

Tisztaság és tisztátalanság képzetei a japán népi kultúrában

A gyermekszületéshez kapcsolódó rítusok és tilalmak

Papp Melinda

A japán kultúra egyik legfontosabb szabályozó rendszere a tisztaság és tisztátalanság fogalmai köré épül. Ez az ellentétpár egyben a japán ősi hitvilág, a sintó alapfogalmai közé tartozik, de hatása nem korlátozódik a vallási képzetekre, hanem jelen van a japán gondolkodás más területein is, befolyása érezhető a közösségi kapcsolatok működésének szabályozásában. Jelen írásomban a tisztasággal és tisztátalansággal összefüggő hiedelmeket a japán átmeneti rítusok példáján keresztül vizsgálom. A tanulmány kontextusát a hagyományos falusi közösség rítuskultúrája adja, amelyen keresztül elemzem azokat a szabályokat, amelyek meghatározták a női lét olyan fontos eseményeit, mint például a terhesség, a gyermekszülés és a gyermekágyi időszak.

Ahogy arra Mary Douglas rámutatott *Purity and Danger* (1966) című munkájában, egy vallási hagyomány megértését jelentős mértékben segítheti az adott kultúra tisztaságról, illetve tisztátalanságról alkotott képzeteinek vizsgálata, hiszen ezek gyakran egyaránt keretet nyújtanak a vallási elképzeléseknek és a közösségi normáknak. A tisztaságról alkotott képzetek ugyan minden kultúrában fontosak, azonban tartalmuk nem egyetemes, hanem kultúraspecifikus, tehát az adott közösségre jellemzőek. Fontos azt is megjegyezni, hogy ezek az elképzelések a gyerekkorban válnak a gondolkodás részévé olyannyira, hogy felnőttként mint megkérdőjelezhetetlen, szinte egyetemes érvényű szabályokra tekintünk rájuk. Számos társadalomban a tisztaságnak nem csak fizikai, hanem rituális, spirituális és morális vonzata is van. A tiszta ugyanis sokszor egyet jelent a jóval és széppel, továbbá gyakran az erkölcsőssel és a társadalmilag elfogadottal is. Ezzel szemben a tisztátalant vagy piszkosat a rosszal vagy helytelennel asszociáljuk. A tisztaság és tisztátalanság kettőssége a legtöbb kultúrában megfeleltethető a szakrális és profán fogalmainak, miközben a tisztasági rítusok, szabályok, tabuk a szent és profán közötti átjárhatóságot hivatottak megakadályozni, egymástól elválasztani.¹ Az elválasztás, megkülönböztetés eszközei és mechanizmusai az adott társadalom harmonikus működésének és egyensúlyának záloga.²

¹ A szent és profán dualitásának fontosságát a társadalomban Émile Durkheim francia szociológus fejtette ki az 1912-ben megjelent *Les formes élémentaires de la vie religieuse* című nagy hatású munkájában (angolul: DURKHEIM 1995, magyarul: *A vallási élet elemi formái*).

² DOUGLAS 1996: 155–156.

A japán kultúra esetében kiemelkedően fontosnak tűnik a tisztaság és tisztátalanság kérdése, hiszen számos területen (rituális és nem rituális vonatkozásban egyaránt) találkozhatunk a tisztaság és tisztátalanság kettősségén alapuló klasszifikációval. Több kutató rámutatott arra, hogy ez a kettős elv az élet számos területén meghatározza a japánok gondolkodását, közösségi kapcsolataikat, betegségről és egészségről alkotott nézeteiket vagy akár a fizikai és a szimbolikus térrel kapcsolatos elképzeléseiket.³ Habár a tisztaságról alkotott képzetek szorosan összefüggnek a japán ősvallás, a sintó hagyományával, a tisztaság s tisztátalanság kettős elve nem csupán a sintó kultusz központi eszméjeként jelenik meg, hanem tágabb értelemben a japán világnézet rendszerező elveként is. Példának felhozható az, ahogyan a japánok a szimbolikus és a fizikai térről gondolkodnak. A sokat vitatott *uchi-soto* 内外 (belső-külső) megnevezés alatt ismert külső és belső szféra elhatárolásának fontossága szorosan összefügg ugyanis a tiszta és a piszkos megkülönböztetésével: miközben a tiszta, tehát belső tér (otthon) egy sor más, pozitív minőséget hordoz (biztonságos, egészséges, szakrális, elfogadott), a piszkos, vagyis külső tér (külvilág) negatív minőségre (veszélyes, betegség, ártalmas, bűn, nem elfogadott) utal. Ebben az elgondolásban minden, ami kívülről jön, veszélyes és ártalmas, ebből kifolyólag az idegen is, aki a külső világból érkezik, tisztátalan, tehát potenciálisan veszélyes.⁴

A tisztaság és tisztátalanság képzetek szimbolikus térbeli kivetülésének tekinthetjük az átmeneti állapotokat is, amelyek szorosan kapcsolódnak a határ, határállapot fogalmaihoz. Az átmeneti rítusok, amelyek az egyik állapotból a másikba való átmenetet hivatottak jelölni és kísélni, egy jelképes határon segítik át az egyént (vagy közösséget), hogy az sikeresen integrálódjék az új állapotba, élethelyzetbe vagy minőségbe. A határállapot a japán gondolkodásban valamiféle tisztátalanságot is feltételezhet, ezért az átmeneti rítusoknak purifikációs funkciójuk is volt. A megtisztítás a potenciális tisztátalanság elhárítását, illetve a rituális és spirituális tisztaság helyreállítását, annak biztosítását jelentette.⁵

Vallási szempontból a japán kultúrában a tisztátalanságot elsősorban a halál és a vér okozza, valamint minden, ami e kettőhöz kapcsolódik, tehát a betegség, szülés, temetés, bőrfeldolgozás és hússal való érintkezés.⁶ A halál tisztátalanságáról már a legkorábbi japán írásos forrásokban is írnak, így a VIII. században íródott *Kojiki*-ben

³ LEBRA 1976: 162–163; HENDRY 1986. A kettős elv hatását a japánok betegség- és egészségtudatára OHNUKI-TIERNEY elemezte (1984), további vonatkozásairól angol nyelven KALLAN (1991) tanulmányában olvashatunk.

