma, ustanovila sta jo Deguchi Nao in Deguchi Onisaburō leta 1892. Duhovne voditeljice sekte so bile pretežno ženske.

<i>on</i> 恩	dolžnost ali dolg za prejete koristi in s tem povezan občutek, da je koristi in usluge treba vrniti, (gl. tudi → <i>giri</i> , → <i>gimu</i>). Pomeni prepričanje, da se oseba rodi dolžna svojim staršem za obleko, hrano, streho nad glavo in življenje samo. Kot odrasla oseba je dolžna vaškim bogovom in svojim svetim družinskim prednikom za zemljišče, lastnino, poklic.
<i>oni</i> 鬼	demon, hudič
<i>onmyōdō</i> 陰陽道	japonska ezoterična kozmologija, mešanica naravoslovja in okultizma. Temelji na kitajskih tradicijah <i>wu xing in</i> → <i>yin yang</i> . Sprejeta je bila kot praktičen sistem prerokovanja.
<i>ōsei fukkō</i> 王政復興	obnova cesarske vladavine
<i>oshi</i> 御師	gorski asket, romarski vodič (tudi → <i>sendatsu</i>)
<i>osugata yaki</i> おすがた焼き	riževi krekerji <i>osugata</i> (manifestacija bodhisattve → Togenuki jizō)
Otowa no taki 音羽の滝	sveta voda slapa Otowa templja Kiyomizu dera (清水寺) v Kjotu, ki naj bi prinašala mnoge praktične koristi (zdravje, uspeh v šoli, ženitveno posredništvo itd.)
<i>pokkuri dera</i> ぼっくり寺	budistični »templji nenadne smrti«
<i>rei</i> 霊	duh
<i>reizan</i> 霊山	sveta gora
Rinzaishū 臨濟宗	ena izmed treh japonskih zenovskih budističnih sekt (poleg → Sōtōshū in manj znane Ōbakushū)
Risshō Kōseikai 立正佼成会	nova religija, ki sta jo ustanovila Niwanō Nikkyō in Naganuma Myōkō leta 1938.
<i>riyaku</i> 利益	→ <i>goriyaku</i>
<i>ruiji shūkyō</i> 類似宗教	uradno ime za nove religije do konca druge svetovne vojne
Ryōbu 両部	sinkretična šola, ki povezuje šintoistične in budistične koncepte. T. i. Ryōbu Shintō je nastal na osnovi vere v šintoistično božanstvo Amaterasu Ōmikami kot manifestacije budističnega božanstva Dainichi.
<i>sakariba</i> 盛り場	priljubljen zabavišni predel mesta
Siddhārtha Gautama (skt.)	utemeljitelj budizma, zgodovinski Buddha. Rojen okoli leta 566 pr. n. št. v rodu Śākya. Imenovan tudi Śākyamuni ali Shakka na Japonskem.

<i>saisei itchi</i> 祭政一致	enotnost vlade in rituala
<i>saisen</i> 賽錢	darovanje kovancev (gl. tudi → <i>sansen</i>)
<i>sanmai</i> 散米	daritve v obliki riža, ki se ga je potreslo pred božanstvo → <i>kami</i>
<i>saiyaku</i> 災厄	nesreča
<i>saiyaku shōjo</i> 災厄消除	odvrčanje nesreče
<i>sake</i> 酒	riževo vino
<i>sakoku</i> 鎖国	politika zaprte države vlade Tokugawa
<i>samurai</i> 侍	→ <i>bushi</i>
<i>sankei</i> 参詣	romanje
<i>sankin kōtai</i> 参勤交代	sistem izmenične prisotnosti vladarjev fevdalnih domen <i>daimyōjev</i> v Edu
Sannō Ichijitsu 山王一実	sinkretična šola, sestavljena iz šintoističnih elementov in budistične šole Tendaishū
<i>sansen</i> 散錢	»vrženi kovanci«. Nov način darovanja božanstvom, ki je nadomestil riž. V obdobju Tokugawa se iz njega razvije »darovanje kovancev« → <i>saisen</i> .
<i>sansen bako</i> 散錢箱	skrinja za »vržene kovance«, kasneje skrinja za »darovane kovance«
<i>sato</i> 里	vas → <i>satoyama</i>
<i>satoyama</i> 里山	neobdelan, večinoma hribovit svet v okolici ruralnih naselbin. Koncept v japonski folkloristiki. Duhovi prednikov → <i>sosenshin</i> naj bi glede na letni čas prebivali na različnih mestih. Pozimi so bili v gorah, simbolu za drugi svet, in so bili pojmovani kot gorska božanstva → <i>yama no kami</i> . Spomladi so se vrnili domov in postali božanstva riževih polj → <i>ta no kami</i> , rodovitnosti in plodnosti. Do jeseni so pazili na kmetijo, ob prazniku žetve pa so prejeli zahvalo in čaščenje domačij ter odšli nazaj v gore.
<i>se</i> 世	pismenka se je prvotno nanašala na svet človeških bitij, na tuzemstvo in navade ter pravila, ki se tičejo tega sveta. → <i>Zoku</i> podobno pomeni navade. V budistični terminologiji se besedi » <i>se</i> « in » <i>zoku</i> « uporabljata za opisovanje navadne, vsakodnevne sfere življenja, v nasprotju z religiozno sfero, npr. → <i>sōzoku</i> .
<i>segaki</i> 施餓鬼	praznovanje za potešitev »lačnih duhov«
<i>sei</i> 聖	sveto (naspr. profano → <i>zoku</i>)

