

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta



Diplomová práce

2020

Lucie Bartošová

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Asijských studií

Diplomová práce

Lucie Bartošová

**Srovnání přístupu japonských a západních
badatelů ke studiu lidového náboženství
Koreje v první polovině 20. století**

A Comparison of Japanese and Western Scholars'
Approaches to Study of Korean Folk Religion in the First
Half of the 20th Century

20 세기 상반기 한국 민속 종교 연구에 대한 일본과 서양
학자들의 접근 방식 비교 고찰

Praha 2020

Vedoucí práce: Mgr. Marek Zemánek, M.A., Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla poděkovat Mgr. Marku Zemánkovi, M.A., Ph.D. za cenné připomínky a rady při vedení této práce a celému učitelskému sboru Ústavu Asijských studií.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 10.12.2020

.....

Lucie Bartošová

Abstrakt

Zmínky o korejské lidové víře se často objevují v publikacích západních křesťanských misionářů, kteří v Koreji vykonávali svou misijní činnost a v období japonské okupace Koreje (1910-1945) se stala též populárním tématem japonských výzkumníků. Tato diplomová práce porovnává obsah vybraných západních a japonských publikací z první poloviny 20. století zabývajících se korejským šamanismem a zkoumá jejich přijetí v Jižní Koreji ve snaze potvrdit či vyvrátit hypotézu, že je korejský kritický postoj vůči japonskému výzkumu způsobem již dlouholetou rivalitou obou národů, nikoliv faktickými problémy v samotných publikacích. Jednoznačné potvrzení či vyvrácení hypotézy bohužel nebylo možné, ovšem nepochybně můžeme vypořádat tendenci korejských akademiků ospravedlňovat pochybení v publikacích západních autorů neznalostí korejské kultury, a naopak zavrhnout publikace japonských autorů z důvodu jejich politické angažovanosti v koloniální vládě.

Abstract

Korean folk religion is often mentioned in the publications of western Christian missionaries, who have carried out their missionary work in Korea and it has also become a popular research topic of Japanese researchers during the time of Japanese annexation of Korea (1910-1945). This thesis compares the contents of chosen publications from the first half of 20th century of western and Japanese authors that deal with Korean shamanism in hope of confirming or refute the hypothesis that Korean negative view of the Japanese research is caused not by the factual mistakes in said publications, but rather is due to the rivalry between both nations. Unfortunately, while absolute confirmation or refutation of the hypothesis was not possible, we can see a tendency of Korean academia to excuse the mistakes in publications of western authors due to their lack of knowledge of the Korean culture and on the other hand dismiss the Japanese research because of the authors' connection to the colonial government.

Klíčová slova

Šamanismus, Korea, Japonsko, lidové náboženství, mudang, pchansu, Akamacu Čidžó, Akiba Takaši, náboženství

Key words

Shamanism, Korea, Japan, folk religion, mudang, pansu, Akamatsu Chijo, Akiba Takashi, religion

Obsah

1	Úvod.....	1
1.1	Základní pojmy a transkripce.....	3
2	Cíle.....	7
3	Přehled historického pozadí výzkumu.....	8
3.1	Kolonizační politika Japonska.....	9
3.2	Výzkum korejského náboženství v době okupace.....	12
4	Západní badatelé.....	20
4.1	Jacob Robert Moose.....	20
4.2	M. Eissler.....	21
4.3	Allen Charles Clark.....	22
5	Japonští výzkumníci.....	24
5.1	Akiba Takaši a Akamacu Čidžó.....	25
5.2	Murajama Čidžun.....	26
6	Srovnání vybraných západních a japonských publikací.....	28
6.1	Srovnání popisu korejského lidového náboženství.....	28
6.1.1	R. Moose.....	28
6.1.2	M. Eissler.....	30
6.1.3	A. Clark.....	31
6.1.4	Akiba T. a Akamacu Č.....	33
6.1.5	Murajama Č.....	34
6.1.6	Shrnutí.....	34
6.2	Srovnání popisu šamanů.....	36
6.2.1	R. Moose.....	36
6.2.2	M. Eissler.....	36
6.2.3	A. Clark.....	37
6.2.4	Akiba T. a Akamacu Č.....	40
6.2.5	Murajama Č.....	41
6.2.6	Shrnutí.....	43
6.3	Srovnání pojmenování.....	44
6.3.1	Pohled západních výzkumníků.....	44
6.3.2	Pohled japonských výzkumníků.....	44
6.3.3	Shrnutí.....	46
6.4	Srovnání rituálů.....	46

6.4.1	R. Moose.....	47
6.4.2	M. Eissler.....	48
6.4.3	A. Clark.....	49
6.4.4	Akiba T. a Akamacu Č.	52
6.4.5	Murajama Č.	54
6.4.6	Shrnutí.....	55
6.5	Srovnání nástrojů	57
6.5.1	A. Clark.....	57
6.5.2	Akiba T. a Akamacu Č.	58
6.5.3	Murajama Č.	59
6.5.4	Shrnutí.....	60
6.6	Srovnání panteonu.....	62
6.6.1	R. Moose.....	62
6.6.2	A. Clark.....	63
6.6.3	Akiba T. a Akamacu Č.	67
6.6.4	Murajama Č.	70
6.6.5	Shrnutí.....	72
7	Přijetí v Koreji	74
8	Závěr	81
9	Bibliografie	87
9.1	Prameny.....	87
9.2	Literatura.....	87
9.3	Další zdroje	90

1 ÚVOD

Korejský šamanismus je dodnes velmi populární ať už z pohledu jeho role v současné jihokorejské společnosti, nebo z pohledu akademického. Podíváme-li se na procentuální zastoupení jednotlivých náboženství v Jižní Koreji zjistíme, že 25 % zabírá protestantismus, dalších 25 % buddhismus, a více než polovina obyvatelstva se oficiálně k žádnému náboženství nehlásí. I když se šamanismus na předních příčkách neobjevuje a lidé se k němu jako ke své víře oficiálně nehlásí, popularita šamanských rituálů, tzv. *kut* je stále vysoká i v dnešní moderní době, která se obzvláště v Jižní Koreji vyznačuje vědeckým pokrokem a novými technologiemi. Jedním z důvodů, proč tato prastará tradiční polyteistická víra přetrvává i v takovéto společnosti může být, že je velmi silně orientovaná na materiální svět a praktické užití lidí v jejich každodenním životě. Šamanismus, který je k vidění v dnešní jihokorejské společnosti se ovšem značně liší od šamanismu období, kterému se věnuji v této práci. Jednou z jeho hlavních charakteristik je totiž přebírání určitých rysů či praktik z jiných náboženství, stejně jako přizpůsobování se poptávce doby. Například Čchö Sanghun ve svém článku pro *New York Times*¹ cituje šamana jménem Ägibosal z Inčchönu, který tvrdí, že šamané v druhé polovině 20. století uctívali generála MacArthura². MacArthur jakožto šamanistický bůh do té doby neexistoval a v dnešní době již opět není příliš populární, což dokazuje, že šamané velmi hbitě reagují na nálady ve společnosti a přizpůsobují své služby poptávce. Je proto velmi těžké šamanismus jakkoliv definitivně popsat či kategorizovat např. šamanistický panteon, který se velmi často mění a liší nejen na základě doby a geografické oblasti, ale i šaman od šamana.

Tato práce pojednává o korejském šamanismu z pohledu vybraných japonských a západních autorů, kteří svůj výzkum prováděli v období japonské okupace Koreje neboli mezi lety 1910 a 1945. Toto časové vymezení jsem zvolila

¹ ČCHÖ, Sanghun. *Shamanism Enjoys Revival in Techno-Savvy South Korea*. *The New York Times* [online]. 2007. Dostupné z: <https://www.nytimes.com/2007/07/07/world/asia/07korea.html> [cit. 2020-11-27]

² Douglas MacArthur (*1880, †1964) – americký generál, po porážce Japonska v Druhé světové válce roku 1945 měl na starosti jeho dočasnou vládu. V roce 1950 se jako velitel vojsk UN stal velitelem i korejské armády a vedl je v Korejské válce až do svého odvolání z funkce prezidentem Trumanem.

z několika důvodů. Ve svých předchozích bakalářských pracích jsem se již japonským koloniálním obdobím zabývala, a to nejprve z pohledu samotné politiky koloniální správy a následně jsem se věnovala výzkumu korejského lidového náboženství japonskými výzkumníky Akibou Takašim a Akamacuem Čidžóem. Během psaní poslední zmiňované práce jsem se setkala s vysoce kritickými články od korejských akademiků ohledně japonského výzkumu obecně, nejen o konkrétním díle Akiby a Akamacua. Přivedlo mě to k otázce, zda v této kritice hrají roli především historické události daného období, ve kterém výzkum výše zmíněných japonských výzkumníků vznikl, či zda se v jejich výzkumu nachází skutečně faktické nedostatky. Rozhodla jsem se proto toto téma prozkoumat více do hloubky a z vícero stran. To mi umožnilo porovnání japonského výzkumu s publikacemi západních autorů, ovšem položilo mi to i jisté překážky.

První z nich bylo množství dostupných srovnatelných pramenů. Vytyčením konkrétního časového rozmezí okupace Koreje jsem bohužel byla nucena eliminovat velké množství západních publikací, které se zabývají Koreou a korejským náboženstvím (nejen šamanismem), které byly publikovány v dřívějších letech. Byli jimi převážně křesťanští misionáři, kteří po své misijní činnosti v Koreji vydali publikace se souhrnnými informacemi o Koreji. Jedná se především o následující autory, u kterých uvádím i data vydání relevantních publikací: Isabella Bird (1905), James Gale (1898, 1909), Daniel Gifford (1892, 1898), William Griffis (1888), George Jones (1907), John Ross (1891) a Horace Underwood (1904, 1908). Jejich díla jsou velmi často citována v pozdějších publikacích a jsou dodnes základem pro zkoumání korejských tradic a náboženství. Zatímco v publikaci Allena Clarka a společného výzkumu Akiby Takašiho a Akamacua Čidžóa, které v této práci porovnávám, najdeme mnoho z těchto děl citovaných a uvedených v použité literatuře, Hwang³ nařkla například Bishop z nedodržení řádného citování zdrojových publikací a ani mnou vybraná publikace od Eisslera citacemi neoplývá. Je proto těžké u určitých informací určit, zda jsou

³ Merose Hwang – docentka v současnosti vyučující historii na univerzitě Hiram. Zabývá se kulturní a genderovou historií východní Asie 19. a 20. století. Její disertační práci, ve které se zabývá korejským pohledem na šamany v Koreji na konci dynastie I a v době japonské okupace Koreje z pohledu dobových médií, využívám pro nastínění doby, ve kterých vznikaly publikace, které v této práci rozebírám.

převzaté z předchozích publikací, či zda autor došel svým vlastním výzkumem k totožnému poznání.

1.1 ZÁKLADNÍ POJMY A TRANSKRIPCE

Vzhledem k povaze této práce jsem se rozhodla pro lepší orientaci v textu sjednotit psanou formu určitých často opakovaných pojmů. Jedná se především o pojmy: *mudang*, *kut*, *paksu* a *pchansu*. Západní i japonští badatelé ve svých výzkumech používají pro tyto pojmy různé zápisy, například *moutang*, nebo *moo tang* apod. Aby čtenář nebyl zmaten měnícím se zápisem stejného výrazu, používám v této práci českou vědeckou transkripci pro korejštinu i japonštinu a tyto pojmy uvádím v jednotné formě. Originální podobu použitých pojmů uvedu v případě potřeby na příslušných místech v práci. Všechny korejské a japonské pojmy uvádím v textu kurzívou. Jelikož se jedná o výzkum korejského, nikoliv japonského náboženství, rozhodla jsem se i u japonských výzkumníků používat, je-li to vhodné a možné, původní korejské termíny. Jedná se převážně o názvy šamanistických předmětů, které japonští výzkumníci uvádí ve svých publikacích ve znacích. Ty ovšem často vychází ze znaků korejských a příslušné japonské čtení nemají, nebo se jejich čtení velmi odlišuje od původního korejského výrazu. V těchto případech autoři většinou uvádí čtení daného pojmu v japonské abecedě *katakana*. Jelikož jsou ovšem japonské abecedy slabikové, i v takto přiblíženém čtení můžeme najít značné rozdíly.

Sporné ovšem nejsou pouze termíny týkající se šamanů či jejich božstev, nýbrž je problematický už jen samotný pojem „šamanismus“. Tento termín byl do Koreje importován ze západu a není původním označením pro korejskou lidovou víru, kterou se v této práci zabývám. Jako šamané byli celosvětově označovány osoby, které byly do té doby známé jako kouzelníci, mágové, ranhojiči atd. (Hwang 2009: 28). Západní misionáři při svém pobytu v Koreji viděli *mudang* dělat přesně to. Pomáhali lidem léčit nemoci, pořádali rituály, jejichž určité prvky, při kterých komunikovali se spirituálním světem, misionářům mohly připomínat kouzla a čáry. V tomto slova smyslu pak *mudang* do termínu šaman zapadají a použití termínu šamanismus je v pořádku. V korejštině ovšem existuje rovnou několik pojmů, kterým se toto náboženství pojmenovávalo ještě před příchodem termínu „šamanismus“ do Koreje. Jsou jimi: *musok*, *mugjo*, *tchočchak sinang*, *mingan*

sinang a *minsok sinang*. Pro lepší pochopení této problematiky se podívejme na každý termín zvlášť. *Musok* (무속, 巫俗) je ve slovníku⁴ definován jako zvyky šamanů. Oproti tomu je *mugjo* (무교, 巫教) definováno⁵ jako náboženský fenomén kde šamané komunikují se světem duchů, démonů či předků a provozují věštění, prorocství, léčení nemocí a jiné. Zatímco první termín tedy odkazuje na kulturu a zvyky, které jsou se šamany spojené, druhý termín již znakem *kjo* (教) odkazuje přímo na náboženství. Sō Činsōk ve své disertační práci s těmito pojmy pracuje odděleně a popisuje korejský šamanismus jakožto folklór (*musok*) a poté jako náboženství (*mugjo*). Autor se přiklání spíše k chápání šamanismu jako sbírky kulturních rysů jako je hudba, divadlo a tanec, nástroje, oděv, věštění a gastronomie nežli k chápání šamanismu jako náboženství (Sō 2013: 21). Dalším užívaným pojmem je *tchočchak sinang* (토착신앙, 土着信仰), který je definován⁶ jako unikátní víra určité společnosti či geografické oblasti. Pojem *mingan sinang* (민간신앙, 民間信仰) slovník⁷ definuje jako víru, která je mezi lidmi předávána z dávných dob. Posledním termínem, který zde zmiňuji, je *minsok sinang* (민속신앙, 民俗信仰), který stejně jako termín předchozí označuje víru předávanou lidmi. Přestože termín šamanismus není původem korejský, díky adaptaci na tento zavedený pojem se v dnešní době objevuje již i v korejských studiích jako *šamōnidžim* (샤머니즘), a naopak v západních publikacích se setkáme též s pojmem muismus (odvozený od termínu *mugjo*). Já v této práci používám termín šamanismus. Hlavním důvodem pro zvolení tohoto termínu namísto například lidové víry, či lidového náboženství, je užívání tohoto termínu samotnými autory, jejichž publikace v této práci zkoumám. Spolu s tím jsem se z důvodu zachování konzistence rozhodla používat termín šaman a šamanka. Dalším důvodem pro jeho zvolení je generalizace, kterou tento termín umožňuje. Jak se dozvíme v dalších kapitolách, *mudang* není jediný termín, který se v Koreji

⁴ Slovník Dong-a 韓韓辭典 (elektronická verze – EX-word Dataplus 8)

⁵ Velký slovník standardní korejštiny online (표준국어대사전)

⁶ ditto

⁷ Slovník Dong-a 韓韓辭典 (elektronická verze – EX-word Dataplus 8)

pro šamany a šamanky používal. Zatímco ale autoři někdy tímto pojmem šamany distingují, jindy ho používají jako obecný pojem označující všechny šamany obecně. Používat proto pouze jeden konkrétní termín označující určitý typ šamanů, vyskytujících se v určité geografické lokalitě by mohlo být zavádějící a stejně jako primární spojení termínu *mudang* s ženským pohlavím by mohlo ztížit jejich případné odlišení od jiných šamanů.

Další pojmy, které mohou být značně problematické, jsou pojmy týkající se šamanistického panteonu. Zatímco západní badatelé ve svých publikacích nejčastěji používají termíny: god, deity, spirit, ghost a demon, terminologie japonských výzkumníků je samozřejmě velmi odlišná a jen těžko se mezi nimi dají najít přesné ekvivalenty. Stejně tak je složité s přesností určit, jakým způsobem korejský termín autoři překládali a zda udržovali jednotný překlad daného termínu, či zda průběžně zaměňovali několik pojmů současně. Na použití těchto termínů se také ve svém porovnání zaměřím. Co se týče překladu těchto termínů, tak zatímco mezi pojmy „god“ a „deity“ je jen malý rozdíl a autoři je dle mého názoru používají bez větších rozdílů, mezi pojmy „spirit“ a „ghost“ již podstatný rozdíl existuje. Zatímco pojem „spirit“ se většinou používá pro duše zemřelých, které nemají žádné zlé úmysly, pojem „ghost“ označuje ty z nich, kteří se buď mstí, nebo jiným způsobem zasahují do světa živých (ve většině případů negativně). Původně jsem měla v úmyslu dodržet v práci jednotný překlad těchto termínů („spirit“ → duše, „ghost“ → duch), ovšem toto striktní lpění na daných termínech působí mnohdy nepřirozeně a rozhodla jsem se proto tyto termíny vzájemně zaměňovat a uvádět původní termín v závorce. Druhým důvodem bylo, že autoři velmi často používají i kombinace těchto pojmů, jako je například „evil spirit“ apod.

V publikacích od japonských autorů se nejčastěji setkáváme ve složeninách s následujícími znaky: 神, 鬼 a 靈. První znak *šin*, nebo také *kami* (神) má význam boha, božské bytosti, stvořitele a můžeme ho často vidět jako sufix přikládáný k určitým bohům jako například bůh hor neboli *sanšin* (山神). Druhým znakem je znak pro démona, neboli *oni* (鬼). Označuje duši zemřelého, která je zákeřná a mstivá. Často je vidět ve složenině *kišin*, korejsky *kwisin* (鬼神). Třetím nejčastěji

používaným znakem je *rei* (霊) znamenající duši zemřelého, která nemá negativní konotace jako výše zmíněný 鬼.

Jména západních autorů v této práci uvádím v pořadí: křestní jméno a poté příjmení. Japonská jména uvádím v opačném pořadí, jak je tomu v Japonsku zvykem.

2 Cíle

Tato práce si klade tři hlavní cíle:

1. Porovnání přístupu ke zkoumání korejského lidového náboženství
2. Porovnání dílčích publikovaných informací
3. Porovnání reakce na publikované výzkumy v Koreji

Prvním cílem je porovnání přístupu k tématu šesti vybraných badatelů, a to konkrétně jejich způsob získávání informací, jejich vlastní výzkum na korejském území, práce s dřívějšími materiály atd. Pro porovnání dílčích publikovaných informací, což je druhý cíl této práce, jsem si vymezila několik tematických okruhů, v rámci kterých budu informace sledovat. Porovnání publikací totiž stěžuje jejich samotný rozsah, čemuž se také budu dále věnovat. Třetím cílem je porovnání přijetí publikací v Koreji, ovšem i když výzkum byl na počátku 20. století prováděn na celém korejském poloostrově, reakce na tento výzkum zkoumám pouze z jihokorejského pohledu. Hypotéza, na základě které budu tento bod vypracovávat, vznikla při psaní bakalářské práce, v rámci které jsem se setkala s velmi kritickými korejskými studiiemi rozebírající japonský výzkum šamanismu. Mým nynějším cílem je proto zjistit, zda se takto kriticky staví též k publikacím západních autorů či nikoliv a zda je případný rozdíl v příjmu těchto publikací podpořen faktickými rozdíly v nich.

3 PŘEHLED HISTORICKÉHO POZADÍ VÝZKUMU

Jelikož se v této práci zabývám obdobím koloniální Koreje, je vhodné tuto dobu alespoň krátce přiblížit. Události vedoucí k anexi roku 1910 a samotné období okupace Koreje je dodnes pro Koreu vážným a důležitým tématem a samotný fakt, že Japonsko bylo v tomto období v pozici dobyvatele a agresora vrhá na veškeré události negativní stín. Existují nemalé rozdíly mezi korejskými a japonskými publikacemi, a to nejen v těch zabývajících se historickými událostmi, nýbrž i o vzdělávání a umění. Studium korejského náboženství v tomto není výjimkou a jelikož se Japonci výzkumu korejského lidového náboženství začali věnovat intenzivně teprve až v období anexe, je nutné se před samotným obsahem tohoto výzkumu zaměřit i na dané historické a politické pozadí.

Japonsko bylo až do konce třicátých let 17. století uzavřenou zemí, jejíž politiku izolace, tzv. *sakoku* (鎖国) zavedl *šógun* Tokugawa Iemicu⁸. Toto období bylo završeno podpisem několika nerovnoprávných smluv se západními mocnostmi počínaje rokem 1854. Na základě těchto smluv získali západní mocnosti na japonském území určité výhody, jako například právo exteritoriality, které Japonsko stavěly do poměrně nevýhodné pozice. Díky tomuto násilnému otevření země, počátku intenzivnějšího obchodu a dovozu západních technologií si Japonci uvědomili vlastní zaostalost vůči zbytku světa a byli nuceni zásadně změnit svůj přístup k cizincům. Místo pokusů cizince ze země vyhnat se od nich začali učit a přebírat, mnohdy bezmyšlenkovitě, jejich zvyky, módu, výzbroj atd. Vyslali mnoho misí do západních zemí původně ve snaze revidovat uzavřené nerovnoprávné smlouvy, ovšem po neochotě západních zemí smlouvy jakkoliv měnit se mise zaměřily spíše na sběr poznatků, které měly po návratu pomoci při modernizaci země. Západ se v tu dobu pro Japonsko rovnal modernitě a pokroku, ovšem rychlé přebírání západních zvyklostí se často omezilo pouze na povrchní kopírování vnějších rysů, které neměly čas hlouběji zakořenit do japonské společnosti. I přesto se Japonsku povedlo zemi modernizovat za výrazně kratší dobu, než jakou trval stejný proces na západě. Spolu s poznatky o politických

⁸ Tokugawa Iemicu (徳川家光, *1604, †1651) – třetí *šógun*, který pokračoval a završil pogromy na křesťany, vyhnal Portugalce ze země a uzavřel celé Japonsko cestování i obchodu (mimo přísně regulovaný omezený počet obchodníků z Koreje, Nizozemska a Číny v přístavu Nagasaki).

a hospodářských systémech se do Japonska touto cestou dostaly i myšlenky územní expanze a kolonialismu.

3.1 KOLONIZAČNÍ POLITIKA JAPONSKA

Oproti západním mocnostem, které často kolonizovaly velmi vzdálená území, kolonizovalo Japonsko oblasti poměrně přilehlé. Díky této velmi blízké geografické poloze se svými koloniemi se nemuseli přizpůsobovat nečekaným přírodním podmínkám a díky příbuznosti kultury podrobeného národa ani neznámé kultuře. Důvodem pro jejich teritoriální expanzi bylo v případě Japonska získání nerostného bohatství, zvýšení prestiže země a zaujetí strategické geografické pozice ve světě. Současně si Japonsko v době, kdy se většina světových mocností předháněla v zabírání nových území, potřebovalo jasně vymežit hranice svého vlastního území. To bylo proto v roce 1895 definováno jako území, které Japonsku patřilo v době přijetí Ústavy Meidži⁹ v roce 1889 a všechna ostatní území, která po tomto roce nabyly, byla označena jako její kolonie (Myers 1984: 241). Vzhledem ke geografické poloze korejského poloostrova a Tchaj-wanu byla přítomnost západních mocností na těchto územích považována za přímou hrozbu Japonsku a na rozhodnutí obsadit je sehrály roli tedy i bezpečnostní faktory (Abramson 2005: 3, cit. dle Bartošová 2016: 16).

Japonsko získávalo vliv na korejském poloostrově postupně od roku 1876, kdy byla pod vojenským nátlakem uzavřena první nerovnoprávná smlouva, zvaná Kanhwaská¹⁰. Jelikož Japonsko nemělo s kolonizací jiných území do té doby žádné jiné zkušenosti, než když bylo samo násilně otevřeno po příjezdu komodora

⁹ Celým názvem Císařská ústava Velkého Japonska, neboli *Dainippon teikoku kenpó* (大日本帝国憲法). Vešla v platnost 11. 2. 1889.

¹⁰ Kanhwaská smlouva – kromě práva exterritoriality požadovali Japonci také otevření tří přístavů, konkrétně Inčchönu, Wönsanu a Pusanu, a prohlášení nezávislosti Koreje na Číně. Tím chtěli zabránit upevňování čínského vlivu na poloostrově, ovšem skutečně nezávislou se Korea podle nich mohla stát pouze tehdy, když bude schopná se sama bránit, k čemuž je zapotřebí zemi nejprve zmodernizovat. Dle neúspěšných reforem Kabo Japonsko usoudilo, že toho Korea sama nebyla schopná.

Perryho¹¹ v roce 1854, nemělo vytvořený žádný administrativní aparát, ani politiku pro správu obsazených území (Kublin 1595: 67, cit. dle Bartošová 2016: 19). Použili proto stejné taktiky, jakými byla násilně ukončena jejich vlastní izolace a armáda tak měla při samotné kolonizaci i následném udržování pořádku klíčovou roli. V případě Koreje byla přijatá opatření zpočátku velmi represivní, neboť o korejské území měly zájem i další mocnosti, jmenovitě Čína a Rusko. K rozšíření území, které mohli Japonci v Koreji obývat došlo v roce 1882 po povstání části korejského vojska, které vyvrcholilo vyvražděním královského rodu. Tāwongunem vedený útok zasáhl i japonské velvyslanectví, čehož Japonsko využilo k vynucení podepsání další smlouvy, tzv. Dohody z Čemulpha. Kromě rozšíření obyvatelného území ukládala Koreji i povinnost zaplatit odškodné japonské vládě a rodinám padlých Japonců a povolení přítomnosti vojsk na ochranu japonské delegace (Kočvar 2006: 146). Japonsko svou moc na poloostrově dále upevňovalo pomocí několika dokumentů¹², které vyvrcholily anekční smlouvou v roce 1910.

Japonsko v koloniích vytvořilo kopii svého správního systému, soudního systému a systému policie. Generální guvernér, neboli *sótoku* (総督), byl volen státníky *genró* (元老)¹³ a armádou. Mohl v rámci kolonie vytvářet vlastní zákony a pravidla, které musely být schváleny příslušnými orgány v Japonsku. Porovnáme-li ovšem pravomoci korejského generálního guvernéra s pravomocemi guvernéřů ostatních japonských kolonií, zjistíme, že korejský guvernér měl největší volnost a byl nejméně závislý na japonské vládě (Myers 1984: 260-3, cit. dle Bartošová 2016: 22). Zatímco korejský guvernér byl zodpovědný pouze císaři, guvernér například na Tchaj-wanu se zodpovídal také premiérovi a několika ministrům (Chen 1970: 133).

¹¹ Matthew Calbraith Perry (*1794, †1858) – pod hrozbou násilí donutil Japonsko podepsat Kanagawskou smlouvu, která mimo otevřela dva malé přístavy pro doplnění paliva a zásob amerických lodí a umožnila pobyt amerického konzula v přístavu Šimoda.

¹² Konkrétně se jedná o: Japonsko-korejský protokol, První japonsko-korejskou dohodu, Druhou japonsko-korejskou dohodu, Třetí japonsko-korejskou dohodu a Japonsko-korejskou anekční smlouvu.

¹³ Zvaný otec státník. Tento pojem byl odvozen od čínského titulu *genkun* (元勳) neboli zasloužilý starší, který čínský císař uděloval svým ministrům při zakládání dynastie (Jansen 2000: 372).

