

PAPP MELINDA

## A KORAI GYERMEKKOR RÍTUSAI JAPÁNBAN ÉS A HOZZÁKAPCSOLÓDÓ HAGYOMÁNYOS NÉPI HITVILÁG

A jelen tanulmány célja, hogy a hagyományos Japánban létező gazdag és sokszínű rítuskultúra egy szeletét bemutassa, mégpedig a kora gyermekkort végigkísérő rítusok példáján keresztül. A cikk tárgyát képező rítusokat a szakirodalom az átmeneti rítusok kategóriájába sorolja, ezen belül is a gyermekkori korai szakaszához fűződő ünnepi szokások csoportjába.<sup>1</sup>

A cikkben leírt rítusok és ünnepi szokások többsége egy ma már letűnt világ emlékeinek tűnhetnek. A kép azonban sokkal árnyaltabbá válik, ha arra gondolunk, hogy a gyűjtések nagy része, amelyek forrásként szolgáltak a jelen tanulmányhoz, a huszadik század ötvenes és hatvanas éveiből származnak. Habár 1868 után a Meiji-restaurációval Japánban is beindultak a modernizációs folyamatok, és az ezzel járó iparosítás és urbanizáció, a japán vidék még sokáig megőrizte – legalábbis részleteiben – azt az életmódot, amely jellemezte a falusi közösségeket a Meiji-kor előtt. Az 1960-as évektől kezdődően, a nagymértékű gazdasági változások következtében ez a hagyományos életmód fokozatosan felbomlott, és ezzel a hagyományos rítusok és ünnepi szokások túlnyomó része is egy időre feledésbe merült. Az 1990-es évek végétől azonban egy érdekes jelenségnek lehetünk tanúi. Az „elfeledett” rítusok egy része lassanként újra megjelenik a japánok ünnepkultúrájában, sőt néhányuk nagy népszerűsége tesz szert. A jelenség hátterében egyes kutatók a média (folyóiratok, újságok), reklámipar és egyes iparágak érdekeinek hatását vélik felfedezni.<sup>2</sup> Ezeket az elméleteket alátámasztani tűnnek az olyan elemzések, amelyek a mai rítusformák jelentésének értelmezését veszik célul.<sup>3</sup> A probléma az ilyen elemzésekkel egyrészt a témával foglalkozó tanulmányok alacsony száma. Másrészt a japán kutatók többsége a jelenkor rítusainak tanulmányozásánál a hagyományos interpretációkból indul ki, tehát azokból a kutatásokból és elméletekből, amelyek a hagyományos falusi közösségek rítuskultúráját dolgozták fel, és amelyeknek a hatvanas évek előtti időszakban gyűjtött anyag volt a forrása. Összevetve a ma ünnepelt rítusok jelentéstartalmát és formáját a néprajzi tanulmányokban leírt

---

<sup>1</sup> Az átmeneti rítusok, „rites de passage” kifejezést a 20. század elején Arnold van Gennep belga antropológus vezette be a szakirodalomba azoknak a rítusoknak és ünnepeknek az összefoglaló megjelölésére, amelyek az egyén vagy közösség életének fontos fordulópontjaihoz kötődnek.

<sup>2</sup> Shintani et al. 2003: 30.

<sup>3</sup> Lásd például Ishii Kenji munkáját a modern japán család ünnepeiről. Ishii 2009.

és elemzett tradicionális rítusokkal, a jelenkor ünnepei kiüresedett, felszínes és főképpen elüzletiesedett „fogyasztói” rítusoknak tűnhetnek.<sup>4</sup> Annál is inkább, mivel az az életszemlélet, amely a múlt falusi közösségeinek sajátja volt, és ami a szokásainak, ünnepkultúrájának a bázisát adta, csak nyomokban fedezhető fel a mai japán társadalomra jellemző világszemléletben. Ennek ellenére nem osztozom azon a véleményen, hogy a mai japán család ünnepei csak a fogyasztásról szólnának. Minden kulturális és szociális formát és jelenséget az adott kor társadalmi viszonyai határozzák elsősorban meg, ebből kifolyólag állandó változás tárgyai. Ez igaz az olyan kulturális formára is, mint a rítus, amelynek egyik legfontosabb sajátossága az „állandóság”, „ismétlés” és „felismerhetőség”.<sup>5</sup> A forma állandósága azonban nem feltételezi a jelentéstartalom változatlanságát – ami fordítva is érvényes –, ezért is szükséges elővigyázatosan közelíteni a rítusok értelmezéséhez.

Ahhoz azonban, hogy a jelenkor rítuskultúráját egy adott kultúrközegben elemezni tudjuk, ismerni kell a múlt hagyományait, amelyekkel a ma szokásai valamiképpen összefüggésben vannak. Így a jelen tanulmányban a néprajzi gyűjtésekben leírt és a néprajztudományi szakirodalom által értelmezett rítusok egy konkrét csoportjával fogok foglalkozni, és majd egy későbbi tanulmányban szeretném részletesebben tárgyalni azokat a változásokat, amelyek a modern japán társadalom egyes ünnepformáit érintik.

## NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A TERMINOLÓGIÁHOZ

Magának a rítus fogalmának pontos meghatározása gyakran nehézségekbe ütközik, hiszen a rítusokkal foglalkozó egyes tudományágak, mint például a néprajz, vallástörténet, antropológia, szociológia vagy a pszichológia, a rítus más és más aspektusait emelik ki. Az egyes tudományágak saját tudományág-specifikus rítusdefiníciókat használnak, ezért gyakorlatilag nem létezik a rítus fogalmának egy általánosan elfogadott meghatározása. A problémát nehezíti, hogy a rítus kifejezésnek nagyon széles jelentéstartománya van, így használata még a szakirodalomban is gyakran következtelen. Ennek ellenére elfogadható az a leírás, amely a rítust egy olyan összetett kifejezési formának vagy cselekvéssorozatnak tekinti, amelynek meghatározott és kötött formája és kerete van időben és térben, végrehajtása rendszeres, ismétlődő formában történik.

Mind a magyar, angol, mind a japán nyelvben több kifejezés is van használatban a rítus megjelölésére. Míg a magyar néprajzi irodalomban „szertartás”, „szertartás-féle szokás”, „ünnep”, „ünnepi szokás”, „népszokás” kifejezésekkel

<sup>4</sup> Részletesen a jelenségről lásd Papp 2013.

<sup>5</sup> Definíciókról, rítuselméletéről, annak történelmi fejlődéséről lásd Catherine Bell átfogó munkáját, Bell 2009.

találkozhatunk,<sup>6</sup> az angol nyelv a „ritual”, „rite”, „ceremony”, „celebration” kifejezéseket használja. E kifejezések használatának köre azonban nincs pontosan körülírva, egymás szinonimájaként jelennek meg a szakirodalomban. A japán nyelvben szintén több kifejezés szolgál a rítus/ünnep/szertartás megjelölésére. *Girei* 儀礼, *gishiki* 儀式, *sairei* 祭礼, *shūgi* 祝儀<sup>7</sup> mind rítust vagy ünnepi szokást jelöl, de számos egyéb kifejezés is megjelenik a szóösszetételekben, mint például a *nenchū gyōji* 年中行事 (évközi ünnepek) kifejezésben a *gyōji* 行事 szó, amely ünnepi eseményt vagy egyszerűen eseményt is jelöl, a *nenchū gyōji* összetételben azonban a japán néprajzi szakirodalmon belül a rítusok egy meghatározott kategóriáját jelöli.<sup>8</sup> A konkrét ünnepek megnevezéseiben további szavakat is találhatunk a rítus, illetve ünnep kifejezésére. Ilyen az *iwai* 祝い, *shikiten* 式典, *shiki* 式, *rei* 礼 szavak a *seijinshiki* 成人式 a felnőtté válás ünnepe, az *obi-iwai* 帯祝い, a várandósság hónapjaiban ünnepelt szertartás, a *konrei* 婚禮, az esküvőt jelentő kifejezésekben. Ezenkívül, Yanagida Kunio (1875–1962),<sup>9</sup> a japán néprajztudomány megalapítója és egyben legnevesebb személyisége, az egyik legismertebb művének a *Nihon no matsuri* címet adta, ahol is a japán hagyományos népi világ rítusait és ünnepeit elemezte.<sup>10</sup> A műben Yanagida a *matsuri* 祭り és *sairei* szavakat használja azoknak a közösségi ünnepeknek, szertartásoknak a megjelölésére, amelyek a nézete szerint az eredetileg kisközösségek és családok által végzett rítusokból váltak az idők során nagy, mindenki számára hozzáférhető nyilvános ünnepekké.<sup>11</sup> A mai modern nyelvhasználatban viszont a *matsuri* szót általában a nyilvános nagy fesztiválok esetében használják. Általában nem használatos ez a kifejezés az olyan rítusok megjelölésére, amelyek az egyénhez vagy a családhoz kapcsolódnak. Yanagida etimológiai kitérőt is tett a *matsuri* szó eredetének megmagyarázására. Nézete szerint ez a *maturou* igével van kapcsolatban, amelyre két írásmód is létezik, a 服ふ és 順ふ.<sup>12</sup> A régi japán nyelvben ezeket az igéket a ’szolgál’, ’felsőbb utasítást követ’ vagy ’felkínál/áldoz’ cselekvések megjelölésére használták. Yanagida elmélete szerint a rítusok eredetileg olyan alkalmak voltak, amikor az emberek étel- és italáldozatokat kínáltak fel szertartás keretében az isteneknek. Így a szentélylátogatás is (*mairu* 参る) eredetileg az istentisztelet egy formájaként elsősorban az isteneknek felajánlott szolgálatot és áldozatot jelentette.

<sup>6</sup> Verebélyi 2004: 11–15.

<sup>7</sup> A japán írásjegyeket az első előfordulásnál jelzem.

<sup>8</sup> Suzuki 1999: 510.

<sup>9</sup> Yanagida nevének írásmódja két olvasatot tesz lehetővé: Yanagida vagy Yanagita. Mindkét verzió használatos az átírásnál. A cikkben a japán nevek átírásánál a japán szabályt követem: családnév – utónév.