Seichō no ie 生長の家	nova religija, ki se je pojavila na Japonskem po drugi svetovni vojni, ustanovitelj Taniguchi Masaharu.
seikyō bunri 政教分離	ločitev države in religije
seimeishugiteki shisō 生命主義的思想	vitalistična miselnost, optimističen pogled na odrešenje, ki je dosegljivo v tem svetu
seimeiteki kyūsaikan 生命的救済観	vitalistično odrešenje → <i>seimeishugiteki shisō</i>
seiritsu shūkyō 成立宗教	uveljavljena religija (tudi organizirana, odrešilna religija), ki ima sistematično doktrino, obredje, organizacijo in ustanovitelja
sekku 節句	praznovanja v določenih letnih razdobjih, nevsakdanjost (gl. tudi → <i>hare</i>)
sendatsu 先達	→ <i>oshi</i>
sengoku daimyō 戦国大名	→ <i>daimyō</i>
senzo 先祖	→ <i>sozen</i>
setsubun 節分	spomladanski praznik (dan pred tradicionalnim začetkom pomladi)
sezokuka 世俗化	sekularizacija (gl. tudi → <i>zokuka</i>)
shichigosan 七五三	(ali »7-5-3«) obredje, posvečeno otrokom, starim 3, 5 ali 7 let, ko jih (običajno okoli 15. novembra) družina pospremi v svetišče in zaprosi božanstvo za otrokovo zdravje in varnost.
shichifukujin 七福神	»sedem bogov sreče« iz različnih religijskih tradicij: → Ebisu, Daikokuten 大黒天 – bog bogastva, poslovanja in trgovine, Bishamonten 毘沙門天 – bog bojevnikov, Benzaiten 辯才天 – boginja znanja, umetnosti in lepote, zlasti glasbe, Hoteison 布袋尊 – bog izobilja in dobrega zdravja, Jurōjin 寿老人 – bog dolgega življenja, Fukurokuju 福祿寿 – bog sreče, bogastva in dolgega življenja
shinbutsu 神仏	božanstva, → <i>kamiji</i> in bude
shinbutsu bunri 神仏分離	ločitev šintoizma in budizma (gl. tudi → <i>shinbutsu shūgō</i>)
Shinbutsu bunri rei 神仏分離令	Odlok o ločitvi šintoističnih in budističnih bogov (gl. tudi → <i>shinbutsu shūgō</i>)

<i>shinbutsu shūgō</i> 神仏習合	(→ <i>honji suijaku</i>) termin se uporablja za zgodnje združevanje šintoizma in budizma. Termin <i>honji suijaku</i> pa se nanaša na teorijo, po kateri so → <i>kamiji</i> obravnavani kot inkarnacije budističnih božanstev. Ta odnos med <i>kamiji</i> in budami je glavna in opazna lastnost šintoistično-budističnega sinkretizma; termin <i>honji suijaku</i> tako označuje dokončno razvit sinkretizem. V večini literature o šintoizmu ali budizmu dobimo vtis, da gre za dve ločeni religiji, katerih meje se preplatajo samo v teoriji <i>honji suijaku</i> . S podrobnejšim vpogledom v religiozno prakso v današnji japonski družbi pa vidimo, da je kombinacija šintoizma in budizma v resnici prevladujoči religiozni sistem s kompleksnim verovanjem ljudi, ki obsega obe religiji.
<i>shinchi</i> 新地	»novo ozemlje« se nanaša na templje <i>shinchi jiin</i> , ki so bili zgrajeni po vpeljavi sistema tempeljske registracije → <i>terauke seido</i> v obdobju Tokugawa in jih šogunat Tokugawa ni priznal (npr. molitveni templji → <i>kitō dera</i>). Naspr. → <i>koseki</i> .
<i>shinchi jiin</i> 新地寺院	→ <i>shinchi</i>
<i>shingaku</i> 心学	»filozofija srca« (<i>kokoro no tetsugaku</i>). Po Ishidu Baiganu 石田梅岩 (1685–1744) vse stvari izvirajo iz srca.
Shingonshū 真言宗	ezoterična budistična šola, ki jo je iz Kitajske na Japonsko pripeljal Kūkai (空海) v 9. stoletju.
<i>shinjiru</i> 信じる	verovati
<i>shinjō anzen</i> 身上安全	fizična varnost
<i>shinkō</i> 信仰	vera, verovanje
<i>shinkōshin</i> 信仰心	vera (gl. tudi → <i>shūkyōshin</i>)
<i>shinkō shūkyō</i> 新興宗教	»japonske« nove religije (→ <i>shinshūkyō</i>). V 50. in 60. letih 20. stoletja so nekateri japonski avtorji uporabljali izraz <i>shinkō shūkyō</i> samo za tiste nove religije, ki so se pojavile med drugo svetovno vojno in po njej.
Shinran 親鸞	(1173–1262) → Jōdoshinshū
<i>shinshūkyō</i> 新宗教	»japonske« nove religije (→ <i>shinkō shūkyō</i>). Termin je v rabi za vse japonske nove religije.
<i>shintō</i> 神道	šintoizem
<i>shio daifuku</i> 塩大福	mehko riževo pecivo, specialiteta iz Sugama
<i>shitamachi</i> 下町	nižinsko območje vzhodnega Tokia, posuto z majhnimi trgovinami (Asakusa, Ueno, Tsukiji itd.)
<i>shizen sō</i> 自然葬	naravni pogreb