Počáteční fáze koloniální vlády v Koreji se označuje za období vojenské správy, neboli *budan seidži* (武斷政治), která trvala od roku 1910 do roku 1919 a byla charakteristická silnou diskriminací původního obyvatelstva. Zatímco pro Japonce v Koreji platilo pouze japonské právo, Korejci se museli řídit i vydávanými koloniálními dekrety (Lee 2010: 10). Samotný příslib modernizace země bohužel nestačil k potlačení protestů a opět začaly být aktivní tzv. armády spravedlnosti neboli *ũibjõng*¹⁴. Změna v koloniální politice nastala spolu s nástupem nového generálního guvernéra Saitóa Makotoa¹⁵, který byl zvolen novým premiérem Harou Takašim¹⁶. Hara nastoupil na post v roce 1918 a rozhodl se reformovat koloniální policejní systém za účelem vylepšení reputace Japonska před západními mocnostmi, které jej obviňovali z brutální a necivilizované vlády. Hara věřil, že Korejci touží spíše po rovnosti nežli po svobodě a proto zahájil prosazování nové koloniální politiky založené na harmonizaci vztahů mezi Japonci a Korejci, neboli *nissen jũwa* (日鮮宥和) (Eckert 2001: 203). Neutuchající protesty se Saitó snažil utišit vylepšováním společenského postavení Korejců a zvýšením jejich zastoupení v administrativě. Vytvořil proto tzv. Generální radu, jejíž účast na samotné správě kolonie byla sice velmi omezená, ale byla to organizace, ve které se Korejci mohli alespoň nějakým způsobem angažovat (Eckert 2001: 205). Do té doby aplikované bičování a mučení jako forma trestu za drobné přestupky Korejců bylo zrušeno a nejvíce diskriminační zákony byly revidovány. Bylo povoleno vydávání novin psaných korejským písmem, a i přes stále silnou cenzuru tisku vzniklo mnoho nových časopisů a odborných publikací (Eckert 2001: 204). Tato umírněnější politika ovšem dala vzniknout i velkému množství nových nacionalistických organizací a celkově napomohla k obnovení nacionalistických nálad ve společnosti. Přestože se Saitó snažil povolovat aktivity, které japonskou vládu nijak neohrožovaly a tvrdě potlačovat revoluční elementy, v roce 1919 došlo k jednomu z dodnes nejoslavovanějších povstání korejské historie (Eckert 2001: 206).

¹⁴ Tyto ozbrojené oddíly domobrany vznikaly již při invazi Kitanů a Mongolů v 11. století a později též v 16. století, kdy na Koreu podnikali nájezdy Japonci.

¹⁵ Saitó Makoto (齋藤実, *1858 – †1934) – sloužil jako admirál v císařské armádě, dvakrát se stal generálním guvernérem v Koreji (8/1919 – 4/1927; 8/1929 – 6/1931) (britannica).

¹⁶ Hara Takaši, také známý jako Hara Kei (原敬, *1856 – †1921) byl z vysoce postavené samurajské rodiny (britannica).

Původně nenásilné přečtení deklarace nezávislosti Koreje v pagodovém parku bylo zaskočenou japonskou policií brutálně potlačeno. Toto povstání známé jako Hnutí 1. března, korejsky *Samil undong* (삼일 운동), umožnilo nástup mírnějších asimilačních praktik známých jako kulturní přizpůsobení neboli *bunka seidži* (文化政治).

Poslední fáze korejské okupace je označována za dobu násilné asimilace, neboli *dóka seikaku* (同化性格) a trvala mezi lety 1932 – 1945. Ve třicátých letech Japonsko postupně ideologicky směřovalo k fašismu a vyhrocovaly se i nálady ultranacionalismu, který plnil média. Na konci 19. století se Japonsko během přebírání západních dovedností naučilo i západnímu způsobu antropologického zkoumání, které zahrnovalo ústní tradice, náboženství, morálku, zvyky atd. Bylo to právě v této době, kdy byl japonským Ministerstvem vzdělávání, vědy a kultury (文部科学省) založen Národní kulturní výzkumný ústav (国民精神文化研究所), který měl za úkol prozkoumat korejské zvyky, tradice a kulturu (Čchö 2011: 160).

3.2 VÝZKUM KOREJSKÉHO NÁBOŽENSTVÍ V DOBĚ OKUPACE

Stejně jako tomu bylo v době Meidži v Japonsku, i Korea začala po otevření vášnivě přebírat západní modernitu a novou technologii. V této době, kdy se celá společnost hnala za novým, vědeckým a moderním způsobem života byly staré tradice viděny často jako zpátečnické a primitivní zvyky, které brzdily pokrok. Byly proto napadány a vytěšňovány na okraj společnosti. Až do doby, kdy se korejskému šamanismu dostalo pozornosti antropologů a výzkumníků, bylo korejské tradiční náboženství a kultura terčem posměchu zejména ze strany staré korejské konfuciánské elity, která šamanismus považovala za něco, co nejen že nebylo hodno studia, ale nebylo ke studiu ani vhodné (Robinson 2014: 95). Tito neokonfuciánští literáti se již v období Čosön snažili všechny rituály rozdělit na tzv. korektní *čöngsa* (정사, 正祀) a nevhodné *űmsa* (음사, 淫祀). Praktiky *mudang* a rituály *kut* se podle nich řadily do skupiny rituálů nevhodných (Hwang 2009: 15). Martina Deuchler ve svém článku *Propagating Female Virtues in Chosön Korea* uvádí, že neúčastnění se těchto nevhodných rituálů, které označila za pověřivé (superstitious), bylo považováno za znak počestné ženy. Na druhou stranu také píše,

že se ženy těchto rituálů často účastnily i se souhlasem svého manžela (Deuchler 2003: 158). Merose Hwang navrhuje, že snaha konfuciánů o eliminaci šamanů byla ve skutečnosti snahou o iniciaci politické a sociální reformy spolu s technologickou inovací (Hwang 2009: 16). Rituály, které prováděli tzv. *mu*, neboli šamané, byly označovány za nečisté již v dvorních dokumentech ze 12. století. V té době se královský dvůr snažil více sblížit s Čínou, což s sebou ovšem neslo i potřebu klást větší důraz na dodržování konfuciánské etiky ve společnosti. Ve snaze prosadit neokonfucianismus jako státní náboženství byli šamané a šamanky navenek stále více potlačováni. Těmto proti-šamanským vlnám se říkalo *mupchung päčchök* (무풍배척, 巫風排斥). Podle Martiny Deuchler neokonfuciánští legislátoři tvrdili, že *mu* měli velký korupční vliv. Na základě tohoto tvrzení v roce 1447 král vydal nařízení obviňující hlavy několika rodin z přestupků, kterých se dopustily jejich ženy. Pokud ženy podporovaly šamanky nebo určité kláštery, mohly být potrestány až sty ranami bičem. Teoreticky byli šamané v korejské společnosti nepotřební a nežádoucí proto, že všechny rituály měl provádět král, který byl jako jediný prostředník s nebesy. Ve skutečnosti ale byl přístup dvora dvojaký. Na jednu stranu šamany oficiálně hanil, ale na druhou si je zval do paláce (Hwang 2009: 34) Vybraná skupina šamanů a šamaneček zvaných *kungmudang* (국무당, 國巫堂) byla často zvána na dvůr a podílela se i na státních obřadech, a to až do anexe roku 1910. Jednalo se o rituály přivolávající déšť, nebo odhánějící sucho, proti hladomorům atd. (Hwang 2009: 35). V období Korjŏ spadali šamané pod vládní útvar, který měl na starosti ochranné modlitby zvaný *Pjöllje kiŏn togam* (별례기은도감, 別例祈恩都監), v období Čosŏn pak pod *Söngsučchöng* (성수청, 星宿廳) neboli místo, kde se státní šamané (*kungmudang*) modlili za blaho královské rodiny. Obzvláště králové Tchädžong a Sedžong v 15. století byli šamanům velmi nakloněni (Hwang 2009: 33).

Na konci 19. století najdeme kritiku šamanů i v tisku, například v novinách jako *Tongnip sinmun* (독립신문, 獨立新聞), nebo pozdější *Tähan mäil sinbo* (대한매일신보, 大韓每日申報). Otázka šamanů se v *Tongnip sinmun* objevovala přibližně jednou měsíčně, nejčastěji v kategorii „ženských záležitostí“, v kriminálních záznamech a zprávách o uvěznění a nelegálních aktivitách (Hwang

2009: 87). Redaktoři používali šamany pro znázornění nevzdělaného obyvatelstva a dávali je do protikladu se západními vystudovanými lékaři (Hwang 2009: 110).

Podíváme-li se na postavení šamanů a šamanek ve 20. století, můžeme si všimnout podobných společenských tendencí je zavrhovat a vyhledávat současně. Dle Hwang byli šamané a šamanky označováni během doby okupace za zlo, které svou aktivitou škodí národu. Píše, že: „Mudang were said to contaminate the nation by generating and spreading diseases, illnesses, depleting national resources, and generally wrecking [sic!] social havoc.“ (Hwang 2007: 104).

Odpor tamní společnosti k šamanům dle autorky pramení z kapitalistické moderní společnosti, která se pod japonskou nadvládou začala tvořit. Korejská i japonská strana volala po jejich eliminaci především v zájmu nové sociální reformy a modernizace (Hwang 2009: 12). Podobné argumenty používali i křesťanští misionáři. Označovali je za nemoderní, zlé a škodlivé elementy korejské tradiční kultury (Hwang 2009: 5). Ovšem v případě misionářů je nutné přihlídnout i k tomu, že se snažili v Koreji rozšířit své vlastní náboženství a jakákoliv domorodá náboženství jim tedy byla překážkou. Zaměříme se tedy na Korejce samotné.

V dobových novinách, které Hwang ve své disertační práci zkoumá, se často psalo o nutnosti činnosti šamanů zakázat. *Mudang* byly kodifikovány jako ženy a nejčastěji za ně byly označovány mladé dívky, které by se měly z tohoto špatného a nevhodného chování doslova vymlátit (důkazy o fyzických trestech jsou dle Hwang k vidění v policejních zprávách). Šamanky měly dle všeho špatný vliv na obyčejné ženy, které měly podle intelektuálů přirozenou náklonnost k nemoderním věcem. Kritika šamanů nebyla v novinách vždy vyjádřena explicitně, mohlo to být pouze naznačeno spojením s termíny jako je *misin* (미신, 迷信) neboli pověry, nebo *jamanin* (야만인, 野蠻人) neboli barbar (Hwang 2007: 105). Otázka žen a šamanek se řešila komplexněji v časopisech a novinách orientovaných na mužské čtenářstvo. Urgovali v nich, aby byly šamanky odstraněny ze společnosti, neboť ohrožují veřejný pořádek a zdraví (Hwang 2007: 106).

„These male-oriented writings consistently identified women in association with *mudang* as foolish, silly, stupid, simple, half/slow-witted, dull-headed (*musikhan, ōrisōk* [Tonga ilbo 1939])” (Hwang 2007: 107).

Apel na distancování se od šamanek se ale samozřejmě objevoval i v časopisech určených pro ženy, jako byly například *Sin Jōdža* nebo *Jōsōng*. Jelikož se v těchto časopisech psalo zejména o tom, jak být správnou a poslušnou ženou a matkou a jak vychovávat své děti, upozorňovaly časopisy i na potřebu zbavit se „starých návyků“, mezi které podpora šamanek evidentně patřila.

Konkrétními problémy spojenými s šamankami, na které tisk v té době poukazoval, jsou například rušení denního klidu mlácením do bubnů (Hwang 2007: 107) a nedostatečná hygiena šamanek. Součástí modernizace Koreje bylo i zavedení lepší hygieny a šamanky v tomto případě znamenaly krok zpět, neboť byly neustále vnímány jako špinavé (Hwang 2007: 108). Dalším z důkazů, že šamanky a jejich podporovatelé stáli v cestě modernizace společnosti a obzvláště modernizace zdravotnického odvětví, bylo jejich vyhledávání v případě onemocnění. Svěření nemocného do péče šamana či šamanky namísto západní medicíny podle jejich odpůrců znamenalo zdržení a oddálení uzdravovacího procesu (Hwang 2007: 109). To bylo dáno tím, že tzv. *munjō* měly jen málo vědomostí a nedisponovaly téměř žádnými technikami, které ovládali západní lékaři (Hwang 2009: 110). Japonská koloniální vláda, která se snažila v Koreji systém zdravotnictví nejen zmodernizovat, ale i regulovat a centralizovat, v této otázce také viděla šamanky v negativním světle. Obecně pro ně byla problematická jejich nesystematičnost a neregulovatelnost. Ve snaze jejich roli ve zdravotnictví potlačit začala japonská administrativa spolupracovat s křesťanskými misionáři, kteří do Koreje západní medicínu dováželi již před japonským vpádem na území.

Dalším důvodem, který vláda proti šamanům používala, byl jejich negativní vliv na ekonomiku. Velmi často totiž patřily do skupin zvaných *kje*. Jednalo se o skupiny z velké většiny tvořené ženami, které zprostředkovávaly vzájemné půjčování si a investování peněz nezávisle na mužích, což bylo považováno za nebezpečné a nevhodné (Hwang 2007: 110). Přesto, že se japonská koloniální vláda od roku 1910 snažila šamany systematicky vymýtit ničením jejich svatyní a zabavováním jejich předmětů potřebných pro rituály, nepodařilo se jim je eliminovat úplně (Hwang 2009: 183). Byli proto nuceni změnit taktiku a roku 1916 vytvořili *Regule pro ochranu korejských starobyklých pozůstatků a artefaktů* neboli *Koseki ojobi ibucu hozon kiseki seitei* (古蹟及遺物保存規則制定). Japonská koloniální vláda tak poprvé začala šamany a šamanky registrovat, uvalila na ně speciální daň a vydala jim povolení na provádění určitých tradičních rituálů, které

označila jako „domorodý ceremoniál“. Neregistrovaní šamané byli označeni za ilegální (Hwang 2007: 111). Aby ještě posílili tvrzení, že najímání si šamanů podryvá ekonomiku země, ukázali, že kdyby lidé nevyhledávali jejich služeb, mohlo by být za ony ušetřené finance postaveno v Koreji až 4 500 nových škol. V tisku byli proto šamané popisováni jako zloději, kteří obohacují pouze sami sebe a neprospívají ekonomice své země (Hwang 2009: 36). Nejednalo se navíc pouze o ztrátu peněz, ale také rýže, která byla při rituálech hojně využívána ve formě obětin (Hwang 2007: 112). Nedostatek rýže v Koreji byl ovšem způsoben především mohutným vývozem do Japonska a snahu japonské koloniální vlády o spojení tohoto problému se šamany tak vidím i jako určitou snahu odvést pozornost korejského lidu od skutečného problému. I když bylo Japonsko na korejském území stále viděno jako agresor a dobyvatel, problém kontroly šamanů mělo s Korejci společný a zdatně toho využívalo.

Hwang ve své práci zmiňuje ještě jeden problematický faktor, a to schopnost šamanů podněcovat ostatní k akci, což dokládá také fakt, že i přes veškeré snahy korejské i japonské strany o jejich eliminaci, se šamané stále těšili velké oblibě.

Hwang tvrdí, že: „(...) *mudang* actions were not what haunted writers as much as their potential to act, to induce action or non-action“ (Hwang 2009: 6). Vyplývá z toho, že důvodem pro tento „hon na šamany“ nebyla šamanistická víra jako taková, nýbrž jejich obliba a schopnost podnítit masy lidí k určité aktivitě či naopak neaktivitě. Je tedy snadné si představit, že pro tamní vládu představovaly šamanky do jisté míry nebezpečí i v politickém slova smyslu. Poté, co koloniální vláda umožnila šamanům, aby se sdružovali a vytvořila pro ně speciální organizaci, která je měla zastřešovat, centralizovat a regulovat, se kritika Korejců ještě umocnila (Hwang 2009: 119). Stále věřili, že aktivita šamanů brzdí vývoj jejich země a benevolentní nařízení koloniální vlády využívají pouze pro svůj vlastní profit.

Je ovšem potřeba zmínit, že se korejská média příležitostně a dočasně o šamanech vyjadřovala i pozitivně. Stalo se tak například v roce 1925 během silného monzunového deště, kdy *Chosŏn ilbo* (조선일보, 朝鮮日報) chválilo skupiny šamanů účastnících se organizace dobrovolnických skupin, které vybíraly oblečení pro lidi z postižených oblastí (Hwang 2009: 120). Při této příležitosti je *Chosŏn ilbo* stavělo na stejnou úroveň, jako ostatní dobrovolnické organizace, které v tu dobu poskytly pomocnou ruku, ovšem jakmile tato situace pominula, vrátilo se

k jejich kritice (Hwang 2009: 121). Ukázalo se tak, že ačkoliv na venek média šamany pohrdala a žádala jejich naprosté odstranění ze společnosti, v případě nouze se jejich postoj velmi razantně změnil. Proti-šamanské kampaně byly obzvláště silné v dobách, kdy byli šamané nejvíce populární. Média se totiž snažila lidi dovést k investicím do moderních finančních institucí (Hwang 2009: 122).

Náboženství bylo pro japonskou koloniální správu důležité, protože se snažili co možná nejrychleji asimilovat Korejce do japonského národa a náboženství v tom hrálo samozřejmě velmi významnou roli. Generální guvernérství proto založilo tzv. *musokhak* (무속학, 巫俗學), které se zabývalo studiem korejského šamanismu. Při asimilaci mělo pomoci i tvrzení, že korejský šamanismus je archaická verze japonského šintoismu, čímž dokazovali příbuznost obou národů (Hwang 2009: 184). Japonci proto uznali šamanismus jako lidové náboženství, umožnili šamanům přijímat dary, mít vlastní kanceláře a pokud se registrovali pod nějakou šintoistickou svatyní, mohli vykonávat svou práci jako licencovaní pracovníci a prováděné rituály byly většinou označovány za kulturní akce (Hwang 2009: 185).

Jak tedy došlo ke zlomu, kdy se šamanismus stal předmětem akademického zkoumání a začal být vyzdvihován samotnými Korejci jako tradiční korejské náboženství, které se dnes označuje za jedinečné nehmotné dědictví Koreje? „Mudang emerged in Korea’s print media as an emergency plea to strengthen the nation.“ (Hwang 2009: 81). Od anexe roku 1910 byl tisk velmi cenzurovaný a dříve zavržovaní šamané a šamanky se tak najednou stali prostředkem k vyjádření svého názoru, a přitom se vyhnout zásahu policie. Cenzurou byla zakázána slova, která nějak vyjadřovala korejský národ, který fakticky přestal existovat (jako například *tähan*, *koguk* atd.) (Hwang 2009: 115). Psaní o šamanech ovšem zakázané nebylo. Ve velké většině média stále tlačila na to, aby se lidé zřekli svých vztahů se šamany a všech šamanistických praktik a začali se chovat moderně, neboť to podle nich byla cesta k síle a tím i samostatnosti a svobodě státu. Podporování šamanismu a šintoismu naopak ospravedlňovalo a podporovalo japonské asimilační snahy (Hwang 2009: 189). Oproti tomu ale nově stál druhý proud, kde se Korejci začali o šamanismus akademicky zajímat. Nejdůležitějšími osobnostmi zde byli Čchö

Namson¹⁷ a I Nūnghwa¹⁸. Byť jejich taktika byla rozdílná, jejich cíle byly totožné se snahami médií. Čchö zdůrazňoval především důležitost Tanguna, mytické postavy zakladatele Koreje a sám začal studovat a zkoumat korejský šamanismus, což podle něj byly elementy korejské kultury, které je nejvíce od Japonců odlišovaly a dokazovaly nikoliv jejich příbuznost, nýbrž existenci dvou rozdílných a samostatných kultur. Ve snaze dokázat, že korejský šamanismus není pouhou variantou japonského šintoismu, zkoumal Čchö možnou příbuznost šamanismu korejského a sibiřského (Hwang 2009: 189). Čchö a I byli první, kteří v roce 1927 vydali publikace o korejském šamanismu. I přes jejich snahy dokázat nepřibuznost s Japonskem jsou oba poměrně kontroverzní postavy. Čchö čerpal z modelu evolučního šamanismu od Toriiho Rjúzóa, u kterého se během svých studií v Japonsku učil (Hwang 2009: 192). Byl proto občas kvůli jeho vzdělání označován za kolonialistu a tradovalo se, že pracuje pro koloniální vládu. Dle Hwang ale jeho práce zásadně přispěla nacionalizaci korejské historie, jelikož nejen že vyzdvihovala odlišnost Koreje a Japonska, ale snažila se zároveň dokázat korejskou nadřazenost Japonsku. Nehledě na své vzdělání čerpal Čchö spíše ze západních zdrojů nežli z japonských, obzvláště z výzkumu sibiřského šamanismu Němce Wilhelma Radloffa a Burajta Dorzhiho Banzaroviče Banzarova (Hwang 2009: 194).

Dalším průkopníkem na poli korejského šamanismu byl I Nūnghwa, který mimo jiné na základě studia historických korejských a čínských textů tvrdil, že území staré Koreje sahalo až po Mandžusko (Robinson 2014: 95). Stejně jako Čchö dával šamanismus do kontrastu s ostatními „cizími“ náboženstvími jako byl konfucianismus, buddhismus a taoismus. Bohužel ani jeden z nich nebyl schopný stáří a původ šamanismu doložit v konkrétních pramenech (Hwang 2009: 203). I používal termíny *mudang* a *paksu* pro šamany na základě pohlaví a rozebral podle toho také termín *mugjök* (무격, 巫覡), kde *mu* označuje ženy a *kjök* muže (Hwang 2009: 205). Část *-dang* ze slova *mudang* pak podle něj znamenala svatyni a tímto

¹⁷ Čchö Namson (최남선, *1890 – †1957) – významný historik, básník a jedna z vůdčích postav korejského osvobozenického hnutí.

¹⁸ I Nūnghwa (이능화, *1896 – †1943) – jako jeden z prvních se zajímal o korejské náboženství a historii žen v Koreji. Jeho výzkum korejského šamanismu byl uskutečněn na žádost japonského generálního guvernérství.

termínem byly označovány pouze šamanky ženy. Muže šamany označoval za *paksu* (박수, 博數), čaroděje nebo *hwarang* (화랑, 花郎). Termín *paksu* podle něj původně měl tvar *paksa* a znamenal lékaře (I 1991: 14-15, cit. dle Hwang 2009: 206). Pojem *hwarang* se podle něj používá pro šamany proto, že tato kdysi elitní skupina z období Čosŏn (se státní ideologií konfucianismu) upadla v nemilost kvůli jejich údajnému spojení se šamany a šamankami (Hwang 2009: 208).

Jak můžeme vidět, snaha o eliminaci korejského šamanismu a šamanů z korejské společnosti nebyla vyvíjena pouze Japonci, ale velmi silně po ní prahli i Korejci samotní. Organizace a oficiální umožnění šamanům provozovat svou profesi (byť za jasně stanovených a regulovaných podmínek) japonskou koloniální vládou byla korejskou stranou opět kritizována, neboť to viděli jako maření modernizace. Určitý obrat ve vnímání šamanismu nastal až v okamžik, kdy Korejci potřebovali něco, nějaký prvek či část kultury, která by je jasně oddělovala a odlišovala od Japonců a dokazovala nejen jejich odlišnost, ale nejlépe i jejich nadřazenost.

4 ZÁPADNÍ BADATELÉ

Jak jsem již zmínila v úvodu, první publikace z cest do Koreje, ve kterých nalezneme informace o korejském náboženství (včetně šamanismu), pochází z konce 19. a počátku 20. století. Tito američtí a britští křesťanští misionáři byli současně prvními, kteří ve svých zápiscích označili *mudang* za šamany. Není to ovšem pojem společný všem. Někteří misionáři o korejských šamanech psali jako o uctívačích d'ábla, čarodějích atd (Hwang 2009: 42). Já jsem si pro účely této práce zvolila tři autory, a to konkrétně Roberta Moose, M. Eisslera a Allena Clarka. Původně jsem měla v úmyslu zahrnout do tohoto srovnání další dva autory, jmenovitě Jamese Galea s jeho dílem *Korean folk tales: imps, ghosts and fairies* z roku 1913 a Constance Coulsona a jeho dílo *Peeps at many lands: Korea*, z roku 1910. Ovšem dílo Jamese Galea je pouhým překladem tradičních příběhů a nejedná se o jeho vlastní výzkum. Nebylo by tedy dle mého názoru správné jej do porovnání zařadit. Dílo Coulsona jsem eliminovala z důvodu přílišné stručnosti.

4.1 JACOB ROBERT MOOSE

Jako prvního jsem si zvolila Jacoba Roberta Moose. Narodil se roku 1864 a do Koreje odjel v roce 1899 jako misionář Metodistické církve. Misijní činnost v Koreji prováděl 25 let. Zpět do své domoviny se musel vrátit v roce 1924 poté, co utřžil zranění, které ho až do jeho smrti v roce 1928 upoutalo na lůžko¹⁹. Jeho dílem je kniha *Village Life in Korea*, vydaná v roce 1911. V úvodu k této publikaci vyjadřuje touhu, aby i ostatní lidé viděli Koreu, jako ji viděl on a aby měli pochopení pro tento národ a jeho obyvatele, kteří byli dle jeho názoru často chybně interpretováni. Historická data čerpá z předchozích publikací Hulberta a Gifforda, ovšem nezmiňuje se o způsobu komunikace s Korejci během svého pobytu.

Jeho dílo *Village Life in Korea* je rozděleno celkem do dvaceti tří kapitol, které se zabývají jednotlivými typy obyvatel, jako je chlapec, lékař, žena atd. Dále se věnuje svatbám, pohřbům a náboženství. Publikaci doplňuje celkem sedmnácti ilustracemi, mezi kterými najdeme i fotografii tzv. devil posts, které stály při vstupu do vesnice na její ochranu.

¹⁹ *Find a Grave* (online). Cit. dne 10.11.2020. Memorial č. 28206458.

4.2 M. EISSLER

Druhým autorem je důlní inženýr M. Eissler, který má ke Koreji poměrně rozdílný přístup nežli Moose. Eissler ve své předmluvě hned v první větě říká, že kdyby nebyla vybudována transsibiřská magistrála, Korea by nejspíše zůstala spící zemí a Korejci by nadále žili ve středověku. Zmiňuje také, že název „Chosen“, doteď označující celou zemi, bude pravděpodobně v budoucnu známý pouze jako jedna z provincií Japonského území na asijském kontinentě, kde jejich síla roste každým dnem. Dle svých slov podnikl do Koreje tři výpravy, během kterých viděl měnící se situaci na poloostrově a viděl i snahu Japonska vymýtit staré zvyky a zemi celkově vylepšit.

Z úvodu by se mohlo zdát, že Eissler vnímá Japonce velmi pozitivně, ovšem neváhá se o nich vyjádřit stejně negativně, jako o Korejcích. V kapitole zabývající se korejskou historií se krátce zmiňuje o tom, jak Japonci Korejce okrádali, brali jim půdu a veškerý jejich majetek, a je proto podle něj jen přirozené, že je Korejci nemají rádi a že mezi oběma národy panuje animozita (Eissler 1918: 12). Eisslerův styl psaní je dle mého názoru silně daný jeho povoláním důlního inženýra a je charakteristický nevybíravě hrubým tónem, silně zabarvenými slovy a odvážnými teoriemi. Velmi negativně například popisuje korejská obydlí a celkově město Sؤل, které je podle něj velmi špinavé, postavené na blátě a mnoho domů je ve stavu rozkladu (Eissler 1918: 14). Uvádí zde také zajímavou teorii o tom, proč se některá místa neopravují a jsou ponechávána svému osudu a nechávají se chátrat. Japonci podle něj nevyvíjí sebemenší úsilí o uchování či opravu míst jako je palác, kde byla zavražděna královna Min proto, aby se s destrukcí těchto fyzických míst postupně vytrácelo i povědomí o samotném aktu podmanění si Koreje (Eissler 1918: 15). Z povahy díla usuzuji, že autor skutečně zapisoval své zážitky z pobytu v Koreji, a i když se nejednalo o akademický výzkum, předkládá nám v mnoha směrech hodnotné informace. Bohužel není známo, zda se pohyboval po Koreji s asistenty či tlumočníky. Často ve své publikaci uvádí citace celých odstavců, které sice vyznačuje uvozovkami a odlišuje je od zbytku textu kurzívou, ovšem zdroj informací neuvádí. Je proto nemožné říci nejen odkud byla ta citace vzata, ale ani jakou má v daném místě funkci.