⁴ Az *uchi-soto* szimbolikus jelentőségéről a japán kapcsolatrendszerekben magyar nyelven lásd STRAUSZ 2016.

⁵ PAPP 2013.

⁶ Az állathússal való érintkezés és az állatbőr kezelésének tisztátalansággal való összekapcsolása alapozta meg történelmileg az állatbőrt feldolgozó személyek és családjaik évszázadokon keresztül diszkriminációját. A *burakumin* 部落民 néven ismert csoportokat a többségi társadalmon belül marginalizálták, diszkriminatív bánásmódban részesítették (ld. a témában OOMS 1996; magyar nyelven CSENDOM 2014).

古事記 és *Nihonshoki*-ban 日本書紀, majd később a X. századi *Engishiki*-ben 延喜式 is számos utalás található a témára. Ezekben a forrásokban írják le például azt az elképzelést, amely szerint a tisztátalanság az istenek haragját vonja maga után és betegségek, járványok s egyéb szerencsétlenségek okozója lehet. Az istenek születését elmesélő mitológiai történetek gyakran utalnak a rituális tisztaság fontosságára. A mosakodás aktusán keresztül, amelyet a rituális purifikáció (*misogi* 禊) formájának tekinthetünk, születnek meg a sintó panteon legfontosabb istenei, Amaterasu 天照 napistennő és testvére, Susano-o 須佐之男. Az itt leírt tevékenységek, a felhasznált eszközök, a sintó kultusz legfontosabb elemeiként jelennek meg: ilyen például a vízzel történő purifikációs rítus is, amely minden sintó rituálé alapja is. A víz az egyik legfontosabb purifikációs eszköz a sintó hagyományban, és a rituális kézmosás és szájöblítés a sintó szentélylátogatás etikettjének része.⁷ Fontossága megnyilvánul a hétköznapiakban is, hiszen a fürdés mint testi és szimbolikus megtisztulás jelentős szerepet játszik a japánok mindennapjaiban.

A tisztaság és tisztátalanság fogalmihoz szorosan kapcsolódik a *kegare* 穢 is, amely a japán nyelvben a rituális tisztátalanság állapotának egyik lehetséges megnevezése.⁸ A szó etimológiájáról több elmélet is született, amelyek közül kiemelem a japán néprajzkutatásban elterjedt megközelítést, miszerint a *kegare* a „*ke ga kare*” (ケが枯れ) szóösszetételből származik, ahol is a *ke* a *ki* 気 ('vitális energia') fogalmával áll rokonságban. Magának a *ki* szónak számos értelmezése van, de itt a közösség vitális energiájára értelmezendő, pontosabban a *ke ga kareta* és egyben a *kegare* kifejezések ennek az energiának az el- és felhasználódására utalnak. Yanagida Kunio 柳田國男 (1875–1962), a japán néprajztudomány megalapítója és az őt követő japán néprajzkutatók szerint a közösségeket életető energia a munkás hétköznapiak során ciklikusan elhasználódik, s ennek eredményeképpen tisztátalan állapot jön létre, amelynek következményei lehetnek a közösséget érő szerencsétlenségek, járványok és egyéb katasztrófák.⁹ Ezért volt szükség arra, hogy ezt az energiát rendszeresen regenerálják, felfrissítsék, megtisztítsák. Az elmélet szerint a japán hagyományos közösségek által ünnepezt évközi és átmeneti rítusok nagy száma egyebek között ezzel a felfogással is magyarázható.¹⁰ A megtisztító rítusok így válhattak a közösség spirituális és fizikai túlélését biztosító eseményekké.

⁷ A természet bizonyos jelenségeinek és elemeinek korai időktől kezdve pozitív erőket tulajdonítottak, így purifikációs eszközként is tekintettek ezekre (víz, só, szél). Például sőt hintenek a rituálisan szennyezettnek tartott területek megtisztítására, illetve a rituális tisztaság biztosítására is. Használatát láthatjuk a temetéseknél is, amikor a temetésen résztvevők sőt kapnak távozásukkor az elhunyt otthonából azért, hogy a halállal való érintkezés által okozott rituális tisztátalanságot purifikálják, illetve távol tartásuk.

⁸ A *kegare* elmélet szerepéről a történelmileg diszkriminált *burakumin* csoport vonatkozásában ld. magyar nyelven CSENDOM Andrea cikkét (2014).

⁹ Az elméletet számos tanulmányban kifejtették (többek közt YANAGIDA 1935, 1942), továbbá Yanagidát követő japán néprajzkutatók nemzedékei építettek az elméletre.

¹⁰ Magyar nyelven ebben a témában ld. PAPP 2013, továbbá ISHII 2009, PAPP 2016.