<i>shomin</i> 庶民	preprosti ljudje, ljudstvo, množice
<i>shōhin</i> 商品	trgovsko blago, dobrine
<i>Shoku nihongi</i> 続日本紀	ena prvih uradnih zgodovin Japonske, napisana leta 797
<i>shōmin shinkō</i> 庶民信仰	ljudska verovanja, ljudska religioznost
<i>shomin no shinkō</i> 庶民の信仰	religiozno verovanje preprostih ljudi
<i>shōbai hanjō</i> 商売繁盛	uspeh v poslu
<i>shōtengai</i> 商店街	nakupovalna ulica
<i>Shōtoku taishi</i> 聖徳太子	princ Shōtoku (573–621)
Shugendō 修験道	sestavljena religija, ki vključuje elemente ljudske religije, gorskih verovanj, šamanizma in magije, vere v → <i>kamije</i> , ezoteričnega budizma, ter kitajskih tradicij daoizma in → <i>yin yanga</i>
<i>shugenja</i> 修験者	gorski asketi, ki so z askezo pridobili nadnaravne moči; privrženci → Shugendōja
<i>shukufuku</i> 祝福	blagoslov
<i>shū</i> 宗	šola, sekta (→ <i>shūha</i>)
<i>shūha</i> 宗派	→ <i>shū</i>
<i>shūkyō</i> 宗教	religija
<i>shūkyō fudōjinkō</i> 宗教浮動人口	plavajoča religiozna populacija
<i>shūkyō būmu</i> 宗教ブーム	razmah religije
<i>shūkyō minzokugaku</i> 宗 教民俗学	folkloristika religije
<i>shūkyōshin</i> 宗教心	religioznost, ki se nanaša na institucionalno religijo (npr. »biti (ne)religiozen« – » <i>shūkyōshin ga aru(nai)</i> «). Drugače od vere → <i>shinkōshin</i> .
<i>shūmon aratame</i> 宗門改め	obvezna registracija v posameznem templju v obdobju Tokugawa
<i>shūmon aratame chō</i> 宗門改帳	register religiozne afiliacije v obdobju Tokugawa

Sōka Gakkai 創価学会	japonska nova religija, ki izhaja iz budistične šole Nichirenshū in iz učenosti japonskega meniha Nichiren Daishonin. Ustanovil jo je pedagog Tsunesaburo Makiguchi leta 1930.
sorei 祖霊	→ <i>sosenshin</i>
sōsai danka 葬祭	pogrebne patronske družine (tudi → <i>bodai danka</i>)
sozen 祖先	predniki (→ <i>senzo</i>)
sosenshin 祖先神	predniško božanstvo ali duh prednika (tudi → <i>sorei</i>)
sōshiki bukkyō 葬式仏教	budizem obdobja Tokugawa, imenovan tudi pogrebni budizem
Sōtōshū 曹洞宗	ena izmed treh zenovskih budističnih sekt. Ustanovljena je bila na Kitajskem, nato jo je Dōgen (道元) v 13. stoletju pripeljal na Japonsko. Prepoznavni element te sekte je praksa <i>zazen</i> 座禪, ki pomeni »sedenje v meditaciji«. → Zen
sōzoku 僧俗	duhovščina in laiki, sveto in profano
sutekki ステッキ	(ang. <i>stick</i>) palice za hojo, ki prinašajo srečo
Suika 垂加	oblika šintoizma po konfucijanskem šintoistu Yamazakiju Ansaiju iz zgodnjega obdobja Edo
taishū 大衆	množica oz. množice ljudi
tama 魂	duša
tanabata 七夕	zvezdni praznik 7. julija, ko se barvne papirčke s prošnjami božanstvom pritrdi na veje bambusa
tango 端午	današnji dan fantov, 5. maja
ta no kami 田の神	→ <i>sato-yama</i>
ten 天	nebo, nebesa
Tendaishū 天台宗	budistična šola ustanovljena na Kitajskem, ki jo je Japonski predstavil budistični menih Saichō (最澄) v 9. stoletju. Temelji na <i>Lotosovi sutri</i> → <i>hokekyō</i> .
tengu 天狗	gorsko božanstvo z dolgim nosom
Tenjin 天神	božanstvo učenja. Deificirani Sugawara no Michizane iz obdobja Heian.
Tenrikyō 天理教	nova religija šintoističnega porekla iz 19. stoletja, ki izvira iz domnevnega razodetja Nakayama Miki.
terakoya 寺子屋	vaška šola pri budističnih templjih v obdobju Tokugawa
terauke 寺請	tempeljsko jamstvo