Jeho dílo je rozdělené na dvě části, v první se zabývá geografii a moderní historií Koreje, architekturou, průmyslem, rodinou a způsobem trávení volného času a ve druhé starou historií, náboženstvím a společenskými zvyky, jednotlivými

složkami vlády, školským systémem, a korejštinou. Publikace je doplňována mapami a četnými fotografiemi obzvláště architektury a Korejců samotných.

4.3 ALLEN CHARLES CLARK

Posledním západním autorem, kterého jsem v této práci zvolila je Allen Clark. Do Koreje přijel poprvé v roce 1902. Své poznatky nejprve přednášel na univerzitě Princeton v roce 1921, pod souhrnným názvem *Religions of Old Korea* vyšly až v roce 1929 (Kim 2006: 36). Jedním z důvodů, proč je dle Clarka prospěšné se studiu korejského náboženství věnovat, je geografická pozice Koreje v rámci Dálného východu. Díky svému umístění mezi Čínou a Japonskem byla Korea vystavována vlivu obou zemí a studiem náboženství nacházejícího se v Koreji bychom tak mohli lépe porozumět pohybu náboženství mezi těmito státy. Jako příklad Clark uvádí určitá japonská náboženství, která považujeme za původní či tradiční i když ve skutečnosti mohou být importována, a i přes detailní zkoumání onoho náboženství samostatně se nikdo nezabýval tím, odkud do Japonska přišlo (Clark 1961: 6). To lze samozřejmě přenést i na Koreu, kde se tedy můžeme zamýšlet nad tím, zda jsou náboženství a víry dnes označované za tradiční skutečně původem z Koreje či nikoliv.

Clark v prologu ke své knize *Religions of Old Korea* tvrdí, že přečetl všechny dostupné knihy napsané o korejském náboženství vyjma těch v čínštině a že absolvoval čtyři kurzy komparativní religionistiky na univerzitě v Chicagu v roce 1920 (Clark 1961: 7). Bohužel již nezmiňuje, o jaké publikace se jedná a můžeme se pouze dohadovat o jeho jazykových dovednostech. Velké množství informací čerpá z publikací jako je Hulbertova *History of Korea* nebo díla Czaplické a Rosse. Sahá také po starších dílech z 19. století, jako je Tylerova *Primitive Culture*.

Z jeho narativu je často cítit přístup ke korejskému náboženství a celkově ke korejskému lidu jakožto k primitivnímu kmeni uctívajícímu démony. Není jasné, jak moc prováděl svůj vlastní výzkum, ovšem příležitostně uvádí příhody poukazující na to, že po Koreji cestoval s korejským asistentem. Clark příkládá ke své publikaci poměrně rozsáhlou bibliografii děl západních badatelů ohledně japonského a korejského buddhismu a náboženství všeobecně, a o historii obou zemí. Čerpá též z Rosse a jeho díla *Corea: Its History*, Griffise a jeho *Hermit Nation*

a dalších, jako je Dallet, Underwood, Bishop, Hulbert, Gale, Jones, DeGroot, Gale i Robert Moose. Neomezuje se pouze na knihy, ale čerpá též z velkého množství magazínů a archivů a mezi své zdroje uvádí též šamanistické knihy *Okču kjöng* (玉樞經), *Čchönsu kjöng* (千手經) a *Ůmbu kjöng* (陰符經). Oproti předchozím západním autorům přikládá pouze šest fotografií.

Jelikož je jeho publikace zaměřená výhradně na korejská náboženství, věnuje se nejen šamanismu, ale také buddhismu, konfucianismu, mohamedanismu a taoismu, poté i japonskému šintoismu a několika sektám včetně Sekty velkého předka (tzv. *Tädžonggjo*, v originále *Tangunkjo*²⁰).

²⁰ *Tädžonggjo* (檀君教) – víra původně známá jako *kosindo* (古神道) uctívající stvořitele Hwanina, učitele Hwanunga a vládce Tanguna. Největší popularitě se těšila mezi lety 1910 – 1920.

5 JAPONŠTÍ VÝZKUMNÍCI

Po západních misionářích začali mít o výzkum korejského náboženství zájem Japonci, kteří svůj vlastní výzkum prováděli ještě před oficiální anexí Koreje. V roce 1908 byly publikovány výzkumy například ohledně buddhismu, konfucianismu a křesťanství, ze kterých se dozvídáme, že v poměru k celkové populaci bylo v Koreji věřících jen malé procento (přibližně 2,6 %). Výzkum korejské kultury se významně rozšířil až ve dvacátých letech 20. století díky snaze Japonců o prokázání prastaré genetické příbuznosti obou národů. Jelikož jedním z důvodů, kterým Japonsko argumentovalo zabráním Koreje, byla snaha pomoci svému příbuznému a blízkému národu na cestě k modernizaci a prospěchu, tvrzení, že jsou spolu s Korejci jeden národ, by jim pomohlo tyto jejich kolonialistické aktivity ospravedlnit.

Za základ pro pochopení korejského náboženství před začleněním Koreje do japonského území můžeme brát dílo *Historie korejského náboženství* (朝鮮宗教史) od Aojagy Nanmeie (青柳南真, *1877 – †1932) vydané v roce 1910. Zdůrazňuje v něm, že pro efektivní správu kolonie je pochopení tradičního korejského náboženství klíčové. Věnuje se zde dennímu životu mnichů žijících v buddhistických kláštorech a o katolické víře (Kim: 268). Dalším významným dílem bylo *Původní náboženství okolních zemí Japonska* (日本周囲民俗の原始宗教) od Toriiho Rjúzóa (鳥居龍蔵, *1870 – †1953), který se zajímal převážně o korejský šamanismus, neboť ho považoval za to pravé korejské náboženství. Buddhismus, taoismus a konfucianismus pak viděl jako pouhé slupky, nebo vrstvy, které se na šamanismus jakožto původní korejskou náboženskou víru nabalily. Jeho výzkum by se dal charakterizovat jako snaha o odkrytí rasových kořenů Japonska (Askew 2003: 137). V rámci antropologických studií se Japonci oproti západu nejdříve soustředili na zkoumání sama sebe a hledání vlastní identity. Tato touha po poznání sebe sama pramenila z uvědomění si, že jsou západním světem hodnoceni a pozorováni a potřebovali tak zjistit, jak si ve světové hierarchii stojí. Byla to současně i otázka jejich podřadnosti či nadřazenosti vůči ostatním národům (Askew 2003: 138). Torii prováděl své výzkumy na územích, která byla postupně vojenskou agresí přidávána k Japonsku během své expanze. Nejprve cestoval na Taiwan, konkrétně v letech 1896, 1897, 1898 a poté 1900. Po vítězství Japonska

v rusko-japonské válce odcestoval v roce 1905 i do Mandžuska. Následující tři roky se soustředil na Mongolsko a po anexi Koreje se zaměřil na korejský poloostrov, kam cestoval celkem čtyřikrát (Askew 2003: 142). Tyto jeho časté cesty nejen že zmapovaly japonskou imperiální expanzi, ale zároveň tuto expanzi ospravedlňovaly ukázáním vztahů mezi Japonskem a kolonizovaným národem. Rozborem a definováním tohoto vztahu definoval také etnické kořeny Japonska. Jeho práce se vyznačovala soustředěním se na celý asijský kontinent a teorií multikulturního Japonska, tzv. *kongó minzokuron* (混合民族論), jejíž součástí byla i teorie společného předka Japonska a Koreje neboli *nissen dósóron* (日鮮同祖論). Dle jeho teorie již jednou v Japonsku sňatky mezi lidmi různých kultur existovaly, v průběhu asimilace se menší entity vzdávaly svých kultur a zvyků a společně vytvořily to, co dnes známe jako Japonsko. Korea by tak podle něj mohla být dalším takovým případem postupné asimilace a začlenění do Japonska (Askew 2003: 147). Podílel se i na archeologických výzkumech a propojoval například japonskou keramiku s kontinentální (Askew 2003: 143). Ve svém výzkumu dohledal spojení mezi Japonci a Korejci až do doby kamenné a podporoval tím tvrzení, že byli kdysi jedna rasa. Není proto překvapivé, že Torii podporoval i anexi jako takovou (Askew 2003: 146).

5.1 AKIBA TAKAŠI A AKAMACU ČIDŽÓ

Asi nejznámějšími výzkumníky korejského šamanismu byli Akiba Takaši a Akamacu Čidžó. Akiba se začal zajímat o korejský šamanismus díky *Spisu o korejských zvycích* (朝鮮風俗集) od Imamury Tomoa. V roce 1930 započal svůj vlastní výzkum na korejský šamanismus spolu se svým kolegou Akamacuem. Jejich výzkum byl financován výzkumným ústavem *Čeguk haksawŏn* (제국학사원, 帝國學士院), což je také jeden z důvodů, proč je celý jejich výzkum občas znehodnocován. Celkem se šamanismu Akiba věnoval více než deset let a jako jeden z mála výzkumníků pokračoval ve své práci i po osvobození Koreje, ještě před normalizací vztahů s Japonskem (van Bremen 2013: 230).

Hojně čerpali i ze západních publikací, citované můžeme často vidět mimo jiné i Clarkovo dílo *Religions of Old Korea*, Hulbertovo *Passing of Korea* z roku 1906 a Jonesovo *The Spirit Worship of Koreans* z roku 1901.

Akiba a Akamacu v předmluvě ke svému dílu *Výzkum korejského šamanismu* (朝鮮巫俗の研究) sepsaného mezi lety 1937 a 1938 uvádí, že svůj terénní výzkum prováděli za pomoci korejských tlumočnicků a asistentů na celkem devadesáti místech po celém korejském poloostrově. Jelikož bylo toto jejich společné dílo přeloženo i do korejštiny dovoluji si tvrdit, že jakkoli kontroverzní je jejich motivace k sepsání tohoto díla, jeho enormní přínos je nevyvratitelný. Výzkum se skládá z celkem dvaceti kapitol, které jsou ve vydání z roku 2008 (které pro svůj rozbor používám) rozděleny do dvou svazků označenými japonskými znaky 上 a 下. První díl (上) tohoto výzkumu příliš nepoužívám, neboť z velké části obsahuje sepsané šamanské písně a modlitby, lidové povídky a šamanské legendy, jako například o princezně Pari (바리공주, パリ公主), kterými se v této práci nezabývám. Výchozí proto pro mě byl druhý díl (下), ve kterém se autoři mimo jiné zabývají pojmenováním šamanů v závislosti na regionu, způsoby iniciace šamanů, rituály a posvátnými místy, bohy a duchy a dalšími.

5.2 MURAJAMA ČIDŽUN

Poslední autor, kterému se v této práci věnuji je Murajama Čidžun. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří publikace o korejských duších neboli *Čósen no kišin* (朝鮮の鬼神), o korejském feng-šuej neboli *Čósen no fúsui* (朝鮮の風水), o korejských šamanech neboli *Čósen no fugeki* (朝鮮の巫覡), o korejském věštění a předvídání budoucnosti neboli *Čósen no senboku to jogen* (朝鮮の占トと預言) a o podobných náboženstvích Koreje neboli *Čósen no ruidži šúkjó* (朝鮮の類似宗教). Já se v této práci zabývám dvěma z těchto publikací, a to *Čósen no kišin* a *Čósen no fugeki*. Důvodem je porovnatelnost těchto publikací s ostatními autory, kterým se v této práci věnuji. Jelikož jsem se s výzkumem Akiby a Akamacua již setkala v bakalářské práci, vím, že feng-šuej či věštěním se dopodrobna nezabývají, a jelikož jsem předpokládala, že západní autoři budou ve svých publikacích mnohem stručnější nežli japonské výzkumníky, neočekávala jsem tato témata ani v jejich publikacích. Dalším důvodem pro omezení se na tyto dvě publikace je jejich

rozsáhlost. Porovnávat několika set stránkový elaborát o věštění s případnými pár větami západních badatelů mi přišlo nemístné.

Krom množství článků a publikací, které pod koloniální vládou vydal, se nám dochovalo též množství fotografií. Tyto fotografie po Murajamově smrti rodina předala univerzitě Keiō, která je dále poskytla jako výzkumný materiál Nomurovi Šiničimu. Tyto fotografie dnes lze vidět uveřejněné na volně přístupné webové stránce²¹ i s popisky, které byly Murajamou připsány na zadní stranu. Zachycují nejen každodenní život Korejců, ale také pohřební a šamanistické rituály. Nomura ovšem přiznává, že není jasné, které z těchto fotografií pořídil Murajama sám během svého pobytu v Koreji a které mu byly pouze někým předány. Murajama navíc bohužel nepřikládá seznam použité literatury a průběžné citování v textu se omezuje na oficiální data z policejních reportů či map atd.

Podívejme se nejprve na Murajamovo dílo *Čósen no fugeki* (朝鮮の巫覡). Termín *fugeki* zde znamená šamany ženského i mužského pohlaví a to konkrétně znak *fu* (巫) představuje ženy a znak *geki* (覡) muže. Je rozděleno celkem do osmi částí a každá z nich se následně dělí do několika kapitol. První část se zabývá rozmístěním šamanů a zahrnuje kapitoly ohledně sociálního statutu šamanů, jejich pohlaví a věku a geografického rozmístění na korejském poloostrově. Část druhá se věnuje pojmenování šamanů a zahrnuje nejen samotné vyjmenování různých pojmenování, které se pro šamany používaly, ale též jejich geografické zařazení a doložení jejich užití v historických spisech. Ve třetí části popisuje motivaci a proces iniciace šamanů. V jednotlivých kapitolách se věnuje šamanům dědičným, posedlým i těm, kteří si toto povolání zvolili z vlastní vůle. Čtvrtá část je věnovaná rituálům. Zde je vhodné poznamenat, že Murajama používá termín *šindži* (神事), které se v Japonsku používá pro označení šintoistického rituálu. Rozebírá nejen rituály historické, ale též současné a rozřazuje je do několika kategorií. V popisu rituálů pokračuje v kapitole páté, kde rozebírá i jejich průběh a regionální odlišnosti. Šestá kapitola se zabývá poptávkou po službách šamanů. Velmi překvapivá pro mě byla sedmá kapitola, která se věnuje vlivu, který šamané a šamanky v Koreji měli, a to včetně jejich škodlivého či špatného vlivu. V poslední osmé kapitole se věnuje šamanským nástrojům a písním.

²¹ <https://web.flet.keio.ac.jp/~shnomura/mura/contents/murayama.htm>

6 SROVNÁNÍ VYBRANÝCH ZÁPADNÍCH A JAPONSKÝCH PUBLIKACÍ

Výše jsem nastínila autory a jejich díla, kterými se v této části práce budu zabývat a která se pokusím porovnat. Rozhodla jsem se tuto část rozdělit do šesti podkapitol na základě předmětu zkoumání a nejdříve tak porovnáám, jak výše zmínění autoři popisují korejský šamanismus jako takový, poté se zaměřím přímo na popis šamanů a šamanek a jejich různá pojmenování. Další podkapitoly bude tvořit srovnání popisu šamanských rituálů a nástrojů, které jsou při nich používány. Poslední podkapitola je věnována šamanistickému panteonu.

Jedním z největších problémů, na který jsem při snaze západní a japonské publikace porovnat narazila, byla obsáhlost vybraných děl. Již z názvů publikací jsem s jistým nepoměrem počítala, ovšem po podrobnějším prozkoumání byl tento rozdíl větší, než se zdálo. Omezením se na šest výše zmíněných podkapitol jsem se snažila tento handicap alespoň do jisté míry kompenzovat a porovnávat pouze informace, které se v jistém měřítku nachází ve všech, nebo alespoň ve většině z porovnávaných děl. Jelikož je pro mě primární porovnání japonských publikací oproti těm západním, vyřadila jsem i témata, kterým se věnují pouze Akiba, Akamacu a Murajama. Zatímco by toto srovnání jistě bylo zajímavé a v mnoha směrech přínosné, nezodpovědělo by na žádnou z otázek, které jsem si na začátku práce stanovila. I tak často v tomto srovnání stojí proti pár desítkám stran západní publikace několik set stran publikace japonské.

6.1 SROVNÁNÍ POPISU KOREJSKÉHO LIDOVÉHO NÁBOŽENSTVÍ

6.1.1 Šamanismus z pohledu R. Moose

Kapitolu věnovanou náboženství začíná Moose zamyšlením nad samotným termínem „náboženství“ (religion) a co se jím rozumí. Je si vědom rozličných definic tohoto termínu, ovšem sám se soustředí spíše na jeho význam pro současného člověka nežli na jeho etymologii. Definuje jej následovně: „Religion is the sum total of all man's belief in a spiritual realm.“ (Moose 1911: 189). Současně popírá existenci absolutního ateisty. I když lidé tvrdí, že žádné náboženství nemají, podle Moose je dostatečná už jen schopnost člověka věřit, ať už je to, čemu věří, cokoliv. Nemusí to nutně být konkrétní bůh patřící do nějakého kodifikovaného

náboženství. Toto své tvrzení demonstruje na příkladu, že si i vzdělaný Američan odmítne sednout jako třináctý ke stolu, nebo být ubytován v pokoji č. 13 i když naprosto popírá víru v jakémkoliv náboženství (Moose 1911: 189). Označuje tedy za věřícího i člověka, který věří pouze pověrám.

Korejce popisuje jako vyznavače duchů (spirit), kteří jsou schopni a ochotni si do své víry přidávat prvky z jiných náboženství, pokud se to jim to tak hodí.

„Our village people are spirit worshipers, and they are willing to add anything to their religion that will help them to be on good terms with the spirits.“ (Moose 1911: 190).

Podporuje to myšlenku, že šamanismus je pro obyvatele vesnic čistě praktická víra, na kterou se obrací v případě potřeby pomoci s každodenními problémy. Jelikož to není striktně vymezené a systematizované náboženství s určenými pravidly, je snadné do něj přidávat různé prvky i z cizích náboženství. Velmi často ve svých popisech používá slovíčko „our“, bohužel ale nevíme, zda se vztahuje opravdu pouze k „jeho“ vesnici, ve které pobýval, nebo zda je převzaté z korejského *uri* (우리), což by mohlo nasvědčovat vyššímu kontaktu s Korejci a převzetí jejich způsobu označování vlastní kultury²². Víra v duchy je podle něj v Koreji velmi rozšířená, a to i u lidí, kteří se oficiálně hlásí k jiným náboženstvím, jako je například konfucianismus. Tvrdí, že i když někteří korejští vzdělanci prohlašují, že věří ve velkého Konfucia, ve svém obydlí mají mnoho rozličných předmětů, které nemají s konfucianismem nic společného a mohli bychom je přiřadit spíše právě k lidové víře a šamanismu. To samé podle něj platí pro lidi hlásící se k buddhistické víře. Důvod pro tuto všudypřítomnost šamanismu autor přikládá jeho stáří. Zatímco u buddhismu a konfucianismu známe konkrétní datum, kdy se do Koreje poprvé dostaly, u šamanismu nikoliv. Naznačuje to, že se tato víra v nějaké podobě na korejském území nacházela tak dlouho, že nikdo přesně neví, odkud se vzala. Proto se jí také říká původní náboženství, nebo lidová víra (Moose 1911: 190).

Korejský šamanismus je podle něj náboženstvím založeným na strachu, nikoliv na lásce. Není kodifikovaný a systematizovaný a nemá ani určený klér, jako

²² Pojem *uri* je velmi flexibilní, ale současně velmi ostře vymežující pojem, který dle kontextu může označovat něco, co patří jedné osobě nebo naopak celé škole, firmě, národu atd. Zároveň jej lze přeložit jako „mý“.

je tomu v jiných náboženstvích. Podle Moose by se za ekvivalent kněží mohli považovat šamané *pchansu* (pansu) a šamanky *mudang* (Moose 1911: 191).

Příkládá již zmiňovanou fotografii ochranných sloupů, které nazývá „devil posts“, které stály na kraji vesnice a měly bránit zlým duchům do ní vstoupit. Často je na nich dle autora vidět kousky papíru či látky a lidských vlasů, které na ně obyvatelé uvazují jakožto obětiny. Zmiňuje také svatyňky v horách postavené pro boha hory. Jsou velmi rozmanité a mohou mít podobu jednoduché věžičky z kamení, ale může to být i malý domek s doškovou nebo slaměnou střechou, ve které jsou uchovávány vyobrazení boha hory jako starého muže a velké množství obětí (Moose 1911: 194). Někdy je podle autora v těchto svatyňkách i soška Buddhy, což opět dokazuje na míchání a spojování různých náboženství. Kromě obvyklých obětí, jako je vařená rýže zmiňuje Moose ještě jeden způsob uctívání boha hory:

„A strange part of this worship, if so it may be called, is that of the passer-by stopping and spit-ting on the pile of stones to show his respect for the spirits.“ (Moose 1911: 195).

Tento zvyk zmiňuje ve svém díle i Allen Clark, ovšem na rozdíl od Moose vysvětluje i jeho pravděpodobný původ. Moose se o význam a původ tohoto zvyku evidentně nijak nezajímal a pouze ho uvádí jako zajímavost.

6.1.2 Šamanismus z pohledu M. Eisslera

Velmi odlišný způsob popisu Korejců nám nabízí Eissler, který o nich píše: „Whatever their good qualities may be, I found them as cunning and untruthful as any people in the Orient.“ (Eissler 1918: 39).

Korejci jsou podle něj hodně pověřiví a rádi se s věštcí (fortune tellers, necromancers) ohledně všech aspektů jejich života (Eissler 1918: 90). Věřící podle něj v individuální nesmrtnost, a proto je potřeba lidi uctívat i po smrti. Tuto vlastnost opět přiznává nejen Korejcům, ale obecně „lidem z východu“ (Eissler 1918: 39).

Kapitola věnující se náboženství nese název: „Náboženství – kult předků – buddhističtí mniši – pověry“. Ze samotného názvu můžeme vidět, které náboženské prvky jsou dle autora v Koreji nejprominentnější a že korejskou lidovou víru vnímá jako víru v pověry. Velmi zde zdůrazňuje rozdíly mezi buddhismem a křesťanstvím. Křesťanská víra je podle něj na vzestupu, zatímco buddhismus je náboženstvím minulosti, neboť již v Koreji dávno ztratilo svou vážnost i oblibu. Dokazuje to na

stavu buddhistických klášterů, které chátrají a doslova uhnívají před očima a klesající úctu obyvatel k buddhistickým mnichům. Poměrně obsáhle se věnuje také konfucianismu a kultu předků.

Co se týče korejské lidové víry, Eissler uznává, že Korejci mají určitou představu nebes a nejvyšší bytosti, která jim dává dobrou úrodu a odhání nemoci, ale tato jejich představa o nejvyšší bytosti je podle Eisslera zmatená a zkreslená. Z jeho slov je jasně patrné, že jsou pro něj Korejci silně zaostalí, neboť se o nich vyjadřuje jako o polocivilizovaných lidech (half civilized people). Věří podle něj na obrovské množství duchů, kteří jsou jak dobré, tak zlé povahy a přesto, že je jejich představa o ultimátní bytosti a stvořiteli vesmíru podle něj nepřesná, označuje Korejce za monoteisty (Eissler 1918: 87).

6.1.3 Šamanismus z pohledu A. Clarka

Kapitolu o šamanismu Clark uvádí citací definice převzaté z *Encyklopedie náboženství a etiky*, podle které se jedná o „(...) primitive religion of polytheism or polydemonism with strong roots in nature worship, and generally with a supreme god over all.“ (Clark 1961: 173).

Tato definice sice údajně vychází z šamanismu sibiřského, ovšem dle autora ji lze bez větších problémů aplikovat i na šamanismus korejský, neboť mezi těmito dvěma náboženstvími existují jen nepatrné odchylky (Clark 1961: 173). Ačkoliv sám Clark slovo šamanismus používá, upozorňuje, že v Koreji se toto slovo nikdy nevyskytovalo a domorodí obyvatelé lidové náboženství nazývali *singjo* (sinkyo), které autor překládá jako uctívání duchů (spirit worship) (Clark 1961: 174). Z Griffisovy publikace *The Hermit Nation* přebírá tvrzení, že korejský národ má své hluboké kořeny na Sibiři, konkrétně v Amur Valley. Příbuznost korejského a sibiřského šamanismu Clark dokazuje na dochovaných společných prvcích, které nevymizely ani pod vlivem ostatních náboženství jako je taoismus a buddhismus (Clark 1961: 175). Na šamanismus měla vliv samozřejmě i čínská kultura, konkrétně příchod mudrce Kidži²³ (Keuija) v roce 1122 př.n.l., kdy s sebou do Koreje přinesl i magii (sorcery and incantation). Stáří šamanismu podporuje dále tvrzením o zákazu čarodějnictví a zaklínání nejmenovaným králem v roce 773

²³ Kidža (기자, 箕子) – čínský mudrc, který vládl na korejském poloostrově v 11. století př.n.l.

(Clark, 1961: 176). Přestože autor další podrobnosti neuvádí, ze zmíněného letopočtu můžeme soudit, že se jednalo o krále Hjegonga (혜공왕, 惠恭王), který vládl v období 765-780. Záznamy o tom, že by zakázal čarodějnictví se mi ovšem nepodařilo dohledat. Clark se dále odvolává na Hulbetovo dílo *History of Korea*, kde tvrdí, že v roce 1409 byli všichni kouzelníci vyzváni k odevzdání svých knih. Ty byly následně spáleny a oni byli vyhnáni ze země kvůli znovu se rozmáhajícímu konfucianismu za dynastie I. Ani tuto informaci se mi bohužel nepodařilo ověřit. Na pomyslný vrchol se šamanismus dle Clarka dostal díky královně Min, která se ho aktivně snažila sjednotit a zavést pro něj centralizovaný systém. Povolila šamanům vstup do paláce a svou oblíbenou čarodějkou I Čijong dokonce povýšila na princeznu. Toto krátkodobé výsluní ovšem skončilo spolu s její smrtí a šamanismus se následně opět stal silně individuálním náboženstvím provozovaným spíše v tajnosti (Clark 1961: 177). Přesto, že se královna Min snažila šamanismus zorganizovat, bez jakékoliv sítě svatyní, jako můžeme vidět například u buddhismu, nebyla trvalá organizace dost dobře možná. Většinou se spojilo maximálně několik šamanek a šamanů, kteří postavili a udržovali jednu konkrétní svatyni, vzájemně se podporovali a žili spolu jako rodina. Japonská vláda se během okupace snažila šamany dle autorových slov přímo zlikvidovat, ovšem tato jejich snaha se sešla s velkým odporem původních obyvatel a Japonsko je tak do určité míry bylo nuceno uznat (Clark 1961: 193). Tato jejich snaha měla za následek větší sounáležitost šamanů, kteří začali v zájmu přežití tvořit různá sdružení. Jako příklad uvádí sdružení zvané Sinsung society v okolí města Pchjongjang, kde se jich scházelo přibližně tři sta (Clark 1961: 194).

Za náboženství, které bylo v Koreji nejrozšířenější označil Clark konfucianismus, ovšem šamanismus měl podle něj největší váhu, neboť byl i přes veřejné odsuzování společností praktikován téměř všemi (Clark 1961: 178). V kapitole s názvem „Budoucnost šamanismu“ autor upozorňuje, že veškeré popisy tohoto náboženství, které v knize uvádí, jsou z doby, kdy bylo v Koreji v plném rozkvětu a že v současnosti tomu tak již vůbec není. Tvrdí, že je nemožné, aby šamanismus v dnešním moderním světě přežil, neboť až příliš staví na pověrách. Jen málo rodinných domů prý stále má své vlastní ochranné božstvo, u vesnických svatyněk se již nikdo neschází, a i když jsou někde k vidění historické náboženské objekty, jako např. ochranné sloupy před vstupem do vesnice (Five-Point General posts), kterých je po Koreji desetitisíce, jsou ve stavu rozkladu a nejsou již

obnovovány. Lidé se k pořádání šamanistických rituálů a obřadů neradi přiznávají a snaží se své peníze investovat spíše do západní medicíny či nemocnic (Clark 1961: 218). V samém závěru cituje Galea, který v roce 1917 tvrdil, že tato víra zanikne spolu s tamější generací. Oproti této předzvěsti ale Clark přiznává, že během svého pobytu v Koreji viděl nespočet šamanů nejen při rituálech, ale i na veřejných prostranstvích, jako například v tramvaji. Bylo podle něj snadné slyšet v Söulu jejich bubny, a i když neznal jejich přesný počet, odhaduje jich na stovky tisíc v celé zemi. Bude proto podle něj trvat poměrně dlouho, než tento kult ze země zmizí, ale jeho zánik je nevyhnutelný. Kapitulu zakončuje slovy: „For the good of this awakened Hermit Land, we hope that the time will be as short as possible.“ (Clark 1961: 219).