A rituális tisztátalanság kifejezésére, ahogy azt említettem, több kifejezés is létezik a japán nyelvben, azonban nem egyértelmű az értelmezésük, ahogy a használatuk sincs szigorúan szabályozva. A *fujō* 不浄 ('tisztátalan') kifejezés tovább bontható még a tisztátalanságot okozó tényezők szerint. Így a halál okozta tisztátalanság a *kurofujō* 黒不浄 ['fekete tisztátalanság'], a vér és a szülés által okozott tisztátalanság a *shirofujō* 白不浄 ['fehér tisztátalanság'], a menstruációs vér által okozott pedig az *akafujō* 赤不浄 ['vörös tisztátalanság'].¹¹ További kifejezés az *imi* 忌, amely a rituális szennyezettséggel kapcsolatos tabukat, tilalmakat jelöli.

Az élet eseményei közül a legsúlyosabb rituális tisztátalanságot okozó események a halál és a születés voltak. Halálesetben az elhunyt közeli hozzátartozóit és kisebb mértékben a temetésen részt vevő személyeket, a szülésnél pedig a szülőanyát és a megszületett gyermeket, kisebb mértékben a közvetlen családtagokat érintette a tisztátalanság. A tisztátalanság mindkét esetben a közösségre is potenciálisan ártalmas volt, ezt hivatottak megelőzni a különböző tabuk, korlátozások, tilalmi szabályok. Fontos azt is megjegyezni, hogy mindkét esemény összefüggött az emberi lélek átmeneti jellegével: az első esetben az elhunyt lelke az élők világából távozott az istenek világába, míg születésnél egy új lélek érkezett a közösségbe.¹² A két esemény jellegének és értelmezésének hasonlóságát bizonyítja az is, hogy közöttük számos közös szokást lelhetünk fel. A tisztasági tabuk is párhuzamot mutatnak, azonban szükséges megjegyezni, hogy a létező párhuzam ellenére gyakran ellentmondásosak a két eseményhez fűződő szokások. A várandós nőnek például tilos volt temetésen részt vennie, vagy olyan helyiségbe lépnie, ahol halott test található. Ezt azzal magyarázták, hogy az elhunyt távozó lelke magával ránthatta a még meg nem született, tehát átmeneti állapotban lévő lelket. Ezzel szemben voltak vidékek, ahol *mochi*-t 餅 ('rizskalács') hoztak a várandós asszonynak a temetésről, mivel ez a népi hiedelem szerint segíthette a szülés lefolyását.¹³ A tisztátalanság tekintetében általában a halál számított súlyosabbnak, de voltak olyan vidékek, ahol a gyermekszülésre és szülésre vonatkoztak szigorúbb tisztasági szabályok.¹⁴

Nők és a tisztátalanság

A vérrel járó rituális tisztátalanság számos tekintetben érintette a női létet, illetve életciklust. Egyrészt a fiziológiai folyamatok, mint például a menstruációs ciklus, másrészt a szülés, a vetélés, az abortusz, mind vérrel járó események voltak, következésképpen rituális tisztátalanságot vontak maguk után, tehát a vérrel való érintkezés tilalma vagy annak tisztátalan volta kiterjedt a női létet meghatározó alapvető funkciókra is.

¹¹ További megnevezéseik: *shi'e* 死穢, a halálhoz és *san'e* 産穢, a szüléshez kapcsolódó tisztátalanság.

¹² OKADA 1984: 11–12.

¹³ ITABASHI 2007: 189–190. A születés utáni és a temetést követő rítusok is számos párhuzamot mutatnak, bővebben ld. Akata 1979: 93; angol nyelven többek közt SMITH 1974, HALLDOR 1995.

¹⁴ ISHIZUKA 1978: 131; továbbá SHINTANI 1986.

M. Douglas rámutat arra, hogy a női testre és annak változékony, szinte ellenőrizhetetlen folyamataira számos kultúra mint veszély forrására tekint, olyan veszélyre, amely megbonthatja a társadalom integritását és rendjét.¹⁵

A menstruációs vérhez kapcsolódó tilalmak szinte minden vallási hagyományban fellelhetők. Kathleen O’Grady szerint ez összefügg azzal, hogy a vér az életet szimbolizálja, és a menstruáció és eközben az életet adó szent folyadék eltávozásának a ténye a menstruációnak kettős értelmezést ad, az élet és halál közötti szimbolikus dimenzióba helyezi azt. A menstruációra vonatkozó tabuk és tilalmak a legtöbb kultúrában ennek az ambivalenciának és potenciális veszélyforrásnak az ellenőrzésére irányulnak.¹⁶ A társadalmi változások, a nők társadalmi megítélése, helyzetük alakulása, természetesen mind meghatározó tényezők az adott korra jellemző női léthez kapcsolódó rítusoknak, tilalmaknak és tabuknak.¹⁷

Japánban a női lét összekapcsolására a rituális tisztátalansággal a történelem során természetesen hatással volt a buddhizmus is, de a jelen tanulmányban erre nem térek ki, inkább a népi kultúrában megfigyelhető vonatkozásaira összpontosítok.¹⁸ Azt azonban szükségesnek látom megjegyezni, hogy vannak elméletek, amelyek szerint a vérhez kapcsolódó tisztátalanság, habár már a korai dokumentumokban (pl. a X. századi *Engishiki*) is megjelenik, eredetileg csak a menstruációs napok alatt és gyermekszüléskor kerültek a tisztátalansággal kapcsolatba, és így a *kegare* állapotába. Ez az elképzelés azonban később kiterjedt a női lét egészére, egyrészt a buddhizmus befolyásának erősödésével, másrészt az ország társadalmi hierarchiájában és politikai rendszerében történt változások eredményeképpen.¹⁹ A nők társadalmi helyzetének fokozatos romlásával a nők és a tisztátalanság kapcsolatának ideologizálása ment végbe. Yoshida Teigo megjegyzi, hogy ennek ellentmondani látszik az a tény, hogy a szülésre vonatkozó rituális szennyezettséget már olyan korai dokumentumokban (*Kojiki*, *Nihonshoki*) is világosan leírták, amikor a buddhizmusnak még nem lehetett jelentős hatása a társadalomra.²⁰