<i>terauke jiin</i> 寺請寺院	župnijski ali pogrebni budistični templji, ki so si podredili tempeljske družine → <i>danka</i>
<i>terauke seido</i> 寺請制度	sistem obvezne registracije pri župnijskih ali pogrebnih budističnih templjih, ki ga je vpeljala vlada Tokugawa za pregon krščanstva in nadzor religije in prebivalstva
<i>terauke shōmon</i> 寺請証文	potrdilo o religiozni afiliaciji
Togenuki jizō とげぬき地蔵	bodhisattva Jizō »Ki-izvleče-trne«, čaščen v templju Kōganji sekte Sōtōshū v središču Tokia
<i>tokushuteki shūdan</i> 特殊的集団	→ <i>gatchiteki shūdan</i>
Tōshōgū 東照宮	šintoistična svetišča, v katerih je šogun Tokugawa Ieyasu čaščen kot božanstvo Tōshō Daigongen 東照大権現
<i>ukiyo</i> 浮世	»plavajoči, minljivi, negotovi svet«, pojem značilen za kulturo <i>Genroku</i> (1680–1730) v obdobju Tokugawa
<i>ujigami</i> 氏神	zaščitniško božanstvo določenega klana, lokalitete
<i>ujigamisama</i> 氏神様	lokalno svetišče
<i>ujiko</i> 氏子	pripadniki lokalnega šintoističnega svetišča (navadno vsi prebivalci, ki živijo v kraju nekega svetišča)
<i>ujiko iri</i> 氏子入り	vstopiti v rang otrok klana
<i>ujiko seido</i> 氏子制度	sistem svetiščnih družin
Ususama Myōō 烏枢沙摩明王	božanstvo stranišča
<i>wagashi</i> 和菓子	japonske sladice
Watarai 度会	(tudi Ise shintō) šintoistična šola, ki so jo ustanovili duhovniki svetišča → Ise. Učila je šintoizem, očiščen budističnih vplivov. → Yoshida shintō
<i>yakudoshi</i> 厄年	kritično leto, ko lahko nekoga prizadenejo nesreča in bolezni
<i>yakuyoke</i> 厄除け	preprečevanje nevarnosti
<i>yamabiraki</i> 山開き	otvoritveni dan gore
<i>yamabiraki no hi</i> 山開きの日	otvoritveni dan gora, ko gorska božanstva → <i>yama no kami</i> sestopijo z gora in pridejo v vasi
<i>yamabushi</i> 山伏 (<i>gyōnin</i> 行人)	→ <i>shugenja</i>

<i>yama no kami</i> 山の神	→ <i>satoyama</i>
Yanagita Kunio 柳田國男	→ <i>minzokugaku</i>
Yasukuni jinja 靖国神社	svetišče v Tokiu, v katerem je bil institucionaliziran kult za padle v vojni in s tem povezana vsejaponska mreža svetišč za padle v vojni → <i>gokoku jinja</i>
<i>yin yang</i> 陰陽	(kit.) v kitajski miselnosti komplementarni sili, ki tvorita vse vidike in pojave življenja. (gl. tudi → <i>onmyōdō</i>)
<i>yorigitō</i> 憑祈禱	ritual prenosa duha v medija izvira iz prakse ezoteričnega budizma, ko priključijo duha v telo otroka
Yoshida shintō 吉田神道	shintozem iz poznega obdobja Muromachi. Ustanovitelj je Yoshida Kanetomo, ki je to tradicijo poimenoval <i>yūitsu shintō</i> (samo en šintoizem) ali <i>sōgen shintō</i> (originalni šintoizem), danes se imenuje Yoshida shintō ali Urabe shintō. (gl. tudi šintoizem → <i>Watarai</i>)
Zenkōji 善光寺	budistični tempelj v prefekturi Nagano, popularen cilj romarjev
Zen 禪	budistična šola, ki se je razvila na Kitajskem v 6. stoletju (Chan) poudarja »sedenje v meditaciji« <i>zazen</i> kot poti do spoznanja budističnih resnic. Na Japonskem se iz nje razvijejo zenovske sekte kot sta → <i>Rinzaishū</i> in → <i>Sōtōshū</i> .
<i>zoku</i> 俗	profano, tudi → <i>se</i> (世) (naspr. sveto → <i>sei</i>). Gl. pomen v sestavljeni besedi sveto/profano → <i>sōzoku</i> .
<i>zokuka</i> 俗化	termin je opisoval razkroj budizma (→ <i>daraku bukkyō</i>) in se ga prevaja tudi kot »sekularizacija«