<sup>10</sup> Yanagida 1942.

<sup>11</sup> Suzuki 1999: 682. Az idézett mű Yanagida 1993. A témáról tovább lásd részletesebben Yamashita 1993: 171.

<sup>12</sup> A *matsuru* szónak több írásmódja is létezik, amelyekből a következő háromnak valószínűleg azonos az etimológiai eredete: 祀る, 祭る, 奉る. Yanagida 1993: 189.

## ÁTMENETI RÍTUSOK

Visszatérve a jelen tanulmányban vizsgált rítusok kategóriájához, a huszadik század elején Arnold van Gennep ismerte fel, hogy majd minden kultúra ismer olyan rítusokat, szertartásokat, amelyek az élet egyes fázisaihoz kötődve az átmenetet/változást hivatottak jelölni és hangsúlyozni.<sup>13</sup> Van Gennep a különböző kultúrák rítusainál közös jellemző vonásokat vélt felfedezni. Ezeket csoportosítva a „rite de passage” gyűjtőnevet adta a kategóriának. Az általa bevezetett fogalmat később a brit neves antropológus, Victor Turner fejlesztette tovább és népszerűsítette a tudományos szakirodalomban.<sup>14</sup> Röviden és jelentősen leegyszerűsítve, van Gennep három jellemző fázisban határozta meg az átmeneti rítusok működésének lényegét: prelimináris (szeparáló), átmeneti (limináris) és posztlimináris (integráló) fázis. Ezek a fázisok megtalálhatók egyugyanazon rítuson belül, vagy a fázisokat különálló rítusok is képviselhetik. A prelimináris fázist jelölő rítus vagy rítusszakasz funkciója kivezetni az egyént az elhagyandó állapotból, és egy átmeneti (limináris) állapotba átvezetni. A harmadik, integráló fázisban következik be az új állapot elfogadása, az integráció. Van Gennep megállapítása szerint az átmeneti rítusok fő funkciója abban mutatkozik meg, hogy megkönnyítik az átmenetet, átsegítik az egyént az emberi élet krízisein, és támogatják mind az egyént, mind az őt körülvevő közösséget a változás, az új helyzet elfogadásában és feldolgozásában.<sup>15</sup>

A „rite de passage”-t, az átmeneti rítust a japán szakirodalom két kifejezéssel is jelöli. A „rite de passage” pontos szó szerinti fordítása a *tsūka girei* 通過儀礼, de emellett a *jinsei girei* 人生儀礼 szóösszetételt is alkalmazza a kategóriába tartozó rítusok megjelölésére. A *jinsei girei* kifejezés pontos megfelelője ’életciklus-rítusok’ (life-cycle rituals), és a kettő fogalom megkülönböztetésére, avagy azonosságára, különböző vélemények léteznek a japán kutatók között. Egyes nézetek szerint a japán kultúrkörben az angol „rites of passage” *tsūka girei* fordítása nem fedi az összes Japánban létező és az ebbe a kategóriába tartozó rítusok teljes skáláját, ugyanis számos rítusként ünnepelt népi szokás besorolását nem teszi lehetővé ez a kifejezés. Így például azok az ünnepi szokások, amelyek a gyermekkorhoz (*san’iku girei* 産育儀礼), vagy az ún. szerencsétlen évek hiedelméhez kötődnek (*yakudoshi* 厄年), szintúgy a temetkezési rítusok és szokások besorolása is nehézségbe ütközik.<sup>16</sup> Ezért számos japán kutató a *jinsei girei* kifejezést részesíti előnyben, mivel véleményük szerint ez pontosabban fedi a hagyományos kultúra részét képező életciklushoz kötődő szokásokat és ünnepeket.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Van Gennep 1960.

<sup>14</sup> Lásd egyik fő művét: Turner 1969.

<sup>15</sup> Van Gennep 1960: 60–68.

<sup>16</sup> Shintani 1999: 887.

<sup>17</sup> Onozawa 1999: 118–119.

Fontos megjegyezni azonban azt is, hogy a japán szakirodalomban fennálló terminológiai problémáknak egy másik aspektusuk is van, mégpedig az, hogy a japán szakirodalom nem tesz különbséget a rítus és (ünnepi) szokás között.<sup>18</sup> Példának okáért, a *san'iku girei* 産育儀礼 (szó szerinti fordításban 'gyermeknevelési rítusok') címszó alatt a japán néprajzi szakirodalom mind a gyermekkorhoz kötődő hagyományos szokásokat, mind a rítusokat taglalja anélkül, hogy a kettő között világosan különbséget tenne. Ezzel kapcsolatban Iwamoto felhívja a figyelmet arra, hogy a világos elméleti koncepció hiánya gyakran következtetésekhez vezet a különféle rítusok és szokások besorolásánál és elemzésénél, ezért is lenne szükség egy alaposabb elméleti megközelítésre a japán néprajzi kutatásokon belül.<sup>19</sup>

### A HAGYOMÁNYOS KOZMOLÓGIA

A japán falusi közösségek szellemi és anyagi kultúráját a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején Yanagida Kunio, majd később az általa vezetett kutatócsoport kezdte gyűjteni és feldolgozni. Yanagida számos írása közül a *Senzo no Hanashi* foglalkozik a hagyományos japán ember világnézetének elemzésével.<sup>20</sup> A felvázolt elmélet szerint a japán ember élete egy megszakíthatatlan körforgás részének tekinthető, amely születéstől halálig, majd haláltól az újraszületésig tart. A lélek az istenek világából születik le a fizikai testbe, amelyet majd a halál pillanatában elhagy, hogy az ősök és istenek világába térjen újra vissza. Yanagida számára ez a világnézet a legtökéletesebben az *ie* család-szerkezetben (家制度) került kifejezésre, ahol az élők generációi egy egységet alkottak a már elhunyt és a még meg nem született családtagokkal. Ebből kifolyólag a japán hagyományos közösségekre jellemző rítusok, és ezek közül különösen az átmeneti rítusok elsősorban arra szolgáltak, hogy ennek a folyamatos ciklusnak az egyes fázisait megjelöljék, és az átmenetet a fázisok között segíték és megkönnyítsék.

Yanagida elmélete óriási mértékben meghatározta a következő évtizedek kutatási irányát, ahogy a japán átmeneti rítusok rendszerezését is.<sup>21</sup> A Yanagida által felvázolt világnézet-elméletet később továbbgondolták. A háború utáni szakirodalomban ezt a mindent felölelő rendszert, amely magába foglalja a ter-

<sup>18</sup> A rítus terminusnak ily módú következtelen használata nemcsak a japán néprajztudomány sajátossága, hanem általában véve érvényes. A rítus kifejezést, amelyet eredetileg főleg vallással kapcsolatban alkalmazták, tudományágtól függően van, aki csak a vallásos-mágikus jelleggel rendelkező rítusformákra használja, mások viszont ennél tágabb értelemben, tehát nem csak a vallásos jellegű szokásselekmények jelölésére használják.

<sup>19</sup> Iwamoto 2008: 272.

<sup>20</sup> Yanagida 1946.

<sup>21</sup> Suzuki 1998: 206.

mészeti világot, a halál utáni létet és a földi életet, a *reikon shinkō* 靈魂信仰 kifejezéssel jelölték.<sup>22</sup>

Hirofumi Tsuboi egyike azoknak a kutatóknak, akik Yanagida elméletét a japán átmeneti rítusok rendszerezésére is alkalmazták.<sup>23</sup> Tsuboi a rítusokat egy kör alakú térképen tüntette fel, ahol a rítusokat a lélek fejlődésének egyes szakaszaihoz rendelte. Négy fő szakaszt különböztet meg a szerző: az első az emberi lélek felnőtté válása (*seijinka* 成人化), amely a születéstől a házasságkötésig tart. A második szakasz az érettség szakasza (*seijinki* 成人期), amely a fizikai lét halálával ér véget. A harmadik szakasz a *soreika* 祖靈化, az „ősökké válás” ideje, amely a 33. megemlékező rítussal végződik. Végül a negyedik szakasz, a *soreiki* 祖靈期, amely szó szerinti fordításban az ’ősök állapotát’ jelenti, és azt az időszakot öleli fel, amely a lélek újraszületéséig tart.<sup>24</sup> Ezt a ciklikus módban szerveződő életszemléletet a szakirodalom *junkanteki seimeikanként* 循環的生命觀 is említi.<sup>25</sup>

Az egyes fázisok között hosszabb-rövidebb átmeneti állapotok találhatók, amikor is a lélek állapota bizonytalannak tekinthető. Ezek a „határállapotok” a hagyományos világnézet szerint veszélyt képviseltek, mivel a lélek még nem hagyta el teljesen az előző állapotát, de még nem integrálódott tökéletesen és biztonságosan az új állapotába sem. A „marginális”, illetve „küszöb-helyzetekben” kaptak nagy jelentőséget a rítusok és azok a mágikus szokások, amelyek ennek az állapotnak az áthidalását, a bizonytalansággal járó állapot biztonságosabbá tételét szolgálták, segítették. A kora gyermekkort jellemző rítusok többsége is ezt a határállapotot, és az ezzel járó bizonytalanságot voltak hivatottak áthidalni.<sup>26</sup> A lélek ciklusának négy fázisából így kettőt az ’érett’ (*seijinki*) állapottal, kettőt a ’növekedés/érés’ (*seijinka*), tehát az ’érett’ állapot felé haladással azonosítanak. Az „érett” állapotot megelőző egy-egy fázisban (a születést és a halált követő fázisok) különösen nagy számban ünnepeltek rítusokat a hagyományos közösségek.<sup>27</sup>

Röviden összefoglalva, a fent felvázolt elmélet szerint az átmeneti rítusok fő funkciója az volt, hogy az egyént, illetve az emberi lelket végigkísérjék a körfolyamaton. Ugyanakkor, ezek a rítusok egyfajta ellenpólust nyújtottak a rítusok egy másik kategóriájának, az évközi vagy évszakrítusoknak (*nenchū gyōji* 年中行事). Ezek az eredetileg kínai kultúrkörből származó ünnepek a naptári

<sup>22</sup> Inoguchi 1978: 1–3.

