

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra asijských studií

BAKALÁŘSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

Šugendó a jeho postavení v současném Japonsku

Shugendo and its role in contemporary Japan

OLOMOUC 2020, Ester Morales

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Dita Nymburská, Ph. D.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou diplomovou práci vypracovala samostatně pod odborným vedením paní Mgr. Dity Nymburské, Ph.D. a uvedla v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem pro vypracování práce použila.

V Olomouci dne 17. srpna 2020

Ester Morales

Anotace

Bakalářská práce s názvem „Šugendó a jeho postavení v současném Japonsku“ se zabývá původním japonským lidovým náboženstvím šugendó. V rámci práce jsou uvedeny hlavní charakteristické znaky tohoto náboženství, je objasněno jeho historické pozadí a je vymezeno vůči ostatním japonským náboženstvím. Dále se práce zaměřuje na zásadní náboženské praktiky šugenda a tím, co tyto praktiky o povaze šugenda vypovídají. Závěrečná část práce je věnována představení šugenda v kontextu moderního Japonska z hlediska jeho organizovaného uspořádání a jeho vnímání těmi, kdo jej praktikují.

Klíčová slova: šugendó, šugendža, jamabuši, askeze, japonské náboženství, lidové náboženství, horské náboženství, náboženské rituály

Počet stran:	40 (37 NS textu)
Počet znaků:	75 548 (67 339 znaků textu)
Počet citovaných zdrojů:	29

Obsah

Ediční poznámka.....	5
Úvod.....	6
1. Obecné představení šugenda	8
1.1. Vymezení šugenda	8
1.2. Význam názvu šugendó	10
1.3. Označení věřících.....	11
1.4. Historický vývoj.....	12
1.5. Uctívání entity a náboženské relikvie a artefakty.....	16
2. Praktická náplň šugenda.....	21
2.1. Změny v praktikování šugenda v průběhu historie	21
2.2. Rituály a praktiky.....	23
2.3. Náboženské služby pro běžný lid.....	27
3. Šugendó v současném Japonsku	30
3.1. Šugendó z právního hlediska	30
3.2. Moderní šugendistické komunity.....	31
3.3. Komerencializace šugenda.....	33
3.4. <i>Jambušiové</i> a moderní styl života	33
3.5. Šugendó mimo Japonsko.....	34
Závěr	36
Resumé.....	37
Citovaná literatura.....	38
Internetové zdroje	40

Ediční poznámka

Japonské výrazy užívané v práci jsou uvedeny v české transkripci. Japonské výrazy v práci jsou uvedeny v kurzívě s výjimkou slova „šugendó“ a jeho podob, neboť se jedná o hlavní téma práce. Zásadní pojmy jsou uvedeny rovněž v jejich původním japonském zápisu.

Názvy literárních děl jsou psány kurzívou.

Jména autorů uvedených v bibliografickém aparátu a citovaných v práci jsou ponechány v té podobě, v níž byla uvedena v daném zdroji, výjimkou jsou jména autorů a zdrojů, která byla uvedena ve znakové podobě, ta jsou uvedena v české transkripci. Na autory je odkazováno dle úzu jejich příjmením.

Údaje převzaté z cizojazyčných publikací a některé cizojazyčné obraty jsou uvedeny v překladu autorky.

Bibliografie je citována dle citační normy ČSN ISO 690:2011.

Úvod

Pro mnohé zájemce o Japonsko je často nejvíce přitažlivá jeho schopnost skloubit moderní styl života se stovky let přežívajícími zvyky. Mnoho z těchto zvyků čerpá z náboženských tradic, pod kterými si lidé představují především šintoistické a buddhistické rituály a obřady. Japonsko však nebylo, jak by se mnozí mohli domnívat, z náboženského hlediska ovlivněno pouze sobě vlastním šintoismem a buddhismem představeným z kontinentální Číny a Koreje. Mimo buddhismus zde zanechali své stopy také čínský taoismus a křesťanství, a mimo šintoismus zde měla své slovo i jiná původně lidová náboženství, mezi kterými si v průběhu staletí vybudovalo silné postavení právě šugendó.

V dnešní době bývá šugendó často vnímáno jako náboženství vzešlé z buddhistických a šintoistických tradic a bývá mu tak upírán titul samostatného náboženství. Této problematice bude věnována první část této práce, v níž bude šugendó postaveno na základě své historie a unikátních charakteristických znaků do kontrastu s jinými vírami. Nejcharakterističtějším z těchto znaků je asketická povaha praktické náplně šugenda. Šugendó také bývá často v západních publikacích označováno právě jako horský asketismus. Vzhledem k hornatému povrchu Japonska není divu, že se zde představy o božských entitách vázaly právě k horám. Toto vnímání hor jakožto posvátných a magických oblastí je koneckonců známé všude po světě. Jak v Bibli (hora Sinaj) tak v příbězích starých Řeků (hora Olymp), původních kmenů obývajících americký (San Francisco Peaks) a australský kontinent (Uluru) a v příbězích mnoha jiných národů jsou hory vyobrazovány jakožto prostředek ke komunikaci s bohy nebo jako místo jejich pobytu. Zbožná úcta k přírodě obklopující jedince byla nejpřirozenější formou vyrovnání se s její nevyzpytatelností a neovladatelností a povýšení tajemných a člověku nebezpečných oblastí na místa pod kontrolou božstev, která byla z počátku lidem mnohem bližší než vědecký přístup k přírodním silám, tak dala lidem určitý pocit bezpečí a kontroly. Proto se i v Japonsku pokrytém mnoha hustě zalesněnými horskými výběžky zrodilo náboženství soustředěné právě do hor.

Podstata šugenda ale neleží pouze v asketismu prováděném v horách, ale také v jeho na pomoc lidem zaměřeném účelu. Jak bude ilustrováno v druhé kapitole této práce, přestože se lidé věnující šugendu soustředí na zdokonalení své tělesné schránky

asketickými praktikami, takto nabyté schopnosti by měli sloužit nejen v osobní prospěch, ale též ve prospěch jiných lidí.

Konečně v závěrečné kapitole této práce představím hlavní body diskurzu týkající se moderního šugenda. V dnešní době už samozřejmě není tak docela možné věnovat se šugendu stejným způsobem, jakým to umožňoval dřívější styl života, proto se šugendó, ale i lidé se mu věnující, museli všemožně přizpůsobit nové době.

Cílem této práce je tedy komprehenzivně představit čtenáři toto japonské náboženství, avšak v rámci této práce se nebudu blíže zabývat otázkou toho, co přesně může být označeno jako náboženství, neboť se domnívám, že pro účely této práce je dostatečné všeobecné chápání náboženství jakožto víry v nadpřirozené posvátné entity, ke kterým se člověk obrací se svými prosbami. Budeme-li vycházet z této definice, pak můžeme šugendó potenciálně vnímat jako náboženství. Pro upevnění tohoto vnímání se nejprve pokusím šugendó vymezit v kontextu japonské víry, dále se budu věnovat jeho konkrétnějšímu představení skrze příklady rituálů, obřadů a jiných náboženských aktivit, a v závěru práce se pak zaměřím na to, v jaké formě přežívá šugendó v moderním Japonsku.

1. Obecné představení šugenda

Šugendó, někdy označováno také jako horský asketismus, je religionisty obvykle považováno za jedno ze dvou původně japonských náboženství společně se šintoismem, existují však spory ohledně jeho samostatnosti. Smyslem šugenda je získání nadpřirozených a magických schopností a osoba věnující se šugendu může doufat v dosažení těchto schopností skrze nejrůznější asketické praxe v posvátných horách jako je púšť, život v ústraní, meditace, recitace súter, magická cvičení, sezení pod vodopádem nebo v proudu řeky a jiné. Šugendó nemá zakladatelskou osobu nebo jednoznačný počátek, vzniklo takřka samovolně v odpověď na potřeby lidí, je tedy označováno jako „přirozené“ náboženství, *šizen šúkjó* 自然宗教 (Gorai, 1989, str. 118).

V této kapitole se pokusím představit šugendó z několika úhlů pohledu na základě jeho historického vývoje, základní filozofie a materiálního dědictví.

1.1. Vymezení šugenda

Důležitou otázkou, na kterou si je při zkoumání šugenda potřeba odpovědět, je, zda se jedná o skutečně samostatné náboženství. Při bližším zkoumání se totiž ukáže, že v jeho učení jsou zjevné vlivy hned několika jiných náboženství a náboženských praktik. Z tohoto důvodu je religionisty často vnímáno jako pouhá odnož buďto šintoismu nebo buddhismu, nebo jako synkretické náboženství, *šinbucu šúgó* 神仏習合 (Koshikidake, 2016, str. 11)., které tyto směry spojuje v jeden. Důvodem k těmto názorům je panteon jeho božstev, jenž je výrazně inspirován jak šintoistickými *kami*¹ (konkrétně *jama no kami* 山神, horskými „božstvy“), tak buddhistickými božstvy (ochranní duchové *gohó* 護法 nebo *garan-šin* 伽藍神) (Gorai, 1989, str. 118), a dále fakt, že mnohé asketické a ezoterické praxe jsou velmi podobné anebo přímo převzaté z učení šintoistických a buddhistických škol. Vliv šintoismu se projevuje v přejímání některých božstev a v důrazu kladeném na spirituální a s ní spojenou fyzickou čistotu. Do šugenda se promítá šintoistická představa o *jao jorozu no kami* 八百万の神, o „osmi miliónech

¹ *Kami* jsou šintoistická božstva, posvátní duchové, kterými ale mohou být kromě božských entit žijících mimo náš lidský svět také přírodní prvky, jako jsou stromy, vodní útvary, hory a skály, zemřelí a další. Nazývat tyto entity pouhým pojmem „božstvo“ by proto bylo zavádějící.

bozích“, tedy že božskou existenci je možné nalézt kdekoliv, což samozřejmě platí i pro horské oblasti. Japonské vnímání hor jakožto posvátných míst a s nimi spojená lidová přesvědčení vzniklá na počátku formování spirituálních představ lze podle Horiho (1966, str. 6-8) rozdělit do tří kategorií:

„První [kategorií] jsou přesvědčení spojená s kuželovitě tvarovanými spícími vulkány.² [...] Druhá kategorie přesvědčení se týká hor jakožto vodních zdrojů.³ [...] Třetí kategorie přesvědčení se zabývá vztahem mezi horami a dušemi zemřelých.“

Pro Japonce tedy božskost nepředstavovali jen bohové, jaké můžeme najít i v západních polyteistických náboženstvích, ale i přírodní síly a duše zemřelých. Toto japonské svobodomyšlné pojetí bylo také příčinou toho, že když zde byl představen buddhismus s vlastní škálou božstev, přirozeně je vnímali jako cizí božstva, o kterých pouze dosud neslyšeli, ale která nebyla kontradiktorní jejich vlastnímu panteonu.