6.1.4 Šamanismus z pohledu Akiby T. a Akamacua Č.

Spoluautoři Akiba a Akamacu též používají ve své publikaci termín šamanismus, který uvádí přímo v latině v závorce za japonským označením *fuzoku* (巫俗). Tento termín se v japonštině používá pouze pro označení korejského šamanismu, neboť je odvozen od korejského slova *musok*, které se v korejštině zapisuje stejnými znaky. Pracují sice s teorií, že je korejský šamanismus odvozený od šamanismu tunguzského (薩滿教), či je s ním nějakým způsobem alespoň příbuzný, nesoustředí se ovšem na podobnosti mezi nimi, nýbrž zdůrazňují, že mezi nimi existují četné rozdíly. Přiklání se proto k tvrzení, že přesné kořeny korejského šamanismu určit nelze. Je podle nich potřeba ho brát jako samostatnou víru. Čchö Sökjöng v úvodu díla tvrdí, že Akiba původ šamanismu vidí v legendách o šamanech, které se od nepaměti tradovaly jako ústní lidová slovesnost. Tyto legendy dělí do čtyř skupiny, kterými jsou legendy o svatých matkách hory Čiri (지리산의 성모대왕, 地理山の聖母大王), čínských princeznách (중국 제녀, 中国帝女), korejských princeznách (조선의 왕녀, 朝鮮の王女) a o vznešených dámách (귀족의 여성, 貴族女性). Do poslední skupiny těchto legend se podle něj řadí i šamanky působící na královském dvoře (Akiba 2008, 1. díl: 6). Šamanismus se dle jeho názoru v Koreji smíchal s dalšími náboženstvími, konkrétně s buddhismem a taoismem, což dokazuje například na přítomnosti původně

buddhistického božstva *sambul česök* (삼불제석, 三佛帝釋) v šamanistickém panteonu (Akiba 2008, 1. díl: 7)

Nesouhlasí s dobovým tvrzením, že je šamanismus potřeba zcela vymýtit, že se jedná o zlé a divoké náboženství, které nemá v moderní společnosti místo a namísto toho navrhuje jej pozvednout a rozvinout. Jako další termín, který s tímto náboženstvím pojí, je *genšiteki minzoku šúkjó* (原始的民俗宗教) neboli primitivní či původní lidové náboženství. Je podle nich v Koreji nejstarší a nejvíce rozšířené je mezi ženami.

6.1.5 Šamanismus z pohledu Murajamy Č.

V předmluvě k dílu *Čósen no fugeki* Murajama mluví o korejském šamanismu jako o nejstarší korejské lidové víře neboli *minkan šinkó* (民間信仰), která tvoří samý základ korejské kultury (Murajama 1932: 1). Již od nepaměti měla velký vliv na korejskou společnost, obzvláště v období tří království, v Sille, Korju a za dynastie I. Počet šamanů se podle něj během těchto období neustále zvyšoval (Murajama 1921: 1). Šamanismus označuje též pojmem *futó šinkó* (巫禱信仰), což můžeme přeložit jako víru šamanů a modliteb. Je podle Murajamy rozšířená téměř po celém korejském poloostrově a dominuje náboženskému životu Korejců, kteří ho vědomě či nevědomě podporují (Murajama 1932: 1). Studium a pochopení tohoto náboženství je podle něj klíčově k pochopení nejen korejského náboženského života, ale i obecně jejich kultury a způsobu myšlení (Murajama 1932: 1).

6.1.6 Shrnutí

Západní autoři se o korejském šamanismu vyjadřují převážně v negativním světle. Podle Moose je založené na strachu, Eissler zas korejské představy o ultimátní bytosti považuje za chaotické a nepřesné a Clark tvrdí, že ztrácí na popularitě a je odsouzeno k záhubě. Oproti tomu japonští výzkumníci Akiba a Akamacu tvrdí, že je korejský šamanismus potřeba pozvednout, nikoliv zničit. Jinak se ovšem k nátuře tohoto náboženství nevyjadřují, stejně jako Murajama. Dle mého názoru je tento rozdíl způsoben zkušeností jednotlivých badatelů

s náboženstvím ve své domovině. Zatímco západní autoři byli křesťanské víry a s šamanismem se pravidelně nesetkávali, japonští výzkumníci již pro tento druh náboženství mají pochopení díky japonskému náboženství *šintó* (神道). Vychází z toho i rozdíl v terminologii, kterou používají. Zatímco západní autoři se často obrací k pojmům jako je pověřčivost a uctívání duchů, Japonci pracují s pojmy lidová víra a šamanismus.

„Lidé se k pořádání šamanistických rituálů a obřadů neradi přiznávají a snaží se své peníze investovat spíše do západní medicíny či nemocnic.“ (Clark 1961: 218).

Podíváme-li se na toto Clarkovo tvrzení, zjistíme, že si protirečí s kritikou společnosti, o které jsem se zmiňovala v úvodu. Jednou z častých dobových výtek totiž byla investice do šamanistických ozdravných rituálů namísto západní medicíny, ovšem Clark zde tvrdí přesný opak. Přihlédneme-li k první části jeho výroku, kde tvrdí, že lidé se k pořádání šamanistických rituálů neradi přiznávali veřejně, můžeme si dovolit dedukovat, že byly konány v tajnosti a preference západní medicíny byla též pouhá zástěra ve snaze vyhnout se kritice svého okolí.

	Pojmy pro označení korejského šamanismu	Charakter náboženství
Moose	spirit worship	Založené na strachu, nikoliv na lásce
Eissler	superstition	Chaotické, blízké pověrám
Clark	synkyo, spirit workshop, cult, shamanism	Nemá budoucnost v moderním světě
Murajama	巫禱信仰, 民間信仰	-
Akiba a Akamacu	原始的民俗宗教, 巫俗	Smíchané náboženství podobné jiným šamanismům

6.2 SROVNÁNÍ POPISU ŠAMANŮ

Tuto podkapitolu si dovoluji začít definicí *mudang* od Merose Hwang, kterou uvádí ve své disertační práci. Pojmy jako šaman, šamanka a *mudang* jsou podle ní pouhými uměle vytvořenými kategoriemi, které se ovšem v Koreji staly s postupem času ekvivalentem pro: „(...) women who mediate or channel spirits of the deceased in the interest of spirits or the living“ (Hwang 2009: 3).

6.2.1 Šamané z pohledu R. Moose

Pokud se Moose nevyjadřuje přímo o mužských šamanech zvanými *pchansu*, píše o šamanech zásadně v ženském rodě, neboť tvrdí, že: „The *mudang* is always a woman, and belongs to the lowest and most abandoned class.“ (Moose 1911: 191).

Autor dále šamany přirovnává k buddhistickým kněžím (priests). Je si vědom toho, že jejich pozice nejsou naprosto totožné, ovšem jelikož šamanismus pro svá božstva nestaví chrámy jako buddhisté a nemají ani žádný oficiální klér, šamanky *mudang* a šamané *pchansu* jsou jediným jejich ekvivalentem (Moose 1911: 191).

Přesto, že šamané v Koreji patří do nejnižší možné sociální vrstvy, po ekonomické stránce dle autora nestrádají. Tvrdí dokonce, že si šamanky vydělávají ze všech žen v korejské společnosti nejvíce. Usuzuje tak z jejich plošné popularity. Jejich služby vyhledávají všichni, kteří v určitý moment ve svém životě zažívají nějaké těžkosti, a to bez rozdílu jejich společenského postavení. Nevyužívali je tedy pouze pověřivé vesnické ženy, nýbrž i vzdělaní a vysoce postavení muži. Oproti *mudang*, které jasně pocházely z té nejnižší vrstvy, mohli *pchansu* dle autora pocházet z jakékoliv sociální vrstvy, ale byli vždy bez výjimky slepí. I *pchansu* si dle autora vydělávají slušné peníze a žijí si většinou dobře (Moose 1911: 192).

6.2.2 Šamané z pohledu M. Eisslera

Eissler se o šamanech zmiňuje poprvé při popisu procesu vyhánění neštovic z domu, který detailněji rozeberu v kapitole o rituálech. Šamany zde nazývá čaroději (sorcerer) (Eissler 1918: 90), jinak se ovšem svým popisným stylem zdatně vyhýbá užití jakéhokoliv pojmenování a užívá často trpného rodu (např. rituály jsou dělány). Nejúspěšnější jsou podle něj slepí muži, kteří se ve své profesi cvičí již od

útlého dětství. Ve vesnicích se jedná spíše o jednotlivce, ovšem ve městech se podle Eisslera šamané srocují v zákonem uznávaných organizovaných korporacích, na které existuje i speciální daň. Jsou podle něj také jediní, kteří mohou na veřejnosti chodit v noci. Během popisu exorcistického rituálu je pro šamany použit i pojem šarlatán (charlatan) ovšem jedná se o část publikace, která je psaná kurzívou a uvedena uvozovkami. Bohužel autor u žádné z takto formátovaných pasáží neuvádí zdroj a není proto jasné, kdo tento termín ve skutečnosti použil (Eissler 1918: 91).

6.2.3 Šamané z pohledu A. Clarka

Na začátku části věnované typům šamanů se Clark zmiňuje o rozdělení šamanů na Sibiři, jak je popisuje Czaplicka. Ta vyděluje kategorie rodinných a profesionálních šamanů a také tzv. černých šamanů, kteří svou práci vykonávají za pomoci zlých duchů, a bílých šamanů, kteří pracují s těmi dobrými. I když v Koreji neexistují konkrétní pojmenování pro černé a bílé šamany, lze je na základě jejich práce s dobrými či zlými duchy rozdělit též (Clark 1961: 181). K sibiřským černým šamanům připodobňuje Clark korejské šamanky v tom slova smyslu, že se snaží spřátelit si zlé a rozhněvané duchy, aby je následně mohly přimět dělat to, co chtějí ony. Pracují také s dušemi zemřelých, které by případně mohly škodit pozůstalým, nebo dokonce zavinit jejich smrt (Clark 1961: 184). Ve skupině profesionálních šamanů můžeme podle Clarka najít tři druhy šamanů – *mudang* (Mootang), *paksu* (Paksoo) a *pchansu* (Pansoo). *Paksu* a *mudang* jsou profesní ekvivalenty rozdílného pohlaví, kde *mudang* jsou ženy a *paksu* muži. Mužští šamané zvaní *pchansu* se od těchto dvou kategorií liší tím, že jsou slepí (Clark 1961: 181). Dále vyděluje neprofesionální šamany, *čigwan* (chikwan), geomanty (geomancer) a lidi zvané *ilgwan*, kteří určovali šťastné a nešťastné dny. Zmiňuje také skupinu slepých žen zvaných *jubok* (yubok). Ty se věnují věštění z karet, neprovádějí šamanistické rituály jako *mudang*. Dle Clarka pochází *mudang* a *paksu* přímo ze sibiřského šamanismu a ostatní kategorie vznikly až v Koreji pod vlivem Číny (Clark 1961: 182).

Pojmenování pro šamany, která používají Mongolové, Burjati, Jakuti, Kitani a Kyrgyzové přebírá z Czaplické a jsou to „(...) utagan, udagan, udalarly, ubakhan, utygan, utiugun and iduan.“ Korejský pojem *mudang* je dle jeho názoru

stejně slovo s pozměněnou výslovností tak, aby se dalo zapsat čínskými znaky (Clark 1961: 183). Použité čínské znaky definuje následovně. Znak pro „mu“ podle něj znamená „klamavý“ či „falešný“ a znak pro „dang“ označuje společnost. Jiná verze tohoto pojmu, která se také občas používá pro označení šamanky je *munjō*, což by dle jeho výkladu znaků znamenalo klamavou ženu.

Co se týče poměru žen a mužů, ženy podle autora mužské šamany mnohonásobně převyšují – „(...) there are probably not one of these to a hundred Mootangs.“ (Clark 1961: 183).

Šamané *paksu* se dle jeho slov při obřadech oblékají do ženských šatů a ženy šamanky naopak do oblečení mužského. Je to jeden z rysů, který se podle Clarka v korejském šamanismu zachoval z původního šamanismu sibiřského, kde se této praxi přezdívá „výměna pohlaví“ nebo „výměna oblečení“ (Clark 1961: 183).

V otázce sociálního postavení se shoduje i s ostatními autory a řadí je do té nejnižší společenské vrstvy, která v Koreji existovala. Na rozdíl od ostatních ovšem dodává, že jsou tupé (densely ignorant). Nevzdělávají se a jediné knihy, jejichž četbou se zabývají, je *čchōnsu kjōng* (千手經) neboli *Sútra tisíce rukou* a další buddhistické sútry (dharani charm sentences). Metody, které při své práci s duchy používají, podle Clarka nejsou nijak standardizované a každý si je upravuje podle sebe. V případě dědičných šamanů se tyto techniky a metody předávají z generace na generaci a jednotliví šamané si je poté dále upravují dle vlastních potřeb. Celkově jsou podle Clarka šamané pochybné bytosti. Manželé šamanek jsou stejně pochybné existence, kteří své manželky při rituálech doprovází na hudební nástroje (Clark 1961: 185).

Pchansu se vzdělává z knih pocházejících z Číny, podobných knihám konfuciánským. Zajímavý je autorův výrok o tom, že všichni *pchansu* jsou slepí, nebo to alespoň předstírají. Mají o něco lepší postavení než *mudang*, neboť lidé věří, že díky ztrátě fyzického zraku získali schopnost vnitřního vidění. Oproti *mudang*, které Clark připodobňuje k sibiřským černým šamanům, *pchansu* díky své práci s dobrými duchy se podle něj podobají spíše těm bílým. Jejich práce sice vyžaduje určitou manipulaci se zlými duchy, ale dělají tak pomocí speciálních zaříkad a za pomoci dobrých duchů, mezi které patří například duchové zemřelých šamanů. I toto je další prvek, který se vyskytuje v sibiřském šamanismu, konkrétně u Jakutů. *Pchansu* jsou nejvíce známí svými léčitelskými a exorcistickými schopnostmi, ovšem poskytují nejrůznější rady například i v obchodních záležitostech. Clark zde

tvrdí, že podle Hulberta existuje pouze třicet čtyři typů otázek, na které jsou *pchansu* ochotni odpovídat a jejich záběr tak není bezmezný (Clark 1961: 186). Narozdíl od *mudang*, které se příliš nevzdělávají, *pchansu* používají mnoho knih nejrůznějších zaříkadel a trvá prý alespoň pět let, než si je člověk osvojí (Clark 1961: 187). Autor sice neuvádí, jakým způsobem se slepí šamané učí obsah těchto knih, ale vzhledem k tomu, že se je všechny musí naučit zcela z paměti, aby je mohli použít dle nutnosti kdekoliv a kdykoliv, vyplývá z toho, že mají již od dob studia po ruce své asistenty.

Část kapitoly věnuje i geomantům a *čigwanům* a to zvláště díky poznámce v Rossově knize *Corea: Her History, Customs and Manners*, kde o geomantech tvrdí, že jsou to sluhové duchů (kwishin, spirits). I když z povahy jejich práce je mnoho lidí za šamany nepovažuje, Clark je sem řadí především kvůli Rossově výše zmíněné poznámce, ze které vyplývá, že nějakým způsobem se světem duchů komunikují a pracují. Tato praktika je podle Clarka převzatá z Číny, neboť v sibiřském šamanismu se neobjevuje (Clark 1961: 188). Základ má ve feng-šuei, v Koreji známém pod názvem *pchungsu* (풍수, 風水) (poongsoo), což je technika, kterou využívají pro určení vhodných míst pro stavbu domu či umístění hrobů atd. V Koreji to byla velmi vážná záležitost, neboť postavení domu na místě, kde jsou přítomni zlí duchové, může znamenat neštěstí pro celou rodinu a pohřbení nebožtíka na špatném místě může znemožnit zemřelému klid a jeho rozzlobený duch pak může přivolat neštěstí a nemoc na pozůstalé. Během období okupace Koreje ovšem Japonci zavedli pohřbívání na předem určené hřbitovy a tato profese téměř vymizela²⁴ (Clark 1961: 189).

Ilgwan byla dle autora kdysi populární profese. Věnovali se totiž nejen výběru šťastných dní, ale na základě data narození také určovali, nakolik jsou pro sebe dva lidé vhodní a lidé je tak často konzultovali před sňatkem (Clark 1961: 190). *Ilgwan* pro svou profesi potřebuje velké množství knih a jeho rozhodnutí byla často lidmi brána jako definitivní, neboť stejně jako *pchansu* podle nich měl jistý vhléd do duchovního světa (Clark 1961: 191).

Clark se krátce věnuje i motivaci šamanů pro zvolení tohoto zaměstnání. Jedním ze způsobů, jak se stát šamanem či šamankou je narození se do šamanské

²⁴ Toto nařízení se jmenovalo *Boči ojobi misó kasó torišimari kisoku* (墓地及埋葬火葬取締規則) a vešlo v platnost v roce 1920.

rodiny. Ovšem do šamanské rodiny mohlo být dítě i adoptováno, nebo prodáno. Dalším způsobem bylo prodělání posednutí nějakým duchem. V tom případě lidé dle autora věřili, že již nemají jinou možnost, než se šamanem stát a tuto profesi vykonávat (Clark 1961: 192). Co se týče mužů šamanů *pchansu*, většina z nich prý autorovi na dotaz, proč si zvolili právě tuto profesi, odpověděla, že pro slepé muže kromě žebrání a šamanství jiná práce není (Clark 1961: 193).

6.2.4 Šamané z pohledu Akiby T. a Akamacua Č.

Akiba a Akamacu ve své publikaci nabízí vícero možností dělení šamanů. Prvním je dělení dle pohlaví na muže a ženy, ovšem nabízí i unikátní dělení na základě toho, zda při rituálech tančí, či nikoliv. Autoři uvádí příklady korejských pramenů, které tento způsob dělení podporují a současně i dokumenty, které se drží tradičního rozdělení dle pohlaví. Nelze proto říci, že je některé dělení správné či špatné, nýbrž můžeme s jistotou usoudit, že se v Koreji používalo obojí. Akiba a Akamacu dále šamany rozdělovali podle způsobu iniciace na posednuté, dědičné a profesionální.

Co se týče společenského postavení, stejně jako západní autoři je řadí do nejnižší sociální vrstvy. Toto postavení se v rodině dědilo, ovšem finančně zabezpečené rodiny mohly své děti poslat do jiné oblasti, kde mohly se zakrytím svého původu začít nový život. Mnoho dívek se ale podle autorů začalo živit jako *kisäng* (Akiba 2000: 85). Nepolepšily si tak sice po stránce sociálního postavení, ovšem jako šamanky by měly ještě menší šanci na sňatek. Podle Akiby totiž Korejci věřili, že sňatek se šamankou nosí neštěstí (Akiba 2000: 87). V sociálním postavení šamanů je dle autorů vidět i drobný rozdíl mezi šamany tančícími a netančícími. Tančícím šamanům, kteří jsou duchem během rituálů posedání, účastníci rituálu podávali ruce, ale netančícím šamanům nikoliv. Bylo to dle jejich názoru způsobeno tím, že posedlí šamané jako by se bohem stávali a lidé je tak v tom momentě vnímali jako bohy samotné (Akiba 2000: 114).

Šamané se podle nich srotili a tvořili organizace, kde se svému řemeslu učili. Tato místa nesla název odvozený od názvu šamanů samotných. Například v severních oblastech Koreje, kde se šamanům často říkalo *sūsüng* (師巫), mělo toto místo název *sūsüngčchöng* (師巫廳) a na ostrově Čedžu, kde se šamanům

říkalo *simbang* (神房), se jejich spolek nazýval *simbangčchǒng* (神房廳). Velikost těchto skupin přibližují tvrzením jistého Kim Doguna (金斗源), který tvrdil, že se v *sūsungčchǒngu* scházelo třicet mužů šamanů a jejich primárním účelem bylo přátelství, motivace, podpora ve studiu, spolupráce a finanční zisk (Akiba 2000: 276).

6.2.5 Šamané z pohledu Murajamy Č.

Murajama velmi často využívá oficiálních policejních reportů a začíná samotným počtem šamanů, kteří v té době v Koreji působili. První data zvolil z 19. století z doby vlády krále Sundžonga (純祖, 1801-1834). Do té doby totiž ani Korejci samotní neuznávali šamany jako lidi, kteří by měli nějakou cenu a neexistují o nich proto ani žádné záznamy.

慶尚	五二二名	(경상 - 522)
全羅	四一五名	(전라 - 415)
京中	一八一名	(서울 안 - 181)
公忠	一七六名	(공충 - 176)
咸南	一二九名	(함남 - 129)
江原	三二名	(강원 - 32)
京畿	六二名	(경기 - 62)

(Murajama 1932: 1-2)

V celkovém počtu 1 517 lidí uvedených v tabulce výše ovšem podle Murajamy nejsou započítány všechny oblasti a pokud bychom připočetli i šamany z oblastí kolem žlutého moře, Pchjonganu a dalších, získali bychom téměř 2 000

lidí (Murajama 1932: 3). Jelikož tyto počty pochází ze zápisu o daních, které byly na šamany uvaleny, vztahují se pouze na šamanky ženy, které jako jediné mohly šamanskou profesí oficiálně vykonávat a nejsou v nich započítáni šamané muži. Ti odváděli daně jednoduše jako muži (Murajama 1932: 4). Autor si je vědom toho, že záznamy o daních nemohou zcela odpovídat realitě a celkový počet šamanů v té době byl dozajista vyšší (Murajama 1932: 5). V době, kdy Murajama tuto publikaci sepisoval (v červenci roku 1930), se podle něj v Koreji nacházelo přibližně 12 380 šamanů. K tomuto číslu došel opět na základě policejních reportů, ve kterých ovšem opět chyběly některé záznamy, tentokrát až z dvanácti oblastí Koreje (Murajama 1932: 6).

V kapitole o postavení, pohlaví a věku šamanů Murajama píše, že šamané jsou označováni jako *čchönmin* (천민, 賤民) neboli nízcí lidé (Murajama 1932: 7), ale hodně jich pocházelo i z vrstev běžných občanů *sangmin* (상민, 常民), nebo úřednické šlechty *jangban* (양반, 兩班). Věkově se většina pohybovala v rozpětí 30-50 let a naprostá většina byly ženy. Opět uvádí přehlednou tabulku poměru počtu šamanů k celkové populaci jednotlivých regionů a následně i několik názorných map (Murajama 1932: 14-15).

Stejně jako Akiba a Akamacu se i Murajama detailně zabývá způsobem iniciace šamanů. Nejvíce je podle něj šamanů, kteří se pro tuto profesi dobrovolně rozhodli (生業成巫), na druhém místě jsou šamané dědiční (世襲成巫) a až třetí příčku obsazují posedlí šamané (靈感成巫) (Murajama 1932: 52). Posedlí šamané se mohou podle autora dále dělit podle způsobu, jakým je bohové posedají na tři skupiny. První je přímé posednutí božstvem, druhé je získáním určitého předmětu od božstva a třetím je posednutí v důsledku nějaké nehody (Murajama 1932: 74). Proces zaučení dědičných šamanů autor hodnotí jako málo spořádané, neboť se zakládá pouze na tom, co člověka naučí jeho rodiče (Murajama 1932: 127). Velké procento profesionálních šamanů je podle něj původem z vyšších sociálních vrstev (Murajama 1932: 136). Existují podle něj i jiné způsoby, jak se stát šamanem, jako například pozváním za účelem odvrácení pohromy a přivolání štěstí, imitací, nebo jako útěk před těžkou robotou a další (Murajama 1932: 142).

6.2.6 Shrnutí

Podle Moose byly šamanky populární ve všech sociálních vrstvách, nejen na vesnicích, jak to tvrdili doboví korejští kritici, což nasvědčuje tomu, že spojování šamanů a šamanek s vesnicí a venkovem bylo záměrné ve snaze toto náboženství ponížít. Tvrděním, že hlavními podporovatelkami jsou nevzdělané ženy se snažili ženy od této činnosti odradit a Moosovo tvrzení, že i vzdělaní muži služeb šamanů využívali dokazuje jejich popularitu. O vysoké oblibě šamanů se zmiňuje i Eissler, byť pouze u těch slepých. Přestože Eissler nepoužívá pojem *pchansu*, jeho popis slepých mužských šamanů se shoduje s popisem Clarkovým. S možností, že *pchansu* svou slepotu pouze předstírají jsem se ovšem setkala pouze u Clarka. Jediný Moose ze západních autorů se o nich nezmiňuje vůbec. Mezi všeobecnými informacemi o šamanech nenajdeme zmínku o šamanech *pchansu* ani v publikacích japonských. Naopak v západních publikacích od Moose a Eisslera chybí jakékoliv informace o způsobech iniciace šamanů. Clark se tomuto tématu věnuje jen krátce, ovšem zmiňuje stejné kategorie, jako japonští výzkumníci, a to je dědičnost, posedlost a zvolení si profese dobrovolně.

	Výrazy použité při popisu šamanů	Způsob iniciace šamanů
Moose	mudang, pchansu	-
Eissler	sorcerer, sorceress, exorcist, charlatan	-
Clark	mootang, paksoo, pansoo, blind diviner, shaman, chikwan, geomancer, ilkwan	zdědění, posednutí, dobrovolné zvolení si
Murajama	巫	zdědění, posednutí, dobrovolné zvolení si
Akiba a Akamacu	巫, ムウダン, sorceress, パンス, exorcist	zdědění, posednutí, dobrovolné zvolení si

6.3 SROVNÁNÍ POJMENOVÁNÍ

Jelikož jsem se jako první setkala s publikacemi japonských autorů, kteří se pojmenování různých druhů šamanů věnovali velmi detailně, očekávala jsem alespoň nějaký ekvivalent i v publikacích západních autorů. Bohužel Moose a Eissler zmiňují jen velmi omezené a nejčastěji používané pojmenování, nijak je dále nedělí, geograficky je nezařazují ani je jinak necharakterizují.

6.3.1 Pojmenování z pohledu západních výzkumníků

Ženy jsou podle nich zvané *mudang*, muži *paksu* a slepí šamané *pchansu*. Clark se zmiňuje ještě o dvou pojmenováních, kterými jsou *čigwan* a *ilgwan*, ovšem ani těmto termínům se nevěnuje nijak podrobně.

6.3.2 Pojmenování z pohledu japonských výzkumníků

Akiba a Akamacu věnují ve své publikaci různým pojmenováním pro šamany podstatnou část. Ve své bakalářské práci jsem je rozebrala včetně jejich charakteristik a místa výskytu. V porovnání se západními výzkumníky je jich až nepřehledné množství, proto zde uvedu pouze ta nejčastější, která lze pro potřeby srovnání použít.