<sup>23</sup> Tsuboi 1995: 500.

<sup>24</sup> Onozawa 1999: 118.

<sup>25</sup> Itabashi 2007: 290.

<sup>26</sup> Iijima 1991: 42–50.

<sup>27</sup> „Hagyományos közösségen” azokat a túlnyomórészt falusi társadalmakat értem, amelyeket még nem alakítottak át jelentősen a modernizációs folyamatok. Ez egyes területeken az 1868, Meiji-restauráció előtti állapotokat jelenti, de általában a második világháború előtti időszakot is még magába foglalja.

évet kísérték végig, szorosan kötődve az évszakok váltásához és az egyes mezőgazdasági tevékenységekhez, ritmust adva a közösség és a benne élő egyén életének. Az évszakünnepek egy másik fontos funkciója volt a hétköznapi és az ünnepnapok elválasztása. Ezzel kapcsolatban a japán néprajzkutatók hangsúlyozzák a *hare* és *ke*<sup>28</sup> kettősségének jelentőségét, amelyet itt terjedelmi okokból nem fogok részleteiben ismertetni. Röviden, a *ke* volt az a minőség, amely az aktív, munkával töltött időszakokat, míg a *hare* az ünnepi és egyben pihenést képviselő időszakokat jellemezte a közösség életében. A *haret* úgy is lehetne jellemezni, mint azt az érzést, amely az ünnepi pillanatokat töltötte meg, és amely egyben pozitív életenergiaként volt jelen a hagyományos közösségekben. A munkával töltött időszakok közben szükségszerűen elhasználódott a *ke*, amely egyes elméletek szerint a *ki* (気, tehát 'energia', 'szív', 'lélek', 'erő') szóból ered, és ez fokozatosan a rituális tisztatlanság (*kegare* ケが枯れる)<sup>29</sup> állapotát eredményezte.<sup>30</sup> A *hare* alkalmak ennek a *kegare* állapotának eltávolítására, és a *ke* felfrissítésére adtak lehetőséget, így ezek a közösség számára elengedhetetlenül fontosak voltak. A közösség jólétét, az istenek áldását biztosította az ünnepek rendszeres elvégzése, tiszteletteljes betartása, és a *hare-ke* időszakok harmonikus váltása.<sup>31</sup>

A ciklikus világnézet négy fázisa és a kapcsolódó rítusok így megfelelőjükre találhatnak a természet rendjében, annak változásaiban, különösképpen a négy évszak váltásában. Ezeket az egymáshoz kapcsolódó világokat nevezi a szakirodalom „kis univerzumnak” és „nagy univerzumnak”, ahol is a két világ állandó interakcióban van egymással, egymást kölcsönösen befolyásolva.<sup>32</sup>

## A SZÜLETÉS KÖRÜLI IDŐSZAK RÍTUSAI

A fent felvázolt élet- és világszemlélet képezi azt az interpretatív keretet, amelyen belül a japán néprajzkutatók a gyermekkor rítusait elemzik, azok funkcióit magyarázzák. Ezek a rítusok, a szülést megelőző terhesség hónapjaiban végzendő rítusokat is beleszámítva, az első alkategóriáját képezik az általában

<sup>28</sup> A *hare* és *ke* szavakat általában a szakirodalom nem *kanjis* írással, hanem a szótagábécék egyikével jelöli, így is hangsúlyozva azt, hogy a szavak etimológiai eredete nem egyértelmű.

<sup>29</sup> A ケが枯れる *ke ga kareru* szóösszetétel az említett értelmezésre utal: életenergia (*ke*) felhasználódása/gyengülése.

<sup>30</sup> Akata 1979: 83.

<sup>31</sup> Jól ismert példái ezeknek az ünnepeknek az Új Évi rítusok, a lányok ünnepe (*hina matsuri* 雛祭り), a fiúk ünnepe, *tango no sekku* 端午の節句, az Obon ünnepe (盆), a *tanabata* (七夕). Részletes leírás ezekről az ünnepekről a következő tanulmányokban található: Wakamori, Tarō: *Nenchū gyōji* (1957); Yanagida, Kunio: *Nenchū gyōji oboegaki* (1969); Miyamoto, Tsuneichi: *Minkan reki* (1970).

<sup>32</sup> Suzuki 1998: 207.

öt csoportra osztott életciklus-rítusoknak.<sup>33</sup> Maga a gyermekkor és a hozzákötődő szokásrendszer és rítusvilág gyűjtésének és tanulmányozásának kezdetei szintén Yanagida Kunio nevéhez fűződnek.<sup>34</sup> Az 1920-as és 1930-as évektől kezdődően a Yanagida által vezetett kutatók a japán vidék számos közösségében térképezték fel a szüléshez és a gyermekneveléshez fűződő népi szokásokat. Létrejött a Kyōdokai nevet viselő tanulmányi csoport azzal a céllal, hogy a századfordulón született emberekről gyűjtsön adatokat a közelmúlt életviteléről és szokásairól.<sup>35</sup> Az 1940-es években Segawa Kiyoko és Ōtō Yuki<sup>36</sup> folytatta a megkezdett munkát.<sup>37</sup>

Az említett kutatások mind igazolják, hogy a gyermekkor korai időszakát különösen sok ünnepi szokás és hiedelem övezte. Minél közelebb esett a kérdéses időszak a születéshez, annál gyakoribbak voltak az elvégzendő rítusok, de lényegében ez a periódus egészen a gyerek hétéves koráig tartott. A hetedik életévhez kapcsolódó rítussal (*obitoki*) egyrészt befejeződött a gyermekkor első fontos szakasza, másrészt a gyerek kikerült a család közvetlen hatóköréből, és tagjává vált a közösségen belül működő életkor-csoportok egyikének.<sup>38</sup> Ez a csoport a *kodomogumi* volt, amely a falu gyermekeit tömörítette hétéves kortól 14-15 korig. Voltak helyek, ahol a hetedik életkori rítust követően a gyerekeket *mura no ko* 村の子, tehát 'a falu gyermekének' nevezték, ezzel is hangsúlyozva azt, hogy a gyerek átkerült a szűk családi körből a közösség védelmé alá.<sup>39</sup> Az egyes életkorok jelentősége nemcsak a népi hitben, hanem a joghagyó-

<sup>33</sup> A kategória többi alcsoportja: a pubertáskorszakhoz kapcsolódó rítusok, a házasságkötés, a *yakudoshi* szerencsétlen évek rítusai és a temetkezési rítusok. Részletesen lásd Yagi 2001.

<sup>34</sup> Lásd többek közt Yanagida 1935, 1949.

<sup>35</sup> Hara–Minagawa 1996: 12–17.

<sup>36</sup> A *Jiyarai* című művében Ōtō Yuki összefoglalta azokat az írásokat, amelyek a múltbeli gyermekkorhoz kötődő szokásokat említették, így például a Tokugawa-korszakból származó *Fūzoku toijōtō* 風俗問状答 (Yashiro Hirokata írása) egészen a Meiji-kori antropológiai és néprajzi folyóiratokig, mint például a *Jinruigaku Zasshi* 人類学雑誌, *Fūzoku Gahō* 風俗画報, *Kyōdo Kenkyū* 郷土研究, *Minzoku to Rekishi* 民族と歴史 (Ōtō 1968:12–13).

<sup>37</sup> Míg Segawa a szülés és a gyermekkor köré csoportosuló tabuk és egyéb megkötésekre irányuló szokásokat és hiedelmeket tanulmányozta (Segawa 1973), addig Ōtōnak köszönhető az első összegző tanulmány a gyermekkorhoz köthető szokásokról (Ōtō 1968). 1945 után több kutató is foglalkozott a témával, ezek között megemlítenénk Miyamoto Tsuneichi, Miyata Noboru és Yagi Tōru nevét. A fiatalabb generációból Iijima Yoshiharu foglalkozik behatóbban a témával (Iijima 1991, 1987). Részletes áttekintés a gyermekkorhoz és a gyermekneveléshez fűződő szakirodalomról a következő szerzők műveiben található: Kami 1989; Ishizuka 1978: 120–122.

<sup>38</sup> Más néven évkor szerinti szervezeti egységek; a falu életének, társadalmi szerveződésének fontos elemei voltak. Itt szembesültek először a gyerekek a japán közösségi élet szabályaiival, tapasztalatokat szerezhettek a közös felelősség elvéről, a hierarchikusan szervezett kapcsolatszerekekről. A *kodomogumikban* az idősebb gyerekek töltötték be irányító szerepet, ők szervezték a közös játékokat és a csoportnak kijelölt feladatokat teljesítését. A közösségi ünnepeknél a *kodomogumiknak* adott feladatköreik voltak, mint például a tűzifa összegyűjtése, kisebb munkák elvégzése.

<sup>39</sup> Himeda 1983: 53.



mányban is megfigyelhető. A három-, hét- és tízéves korhatár megjelenik már a korai joggyűjteményekben is, ahogy erre Sakurai és Yamaji is felhívja a figyelmet.<sup>40</sup> A császári udvar bonyolult rangrendszerén belül a meghatározott életkorokhoz kapcsolódó rítusoknak valószínűleg fontos szerepük volt a társadalmi elismerés tekintetében.

A hetedik életév hangsúlyos jelentősége nem csak a japán kultúrkörben van jelen. A neves francia történész, Philippe Ariès, kimutatta, hogy Európában a középkorig volt jellemző az a nézet, miszerint a gyermekkort a hetedik életévvel befejezettek tekintették, ekkor történt meg a felnőttek világába való átlépés.<sup>41</sup> Japánban az életkorokhoz fűződő hiedelmekre és nézetekre valószínűleg a kínai yin és yang filozófiarendszer is hatással volt.<sup>42</sup> A Kínából érkező yin és yang filozófia a Heian-korban kezdte egyre erőteljesebben kimutatni hatását először a magasabb társadalmi rangot képviselők között, majd innen terjedve az alacsonyabb rétegek közé.