Taktéž pozdější historické pozadí šugenda příliš nenapomáhá jeho ustanovení jakožto samostatného náboženství, jak bude zjevné z následujících podkapitol. Základem praktické náplně šugenda je asketická praxe v horách a počátky asketismu, zejména pak horského asketismu, klademe v Japonsku již do období pravěku (Earhart, 1970, str. 5), tento asketismus se ale nevázal ke konkrétní náboženské skupině či náboženskému vyznání. Šugendó nemá vesměs žádné písemné památky objasňující jeho vznik, je obtížné určit přesněji, kdy a za jakých okolností byly formovány zárodky jeho budoucích strukturovaných uskupení. Oproti tomu u šintó, které je taktéž blízce spjato s přírodou, a buddhismu, jenž se také v mnoha svých učeních zaměřuje na askezi, lze poměrně přesně datovat jejich dobu a místo vzniku a následné rozšíření po Japonsku, tudíž by se šugendó dalo považovat za formu těchto náboženství.

To, co ale dle mého názoru vymezuje šugendó od jiných náboženství, je právě důraz kladený na provádění specifických technik k získání magicko-asketických sil skrze trénink v posvátných horách. Proto je také někdy označováno jako „horské náboženství“, *sangaku šinkó* 山岳信仰 (Earhart, 1965, str. 94).

² Například kult hory Fudži nebo šugendistické komunity hory Hakusan.

³ Předpokládá se, že bronzové zvonce *dótaku*, které Japonci vytvářeli v období Jajoi (300 př.n.l.-300 n.l.), měly plnit funkci schránky pro horská vodní božstva, proto byly pohřbívány na úpatí hor (Miyake et al., 2009, str. 74).

Za prvé, hora představuje pro stoupence šugenda matku, z níž se narodili, konkrétněji její lůno, které je místem znovuzrození a regenerace ducha. Proto musí jeden nejprve při vstupu do hor symbolicky „zemřít“ a v průběhu vykonávání praxe se z „matčina lůna“ zrodí jako nový. Vyznavači šugenda se tudíž primárně váží ke komunitě jediné hory/matky nebo skupiny vrcholků a středobodem jejich uctívání je trojice božstev, kterou Gorai (1989, str. 124) uvádí pod pojmem *sanšin san'jó* 三神三容, „tři božstva, tři aspekty“:

„[...] božstvem hory je *njotai šin* 女体神 (ženské božstvo), původní vůdce kultu je *zokutai šin* 俗体神 (laické božstvo) a „otevírač“⁴ je *hottai šin* 法体神 (mnišské božstvo).“

Důraz na uctívání přednostně božstev spojených s jedinou lokalitou a provádění praktik pouze v posvátných horách, a ne v jiných místech, jak je možné například u buddhismu či šintoismu, je v kontextu japonských náboženství specifický čistě pro šugendó.

Za druhé, cílem buddhistického asketismu je zjednodušeně řečeno očista ducha vedoucí k osvícení a přechodu do nirvány, kde již jeden tělo nepotřebuje. Stoupenci šugenda se ale v průběhu svého života snaží své tělo posílit tak, aby v této schránce mohli odolávat přírodním živlům, a aby jim jejich tělo sloužilo k vykonání nadlidských činů. Fyzické tělo pro ně není pouhou schránkou, ve které momentálně přežívají, a pobyt v něm není vnímán pouze jako mezistupňová existence, pro vyznavače šugenda hraje zásadní roli a jeho „zdokonalení“ je neopomenutelným cílem.

Za třetí, synkretismus náboženství v Japonsku byl natolik běžným, že vnímat existenci stejných, upravených anebo podobných rituálů napříč náboženstvími v této lokalitě jako důkaz o nesamostatnosti, není zcela správný. Tyto tři nedílné aspekty šugenda jej tedy, myslím si, dostatečně vymezují od jiných japonských náboženství.

1.2. Význam názvu šugendó

Co tedy šugendó vlastně je? Protože japonština využívá znakové písmo k zápisu slov, pokusím se vysvětlit pojem „šugendó“ pomocí jeho znaků. Ze znakového zápisu

⁴ Osoba, která rituálně otevřela vstup na posvátnou horu.

šugendó 修験道⁵ lze toto náboženství doslovně přeložit jako „praktická cesta k zázrakům“ – první znak *šu* 修 představuje „praxi“ či „disciplínu“, druhý znak *gen* 験⁶ představuje „zázrak“, a třetí znak *dó* 道 představuje „cestu“ či „způsob“. Tento překlad by byl ale zavádějící, a proto lze šugendó volněji představit jako „cestu k ovládnutí zázračných schopností skrze náboženskou praxi“. Tyto zázračné nadpřirozené schopnosti nazýváme *genriki* 験力 – „zázračnou“ 験 „sílu“ 力.

Samotný název šugenda také hraje roli pro vymezení jeho samostatnosti od jiných japonských náboženství. Použitý znak *dó* 道⁷, „cesta“, můžeme nalézt v označení jiných všeobecně uznávaných samostatných náboženství, např. šintoismu (*shintó* 神道, doslova „boží cesta“) nebo taoismu (*dókjó* 道教, doslova „náboženství cesty“). Šugendžové také své náboženství jako cestu vnímají:

„Šugendó je Cesta, která nám ukazuje, jak vykonávat asketickou praxi a jak z ní těžit výhody.“ (Swanson, 1981, str. 66)

1.3. Označení věřících

Pro stoupence šugenda můžeme najít hned několik označení. Asketové v období Nara (710–794) byli označováni několika způsoby – *šugjóša* 修行者, *kenza* či *kendža* 験者⁸ nebo také *šugendža* 修験者 (Swanson, 1981, str. 56), z nichž označení *šugendža* je dnes z těchto tří nejběžnější. Jak je vidět na znakovém zápisu, první dvě označení obsahují po jednom znaku z označení třetího. Výraz *šugjóša* doslova znamená „osoba praktikující asketismus“, výraz *kenza* můžeme přeložit jako „muž zázraků“ a výraz *šugendža* znamená doslova „osoba praktikující šugendó“. V pozdější době se askéti

⁵ Podle Tanaky je šugendó zkratkou pro *šugjó tokken* 修行得験 (*šugjó* znamená asketická praxe, přidaný znak *toku* vyjadřuje „získání nějaké výhody“, v tomto případě v podobě zázračných schopností, *ken*) nebo *džiššu džiken* 実修実験 (ve významu „upřímně konaná praxe vede ke skutečné zázračné síle“).

⁶ Japonské četní znaku je *širuši*, „jev“, přeneseně také „zázrak“.

⁷ Znak *dó* 道 (v japonském četní *miči*) můžeme nalézt ale také v názvech japonských bojových umění, např. *džúdó* 柔道 (judo) nebo *kjúdó* 弓道 (japonská lukostřelba).

⁸ Swanson přepisuje tento znakový zápis jako *keza*, běžněji se dnes ale setkáme se čtením *kenza* či *kendža*.

začali označovat také pojmy *jamabuši* 山伏, původně 山臥, a *hidžiri* 聖, z nichž běžnější je označení *jamabuši*. Znakový zápis pro *jamabušiho* používá jako první znak *jama* 山 neboli „hora“, jako druhý je v původním znakovém zápise používán znak *buši* 臥, jehož význam je „ulehnout“ (*fusu* 臥す), v novější verzi je používán znak *buši* 伏, jehož význam je „ležící tváří k zemi“ nebo „zohnout se“ (*fusu* 伏す). Výraz *jamabuši* tedy doslova znamená „ten, kdo lehává (nebo spává) v horách“, tedy někdo, kdo si hory zvolil za svůj domov. Výraz *hidžiri* znamená „svatý muž“ a jeho původní doslovný význam byl „muž mnoha vědomostí“ (Hori, 1958, str. 128). Pro askety, kteří měli na starosti svatyně a chrámy v severní a východo-severní oblasti Japonska, byl občas také užíván výraz *hóin* 法印 (Hori, 1966, str. 2), což je ale čestný titul buddhistických vymítačů zlých duchů a doslova znamená „pečeť zákona“, a nemůžeme jej tedy vnímat jako univerzální označení.

V dnešní době jsou pojmy *šugendža* a *jamabuši* ve většině případů zaměnitelné.

1.4. Historický vývoj

Z historického hlediska je šugendó náboženstvím opředeným mnoha tajemstvími. Počátky horského asketismu sice klademe v Japonsku již do pravěku, v této době šlo ale o neorganizovanou aktivitu probíhající pouze na individuální nebo maloskupinové úrovni. Teprve až ze 7. století pochází záznamy o legendárním *jamabušiovi* En no Gjódzovi (viz níže), a konečně z počátku období Heian (794–1185) máme záznamy o rozšířeném výskytu horských laických asketů i buddhistických mnichů na hoře Kója (poloostrov Kii, v blízkosti Nary), kde bylo sídlo buddhistické sekty Šingon⁹, a na hoře Hiei, kde bylo sídlo buddhistické sekty Tendai¹⁰ (Nymburská, 2018). Jak škola Šingon tak škola Tendai se řadí k ezoterickým buddhistickým učením označovaným v Japonsku jako *mikkjó* 密教. Ezoterický buddhismus si zakládá na předávání tajných nauk velmi omezené skupině zasvěcených. Hlavní rozdíl mezi těmito školami spočíval v jejich přístupu k ezoterice. Pro školu Šingon tvořila středobod jejich učení, zatímco škola

⁹ Založena mnichem Kúkaiem (774–835) na začátku 9. století s původním centrem v Kjótu a s vedlejším centrem na hoře Kója (dnes hlavní centrum), kde mniši podstupovali očištění od hříchů skrze horský asketismus.

¹⁰ Založena mnichem Saičóem (767–822) na začátku 9. století s centrem na hoře Hiei.

Tendai ji brala jako okrajovou. Také jejich politické postavení bylo poněkud rozdílné. Zatímco škola Šingon byla císařskému dvoru poměrně blízká a vykonávala veřejně nejrůznější obřady v jeho prospěch, Saičó, který vedl Tendai, měl s aristokracií nepříliš dobrý vztah (Nymburská, 2018).

Díky prestiži těchto škol a jimi kladenému důrazu na asketickou praxi vzrůstala popularita horského asketismu jak mezi vysvěcenými mnichy, tak mezi laiky, a mnozí se začali plně soustředit pouze na asketickou praxi. Tak došlo k navýšení populace askétů v oblastech hory Jošino a Kacuragi (provincie Jamato¹¹), vrcholků Kumana (provincie Kii), hory Daisen (provincie Hóki), vulkánu Hakusan (na hranicích provincií Kaga, Hida, Ečizen a Mino), hory Tatejama (provincie Eččú), hory Nikkó (provincie Šimocuke), hory Haguro (provincie Dewa) a na hoře Hiko na Kjúšú a na hoře Išizuči na Šikoku (Kasahara, 2001, str. 315). V období Heian tak dochází postupně k seskupování askétů v konkrétních oblastech a k jejich částečnému vymezení od buddhistických mnichů, především pak od „svatých mužů“ *hidžiri*, neboť v tomto období se začínají označovat vlastním termínem jakožto *šugendžové* nebo *jamabušiové* (Miyake, 2001, str. 11).