Tényként kezelhető azonban az, hogy a nőkre általában szigorúbb „tisztátalansági szabályok” vonatkoztak, mint a férfiakra. Ez gyermekeknél is megfigyelhető, például amikor a születést követő első szentélyrítust a kislányoknál általában később tartották, mint a kisfiúknál.²¹ *Miyamairi*-t (宮参り), tehát a gyermek első szentélylátogatását, amely a *kegare* állapot végét is jelezte, a születést követő 21–31 nap elteltével tartot-

¹⁵ DOUGLAS 1996: 159, in KULY 2009: 22–23.

¹⁶ O’GRADY 2003: 28, in KULY 2009: 26.

¹⁷ A női egészségről, terhességről és terhesgondozásról, illetve szülésről a kor tudományos gondolkodóinak tartott szerzők is írtak, mint például Kaibara Ekiken. Ld. erről bővebben ZENTAI 2014.

¹⁸ A buddhizmus és a tisztátalanság kapcsolatának elemzése számos tanulmány témája, ld. többek közt SUGITA KIDŌ tanulmányát (2009). A menstruációval összefüggő tabukról és szokásokról angol nyelven ld. SEGAWA KIYOKO 1963-as tanulmányát.

¹⁹ KAWADE 1986: 142.

²⁰ Yoshida itt egy történész okfejtésére hivatkozik (OKADA 1982: 331–334, in YOSHIDA 1994: 60).

²¹ SOFUE 1965.

ták meg.²² Az anya ilyenkor még nem léphetett a szentélybe az istenek elé, mivel a *kegare* az ő esetében még tartott, ezért a kisgyermeket az apai nagyanya és a szülésnél segédkező bába vitte el. Az anyára akár 71 napos távoltartás is vonatkozhatott, ennek a hossza közösségekként eltérhetett.

Míg a menstruációs ciklushoz kapcsolódó tabuk és korlátozások nem voltak jellemzők a japán közösségekben, a szüléshez számos tabu és hiedelem kapcsolódott. Szabályrendszer határozta meg a szülés helyét, a gyermekágyi időszakot, de a családtagok viselkedését is. A korlátozások érintették a szülés helyét, a szülőanya étkének elkészítésének módját, a ruházatot anya és gyermeke számára, és a társadalmi érintkezést. A társadalmi életben, valamint a rituális eseményeken való részvétel korlátozása elsősorban az anyát és az újszülöttet érintette, de számos helyen (habár kisebb mértékben) kiterjedt az apára és az anyával közös háztartásban élő személyekre is.

A szülőkunyhók (*ubukoya*, *ubugoya*, *sangoya* 産小屋) építésének szokása megtalálható egész Japán területén, és néhol egészen az 1950-es évekig használatban is voltak. A szülőkunyhók megnevezése és formája régiókként különbözött, a megnevezések közül az ismertebbek a *sangoya*, *koyaba*, *koya*, *sanya*, *ubuya*. Nem minden vidéken élt a kunyhók építésének szokása. Ezeken a vidékeken a család otthonában készítettek el egy olyan elkülönített helyiséget, zugot, amely megvédte a család többi tagját a szüléshez kapcsolódó vér általi szennyezettségtől. Általánosan elmondható, hogy szándék volt a szülést és annak helyét elkülöníteni, lehatárolni. A szülőkunyhókat általában a falu határában vagy egy folyó, patak, tenger (ezek is határterületek) partján építették fel. A határ mint olyan utal a szülés átmeneti állapotára, továbbá az átmenet és a tisztátalanság összefüggésére is. A klasszikus értelmezés szerint, amelyet a neves néprajzkutató, Ōtō Yuki, *Jiyarai* című munkájában 1944-ben fejtett ki, az *ubukoya* elsősorban a vajúdás óráinak és a gyermekágyi időszak eltöltésének a helye volt. A legújabb kutatások szerint azonban nem minden helyen történt a szülés a kunyhóban, ahol rendelkezésre állt a szülőkunyhó. Voltak közösségek, ahol az anya gyermekével csak a szülés után vonult be a kunyhóba, tehát csak a gyermekágyi időszakot töltötte ott.²³

Az országszerte használatban lévő kunyhók eltértek formájukban, elhelyezkedésükben, megnevezéseikben és nem utolsósorban funkcióikban. Voltak helyek, ahol a szülőkunyhót a menstruációs időszakra való elvonulásra is használták a nők, de ez a szokás nem jellemző az ország minden részére. A menstruációs időszakra történő elvonulás régebben elterjedt az ország különböző részein, de ez a szokás később, a szülőkunyhókkal ellentétben, kihalt. Elmondható, hogy a menstruációs periódus alatti elvonulásra nem mindenütt a szülőkunyhót használták. Voltak olyan vidékek is, ahol erre a célra külön helyet építettek, de általában ugyanaz az építmény szolgált mindkét funkciót, így egyesítve a női lét vérrrel járó folyamatait.

²² *Miyamairi* rítusát Okayamában például *imiake mairi*-nak 忌明け参り nevezték, amelynek jelentése: 'a megtisztulási időszak vége' (TSURUFUJI 2002).

²³ ITABASHI 2017: 82–85.