Akiba a Akamacu samozřejmě též nejčastěji pracují s pojmem *mudang*, který je podle nich jedním z nejrozšířenějších na celém korejském území. Původně se dle autorů termín *mudang* používal pro šamany bez rozdílu pohlaví, ovšem vzhledem k převaze žen šamanek v centrální oblasti poloostrova začal být více spojován s pohlavím ženským. Přiznávají ovšem, že pro toto tvrzení nemají důkazy a zůstává to pouze jejich teorií. Pojem *mudang* se používal jak pro muže i ženy například v severovýchodních a jihozápadních oblastech Koreje (Akiba 2000: 37). Pro muže šamany se používal spíše termín *paksu*, který byl stejně rozšířený, jako výše zmíněný pojem *mudang*, ovšem oba tyto pojmy měly v různých oblastech různý význam či konotace. Často se k nim proto přidávaly afixy, které typ a funkci šamana dále upřesňovaly. Oblasti, ve kterých se tyto pojmy téměř nevyskytovaly, nebo měly význam spíše nadávky a pejorativního označení pro šamany, byly nejsevernější a nejjižnější oblasti Koreje (provincie Hamkjöng a ostrov Čedžu). Dalo by se tedy říci, že čím dále od středu oblasti Kjöngsöng se nacházíme, tím

více se význam těchto dvou nejčastějších pojmenování odlišoval. V těchto nejkrajnějších oblastech se používaly častěji termíny *sūsŭng* a *simbang*, které se naopak nepoužívaly v ostatních částech Koreje (Akiba 2000: 36).

Jako příklad použití termínu *mudang* spolu s dalším určením konkrétního typu šamana či šamanky si můžeme vzít pojmy *kchŭn mudang* a *sŏn mudang*. *Kchŭn mudang* byl pojem, kterým sami sebe nazývaly posednuté šamanky v jižních částech korejského poloostrova a *sŏn mudang* označovaly šamanky, které „procitly“ teprve v nedávné době. Manželé posednutých šamank se nazývali *čäin*, *kongin*, *kwangdä* nebo *hwarang* (Akiba 2000: 14).

Murajama také uvádí jako nejčastější pojmenování šamank *mudang* (巫, 巫官), ale dále také *mansin* a *sungwan* (仙官), které se ovšem nacházelo pouze v provinciích Kjŏnggi a Kangwŏn. U pojmu *mansin* upozorňuje na několik způsobů znakového zápisu, jako například: 萬神、滿神、萬信 a 萬身 (Murajama 1932: 19). Termín *mudang* se podle něj v určitých oblastech používal i pro muže šamany.

Vzhledem k obrovskému počtu pojmenování, které Murajama uvádí, vyberu jen několik z nich a uvedu je nejdříve v transkripci původního korejského termínu a do závorky dám pojem, který Murajama pro jejich označení použil. Je zajímavé si povšimnout, že určité termíny nepřepisuje znaky, ale zapisuje je přímo *hangŭlem*. U velké většiny z těchto pojmenování je často pouze pár slovy napsáno, zda se jedná o muže či ženu, případně v jaké oblasti se s tímto pojmenováním setkal, nebo jaké aktivitě se primárně věnuje. Dále často píše pouze ditto (同上).

Pŏpsa (法師): používalo se pro šamany původem z vyšší sociální vrstvy. Není příliš běžné.

Munjŏ (巫女): vyhrazeno pro šamanky nízkého původu.

Mudža (巫子)

Sinsŏn (神仙)

Munjŏ (舞女)

Munam (舞男)

Čŏlne (절네)

Sŭndzil (순질): občas i *sŭn mudang* (순무당)

Sinmu (神巫)

Dokkjŏngdža (讀頸者): šaman, který především předčítá sůtry

Muin (巫人)

Mjŏngdo (明道)

Pro muže používá následující označení:

<i>Paksu</i> (박수, 博手、博數、博士): zaměňovalo se s <i>poksa</i> .	<i>Sindžang</i> (神長)
<i>Poksul</i> (복술)	<i>Singäk</i> (神客)
<i>Poksa</i> (卜師): věštil	<i>Simbang</i> (神房, 尋訪)
<i>Pokdo</i> (卜禱)	<i>Mudžang</i> (巫長)
<i>Kjôngsa</i> (頸師)	<i>Poksul süsüng</i> (卜術先生)
<i>Kjônggäk</i> (頸客)	<i>Kjôngmunban</i> (頸文件)
<i>Mubu, munam</i> (巫夫、巫男)	<i>Tchäsa</i> (太師): pro bývalé buddhistické mnichy
<i>Čäin</i> (才人)	<i>Hundžang</i> (訓長)
<i>Hwarang</i> (花郎)	<i>Söksa</i> (碩士)

(Murajama 1932: 20-4)

6.3.3 Shrnutí

Jak můžeme vidět z výčtu výše, japonští výzkumníci se snažili zapsat všechny výrazy, které se ve spojení s šamany a šamankami kdy použily. Zatímco Akiba a Akamacu se toto nepřeborné množství pojmenování snažili nějak kategorizovat a rozřadit na základě geografické oblasti, kde je daný pojem nejčastější, Murajama je přikládá jako pouhý výčet. Dále je zajímavé si povšimnout, že Murajama zmiňuje i pojmy 巫人 a 巫子 (archaický zápis téhož slova), který v japonštině označuje kněžky šintoistických svatyň zvané *miko*. Použití tohoto termínu je poněkud kontroverzní a zmíním se o něm v kapitole pojednávající o přijetí japonských a západních publikací v Koreji. Akiba a Akamacu s tímto pojmem pracují též, ovšem neuvádí ho ve výčtu pojmenování.

6.4 SROVNÁNÍ RITUÁLŮ

Největší rozdíly v pokrytí určitých informací o šamanech a šamanismu mezi západními a japonskými autory můžeme dle mého názoru najít u výčtu jejich pojmenování a popisu rituálů. Zatímco japonští výzkumníci se rituály zabývají poměrně detailně a Akiba a Akamacu v určitých případech přikládají znění celých

písni i s jejich překladem, západní autoři popisují rituály velmi stručně pouze na základě toho, co v Koreji sami na vlastní oči viděli.

6.4.1 Rituály z pohledu R. Moose

Moose rituálům nevěnuje téměř žádnou pozornost, nijak je neklasifikuje, nerozděluje ani podrobně nepopisuje. Uvádí pouze několik jednotlivých případů, kterých byl svědkem. Vzhledem ke svému povolání věnuje větší pozornost křesťanství a o šamanech a jejich rituálech se vyjadřuje poměrně negativně. Moose se věnuje i uctívání předků, ovšem označuje ho za separátní náboženství s původem v konfucianismu.

Šamané jsou podle něj velmi často využíváni vesničany k určení šťastných dnů pro většinu běžných aktivit, jako je například konání svateb a pohřbů či vhodný den pro začátek cestování. Celou jednu kapitolu věnuje pohřbům, ovšem o šamanech a jejich roli při tomto procesu se vůbec nezmiňuje. Jediný pojem, který by mohl označovat šamana je geomant, který určuje vhodné místo pro uložení těla. Lidé totiž podle něj věří tomu, že určení dobrého místa může jejich rodině přinést štěstí, hojnost a čest, zatímco špatně určené místo může na rodinu snést mnoho různých neštěstí (Moose 1911: 178-9).

Šamanských rituálů zmiňuje celkem pět. První zmínkou je rituál pro Hananima, kterému jsou na rozkaz krále obětovány ovce v dobách kritického sucha (Moose 1911: 191). Druhým je rituál pro vyhnání zlého ducha, který provádí *pchansu*, během kterého dochází občas i k jeho fyzickému vymlácení. Netlučou samozřejmě holemi živého člověka, nýbrž s nimi tlučou do země v místě, ze kterého je vyháněn. Dřevěné hole dlouhé jako násada koštěte jsou dle autora po skončení rituálu na jednom konci zcela zničené a rozštěpené a dokazuje to vyhnání ducha. V jiných případech se k jeho polapení používá speciální nádoba, která má zátku vyrobenou z broskvového dřeva. Duch je zahrán do kouta, kde mu nezbude než se uchýlit do této nádoby, která je poté uzavřena a šamanka *mudang* ji vynese z domu pryč a zakope do země (Moose 1911: 192).

Dále se zmiňuje o rituálech konaných pro bohy domu. Každý dům podle Moose obývá obrovské množství duchů, které nelze všechny ani vyjmenovat. Jedním z nich je tzv. pán domu (master of the house), jehož svatyněka je umístěna v zadní části domu. Jako jeho obydlí označuje hliněnou nádobu naplněnou neloupanou rýží, která je překryta rýžovou slámou ve tvaru malé budky. Dalším

příbytkem tohoto pána domu je papírová obálka na zádveří, kterou tam umísťuje *mudang*. Tuto obálku šamanka vytváří postupným skládáním papíru, do jehož záhybů vkládá rýži a peníze. Hotovou obálku poté namočí v rýžovém víně a vrhne ji na zádveří, nebo případně na jiné místo domu, kde zůstane držet. Jako další se v domě nachází duch, ke kterému se modlí převážně ženy, které od něj žádají „special blessings“, což dle mého názoru znamená otěhotnění. Pro tohoto ducha je na určeném místě v ženské části domu pověšený jednoduchý trojcípý pytlík s rýží (Moose 1911: 193).

Jako další rituál Moose popisuje svou vlastní zkušenost s vyháněním nemoci. Nebyl jeho přímým účastníkem, nýbrž ho viděl jako kolemjdoucí. Jeho pozornost původně upoutal zvuk rolniček, cimbálů a bubnů. Nacházela se tam obrovská hostina, kterou autor popisuje jako nejhonosnější, jakou do té doby viděl. Před touto obětinou se modlila chudá nemocná žena a šamanka u toho zběsile tančila. Hudba byla dle jeho slov velmi dynamická a ohlušující, šamanka během tance něco vykřikovala a její zvláštní trhavé pohyby vypadaly, jako by skutečně zápasila s duchem, který ženě nemoc způsoboval. Rituál hodnotí následovně: “This idiotic performance continued till the *mudang* seemed almost exhausted” (Moose 1911: 196).

6.4.2 Rituály z pohledu M. Eisslera

Eissler se o rituálech také zmiňuje jen velmi stručně. Šamané podle něj z hvězd věští budoucnost nových manželských párů, provádí rituály na zahánění neštěstí a nemocí, ovšem nijak blíže je nepopisuje. Jako první píše konkrétně o neštovicích. Jakmile se tato nemoc u někoho ve vesnici objeví, daný dům je zneprístupněn okolí a je na něm vyvěšena signální vlajka. Rituál pro vyhnání této nemoci spočívá ve zpěvu písní, obětování jídla a šamané, které zde Eissler nazývá čaroději (sorcerers), boha neštovic vyzývají k opuštění domu. Podle autora je víra v tyto pověry obzvláště rozšířená u žen (Eissler 1918: 90).

O něco detailněji popisuje rituál, který se prováděl v případech sucha a nemoci. Oběť se většinou skládala z ovcí, prasat a koz, které jsou na určitém místě většinou o půlnoci zabity a jejich maso a krev jsou obětovány božstvům. V případě prosby o déšť se tento rituál opakuje každé dva dny, dokud nepřijde. Pokud nepříší ani po třetím opakování tohoto rituálu, značí to, že je potřeba vybrat jiné místo pro jeho konání a celý proces se opakuje. Pokud i tak nemá rituál a obětiny žádný

úspěch, mění se nikoliv místo, ale osoby, které rituál vykonávají. Povolávají se státní úředníci a v případě nejvyšší nouze i sám král. Ten, jehož rituál byl úspěšný je posléze králem odměněn (Eissler 1918: 88).

Stejně jako Moose se i Eissler zmiňuje o pohřbech, a to konkrétně o výběru místa vhodného pro pohřbení těla. Jelikož v okolí místa hrobu nemůže být pohřbeno žádné jiné tělo a exhumace ostatků kýmkoliv jiným, než rodinnými příslušníky zemřelého byla nezákonná, existovaly mezi rody často spory. Jedním z důvodů pro tyto spory bylo například srovnávání hrobek jiných rodin se zemí, aby nebylo poznat, že tam je pohřben ještě někdo jiný (Eissler 1918: 89).

Dále autor popisuje rituál, kterým se vyháněl ďábel z domu. Bylo během něj přítomno šest slepých šamanů najednou. Nejdříve mumlali modlitby, poté zvýšili hlas a tloukli paličkami do měděných cimbálů a postupně se tak dostali až do transu. V tomto stavu zahnali ďábla do rohu místnosti, kde měli připravenou speciální lahev, kam vyháněný zlý duch vlezl a nádoba byla záhy odstraněna z domu (Eissler 1918: 91).

6.4.3 Rituály z pohledu A. Clarka

Clark se ze západních autorů rituálům věnuje nejdětailněji. Rozděluje je do čtyř skupin: pohřby, uzdravovací rituály, exorcismus, který vykonává *pchansu* a rituály rodinných šamanů. U poslední skupiny autor přiznává, že není zcela přesvědčen, zda tyto rituály patří do šamanismu či nikoliv. V podkapitole věnované druhům šamanistických božstev a duchů zmiňuje také apotropaické neboli ochranné rituály.

Souhlasí s tvrzením Moose, že šamanismus nemá žádné velké chrámy a spokojí se s malými svatyněmi, které jsou rozesté po celé zemi. Většinou se ale rituály konaly v domech jednotlivců, kteří je požadovali, nikoliv v těchto svatyních. Ty se pro rituály využívaly pouze pokud z nějakého důvodu nemohly být provedeny v soukromí a za normálních okolností je šamané používali spíše pro trénink. Když už se během určitého rituálu sešlo více lidí (až stovky), konal se rituál v přírodě (například v horách) a stavět velké chrámy ani pro tyto případy tedy nebylo potřeba (Clark 1961: 179). Ve svatyních v horách, které byly zasvěcené samotným bohům hor, kladli obětiny spíše jednotlivci jako například sběrači léčivých bylin a lovci, kteří si v horách obstarávali živobytí. Během období sucha polévali kameny kolem svatyně kravskou, psí nebo prasečí krví, neboť věřili, že

bůh hor na ně sešle déšť ve snaze kameny očistit (Clark 1961: 200). Uvnitř malých svatyněk se nacházely dle autorových slov ohybné obrázky žluté a červené barvy nebo dřevěná tabulka se jménem konkrétního ducha, kterému byla zasvěcena. V některých svatyních jsou dle autora k vidění i obrázky některých Buddha. V případě, že se rituál koná u někoho doma, je zvykem v něm postavit alespoň dočasný stan nebo altán, který místo konání rituálu ohraničuje a slouží tak jako náhražka svatyně (Clark 1961: 180).

Clark uznává, že je možné v pohřebních praktikách nalézt mnoho prvků z konfucianismu a buddhismu, ale celkově spadají spíše pod šamanismus. Celý proces začíná ještě před samotnou smrtí, kdy se daný člověk vynášel ven z domu, aby zemřel pod širým nebem. Lidé se tak snažili zabránit tomu, aby jeho duch k domu přilnul. Za další šamanistický zvyk autor považuje natáčení nebožtíka hlavou směrem na západ, vyhazování jeho spodního prádla na střechu domu a následné oznámení (vykřičení) této události do světa duchů (Clark 1961: 210). Šamané, konkrétně *čigwani* se podíleli na transportu těla na místo, které sami určili jako nejvhodnější. Tento průvod probíhá ve strašidelných maskách, které měly zastrašit duchy (deunshin) po cestě a zabránit jim, aby je k hrobu následovali. Tradice péče o ancestrální tabulky spadá dle Clarka pod konfucianismus, ale doprovodu duše do této tabulky a její oddělení od všech předmětů domácnosti pomocí speciálního rituálu měl na starosti šamanismus (Clark 1961: 211).

Korejské léčitelské a uzdravovací rituály se podle Clarka velmi podobají těm sibiřským (Clark 1961: 211). Obřady se většinou konají v noci a pokud trvají příliš dlouho, ráno se přerušují a pokračují opět večer a mohou trvat i několik dní. V tomto případě se musí na každý den připravovat nové obětní jídlo. Rituál začíná prolitím krve psa, nebo například prasete či kuřete, z jejichž masa se následně připravuje bohatá hostina. Poté, co je hostina připravena se rozezní hudba a šamanka začíná tančit a vyvolávat patřičné duchy. S postupem času tančí stále divočeji, skáče stále výše a mění se její hlas. V tento okamžik se od ní dle Clarka ostatní lidé odtahují strachy (Clark 1961: 212). Rituál končí až když to oznámí šamanka. Na konci rituálu ducha přemístí z nemocné osoby do speciálního předmětu, který následně vyhodí z domu ven (Clark 1961: 218). Autor jako příklad uvádí postavičku koně, nebo panenku lidského tvaru, kterou viděl vyhozenou na cestě s nápisem: „I am little Kim Won Suni. I've had the scarlet fever, and I'm dead.“ (Clark 1961: 209). Takto z domu vyhození duchové jsou podle autora natolik

hloupí, že již nenajdou cestu zpět a člověk se tak uzdraví (Clark 1961: 213). Jelikož většina nádob, do kterých šamané vyhání zlé duchy, jsou z domu vyneseny a pohřbeny, či je nějakým jiným způsobem zajištěno, aby se ten duch do domu nevrátil, je zajímavé, že tuto panenku autor našel jen tak ležet na ulici.

Exorcistické rituály provádí *pchansu* a oproti předchozímu rituálu si dle Clarka zachovávají větší dekorum, neboť jsou založeny na čínských zdrojích. Slepí šamané při něm netančí a na buben se doprovází sami. Na začátku rituálu v domě rozmístí vlajky Pěti generálů, šaman si většinou sedne na zem a kolem něj se postaví jeho asistenti (Clark 1961: 213). Ti drží v rukou větve broskvoně, které se duchové bojí a jeden z nich drží větší hůl. *Pchansu* recituje naučené knihy, aby se spojil s dobrými duchy, tzv. *sindžang* (sinchang), kteří mu při práci pomáhají. Průběžně recitace pozastavuje a směrem k holi se táže, zda je duch již přítomen. Pokud se hůl nekontrolovatelně zmítá, ještě tam není. Jakmile se škubat přestane a pohybuje se pouze nahoru a dolů, může s ním šaman začít konverzovat. Tento proces trvá dvě až tři hodiny, ale může trvat i déle. *Pchansu* nejprve zjišťuje, kde přesně se zlý duch v domě nachází a jakmile to zjistí, útočí na něj dalšími magickými formulemi, zatímco jeho asistenti pomocí broskvoňových větví ducha ženou směrem k šamanovi. Ten má nachystanou kamennou nádobu a kus pohankového těsta, které mu slouží jako zátka. Jakmile do ní ducha dostanou, nádobu vynesou z domu ven a pohřbí. Autor dále úsměvným (dle mého názoru mírně až posměšným) tónem dodává: „Perhaps some Aladdin or Sin-bad of future years, digging around on Korea's mountains, will find some of these bottles and some very troublesome genii in them.“ (Clark 1961: 214).

Rituály rodinných šamanů jsou podle Clarka opět sporné, co se týče jejich zařazení pod šamanismus, ale rozhodl se tak z důvodu jejich podobnosti s rodinnými rituály sibiřskými. Jedná se z velké většiny o rituály konané na podzim po sklizni. Provádí ho tzv. mistr obřadu (Master of Ceremonies), kterého volí obyvatelé té dané vesnice (Clark 1961: 215). I tento rituál začíná obětinou, v tomto případě býka, který na sobě nesmí mít žádné fleky. Před jeho porážkou je po dobu jednoho týdne důkladně opečováván a den před konáním rituálu je zabit a jeho maso a krev umístěna do pro tento účel postavené budky. Druhý den se kolem ní sejdou všichni lidé, mistr obřadu předřikává modlitby za dobrou úrodu, štěstí, zdraví, mnoho synů atd. (Clark 1961: 215). Na to všichni sborově odpovídají „A-eum“ (dle autora ekvivalent západního „amen“). Po skončení rituálu je maso rozděleno mezi

obyvatele a část se konzumuje ihned na místě. Šamané jsou občas přizváni, aby určili vhodný den pro tento obřad, ale téměř nikdy nejsou zvoleni jako mistři obřadu. Clark v tomto případě přiznává, že si není stoprocentně jist, zda to, co mistři obřadu dělají, je šamanství, neboť u nich většinou nedochází ke změně stavu vědomí, ale i tak trvá na tom, že se jedná o šamanistický rituál (Clark 1961: 216).

Přestože se další kapitola nazývá „apotropaic rites and devices“, nevěnuje se Clark natolik specifickým rituálům, jako spíše píše o různých předmětech a zvycích, které mají lidi chránit před zlými duchy a neštěstím. Jedním z těchto zvyků je například umístění krátkých kopí nad vstupní dveře hospody, je-li postavena přímo u cesty. Na tato kopí je napichováno jídlo, které má sloužit jako pohoštění procházejících duchů a zabránit jim, aby vstoupili dovnitř. Jiným příkladem je vrazení nože do stropního trámu domu, kde se rodina obává návratu duše zesnulého. Nůž by měl ducha varovat a před vstupem do domu odradit. Jelikož jsou ale tyto předměty umísťovány na svá místa šamany, řadí je autor mezi šamanistické rituály (Clark 1961: 209).

Clark se na konci této kapitoly zmiňuje i o rituálech, které jsou určeny pro ublížení určitému člověku na dálku, které by se dle mého názoru daly označit spíše za praktiky voodoo. Jedná se konkrétně o rituály, kdy je jméno určité osoby napsáno na krysí břicho nebo kus papíru a následně se probodávalo jehlou (Clark 1961: 210).

6.4.4 Rituály z pohledu Akiby T. a Akamacua Č.

Akiba a Akamacu dělí rituály na domácí (家祭) a vesnické (村祭), dále podle ročních období a vymezuje také rituály dočasné (臨時祭). Zvláštní pozornost věnují také očistným rituálům pracujícím s ohněm (燒紙), kterým jsem se věnovala ve své bakalářské práci. V první části své publikace popisují autoři velmi obsáhle tzv. dvanáctidílný rituál neboli *jöldugöri* (열두거리, 十二祭次), bohužel se ale tomuto rituálu nevěnuje žádný jiný autor a do svého srovnání ho proto nezařazují.

Domácí rituály neboli rituály, které probíhají uvnitř domu člověka, který si je objednal, autoři dále rozdělují dle ročních dob. Jako první uvádí jarní rituály, kde se většinou jedná o prosbu za dobrou úrodu a následně rituály podzimní, kdy se za předešlou úrodu děkuje. Dočasné rituály jsou spojené s jednorázovými životními událostmi, jako je například narození dítěte, svatba či dosažení plnoletosti (Akiba 2008, 2. díl: 168).

Za jeden z nejdůležitějších rituálů označují rituál za uzdravení nemoci. Většina onemocnění je podle Korejců způsobená zlobou boha domu a v případech běžného onemocnění lze použít velmi jednoduchý exorcistický rituál zvaný *pchudakkōri* (プダクコリ), při kterém šamanka tluče do koše z vrbového proutí. V závažnějších případech, jako jsou pravé neštovice, nemoci očí, psychická onemocnění nebo náhlá onemocnění se pak konají speciální rituály (Akiba 2008, 2. díl: 171).

Neštovicím se v Koreji přezdívá mnoha způsoby, mezi které patří *mama* (媽媽), *mama čaguk* (媽媽跡), *hogwi* (胡鬼), *kangnam pjōlsōng* (江南別星), nebo *sōnnim čaguk* (客様跡) (Akiba 2008, 2. díl: 172). Speciální rituál se jmenuje *mama pāsōng* (媽媽拜送). Lidé postižení touto nemocí mají vysoké horečky a jejich slova postrádají smysl. Korejci věří, že to jsou slova ducha, který ho posedl a způsobuje mu onu nemoc. Pátý den od onemocnění nemocnému na kůži vyskáčou puchýřky, které se polévají čistou vodou a lidé se modlí k bohu neštovic a prosí o uzdravení. Samotný rituál pro uzdravení se provádí až třináctý den po onemocnění. Bůh neštovic se odesílá pryč na slaměném koni a jelikož je na to potřeba odborník, je nutné si jeho služby zamluvit dopředu. Koni, na kterém je bůh vyprovázen ven se říká *sangma* (上馬) (Akiba 2008, 2. díl: 173).

U vstupu do vesnic stejně jako u jejich východů se dle autorů nachází mnoho posvátných míst, jako jsou například sloupy duchů (Akiba 2008, 2. díl: 195). Ochranné vesnické rituály jsou v každé vesnici jiné, neboť má každá vesnice jiného ochranného boha. V případě potřeby je možné, aby určité vesnické rituály prováděl ne šaman, ale někdo z vesnice (Akiba 2008, 2. díl: 203). V takových případech se název rituálu mění a je označován sufixem *-če* (제, 祭) a nikoliv *-kut* (哭, 祭). Ten se používá pouze v případě, že rituál provádí šaman. Autoři tato dvě různá čtení v japonštině rozlišují *furiganou* v *katakaně* nad daným znakem, který je, jak je vidět výše, stejný.

6.4.5 Rituály z pohledu Murajamy Č.

Šamanské rituály, které Murajama obecně nazývá *fukóšindži* (巫行神事), se dají rozdělit do čtyř hlavních kategorií: pohromy, prosby za štěstí, věštění a pobavení. Nejedná se ale podle něj o něco, co by bylo specifické pouze pro Koreu a korejské šamany. Jsou to typy rituálů, které se objevují ve všech lidových náboženstvích (Murajama 1932: 165). Základní mechanismus rituálu je odstranění nešťastných událostí, nebo pohrom ze života člověka pomocí smlouvání s bohy, kterým se darují dary (Murajama 1932: 265). Pro konání rituálů je podle Murajamy stěžejní oltář neboli *sindan* (神壇). Právě oltář je místo, kam se pozívá bůh či duch, pro kterého je ten konkrétní rituál určen, a tam se mu také kladou obětiny (Murajama 1932: 265).

Jako první Murajama rozebírá rituály prosící o štěstí. Řadí sem celkem deset rituálů, mezi které patří například modlitby za narození chlapce, nebo na přivolání štěstí, které se konaly již od dob Korjō. Rituály týkající se pohrom uvádí čtyři, včetně vyhánění nemoci, který je podle autora tím nejdůležitějším rituálem vůbec (Murajama 1932: 169). U věštění uvádí dva příklady stejně jako u poslední kategorie rituálů konaných pro pobavení, kde se jedná hlavně o poděkování a usmíření duchů (Murajama 1932: 170). Tyto rituály se nekonaly pouze pro jednotlivce, ale konaly se i větší rituály prosící za štěstí celé vesnice (Murajama 1932: 279).

Jako další způsob dělení Murajama navrhuje rozdělení rituálů na malé neboli *šókitó* (小祈禱) a velké *daikitó* (大祈禱). Průběh, nebo jak píše Murajama „program“ (プログラム), mají stejný. Nejdříve je postaven oltář, na který se kladou obětiny, poté se pozve daný bůh, nebo duch, aby sestoupil a šaman pronáší modlitbu. Následně bůh šamanovi sdělí způsob, jak danou situaci vyřešit, například jak se vyhnout neštěstí atd. Posledním krokem je odchod božstva a sklizení oltáře. Rozdíl mezi malým a velkým rituálem tedy není v samotném postupu, ale v jeho délce, pompéznosti hudby a jídla a množství zainteresovaných osob. Zatímco malé obřady jsou časově krátké, šaman je většinou vykonává sám a ani obětí není mnoho, velké rituály mohou trvat mezi jedním dnem až třemi dny a podílí se na nich několik šamanů dohromady (Murajama 1932: 278).

Detailněji se autor věnuje rituálu za uzdravení nemoci. Obětiny se v tomto případě skládaly z alkoholu, ovoce či zeleniny, nebo masa, které mělo představovat

tělo nemocného, které zemřelo místo něj. V případě onemocnění neštovicemi šamané vyrábí panenku lidské a koňské podoby. Na panenku se uvážou látky pěti barev a na koně se přivážou slaměné sandále, mince nebo obyčejný kus látky. Panenka osoby se poté posadí na koně a šaman ji třináctý den odnese na kraj vesnice a za odřikávání modliteb vyhodí (Murajama 1932: 279). Další skupinou jsou rituály exorcistické, pro zemřelé, utonuté, nemocné a mnoho dalších. U každé této skupiny autor uvádí pár velmi stručných příkladů, kde v jedné až dvou větách popisuje, jak rituál probíhá.