Dvě výše zmíněná centra na poloostrově Kii, Kumano a Jošino, dala mezi obdobími Heian (794–1185) a Kamakura (1185–1333) vzniknout dvěma hlavním šugendistickým uskupením – Honzan 本山 a Tózan 当山. Výsledkem narůstající popularity horského asketismu byl totiž také rostoucí zájem o náboženské poutě ze strany aristokracie, především pak v těchto místech, a *jamabušiové*, kteří působili jako průvodci, se začali sdružovat do organizovanějších skupin. Oblast Jošino byla ve skutečnosti oblíbeným poutním místem císařského dvora již v období Nara a v průběhu období Heian se do středu zájmu dostalo také Kumano. Pro skupinu askétů hory Kumano byla zásadní návštěva ex-císař Širakawy (1053–1129) v roce 1090 – jeho průvodcem byl mnich Zójo (1032–1116) a odměnou za doprovod a náboženskou náplň cesty mu daroval Širakawa titul dozorce nad třemi hlavními vrcholky Kumana (Kasahara, 2001, str. 318). Zójo zároveň vykonával funkci opata chrámu Ondžó spadajícího pod školu Tendai a dále se za odměnu stal opatem chrámu Šógo-in v Kjótu, jehož ochranným božstvem ustanovil božstvo hory Kumano, a položil tak základy organizovaného šugenda v podobě uskupení Honzan. V období Kamakura byla pozice

¹¹ Všechny zde zmíněné provincie jsou staré, dnes již neexistující provincie.

dozorce nad Kumanem svázána s pozicí opata chrámu Šógo-in. Uskupení Honzan mělo tak pod svou kontrolou vrcholky Kumana, kde mělo výhradní právo organizovat náboženské poutě aristokratů, především pak ex-císařů (Miyake, 2001, str. 19), a zároveň mělo vazby na mocenské představitele sídlící v Kjótu a na významnou buddhistickou školu Tendai.

V období Kamakura se systém pořádání poutí uspořádal do několikastupňové organizace. Průvodci, které označujeme jako *sendacu* 先達, pořádali náboženské poutě, na nichž pro své klienty, *danna*, museli zajistit nejen náboženskou náplň, ale také jejich ubytování v poutních ubytovnách *šukubó*, stravu, popřípadě zábavu apod. (Kasahara, 2001, str. 319). Někteří populárnější *sendacuové* časem přestali zvládat narůstající zájem o jejich služby, proto si začali najímat jiné průvodce, uzavírali smlouvy s ubytovnami a vytvořili si tak obdobu dnešních cestovních agentur a popularitu této oblasti dokázali udržet zhruba do období Muromači (1336–1573).

Uskupení Tózan v oblasti Jošino se utvářelo obdobně s tím rozdílem, že se vázalo k buddhistickým chrámům v Naře, především pak k chrámu Kófukudži, a k učení školy Šingon chrámu Daigo původně založeného mnichem Šóbóem (832–909) (Kasahara, 2001, str. 320) a bylo tedy také více soustředěné na ezoterické praxe. *Šugendžové* z těchto chrámů se v období Heian seskupili do tzv. *Tózan šódai sendacu*, do skupiny třiceti šesti *sendacuů* uskupení Tózan. Tyler (1990, str. 189) tuto skupinu představuje jako hlavní vůdčí osobnosti tohoto uskupení, kteří ale ze symbolického hlediska zároveň představovali chrámy či svatyně. Ve srovnání s uskupením Honzan, bylo Tózan více lokální a také jeho božstva a uctívané entity byly místní. Ku příkladu Šóbó, jenž je považován za obnovitele asketické tradice hory Ómine¹², je v tradici uskupení Tózan velice váženou postavou, legendy jej dokonce spojují s legendárním En no Gjódzou, který mu údajně svěřil duchovní pečeť, a společně s pečeti obdrženu od císaře byli patriarchové uskupení Tózan duchovně i formálně způsobilí k dohledu nad oblastí Jošino (Kasahara, 2001, str. 320–321).

Obě uskupení tedy vycházela z buddhistických tradic, avšak nebyla k nim v této době ještě formálně přidružena ani nebyla považována za novou školu, jednalo se o samostatně jednajících skupiny.

¹² Oficiálně označována také jako hora Sandžó.

Kromě těchto dvou hlavních uskupení fungovalo v Japonsku autonomně ještě několik málo dalších skupin. Historicky významné byly komunity v oblasti Dewa Sanzan (severovýchod ostrova Honšú), především pak komunita na hoře Haguro; v oblasti Nikkó (severně od Tokia); při hoře Hiko na Kjúšú.

Co se týče aktivit *šugendžů* od pozdního období Heian až po začátek období Edo (1600–1868), nesmíme opomenout jejich vojenské aktivity. *Šugendžové* sice přímo nepůsobili ve vojenských jednotkách, ale žehnali zbraně, brnění i koně, a především jejich fyzická zdatnost byla velmi žádaná pro nejrůznější úkony, zejména pro předávání zpráv na velké vzdálenosti a špionáž (Kasahara, 2001, str. 330). *Šugendžové* tak neměli politický vliv pouze díky pozici výše postavených *sendacuů* v hlavním městě, ale také díky své roli, kterou sehrávali během zásadních vojenských konfliktů v zemi. Této síle a nezávislosti učinil přítrž až nově nastolený tokugawský šógunát v 17. století.

Tokugawský šógunát na počátku 17. století vydával mnohé regule jak pro náboženské skupiny, tak pro aristokracii, a v roce 1613 byly z jeho nařízení ustanoveny tzv. *Šugendó hatto*, Regule pro šugendó, podle nichž se musel každý, kdo praktikuje šugendó přiřadit k uskupení Tózan nebo Honzan. Formální význam těchto dvou uskupení tedy vzrostl, ale s výjimkou komunity hory Haguro, která si svou suverenitu udržela díky přímým vazbám na chrám Rinnó-dži školy Tendai, přišly nezávislé skupiny o svou samostatnost (např. autonomní uskupení hory Hiko bylo formálně přiřazeno k uskupení Honzan). Všechny tři tyto proudy – Honzan, Tózan a Haguro – byly ale ve skutečnosti z právního hlediska větvemi buddhistických sekt. (Kasahara, 2001, str. 455–456)

Tyto regule spolu s turbulentními událostmi předchozího století, zapříčinily zásadní obrat v životě *šugendžů*. Z širšího úhlu pohledu došlo k vytvoření jednoznačného řádu a funkcí v rámci nově reorganizovaných uskupení. Na individuální úrovni došlo ke změně především u méně vlivných *šugendžů*. Zatímco do této doby se soustředili na svůj asketický trénink v horách, nyní se část z nich začala trvale usazovat ve vesnických komunitách, kterým poskytovali své služby, a pro něž vykonávali podobné náboženské aktivity, jako dříve šintoističtí kněží a buddhističtí mniši. Tyto změny však neměly nutně negativní dopad na šugendó. V průběhu 17. století došlo k výraznému nárůstu vedlejších chrámů všech tří uskupení (Kasahara, 2001, str. 456) a

tím pádem i k nárůstu jejich respektability, a tak bylo možné lépe rozlišovat šugendó jako samostatné náboženství nebo alespoň sobě vlastní náboženský proud.

V období Meidži (1868–1912) však došlo k zákazu šugenda (1872), protože bylo chápáno jako synkretické náboženství spojující vládou nepodporovaný buddhismus s šintoismem. Zatímco se uskupení Honzan a Tózan spojila s již existujícími buddhistickými školami, uskupení Haguro a Hiko byla nahrazena šintoistickými svatyněmi, a stejně tak i *šugendžové* se buďto stali mnichy či kněžími, anebo se své náboženské praxe zcela vzdali a stali se například zemědělci (Kasahara, 2001, str. 459). K obnovení šugenda došlo až po druhé světové válce, kdy se několika dříve existujícím skupinám podařilo opět zahájit svou činnost.

1.5. Uctívané entity a náboženské relikvie a artefakty

Pro většinu náboženství je běžné mít hlavní božstvo nebo zakládající osobu či proroka přinášejícího poselství od určitého božstva a základní náboženské texty, které nějakou formou předávají sdělení těchto božstev. V kontextu náboženství v Japonsku by se například pro šintoismus dala tímto božstvem považovat bohyně Amaterasu¹³ a hlavními náboženskými texty by mohly být kroniky *Kodžiki* (712) a *Nihonšoki* (720), pro buddhismus by to byl princ Siddhártha Gautama, Buddha, zakladatel budhismu, a konkrétní tripitaka a sútry v závislosti na škole. Jak je tomu ale u šugenda?

Při vysvěcování *šugendžů* dnešní šugendistické školy hory Ómine (Tózan) probíhá nejprve série dotazování – jedna z otázek se táže na zakladatele šugenda a v odpovědi se očekává jméno En no Gjóđza (Swanson, 1981, str. 66). Ten je nejznámější osobou spojovanou s šugendem, bývá označován také jako En no Ozunu 役小角, a podle záznamů v kronikách *Šoku Nihongi* (797) a *Nihon Rjóiki* (787–824), kde je představen jako postava En no Ubasoku, se pravděpodobně narodil roku 634, žil v oblasti hory Kacuragi v dnešní prefektuře Nara, kde údajně díky svým nadpřirozeným schopnostem získaným askezí získal moc nad místními démony, protože ale časem začal využívat svých schopností na ovládnutí lidí, byl z této oblasti vykázán (Gorai, 1989, str.117-118). Místa, kde si En no Gjóđza údajně podmanil různé démony, a která

¹³ Bohyně Amaterasu je bohyně slunce a je centrální postavou šintoistického panteonu božstev.

jsou označována pojmem *nabiki* 摩¹⁴, jsou dodnes uctívána a navštěvována při náboženských poutích. Jeho zakladatelská funkce je ale pochybná, protože samotné šugendó začalo vzkvétat až ve 12. století, a sám En no Gjóđza představuje sice jak historickou osobnost, díky záznamům v *Šoku Nihongi*, tak zároveň i osobnost mytickou, protože *Nihon Rjóki* je sbírkou buddhistických pověstí, a tak spíše než o zakladatele jde pouze o velmi mocného legendárního horského askétu, který byl vzhledem k jeho tradovaným nadpřirozeným schopnostem povýšen v ústní tradici na zakladatelskou osobnost. En no Gjóđza pravděpodobně nebyl za svého života ani nijak vysvěcen, jak napovídá jeho označení En no Ubasoku – *ubasoku* 優婆塞 bylo totiž označením pro náboženské laiky-muže, *ubai* 優婆夷 pro laiky-ženy (Nymburská, 2018).

Mimo postavu En no Gjóđzi je nutné zmínit entitu zvanou Fudó Mjóó. Fudó Mjóó, nebo Acala (sanskrt), je jedním z hněvivých božstev vadžrajánového buddhismu, známý také jako „Nepohnutelný“. V Japonsku byl vnímán jako „silné a drsné“ božstvo a v šugendistické tradici se objevuje v učení takřka všech škol. (Gill, 2012, str. 51)

Co se písemných památek týče, šugendó nemá vlastní jednoznačnou náboženskou doktrínu, psaných a ilustrovaných¹⁵ záznamů ohledně praktické a filozofické náplně je velmi málo, dochovaly se především záznamy postupu při poutích a při rituálech a několik záznamů tajných veršů *hika* 秘歌 recitovaných při poutích. V období Edo vešly tyto instruktážní spisy ve známost jako Pět knih šugenda, *Šugen gošo* 修験五書 (Nymburská, 2018). Vesměs bylo ale šugendó předáváno ústní tradicí pouze nejbližšímu kruhu následovníků, jak je ostatně pro ezoterická učení typické.