A születéstől hétéves korig tartó életszakaszt a hagyományos gondolatvilág különös időszaknak tekintette az ember életében. Ezt a japán nyelvben mindmáig őrzi a következő mondás: *Nanasai made wa kami no uchi* 七歳までは神の内 ('hétéves korig a gyerekek az istenekhez tartoznak').<sup>43</sup> A hagyományos világnézet, amely az emberi életet egy nagyobb kozmosz részeként értette, a földi élet kezdetére a lélek szempontjából még mint egy átmeneti állapotra tekintett.<sup>44</sup> Az átmeneti állapot bizonytalan határállapotnak számított, amikor is sem ide, sem oda nem tartozott még az emberi lélek. Ezt igyekeztek a nagyszámú rítusokkal áthidalni, a gyermeklélek állapotát szilárdítani. A kisgyermeknek istenek világához tartozását látják bizonyítottnak azokban a szokásokban is, amikor is a sintó rítusoknál kisgyermekek kaptak fontos szerepeket. Ilyenkor közvetítőként<sup>45</sup> szerepeltek a két világ között, az emberek és az istenek világa között.<sup>46</sup> A gyerek-médiumokat ünnepi ruhába öltöztették, arcukat kifestették ezekre az alkalmakra. A jelenkori *matsurik*nál is láthatunk gyerekeket hasonló szerepekben.

A jelenség hátterében természetesen sokkal „hétköznapiabb” okokat is találhatunk. A Meiji előtti korokban a nem mindig megfelelő higiéniai és ételmezési körülményekből kifolyólag a csecsemő- és gyermekhalandóság viszonylagosan magas volt, különösen vidéken. Egy kimutatás szerint a Tokugawa-kor utolsó évtizedeiben a megszületett gyerekek huszonöt százaléka nem érte el az ötéves kort.<sup>47</sup> A kisgyermek élete bizonytalan volt, érthető tehát a család és kö-

<sup>40</sup> Sakurai 1938: 121; Yamaji 2005: 343.

<sup>41</sup> Ariès 1962: 353.

<sup>42</sup> Yasui 2000: 12.

<sup>43</sup> Lásd többek közt Ōtō 1968; Iijima 1987, 1991; Ishii 2009; Kuraishi 2000.

<sup>44</sup> Itabashi 2007: 288–291.

<sup>45</sup> Isteni szándék képviselője (*shin'i no daibensha* 神意の代弁者). Miyata 2007: 33.

<sup>46</sup> Suzuki 1998: 211.

<sup>47</sup> Hayami 2010: 186.

zösség aggódása, ahogy az is, hogy különféle rítusok által igyekeztek „biztosítani” az istenek támogatását. A népi szemlélet, miszerint a kisgyermek két világ/állapot közötti létező lények, hangsúlyozta a gyermeki lét „liminális” jellegét.<sup>48</sup> Iijima rámutat arra, hogy a számos rítus, szokás ennek a liminalitásnak a társadalomba való fokozatos integrálását volt hivatott többek közt segíteni.<sup>49</sup>

## AZ ÉLET KEZDETE ÉS VÉGE

Számos szokás mutatja, hogy az emberi élet két legfontosabb állomása, a születés és a halál, háttérben ugyanaz a paradigma található a hagyományos kozmológiában. A két esemény egyfajta párhuzamot alkotott, ami a kapcsolódó rítusokban és szokásokban tükröződik vissza. A lényeges különbség abban mutatkozott meg, hogy míg a születésnél a rítusok egyik célja a gyermek lelkének a földi létehez való kötődésének a megszilárdítása volt, addig a halál pillanatában és a temetkezési szokásoknál az elhunyt lelkét biztonságosan az istenek és ősök világába igyekeztek küldeni.<sup>50</sup> Másrészt viszont, mindkét eseményhez kapcsolódó rítuscsoportnak purifikációs funkciója is volt; az első esetben a tisztátlan-ságot a szülés, a másik esetben a halál okozta.<sup>51</sup> Régiókként változott viszont az, hogy a kettő esemény közül melyikre helyeződött a rituális hangsúly.

A hiedelmek, tabuk és rítusok gyakran ellentmondásosnak tűnhetnek. Így például számos helyen a temetésről hozott *mochi* elfogyasztása szerencsét hozhatott a várandós asszonynak a szülésnél. Viszont szinte az egész ország területén máig elterjedt babona az, miszerint egy várandós nőnek nem ajánlatos temetésen részt vennie, vagy egy helyiségben tartózkodnia az elhunyttal. A hiedelem szerint ilyenkor az elhunyt épp távozni készülő lelke könnyen magával „ragadhatta” a magzat lelkét az istenek világába. Egy másik érdekes aspektusa a két eseményt kísérő hiedelmek közötti párhuzamnak a rítusok elvégzésének időpontja. A születést követő hetekben több rítusnak, mint például a *shussan iwai*, *mikka iwai*, *shichiya*, *miyamiari* és *kuizome*, fellelhetők a megfelelői azon rítusok között, amelyeket az elhunytért végeznek meghatározott időszakokban a halált követően.<sup>52</sup> Hasonlóan a megemlékező rítusok is, amelyeket a halál utáni hét évben végeznek, hasonló ritmusban követik egymást, mint a kora gyermekkor ünnepei. Így a Shichigosan nevet viselő 7, 5 és 3 éves gyerekek ünnepe megfeleltethető a halált követő 6., 4. és 2. évben végzett megemlékező rítusokkal. Mivel Japánban az évet, amelyben a halál bekövetkezett, első évként számítják, a fenn felsorolt évszámokhoz egy évet hozzászámítva, *shichi-go-san*

<sup>48</sup> Iijima 1987: S41.

<sup>49</sup> Iijima 1991: 63.

<sup>50</sup> Itabashi 2007: 189–190.

<sup>51</sup> Részletesen az egyes kategóriákba tartozó rítusokról lásd Akata 1979: 93.

<sup>52</sup> Akata 1979: 93.

*kaiki* 七五三回忌 kifejezéssel jelölik ezeket a megemlékező rítusokat.<sup>53</sup> A két esemény közötti párhuzamot a szimbólumok szintjén is felfedezhetjük, a fel-szolgált étkeknél, az ajándékoknál, a színekben.

A hétéves koruk előtt elhunyt gyerekek temetési szokásai eltértek az idősebb korban elhunyt gyermekek temetési szokásaitól.<sup>54</sup> Japán számos helyén a hetedik életkoruk előtt elhunyt gyerekek nem részesültek a szokásos rítusokban; ennek a tényét történelmi dokumentumok is bizonyítják már a Kamakura-időszak előtt (1185–1333).<sup>55</sup> Japán néprajzkutatók ezt is azzal a népi hiedelemmel magyarázzák, miszerint a gyermek lelke még közel volt az istenek világához, és ezért szükségtelennek tartották a szokásos temetkezési rítusok levezetését. Másfelől a népi hit szerint az elhunyt gyermek lelke vissza is térhetett a családba röviddel a halála után, újraszületve egy kisbaba képében.<sup>56</sup> Elterjedt szokás volt az is, hogy az elhunyt gyermek nevét adták a később született gyereknek. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy vannak nézetek, amelyek a hétéves életkor ilyen jellegű értelmezésének felülvizsgálását szorgalmazzák. Shiono Masao figyelmeztet arra, hogy a háború utáni néprajzkutatók szinte kritika nélkül vették át Yanagidától ezt az elméletet, amely aztán önálló életet kezdett élni a szakirodalomban.<sup>57</sup> Tényként kell azonban kezelni azt, hogy a feljegyzett szokások között számos olyan példát láthatunk, amikor kisgyermeket nem szokványos helyeken temettek el, például a családi lakhely közvetlen közelében, a ház padlója alatt, vagy a falu határain kívül, folyók partján, útkereszteződéseknél. Mindez a gyermeki lélek liminális állapotát szemlélteti. Őtö említi még azt a szokást is, miszerint a megszületett gyerekek hivatalos lakossági regisztrációja (*ninbetsuchō* 人別帳, később *koseki* 戸籍)<sup>58</sup> gyakran csak akkor történt meg, amikor elérték a hétéves kort.<sup>59</sup> Ez a regisztráció általában valamelyik átmeneti rítus megünnepléséhez volt kötve, amely leggyakrabban az öt- vagy hétéves kor-

<sup>53</sup> Őtö Yuki ezt még továbbgondolva az öregkort és a gyermekkort három fázisra osztja hangsúlyozva ily módon az élet ciklikusságának szemléletét a japán világnézetben belül. Ehhez a Shichigosant képező három rítus időpontjait használja fel (*kamioki* három-, *hakamagi* öt-, *obitoki* hétéves korban), párhuzamba állítva az időskorban ünnevelt *hakuju* 白寿 (88 vagy 99 éves kor), *kiju* 喜寿 (77 vagy 80), *koki* 古稀 (70) és *kanreki* 還暦 (60) ünnepeivel. Alátámasztani véli a párhuzamot az emberi élet e két fázisának (korai gyermekkori és időskori) és az egyén fizikai állapotának kapcsolatában fellelhető hasonlóságok is (fizikai erő hiánya, illetve hanyatlása). Őtö 1991.

<sup>54</sup> Részletesebb megvitatását a témának a következő szerzők írásaiban találhatjuk: Iijima 1991; Suzuki 1998; Kuraishi 2000.

<sup>55</sup> Sakurai 1938: 121–122.

<sup>56</sup> Hara–Minagawa 1996: 14.

<sup>57</sup> Itabashi idézi az említett Masao Shiono kritikát. Itabashi 2007: 262.

<sup>58</sup> *Ninbetsuchō* a Tokugawa-kor hivatalos lakossági regiszterje volt. A Meiji-periódusban ezt átnevezték *kosekinek*, amely még ma is létezik, és amelynek az egységét nem az egyén, hanem a család=háztartás képezi. Ebben a rendszerben, ahol minden családtag egy családfő alá van rendelve, formailag fenntartja még ma is a háború előtt érvényes *ie*-rendszert.