INDEKS

A

aka pan 203, 206, 263
Amida 96, 97, 114, 133, 182, 263, 273
anzan 183, 263
Aum Shinrikyō 58, 76, 263

B

bakufu 27, 49, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 149, 256, 263
bakufu tōsei 27, 49, 263
bakuhan 125, 136, 149, 154, 263
bakuhan taisei 263
bakumatsu 263
bettōji 135, 154, 263
bodai danka 130, 263, 270, 279
bodai ji 90, 129, 263, 264
bon 71, 81, 86, 100, 101, 102, 104, 105, 133, 150, 155, 173, 191, 220, 235, 263
Buddha 77, 105, 133, 166, 221, 222, 236, 237, 249, 263, 267, 274
budizem 13, 27, 35, 36, 47, 50, 53, 54, 56, 59, 63, 66, 67, 68, 70, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 88, 93, 98, 103, 111, 112, 113, 114, 120, 122, 126, 128, 130, 133, 154, 155, 159, 166, 220, 263, 265, 270, 272, 279
bukkyō 27, 50, 126, 247, 248, 254, 255, 256, 263, 265
bunke 85, 263, 265
bushi 47, 263, 275
bushidō 47, 263
butsudan 84, 166, 220, 264, 267
byōki 136, 183, 264

C

chiiki 97, 101, 264
chingo kokka 264
chinjugami 264

chōnin 47, 115, 124, 125, 143, 145, 264

D

Daijōsai 264
Daikoku 84, 136, 264
daimyō 75, 125, 128, 134, 141, 150, 264, 276
Dainichi Nyorai 78, 264
danka 54, 75, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 138, 148, 150, 154, 160, 185, 186, 215, 218, 220, 256, 263, 264, 280
danka dera 54, 90, 92, 93, 94, 127, 129, 135, 150, 154, 185, 186, 218, 220, 263, 264
danka seido 125, 126, 127, 128, 133, 135, 138, 160, 264
danna 75, 128, 129, 150, 264, 269
danna dera 129, 264
daraku bukkyō 27, 265, 281
degaichō 115, 155, 265
dōzoku 85, 97, 265, 267

E

Ebisu 84, 136, 265, 276
Edo 74, 115, 123, 125, 126, 128, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 155, 156, 200, 221, 232, 246, 247, 248, 251, 252, 256, 261, 263, 265, 279
Edo bakufu 123, 128, 265
Edokko 154, 155, 265
ekibyō okuri 156, 265
ekijin 82, 265
ema 110, 261, 265
engi 152, 155, 178, 265
engimono 111, 116, 265
ennichi 5, 105, 155, 178, 181, 182, 185, 186, 188, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 213, 214, 215, 222, 233, 262, 265

- F
 fasshon 206, 265
 Fudō Myōō 82, 261, 265
 Fujūfuse 79, 265
 fukubukuro 172, 265
- G
 gaki 56, 266
 gankake 115, 266
 gatchiteki shūdan 88, 266, 280
 genze riyaku 19, 26, 66, 77, 95, 109, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 124, 127, 135, 136, 138, 154, 155, 162, 174, 183, 191, 219, 221, 247, 248, 251, 252, 266
 gimu 91, 266, 274
 giri 91, 266, 274
 gokoku jinja 161, 266, 281
 goningumi 130
 goriyaku 111, 266, 274
 goryō 82, 266
 goshugo 266
 gōson 126, 266
- H
 Hachiman 154, 266
 haibutsu kishaku 159, 266
 han 130, 140, 141, 143, 149, 263, 264, 266, 268
 hana matsuri 105, 266
 haraobi mamori 266
 hare 171, 266, 276
 hatsumiyamōde 104, 267
 hatsumōde 14, 100, 101, 102, 105, 111, 154, 167, 203, 222, 266
 hayarigami 19, 57, 115, 117, 155, 156, 251, 267
 higan 105, 267
 hijiri 68, 133, 220, 267
 hinamatsuri 105, 267, 269
 Hirata Atsutane 79, 267, 270
 hokeyō 266, 267, 269, 273, 279
 Hönen 268
 honji suijaku 76, 79, 80, 98, 267, 277
 honke 85, 263, 265, 267
 honmatsu seido 129, 130, 133, 267
 honzan 129, 267
 honzon 180, 267
 hōsakukigan 136, 267
 hotoke 26, 83, 251, 254, 267
- hōtokushisō 267
 hōyoke 267
- I
 ie 44, 54, 79, 84, 88, 90, 97, 101, 104, 105, 107, 124, 126, 129, 130, 132, 162, 163, 164, 165, 220, 251, 267, 271
 iemochi 148, 267
 ihai 84, 267
 ikai 116, 268
 ikimitama 81, 268
 Ise 27, 68, 75, 78, 84, 96, 129, 136, 138, 147, 149, 252, 268, 280
 Ise jingū 75, 84, 268
 itako 68, 169, 170, 220, 261, 268
 Izumo 84, 268
 Izumo taisha 84, 268
- J
 jakyō 111, 136, 137, 268
 jarei 82, 268
 jashin 82, 268
 jigyō hanei 183
 Jingikan 160, 268
 jingū 14, 75, 84, 94, 147, 268
 jinja 12, 74, 79, 94, 137, 161, 162, 166, 268, 281
 jinjitsu 105, 268
 Jizō 81, 138, 155, 178, 180, 182, 184, 185, 190, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 210, 213, 214, 215, 222, 241, 255, 262, 268
 Jizōdōri shōtengai 178, 197, 198, 199, 268
 jōbutsu 83, 147, 268
 Jōdoshinshū 26, 76, 103, 114, 135, 268, 269, 277
 Jōdoshū 26, 95, 103, 114, 263, 268
 jōkamachi 140, 141, 145, 268
 jōmin 167, 269
 jōshi 105, 267, 269
 jujutsu 113, 269
 junrei 68, 254, 269
- K
 kabuki 143, 148, 152, 269
 kabu nakama 148, 269
 kaichō 147, 155, 157, 182, 265, 269
 kaiki donna 128, 264, 269
 kaimyō 166, 269
 kaisho 149, 269