V období Edo, kdy byly ze starších zdrojů sestaveny *Šugen gošo*, vznikaly také Komentáře ke kapitolám šugendó, *Šugendó šóso* (Nymburská, 2018). Přestože nějaké záznamy tedy přece jen existují, ezoterický charakter šugenda měl i svůj negativní dopad a nemalá část rituálů a praktik dozajista upadla v zapomnění. V dnešní době jsou komunity více otevřeny nevěřícím a mnohých rituálů je možné zúčastnit se jakožto divák nebo si je audiovizuálně zaznamenávat.

¹⁴ Od slova *nabiku*, „podvolit se“, „podlehnutí“, tedy místo, kde si podvolil určitého démona.

¹⁵ Ilustrované svitky *emaki*.

Šugendistický folklor se souborně nazývá *denšó* 伝承, a spadá pod něj folklór o „původu“, *engi denšó* 縁起伝承, což jsou legendy o posvátných místech, o tom jaké zázraky zde byly vykonány a jak došlo k jejich rituálnímu „otevření“; folklór o těch, kdo tyto hory otevřeli, o „otevíračích“, *kaisóša denšó*; folklór o „mužích zázraků“, *kendža denšó* 験者伝承, vyprávějící o životech *kendžů*; folklór o místech, kde je vykonávána praxe, *gjóba denšó* 行場伝承; folklór o hmotných pozůstatcích v místech spjatých s šugendem, *iseki denšó* 遺跡伝承, o troskách chrámů a svatyní, ale i o přírodních úkazech jako jsou útesy a jezírka; folklór o posvátných bytostech spjatých s horami, *sangaku reibucu denšó* 山岳靈物伝承, například o horských božstvech *jama no kami*, která se mohla manifestovat do podoby zvířat, dále také o nadpřirozených bytostech jako jsou *jamauba*¹⁶ či *tengu*¹⁷¹⁸; folklór o „jiných světech“ skrytých v horách, *sančú takai denšó* 山中他界伝承; folklór týkající se moře, *umi no šugen denšó* 海の修験伝承. (Gorai, 1989, str. 120-122)

Co se materiálních památek týče, můžeme zmínit tradiční oděv *jamabušiů*. Oděv *jamabušiů* sice nelze považovat za historickou památku v pravém slova smyslu, význam jednotlivých kusů je ale symbolickým vyjádřením Diamantové mandaly, Mandaly lůna a dalších buddhistických doktrín, a představuje tedy duchovní tradici předávanou pomocí této materiální podoby. Tradiční oděv *jamabušiů* se skládá z oděvu *suzukake* 鈴懸 (nebo 鈴掛), čapky *token* 頭襟 (nebo 頭巾), pláště *juigesa* 結袈裟 a zdobeného přepásání *juigesa bonten* 結袈裟梵天, provazce *kai-no-o* 螺緒, hole *šakudžó* 錫杖, zvířecí kůže *hiššiki* 引敷, meče *šiba uči* 芝打 a sandálů *jacume no waradži* 八つ目の草鞋.

¹⁶ Folklorní postava obludné „babizny“ pojídající v horách lidi.

¹⁷ Bytost podobná člověku často zobrazována s ptačím zobákem a křídly, případně s dlouhým nosem a vějířem, který ji umožňuje létat.

¹⁸ V období Kamakura se lidé domnívali, že samotní *jamabušiové* se také dokážou měnit v *tengu*, nebo jimi bývají posedlí (Earhart, 1970, str. 25).

„*Tokin* symbolizuje Dainičiho korunu plné a naprosté moudrosti. [...] [*Juigesu*] má devět přehybů představující devět světů a interpretaci všech světů ve světě buddhovství. [...] [*Kai-no-o*] symbolizuje Diamantovou říši, absolutno Zákona. [...] [Meč] je mečem moudrosti Fudóa. Odstraňuje překážky, démony, a touhy a lpění tohoto světa.“ (Swanson, 1981, str. 66-68)

Všechny tyto části mají ale také zcela praktický význam – tak například *tokin* se používá i jako nádoba na pití, *kai-no-o* jako provaz při lezení po strmých srázích a *hiššiki* jako sedák na tvrdých kmenech a kamenech. (Swanson, 1981, str. 66-67)

Významnou součástí výbavy *jamabušiů* je také *horagai*¹⁹ 法螺貝, hudební nástroj vyrobený z mušle, který doprovází předcítání súter a dává znamení či instrukce v průběhu praxí (v průběhu rituálu *homa*²⁰, božského ohně; při příchodu nebo odchodu z místa ubytování *šukubó*; při žádosti o navádění v horách a v odpovědi) (Fukui, 1994, str. 49) a *irataka nendžú* 最多角念珠, modlitební korálky, která mají tvar mnohostěnu s ostrou hranou symbolizující meč odstraňující světské touhy. Podstatné bylo také nošení dlouhých vlasů, *tohacu* 頭髮, čímž se odlišovali od buddhistických mnichů a mnišek, kteří si své vlasy holili na znak toho, že se zříkají tohoto světa. *Jamabušiové* takto naopak vyjadřovali své naprosté soužití s přírodními zákony a přirozeným během věcí (Gill, 2012, str. 53), dnes se již ale tato tradice nedodrží.

Zajímavou relikvií na pomezí mezi buddhismem a šugendem jsou tak zvaní „živoucí buddhové“, *issei gjonin* 一生行人, což jsou mumifikovaná těla asketů. Přestože v západních publikacích je pro ně používán výraz „buddha“, přesnější by byl překlad „člověk věnující celý svůj život asketické praxi“, není tedy nutné považovat akt, při kterém se jeden sám mumifikuje, za čistě buddhistický. Cílem buddhistické verze označované *sokušinbucu*²¹ je „dosažení buddhovství v tomto těle“, v praxi jde o ponoření se od hluboké meditace a čekání na příchod Maitréji, bódhisattvy Mirokua.

¹⁹ Není jasné, jak se tento nástroj do Japonska dostal či zda je původně japonský

²⁰ Dále označován jako rituál *goma*, *homa* je označením v sanskrtu.

²¹ Tuto praxi údajně jako první provedl mnich Kú kai, který se měl do tohoto stavu dostat pouhou vůlí. Ti mniši, kteří v tento Kú kaiův čin věřili a po jeho vzoru se pokoušeli o totéž, se však museli nejprve fyzicky připravit na meditaci, která má potenciálně trvat desetiletí až staletí. V průběhu tří období o 1000 dnech zásadně narušili fyziologii svého těla zvýšenou fyzickou aktivitou a speciálním režimem stravování, takže i po jejich reálné smrti zůstalo jejich tělo zachováno v mumifikované formě. (Nymburská, 2018)

Obdobně se chovali také askéti šugendistické skupiny hory Judono v oblasti Dewa Sanzan, kde se nyní nachází šest z osmi dochovaných mumifikovaných asketů²². V komunitě usídlené na hoře Judono existovali mimo průvodce *sendacu* a běžné *šugendži* ještě tak zvaní *gjónin* a tento titul byl pro mnichy plně se věnující pouze asketické praxi a nejvýše postavení mezi nimi se označovali jako *issei gjónin* (Hori, 1962, str. 234-235). Jejich asketická praxe založená na dlouhodobém odchodu do ústraní v horách měla přinést prospěch nejen jim samotným, ale také řadě jejich příznivců a patronů, kteří jim poskytovali finanční prostředky. Tito „askéti-žoldnéři“, jak je označuje Castiglioni (2019, str. 30), sloužili za svého života k přenesení svých askezí nashromážděných spirituálních „výhod“ na druhé, zvláště pak v případě nadcházející bitvy se uchýlovali k asketickým praxím ve jménu vojenského vůdce, který je finančně podporoval. Na významu neztráceli ani po smrti, těla významných *issei gjóninů* bývala uložena do podzemní kobky jejich následovníky, kde se tato jejich za života stravou upravená těla přirozeně mumifikovala, čímž vznikaly sochy doslova z „masa a kostí“. Takto vzniklá mumie byla pak uložena ve svatyni a nadále uctívána spolu s dalšími božstvy dané komunity. (Castiglioni, 2019, str. 26-36).

²² Další dva dochované exempláře byly nalezeny již v období Tokugawa a byly vystaveny v chrámech prefektury Niigata (Hori, 1962, str. 226).

2. Praktická náplň šugenda

V následujících podkapitolách se pokusím načrtnout hlavní aktivity *jamabušiů*, které se v průběhu staletí měnily v závislosti na jejich postavení ve společnosti. Praktickou náplň šugenda lze rozlišit na tu, která je prováděna za účelem nabytí schopností ve prospěch jednotlivých *šugendžů*, a na tu, která tyto schopnosti aplikuje ve prospěch jiných lidí. Aplikovanou část lze dále rozdělit na běžné každodenní rituály a slavnostní obřady. Náboženské poutě pak v závislosti na tom, za jakým účelem jsou uspořádány, můžeme zařadit jak do praktické, tak do aplikované náplně. Samotný význam praxí nebyl podrobně zaznamenáván v písemných dokumentech vzhledem k tomu, že se jednalo především o ezoterické praxe, které byly převážně předávány ústní tradicí, proto může být v této kapitole uveden pouze výčet významných praktik a rituálů, ale není možné zcela vyložit jejich význam a symboliku.

Dále je důležité si uvědomit, že mnohé šugendistické rituály a praktiky jsou inspirovány a ovlivněny šintoismem a buddhismem, především ezoterickým buddhismem, a do jisté míry také taoismem, jehož spojitost s šugendó bude popsána níže. Vliv šintoismu se projevuje v přejímání některých božstev a v důrazu kladeném na především spirituální, ale i fyzickou čistotu, a tedy i v užívání očištných rituálů. Jako příklad projevu vlivu buddhismu můžeme mimo přejímání božstev uvést význam mandal a sůter, které jsou užívány v rámci jednotlivých rituálů. Také samotné hory a posvátná místa v horách bývají často spojována s určitou sůtrou či mandalou. Například oblast Jošino-Ómine je spojena s *kongó kai* 金剛界, Diamantovou mandalou, oblast Kumano je spojena s *taizó kai* 胎藏界, Mandalou lůna (Swanson, 1981, str. 59).

2.1. Změny v praktikování šugenda v průběhu historie

Ve starších dobách byla hlavní náplní náboženské praxe šugenda askeze prováděná v horách a *šugendžové* se prostřednictvím této askeze snažili nabýt nadpřirozených schopností. *Šugendžové* v těchto dobách putovali po japonských horách, kde drželi půst, prováděli meditace a magická cvičení a mnohé jiné úkony, a převážně žili bez konkrétního místa, kam by patřili. V období Heian (794–1185) a Kamakura (1185–1333) začalo být šugendó více organizované a centrum šugenda se začalo přesouvat na poloostrov Kii z oblastí Jošino a Kacuragi, kde se formovalo uskupení

Tózan, do oblasti Kumano, kde se později formovalo uskupení Honzan. V tomto období se vykonávání asketických praxí, *šugjó* 修行, v horách lépe zorganizovalo a tyto praxe zahrnovaly zpovědi (*zange* 懺悔), recitování suter za účelem vymýcení hříchu (*mecuzai* 滅罪), půst (*dandžiki* 断食), odpírání vody (*mizu dači* 水断), sběr dřeva (*kogi* 小木), sezení pod vodopády, meditace, zavěšování nad útesy a ‚vážení hříchů‘ (*góbjó* 業秤) a další (Swanson, 1981, str. 59). Postupem času začaly být služby, které *šugendžové* poskytovali především bohatým a vyšším vrstvám, dostupné i nižším vrstvám. *Šugendžové* pro ně pořádali například náboženské poutě, během nichž byly vykonávány rituály inspirované buddhistickými školami Šingon a Tendai.