A szülőkunyhók kialakításának is számos módja volt. Voltak falvak, ahol egyszer használatos kunyhókat építettek a szülés közeledtével, majd ezt a szülés után megsemmisítették, szétszedték vagy elégették. Ezekről elmondható, hogy általában egyszerű kis építmények voltak, akárcsak például egy kisebb tetővel fedett tér. Ezeket az egyszeri használatra létesített építményeket a családok saját maguknak készítették, tehát csak annak az egy családnak a női tagjai használhatták. A többször használatos, állandó jellegű kunyhók két típusát különböztetjük meg: az egyéni használatra épülteket és a közösségben mindenki által használt kunyhókat. Az idők során az adott falura jellemző szokás át is alakulhatott. Itabashi kutatása szerint a Yamagata 山形 prefektúrában található Ōmiya 大宮 helységében 1889 előtt ideiglenes, egyszeri használatra épült kunyhókat alkalmaztak, majd ezután tértek át az állandó használatra készült kunyhókra.²⁴ Nem csak a szülőkunyhók megnevezése, hanem formája és az ott töltendő időszak hossza is vidékenként eltérhetett.²⁵

Az *ubukoya* és az elkülönített szülőszoba funkciója elsősorban a tisztátalanság terjedésének megakadályozása volt. A tisztátalanságról ugyanis a népi hiedelem úgy vélte, hogy ragályos, tehát érintkezés útján is terjedhet.²⁶ A *kegare* állapota átterjedhet az egyik személyről a másikra, ezért a gyermek születésekor a családtagok is ki voltak téve a *kegare* veszélyének. Közvetve az egész közösségre is ártalmas lehetett, ha a családtagok valamelyike nem tartotta be a *kegare*-ra vonatkozó szabályokat, megszorításokat, a tabu időszakát. Különösen a halászfalvakban, vadászattal és erdei munkákkal foglalkozó közösségekben volt erős a félelem a menstruációs vérrel összefüggő tisztátalanságtól.²⁷ Itt találhatjuk a legtöbb fennmaradt *ubukoya*-t is. A halászfalvakban elterjedt volt az a szokás, miszerint a férfiak a gyermekük megszületését követő egy hétben nem mentek ki a közösség többi férfitagjával halászni, ez ugyanis balszerencsét és az istenek rosszindulatát hozta volna a többiekre.²⁸

A gyermek születését követően megszorítások vonatkoztak a szertartásokon, ünnepeken való részvételre is.²⁹ A *kegare* állapotában ugyanis tilos volt az istenek elé járulni, hiszen ez a sintó elképzelések szerint a legsúlyosabb vétkeknek számít. Habár ezek a megszorítások a család minden tagjára érvényesek voltak, az érvényesség időtartama különbözött. Általános szabályként elmondható, hogy a leghosszabb ideig az anyára vonatkoztak a megkötések, majd a csecsemő és az apa következett. A korlátozások a legrövidebb ideig a többi családtagra (nagyszülők, testvérek) voltak érvényesek.

²⁴ ITABASHI 2017: 84–85.

²⁵ A legutolsó ilyen kunyhók Yamagata és Fukui 福井 prefektúrákban voltak, továbbá néhány helyen néprajzi látványossággként még ma is megtekinthetők és látogathatók. Ilyen például Irohama 色浜 (Fukui prefektúra) vagy a Kyōto 京都 környéki Ōbara szentély 大原神社 területén látható szülőkunyhó.

²⁶ ISHIZUKA 1978: 126–128.

²⁷ ITABASHI 2017: 84.

²⁸ KURAISHI 2000: 13.

²⁹ INOUCHI 1959.

Az anya étkének elkészítésére is szigorú szabályok vonatkoztak. A családi tűzhelytől eltérő, külön tűzhelyt készítettek, és itt készítették az anya ételét addig, amíg a *kegare* állapota nem enyhült. A családi tűzhely beszennyezése a család békéjének megromlásához vezethetett volna. A hiedelem szerint a tűz olyan médium volt, amely közvetíthette a tisztátalanságot, ezért arra különösen figyeltek, hogy ott, ahol fennállt a *kegare* veszélye, elkülönítsék a tűz használatát. A japán néprajzkutatók között elterjedt nézet szerint a szülőkhunyhók feladata elsősorban ennek a külön tűzhelynek a biztosítása volt, tehát annak megakadályozása, hogy a tűzhely megosztásával a *kegare* korlátok nélkül terjedhessen a háztartásban, illetve a családban. Ahogy azt már említettem, a külön tűzhely szabályát akkor is betartották, amikor nem létesítettek szülőkhunyhót, hanem a családi otthonon belül alakítottak ki szülőszobát vagy zugot. A tűzre egyéb esetekben is szigorú szabályok vonatkoztak, például a haláleseteknél az elhunyt családtagjaival sem volt szabad megosztani a tűzhelyt. De a szabályozás kiterjedt olyan alkalmakra, amikor gyújtogatásért találtak valakit bűnösnek, továbbá a diszkrimináció alá eső foglalkozásokat űzőkre is vonatkozott.³⁰ Az állatbört megmunkálók vagy állathúst kezelők családjával tilos volt tűzhelyt megosztani.³¹

A szülőkhunyhók eddig ismertetett funkciójával kapcsolatban azonban meg kell említeni egy ettől eltérő elméletet.³² Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子 rámutat arra, hogy a szülőkhunyhók funkciójának meghatározásában ezidáig a szülőanyából indultak ki a kutatók, pontosabban a szülőanya *kegare* állapotára és annak rituális kezelésére fókuszáltak. Kuraishi azonban felhívja a figyelmet arra, hogy ha a születés tényéből indulunk ki, akkor a szülőkhunyhók funkciójának értelmezése más megvilágítást kaphat.³³ A születés elsősorban egy új lélek születését jelenti, ezért a szüléshez kapcsolódó szokások és hiedelmek értelmezésénél ezt is figyelembe kellene venni.³⁴