<sup>59</sup> Őtö 1968: 242.

ban megtartott *hakamagi* vagy *obitoki* ünnepét jelentette (a mai Shichigosan részei). A szokás egészen a Meiji-időszakig ismert volt Japán különböző vidékein. Az elterjedt szokás következtében ma jelentős nehézségekbe ütközik a csecsemőkori halálozás történelmi arányainak kutatása, mivel a korai éveiben elhunyt kisgyerekek gyakran egyáltalán nem jelentek meg a lakossági regiszterekben.

## SZÜLETÉS ÉS AZ ELSŐ ÉV

A szüléshez kapcsolódó rítusok sora lényegében már a szülést megelőző időszakban, a terhesség hónapjaiban elkezdődtek. Ezek mindegyike a szülő anyát és megszületendő gyermekét volt hivatott védeni, segíteni. Az első ilyen a *ninshin iwai* 妊娠祝い volt, amelyet akkor ültek meg, amikor az anya áldott állapotba egyértelművé vált. A rítus megnevezése és elvégzésének módja különböző régiókként. Nagasaki prefektúrában például, ahol *neburumai*-nak nevezték, a család megvendégelte a közeli hozzátartozók és barátok kis csoportját. Más hol a várandós anya friss halat és rizskalácsot (*mochi* 餅) kapott ajándékba a rokonoktól. Az ötödik hónap környékén, mikor a magzat mozgása érezhetővé vált, tartották, és tartják ma is az *obi iwai* 帯祝い rítusát. Az ünnepélyre általában a „kutya napján” (*inu no hi* 戌の日) került sor, mivel a kutyákról a közhiedelem úgy tartotta, hogy gondos szülő és könnyen hozza világra a kölykeit. Számos helyen ez volt az alkalom, amikor a terhesség „publikussá” vált, más szóval a közösség tagjai tudomást szerezhetek a várható eseményről. A hagyományos kimonót összetartó *obi* övet ilyenkor a közeli szentélybe vitték, hogy ott áldást kérjenek rá az istenektől, majd ezt az anya magán viselte mint védelmező amulettet a szülés pillanatáig. A szentélyben és otthon fohászokat címeztek az istenekhez, könnyű és problémamentes szülésben reménykedve. Az *obinak* szimbolikus jelentése van Japánban, ünnepélyességet és szerencsét hozó része a hagyományos öltözkének. Az *obi iwai* esetében a speciális *obi* megkötése azt is jelképezte, hogy a nő életének egy olyan periódusába lépett, amely egyrészt az anyaságra való felkészülés kezdetét jelezte, másrészt a várandós nő egy nem hétköznapi realitásba való átlépését is szimbolizálta.

A szüléssel, a gyermek világrajövetelével a rítusok és tabuk újabb sorozata indult el, amelyek aztán végigkísérték a csecsemő életének első hónapjait.<sup>60</sup> A szüléshez fűződő hiedelmek között számos megszorítást és tabut is találunk. A megszületendő baba lelke a *kamik* világából érkezett, és a hiedelem szerint ilyenkor a lélek kötődése a földi élethez és az emberek világához még laza volt, és csak fokozatosan erősödött meg. A megszületés előtti és utáni időszakban volt a lélek fizikai világhoz való kapcsolata a leglazább, ezért ezt a rítusok, tabuk gyakori elvégzésével igyekezett a népi hit erősíteni, ily módon a szellemi

<sup>60</sup> Nagano környékén ünnepelt rítusokra Kuraishi hoz fel számos példát. Kuraishi 1983.

világ támogatásáért folyamodni, megakadályozni a lélek visszatértét az istenek világába.<sup>61</sup>

Ugyanakkor, a szülés rituális tisztátlanságot is okozott, elsősorban az anya, de a kisgyermek szempontjából is.<sup>62</sup> A rituális pollúció nemcsak anyát és gyermeket érintette, hanem gyakran az egész családot és a közös háztartásban élő embereket is. Sok helyütt Japánban a szülés a háznak egy külön helyiségében vagy egy elkülönített konyhóban (ún. *ubukoya* 産小屋) történt, ezzel is eltávolítva a szülő anyát és a potenciális pollúció veszélyét a közösségtől.<sup>63</sup> Az egyik legfontosabb megkötés a tűzhely használatára vonatkozott. Az egész ország területén ismert volt az a szokás, mely szerint a gyermekágyban lévő anya mindennapi étkét egy külön tűzhelyen készítették, hogy ezzel is megvédjék az otthon és a család rituális tisztaságát.<sup>64</sup> A szülőkonyhók kérdése több kutató figyelmét is felkeltette.<sup>65</sup> Sasaki Michiko a szülőkonyhókra úgy tekint, mint arra a helyre, ahol két világ, a túlvilág és a földi élet találkozik, érintkezésbe kerül egymással.<sup>66</sup> Sasaki ezzel a szülőkonyhók funkciójánál nem a rituális tisztátlanság elleni védelemre helyezi a hangsúlyt, hanem mint olyan helyre, ahol az „új lelek” (*reikon* 靈魂) érkeznek az emberek világába.

A gyermek születése után a rítusok sora általában a „születés ünnepével” (*shussan iwai* 出産祝い) kezdődött. A születés utáni harmadik napon az ún. *mikka iwaira* 三日祝い (harmadik nap rítusa) került sor. Ekkor a szülésnél segítkező bába (*toriage baba* 取上げ婆)<sup>67</sup> először fürdette meg az újszülöttet és öltötte fel rá az ún. *ubugi* 産着 ruhát, amely többnyire az anyai nagyszülők ajándéka volt. A hiedelem szerint ezen a napon hagyta el a szülőházat (vagy szülőhelyiséget) az *ubugami*<sup>68</sup> 産神 istenség, akinek a feladatai közé tartozott a szülés feletti örökös. Voltak közösségek, ahol *kamitachi iwai* 神たち祝い (*kami* búcsúztató) formájában mondtak köszönetet és búcsúztatták el az istenséget. A közös ünnepi étkezés általában részét képezte ezeknek a rítusoknak.<sup>69</sup> Fontos funkciója volt ezeknek az alkalmaknak az is, hogy a közösségi esemény ke-

<sup>61</sup> Kuraishi 2000: 12–13.

<sup>62</sup> Inoguchi 1959: 200. A szülés tisztátlanságáról való hiedelmek több kultúrában is ismeretesek. Mongol nyelvű népek hiedelemvilágával kapcsolatban lásd Vinkovics 1996, 1998.

<sup>63</sup> Ishizuka 1978: 126–128.

<sup>64</sup> Okada 1984: 11–12.

<sup>65</sup> A tisztátlanság elvének strukturális elemzését a szülőkonyhókkal kapcsolatban Kawade dolgozta ki. Kawade 1986.

<sup>66</sup> Sasaki 1984: 40.

<sup>67</sup> Különböző helyi nevek éltek a szülőbába megnevezésére, mint például *sanba* 産婆, *toriage uba* 取上げ乳母 etc.

<sup>68</sup> Az istenség további megnevezései *ubusunagami* 産土神, *okamasama*, *kawayagami* 廁神, *hōkigami* 帚神. Többet a témáról Miyata 1983; Kuraishi 2000.

<sup>69</sup> Az ilyen alkalmakkor felszolgált ünnepi étkek szimbolikus jelentéssel felruházott fogások voltak. Ilyenek lehettek a *tai* (hal), *sekihan* (vörös rizs), *mochi* (rizskalács).

retein belül formálisan is elismerést kapott az új jövevény mint a helyi társadalom tagja.<sup>70</sup>

A szülés utáni hét nappal az első, legveszélyesebb és legfárasztóbb időszak is a végéhez ért, mind az anya, mind a csecsemő számára. Ezt az *oschichiya* お七夜 (hetedik éjjel) rítussal ünnepelték számos helyen. Egyes helyeken a rítust „nevet adó” (*nazuke* 名付け vagy *meimei* 命名) ünnepnek is nevezték, ugyanis sok helyütt ekkor választottak nevet a gyermeknek. Elterjedt szokás volt az is, hogy egy kerek kavicsot helyeztek az ünnepi tálra. A kavicshoz gazdag szimbolikus jelentéstartam kapcsolódott a japán népi hiedelemvilágban. Többek közt azt tartották, hogy megszemélyesíti a szülés felett örökdő és a csecsemő felett is hatalommal rendelkező *ubusunagami* istenséget.<sup>71</sup> A kavics egyben a kisgyermek lelkét is jelképezte. Az ünnepi tálra való elhelyezése segítette a gyermek lelkének stabilizálódását a testében.

A szülőknnyhó elhagyásához is számos rítus és hiedelem kapcsolódott. Azaz, hogy anya és gyermeke elhagyta a szülőknnyhót, kikerültek az ott védelmet nyújtó istenség hatásköre alól. A családi otthonba való visszetérésükkor anya és gyermeke a ház fontosabb helyei felett védelmet gyakorló istenségekhez járultak, hogy védelmüket kérjék. A ház kútjánál az *idogami* 井神, a kút istenéhez, a tűzhelynél a *hi no kami* 火の神, tűz istenéhez, a mellék helyiségnél a *kawayagamihó* 廁神 intézték fohászaikat.

A felsorolt rítusok egyik fontos célja volt üdvözölni és integrálni az új jövevényt az emberek világába. De ezenkívül több más funkciót is betöltöttek, ilyen volt például a rituális tisztaság állapotának helyreállítása. A sintóban a vérrel vagy más testnedvekkel való érintkezés rituális tisztátlanságot eredményez. A vér negatív konnotációja a buddhista hitben is fellelhető, ami egyes elméletek szerint az idők során fokozatosan felerősítette a sintó tabukat. A japán kultúrkörben a tisztátlanság elvével kapcsolatban Kawade Mieko jegyzi meg, hogy eredetileg a tisztátlanság nem fűződött annyira szorosán a női léthez, mint az megfigyelhető a későbbi korszakokban.<sup>72</sup> A 10. század körül íródott *Engishikiben*<sup>73</sup> (延喜式) a tisztátlanság egyértelműen a vérrel volt összefüggésbe hozva.<sup>74</sup> Következésképpen a tisztátlanság csak bizonyos jól körülhatárolható helyzetekhez fűződött, mint például a gyermekszülés vagy a menstruáció. A későbbi idők folyamán, a 11–12. századtól kezdve, a női léttel kapcsolatos tisztátlanság befo-

<sup>70</sup> Ōtō 1968: 18–19.