To se změnilo v období Tokugawa, kdy se z důvodu zpřísnění dohledu nad náboženskými organizacemi, a kdy byly pro *šugendó* vydány směrnice *šugendó hattó* (1613), museli *šugendžové* vzdát svého volného stylu života v horách a museli se přičlenit do některého z uskupení pod patronací buddhistických klášterů. Mnozí se rozhodli usadit na vesnicích, kde oficiálně zastávali funkci buddhistického mnicha či šintoistického kněze. V rámci života na vesnicích byla již náboženská náplň rozdělena mezi šintoismus a buddhismus – šintoismus byl více soustředěn na oslavu a uctívání místních *kami*, buddhismus zajišťoval záležitosti spojené se smrtí a s posmrtným životem. *Šugendžové*, kteří na vesnicích začali působit, vykonávali tyto povinnosti, ale navíc se soustředili i na řešení problémů týkajících se každodenního života, zdraví, nepřízně počasí apod. Náboženské služby spojené s každodenními problémy poskytované *šugendži* zahrnovaly běžné věštění (*bokusen* 卜占), věštění skrze médium (*fudžucu* 巫術), modlitby (*kitó* 祈禱) a exorcismus (*čóbuku* 調伏) (Miyake, 2001, str. 60). Protože se začalo *šugendó* orientovat právě na prostý lid, radí se nejen k přírodním náboženstvím, ale také k lidovým náboženstvím, *šomin šúkjó* 庶民宗教²³ (Miyake, 1989, str. 102).

²³ Lidové náboženství je označováno jak pojmem *šomin šúkjó*, který ve své práci uvádí Miyake, tak pojmem *šomin šinkó* 庶民信仰, který je běžnější v současnosti. V jiné své práci Miyake rovněž uvádí pojem *minzoku šúkjó* 民俗宗教 (Miyake et al., 2009, str. 74).

2.2. Rituály a praktiky

Mezi nejdůležitější rituály šugenda patří rituální vstup do hor *njúbu* 入峰²⁴ (nebo *mine iri* 峰入り), a rituál ohně nazývaný *goma* 護摩, které se v mnoha místech uskutečňují i dnes. Dále jsou velmi významné obřady vysvěcení (*šókandžó* 正灌頂), obřadní upomínání se na božstva (*kujóhó* 供養法), a obřady oslavující jednotlivá božstva (*šosonbó* 諸尊法).

Z dnešního úhlu pohledu se může zdát *njúbu* nejvýznamnější, proto si nejprve představme tento rituál. Jsou známy tři typy rituálního vstupu do hor. Miyake (2001, str. 61) je popisuje následovně:

„První je vstup na horu, aby člověk přinesl oběť v podobě květin, aby předčítal či pohřbil sůtry, a tak dále, na počest nejrůznějších buddhů nebo jiných božstev na základě přesvědčení o tom, že hory jsou posvátným územím představujícím mandalu. [...] První typ *njúbu* se nakonec vyvinul v ceremonie prováděné v přípravu na druhý typ *njúbu*, tj. vstup do hor na určité časové období. [...] Třetí typ *njúbu* je fyzicky nejnáročnější a spočívá ve složitém asketickém odchodu do hor v zimním období.“

Jako příklad všech tří typů *njúbu* uveďme stejně tak jako v Miyakeho práci (2001, str. 61) *šiki no mine* 四季の峰, čtyři rituální období hory Haguro, která je součástí oblasti Dewa sanzan (出羽三山, „Tři hory oblasti Dewa“) společně s vrcholky Gassan a Judono v západním Tóhoku. Prvnímu typu *njúbu* odpovídá období *nacu no mine* 夏の峰, „letní vrcholy“, které začíná „otevřením vchodu“ na Gassan a končí „uzavřením vchodu“, a v průběhu tohoto období je prováděno zmiňované rituální obětování květin, ale také vonných tyčinek, jídla a nápojů (Earhart, 1965, 106-107). Příkladem druhého typu je období *aki no mine* 秋の峰, „podzimní vrcholy“, období „uvěznění“ neboli *komori* na hoře Haguro, a během něj *jamabušiové* provádějí praxi deseti říší, *džikkai*

²⁴ Znakový zápis *mine* 峰 může představovat jak konkrétní posvátnou oblast na hoře, tak i horský vrcholek nebo horu celou.

šugjó (viz níže), a s ní spojenou askezi. Mezi další rituály, které se v tomto období provádějí patří také rituál ohně, *saitó goma* 柴燈護摩, jehož provedení je založeno na obdobných rituálech ezoterického buddhismu (ty se ovšem provádějí ve vnitřních prostorách chrámů), a jehož hlavním cílem je vyvolání Fudó Mjóoa, který „svými čistnými plameny spálí veškeré poskvrny na duši“ (Koshikidake, 2016, str. 24). V kontextu šugenda na hoře Haguro symbolizuje *saitó goma* vstup do deváté z deseti říší, která představuje říši bódhisattvů. (Earhart, 1965, str. 109-111)

Rituální období *fuju no mine* 冬の峰, „zimní vrcholky“, je příkladem třetího typu *njúbu*. Během této doby je z vesnice Tóge ležící na úpatí hory Haguro vybráno z každé poloviny vesnice po jednom *jamabušiovi*. Tito dva zvolení *jamabušiové* jsou po dobu sta dní uzavřeni ve speciální místnosti, kde oddělení od všech ostatních provádějí specifické rituály. V závěru období je pořádán festival organizovaný zbytkem vesnice, během něž tito dva *jamabušiové* provádějí nejrůznější obřady a „souboje“ a srovnávají svou sílu skrze *gen-kurabe* 験くらべ, porovnání spirituálních sil. (Earhart, 1965, str. 101-104)

V rámci šugendistické skupiny oblasti hory Haguro je známý také čtvrtý typ vstupu do hor, kterému odpovídá období *haru no mine* 春の峰, „jarní vrcholky“, jehož oslavování bylo ale po restauraci Meidži zrušeno v roce 1872 z toho důvodu, že rituální ceremonie byly pořádány pouze v prostorách buddhistického chrámu na vrcholku hory, a vláda Meidži nebyla buddhismu v oblasti Haguro příznivě nakloněna. Ani po obnovení náboženských svobod nebyl tento rituál obnoven. (Earhart, 1965, str. 104)

Jak bylo zmíněno výše, s „podzimními vrcholky“ je spojována praxe deseti říší, *džikkai* (*šugjó*) 十界 (修行), která hrála zásadní roli při formování asketických praxí v období Muromači (1336–1573) (Swanson, 1981, str. 59). Hlavní myšlenkou této doktríny je představa deseti způsobů existence, kterými *šugendža* při vykonávání askeze prochází. V posledním stádiu se dostává na úroveň nejvýše respektované entity, na úroveň buddhy. Než může *šugendža* těmito stádii projít, je nutné, aby při vstupu do hor rituálně zemřel a následně se několikrát znovuzrodil. (Earhart, 1965, str. 101-104) Jednotlivé říše a způsoby existence a k nim náležící asketické praxe Swanson (1981, str. 59) představuje následujícím způsobem:

1. *džigoku* 地獄 (peklo) – trpělivé snášení utrpení
2. *gaki* 餓鬼 (říše hladových démonů) – pochopení toho, jak málo je potřeba k přežití
3. *čikušó* 畜生 (říše bestii/zvírat) – těžká fyzická práce
4. *šura* 修羅 (říše asurů) – projevení úsilí nebo oddanosti
5. *ningen* 人間 (říše lidí) – chůze a zpovědi
6. *ten* 天 (říše bohů) – vítání laskavosti
7. *šómon* 声聞 (říše šrávaků) – naslouchání Buddhových příkazů
8. *engaku* 円覚 (říše pratjékabuddhů) – rozjímání
9. *bosacu* 菩薩 (existence bódhisattv) – bohoslužby a praxe šesti ctností
10. *hotoke* 仏 (existence buddhů) – vyjádření vděku a modlitby

V rámci šugendistické skupiny oblasti Jošino-Kumano pod dohledem hlavního šugendistického chrámu Šógo-in se pořádá hlavní *njúbu* koncem července nebo začátkem srpna a pokračuje poutí mezi chrámy v Kumanu a Jošinu²⁵ (Swanson, 1981, str. 60). Tento rituální vstup začíná obřadním odchodem, *kakedaši gongjó* 駄出勤行, během nějž jsou předcítány sůtry a je vzýván En no Gjódzá. V dnešní době je vzdálenost (asi 110 km) mezi chrámem v Kjótu a horou Jošino (nebo chrámy v Kumanu) překonávána moderními dopravními prostředky z toho důvodu, že na tomto úseku nejsou žádná pro šugendó významná místa (Swanson, 1981, str. 63). Během poutě pak *šugendžové* navštěvují dochovaná *nabiki*, kde předcítají sůtry a odříkávají tajné básně, vykonávají asketické a očistné praxe, například noření se do řeky Jošino nebo obdobu šintoistického rituálu *oharai*²⁶. Za zmínku stojí také tzv. „praxe odhazování těla“, *šašingjó* 捨身行:

²⁵ Tradičně je tato pouť pořádána ve směru od chrámu v Kumanu směrem k Jošinu, pak se nazývá *džun no mineiri* 順の峰入り, v opačném směru se nazývá *gaku no mineiri* 逆の峰入り (Swanson, 1981, str. 63).

²⁶ Rituální omývání vodou od hříchů, během něhož šintoistický kněz potřásá rituální dřevěnou hůlkou zdobenou papírovými fáborky nad očišťovaným subjektem.

„Kolem obou ramen jsou poutníkovi přivázána lana a jeden z *jamabušiů* jej drží za nohy, zatímco je poutník pomalu spouštěn přes okraj srázu. Takto spuštěný muž musí přiznat své hříchy a [odpovědět na kladené otázky]. Jakmile tento visící muž vhodně odpoví, je opět vytažen nahoru.“ (Swanson, 1981, str. 70)

Jak je zjevné z výše popsané praxe *šašingjó*, šugendó obsahuje mnohé více drsnější a fyzicky náročné praxe, ať už týkající se asketické praxe jednotlivce nebo rituálů a praktik zahrnujících celou komunitu. Mimo *šašingjó* můžeme zmínit například *kadžó* 火定, rituální podpálení vlastní osoby, a výše zmíněnou praxi sebe-mumifikace, dále rituál *acugama* (obdoba šintoistického rituálu *judate*) spočívající ve stání v páře nad kotlem vroucí vody (někdy údajně sedí *jamabuši* přímo v kotli) a rozstříkávání této vody kolem sebe holýma rukama nebo větví (Koshikidake, 2016, str. 27).