Sasaki Michiko 佐々木 美智子 is hangsúlyozza, hogy a szülőkhunyhók elsősorban a két világ találkozásának színhelyei voltak. Következésképp a szülésre is úgy kellene tekintenünk, mint az új lélek (*reikon* 霊魂) megszületésének a helyére, és kevesebb hangsúlyt fektetni a szülés *kegare* voltára.³⁵ E nézet helyességére utalhat az is, hogy a hiedelem szerint a szülőkhunyhók felett az *ubugami* 産神 (szülés istene) örködött, aki védelmét nyújtotta a születendő gyermeknek, és hozzá fohászkodtak a szülés

³⁰ A bűn és a *kegare* kapcsolatáról ld. bővebben magyar nyelven CSENDOM 2016: 415–416.

³¹ OOMS 1996: 298–300; CSENDOM 2016.

³² Más megközelítések: ld. pl. YASUI Manami 安井 眞奈美 munkáit (2013, 2014), aki a szülést a test, illetve a női test szempontjából elemzi és értelmezi. Írásaiban a japánok testtudatának meghatározó jellemzőit a népi szokások, hiedelmek és legendák, mesék példáján keresztül világítja meg.

³³ KURAISHI 1983: 155. Az elméletet többek közt Itabashi gondolta tovább (ITABASHI 2017: 86–87). Ld. továbbá KURAISHI 2000; MAKITA 1981. Makita Shigeru szülőkhunyhóról és születésről szóló műveiben az előbbieket használatát elsősorban a megszületendő lélek szempontjából értelmezi. A szülőkhunyhók és a rituális tisztátalanság kapcsolatának strukturális elemzésével KAWADE (1986) foglalkozik.

³⁴ KURAISHI 1983, 2000.

³⁵ SASAKI 1984: 40. A gyermeki lélek és lét liminalitásának elméletéről angol nyelven ld. IJIMA 1987 és HENDRY 1986; japánul IJIMA 1991; magyarul PAPP 2013.

problémamentes lefolyásáért is. Voltak helyek, ahol külön rítus (*kamitachi iwai* 神たち祝い) szolgált arra, hogy hálát mondjanak az istennek (isteneknek) a szülés szerencsés lefolyásáért, s hogy egészséges gyermeket segített a világra.³⁶

A születést követő egy hónap elteltével ünnepelt *miyamairi* rítusának jelentése és funkciója a megtisztuláson kívül a gyermek isteneknek történő bemutatása volt. Az istenektől ekkor védelmet és hosszú, egészséges életet kértek a gyermeknek. Habár ma a *miyamairi* rítusát el lehet végezni bármelyik sintó szentélyben, a modernizáció előtti Japánban a fohászokat a közösség védőistenségéhez (*ujigami* 氏神) a közösség központi szentélyében címezték. A hiedelem szerint a megszületett gyermekek lelükét az istenektől, pontosabban az *ujigami*-tól kapták az első szentélylátogatás alkalmával.³⁷ A rituális tisztaságot hivatott hangsúlyozni a fehér ruhadarab is, amelybe ilyenkor az újszülöttet csavarták.³⁸ A ruhák hátsó részébe gyakran varrtak védelmező amulettet is, amelytől azt remélték, hogy óvni fogja a gyermeket a betegségtől és egyéb balszerencsétől.³⁹ Ez volt továbbá az első alkalom, amikor a család új tagját bemutatták a közösségnek. A vallási funkciók tehát szorosan összefonódtak a társadalmi funkciókkal. A gyermek a *miyamairi* elvégzésével mind a vallási, mind a falusi közösség tagjává vált.⁴⁰ A következő rítusoknál is, amelyek sűrűn követték egymást a gyermek életének első évében (majd egészen hétéves koráig), a társadalmi funkciók mellett fellelhető a rituális tisztaság megőrzésének fontossága is.⁴¹

Összegzés

Habár a japán hagyományos világnézetben a nő és a tisztátalanság kapcsolatának jellege történelmi időszakokként változott, de szilárd része volt annak, ahogy a szülésről gondolkodtak. A szülés egyrészt vérrel kapcsolatos eseményként rituális tisztátalanságot okozott, amelyet igyekeztek kezelni, korlátozni, elkülöníteni. Másrészt az új élet születésének szakralitása és csekély mértékű emberi ellenőrizhetőségének és irányíthatóságának ténye is kifejeződött a szülést körülvevő rítusokban és szokásokban. Míg a szakirodalomban ezen rítusok és szokások értelmezésében általában a két aspektus valamelyikére helyeződik a hangsúly, valószínűleg kimondható, hogy a régi japánoknak mindkét aspektus ugyanannyira volt fontos, és hiba lenne a kettőt szétválasztani vagy külön kezelni.

³⁶ SHINTANI 1986: 25–40; SUZUKI 1998: 210.

³⁷ ŌTŌ 1968/1983: 17.

³⁸ A japán kultúrában a tisztaság fogalma szorosan kapcsolódik a fehér szín szimbolikájához.

³⁹ TSURUFUJI 2002: 49.

⁴⁰ A gyermekek társadalmi integrációjáról angol nyelven ld. pl. HENDRY 1986; PAPP 2016; japán nyelven YANAGIDA *San'iku shūzoku goi* (1935); IJIMA 1991.