- kaiun 116, 183, 269
 kaji kitō 56, 57, 83, 156, 269
 kakae yashiki 148, 269
 kakure nenbutsu 269
 kami 26, 74, 79, 81, 83, 101, 105, 247, 251, 253, 256, 269,
 275, 279, 280
 kamidana 84, 269
 kanai anzen 183, 269
 kanbutsu e 146, 147, 261, 266, 269
 Kannon 81, 112, 136, 138, 148, 149, 150, 151, 155, 180,
 182, 212, 269
 kannushi 137, 269
 karei udon 203, 270
 katei 163, 253, 270
 kazoku 117, 162, 270
 ke 171, 266, 270
 kikō 152, 167, 270
 Kirishitan aratame 130, 271
 kitō 27, 54, 56, 57, 83, 90, 91, 92, 93, 94, 117, 127, 128,
 134, 135, 136, 138, 139, 150, 156, 178, 184, 186, 212,
 221, 266, 270, 277
 kitō danka 134, 270
 kitō dera 54, 90, 91, 92, 93, 94, 117, 134, 135, 150, 156,
 178, 184, 186, 212, 270, 277
 kō 67, 70, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 116, 117, 133, 138, 162,
 270
 Kōfuku no Kagaku 76, 270
 Kōganji 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191,
 197, 198, 199, 210, 212, 215, 222, 249, 256, 261, 262,
 280
 Kōganji shi 184, 185
 kokka shintō 27, 46, 75, 124, 159, 160, 166, 270
 koku 150, 266, 270
 kokugaku 48, 79, 267, 270, 272
 kokuminteki shūkyō 126, 270
 Kokutei shōgaku shūshinsho 271
 konbu 151, 271
 Konkōkyō 76, 83, 122, 139, 271
 korō 120
 koseki 132, 134, 160, 271, 277
 kōtsū anzen 183, 271
 koyū shinkō 63, 253, 271
 Kumano 80, 81, 82, 96
 kumi 97, 271
 kumigashira 131, 271
 Kurozumikyō 76, 139, 271
 kuyō 117, 271
 kyōdan 55, 88, 251, 271

 M
 ma 54, 111, 271
 machi 148, 149, 221, 255, 267, 271
 Mahikari 76, 271
 mahō 113
 majutsu 271
 Manchōzan Kōganji 178
 marōdo gami 97, 271
 Maruyamakyō 139
 matsuri 45, 74, 104, 105, 149, 168, 170, 171, 257, 271
 meibutsu 202, 203, 206, 272
 meishin 113, 272
 mikkyō 114, 135, 272
 miko 272
 minkan 63, 64, 65, 70, 245, 254, 272
 minkan denshō 65, 272
 minkan shinkō 63, 64, 65, 245, 254, 272
 minna no tame 117
 minshū shisō 119, 258, 272
 minzoku 64, 65, 70, 113, 245, 249, 254, 272
 minzokugaku 63, 245, 251, 271, 272, 281
 minzoku shūkyō 64, 65, 254, 272
 minzokuteki kiban 65, 272
 Misogikyō 139
 mijaza 90, 92, 93, 94, 95, 272
 mizuko kuyō 117, 272
 mochi 86, 272
 monpe 198, 209, 262, 272
 montoji 135
 monzenmachi 145, 272
 Mōshi 50, 272
 Motoori Norinaga 270, 272
 mura 91, 101, 135, 245, 272
 mushi fūji 183, 272
 mushinron 272, 273
 mushi okuri 156, 273
 mushūkyō 11, 103, 241, 273