6.4.6 Shrnutí

Téma rituálů je velmi obsáhlé a různorodé. Každý autor dělí rituály trochu jiným způsobem, a i když je možné mezi nimi najít mnohé společné, rozdílů je též bezpočet. Moose a Eissler popisují pouze jednotlivé rituály, jichž byli svědky a popisují určité jejich vybrané rysy vytržené z kontextu. Clark se jako jediný ze západních autorů snaží rituály nějakým způsobem klasifikovat a rozdělit. Clark také jako jediný řadí pohřby mezi šamanistické rituály. Ostatní se maximálně zmiňují o tom, že i šamané mají v tomto procesu svou roli (nejčastěji při určení vhodného místa pro pohřbení nebožtíka). Japonští výzkumníci se naopak různému možnému dělení rituálů a jejich popisu věnují velmi podrobně.

Jak jsem již zmínila, v mnoha ohledech se popisy západních autorů shodují. Například Moose i Eissler téměř totožně popisují rituál slepých šamanů, kteří při vyhánění ducha používali hole, kterými buď tloukli do země (podle popisu Moose), nebo do měděných cimbálů (podle Eisslera). Kde se jejich popis odlišuje je část rituálu, kdy je zlý duch vehnán do jisté nádoby a vyhozen z domu ven. V případě Moose se jedná o samostatný rituál, který provádí šamanky *mudang*, v případě Eisslera se jedná o součást rituálu, který provádí slepý šaman *pchansu*. Moose se dále shoduje s Clarkem v popisu malých vesnických svatyněk, ve kterých jsou umístěny vyobrazení místních božstev a duchů, případně i vyobrazení Buddha. Zatímco Clark se zmiňuje o obrazech Buddha, Moose mluví o malých soškách.

Dalším prvkem, který najdeme u vícera autorů je možnost provedení rituálu někým jiným nežli šamanem. O tomto jevu píše Akiba a Akamacu i Clark. Zatímco Clark se zmiňuje pouze o vesnických rituálech, Akiba naznačuje, že tato praxe se používá i v případech rituálů domácích.

Posledním konkrétním prvkem rituálu, který jsem se zde rozhodla zdůraznit je použití lidských a koňských panenek. Tento prvek se objevuje dokonce ve třech publikacích, a to konkrétně u Clarka, Murajamy a ve společném díle Akiby a Akamacua. Vždy se jedná o praktiku spojenou s rituálem za uzdravení nemocného, ovšem Clark se zmiňuje buď o koni, nebo o panence zvláště, zatímco Murajama hovoří o společném použití obou těchto panenek. Liší se i způsob vyhození tohoto předmětu z domu nemocného. Murajama popisuje poměrně podrobně procesí, které po uplynutí určitého počtu dní vyprovází panenky mimo vesnici, kde jsou ponechány, zatímco Clark popisuje, že jednu takovou panenku viděl ležet jen tak na cestě.

Terminologie, kterou používá Murajama a dvojice Akiba a Akamacu se liší v jednom zásadním bodě. Zatímco Murajama používá šintoistický termín *šindži* (神事), Akiba a Akamacu používají ve své publikaci pro rituály označení *gjódzi* (行事), která značí všeobecně událost bez šintoistického podtextu. K této problematice se vrátím v závěru práce.

Je zajímavé, že ačkoliv se všichni autoři zmiňují o tom, že šamané určují šťastné a nešťastné dny, vybírají vhodná místa pro stavby domů či umístění hrobu a věští, nikdo se těmito praktikami detailněji nezabývá²⁵.

	Dělení rituálů	Neštovice	Léčení	Přírodní podmínky	Pohřby	Exorcismus
Moose	-	-	✓	-	-	✓
Eissler	-	✓	✓	✓	✓	✓
Clark	pohřby, léčitelské, exorcismus, rodinné	-	✓	-	✓	✓
Murajama	pohromy, pro štěstí,	-	✓	-	-	✓

²⁵ Murajama na toto téma má speciální publikaci.

	věštění, pobavení, malé, velké, exorcistické, pro zemřelé					
Akiba a Akamacu	domácí, vesnické, dle ročních období, dočasné	✓	✓	✓	-	✓

6.5 SROVNÁNÍ NÁSTROJŮ

Moose a Eissler se ve svých publikacích šamanskými nástroji vůbec nezabývají. Jediný případ, kdy o nich padne alespoň zmínka, je při popisu některých rituálů. Moose například při popisu rituálu slepých šamanů hovoří o větvích broskvoně a holích, Eissler zmiňuje cimbály a bubny. Jelikož se jejich příspěvek k tomuto tématu dá shrnout v jedné větě, neuvádím tyto autory ani jako podkapitoly a detailněji se věnuji až Clarkovi.

6.5.1 Nástroje z pohledu A. Clarka

Clark se zabývá nástroji šamanů jako jediný západní badatel, ovšem i tak je jeho příspěvek velmi stručný. Všeobecným úvodem se nezaobírá, předměty nijak neklasifikuje a rovnou popisuje jakési chrastítko (rattle) *pangul* (pangool), které je vyrobeno z drátů a kousků železa. Jako jediný kus oděvu šamanů, který popisuje je bronzová helma, nebo pokrývka hlavy z koňských žíní a modrý nebo červený svrchní oděv s rozparkem až do horní části zad. Přikládá také fotografii skupiny šamanů, ovšem již nepopisuje, které předměty jsou tam vyobrazeny. Krátce se zmiňuje také o hudebních nástrojích, které šamané při obřadech používají. Jako první popisuje bubny, které porovnává s bubny sibiřských šamanů, které jsou oválné či kulaté. Korejské bubny mají oproti tomu tvar přesýpacích hodin. Šamané

na ně hrají hlavně rukou, občas paličkou. Jelikož ovšem existují určité dané způsoby, jak paličkou na buben hrát, trvá dlouho, než se je jeden naučí. Buben vždy doprovází malý roh, jehož zvuk autor popisuje jako velmi nepříjemně kvílivý. Na tyto nástroje ovšem nehrají přímo šamané vykonávající rituál, ale většinou jejich partneři (v převážné většině manžel doprovází na hudební nástroje svou manželku šamanku). Sama šamanka při rituálu používá meč či trojzubec nebo vějíř (Clark 1961: 212). Trojzubá železná vidlice, kterou šamanky při rituálech drží v rukách dle autora umocňuje jejich schopnosti. Poslední zmínkou je popis vyjmenování předmětů, které při rituálu používá *pchansu* a těmi jsou malé cihly z kovu, na kterých jsou malé vroubky, dále mince a čínské znaky. Neupřesňuje, zda jsou ty znaky napsané na dřevě, na papíře, kusu kovu atd. (Clark 1961: 186).

Clark bohužel nepřipojil žádné ilustrace jednotlivých nástrojů ani se nezabývá hlouběji jejich funkcí. Popisuje pouze na první pohled viditelné předměty používané nejčastěji při rituálech. Na přiložené fotografii lze vidět dvě šamanky držící v jedné ruce vějíř, ovšem Clark se o vějířích nijak detailně nezmiňuje.

6.5.2 Nástroje z pohledu Akiby T. a Akamacua Č.

Akiba a Akamacu dělí nástroje celkem do tří skupin: držené předměty (持物), zrcadla (鏡) a hudební nástroje (樂器). Předměty, které se při rituálu používají se dle autorů liší na základě prováděného rituálu, ale mezi samotnými předměty zaznamenali jen malé odchylky napříč celým korejským poloostrovem.

Do první skupiny patří předměty, které šamané při rituálu drží ve svých rukou. Je to vějíř (扇), na kterém jsou většinou vyobrazené ženské postavy z legend, buddhistické výjevy, slunce a měsíc nebo jen čistý květinový vzor (Akiba 2008, 2. díl: 223). Dále sem řadí božské tyče (神竿) z broskvoňového či tisového dřeva, používané při rituálech na vyléčení nemoci, božské meče (神刀), které jsou dle autorů většinou jednočepelové a dlouhé přibližně 90 cm a rolničky zvané *pangul* (鈴), které bývají uvázané na kovové tyčce po sedmi kusech (七金鈴) a zvonek *jojjong* (搖鈴). Dalším předmětem jsou božské vlajky neboli *singi* (神旗), například Pět nebeských generálů. Zmiňuje také bambusové tyče používané na

ostrově Čedžu, na které se vlajky připevňovaly spolu s několika pruhy látky (Akiba 2008, 2. díl: 224-6).

Ve skupině hudebních nástrojů nalezneme popis několika typů bubnů, jako je *čing* (銅鼓), *puk* (鼓) a *čanggo* (杖鼓), které se vyznačuje tím, že se dá hrát na obě jeho strany. Také sem patří *donggori* (行李), *sugo* (水鼓) a *čegŭm* (銅鈸) (Akiba 2008, 2. díl: 231).

6.5.3 Nástroje z pohledu Murajamy Č.

Murajama se nástrojům šamanů věnuje v poslední kapitole své publikace. Popis jejich podoby a funkce doplňuje četnými ilustracemi. Používané nástroje se podle něj liší podle geografické oblasti, typu rituálu, ale i podle šamana, který rituál provádí. Nástroje rozděluje do pěti skupin (Murajama 1932: 596).

Jako první autor uvádí nástroje nacházející se v oltáři (祭壇用具):

Sláma, ze které se vyráběl oltář, který mohl být umístěn uvnitř domu, na zahradě nebo jinde pod širým nebem. Žlutá a červená hlína, která se rozsypávala podél cesty vedoucí od vstupu do domu až k oltáři. Měla tak tuto cestu očistit, aby po ní mohl přijít daný bůh či duch. V případě konání rituálu za uzdravení nemoci a bezpečí domova se před dům či zahradu umisťovalo také borovicové dřevo. Provazy se věšely jak na stromy v okolí domu, tak i dovnitř pokojů a ke stropu (Murajama 1932: 596). Murajama sem řadí i pódium, či stolek, na které se kladou obětiny během rituálu. Patří sem též božské vlajky, které dále dělí na několik druhů. Vlajky Pěti generálů, které se věšely v místnosti při stavění oltáře, a to na všechny čtyři stěny označující všechny světové strany a pátá vlajka se umisťovala na strop. Vlajka byla z papíru, na kterém bylo napsané jméno příslušného generála a měla květinový vzor. Dále popisuje vlajku dvaceti osmi vojenských generálů. Jelikož každé jméno generála bylo napsáno na samostatnou vlajku, jednalo se celkem o dvacet osm kusů podlouhlého bílého papíru, které se rozmisťovaly kolem oltáře. Na ostrově Čedžu existovala ještě vlajka velitele, která se věšela před dům na bambusovou tyč vysokou přibližně 30 japonských stop (cca 9 metrů) Na jeho špici byly přivázány kusy bílé, černé a lněné látky v cik cak tvaru (Murajama 1932: 598). Poslední vlajkou, která byla též používána pouze na Čedžu, je dračí vlajka, která se

věšela na 1-2 metry vysokou bambusovou tyč spolu s pruhy látky a používala se při festivalu draka (ヨンドン祭) (Murajama 1932: 601).

Druhou podkapitolou jsou kouzelné nástroje (呪具), které definuje jako nástroje, které mají samy od sebe určitou magickou moc. Patří sem:

Borovicové větve a bambusové tyče, kterými se tloukla a vyháněla nemoc či zlí duchové. Murajama dále popisuje poměrně velké množství různých nožů a mečů, které se též používaly pro vyhánění zlých duchů. Například jídelní nůž se vyhazoval z místnosti a trojzubec se používal pro tlučení zlých duchů. Dále sem patří amulety pro ochranu před zlými duchy a před neštěstím, speciální nádoby na lapení duchů, stejně jako panenky používané pro stejný účel (Murajama 1932: 602-3). Mezi další nástroje patří i zrcadla a boby (豆).

Třetí skupinou jsou obětiny (供物), které sestávají z jídla a nápojů, různých druhů látek a papíru, patří sem i mince, umělé květiny, vonné tyčinky a dary (Murajama 1932: 607-9).

Ve čtvrté skupině popisuje předměty, které šamané používali při věštění (占具). Na první místě je rýže, dále mince, papír, borovicové jehličí, dřevo stromu jobjoba a další (Murajama 1932: 609-12).

Poslední, pátou skupinu tvoří hudební nástroje (樂具), kde popisuje několik typů bubnů, konkrétně *tchägo* (太鼓), *puk* (朴鼓) a *čanggo* (長鼓). Spolu s nákresem uvádí i rolničky, proutěné koše, gongy a další různé činely. Oproti předchozím nástrojům uvádí Murajama u většiny hudebních nástrojů *katakanové* čtení původního názvu, např. 鈴 (バンウル) a jindy používá rovnou zápis *hangülem* s výslovností v *katakaně*, jako např. 제금 (チェグム).

6.5.4 Shrnutí

I když se západní autoři šamanským nástrojům téměř vůbec nevěnovali, můžeme v jejich popisech rituálů zaznamenat alespoň některé předměty, které detailně popisují japonští výzkumníci. V případě Moose se jedná o větve broskvoně, kterými při rituálu vyháněli zlého ducha z domu a hole, kterými tloukli do podlahy. Stejně broskvoňové větve popisuje i Murajama. Akiba a Akamacu se nezmiňují

o větvích per se, ale o tyčích, které mohly být vyrobené z tisového, ale i broskvoňového dřeva a používaly se při rituálech na vyléčení nemoci.

Eissler se zmiňuje o hudebních nástrojích, konkrétně o hlučných cimbálech a bubnech, používaných při konání ozdravného rituálu. Bohužel nám nedává ani jejich popis, ani se nijak hlouběji nezajímá o jejich název, funkci atp. Ani Clark se bubny nijak zvlášť nezabývá a zmiňuje pouze, že je vždy doprovázen jakýmsi kvílivým nástrojem, který se podobal rohu. Jediný nástroj, u kterého Clark uvádí i jeho korejský název, jsou rolničky *pangul*. Porovnává je totiž opět s nástroji, které jsou k vidění u sibiřského šamanismu. Věnuje se krátce i nástrojům, které používá při své práci *pchansu*, z čehož můžeme usoudit, že dříve zmíněné předměty využívaly ženské šamanky *mudang*. *Pchansu* podle něj používali malé vroubkované cihličky z kovu, u kterých neuvádí ani přibližný název, poté mince a čínské znaky. Nespecifikoval bohužel, o jaké znaky se jednalo, kolik jich bylo, ani při jaké příležitosti se používaly. Jediný podobný předmět, který popisuje ve své publikaci Murajama jsou kousky jojobového dřeva ve tvaru půl válce, na kterých jsou napsány znaky označující pět elementů (木, 金, 水, 土, 火).

Popisy nástrojů Akiby a Akamacua jsou s Murajamovými popisy většinou shodné či velmi podobné, liší se ovšem jejich dělení.

	Dělení nástrojů	Nákres/fotografie
Moose	-	-
Eissler	-	-
Clark	-	✓
Murajama	祭壇用具, 呪具, 供物, 占具, 樂具	✓
Akiba a Akamacu	持物, 鏡, 樂器	✓

6.6 SROVNÁNÍ PANTEONU

Jak již bylo vidět na předchozích kapitolách, západní autoři Moose a Eissler nevyvíjeli mnoho snah o prozkoumání korejského šamanismu do detailu. Velké rozdíly v pokrytí tématu tak můžeme bohužel vidět i zde. Zatímco Moose se o určitých duších zmiňuje, byť jen jednou nebo dvěma větami, Eissler neidentifikuje ani jediné božstvo či ducha a všechny svorně označuje za zlé duchy. Musím ho proto vynechat z porovnání i v této kapitole a věnuji se pouze Moosovi a Clarkovi, jehož záběr je ze všech západních autorů opět nejobsáhlejší.

6.6.1 Panteon z pohledu R. Moose

Moose tvrdí, že duchové, ve které Korejci věří, jsou všudypřítomní. Obývají celý vesmír, nachází se jak ve vodě, tak i v půdě a v oblacích. Existují duchové dobří i zlí, ale existují podle něj i tací, kteří jsou jednoduše lhostejní. Někteří podle něj také nikdy neměli své vlastní fyzické tělo, zatímco jiní byli v minulosti lidmi. Zmiňuje, že mezi nimi existuje určitá hierarchie, ale dále ji nerozvádí (Moose 1911: 190).

Jako nejvyšší bytost označuje Hananima, který stojí v čele všech duchů. Je stvořitelem všeho a sesílá na zem sluneční svit i déšť. Jelikož se nejvíce podobá křesťanské představě o nejvyšší bytosti, používají protestanti v Koreji tento název pro označení Boha. Moose dále tvrdí, že ačkoliv je ze všech korejských božstev nejvyšší a nejmocnější, dostává se mu od Korejců nejméně pozornosti. Důvodem je podle něj to, že je inherentně dobrý a lidem nijak neškodí. Není proto potřeba ho chlácholit, vyhánět atd. Jak jsem již zmínila v kapitole srovnání šamanismu, Moose tvrdí, že korejské lidové náboženství je založeno na strachu, nikoliv na lásce (Moose 1911: 191). Znamená to proto, že se větší pozornosti dostává zlým duchům, strašidlům a démonům, kteří lidem škodí a je potřeba pro ně konat různé rituály a obětiny.

Jednou ze skupin božstev, o které Moose mluví, jsou božstva domu. Nejmenuje je konkrétně, ale uvádí, že je jich nepřeborné množství. Patří mezi ně hlavní bůh domu, duch, ke kterému se modlí ženy domácnosti a duchové zemřelých rodinných předků. Těm musí být dáváno oblečení i jídlo, které je umístováno do blízkosti tabulek a podle autora se jim dostává velké pozornosti (Moose 1911: 193).

Při popisu svatyněk se zmiňuje o duchovi hor (spirit of the mountain), ovšem opět ho dále nijak nespecifikuje a nepopisuje (Moose 1911: 194).

6.6.2 Panteon z pohledu A. Clarka

Všeobecně se dá říci, že západní výzkumníci, obzvláště ti křesťanské víry, označovali duchy a bohy, se kterými korejští šamané pracovali, za zlé a škodlivé. I Clark tvrdí, že jen málo duchů, kteří v korejském šamanismu figurují, je dobrých (Clark 1961: 194). Věří, že kdyby do Koreje nepřišel konfucianismus a další náboženství, mohl se jejich panteon duchů vyvinout v systém s jedinou nejvyšší bytostí v čele, ovšem intervencí ostatních náboženství byl tento proces uvržen do chaosu. Nejvyšší bytostí byl podle něj na začátku Hananim, který ovšem s postupem času zdegeneroval (Clark 1961: 217). Vymezuje celkem šest kategorií bohů, božstev a duchů, ovšem upozorňuje, že vyjmenování všech bytostí, se kterými šamané pracují, je nemožné (Clark 1961: 195).

1. Duchové nebes a vzduchu
2. Duchové půdy
3. Vodní duchové
4. Bohové domu
5. Duchové stromů
6. Volní duchové (free-lance spirits)

Do první kategorie Clark zařazuje již zmíněného Hananima. Dále do této kategorie dle jeho slov Korejci občas řadí i bytosti z jiných náboženství, jako je například Nefritový císař z taoistické tradice (*okhwangsangdže*, 玉皇上帝) nebo blíže nespecifikovaný „Chunchon“. Zatímco obě tyto bytosti jsou často přirovnávány k Hananimovi, Hananim nikdy není přirovnáván k nim. Existoval v Koreji totiž podle Clarka již dlouho před příchodem jakéhokoliv jiného náboženství. Dokazuje to tím, že ho uctíval i Tangun, bájný zakladatel Koreje. Podotýká, že se Korejci na Hananima obrací v době nouze, v prosbách o déšť a úrodu atd. Ovšem na podzim v době sklizně neděkují jemu, ale bohům kopců a hor. “He seems to be everything to them, and then again he seems to be nothing,

judging from the way in which they disregard him when all goes well.” (Clark 1961: 196).

Do stejné skupiny řadí také Pět nebeských generálů (Five-Point Generals), neboli *Obangšindžang* (五方神將), kteří mají každý určenou vlastní barvu a oblast, které vládou²⁶. Dřevěné sloupy s jejich vyřezanými podobiznami jsou často vytyčeny před vstupem do vesnice na její ochranu. Každý rok se staví nové, ale ty staré se nelikvidují a je tak možné před vesnicemi najít nikoliv pouze pět, ale velké množství těchto tyčí či sloupů. Autor poznamenává, že podobné tyče jsou k nalezení i před buddhistickými kláštery. Kromě Pěti generálů sem řadí ještě Galeova Generála horních nebes (General of the Upper Heavens) a Generálku pekla (Mrs. General of Hell). Jako poslední sem řadí *sindžang*, což jsou strážníci hierarchicky pod výše zmíněnými generály (Clark 1961: 198). Každý *sindžang* pod sebou může mít nespočet dalších nižších duchů a někteří *pchansu* dle autora tvrdí, že těchto *sindžang* je více než osmdesát tisíc (Clark 1961: 199).

Druhou skupinou jsou duchové půdy, kteří se nachází na jednom určitém místě, jako je například hora Päktu, nebo půda, na které stojí konfuciánské kláštery atd. Zda se jedná o šamanistické či konfuciánské bohy a duchy, je dle autora věci názoru. „The Oriental does get his religions most dreadfully mixed at times“ (Clark 1961: 199).

Dále sem řadí bohy rodinných domů, tzv. *tchödžu*. Kdysi byly dle autora k nalezení v každém domě malé nádoby s několika mincemi uvnitř, nad nimiž byla utvořena došková stříška, ve kterých tento bůh domu přebýval. Několikrát ročně na toto místo ukládali vařenou rýži či chleba a klaněli se mu. Autor přidává vlastní zkušenost z domu jedné rodiny, která je k nim pozvala. Jeho asistent mu šel ukázat toto místo bez přítomnosti hlavy rodiny a ten se na ně proto velmi rozzlobil.

Třetí kategorií jsou bohové hor, tzv. *sansin*. Samotnou existenci těchto bohů hor a kopců autor příkládá špatnému vyložení žalmu 121:1, kde Korejci dle jeho názoru dvě věty mylně spojili v jednu, čímž se změnil její význam. Jedná se o tyto dvě věty: „I will lift up mine eyes to the hills. From whence cometh my help?“ Korejci podle něj tyto dvě věty spojily v jednu, která říká: „I will lift up mine eyes to the hills from whence cometh my help“. Z takto postavené věty plyne, že

²⁶ Severní generál = černá barva, symbolizuje smrt; Východní generál = zelená/modrá barva, symbolizuje neštěstí; Západní generál = bílá barva, symbolizuje požehnání zemřelým; Jižní generál = červená barva, symbolizuje hojnost a štěstí; Centrální generál = žlutá barva, symbolizuje předky.

pomoc se jim dostává přímo z hor a logicky tak v horách musí být nějaký bůh. Ve skutečnosti ale žalm podle autora hovoří o síle mnohem výš, než jsou ony hory a kopce (Clark 1961: 199). Na vrcholu hor a kopců se většinou nacházela svatyněka s vyobrazením daného ducha sedícím na tygrovi (Clark 1961: 200).

Ve čtvrté kategorii jsou vesničtí bohové, tzv. *sōnghwangdang* (城隍堂). Autor je překládá jako bohy horského průsmyku, ve kterých se také často nacházely malé svatyněky, podobné těm v arabských zemích a v Japonsku. Před těmito svatyněkami visely buď na laně, nebo na stromu proužky látky, které pocházely většinou z oblečení kolemjdoucích, nemocných dětí, nebo i nevěst, které cestovaly za manželem. Měly zaručit, že se duchové, kteří je možná pronásledují, na místě zdrží a oni mezitím odejdou. Proto se spolu s pruhem látky nechávalo na místě i občerstvení (Clark 1961: 200). Zajímavý zvyk krom darování pokrmů a dalších předmětů je plivání na kameny. Autor si není jist, kde tato tradice vznikla, ale domnívá se, že by mohla mít spojitost s příběhy nevěrných žen z čínské historie, na jejichž hrob se házely kameny či se na ně plivalo. Dodržování tohoto zvyku je tak podle něj určitý způsob, jak lidé uznávají přítomnost ducha na daném místě (Clark 1961: 201). Čtvrtým bohem v této kategorii je tzv. *čunsin* (chunsin). Jsou to dle něj ochranní bohové vesnic a jsou úzce spojeni se zemědělstvím (Clark 1961: 202).

Třetí skupinou jsou Vodní duchové, kde je nejznámějším drak, kterého Korejci dle Clarka převzali z konfucianismu. Je to bůh moří, řek, studen a jiných vodních zdrojů, který ovšem umí i létat a lidé ho uctívali házením jídla do vody. Řadí sem též duše utopených, které jsou ze všech duší zemřelých nejzákeřnější. Zdržují se poblíž vody a snaží se nalákat a utopit kolemjdoucí. Jako poslední se sem řadí ochranní duchové lodí, pro které byly kdysi na všech lodích v Sōulu malinké svatyněky (Clark 1961: 203). Princip obětování se podobal uctívání bohů v horských průsmycích – námořníci na kus slámy položili vonné tyčinky a jídlo a na vodě je zapálili. Zatímco se duchové zajímali o tuto obětinu, loď bezpečně odjela (Clark 1961: 204).

Do čtvrté skupiny bohů domu²⁷ by se daly dle Clarka zařadit i bohové ze skupiny bohů pudy či určitého místa (druhá skupina). Při stavbě domu hraje hlavní roli *sōngdžu* (Holy Lord) kterého nejprve šamanka přivolá, do papírové

²⁷ Clark je označuje jako „Lares and Penates“, což odkazuje na ochranné bohy domácnosti ve starém Římě.

obálky dá rýži a peníze, namočí ji do vína a nalepí na stropní trám. Po několika různých ceremoniích je nakonec na obálku vržena rýže. Pokud se větší množství na obálku přilepí, je to dobré znamení. Když se v rodině stane nějaké neštěstí, domnívají se, že je to kvůli hněvu tohoto *söngdžu*, nebo kvůli jeho opuštění domu. V tom případě šamanka vytvoří a přilepí na trám novou obálku (Clark 1961: 204). Dále sem patří *köllip*, který sídlí ve stohu provázků, které se často nacházely v obchodech a autor si proto myslí, že mohl být bohem hojnosti. Bohové štěstí měli v domě vytvořený téměř totožný přístřešek jako hlavní bůh domu. Podoby měli celkem tři – had, dítě a lasička. Autor uvádí, že jeden z jeho pomocníků měl před konvertováním ke křesťanství za domem hada, kterého uctíval a kterému obětoval jídlo, aby si ho v domě udržel (Clark 1961: 205). Čtvrtým duchem, který se řadí do této skupiny je *songakssi*, duch mladé dívky, která zesnula těsně před svou svatbou. Pohřbívali je většinou uprostřed ulic osm stop hluboko a kolem hlavy jim uvazovali střešní tašky ve snaze ducha udržet v hrobě. I tak ovšem tomuto duchu pro jistotu pravidelně obětovali a sňatky do rodiny, se kterou byl takovýto duch spojen, byly nežádoucí (Clark 1961: 205). Dalším bohem, kterého Korejci v domě uctívali, byl indický bůh Indra (Sakra), který měl v Koreji podobu nádoby zvané *česök* (Cheisuk Jar²⁸). Byla to hliněná nádoba naplněná rýží, která pokud z nádoby přetekla, znamenalo to hojnost, pokud se zkazila, značilo to problémy. Dále zmiňuje *samsin*, triádu duchů uctívaných převážně ženami, které toužily otěhotnět. Byli to něco jako strážní andělé malých dětí ve věku do deseti let. Pobývali v papírovém pytlíku, nebo tykvi s rýží a popsanými papíry od šamanů. Věšely se v nejteplejší části místnosti a pravidelně se tam ukládalo obětní jídlo. Předposledním je bůh kuchyně (The Kitchen God), kterého Korejci dle autora převzali z taoismu a posledním duch červeného diplomu (Hongpi kwisin). Jednalo se o diplom obdržžený po absolvování úřednických konfuciánských zkoušek. Jelikož bylo velmi složité tohoto diplomu dosáhnout, mnozí věřili, že je i v něm samotném nějaký duch, kterého po vyvěšení diplomu na zdi uctívali. Clark se domnívá, že většina těchto bohů a duchů byla jen uměle vytvořena šamany, kteří pak mohli tyto zdánlivě rozzlobené bytosti chodit udobřovat a chlácholit (Clark 1961: 206).