⁴¹ Ezek között találjuk a *mikka iwai*-t 三日祝い ('a harmadik nap rítusa'), az *oshichiya*-t お七夜 ('a hetedik éj rítusa'), a *meimei*-t vagy *meitsuke*-t 命名, 名づけ ('névadó ünne'p), a *hatsusekku*-t 初節句, a *kuizome*-t 食初め, a *hatsutanjō*-t 初誕生, majd a két és hét éves kor között ünnepelt, *shichigosan* 七五三 név alatt ismert rítusokat. Ezekről bővebben ld. PAPP 2013.

Fontos megjegyezni azt is, hogy a tisztátalansági hiedelmek máig hatással vannak a japánok gondolkodására és értékrendszerére, még ha ezek kevésbé tudatosan is működnek a jelenkorban.⁴² A *nyonin kekkai* 女人結界 táblák, amelyek tiltják a nők belépését bizonyos szentnek tartott helyekre — mint például a szent hegyek, bizonyos buddhista templomok és sintó szentélyek —, még ma is itt-ott láthatóak az olykor fellángoló ellenzések és tüntetések dacára.⁴³ Habár a szülést hivatalosan már nem tekintik tisztátalanságot okozó eseménynek, a hagyományos világlátás megváltozott formában, de jelen van a modern orvosi kezelésekből is, elég itt csak a várandós asszonyok hasára kötött *haraobi*-ra 腹帯 gondolnunk.⁴⁴ Bizonyítja ez azt is, hogy az évszázadokon keresztül a gondolkodásban, világszemléletben fontos helyet elfoglaló fogalmak nem tűntek el nyomtalanul a modernizáció viszonylag rövid ideje alatt. Az, hogy ezek milyen módon gyakorolnak hatást ma is a japánok életszemléletére és konkrétan a szülésre, születésre, már egy következő tanulmány témáját képezi.

Bibliográfia

- AKATA Mitsuo 赤田光男 1979. „Girei denshō 儀礼伝承”, in AKATA Mitsuo 赤田光男 et al. (szerk.): *Nihon Minzokugaku* 日本民俗学. Kōbundō, Tokyo, 83–112.
- CSENDOM Andrea 2014. „A japán buraku társadalmi réteg kialakulása és gyökerei. A *kegare* félelem”, *Közel, s Távol* IV, 403–424.
- DOUGLAS, Mary 1996. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge Press, London.
- DURKHEIM, Émile 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Free Press, New York.
- HALLDOR, Stefansson 1995. „On Structural Duality in Japanese Conception of Death: Collective Forms of Death Rituals in Morimachi”, in Jan VAN BREMEN — D. P. MARTINEZ (szerk.): *Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society*. Routledge, London, 83–107.
- HENDRY, Joy 1986. *Becoming Japanese. The World of the Pre-School Child*. Manchester University Press, Manchester.
- IJIMA, Yoshiharu 1987. „Folk Culture and the Liminality of Children”, *Current Anthropology* 28(4), 41–49.
- IJIMA Yoshiharu 飯島吉晴 1991. *Kodomo no minzokugaku. Kodomo wa doko kara kita no ka* 子供の民俗学—子供はどこから来たのか. Shinyōsha, Tokyo.
- INOUCHI Shōji 井之口 章次 1959. „Tanjō to ikuji 誕生と育児”, in ŌMACHI Tokuzō et al. (szerk.): 1959. *Nihon minzokugaku taikai. 4. Shakai to minzoku II*. 日本民俗学大系 4. 社会と民俗 II. Heibonsha, Tokyo, 189–246.

⁴² Lisa KULY (2009) tanulmánya a jelenkori anyaság és szülés témájában ezt bizonyítja.

⁴³ Ilyen táblák láthatóak még ma is például a Funaki Iwagami szentélyben 舟木石神座 (Hyōgo prefektúra) vagy Nara prefektúrában az Ōmine hegység 大峯山 lábánál. A tiltó táblák ellen az utóbbi években megmozdulásokat is szerveztek.

⁴⁴ A várandósság ötödik hónapjában az orvos tanácsára felkötött széles öv, amely a hagyományos hiedelem szerint az istenek védelmét biztosította a növekvő magzatnak, és a szülésig viselték magukon a nők régen és ma is.