 N
 Nakasendō 184, 185
 Narita Fudōsen 95
 nenjū gyōji 106, 150, 170, 171, 182, 261, 273
 Nichirenshū 26, 76, 79, 103, 114, 265, 267, 273, 279

Nihonjinron 51, 73, 167, 273
 Nipponkyō 273
 nōmin 47, 273
 Nyoraikyō 139

O

ofuda 102, 116, 138, 183, 219, 235, 236, 273
 omairi 204, 205, 212, 214, 273
 omamori 102, 116, 118, 122, 183, 219, 236, 273
 omikage 180, 183, 206, 273
 omiyage 273
 Ōmotokyō 79, 271, 273
 onmyōdō 274, 281
 ōsei fukkō 160, 274
 oshi 96, 138, 274, 276
 osugata 180, 183, 206, 207, 262, 273, 274
 Otowa no taki 112, 274

P

pokkuri dera 91, 92, 94, 95, 103, 178, 186, 192, 274

Q

qigong 270

R

rei 26, 159, 274, 276
 reizan 67, 274
 Rinzaishū 26, 75, 76, 103, 135, 274
 Risshō Kōseikai 76, 79, 274
 riyaku 19, 26, 66, 77, 95, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 117,
 118, 124, 127, 135, 136, 138, 154, 155, 162, 174, 183,
 191, 219, 221, 247, 248, 251, 252, 266, 274
 ruiji shūkyō 111, 274
 Ryōbu 78, 274

S

saisei itchi 159, 160, 275
 saisen 117, 118, 151, 152, 153, 154, 180, 221, 275
 saiyaku 183, 275
 sakariba 190, 197, 241, 247, 249, 255, 274
 sake 86, 275
 sakoku 75, 140, 275
 samurai 47, 263, 275
 sankei 275
 sankin kōtai 141, 144, 275
 sanmai 275

Sannō Ichijitsu 78, 275
 sansen 154, 275
 sato 67, 275
 satoyama 275, 279, 280
 sei 275, 281
 Seichō no ie 79, 276
 seikyō bunri 163, 276
 seimeishugiteki shisō 121, 276
 seimeiteki kyūsaikan 120, 276
 seiritsu shūkyō 26, 66, 276
 sekenshi 120
 sekku 171, 276
 sendatsu 96, 138, 274, 276
 sengoku daimyō 128, 276
 senzo 249, 276, 279
 setsubun 105, 110, 111, 173, 261, 276
 sezokuka 49, 50, 255, 276
 shichifukujin 264, 265, 276
 shichigosan 101, 104, 105, 167, 173, 191, 222, 276
 shinbutsu 27, 74, 76, 77, 81, 114, 116, 124, 135, 155, 159,
 162, 246, 267, 276, 277
 shinbutsu bunri 27, 76, 77, 159, 162, 246, 276
 shinbutsu shūgō 74, 76, 77, 81, 124, 135, 162, 267, 276,
 277
 shinchi 134, 135, 271, 277
 shinchi jiin 135, 277
 shingaku 120, 122, 277
 Shingonshū 26, 78, 135, 277
 shinjiru 277
 shinjō anzen 183, 277
 shinkō 55, 63, 64, 65, 76, 106, 111, 113, 115, 128, 136, 137,
 155, 199, 245, 247, 249, 251, 253, 254, 255, 267, 271,
 277, 278
 shinkōshin 11, 115, 277, 278
 shinkō shūkyō 76, 111, 137, 277
 Shinran 166, 268, 277
 shinshūkyō 76, 277
 shintō 27, 46, 74, 75, 79, 124, 159, 160, 161, 166, 248,
 268, 270, 277, 280, 281
 shio daifuku 203, 206, 277
 shirei 81
 shitamachi 199, 200, 277
 shitsujichō 186
 shizen sō 166, 277
 shōbai hanjō 183, 278
 shōhin 170, 278