V páté skupině duchů stromů se neobjevují žádné konkrétní duchové. Uctíván totiž mohl být podle autora jakýkoliv strom, který se následně značil

²⁸ Název má stejný jako buddhistický bůh odpovídající Indrovi, *česökčchön* (제석천). Tato nádoba ale podle Clarka s tímto buddhistickým bohem neměla nic společného.

rozvěšením provazů. Opět uvádí, že na Sibiři jsou k nalezení podobné praktiky. Když chtěl autor sám porazit strom na svém pozemku, aby tam postavil kostel, žádal ho jeden vesničan, aby raději stál hlavu jemu, než aby porazil ten posvátný strom (Clark 1961: 207).

Šestou skupinou jsou volní duchové (free-lance spirits), kam řadí *tökkäbi* (tokeibi) a jiné zlé skřety, kteří často lidem škodí například tak, že svrhávají pokličky do hrnců, schovávají lidem různé předměty, aby je museli dlouze hledat atp. Obětování těmto skřetům se prý často děje venku, nikoliv uvnitř domu. Patří sem i potulní duši (dūngsin). Jsou to nečistí duchové zemřelých dětí či nemocných, kteří nepatří k žádnému určitému místu. Autor uvádí, že 16. noc prvního korejského lunárního kalendáře se všechny tyto kreatury a duchové potulují venku a nikdo se tak neodvažuje vyjít na ulici. V tento večer se na dveře věšelo síto, které prý mělo duchy zaměstnat počítáním dř natolik, aby se nedostali dovnitř. Jako další příklad tohoto vidění duchů jako vysoce neinteligentních bytostí je tvrzení, že všechny cesty v orientu jsou klikaté, neboť duchové umí chodit pouze rovně (Clark 1961: 208).

6.6.3 Panteon z pohledu Akiby T. a Akamacua Č.

Akiba a Akamacu rozřazují šamanistické bohy a duchy do patnácti kategorií, ovšem zdůrazňují, že to je pouze jejich dělení a že mezi korejskými bohy a duchy neexistuje žádný řád, ani hierarchie (Akiba 2008, 2. díl: 70). Tvrdí, že ani šamané samotní si nedovolí tuto hierarchii nějak sestavit. Jejich patnáct kategorií je následovných:

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. Duchové nebes (天上靈) | 9. Duchové šamanů (巫靈) |
| 2. Historičtí hrdinové (英雄靈) | 10. Duchové narození, smrti a nemoci (生老病死等に関する) |
| 3. Zakladatelé státu (始祖靈) | 11. Duchové hranice (地界靈) |
| 4. Šamanští předci (巫祖靈) | 12. Posvátné stromy (聖樹) |
| 5. Duchové domácnosti (家宅靈) | 13. Posvátná zvířata (靈獸) |
| 6. Duchové místa (土地靈) | 14. Potulní duchové (遊離魂) |
| 7. Bohové větru (風神) | 15. Božští sluhové (隨身靈) |
| 8. Bohové světových stran (方位神) | |

Za nejvyšší bytost celého panteonu označují Hananima, kterého staví na stejnou úroveň, jako Nefritového císaře. Spolu s ním patří do první skupiny nebeských božstev i bohové hvězd, dračí král, Pět nebeských generálů a bůh neštovic (Akiba 2008, 2. díl: 73).

Do druhé skupiny historických hrdinů řadí nejen významné vojenské generály Koreje, ale i významné postavy z čínské historie, jako například první císař dynastie Čching, padlí vojáci a diplomaté, a dokonce i buddhističtí bohové a bódhisattvové (Akiba 2008, 2. díl: 76). Jako poslední do této skupiny řadí i předky slepých šamanů (Akiba 2008, 2. díl: 77).

Do třetí skupiny by se dle autorů mohli řadit i někteří duchové z výše zmíněné kategorie hrdinů, ale zde výslovně zmiňují bájněho zakladatele Tanguna, zakladatele Silly a zakladatele dynastie I.

Čtvrtá skupina je věnována duchům šamanských předků. Akiba a Akamacu tvrdí, že duchové v této skupině jsou drženi v úctě méně než duchové zakladatelů státu, i když vlastně tito duchové jsou ti, kteří celý šamanismus založili. Jelikož autoři šamanistické legendy rozebírají v předchozím dílu své publikace, zde vypisují pouze jednoduchý výpis příslušných duchů. Patří sem svatá matka hory Čiri, vznešené dámy a princezny, nebo například šamany *paksu* uctívaný velký duch *paksu* (博士大神).

V páté skupině duchů domácnosti popisují autoři jako první *sōngdžu* (成造王神). Při stavbě domu se jeho svatyněka umísťovala na trám a bylo zvykem nižších sociálních vrstev konat pro tohoto ducha obětiny desátý měsíc každý rok. *Sōngdžu* byl spíše brán jako ochranný bůh pána domu, celou domácnost pak ochraňoval *sōngdžu tǎgam* (成造大都監). Dalším ochranným božstvem vnitřních komnat je *balsa česök* (佛事帝釋), který přinášel štěstí především dětem (Akiba 2008, 2. díl: 82). *Tǎgam* (大監) byl bohem štěstí, *köllip* (乞粒) pak měl na starosti komunikaci s ostatními bohy a duchy. Akiba a Akamacu jej označují za podivnou bytost, která obývá u vchodu pověšené špinavé provázky a boty. Poslední zmíněný je *sumundžang* (守門將), který dům chránil před zloději (Akiba 2008, 2. díl: 84).

V šesté skupině určené pro duchy specifických míst (土地靈) se věnují bohům hor, vody a kamene.

Sedmou skupinu věnuje božstvům větru (風神). Jediný konkrétní příklad, který zde autoři zmiňují, je *jöngdüng halmoni* (燃燈姥), který se nachází v pobřežních oblastech a na ostrově Čedžu (Akiba 2008, 2. díl: 97).

Osmou skupinu tvoří bohové světových směrů neboli *pangwüsin* (方位神), kam řadí i boha Velkého vozu (七星神) a další duchy a bohy všech světových stran a nebes (Akiba 2008, 2. díl: 97). Dle autorů existence ochranných božstev tzv. Pěti nebeských generálů (五方神將) dokazuje, že existuje též pět duchů, proti kterým je potřeba se bránit. Dokazují to také na šamanské písni, kde figuruje „Modrá nečistota na východě, červená nečistota na jihu, bílá nečistota na západě, černá nečistota na severu, žlutá nečistota ve středu“²⁹. Tato nečistota se poté personifikovala jako *pudžöngnim* (不淨任/不淨様) (Akiba 2008, 2. díl: 100).

Devátá skupina se zabývá duchy šamanů (巫靈), kteří propojují svět živých se světem duchů a komunikují s šamany, které posedají (Akiba 2008, 2. díl: 101).

V desáté skupině se autoři zabývají božstvy, která souvisí s cyklem lidského života, tedy narození, stárnutí, nemoc a smrt (生老病死). Velmi silná je podle nich víra v boha *samsina* (三神/産神), který má na starosti těhotenství, porod a výchovu dítěte. Existují dva hlavní způsoby rozlišení tohoto řekněme trojbožstva. Prvním z nich je, že první má na starosti těhotenství, druhý porod a třetí výchovu dítěte. Druhým vysvětlením těchto tří božstev na základě šamanských legend je, že první bůh tvoří maso, druhý kosti a třetí duši člověka (Akiba 2008, 2. díl: 103).

Jedenáctá skupina se zabývá dušemi zemřelých, které autoři rozdělují na základě pohlaví (např. *manmjöng* 萬明 je duch zemřelé dívky, *čchädžang* (祭裝) a *čchangbu* (倡夫) označovalo zesnulé muže s tím rozdílem, že *čchangbu* se vztahovalo především na herce) (Akiba 2008, 2. díl: 107-8).

Dvanáctou skupinou je skupina svatých stromů neboli *söngsu* (聖樹), které jsou dle autorů drženy ve velké úctě a vážností by se dali srovnat s ochrannými

²⁹ „東方には青色不淨、南方には赤色不淨、西方には白色不淨、北方には黒色不淨、中央には黄色不淨” (Akiba 2008, 2. díl: 100).

bohy domu, ovšem rozhodli se je umístit teprve po výčtu všech božstev ze světa lidí (Akiba 2008, 2. díl: 109).

Ve třinácté skupině se nachází svatá zvířata (靈獸), kam se řadí jak mytologická zvířata jako je drak, tak i běžná zvířata jako je kočka, prase či had (Akiba 2008, 2. díl: 113).

Čtrnácté skupině potulných duchů (游離魂) se autoři věnují nejméně a shrnují ji jednou větou. Jedná se o skupinu strašidel (魑魅魍魎), mezi které patří například známý *tökkäbi* (濁脚鬼) a *dŭngsin* (等神) (Akiba 2008, 2. díl: 114).

Poslední skupina, kterou Akiba a Akamacu vydělují, je skupina božských sluhů (隨身靈), kteří zastávají role jako již zmíněný *Köllip* (Akiba 2008, 2. díl: 114).

6.6.4 Panteon z pohledu Murajamy Č.

Murajama se v díle *Čosen no kišin* zabývá nejprve šamanistickými legendami, poté teoretickým rozdělením božstev a duchů, se kterými šamané v Koreji pracovali a následně samotným popisem těchto duchů. V úvodu ke kapitole zabývající se legendami autor uvádí, že primárním účelem této sbírky příběhů a jejich studia je zjistit, zda je korejské lidové náboženství nějakým způsobem organizované či nikoliv, ovšem jasnou odpověď na tuto otázku nedává (Murajama 1921: 1). Druhá část knihy je věnovaná způsobům ochrany proti zlým duchům. Murajama zde přikládá četné fotografie a nákresy talismanů atd.

Já se zde budu zabývat částí popisující šamanistický panteon. Murajama duchy rozřazuje nejprve časově a věnuje se zmínkám o *kwisin* ve starých kronikách, v období sjednocené Sily a nakonec i v době Korja. Jako další způsob jejich dělení uvádí rozdělení podle místa, kde se duchové nacházejí. První skupinou jsou proto duchové přírody (自然神) a druhou duchové původem z říše lidí (人神).

U teoretického popisu duchů Murajama využívá publikací korejských autorů jako je I Ik (李瀾), Kim Sisŭp (金時習) a Čang Kjei (張繼弛). I Ik ve svém díle *Sŏngho sasŏl* (星湖僊說) duchy popisuje jako bytosti podobné lidem se stejnými schopnostmi, kteří obývají vše od kamení a stromů až po lidskou mysl

(Murajama 1921: 99). Duchové navíc mají jak jangové, tak i jinové kvality a nejsou tedy všichni zlí a lidem škodící.

Věnuje se zde také dvěma hlavním způsobům, jakým se duchové tvoří. Prvním jsou obecně duchové, kteří byli duchy vždy (本有のもの) a druhým jsou duchové, kteří vznikli z něčeho jiného (何かの物からなるもの). Do první skupiny duchů, kteří tu byli odjakživa Murajama řadí hory, jezera, lesy, útesy a další přírodní úkazy. Jejich přesný původ je neznámý. Druhá skupina duchů, kteří vznikli z něčeho jiného lze dále rozdělit na dvě skupiny podle toho, z čeho vznikli a tím mohou být jak živé, tak neživé věci (Murajama 1921: 122). Živými věcmi myslí autor jak lidi, tak například i ptáky, zvířata, hmyz a ryby. Duchové, kteří vznikli po smrti člověka se mohou dále dělit na tři skupiny podle toho, ve které sféře se nachází na jangové duchy *hon* (魂), strašidla *kwi* (鬼) a jinové duchy *päk* (魄). *Hon* se nacházejí na nebesích, *päk* se vrací na zem a *kwi* obývají vzduch (Murajama 1921:123).

Jak jsem již zmínila, Murajama se zabývá duchy z období tří království, sjednocené Silly atd. ovšem pro účely této práce se budu soustředit na kapitolu, ve které uvádí duchy „současné“ lidové víry. Autor zde tvrdí, že oproti dávným dobám je v současnosti panteon menší, neboť se do něj s postupem času žádní noví duchové nepřidávají a spolu s otevíráním se světu a modernizací se naopak lidová víra z korejské společnosti pomalu vytrácí (Murajama 1921: 185). Oproti předchozí části, kde byli duchové rozřazeni dle časového období, nebo na základě toho, zda to byli duchové přírody či lidského původu, v části současných duchů je autor uvádí jako pouhý výčet s krátkým popisem bez jakékoliv další kategorizace.

Prvním popisovaným duchem je *songakssi* (孫闍氏), což je velmi mstivý duch zemřelé neprovdané mladé dívky, který trápí a posedá hlavně ostatní mladé slečny (Murajama 1921: 207). Dále popisuje ducha utonutých neboli *sugwi* (水神) přirovnává k japonskému duchovi *kappa* (河童), jelikož oba lákají lidi do řek, kde je vzápětí topí. Dalším duchem zesnulé mladé ženy je *mimjonggwi* (未命鬼), ovšem tato žena již byla vdaná a posedá následující manželky svého předchozího manžela (Murajama 1921: 209). Murajama dále popisuje boha nemoci *jöksin* (疫神), který byl obzvláště spojován s neštovicemi (Murajama 1921: 211). Zlý duch zvaný *tökkäbi* (トツカビ) dle autora pobývá ve starých nástrojích a zakládá ohně zvané *ttökkäbibul* (トツカビ火) (Murajama 1921: 212). Murajama dále zmiňuje duchy

jako je *kwangdže* (關帝), *čödžanggun* (崔將軍), *söngdžu* (聖主), *česök* (帝席), *öbwi* (業位), *kidžu* (基主) a další.

6.6.5 Shrnutí

Na nejvyšší bytosti korejského šamanistického panteonu, jímž je Hananim, se shodnou jak západní, tak japonští autoři Clark, Moose, Akiba a Akamacu. Clark a Akiba a Akamacu jej také svorně dávají na stejnou úroveň jako Nefritového císaře. Všichni také svorně tvrdí, že všechna božstva a duchy, kteří se v Koreji nacházejí, nelze pro jejich nesmírné množství vyjmenovat. Najdeme i další body, kde se popisy západních a japonských autorů shodují, i když to již není tak explicitní.

Nejprve, Clarkovo tvrzení, že Hananim jakožto nejvyšší bytost je Korejci na jednu stranu uctívána, ovšem na druhou vrcholně opomíjena potvrzuje a podporuje Moosovo tvrzení, že šamanismus je vírou založenou na strachu. Ve velkém procentě případů konání rituálů je totiž větší pozornost věnována duchům zlým nežli těm dobrým. Clark dále zmiňuje božstvo *samsin*, kterému se v ženských prostorech domu dával na určené místo pytlík s rýží. Takovýto popis lze najít i u Moose, ovšem ani jeden z autorů se tímto božstvem dále nezabývá. I když Moose neuvádí jméno tohoto boha, z popisu publikace Akiby a Akamacua se dozvídáme, že se pravděpodobně i v jeho případě jednalo o božstvo *samsin* (三神/産神), které se staralo o těhotenství, porod a výchovu dítěte. Tomuto popisu by odpovídalo tvrzení Moose, že se k božstvu ženy modlily o speciální požehnání (special blessing). Dalším božstvem, kde se výše zmínění autoři shodují je Pět nebeských generálů (五方神將), které řadí do stejné skupiny, jako je Hananim. Akiba a Akamacu Pět nebeských generálů ovšem řadí nejen do této skupiny, ale zmiňují se o nich i ve skupině božstev světových směrů. Velmi zajímavá je jejich téměř totožná skupina potulných, nebo plovoucích duchů, kam se řadí i známá strašidla *tökkäbi* a *düngsin*. Ve skupině týkající se božstev domácnosti se totožně zmiňují i o *söngdžu* (成造, někdy ソンヂユ), jehož místo v domě označují všichni za papírovou obálku s rýží umístěnou na zárubni dveří nebo stropním trámu. Clark navíc zmiňuje, že se do této obálky dávají i peníze, namáčí se ve víně a po jejím umístění na zárubeň na ni šamané házejí rýží, která když se přichytí, znamená to dobré znamení. Akiba oproti tomu uvádí dalších několik příkladů rodin, které

například nad oním papírem měli i papírový trojcípý klobouk (Akiba 2008, 2. díl: 152). Tuto nebyvalou podobnost popisu panteonu v publikacích Clarka a Akiby a Akamacua můžeme vysvětlit tím, že Akiba a Akamacu se Clarkovou publikací hojně inspirovali. Uvádí ji jako jeden ze svých zdrojů.

Murajamovo dělení duchů je velmi specifické a s žádnými dalšími autory se neshoduje. Stejně tak i zmiňování duchové jsou občas jedineční a u nikoho z ostatních autorů se nevyskytují. Pokud popisují stejné duchy, Murajamův popis je často stručnější, a i zde se občas vyskytují výrazné odlišnosti. Například Murajama zmiňuje, že označení 魍魎 a 魍魎 pro *tökkäbi* není správné, ovšem to je přesně to označení, které používá Akiba a Akamacu. Dalším rozdílem jsou použité znaky pro ducha *sōngdžu* a nezmiňuje se ani o Hananimovi.

Co se týče božstev a duchů nacházejících se v přírodě, nevěnovali jim západní autoři tolik pozornosti. Většinou se pouze zmínili, že je jich nesmírné množství, ovšem o jejich pojmenování, druhy atd. se již nezajímali. Japonští autoři se jimi naopak zabývají poměrně detailně, ať už se jedná o božstva a duchy stromů, kamenů nebo vody atd. Jedním z možných vysvětlení dle mého názoru je zkušenost japonských autorů s šintoismem v Japonsku. Zatímco Akiba, Akamacu i Murajama již s ideou, že rostliny a zvířata obývají božstva a duchové byli seznámeni, západní autoři nikoliv. Jako křesťanští misionáři dokázali lépe pochopit bytosti, jako je Hananim.

	Dělení panteonu	Pojmy použité pro bohy/duchy
Moose	-	Spirit
Eissler	-	Spirit, divinity, genius, devil
Clark	Duchové nebes a vzduchu, duchové půdy, vodní duchové, bohové domu, duchové stromů, duchové na volné noze	Spirit, god
Murajama	本有のもの, 何かの物からなるもの	神, 鬼, 魂, 魄
Akiba a Akamacu	天上靈, 英雄靈, 始祖靈, 巫祖靈, 家宅靈, 土地靈, 風神, 方位神, 巫靈, 生老病死等に関する, 地界靈, 聖樹, 靈獸, 遊離魂, 隨身靈	神, 靈, 鬼

7 PŘIJETÍ V KOREJI

Podívejme se nyní na způsob, jakým jsou publikace zkoumaných autorů přijímány v Jižní Koreji. Jelikož jsou nejvíce zmiňovanými výzkumníky Akiba a Akamacu, zaměřím se nejprve na přijetí těchto autorů a jejich společného výzkumu.

Čchö Kilsŭng³⁰ ve své studii s názvem *War and Ethnology/Folklore in Colonial Korea: The Case of Akiba Takashi* v úvodu uznává Akibův jasný přínos pro obor zabývající se studiem korejského náboženství (obzvláště šamanismu), na druhou stranu ale také upozorňuje na fakt, že aktivně podporoval koloniální politiku Japonska. Jeho postoj k Akibovi se zdá být pozitivní, dle jeho slov si totiž musíme uvědomit, že se bavíme o době, kdy i hodně Korejců japonskou koloniální vládu podporovalo a Akiba jednoduše žil a pracoval v této době (Čchö 2003: 1).

Jako první výrazný milník na poli studia korejského folkloru Čchö označuje Imamura Tomoa a jeho dílo *Korean manners and customs* (朝鮮風俗集) z roku 1914, které ovšem často není zmiňované. Jeho důležitost je podle něj opomíjena z jediného důvodu a tím je, že bylo sepsáno Japoncem. Oproti tomu Akibův výzkum byl v Koreji do jisté míry přijat (Čchö 2003: 14), čemuž nasvědčuje i to, že některá jeho díla byla přeložena do korejštiny. Po většinu svého pobytu v koloniální Koreji se Akiba věnoval učení a etnologii a do Japonska se vrátil až po válce. Nevěnoval se ale pouze akademickým činnostem a aktivně se účastnil tzv. koloniálních proslovů (colonial speeches). Napsal například příspěvek s názvem *You go to war* (君が征く) v roce 1943. Čchö zde cituje Fudžimota Hidea, podle kterého Akiba sám dohledával svého studenta, který jako jediný ze třídy dobrovolně nenarukoval do armády (Fudžimoto 1994 cit. dle Čchö 2003: 4). Byl také velmi ovlivněn výzkumem Toriiho, což Čchö dokládá na použití slova *miko* (巫人, 巫子) Tento termín Akiba používá již v názvu svého díla o iniciaci šamanů, *Čósen miko no njúfu katei* (朝鮮巫人の入巫過程). V díle *Čósen fuzoku no kenkjú* (朝鮮巫俗

³⁰ Čchö Kilsŭng (*17.6.1940). V roce 1963 vystudoval japonskou lingvistiku na Söulské národní univerzitě, v roce 1965 dokončil magisterské studium v oboru japonské literatury. Svá doktorská studia v oboru historie a antropologie na univerzitě Cukuba dokončil v roce 1985. (<http://www.sdh-fact.com/auther/choi-kilsung/> cit. dne 26.11.2020)

の研究) můžeme spíše vidět použitý samostatný znak 巫, nebo pojem *fugeki* 巫覡. Zde je důležité zmínit, že i Murajama termín *miko* používal a na rozdíl od Akiby a Akamacua jej dokonce zmínil v kapitole o pojmenování šamanů.

Torii svůj výzkum započal na žádost generálního guvernérství a hlásil se v něm k názoru, že Korejci i Japonci jsou jeden národ, jedno *minzoku* a neexistuje proto pro nezávislost Koreje důvod (Čchö 2003: 4). Jelikož se Akiba a Akamacu s Toriim osobně znali a podstatnou část výzkumu převzali právě od něj, je jasné, že mohli být ovlivněni i těmito jeho názory. Zda a nakolik je to pravda ovšem nelze s přesností určit. Akiba byl také ve styku s Murajamou Čidžunem, což je zřejmé z jejich identického rozdělení šamanů na základě iniciace (Čchö 2003: 5). Oba vymezují kategorie dědičných, posedlých a profesionálních šamanů. Dle mého názoru je ovšem přehnané pouze na základě tohoto rozdělení dokazovat jejich blízký vztah. Stejně rozdělení šamanů totiž nabízí i Allen Clark.

Další osobou, která na Akibu měla vliv, je I Nünghwa. Často se odvolával k jeho pracím, které jsou dle jeho názoru vysoce cenné, neboť ve své publikaci *A Study of Korean Female Shaman* zkompiloval mnoho dobových akademických pramenů (včetně Toriiho) (Čchö 2003: 14). Ve svém díle *Vztah mezi lidovou vírou a zvyky Japonska a Koreje* (土俗及信仰上より見たる内鮮の關係) Akiba upozorňuje na podobnosti mezi korejskou a japonskou vírou, ale tvrdí, že z velké části kvůli snahám Koreje o kontakt s kontinentem (Čínou) zůstala korejská víra pouze ve své primitivní formě (Čchö 2003: 10). To odpovídá oficiálnímu postoji Japonska, které tvrdilo že korejský šamanismus je pouhou starou či zaostalou verzí japonského šintoismu. Akiba souhlasil s tvrzením, že oba národy mají stejný původ a podporoval proto asimilaci. Čchö zde tvrdí, že tento jeho názor nemohou přijmout, neboť je nebezpečný. Jeho volba slov je ovšem zajímavá. Čchö píše, že: „This concept is considered dangerous from our point of view in the present.“ (Čchö 2003: 6). Jako nebezpečné jsou jeho názory podle něj viděny až nyní, z čehož vyplývá, že v té době tomu tak nemuselo být. Čchö průběžně zdůrazňuje množství korejských akademiků, kteří se po své nacionalistické kariéře přidali na stranu podporující japonskou koloniální správu. Například Čchö Namson a I Kwangsu ve čtyřicátých letech 20. století válku vychvalovali a ospravedlňovali anexi Koreje i když byli původně silní nacionalisté. Jako důvod Čchö vidí averzi vůči západu a sympatie s „asijskostí“, kterou japonská vláda představovala.

Zpočátku se Akiba na Koreu dle Čchöa díval pouze jako na předmět své studie, ale postupně se zvyšovalo jeho uvědomění si, že patří k japonskému národu, který Koreu ovládal. Tento proces vidí jako jeho přechod od akademika k militantovi. Jako příklad dává jeho větu z díla *O výzkumu korejského folklóru* (朝鮮民俗の研究に就いて) z roku 1928: „I earnestly hope that our brethren in various parts of Korea will conduct research in this field“ (Čchö 2003: 13). Tato věta by mohla být pouhou zdvořilostí, ale Čchö se spíše přiklání k tomu, že se jednalo o jeho vyjádření touhy poznat Koreu jako národ, kterému panuje (Čchö 2003: 13).

Čchö uvádí celkem tři pohledy na studium folkloru v době okupace:

1. Kolonialismus a výzkum jsou neoddělitelné, a proto akademické poznatky nemohou být akceptovány
2. Měli bychom prozkoumat své vlastní myšlenky a motivy (soul-searching), abychom pak mohli vědecké poznatky přijmout
3. Kolonialismus a výzkum jsou jasně oddělené a můžeme si ponechat pouze vědecké poznatky

Velmi odlišný pohled na Akibův výzkum měl dle Čchöa I Tuhjön (李杜鉉), který píše, že ačkoliv jeho práce má určitý přínos v podobě sběru materiálů ohledně zvyků, bydlení, jídla, šacení atd. ve dvacátých a třicátých letech 20. století, měli bychom být opatrní, když na ně odkazujeme, neboť obsahují zkreslené názory. In Kwõnhwan (印權煥) k tomu dále dodal, že japonské metody nebyly vědecké, neboť informace neshbírali přímo, nýbrž čerpali z psaných dokumentů, jejichž odevzdání bylo vynuceno koloniální správou. Tvrdí také, že zprávy byly upraveny a zmanipulovány, jsou proto nepřesné a jejich přínos je minimální (Čchö 2003: 15). Čchö dospěl k závěru, že ať už se na tuto problematiku díváme negativně, či pozitivně, faktem zůstává, že korejský poválečný výzkum korejského folkloru staví na předválečném výzkumu japonském. Uznává, že Akiba používal specifický jazyk a vyjadřoval koloniální myšlenky, ale zároveň dodává, že tak to bylo v té době normální (Čchö 2003: 17).

Podobný pohled na tuto problematiku dává Aono Masaaki, který se zabýval výzkumem Murajamy. Aono tvrdí, že v Koreji existují dva hlavní názory. Prvním

je, že jeho výzkum byl založen na policejních zprávách koloniální správy Koreje a jeho výzkum sloužil japonské nadvládě a není proto možné jej uznat jako primární zdroj pro následná studia. Druhý názor cenu jeho děl uznává. V Japonsku jsou na Murajamovu práci pohledy tři. První z nich koresponduje s přísným korejským pohledem zmíněným výše, který kvůli politickým důvodům přínos výzkumu neuznává. Tento přístup autor přiznává Kawamurovi Minatovi (川村 湊). Reprezentantem druhého názoru je Nomura Šiniči (野村 伸一), který rozebírá výzkum po stránce akademické se zaměřením na folklor jako takový. Třetí pohled zaujímá sám autor, který se soustředí na způsob, jakým byl výzkum prováděn a jeho případnou politickou motivovanost. Dle jeho názoru je fakt, že byl výzkum sponzorován koloniální vládou samotným cílem tohoto výzkumu. Neboli tvrdí, že výzkum Murajama prováděl jen proto, že mu to bylo nařízeno a byl za to byl placen (Aono 2008: 129). Nepokusil se podle něj při svém výzkumu, který prováděl mezi lety 1919-1923, o skutečné pochopení charakteru (心性) Korejců. Stavěl na teorii evoluce, která měla v té době na poli sociologie významné postavení (Aono 2008: 130). Stejnou výtku najdeme i v článku *Pět výzkumníků koreanistiky v době okupace* od I Junsōka, který Murajamův výzkum kritizuje proto, že nebyl vykonán ve snaze Korejcům a jejich lidovému náboženství skutečně porozumět. Oproti Akibovi a Akamacuovi, kteří působili jako univerzitní profesori, byl Murajama po celou dobu svého dvaceti letého pobytu v Koreji zaměstnancem generálního guvernérství na částečný úvazek. Po svém návratu do buddhistického chrámu Mjókódži (妙光寺), ve kterém vyrůstal, se již k výzkumu Koreje nevrátil (I 2014: 149). Tvrdí, že jeho výzkum měl být počátkem snah japonské vlády o naprosté zničení korejské národní identity. Kim Tchägon tvrdí, že jelikož dnes již není dohledatelné ani Murajamovo skutečné zadání od generálního guvernérství, je možné, že měl kromě výzkumu ještě jiný, tajný úkol a původním záměrem bylo jeho výzkum použít jako klíč k pochopení Korejců jako takových, jejich způsobu myšlení, chování atd. a využití těchto vědomostí koloniální vládou ke snazší kontrole, podmanění si a asimilaci Korejců (Kim 1971 cit. dle I 2014: 150). Můžeme se tedy setkat jak s výtkou, že se Japonci Korejce nesnažili pochopit vůbec, tak i že se snažili jim porozumět pouze proto, aby je mohli lépe ovládat. Dle mého názoru je zde vidět, že pro Korejce není ani tak důležité to, zda se Japonci Korejce

snažili pochopit či nikoliv, nýbrž jde o jejich politickou motivaci. Zároveň to na mě působí dojmem, že ať už Japonci dělali cokoliv, apriori to je viděno v negativním světle.