Zajímavým rituálem, který tyto drsnější praktiky ilustruje v rámci komunit, je rituální exekuce, která se již v dnešní době samozřejmě neprovozuje. Šlo o obdobu japonské rituální exekuce *išikozume* 石子詰め²⁷, trest smrti ukamenováním, který se uděloval za nejzávažnější zločiny²⁸. Podle dochovaných záznamů se *išikozume* provádělo dvojím způsobem. Pro provinilou osobu byla vykopána velká jáma (ta nesloužila pouze jako místo k vykonání trestu, ale stala se i hrobem dané osoby) a provinilý byl v jámě přivázán k sloupu. Jedním způsobem ukamenování bylo postupné vyplnění jámy kamením, takže daná osoba byla postupně drcena od spodu nahoru; druhý způsob spočíval v házení menších kamínků na provinilého a následném ukamenování jedním velkým kamenem (Earhart, 1966, str. 117). Takto vzniklé hroby byly označovány jako *njúdžó zuka* 入定塚.

Išikozume bývá často zaměňováno s šugendistickou praktikou *tanikó* 谷行, taktéž forma exekuce, avšak za jiných okolností. Pokud některý z *jamabušiů* v průběhu plnění své asketické praxe v horách onemocněl, bylo to ostatními považováno za známku toho, že neplnil svou praxi, tak jak měl. Z tohoto důvodu byl strčen ze srázu do propasti,

²⁷ Existují i jiné znakové zápisy pro „ko“ a „zume“, část „iši“ je vždy psána znakem pro kámen.

²⁸ Těmito zločiny nejsou myšleny pouze takové zločiny, které jsou i v dnešní době považované za závažné (vraždy, zhářství či znásilnění), ale i zločiny závažné z náboženského hlediska (krádež posvátných předmětů, zabití posvátných zvířat, sdružování se s „nečistými lidmi“ *eta*) a také například ilegální pěstování rýže – z pohledu moderního člověka může jít o nepřiměřený trest, v historickém kontextu měl ale takovýto přestupek výrazný negativní dopad na celou komunitu.

případně byl ještě zaházen kamením, a tento způsob usmrcení se nazýval *tanikó*. Wakamori ale poukazuje nejen na rozdílné provedení rituálu (což by nebylo až tak problematické, nejružnější rituály se v různých oblastech liší), ale především na zcela odlišnou motivaci:

„*Tanikó* [...] se provádělo z důvodu zanedbání asketické praxe; na druhou stranu *išikozume* bylo „soukromým“ trestem smrti za konkrétní zločiny, které porušovaly zákony šugenda.“ (Wakamori in Earhart, 1966, str. 121-122)

2.3. Náboženské služby pro běžný lid

Šugendó ale není postaveno jen na komplexních rituálech a sebezdokonalujících asketických praxích. Je především náboženstvím pro lidi a má sloužit jako podpora v jejich každodenním hektickém životě. Od *šugendžú* se očekávalo aktivní poskytování služeb mimo stěny chrámů a svatyní. Jak již bylo výše zmíněno, jednou z těchto běžnějších služeb bylo věštění, které zahrnovalo „analýzu dobrých a špatných dnů v kalendáři, věštění jin – jang, určení šťastných a nešťastných směrů, hádání osudu podle astrologických znamení nebo předvídání ochranných božstev na základě data narození a tak dále“ (Miyake, 2001, s.66).

Věštěním jin – jang je myšlena japonská ezoterická kosmologie *onmjódó* 陰陽道, jejíž znakový zápis odpovídá znakovému zápisu pro síly jin a jang, japonsky *in* 陰 a *jó* 陽. Filozofie sil jin a jang přišla do Japonska v rámci představování čínského taoismu a v 6. století již byla zakomponována do ezoterických praktik. V taoismus, a tedy i v *onmjódó*, je kladen důraz na dosažení harmonie mezi silami jin a jang, které představují temnotu a světlo, jinými slovy ani jedna z těchto sil nesmí být nadřazována druhé nebo považována za lepší či horší.

Jiným typem věštění bylo věštění skrze médium, kterým byl sám *šugendža*. Toto věštění se nazývá *fudžucu* 巫術. *Šugendža* se nechal posednout svým ochranným božstvem a vyslovil věštbu (Miyake, 2001, s.66). Tuto roli mimo *šugendže* zastávaly také šintoistické kněžky *miko* (Hori, 1975, s.232). Pokud se podíváme na znakový zápis *miko* 巫女, můžeme si všimnout, že se zde stejně jako ve *fudžucu* vyskytuje znak 巫

označující „médium“. Tradice prorokování skrze kněžky *miko* byla ale daleko starší než ta šugendistická a *šugendžové* tuto službu také neposkytovali na stejné úrovni. Kněžky *miko* byly na počátku svého působení spjaty s vysoce postavenými a důležitými šintoistickými svatyněmi a vládnoucí vrstvou, zatímco *šugendžové* byli vázáni k nižším vrstvám obyvatelstva. Tento typ šamanistického věštění má v šugendu velmi dlouhou historii – předpokládá se, že sám legendární *šugendža* En no Ozunu pocházel z rodu s prorockým dědičným darem (Hori, 1962, str. 228).

Specifické čistě pro šugendó jsou modlitby za posednutí, *jorigitó* 憑り祈禱, částečně propojené s *fudžucu*. *Šugendža* se při tomto typu věštění nechal posednout buddhistickým božstvem Fudó Mjóó, pomocí nějž bylo přivoláno většinou ochranné božstvo, které posedne osobu fungující jako médium a vysloví skrze ni věštbu (Miyake, 1993, s.36-41). Roli média zde tedy hraje osoba, která není primárně náboženskou osobností, ale spíše laikem. Tyto osoby se nejčastěji dotazovali na záležitosti spojené s příští sklizní nebo na osobní problémy. (Miyake, 2001, s.66-68)

Další poskytovanou službou byly ozdravné rituály *cukimono otoši* nebo *čóbuku*. Ve znakovém zápise *cukimono otoši* 憑きものおとし se opět setkáváme se znakem pro „posednutí“, 憑, který se již dříve vyskytl v souvislosti s posednutím božstev při rituálu *jorigitó*. Výraz *otoši* vyjadřuje „ztrátu“. Jedná se tedy o rituál, který má zajistit zbavení se entity, kterou je určitá osoba posednuta, tedy o exorcismus. Touto entitou mohou být jak zlá božstva, tak i duše mrtvých či zvířat (Miyake, 2001, 68). V případě, že tento exorcismus nebyl dostačující, uchýlil se *šugendža* k mocnějšímu rituálnímu exorcismu, *čóbuku* 調伏, k „potlačení“ dané entity (Miyake, 2001, s.69).

Mimo tyto služby *šugendžové* také demonstrovali své nadpřirozené schopnosti, *gendžucu* 験術, při nejrůznějších příležitostech. Jednalo se například o „létání vzduchem, kráčení po mečích, kráčení po ohni, „ukrytí“ svého těla a vstup do vařící vody“ (Miyake, 1989, s. 104). Dá se předpokládat, že z demonstrace těchto schopností by běžní lidé nijak nebenefitovali, takže šlo pravděpodobně o formu zábavy pro vesničany. Také v dnešní době jsou tyto schopnosti předváděny při příležitosti festivalů a oslav hned na několika místech v Japonsku.

Dále *šugendžové* užívali nejrůznějších talismanů, *madžinai* まじない, a zaříkadel, *fudžu* 符呪. Tyto talismany a zaříkadla sloužily k uzdravování, pro bezpečný porod, jako ochrana před zloději atd. (Miyake, 2001, str.69)

Jamabušiové prováděli kromě běžnějších služeb také komplexní rituály ve prospěch lidí. Především šlo o rituály za dobrou úrodu, *tošigoi* 祈年 (Wakamori, 1989, str. 190). Jedním z těchto rituálů je *hašira-macu* 柱松, „borovicový pilíř“, který se obvykle pořádá na svátek *tanabata*²⁹ nebo na *obon*³⁰. Tento rituál se dříve slavil od oblasti Kantó až po Kjúšú a podle dochovaných záznamů v různých oblastech se pořádal v různých obdobích s různou motivací, ale obecně řečeno bylo jeho cílem určit, jaká bude úroda pro následující rok a šlo o „vztyčení jednoho až dvou sloupců spletených z kletí, k jejichž vrcholům bylo připevněno *gohei*³¹, větve *sakaki*³², a proužky podobné ozdobným *noši*³³“ (Wakamori, 1989, str. 181). *Gohei* sloužila jako schránka, do níž sestupovala místní božstva spojená s úrodou. Během rituálu byla *gohei* zapálena, a podle toho, které vzplanulo jako první, se předpovědělo, jaká bude úroda. Vzhledem k povaze tohoto rituálu jej lze řadit k *saitó goma*, rituálům ohně.

²⁹ *Tanabata* se slaví 7. den 7. měsíce podle lunárního kalendáře.

³⁰ Japonský svátek zemřelých. Jeho datum se určuje třemi různými systémy. Pro *hašira-macu* se dnes převážně používá lunární kalendář a slaví se na *hačigacu bon* („*bon* v osmém měsíci“) 15. srpna.

³¹ Dřevěné hůlky ozdobené dvěma papírovými fáborky.

³² *Cleyera japonica*.

³³ Typ slavnostního origami z bílého papíru a z proužku sušeného mořského plže nebo masa.

3. Šugendó v současném Japonsku

V předchozích kapitolách bylo šugendó představeno především s ohledem na jeho charakteristické rysy do konce tokugawského šógunátu tedy zhruba do roku 1868. Přestože některé aspekty, základní filozofie a hlavní rituály zůstaly v moderním šugendu zachovány, rapidní modernizace a globalizace Japonska v něm způsobila zásadní změny. I když není možné zachytit tyto změny zcela přesně (vzhledem k nedostatku starších a současných materiálů zachycujících tyto rozdíly zapříčiněnému rostoucím zájmem o šugendó ze strany akademické obce teprve až od dvacátého století), v této kapitole se pokusím přiblížit roli šugenda v moderním Japonsku, ať už jako náboženské organizace, tak jako náboženské náplně života jednotlivců.

3.1. Šugendó z právního hlediska

Jak již bylo zmíněno v předchozích kapitolách, v průběhu dějin mělo šugendó často nejasné postavení vůči ostatním náboženstvím a většinou nebylo vnímáno jako plnohodnotné náboženství. Jak je tomu tedy dnes? Nejprve se podívejme, jak je tato otázka řešena z právního hlediska. Po 2. světové válce byla v Japonsku zaručena svoboda náboženského vyznání 20. článkem nové ústavy (platná od roku 1947), v němž se píše:

„Svoboda vyznání je zaručena všem. Žádná z náboženských organizací nesmí pobírat od státu jakákoliv privilegia ani vykonávat jakoukoliv politickou pravomoc. Žádná osoba nesmí být nucena účastnit se jakékoliv náboženské aktivity, oslavy, rituálu nebo události. Stát a státní orgány se nezabývají náboženskou výchovou ani žádnou jinou náboženskou činností.“ (*Nihonkoku kenpó*, 1946)

Nejdůležitější je pro šugendó právě úvodní věta, která zaručuje všem těm, kteří chtějí toto náboženství praktikovat, právo tak činit. Realita je ovšem poněkud odlišná. Oficiálně totiž šugendó stále není vnímáno jako nezávislé učení s dlouhodobou historií.