<sup>71</sup> Shintani 1986: 25–30.

<sup>72</sup> Kawade 1986: 142.

<sup>73</sup> Engishiki, 10. századi dokumentum. Az első olyan írás, amely a kor törvényei, szokásai leírásain kívül sintó liturgiai szövegeket is tartalmaz.

<sup>74</sup> Zoxhida idézi Okada Shigeo történelmet, aki a gyermekszüléshez kapcsolódó tisztátlanság hiedelmének létezését már olyan korai dokumentumokban is kimutathatónak véli, mint a Nihonshoki és Kojiki. Yoshida 1994: 60.

lyásának fokozatos megerősödése a buddhizmus hatásának tudható be.<sup>75</sup> A nők egyre gyengülő társadalmi helyzetének köszönhetően a tisztatlanság egyre általánosabban érintette a női létet mint olyant, más szóval egyfajta ideologizáláson ment keresztül.

A szüléshez-születéshez fűződő rituális megtisztulásnak meghatározott hossza volt, amely jelentősen különbözhetett nemcsak régiókként, hanem a kisgyermek nemétől is függhetett. A „megtisztulási időszak” (*ubuyaaki* 産屋明き) számos helyen a család többi tagjára is kötelező érvényű, de rövidebb lefolyású volt. Így például gyermekszületés után a háztartás tagjainak néhány napig tiltva volt részt venni a közösségi munkákban, vadászatban, halászatban. Anya és gyermek számára nem volt engedélyezett a falu védőistenének vagy más egyéb szentként tisztelt helyek látogatása, a rítusokban való részvétel.<sup>76</sup> A tabu időszak hossza a kisgyermek esetében 20–30 napig tartott általában. A kislányok esetében a tisztatlanság hosszabb volt, a női léttel összefüggésbe hozott általános tisztatlanság elve miatt, ahogy erre Takeo Sofue is rámutat.<sup>77</sup> Az anyák számára ennek az időszaknak a hossza elérhette a 75 napot is.<sup>78</sup>

Ezzel szemben ismerünk olyan példákat is, amikor a kisfiúkra vonatkozott a nagyobb fokú tisztatlanság. Ez különösen az elsőszülött fiúgyermekeket érintette, tehát szorosan kötődött a helyi társadalmi berendezettséghez. Ibaraki prefektúrában az *oshōjin* vagy *godachin*ak nevezett rítust még a huszadik század húszas és harmincas éveiben is ünnepelték.<sup>79</sup> Az elsőszülött fiúgyermek öt-éves korában végezték a „megtisztításnak”, *misogi haraen*ak (禊払え) nevezett rítust. Az egyedüli családtag, aki a gyermek közelében tartózkodhatott, az apa vagy a nagybácsi volt. A gyermek étkét ezen időszak alatt külön tűzhelyen készítették, alvóhelyét is távol a család tagjaitól készítették el. A hét napot is igénybe vevő rituális elkülönítés ideje alatt a kisfiúnak rendszeresen meg kellett látogatnia a folyót, amelyet szakrális helyként tiszteltek, és abban megmártózni. A purifikációs folyamat része volt a rizs és a víz, egyik a bőség, másik a rituális tisztaság szimbóluma. A rituálé elvégzésével megerősödött az elsőszülött fiú pozíciója a családban és a közösségben.

A születést követő megtisztuló időszak végével (*imiake* 忌明け) a kisgyermeket elvitték a helyi *ujigami* 氏神 (közösség védőistene)<sup>80</sup> szentélyébe. Ezt az

<sup>75</sup> Kawade itt Noboru Miyata *Kami no minzokushi* című tanulmányára hivatkozik. Kawade 1986: 142.

<sup>76</sup> Yoshida Teigo angol nyelvű tanulmánya érdekes elméletet kínál a gyermekszüléshez kapcsolódó rítusok és a női tisztatlanság vonatkozásáról. A szerző a női pollúciót és a női lét isteni aspektusát felcserélhető elveknek tekinti. Yoshida 1994.

<sup>77</sup> Sofue 1965: 160.

<sup>78</sup> Rōshō Denshō 1983: 47.

<sup>79</sup> Suzuki 2000: 64.

<sup>80</sup> *Ujigami*, védőszellem vagy nemzetség-isten, eredetileg a családcsoportok védőszelleme volt, majd az idők folyamán összefonódott a közösség mitikus őseinek kultuszával.

alkalmat nevezték többek közt *miyamairi*-nak 宮参り vagy *imiake mairi*-nak 忌明け参り, amikor is a kisgyermeket formálisan bemutatták a közösség védőistenének, segítséget és védelmet kérve a gyermek további növekedéséhez, fejlődéséhez. A rítust *ujiko hairi*-nek 氏子入り is nevezték, ami az új tag vallási közösségbe való felvételének funkcióját emeli ki. A védőistenség és az új jövevény közötti kapcsolat kialakítása több szempontból is fontos volt a társadalom és a család számára. Számos helyen a népi hit úgy tartotta, hogy a kisgyermek az első szentélylátogatás során kapja meg a lelkét az *ujigami*-tól.<sup>81</sup> Az *ujigami*-t az *ubusunagami*-val is azonosították, tehát azzal az istenséggel, amely a szülés felett is örködött. Origuchi rámutat arra, hogy hétéves korukig a gyerekek a népi hiedelem szerint az *ubugami* (*ubusunagami* más elnevezése) hatásköre és védelme alá tartoztak, és csak a hetedik életkorhoz fűződő átmeneti rítus (*obitoki*, ma Shichigosan része) elvégzése után kerültek át az *ujigami* védelme alá.<sup>82</sup>

Több szokás is kapcsolódik az első szentélylátogatás ünnepéhez. Shizuoka környékén például a gyermeket ilyenkor csak a szentély kapujáig vitték (*torii* 鳥居), ahol is háttal a szentélyhez fordították a gyermeket. Az egyik magyarázat szerint ezen a napon a rituális tisztaság állapota még nem állt tökéletesen helyre, és hogy ne sértsék meg az ott lakozó istenségeket, a gyermek nem közelíthette meg a szentélyt a kapun túl.<sup>83</sup> Egy másik, széles körben elterjedt szokás volt a szentélybe látogató kisgyermeket megrikatni azzal a szándékkal, hogy felhívják az istenségek figyelmét a gyermekre. Számos helyen a látogatás alkalmából különböző ajándékokat vittek a *kamisamanak*. Ezeket az ajándékokat, a szerencsét hozó étkeket és italokat (*sekihan* 赤飯, *mochi* 餅 etc.), a házban található oltárnál kínálták fel a családi tűzhelyt és háztartást védelmező isteneknek.<sup>84</sup> Ajándék-csere formájában azok a rokonok és szomszédok is kaptak az ünnepi étkekből, akik az előző rítusok alkalmából látogatták és ajándékozták meg a szülő anyát és családját (lásd *obi iwai* vagy *oshichiya*). A *miyamairi* rítus volt általában az első olyan alkalom, amikor az új jövevényt a család bemutatta a közösségnek. A szentélylátogatás után a gyermeket körbevitték a faluban, megajándékozták a rokonokat, szomszédokat. Ez fontos társadalmi eseménynek is számított, mivel a család új tagja nyert így publikus elismerést a közösségtől.

Az esemény ünnepi jellegét kiemelte a gyermekre adott ruházat is. A ruha színe, a fehér, a tisztaságot jelképezte. Fiúk gyakran ekkor kapták az első családi monogrammal díszített ruhájukat (*montsuki*), lányok selyemkimonójukat (*chirimen* 縮緬). Számos helyen szokás volt a kimono hátsó részét egy amulet-  
tel ellátni, amelynek a célja a gyermek védelme volt a rossz szellemek ellen.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Például a Chūgoku régióban. Rōshō Denshō 1983: 47.

<sup>82</sup> Origuchi Zenshū Vol. 15. In: Ōtō 1983: 17.

<sup>83</sup> Rōshō Denshō 1983: 46.

<sup>84</sup> Tsurufuji 2002: 45.

<sup>85</sup> Tsurufuji 2002: 49.



Az ünnepi öltözéket gyakran az anyai ági nagyszülők ajándékozták. Ōtō felhívja a figyelmet a gyermek ruhája és a fizikai jóléte közötti szoros kapcsolat meglétére is.<sup>86</sup> Voltak helyek, ahol a gyakran betegeskedő gyerekekre egy ún. *hyakuhagi no kimono*-nak 百はぎのきもの) nevezett ruhadarabot adtak, amely – ahogy a kifejezés is indikálja – száz részből összevarrt ruhát jelentett. A különleges ruhadarab a gyerek egészségét volt hivatott jelképesen erősíteni. Gyakori volt az a szokás is, miszerint az apa (vagy anya) régebbi használt öltözkézből készítették a baba első öltözékét. A hiedelem úgy tartotta, hogy ez védelmet nyújtott a kisgyermeknek a gonosz erőkkel szemben. Iwate prefektúrában például a kisgyermek nem ölthetett fel egy teljesen új ruhát az első születésnapja előtt.

A fent említett rítusokon kívül számos más rítust is ünnepeltek a gyermek életének első évében. A harmadik–negyedik hónap környékén tartották a *kuizome* 食い初め (’első étkezés’) nevű rítust, ami a szilárd étkek bevezetését jelölte a baba étrendjébe.<sup>87</sup> A rítust családi körben ünnepelték, amikor is az ünnepibe öltöztetett gyermeket jelképesen és szertartásosan ünnepi ételekkel kínálták. A rítus jelentése magába foglalta a családnak azt a fohászat, hogy a gyermek soha ne tapasztalja meg élete során az éhínséget. Az ünnepi étkeket egy speciális, szertartásos tálcán (*ozen* お膳), az erre az alkalomra elkészített különleges ünnepi pálcikákkal szolgálták fel. A rítus az anya megtisztulási időszakának a végét is jelölhette.