- Shoku nihongi 77, 278
 shomin 65, 66, 278
 shomin no shinkō 66, 278
 shōtengai 178, 197, 198, 199, 256, 278
 Shōtoku 77, 278
 Shōtoku taishi 278
 shū 76, 278
 Shugendō 67, 78, 84, 246, 251, 278
 shugenja 78, 82, 83, 96, 136, 137, 278, 280
 shūha 76, 135, 278
 shukufuku 113, 278
 shūkyō 14, 26, 49, 55, 56, 58, 64, 65, 66, 76, 87, 101, 106,
 111, 112, 113, 122, 126, 128, 137, 174, 241, 247, 248,
 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 277, 278
 shūkyō minzokugaku 278
 shūkyōshin 115, 277, 278
 shūmon aratame 128, 130, 132, 278
 shūmon aratame chō 130, 132, 278
 shuukyō fudōjinkō 165
 Siddhārtha Gautama 263, 266, 274
 Sōka Gakkai 76, 79, 122, 279
 sokushin jōbutsu 147
 sorei 81, 279
 sōsai danka 130, 134, 135, 263, 270, 279
 sosen 255, 276, 279
 sosenshin 81, 275, 279
 sōshiki bukkyō 126, 279
 Sōtōshū 26, 75, 76, 103, 129, 135, 178, 181, 191, 274, 279,
 280, 281
 sōzoku 50, 275, 279, 281
 Sugamo 180, 184, 186, 191, 198, 199, 200, 203, 204, 248
 Suika 79, 279
- T
- taisai 125, 263
 taishū 65, 279
 tama 81, 254, 279
 tanabata 105, 172, 279
 tango 105, 279
 Tendaishū 26, 78, 114, 135, 267, 275, 279
 tengu 56, 137, 279
 Tenjin 146, 152, 279
 Tenrikyō 76, 79, 83, 104, 111, 122, 139, 240, 279
 terakoya 279
- terauke 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 264,
 277, 279, 280
 terauke jii 129, 130, 280
 terauke seido 126, 128, 129, 130, 133, 134, 264, 277, 280
 terauke shōmon 129, 130, 131, 132, 280
 Togenuki jizō 5, 9, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 190,
 191, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204,
 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221,
 222, 223, 224, 225, 233, 248, 256, 261, 262, 273, 274,
 280
 Togenuki seikatsukan 186, 187, 188, 189, 199, 256
 tokushuteki shūdan 88, 266, 280
 Toshima 179
 Tōshōgū 280
 tsūzoku dōtoku ron 119
- U
- ujigami 81, 82, 97, 127, 160, 235, 264, 267, 271, 280
 ujiko 89, 91, 92, 93, 94, 127, 149, 160, 166, 220, 272, 280
 ujiko seido 127, 160, 280
 ukiyo 143, 219, 280
 Ususama Myōō 95, 280
- W
- wa 273
 wagashi 206, 280
 Watarai 78, 280, 281
- Y
- yakudoshi 151, 280
 yakuyoke 183, 280
 yamabiraki 105, 280
 yamabushi 67, 96, 136, 265, 280
 Yamanote 179, 184, 191
 Yanagita Kunio 155, 269, 281
 yin yang 66, 75, 78, 274, 278, 281
 yonaoshi 154
 yorigitō 281
 Yoshida 26, 74, 75, 79, 129, 136, 137, 251, 259, 280, 281
- Z
- Zenkōji 138, 281
 zoku 50, 247, 275, 281
 zokuka 50, 276, 281

Zbirka je namenjena objavi krajših tematsko zaokroženih znanstvenih raziskav s področja sodobnega merjenja prostora, ki temeljijo na geografskih informacijskih sistemih in daljinskem zaznavanju, kot tudi na družbenih in kulturnih konstrukcijah prostora in časa: kako ljudje v različnih obdobjih in pokrajinah mislimo prostor in čas, kako ju živimo, čutimo, ustvarjamo, spreminjamo in uporabljamo.

Urednika: Nataša Gregorič Bon in Žiga Kokalj

Študija je vrhunsko znanstveno delo, ki ga odlikujejo metodološka doslednost, konceptualna izostrenost, suverenost obravnave virov, literature in pridobljenih rezultatov. Avtorica osvetli povezavo dveh fenomenov sodobnega sveta, (nevidno) religioznost in potrošništvo, in sicer na način, ki upošteva vse zahteve kulturološke obravnave specifik družbenih kontekstov (Japonske); ter dodaja analitski presežek, ki iz posebnega in specifičnega izlušči splošno in strukturno, s čimer prispeva k razvoju sociologije religije in sociologije kulture kot znanstvene vede. [...] predstavlja tudi izjemno pomemben primer znanstvene odličnosti v raziskovanju, ki bi morala služiti kot navdih in vodilo vsem raziskovalcem in raziskovalkam pri snovanju novih družboslovno-humanističnih paradig in praks v raziskovanju globalnih fenomenov.

Ksenija Vidmar Horvat, Univerza v Ljubljani

Knjiga je izrazito večplastno delo. Na strani/ravni ponovno preverja – kritično preizprašuje meje njene veljavnosti – poznano Webrovo oziroma webrovske teze o razmerju med modernizacijo, modernim kapitalizmom in religijo, na drugi ravni raziskuje posledice versko pluralne situacije, ki postaja značilna za zahodne družbe in tudi pri nas. [...] Knjiga nudi ob tem vpogled v poznane in malo poznane vidike japonske religiozne scene in – vsaj pri nas pa tudi večinoma drugod v Evropi – malo poznane ali sploh nepoznane »notranje« japonske strokovne sociološke, religiozoške in antropološke diskusije [...].

Marko Kerševan, Univerza v Ljubljani

TINKA DELAKORDA KAWASHIMA je podoktorska raziskovalka pri Japonski agenciji za promocijo znanosti (JSPS) in asistentka za Japonologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