Koshikidake (2016, str. 11) uvádí, že když se v roce 2005 pokoušel oficiálně zaregistrovat svou nově schválenou svatyni jako náboženskou organizaci, bylo mu řečeno, že je možné ji zaregistrovat pouze jako buddhistickou nebo šintoistickou organizaci, případně jako „různá učení“. Koshikidake ale taktéž přiznává, že chtěl svou

organizaci registrovat pod kategorií *šinbucu šugó* čili synkretické náboženství spojující v sobě víru v šintoistické *kami* i buddhistická božstva. Přestože autor sám však nevnímá své vyznání jako zcela samostatné, uznává, že zařazení do kategorie „různých učení“ by bylo popřením dlouholeté historie šugenda. Pod tímto názvem jsou totiž sdruženy především nové kulty vznikající od revoluce Meidži do dnešní doby.

Zároveň je ale třeba si uvědomit, že v Japonsku není povinností náboženských organizací se jakkoliv registrovat a dle uvedeného článku zákona nemusí informovat o svých aktivitách vládu či jiné státní orgány. Oficiální statut šugenda je tedy poněkud mlhavý. Přestože úředně není možné se k tomuto vyznání hlásit přímo, svoboda a nezávislost náboženských organizací v Japonsku mu poskytují volné působiště a není tak možné jej prohlásit za neexistující.

Nezávislost na vládě má ještě jeden přímý efekt. Možná právě proto, že vláda nesmí do náboženských záležitostí nijak zasahovat, není v Japonsku, tak jak je tomu například v České republice, evidováno náboženské vyznání. Taktéž při vytváření veřejných průzkumů zaměřených na náboženské vyznání není zvykem tázat se, zda se dotyčný hlásí právě k šugendu. Určit tedy kolik stoupenců dnes toto náboženství má je prakticky nemožné.

3.2. Moderní šugendistické komunity

Jak již bylo výše zmíněno, v rámci svobod zajištěných novou ústavou bylo po roce 1947 možné obnovení činnosti dříve existujících šugendistických komunit. Do dnešního dne se podařilo znovuetablovat na ostrově Honšú komunitám při horách Dewa Sanzan a při hoře Košikidake v prefektuře Jamagata, při hoře Nikkó v prefektuře Točigi, v oblasti Kumano a v oblasti Jošino na poloostrově Kii; na ostrově Šikoku při hoře Išikozuči; na ostrově Kjúšú při hoře Hiko. Stejně tak jako v minulosti, tak ani dnes se nedá tvrdit, že by se šugendó šířilo více na sever, hlavně na ostrově Hokkaidó nemůžeme mluvit o jakýchkoliv centrech šugenda. Od 90. let 20. století došlo k všeobecnému nárůstu menších skupin praktikujících šugendó, které dnes čítají desítky ale i tisíce následovníků, a které se usadily v lokacích, které byly již dříve spjaty s šugendem nebo s jinými náboženskými komunitami (Bouchy, 2009, str. 26).

V těchto znovuzaložených komunitách došlo k změnách hned na několika úrovních. Zatímco dříve se jednalo o komplexní organizace s vazbami na vysoce postavené chrámy a osobnosti, dnes se již spíše jedná o samostatně jednající chrámy.

Dále také došlo ke změnám v přístupu veřejnosti k těmto komunitám. V dřívějších dobách ženám nebylo umožněno na většinu posvátných hor vůbec vstupovat, případně na horách existovali jim nepřístupné zóny. V dnešní době je již umožněno vstoupit na posvátná území hor a účastnit se zde náboženských poutí a rituálů i ženám, s výjimkou několika rituálních období např. na hoře Išizuči (Šikoku). Výjimku tvoří hora Ómine v oblasti Jošino, kde je tento zákaz stále platný, ale jeho porušení není jakkoliv sankcionováno. (Bouchy, 2009, str. 39)

Oproti dřívějším dobám došlo také k částečnému zjednodušení udílení náboženských titulů. V současné době odpovídá podle Swansona (1981, str. 62) udílení titulů *jamabušiū* většiny šugendistických škol podobnému systému, který využívali velké organizace již dříve. Toto pořadí přechází od noviců *njúi* 入位 až k nejvyšším hodnostem, podle délky praktikování šugenda a podle počtu podstoupených poutí či asketických praxí v horách. *Jamabušiové*, kteří dosáhnou deváté a nejvyšší hodnosti *šó-sendacu* 正先達, se stávají mentory jiných *jamabušiū* a níže postavených *sendacuū* a mistry v praktikách šugendó a jsou považováni za „pravé askéty“. Toto řazení postavení se v závislosti na konkrétní škole liší i dnes, např. škola Honzan používá sedmi stupňový systém hodností na základě počtu podstoupených poutí v oblasti Ómine, ale obecně se dá říci, že ve všech případech jsou vyšší tituly získávány v závislosti na počtu splněných poutí a praxí v horách. Jak je z tohoto faktu zjevné, šugendó nediskriminuje na základě společenského postavení a není možné získat vyšší tituly a postavení díky svému společenskému statutu, ale pouze svými vlastním odhodláním.

Změnami a někdy i zjednodušením prošla také řada rituálů. Jako příklad si uveďme rituály komunity hory Hiko. Do roku 1868 týden trvající očištný rituál *šiotori*, který spočívá v očištění chrámových prostor mořskou vodou, dnes zabírá výrazně kratší dobu díky využití moderních technologií – cesta z hory k moři a zpět je totiž překonána autem (Grapard, 2016, str. 174). S využitím modernějších technologií se dnes setkáme poměrně často při aktivitách *jamabušiū*, ať už jde o drobnosti jako jsou batohy a tenisky, tak i pokrokovější předměty jako jsou svítilny (youtube.com). Centra šugenda se tedy

nenechávají svazovat přísnými tradicemi a jsou ochotna se pro zachování své existence adaptovat době.

3.3. Komerencializace šugenda

S touto adaptabilitou úzce souvisí komerencializace šugenda. Jak jsem zmínila výše, od 90. let došlo k nárůstu popularity šugenda, která souvisela s všeobecným nárůstem popularity ezoterického buddhismu a *mikkjó* od zhruba konce 70. let, která byla zase spjatá se společenskými změnami (McGuire, 2013, str. 84). Tato situace potenciálně zachránila šugendó, protože jak jinak udržet při životě více než tisíc let starou tradici vnímanou možná už jako pouhý „hiking“, než z ní udělat něco lákavě záhadného, mysteriózního a neobvyklého.

Tato „spektakularizace“, jak ji označuje Bouchy (2009, str. 31), není ale šugendu cizí. V předchozí kapitole zabývající se náboženskými službami pro běžný lid zmiňuji mimo jiné demonstrace nadpřirozených schopností. Dnes se jedná spíš o demonstraci fyzické zdatnosti a vytrvalosti, jmenovitě o chůzi po rozžhavených uhlech předváděnou při festivalech, o meditaci pod vodopády či o *šašingjó* (youtube.com). Zpřístupněním asketické praxe širší veřejnosti se jistě zvýšil zájem o horské poutě vedené zkušenými *jamabuši* i díky těmto neobvyklým aspektům. I samotný prvopočáteční průvod *jamabuši* chystající se na vstup do hor je dnes vnímán jako veřejná atrakce, na kterou se schází mnoho diváků.

Také vykonávání určitých rituálů, jako je *saitó goma*, se dnes neomezuje pouze na šugendistické organizace, ale do svého „repertoáru“ jej přidali i s šugendem nespojené chrámy (Bouchy, 2009, str. 23). Toto rozšíření o pro diváka velkolepé exhibici jen podtrhuje posun ve významu šugenda pro širokou veřejnost. Dnes už je šugendo více atrakcí než útočištěm pro běžné Japonce.

3.4. *Jambušiové* a moderní styl života

Po mnohá staletí představovali *jamabušiové* svobodně žijící vrstvu obyvatelstva vázanou jen minimem pravidel, která platí pro běžný pracující lid. V dnešní době už ale není tak docela možné žít tímto stylem, a proto se jednotliví *jamabušiové* stejně tak jako jejich organizace museli novému řádu světa přizpůsobit na úkor dřívější svobody.

Vzhledem k tomu, že ti, kdo se dnes šugendu věnují, ale nikdy tuto éru nezažili, lze argumentovat, že oproti Japoncům, kteří ve svém životě tuto s přírodou tak blízce propojenou náboženskou náplň postrádají, nejsou moderní *jamabušiové* o nic ochuzeni, ba spíše obohaceni.

Sami *jamabušiové* se v dnešní době údajně nechávají označovat jako *hansei hanzoku* 半聖半俗, napůl mniši napůl laici/běžní lidé (okamura.co.jp). Toto označení nejlépe vystihuje dnešní formu šugenda. Na první pohled bychom totiž *jamabušie* na ulici nepoznali – mohou jimi být kdokoliv, od vlastníků kaváren přes pojišťovací agenty až po televizní producenty.

Představu o tom, jak takový moderní *jamabušia* žije v moderní společnosti, si můžeme utvořit na základě několika veřejně dostupných interview s těmito lidmi. Jako příklad zde uvedu Higaši Rjúdžiho (okamura.co.jp), jehož manželka pod pseudonymem v roce 2010 publikovala komiks *Uči no danna wa sararíman jamabuši* (*Můj manžel je firemní pracovník a jamabuši*). Higaši poukazuje na fakt, že dnes je většina *jamabušiů* mnohem více vzdálena buddhistickým mnichům, než tomu bylo v minulosti, a je více integrována do běžného chodu společnosti. Omezení jako vegetariánství, abstinence a celibát pro ně spíše neplatí. Od běžných lidí je ale naopak odlišuje přístup k výstupu na hory. Zatímco pro jiné jde o řekněme procházku přírodou, pro *jamabušie* je podstatné vědomé vnímání samotné hory.

McGuire (2013, str. 79) definuje moderní šugendó následovně: „horský asketismus jakožto prostředek k sebezdokonalení a uzdravení, který nás obdařuje ztělesněným zažitím základního učení“. Osobně tento koncept chápu tak, že šugendó zprostředkovává těm, kteří se mu věnují, nespočetné zkušenosti pramenící z jejich soustředěného kontaktu s přírodou umocněného jejich běžným zhuštěným stylem života ve společnosti. Dnešní šugendó staví právě na kontrastu hektického života s primitivní vírou v sílu přírodních živlů a úkazů a vnáší tak do života rovnováhu.