- ISHII Kenji 石井研士. 2009. *Nihonjin no ichinen to issbō. Kawariyuku nihonjin no shinsei*. 日本人の一年と一生、変わり行く日本人の心性. Shunjusha, Tokyo.
- ITABASHI Haruo 板橋春夫 2007. *Tanjō to shi no minzokugaku* 誕生と死の民俗学. Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo.
- ITABASHI Haruo 板橋春夫 2017. „Ubuya shūzoku no shūen katei ni kansuru minzokugakuteki kenkyū 産屋習俗の終焉過程に関する民俗学的研究“, *Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan Kenkyū Hōkoku* 国立歴史民族博物館研究報告 (*Bulletin of the National Museum of Japanese History*) 205, 81–155.
- KALLAN, Arne 1991. „Facing the Spirits: Illness and Healing in a Japanese Community“, *Nordic Institute of Asian Studies. NIAS Reports* 2, 20.
- KAWADE Mieko 河出三枝子 1986. „Furikusa ni miru ubugoya no kosumorojii. Minzokugaku to rekishigaku no setten de 振草にみるう産小屋のコスモロジー. 民俗学と歴史学の接点で“, in Josei Minzokugaku Kenkyūkai 女性民俗学研究会 (szerk.): *Kaison, nōsanson minzokuchōsa no kiseki to henyō. Segawa Kiyoko no ashiato wo ou, Josei to Keiken* 海村・農山村民俗調査の軌跡と変容. 瀬川清子の足跡を追う. 女性と経験. Gyōsei, Tokyo, 137–148.
- KULY, Lisa 2009. *Religion, Commerce, and Commodity in Japan's Maternity Industry*. (Unpublished PhD dissertation, Graduate School of Cornell University)
- KURASHI Atsuko 倉石 あつ子 1983. „San'iku shūzoku oboegaki 産育習俗覚書“, *Josei to Keiken* 女性と経験 8, 22–25.
- KURASHI Atsuko 倉石 あつ子 2000. „Ninpu kigan 妊婦祈願“, in Uō 倉石あつ子 et al. (szerk.): *jinsei girei jiten* 人生儀礼辞典. Shōgakkan, Tokyo 2000. 13–14.
- LEBRA, Takie Sugiyama 1976. *Japanese Patterns of Behavior*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- O'GRADY, Kathleen 2003. „The Semantics of Taboo: Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible“, in Kristin DE TROYER et al. (szerk.): *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*. Trinity Press International, Harrisburg — London — New York, 1–28.
- MATSUOKA Etsuko 松岡悦子 2003. „Ninshin, shussan. Ima, mukashi 妊娠, 出産. いま, むかし“, in SHINTANI Takanori 新谷尚紀 et al. (szerk.): 2003. *Kurashi no naka no minzokugaku 3. Isshō* 暮らしの中の民俗学 3. 一生. Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo, 9–34.
- MAKITA Shigeru 牧田茂 1981. *Kami to onna no minzokugaku* 神と女の民俗学. Kōdansha, Tokyo.
- MIYATA Noboru 宮田登 2010. *Kegare no minzokushi: sabetsu no bunkateki yōin* ケガレの民俗誌: 差別の文化的要因. Chikuma Shobō, Tokyo.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge University Press, Cambridge.
- OOMS, Herman 1996. *Tokugawa Village Practice Class, Status, Power, Law*. University of California Press, Berkeley, CA.
- ŌTŌ Yuki 大藤ゆき 1968/1983. *Jiyarai* 児やらい. Iwasaki Bijutsusha, Tokyo.
- PAPP Melinda 2013 [2011]. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág“, *Távol-keleti Tanulmányok* 3/1–2, 227–248.
- PAPP, Melinda 2016. *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. Palgrave Macmillan, New York.
- SASAKI Michiko 佐々木美智子 1984. „Ubugami to kegaré 産神と穢れ“, *Josei to Keiken* 女性と経験 9, 39–41.
- SEGAWA Kiyoko 瀬川清子 1980. *Onna no minzokushi. Sono kegaré to shinpi* 女の民俗誌-そのけがれと神秘. Shobō, Tokyo.
- SEGAWA, Kiyoko 1963. „Menstrual Taboos Imposed upon Women“, in Richard M. DORSON (szerk.): *Studies in Japanese Folklore*. Indiana University Press, Bloomington, 239–250.

- SHINTANI Takanori 新谷尚紀. 1986. *Sei to shi no minzokushi* 生と死の民俗史. Mokujisha, Tokyo.
- SMITH, Robert 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford University Press, Stanford.
- SOFUE, Takeo 1965. „Childhood Ceremonies in Japan: Regional and Local Variations”, *Ethnology* 4, 148–164.
- STRAUSZ Janka 2016. „Az ijinek alakja a japán közösségek folklórjában”, *Közel, s Távol* VI, 35–50.
- SUGITA Kidō 杉田 暉道 2009. „Bukkyō shisō to kegare to no kankei 仏教思想と穢れとの関係.” *Nihon Ishigaku Zasshi* 日本醫史學雜誌 55, 535–536.
- SUZUKI Masataka 鈴木正崇 1998. „Tsūka girei 通過儀礼”, in AKATA Mitsuo 赤田光男 et al. (szerk.): *Nihon no minzokugaku. VI. Jikan no minzoku* 4, 日本の民俗学 VI. 時間の民俗 4. Yūsankaku, Tokyo.
- TSURUFUJI Shikatada 鶴藤 鹿忠 2002. *Okayama no tsūkagirei* 岡山の通過儀礼 (Okayama Bunko 217) Nihon Bunkyo Shuppan, Osaka.
- YANAGIDA Kunio 柳田國男 1935. *San'iku shūzoku goi* 産育習俗語彙. Kokusho Kankokai, Tokyo.
- YANAGIDA Kunio 柳田國男 1942. *Nihon no matsuri* 日本の祭り. Kōbundō Shobō, Tokyo.
- YASUI Manami 安井 眞奈美 2013. *Shussan kankyō no minzokugaku: “Daisanji osan kakumei” ni Mukete* 出産環境の民俗学——〈第三次お産革命〉にむけて. Shōwadō, Kyoto.
- YASUI Manami 安井 眞奈美 2014. *Kaii toshintai no minzokugaku: Ikai kara shussan to kosodate o toinaosu* 怪異と身体の民俗学——異界から出産と子育てを問い直す. Serika Shobō, Tokyo.
- YOSHIDA, Teigo 1994. „The Feminine in Japanese Folk Religion: Polluted or Divine?”, in Eyal BEN-ARI et al. (szerk.): *Unwrapping Japan*. University of Hawaii Press, Honolulu, 58–77.
- ZENTAI Judit Éva 2014. *Az Edo-kori egészségmegőrzés és orvoslás képe Kabaira Ekiken Jódzsókun című írásának elemzése alapján. Forrástanulmány a japán orvoslás-történet kutatásához.* (PhD-értekezés. ELTE BTK)