Hagyományosan, az individuális születésnapokat Japánban nem ünnepelték meg. Az életkort nem az egyéni születésnapok szerint számolták, hanem mindenki közösen az év első napján lett egy évvel idősebb. Ezt a tradicionális életkor-számolást *kazoetoshin* 数え年 nevezik, a modern *mannenrek* 万年暦 szemben, amely már az egyéni születésnapokat veszi alapul. Voltak azonban bizonyos életkorhoz kötődő születésnapok, amelyeket a múltban is ünneppel kísérték, és ilyen volt a gyerek első születésnapja (*hatsutanjō* 初誕生). A *hatsutanjō* rítus alkalmából szokás volt egy, külön erre az alkalomra készített, nagy méretű és viszonylag nehéz *mochi*t kötni a kisgyermek hátára. Ez a szokás ahhoz a hiedelemhez kötődött, amely szerint nem tekintették kedvező jelnek, ha a kisgyerek túl korán kezdett járni. A hiedelem szerint a korán járni kezdő gyerek túl korán vált volna önálló felnőtté, és így elhagyta volna a szülői házat is – ami nem volt kívánatos a szülők számára. A gyerek hátára erősített rizskalács nehezezként szolgált, így „nem tudott messzire futni”. A rítus alkalmából a gyerekek jövőbeni mesterségéről is jóstak. Különböző tevékenységeket jelképező tárgyakat helyeztek a kisgyermek elé, hogy ebből „válassza ki” a sors által is neki szánt mesterséget.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Ōtō 1968: 107.

<sup>87</sup> Az ünnepet általában a születés utáni századik, százkilencvenedik vagy százhuszadik napon tartották.

<sup>88</sup> Sofue 1965:162.

A már fent említett évközi rítusoknak is megvolt a helyük a születést követő első évben, amikor is ezeket különleges figyelemmel ünnepelték meg. Ezeket az alkalmakat *hatsusekkunak* 初節句 (első *sekku*) nevezték, mivel a kisgyermek életében először vett részt a megünneplésükben. Ilyenkor általában az anyai nagyszülők ajándékokat küldtek az unokának az éppen esedékes ünnep jellegétől függően. Őtő megjegyzi, hogy ezek az alkalmak különösen az elsőszülött fiúgyermek esetében voltak fontosak, aki a jövőbeni családfő szerepét örökölte.<sup>89</sup>

Az anyai nagyszülők szerepe a fent leírt gyerekkori ünnepeknél főképpen az ajándékozásra összpontosult. A lány, miután férjhez ment, általában elhagyta a szülői házat, hogy a férje családjának részévé váljon. Miután a gyerekekhez kapcsolódó ünnepeket javarészt már a férj családjánál ülték meg, az anyai nagyszülők társadalmi szerepét szükséges volt újra és újra megerősíteni a rokoni kapcsolatrendszerben. Az ajándékok, az ünnepi asztalhoz való hozzájárulás nemcsak a rokoni kapcsolatot szilárdították, a fiatal feleség pozícióját is támogatták az új családban.

### KORAI GYERMEKKOR RÍTUSAINAK FŐBB FUNKCIÓI

Ahogy az a fenn leírt példákból is kitűnik, a korai gyermekkort kísérő rítusok több célt is szolgáltak. A gyermek spirituális integrációja ugyanannyira fontos volt, mint a társadalmi integrációja. A rítusok mérföldkövekként kísérték a gyermek fejlődését, mind fizikai, mind szociális értelemben. A cél az ún. *ichininmae* (一人前) státusz elérése volt, ami a közösség teljes értékű felnőtt tagját illette. Hasonlóan fontos cél volt elismertetni a gyermeket mint a spirituális és vallási közösség tagját. Az *ujiko* 氏子 (helyi védőszellem/istenség gyermeke) közösségbe való felvétel (*ujiko-iri* 氏子入り) általában csak fokozatosan jött létre, több, egymást követő, néhány évenként ismétlődő rítus elvégzésével. Voltak helyek, ahol a gyermek hétéves korában ünnepelt rítus alkalmából egy névre szóló kártyát kapott (*ujikofuda* 氏子札), amely megerősítette a tagságát a helyi spirituális közösségben, és amelyen feltüntették a helyi szentély nevét. Azokban a közösségekben, ahol aktív *miyaza* 宮座 szervezetek<sup>90</sup> működtek, a gyermek nevét feljegyezték a *miyazachō* névregiszterben.<sup>91</sup> Origuchi álláspontja szerint azonban az első szentélylátogatás ünnepe, a *miyamairi*, csak a Tokugawa-időszakban terjedt el a köznép körében, ezért eredetileg nem ez a rítus, hanem a hétéves korban ünnepelt rítus jelenthette a gyermek befogadását a spirituális

<sup>89</sup> Számos helyen azok a családok, amelyeknél fiúgyermek született, az Új Évi ünnepek alatt speciális közösségi feladatokat láttak el. Őtő 1968: 174.

<sup>90</sup> *Miyaza* a falusi közösségekben működő szervezeti egységek voltak, a falu fontosabb családjainak a családfői alkották a csoportot. A feladatai közé tartoztak a helyi ünnepélyek, sintó rítusok megszervezése.

<sup>91</sup> Őtő 1968: 244–247.

közösségbe.<sup>92</sup> Ōtō nem ért egyet ezzel a véleménnyel, szerinte a *miyamairi* rítus nagymértékű elterjedése Japán egész területén ellentmondani látszik Origuchi elméletének.<sup>93</sup>

A felvázolt példák sokasága is mutatja, hogy milyen gazdag volt e rítusok és ünnepi szokások skálája, változatossága. Az egyes régiók, de a közösségek is saját megnevezéseket használtak, saját szokások szerint végezték a rítusokat, miközben különböző aspektusaikat emelték ki. Ennek ellenére megjelölhető néhány főbb téma, ami meghatározó jelentőségűnek tekinthető a rítusok funkciójának elemzésénél:

1. életkorhoz fűződő átmenet megjelölése
2. isteni segítség és védelem kérvényezése
3. vallási közösségbe való felvétel
3. integráció a helyi közösségbe és a tágabb társadalomba
4. rokoni kapcsolatok megerősítése
5. rituális purifikáció

Míg ezek a témák fontosak a hagyományos átmeneti rítusok és a bennük kifejezésre jutó életszemlélet megértéséhez, a mai modern kor ünnepeinek elemzésénél nem mindig szolgálnak segítségként. A hagyományos átmeneti rítusok alapját az a világnézet és gondolkodási struktúra képezte, amely a döntően mezőgazdasági arculatú, szoros kapcsolat-hálózatrendszerben élő közösségeket jellemezte. A Meiji-korban elinduló modernizációs folyamatok következtében azonban a hagyományos életmód fokozatosan felbomlott, háttérbe szorult a földművelés, a népi kultúrában változások indultak be. Az egyik legszembetűnőbb változás a szokások és életmód homogenizációja volt. A közel 150 év leforgása alatt lezajló strukturális, funkcionális és tartalmi változások, az ország gazdaságának átszervezése nagyban kihatott az ünnepkultúrára is, átalakultak az egyes ünnepek jelentésmezői. Ebből kifolyólag, a modern kor társadalma ünnepeinek vizsgálatánál nem mindig ajánlatos az elemzést lehatárolni arra az interpretációs keretre, amelyet a néprajzi kutatások nyújtanak. A modern kor tényezői nem függetleníthetők az ünnepek értelmezéseitől, mindez érvényes olyan ünnepekre is, amelyeknek gyökerei a hagyományos ünnepformákban találhatóak.

Fontos megemlíteni azt is, hogy az egyébként rendkívül gazdag japán néprajzi kutatás ritkán veszi figyelembe a gazdasági és társadalmi tényezők változásait az idők során.<sup>94</sup> Gyakran az ún. „időtlen realitás” az, ami a kontextust szolgálja a kutatásoknak. Hasonlóan, a hagyományos közösségekben is fennálló társadalmi rétegződés sem kap elegendő figyelmet. Ezért is lenne fontos kiegészíteni ezeket a kutatásokat alaposabb történelmi megközelítéssel, és figyelem-

<sup>92</sup> Origuchi Zenshū 15: 80. In: Ōtō 1983: 16.

<sup>93</sup> Ōtō 1983: 16–17.

<sup>94</sup> Ezekre a hiányosságokra mutat rá többek közt Schnell–Hashimoto 2003 és Iwamoto 2008: 274.

be venni azt, hogy ahogy ma sem beszélhetünk homogén ünnepkultúráról Japánban, úgy a múltban is az ünnepek állandó változásoknak voltak kitéve. Egy másik fontos tényező a társadalmi rétegződés, amely nagyban meghatározta az egyes ünnepfajták formáját, hiszen az egyes társadalmi osztályok szokásköre különbözött egymástól. Míg a jelen tanulmány javarészt a néprajzi anyag áttekintését vette céljául, a következő cikkemben majd egy konkrét példán keresztül szeretném bemutatni azt a folyamatot, amely meghatározza egy adott ünnep jelentésmezőinek alakulását az idők folyamán.

### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Akata Mitsuo 赤田 光男 1979. „Girei denshō 儀礼伝承.” In: Akata Mitsuo 赤田 光男, Miyata Noboru 宮田 登, Fujita Ajio 福田 アジオ et al. (eds.) *Nihon Minzokugaku* 日本民俗学. Tokyo: Kōbundō, 83–112.
- Ariès, Philippe 1962. *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. New York: Vintage Books.
- Bell, Catherine 2009. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- van Gennep, Arnold 1960. *Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hara, Hiroko – Minagawa, Mieko 1996. „From Productive Dependents to Precious Guests: Historical Changes in Japanese Children.” In: Shwalb, David W. – Shwalb, Barbara J. (eds.) *Japanese Childrearing. Two Generations of Scholarship*. New York – London: The Guilford Press, 9–30.
- Hayami, Akira 2010. *Population and Family in Early-modern Central Japan*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.
- Himeda Tadayoshi 姫田 忠義 1983. *Kosodate no minzoku wo tazunete* 子育ての民俗をたずねて. Tokyo: Hakujasha.
- Iijima, Yoshiharu 1987. „Folk Culture and the Liminality of Children.” *Current Anthropology* 28.4: 41–49.
- Iijima Yoshiharu 飯島 吉晴 1991. *Kodomo no Minzokugaku* 子供の民俗学. Tokyo: Shinyōsha.
- Inoguchi Shōji 井之口 章次 1959. „Tanjō to ikuji 誕生と育児.” In: Ōmachi Tokuzō 大間知 篤三 et al. (eds.) *Nihon Minzokugaku Taikai. 4. Shakai to Minzoku II* 日本民俗学大系4. 社会と民俗 II. Tokyo: Heibonsha, 189–246.
- Inoguchi Shōji 井之口 章次 1978. „Tsūka Girei 通過儀礼.” In: Inoguchi Shōji 井之口 章次 (ed.) *Nihon no Minzoku 3. Jinsei Girei* 日本の民俗 3. 人生儀礼. Tokyo: Yūseidō, 1–28.
- Ishii Kenji 石井 研士 2009. *Nihonjin no ichinen to isshō. Kawariyuku nihonjin no shinsei* 日本人の一年と一生. 変わり行く日本人の心性. Tokyo: Shunjusha.
- Ishizuka Takatoshi 石塚 尊俊 1978. „San no imi 産の忌.” In: Inoguchi Shōji 井之口 章次 (ed.) *Nihon no Minzoku 3. Jinsei Girei* 日本の民俗 3. 人生儀礼. Tokyo: Yūseidō.
- Itabashi Haruo 板橋 春夫 2007. *Tanjō to shi no minzokugaku* 誕生と死の民俗学. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Iwamoto Michiya 岩本 通弥 2008. „Kashika sareru shūzoku 可視化される習俗.” *Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan Kenkyū Hōkoku* 国立歴史民俗博物館研究報告 141 (March): 265–322.
- Kami Shōichirō 上 笙一郎 1989. *Nihonjidōshi no kaitaku* 日本児童史の開拓. Tokyo: Komine Shoten.

- Kawade Mieko 河出 三枝子 1986. „Ninōsanson 二農山村.” In: Josei Minzokugaku Kenkyū Kai 女性民俗学研究会 (eds.) *Kiseki to henyō. Segawa Kiyoko no ashiato wo ou* 軌跡と変容. 瀬川清子の足跡を追う. Tokyo: Gyōsei, 137–148.
- Kuraishi 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.
- Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子 2000. „Ninpu kigan 妊婦祈願, Ubugami 産神.” In: Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子, Komatsu Kazuhiko 小松 和彦 and Miyata Noboru 宮田 登 (eds.) *Nihonjin to Jinsei Girei* 日本人と人生儀礼. Tokyo: Shōgakusan, 13–14.
- Miyata Noboru 宮田 登 1983. *Onna no reiryoku to ie no kami* 女と霊力と家の神. Tokyo: Jinbunshoin.
- Miyata Noboru 宮田 登 2007. *Nihonjin no reiteki sekai* 日本人の霊的世界. Tokyo: Yōsensha.
- Okada Teruko 岡田 照子 1984. „Shussan to makura no shūzoku 出産と枕の習俗.” *Josei to Keiken* 女性と経験 9: 11–14.
- Onozawa Masaki 小野沢 正喜 1999. „Tsūka girei 通過儀礼.” In: Fukuta Ajio 福田 アジオ, Kanda Yoriko 神田 より子 et al. (eds.) *Nihon Minzoku Daijiten* 日本民俗大辞典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Ōtō Yuki 大藤 ゆき 1968. *Jiyarai* 児やらい. Tokyo: Iwasaki Bijutsusha.
- Papp, Melinda 2013. „Molding of a Rite of Passage in Urban Japan. Historical and Anthropological Perspectives.” *Urbanities* 3.1: 61–82.
- Kokugakuin Daigaku Nihon Minzoku Taikei Henshū Iinkai 国学院大学日本民俗大系編集委員会 1983. „Rōshō denshō 老少伝承.” In: Kokugakuin Daigaku Nihon Minzoku Taikei Henshū Iinkai (eds.) *Nihon minzoku kenkyū taikai IV* 日本民俗研究大系 IV. Tokyo: Kokugakuin Daigaku.
- Sakurai Tōru 桜井 秀 1938. „Shichigosan Shukusetsu Fūzokushikō 七五三祝節風俗思考.” *Rekishi Kōron* 歴史公論 (December): 121–124.
- Sasaki Michiko 佐々木 美智子 1984. „Ubugami to kegare 産神と穢れ.” *Josei to Keiken* 女性と経験 9: 39–41.
- Schnell, Scott – Hashimoto, Hiroyuki 2003. „Guest Editors’ Introduction: Revitalizing Japanese Folklore.” *Asian Folklore Studies* 62.2: 185–194.
- Segawa, Kiyoko 1963. „Menstrual Taboos Imposed upon Women.” In: Dorson, Richard M. (ed.) *Studies in Japanese Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 239–250.
- Shintani Takanori 新谷 尚紀 1986. *Sei to shi no minzokushi* 生と死の民俗史. Tokyo: Mokujisha.
- Shintani Takanori 新谷 尚紀 1999. „Jinsei girei 人生儀礼.” In: Fukuta Ajio 福田 アジオ, Kanda Yoriko 神田 より子 et al. (eds.) *Nihon Minzoku Daijiten* 日本民俗大辞典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Shintani Takanori 新谷 尚紀 et al. 2003. *Kurashi no naka no minzokugaku 3. Isshō* 暮らしの中の民俗学 3. 一生. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Sofue, Takeo 1965. „Childhood Ceremonies in Japan: Regional and Local Variations.” *Ethnology* 4.2: 148–164.
- Suzuki Masataka 鈴木 正崇 1998. „Tsūka Girei 通過儀礼.” In: Akata Mitsuo 赤田 光男 – Fukuta Ajio 福田 アジオ (eds.) *Nihon no Minzokugaku. VI. Jikan no Minzoku 4*. 日本の民俗学 VI. 時間の民俗 4. Tokyo: Yūsankaku, 205–224.
- Suzuki Masataka 鈴木 正崇 1999. „Girei 儀礼, Sairei 祭礼.” In: Fukuta Ajio 福田 アジオ, Kanda Yoriko 神田 より子 et al. (eds.) *Nihon Minzoku Daijiten* 日本民俗大辞典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Suzuki Masataka 鈴木 正崇 2000. „Shichigosan 七五三.” In: Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子, Komatsu Kazuhiko 小松 和彦 and Miyata Noboru 宮田 登 (eds.) *Nihonjin to Jinsei Girei* 日本人と人生儀礼. Tokyo: Shōgakusan, 62–66.

- Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 1995. „Mura to shakai to tsūka girei ムラと社会と通過儀礼.” In: Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 et al. (eds.) *Mura to murabito. Kyōdōtai no seikatsu to girei.* [Nihon minzoku bunka taikēi 8.] 村と村人. 共同体の生活と儀礼. [日本民俗文化大系 8.] Tokyo: Shōgakukan, 455–506.
- Tsurufuji Shikatada 鶴藤 鹿忠 2002. *Okayama no tsūkagirei* 岡山の通過儀礼. Okayama: Nihon Bunkyō Shuppan.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Yamaji Masanori 2005. „Gyerek a japán jog- és kultúrtörténetben.” In: Felföldi Szabolcs (szerk.) *ABHIVÁDANA. Tanulmányok a hatvanéves Wojtilla Gyula tiszteletére.* Szeged: SZTE Ökotörténeti Tanszék, 339–357.
- Yamashita, Shinji 1993. „Ritual and „Unconscious Tradition”: A Note on *About our Ancestors.*” In: Koschmann, J. Victor et al. (eds.) *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies.* New York: East Asia Program Cornell University, 55–65.
- Yanagida, Kunio 柳田國男 1935. *San'iku shūzoku goi* 産育習俗語彙. Tokyo: Aiiikukai.
- Yanagida, Kunio 柳田國男 1942. *Nihon no matsuri* 日本の祭り. Tokyo: Kōbundō Shobō.
- Yanagida, Kunio 柳田 國男 1946. *Senzo no hanashi* 先祖の話. Tokyo: Chikuma Shobō.
- Yanagida, Kunio 1993. „The Evolution of Japanese Festivals: From Matsuri to Sairei.” In: Koschmann, J. Victor et al. (eds.) *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies.* New York: East Asia Program Cornell University, 167–200.
- Yagi Tōru 八木 透 (ed.) 2001. *Nihon no tsūkagirei* 日本の通過儀礼. Kyoto: Shibunkaku Shuppan.
- Yasui Manami 安井 真奈美 2000. „Kazu de tadoru jinseigirei 数でたどる人生儀礼.” *Hon no Mado* 本の窓 4: 10–13.
- Yoshida, Teigo 1994. „The Feminine in Japanese Folk Religion: Polluted or Divine?” In: Ben-Ari, Eyal et al. (eds.) *Unwrapping Japan.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 58–77.
- Verebélyi Kincső 2004. „Ünnep.” In: Pócs Éva (szerk.) *Rítus és ünnep az ezredfordulón. Tudományos konferencia Marcaliban (2002. május 13–15.).* Budapest–Marcali: Marcali Városi Helytört. Múz., 11–18.
- Vinkovics Judit 1996. „Szülés–születés.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában I. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 141–177.
- Vinkovics Judit 1998. „Szüléssel – születéssel kapcsolatos szokások, hiedelmek a nyugat-mongoloknál.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában II. Hitvilág és nyelvészet.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 249–262.