3.5. Šugendó mimo Japonsko

Přestože bylo šugendó po dlouhá staletí ryze japonskou záležitostí, v posledních několika dekádách se začíná více šířit i za hranice této země a *jamabuši* se nestávají již pouze Japonci. Mimo Japonsko se uchytilo zejména ve Francii (Gill, 2012, str. 61), kde

pod vedením Sylvaina Guintarda byly od roku 2008 pořádány asketické poutě ve francouzských Alpách. Guintard, který do Japonska poprvé zavítal v roce 1980 a věnoval se zde praktikování buddhismu školy Šingon, se během let postupně vzdálil praktikám buddhismu a začal jako *ubasoku* praktikovat šugendó až do roku 1992, kdy byl oficiálně vysvěcen. Několik let žil v Japonsku a podstoupil mimo jiné praxi *Šó no iwaja hjakkuničigjó*, stodenní askeze v jeskyni Šó (Jošino), kterou před ním údajně podstoupilo pouze 63 jiných *jamabušiů* počínaje samotným En no Gjódzou. Po návratu do Francie začal Guintard pod patronací chrámu Šógo-in Monzeki v Kjótu a Francouzskou buddhistickou unií vést vlastní skupinu zájemců o šugendó – své praxe nazývá neo-šugendem, protože on sám není původně japonským *jamabušiou*. Poslední dohledatelná pouť této skupiny je z roku 2011. (shugendo.fr)

Kromě francouzské komunity se šugendó uchytilo také ve Spojených státech, kde vznikla Mezinárodní šugendistické asociace (*The International Shugendo Association*; dále ISA). ISA funguje pod patronací současného představeného šugendistické skupiny při hoře Košikidake (prefektura Jamagata) a je otevřena všem lidem bez ohledu na jejich původ a náboženství. Pod záštitou ISA jsou dnes již pořádány asketické tréninky a výstupy do hor nejen v Japonsku a Spojených státech, ale také v Evropě. Mimo praxi jsou členům poskytnuté i překlady posvátných textů a jiné materiální artefakty. (shugeninternational.org)

Důvodem, proč zmiňuji nejaponské komunity věnující se praktikování šugenda, je, že existence těchto dvou předních zahraničních organizací dokazuje dle mého názoru dvě věci. Za první, šugendó, jako původně japonské náboženství, má dostatečně pevné postavení mezi japonskými náboženskými tradicemi, a tudíž je možné jej podobně jako učení buddhistických a šintoistických škol sebevědomě šířit i za hranice této země. Není tajemstvím, že na některé z nově vzniklých japonských náboženských organizací, jež rozšířily svou působnost i do zahraničí, je nahlíženo s podezřením, myslím však, že můžeme téměř s jistotou tvrdit, že šíření šugenda mimo Japonsko je čistě záležitostí podělení se o své tradice. Za druhé, tuto ochotu a snahu o rozšíření povědomí o šugendu, lze vnímat jako zásadní změnu v ezoterickém aspektu šugenda. K udržení této tradice i v době, kdy se jí již mnozí nemohou věnovat naplno a je pro ně, i když podstatnou, tak okrajovou součástí života, je potřeba uvolnit pravidla, kterými se šugendó řídí, a vítat nově praktikující s větší vstřícností, čehož výsledkem jsou právě tyto dvě komunity.

Závěr

Cílem této práce bylo představení a definování japonského náboženství šugendó. Na základě mnou provedené rešerše publikovaných děl věnujících se šugendu bych chtěla uvést jeho výsledné definující rysy.

Šugendó ve svých počátcích představovalo odchod do ústraní v horách, kde se jedinec věnoval asketickým praxím, zdokonaloval své fyzické schopnosti a zároveň tak bystřil i svou mysl. Když se šugendó stalo více organizovanou institucí, rozšířilo se též jeho pole působnosti ve společnosti a z individualistického přístupu přešlo do sféry pro společnost existující víry. Šugendó tedy v sobě kombinuje jak prvky zaměřené na samostatnou osobu jemu se věnující, tak prvky cílené na ostatní lidi. Tento dualismus je jedním ze základních rysů šugenda.

Dále je potřeba zmínit vztah šugenda k horám. Šugendó není pouhým přírodním náboženstvím, jak by se mohlo na první pohled zdát, ale je soustředěno pouze do hor z toho důvodu, že hora představuje pro osoby věnující se šugendu symbolickou matku, která jim dává v průběhu plnění askeze nový život a nadlidskou sílu. Vnímání hor jakožto posvátných míst sice není unikátní pro Japonsko, ale tak blízký vztah nalezneme v jiných vyznáních jen stěží.

Třetím definujícím rysem šugenda, je jeho přístupnost. Protože je šugendó ve své podstatě lidovým náboženstvím vzešlým z nižších vrstev obyvatelstva, není mu vlastní okázalost a nevěnuje pozornost povrchním úspěchům jako je bohatství či společenská prestiž, naopak se zaměřuje na osobní úspěch v rovinách odhodlanosti, oddanosti a vytrvalosti.

Dnešní šugendó se logicky od svých původních záměrů částečně vzdálilo. Zároveň se však pro udržení své vlastní tradice přizpůsobilo požadavkům společnosti a přešlo částečně do oblasti komerční zábavy za účelem udržení povědomí o své existenci. Tato asimilace ale zároveň poskytuje do budoucna jistotu, že šugendó pravděpodobně v brzké době nevymizí a bude nadále sloužit ku prospěchu těm, kteří se mu věnují.

Resumé

In this thesis I am attempting to introduce the reader into the problematic of the Japanese religion known as Shugendō. Though in modern times it is often forgotten when speaking of indigenous religious traditions in Japan, considering its long-standing history it would be a mistake to ignore it completely.

The very basic definition of Shugendō is that it is a mountain ascetic religion meaning that those who devote themselves to its ways gain supernatural powers through ascetic training in the mountains. However, Shugendō is much more complex than that.

Firstly, I introduce Shugendō based on its historical background and characteristic features. Secondly, by introducing several of its rites and rituals I explain its purpose. Finally, I illustrate the contemporary state in which we perceive Shugendō in modern Japan.

Citovaná literatura

- BOUCHY, Anne; HACKETT, Jessica L.; ARONSON, Katelyn. Transformation, Rupture and Continuity: Issues and Options in Contemporary Shugendō. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* [online], vol. 18, č. 1, str. 17–45, 2009. ISSN 07661177.
- CASTIGLIONI, Andrea. Devotion in Flesh and Bone: The Mummified Corpses of Mount Yudono Ascetics in Edo-Period Japan. In: *Asian Ethnology* [online], vol. 78, č. 1, str. 25–52, 2019. ISSN 18826865.
- EARHART, H. Byron. Four Ritual Periods of Haguro Shugendō in Northeastern Japan. In: *History of Religions* [online], vol. 5, č. 1, str. 93–113, 1965. ISSN 00182710.
- EARHART, H. Byron. Ishikozume Ritual Execution in Japanese Religion, Especially in Shugendō. *Numen* [online], vol. 13, č. 2, str. 116–127, 1966. ISSN 00295973.
- EARHART, H. Byron. *A religious study of the Mount Haguro sect of Shugendō: An Example of Japanese Mountain Religion*. Tokyo: Sophia University, 1970.
- FUKUI, Hajime. The Hora (Conch Trumpet) of Japan. In: *The Galpin Society Journal* [online], vol. 47, str. 47–62, 1994. ISSN 00720127.
- GRAPARD, Allan G. *Mountain Mandalas: Shugendo in Kyushu*. Bloomsbury Publishing, 2016. ISBN 9781474249010.
- GILL, Andrea K. Shugendō: Pilgrimage and Ritual in a Japanese Folk Religion. In: *Pursuit – The Journal of Undergraduate Research at the University of Tennessee* [online], vol. 3, č. 2, str. 49–65, 2012. ISSN 2330-4715.
- GORAI, Shigeru. Shugendo Lore. In: *Japanese Journal of Religious Studies* [online], vol. 16, č. 2/3, str. 117–142, 1989. ISSN 03041042.
- HORI, Ichirō. On the Concept of Hijiri (Holy-Man). In: *Numen* [online], vol. 5, č. 2, str. 128–160, 1958. ISSN 00295973.
- HORI, Ichirō. Self-Mummified Buddhas in Japan: An Aspect of the Shugen-Dō (“Mountain Asceticism”) Sect. In: *History of Religions* [online], vol. 1, č. 2, str. 222–242, 1962. ISSN 00182710.

HORI, Ichirō. Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion. In: *History of Religions* [online], vol. 6, no. 1, str. 1–23, 1966. ISSN 00182710.

HORI, Ichirō. Shamanism in Japan. In: *Japanese Journal of Religious Studies* [online], vol. 2, č. 4, str. 231–287, 1975. ISSN 03041042.

KOSHIKIDAKE, Shokai; FAULKS, Martin; HAYES, Stephen. *Shugendō the Way of the Mountain Monks*. Lulu Press, 2016. ISBN 9781326613884.

MCGUIRE, Mark Patrick. *From the City to the Mountain and Back Again: Situating Contemporary Shugendō in Japanese Social and Religious Life*. Montreal: Concordia University, 2013. Disertační práce. Univerzita Concordia v Montrealu, Fakulta filozofie a vědy, Katedra religionistiky a kultury.

MIYAKE, Hitoshi. Religious Rituals in Shugendo: A Summary. In: *Japanese Journal of Religious Studies* [online], vol. 16, č. 2/3, str. 101–116, 1989. ISSN 03041042.

MIYAKE, Hitoshi. Religious Rituals in Shugendō. In: MULLINS, Mark R.; SHIMAZONO, Susumu; SWANSON, Paul L. *Religion and Society in Modern Japan: Selected Readings*. Fremont: Jain Publishing Company, 1993. ISBN 0-89581-936-8.

MIYAKE, Hitoshi. *Shugendō: Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*. Michigan: Center for Japanese Studies, the University of Michigan, 2001. ISBN 9780939512058.

MIYAKE, Hitoshi, et al. Japanese Mountain Religion: Shrines, Temples and the Development of Shugendō. In: *Cahiers D'Extrême-Asie* [online], vol. 18, 2009, pp. 73–88, 2009. ISSN 07661177.

NYMBURSKÁ, Dita. Dějiny japonského myšlení 2. (přednáška) Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, 2018.

Nihonkoku kenpō [Japonská ústava]. 1946.

SWANSON, Paul L. Shugendō and the Yoshino-Kumano Pilgrimage: An Example of Mountain Pilgrimage. In: *Monumenta Nipponica* [online], vol. 36, č. 1, str. 55–84, 1981. ISSN 00270741.

TYLER, Royall. Kōfukuji and the Mountains of Yamato. In: *Japan Review* [online], č. 1, str. 153–223, 1990. ISSN 09150986.

WAKAMORI, Tarō. The "Hashira-matsu" and Shugendo. In: *Japanese Journal of Religious Studies* [online], vol. 16, č. 2/3, str. 181–194, 1989. ISSN 03041042.

Internetové zdroje

International Shugendo Association [online]. Anonym. [vid. 22. 6. 2020]. Dostupné z: <https://www.shugeninternational.org/>

Jamabuši to šite mo kaišain to šite mo hito no šiawase wo inoru [online]. Okamura Corporation, 2015. [vid. 22. 6. 2020]. Dostupné z: <https://www.okamura.co.jp/magazine/wave/archive/1510higashiA.html>

Macubara Tamocu. *Jamabuši Šugendó to sono šugjó* [video]. *YouTube* [online], 2013. [vid. 3. 7. 2020]. Dostupné z: <https://youtu.be/NDAWXKb2UzI>

Shugendo [online]. Anonym. [vid. 22. 3. 2020]. Dostupné z: <http://www.shugendo.fr/>

Tam Kyjtt. *[4K] Suaši de hi no ue wo aruku Kabasan džindža hiwatarisai 2018* [video]. *YouTube* [online], 2018. [vid. 3. 7. 2020]. Dostupné z: <https://youtu.be/IJ4YVVGdxQk>