Japonská koloniální správa podnikala různé kroky potřebné k prosazení svých politických opatření, mezi které patří například i uzákonění určitých korejských tradičních zvyků (旧慣制度調査事業, zkráceně 旧慣調査). Oddělení pro správu dokumentů generálního guvernérství (総督官房文書課) bylo založeno po Hnutí 1. března a výsledky výzkumů byly vydávány od roku 1923 až do roku 1941. Jedním z hlavních pilířů těchto publikací byl i Murajamův výzkum, který se korejskému folklóru a zvykům věnoval v deseti svazcích. Aono tvrdí, že jeho metodologie výzkumu je ale neúplná a Murajama měl tendence své závěry pouze odvozovat. Je proto podle něj důležité podívat se na politickou motivaci za jeho subjektivním dedukováním závěrů (Aono 2008: 130).

Murajamovým výzkumem se zabývá také Kim Mantchä, který uvádí, že ačkoliv byl Murajamův výzkum důležitý, nachází se v něm mnoho hyperbol, překrucování a vynechávek. Tyto nedostatky přisuzuje faktu, že byl výzkum objednan koloniální vládou. Sám zastával názor, že Japonsko je zemí civilizovanou a Korea je stále zemí barbarů, a i ve svém výzkumu Korejce popisoval jako pasivní a zaostalý národ, čímž japonskou kolonizaci ospravedlňoval (Kim 2018: 245). Hlavním motivem za Murajamovým výzkumem byla dle Kima snaha „vytvořit loajální občany japonského císařství“ pomocí nepřirozených termínů, jako je například „sympatie mezi Japonskem a Koreou“ neboli *ilsŏng tongdžo* (일성동조, 日鮮同祖) a „jednotná Korea a Japonsko“ neboli *näsŏn ilčche* (내선일체, 內鮮一體) (Kim 2018: 250).

I v Koreji ovšem existují tací, kteří zastávají názor, že za protikorejská opatření má být zodpovědná pouze vláda, nikoliv výzkumníci a akademici, byť svými výzkumy vládě poskytli užitečná data (I 2014: 150). I závěrem říká, že mnoho z Murajamovy práce není nikde jinde k naleznutí a má proto jistý význam, ovšem velmi záleží na interpretaci jeho informací (I 2014: 151-2).

Výše zmínění autoři tedy sice hodnotu výzkumů Murajamy, Akiby a Akamacua do jisté míry uznávají, ale velmi silně zdůrazňují spojení autorů s koloniální vládou a upozorňují na nepřesnost a zkreslenost těchto děl. S tím

nesouhlasí In Kwŏnhwan, který ve svém díle *Historie výzkumu korejského folkloru* (韓國民俗学史) píše, že práce japonských výzkumníků nemůže být zařazena mezi hlavní publikace pojednávající o korejského folkloru, neboť se jednalo o etnologický výzkum nízkých národů (低級文化民族). Kim Tchägon (김태곤 金泰坤) dále tvrdí, že o Murajamovi téměř nic nevíme a tím pádem ani o tom, jak se na svou pozici u generálního guvernérství dostal a jaké měl skutečné či tajné motivy. Dlouhou dobu nebyly známy ani údaje o jeho narození a smrti a kolovaly zvěsti, že byl policejní náčelník. Jediný japonský výzkumník, který byl po válce aktivní v akademických kruzích a získal si tak dle jeho názoru pro sebe jméno, byl Akiba Takaši. Přestože bývá často opomíjen, více než Akiba byl vyzdvižen japonskou etnologickou společností (日本民族学会編) v roce 1966 jeho kolega Akamacu Čidžó, který byl věkově starší než Akiba a byl i profesionálně na seniornější pozici na císařské univerzitě Keidžó.

Kritika Murajamova výzkumu přišla i z japonských řad. Literární kritik Minato Kawamura (川村湊) napsal, že oproti Akibovi, který na korejském území prováděl svůj vlastní výzkum, Murajama (stejně jako Imamura Tomo) jakožto amatérský výzkumník se opíral pouze o oficiální data generálního guvernérství a vlastní „skutečný“ výzkum neprováděl (Asakura 2010: 08).

Co se týče přijetí a hodnocení západních děl, je poměrně problematické najít recenze či články, které by je nějak kriticky hodnotily. Publikace Clarka a ojedinele i Moose se občas objevují v poznámkovém aparátu či v bibliografických údajích, ovšem v porovnání s Akibou, Akamacuem a Murajamou se jejich výzkumem příliš mnoho lidí nezabývá. Důvodem je dle mého názoru to, že západní autoři, kterými se v této práci zabývám, byli především křesťanští misionáři, nikoliv akademičtí pracovníci a výzkumníci. Jejich díla proto nejsou považována za důležitá z akademického úhlu pohledu a přínos těchto osob pro Koreu je viděn především v jejich misijní činnosti. Jak se píše na webových stránkách Národního institutu korejské historie³¹ (National Institute of History) o Robertu Moosovi, jeho přínos spojený se

³¹ <http://contents.history.go.kr>

založením Metodistického kostela je neopominutelný, ovšem „nebyl výzkumníkem, který by korejský folklor správně pochopil“³².

Na téže stránce se zmiňují i o Allenu Clarkovi jakožto lékaři, který zkomponoval velké množství dat o korejské kultuře, ovšem jelikož se na ni díval z pozice nadřazené Korejcům, je jeho úhel pohledu velmi deformovaný. Jako vyučený lékař například viděl šamany jako léčitele, ovšem současně jejich léčitelské schopnosti, které spočívaly ve vyhánění zlých duchů, neuznával. Uznal pouze, že v případě například neštovic, kdy léky nezabírají, jsou praktiky šamanů pro pacienty prospěšné, což přisuzuje schopnosti mentálního léčení korejského šamanismu, „(...) pravou podstatu šamanismu ovšem nepochopil.“³³

³² „한국 민속을 제대로 이해한 연구자는 아니었다.“

³³ „무속의 본질적인 특징을 이해하지는 못했다.“

8 ZÁVĚR

Srovnání západních a japonských publikací ohledně korejského šamanismu ztěžuje několik faktorů. Prvním z nich je již v úvodu zmíněná rozsáhlost děl. Publikace od západních autorů se pohybovaly v průměru kolem dvou set stran, zatímco publikace japonských autorů dosahovaly mnohdy počtu dvojnásobného. Pouhý počet stran ovšem není natolik rozhodující jako zaměření samotných publikací. Většina západních badatelů psala o Koreji souhrnně neboli zabývali se jak geografii, historií, tak i zvyky a tradicemi v širokém slova smyslu. Japonští badatelé oproti tomu měli jasně vymezené téma korejského šamanismu nebo dokonce pouze jedné jeho části a úroveň detailu těchto publikací lze proto jen těžko srovnat s těmi západními. Tento rozdíl můžeme odůvodnit zčásti i rozdíly v kulturním pozadí autorů. V západních zemích o Koreji stále ještě nebylo příliš široké povědomí a autoři se proto ve svých publikacích snažili obsáhnout co nejvíce oblastí namísto toho, aby popsali co nejdětailněji jen jednu konkrétní oblast. Japonci ovšem již základní povědomí o korejské kultuře měli a neměli tak potřebu popisovat vše, co viděli jako něco nového.

Dalším významným rozdílem je motivace za sepsáním díla. Jak jsem rozebírala v kapitole o přijetí děl v Koreji, japonské publikace byly sepsány na pokyn generálního guvernérství, zatímco západní díla vznikaly s největší pravděpodobností z vlastního popudu jejich autorů. Zatímco bylo tedy účelem většiny japonských výzkumů co možná nejdětailněji prozkoumat korejský šamanismus jakožto nejstarší, nebo dokonce původní náboženskou víru na nyní okupovaném poloostrově, pochopit ho a vysvětlit tak mentalitu korejského národa pro lepší a efektivnější správu tohoto nově nabytého území, západní publikace tuto agendu neměly. Podobají se spíše cestopisům, kam autor zahrnul své osobní zážitky z cest po Koreji, které jsou jistě zajímavé, ovšem nijak do hloubky nejdou. Nezabývají se proto téměř ničím teoreticky, pouze popisují vnější projevy a aktivity, kterých byli svědky, nebo které jim jejich asistenti a tlumočníci zprostředkovali. Na základě svých útržkovitých informací a zážitků si ovšem západní autoři velmi jasně tvoří celkovou představu o korejském šamanismu jako takovém i o korejských šamanech a používají na základě toho i silně citově zbarvená slova. Z pohledu západního moderního a křesťansky založeného člověka byla Korea zemí velmi chudou, zaostalou a její lidové náboženství spočívalo v šarlatánství, pověřivosti a uctívání duchů. V japonských publikacích jsem se s tímto přístupem často

nesetkala a ani jsem nezaznamenala ekvivalentní citově zabarvené negativní pojmy, jako které používali autoři západní. To ovšem může být způsobené tím, že jsem pro potřeby této práce nezkoumala ty publikace japonských autorů, které jsou nejčastěji označovány za kontroverzní (jako například *You go to war* od Akiby Takašiho). V publikacích, které jsem do tohoto srovnání zařadila se ani Akiba a Akamacu, ani Murajama o korejském šamanismu nevyjadřovali jako o víře, která by měla co nejrychleji zaniknout, že by zvuky hudebních nástrojů používaných při šamanistických obřadech byly nepříjemně kvílivé, nebo že by rituály a tančící šamanky samotné byly stupidní.

Dalším cílem této práce bylo porovnat přijetí a reakci na dané publikace a jejich autory v Jižní Koreji. V rámci této otázky jsem se pokusila zjistit, zda je případný rozdíl mezi jejich přijetím podpořen i faktickými rozdíly v samotných publikacích či nikoliv. Negativní pohled na japonský výzkum je dle mého názoru způsobem primárně vztahem japonských výzkumníků s generálním guvernérstvím, nikoliv výzkumem jako takovým. Akademici věnující se japonskému výzkumu korejského šamanismu se sice zmiňují i o jistých chybách a nepřesnostech v daných dokumentech, ovšem prvním argumentem je vždy problematika kolonialismu a ony faktické nedostatky ve výzkumu většinou nejsou dále rozebírány ani konkretizovány. Například Pak Häsun, překladatel díla *Čchum čchunŭn mudanggwa čchum čchudži annŭn mudang* od Akiby a Akamacua v závěru napsal, že ono dílo přeloží a ponechá tak, jak je, aby si čtenář mohl sám přečíst a vidět, jak se autoři na korejský šamanismus dívali „zle” (악의적인 눈빛) (Akiba 2000: 252). Nikdo z kritiků ovšem neukazuje konkrétní věcné a faktické problémy, které publikace dle jejich názoru obsahují. Největší problém vidí všichni svorně v povaze tohoto výzkumu a jeho politickém kontextu. I Junsök ve svém článku zmiňuje, že dodnes lze jen těžko určit, zda jsou za japonskou opresivní politiku nepřímo zodpovědní i výzkumníci a jejich výzkum je tak ve svém jádru špatný, nebo zda jsou v tom takzvaně nevině a neměli bychom akademiky odsuzovat za to, jak vláda naložila s jejich informacemi.

Samotné nedostatky výzkumů tedy dle mého názoru pro Korejce nejsou natolik důležité, jako jejich politická příslušnost, neboť i západní autoři mají ve svých dílech mnoho nepřesností. Korejci poukazují sice i na ně, ovšem celé dílo kvůli nim nezavrhuje. Vzhledem k tomu, že se v tomto směru stále mluví pouze v obecných dohadách a nikdy o konkrétních omylech a chybách, není v mých

momentálních silách zjistit, zda je tento rozdílný přístup způsoben rozdílnou závažností pochybení v jednotlivých výzkumech, či zda je čistě rasového původu. Kromě národnosti autorů publikací je důležitá i jejich profese a primární účel sepsání dané publikace. Jak upozorňuje web korejského Národního institutu historie, západní autoři věnující se korejskému náboženství nebyli vědci ani akademici v pravém slova smyslu. Byli to ve většině případů křesťanští misionáři. Autoři samotní tak nejsou bráni jako výzkumníci a jejich díla jako výzkum. Často jsem se setkala s tvrzením, že i když publikace západních misionářů obsahují mnohé chyby a nepřesnosti, jejich autoři měli vůči Korejcům předsudky a korejské náboženství správně nepochopili, jejich díla i přesto obsahují užitečné informace. V případě japonských autorů se z korejské strany ozývá převážně obrácená logika. I když v publikacích lze najít nějaké užitečné informace, výzkum byl vytvořen s jasným politickým záměrem, a proto jej nelze přijmout. Vzhledem k rozdílnému vnímání západních publikací nenajdeme ani články, které by hodnotily jazyk, který používají k popisu Koreje a jejich náboženství, jako je tomu u děl japonských autorů.

Jak jsem zmínila výše, konkrétní chyby a nepřesnosti Korejci ve svých studiích nerozebírali, ovšem zmiňovali použití specifického jazyka a termínů souvisejících s nadřazeností japonské rasy. Opět se ovšem nemohu než pozastavit nad tím, že západní přístup ke Koreji jako zemi zaostalců v nich nezbudilo tak velkou reakci. Dovolím si zde uvést jednu z mých teorií pro důvod k tomuto chování. Pomineme-li možné politické konotace tohoto tvrzení, Korea a Japonsko si dozajista příbuzné jsou a Korejci samotní jsou si toho vědomi. Jejich urputné lpění na tom, že je japonský výzkum neakceptovatelný nejen pro jeho politickou motivaci, ale také pro obsažené chyby, je podle mě způsobeno právě tím. Neznalost korejské kultury křesťanskými misionáři z dalekých západních zemí je pro Korejce snadno pochopitelná a tím pádem jsou i schopni ji prominout. Stejná neznalost od národa, se kterým sdílí dlouhou historii je však až urážející.

Co se týče samotného výzkumu, základní informace, jako například sociální postavení šamanů, jejich základní charakteristiky a podoby prováděných rituálů stejně jako informace o šamanistickém panteonu si byly ve všech publikacích podobné. Jelikož se ovšem detaily liší mnohdy nejen region od regionu ale i šaman od šamana, je téměř nemožné očekávat, že se budou absolutně shodovat. Dalším důvodem je i absence jakýchkoliv psaných materiálů od samotných šamanů, jak

upozorňuje Hwang. Jsme proto odkázáni na terénní výzkumy a současné snahy o dohledání a zachování těchto zvyků jakožto korejských tradic.

Přes všechna tvrzení, že Akiba a Akamacu podporovali japonskou koloniální politiku, jsem v jejich publikaci nenašla zmínku o tom, že by korejský šamanismus přímo a explicitně porovnávali s japonským šintoismem, nebo že by byl šintoismus korejskému šamanismu nadřazený. Několikrát se ovšem zmínili o tom, že korejská lidová víra zůstala pouze ve své primitivní formě a není nijak hierarchizovaná. Dále se můžeme dohadovat o užití termínu *miko* zapsaného znaky 巫女 nebo 巫子. Obzvláště u druhého způsobu zápisu může dle mého názoru nastat debata, zda byl autory použit skutečně ve významu šintoistických kněžek *miko*, nebo zda pouze převzali znaky korejského termínu *mudža*. Není mým cílem zde japonské autory ospravedlňovat, ovšem přebírání korejských termínů spolu s jejich znakovým zápisem je v jejich publikacích velmi časté, jak jsme ostatně mohli vidět v předchozích kapitolách. Akiba, Akamacu i Murajama ve svých publikacích navíc pro šamany často používají samotný znak 巫 a pokud výše zmíněné termíny rozdělíme tzv. po znacích, získáme namísto šintoistické kněžky „šaman-žena“ a „šaman-dítě“. Termín 巫人 by pak znamenal jednoduše „šaman-člověk“. Na druhou stranu z ostatních publikací daných autorů je jejich podpora koloniální vlády a politiky asimilace docela zřejmá a korejskou interpretaci motivů autorů k použití těchto termínů tak nelze vyvrátit. U výzkumu Murajamy se též můžeme dohadovat o užití termínu *šindži* (神事) pro korejské šamanistické rituály *kut*. Akiba a Akamacu pro ně používali výhradně znak 祭, u kterého dokládali dvojí korejské čtení podle toho, kdo jej prováděl, nebo japonský termín *gjódzi* (行事), který znamená všeobecně událost. Clark tvrdí, že Underwood používal termín „Korea's Shintoism“ (Clark 1961: 197), ale i u Underwooda převažují v myslích Korejců jeho přínosy jakožto křesťanského misionáře, včetně založení jedné ze tří nejprestižnějších univerzit v Jižní Koreji (Jönse). Tendence západních autorů přirovnávat prvky korejské tradiční kultury k prvkům kultury japonské může být způsobeno tím, že o Japonsku se díky jeho časnějšímu otevření světu na západě objevovalo více informací. Snažili se proto nové a neznámé kulturní prvky v Koreji připodobnit něčemu, s čím se již někde setkali – například v Japonsku. Tato

tendence dle mého názoru přetrvává dodnes, proto se *kisāng* říká „korejská *gejša*“, *manhwa* je „korejská *manga*“, nudlová polévka *ramjōn* je „korejský *rámen*“ atd. Vezmeme-li v potaz, že japonští výzkumníci zkoumali korejské náboženství proto, aby jim Japonci lépe rozuměli, dává smysl, že jej budou připodobňovat k vlastní kultuře (jako například *miko*). Jelikož japonští výzkumníci velmi často přebírali korejské termíny díky jejich znakovému zápisu, byly pro mě určité pojmy snadněji dohledatelné nikoliv v japonském, nýbrž v korejském znakovém slovníku. Ačkoliv jsou totiž oba jazyky poměrně odlišné, díky společnému základu v čínských znacích je možné korejský termín zahrnout do japonské věty poměrně snadno bez potřeby vysvětlovat jeho význam. Přestože v Japonsku existuje mnoho různých ekvivalentů, nevyužívali jich autoři nijak často, ale příležitostně se s tím setkat můžeme. Například Murajama ve svém díle přirovnal korejského vodního ducha k japonskému stvoření *kappa*. Jak jsem již zmínila výše, tato přirovnání nehodnotím jako snahu autora o spojení korejského šamanismu s šintoismem (a tím o podrobení si korejského národa), nýbrž jako jednoduché přirovnání pro snazší představu neznámého. Hlavním důvodem je, že kromě tohoto přirovnání se autor dále nesnaží vyzdvihovat další podobnosti těchto božstev, netvrdí, že korejský duch vzešel, degeneroval nebo jinak pocházel z šintoistického originálu. Takováto přirovnání se používají běžně v celém světě, a to i v České republice, kde je japonský *kappa* nejčastěji popisován jako japonská verze vodníka.

Co se týče pojmů, které používali západní autoři, mohou se nám sice v dnešní době zdát úsměvné (například goblin, demon atd.), ale musíme si uvědomit, že se jednalo především o křesťansky smýšlející osoby a časově se pohybujeme na začátku 20. století. Naše dnešní vnímání těchto termínů je dle mého názoru silně ovlivněno moderními fantasy filmy, seriály a knihami, zatímco Clark, Moose a Eissler tato slova pravděpodobně vnímali zcela odlišně.

Vezmu-li v potaz všechny výše zmíněné faktory, troufám si tvrdit, že spíše než upřednostňování jednoho výzkumu či úhlu pohledu před druhým (v tomto případě západním před japonským), západní výzkum jako by neexistoval a ten japonský je pro Korejce z důvodu jeho politického kontextu nepřijatelný. Mezi oběma zeměmi existuje do dnešní doby mnoho problémů, jejichž řešení zdá se být v nedohlednu a myslím si, že uznání přínosu japonského výzkumu šamanismu ze začátku 20. století by mohlo být problematické, ať už se zdá jakkoliv irrelevantní. Stejně jako I Jonsök ve svém článku pochyboval nad tím, zda by měl nutně

akademik nést zodpovědnost za to, jak politici naloží s jeho výzkumem, jsem i já toho názoru, že autorovo dílo nemusí nutně sdílet osud autora.

9 BIBLIOGRAFIE

9.1 PRAMENY

AKIBA, Takaši; AKAMACU, Čidžó. *Čósen fuzoku no kenkjú* (朝鮮巫俗の研究). [Výzkum korejského šamanismu]. Minsogwŏn, 2008.

AKIBA, Takaši. *Čchum čhunŭn mudanggwa čchum čhudži annŭn mudang* (춤추는 무당과 춤 추지 않는 무당). [Tančící šamani a netančící šamani]. Hanul, 2000.

MURAJAMA, Čidžun. *Čósen no kišin* (朝鮮の鬼神). [Korejští duchové] Kokušokankokai. 1921.

MURAJAMA, Čidžun. *Čósen no fugeki* (朝鮮の巫覡). [Korejští šamané]. Čósen sótokufu, 1932.

CLARK, Allen Charles: *Religions of Old Korea*. The Christian Literature Society of Korea. Sŏul, 1961

Moose, Robert J. *Village life in Korea*. Publishing House of the M. E. Church. 1911. Cit. dne: 5.11.2020. Dostupné z: <https://archive.org/details/cu31924007757382/page/n229>.

EISSLER, M. *My voyage in Korea*. Shanghai: The Oriental Press, 1918.

9.2 LITERATURA

ABRAMSON, Gunnar. *Comparative Colonialisms: Variations in Japanese Colonial Policy in Taiwan and Korea, 1895-1945*. PSU McNair Scholars Online Journal, č. 1, 2005.

AKIBA, Takaši. *Čósen miko no njúfu katei* (朝鮮巫人の入巫過程). [Proces iniciace korejských šamanů]. Cit. dne: 6.12.2020. Dostupné z: http://jpars.org/journal/database/wp-content/uploads/2015/06/062_new_vol8_no4_1931.pdf

AONO, Masaaki. *Čósen sótokufu ni joru čósen no „jogen“ čósa* (朝鮮総督府による朝鮮の「予言」調査). [Výzkum korejského generálního guvernérství o korejském „věštění“]. 2008

ASAKURA, Tošio. *Šikmindžiki čósen no nihondžin kenkjúša ni cuite no hjóka* (植民地期朝鮮の日本人研究者についての評価). [Posouzení japonských výzkumníků v době okupace Koreje]. *Minpaku cúšin* č. 128. 2010. Cit dne: 4.11.2020. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/10502/4561>

ASKEW, David. *Empire and the Anthropologist: Torii Ryuzo and Early Japanese Anthropology*. *Japanese Review of Cultural Anthropology*, č. 4, 2003. Cit. dne: 24.10.2020. Dostupné z: https://www.jstage.jst.go.jp/article/jrca/4/0/4_KJ00004582040/_article

BARTOŠOVÁ, Lucie. *Vliv politických stran na kolonizační politiku Japonska 20. let 20. století*. Praha, 2016. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, filozofická fakulta, Ústav Dálného východu. Vedoucí práce Mgr. David Labus, Ph.D.

CHEN, Edward I-te. *Japanese Colonialism in Korea and Formosa: A Comparison of the Systems of Political Control*. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, č. 20, 1970.

ČCHÖ Jugjōng: *Hanguk kŭndä misulŭi juhānggwa ilbonŭi čosŏn musok jōngu* (한국근대미술의 향토론의 유행과 일본의 조선무속연구). [Trendy v korejském moderním umění a japonský výzkum folkloru období Čosŏn]. *Čonggjo munhwa* č. 21. *Sŏul tǎhakkjo čonggjo mundže jōnguso*. 2011. pp. 147-170

ČCHÖ, Kilsung. *War and Ethnology/Folklore in colonial Korea: The Case of Akiba Takashi*. *Senri Ethnological Studies*, 2003. Cit. dne: 28.10.2020. Dostupné z: <http://doi.org/10.15021/00002719>

DEUHLER, Martina. *Propagating Female Virtues in Choson Korea: Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan*. London: University of California Press, 2003, s. 142-169.

ECKERT, Carter J. *Dějiny Koreje*. Nakladatelství Lidové noviny, 2001.

FUDŽIMOTO, Hideo. *Izumi seičiden: Andesu kara Seišútó he* (泉靖一伝——アンデスから済州島へ). [Život Izumi Seičiho: Od And po ostrov Čedžu]. Heibonša, 1994.

HWANG, Merose. *Gendered Discourses on Shamanism in Colonial Korea*. University of Toronto doctoral thesis, 2009.

HWANG, Merose. *The Mudang: The Colonial Legacies of Korean Shamanism*. 2007. Cit. dne: 28.6.2020. Dostupné z: https://www.academia.edu/8584174/The_Mudang_Colonial_Legacies_of_Korean_Shamanism

I, Junsök. *Sikmindži sigi tasöt mjöngüi čosönhak jöngudža* (식민지시기 다섯 명의 조선학 연구자). [Pět výzkumníků koreanistiky v době okupace]. Asociace klasické literatury Jönmin č. 22. 2014.

I, Nünghwa. *Čosön musokko* (조선 무속고). [Pojednání o korejském šamanismu]. *Kjemjöng sibo* 19, 1927. Druhá edice z roku 1991.

JANSEN, Maurius. *The Making of Modern Japan*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

KIM, Čongsö. *Söjanganüi hanguk čongjo jöngu* (서양인의 한국 종교 연구). [Západní výzkum korejského náboženství] Seoul National University Press. 2006

KIM, Čongsö. *Hanmi, ildžeha hanguk čongjo jönguüi čöngä* (韓未, 日帝下 韓國 宗教 研究의 展開). [Vývoj korejsko-amerického výzkumu korejského náboženství v době japonské okupace]. rkp.

KIM, Mantchä. *Murajama Čidžunüi čosön čömbok čosa e tähan pipchandžök kočchal* (무라야마 지준(村山智順)의 조선 점복조사에 대한 비판적 고찰) [Kritické zamyšlení nad výzkumem Murajamy Čidžuna ohledně korejského věšectví]. *Hanguk mindžok munhwa* č. 66, 2018. Cit. dne: 4.11.2020. Dostupné z: <http://dx.doi.org/10.15299/jk.2018.02.66.245>

KOČVAR, Jan. (2006) *Zrod Dálněvýchodní velmoci: Zahraniční politika Japonska v letech 1894-1905*. Diplomová práce, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Kublin, Hyman. *The Evolution of Japanese Colonialism*. Cambridge University Press, 1995. Cit. dne: 5.2.2009. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/177547>

LEE, Tädžöng. *Economic Policies of Japan in the Colonial Korea and Taiwan*. Yonsei University, 2010.

MYERS, Ramon H. *The Japanese colonial empire, 1895-1945*. Princeton University Press. 1984

ROBINSON, Michael Edson. *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925*. University of Washington Press, 2014.

SÖ, Činsök. *The role of shamanism in Korean society in its inter- and intra-cultural contacts*. University of Tartu press. 2013. Dostupné z: https://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/30236/seo_jinseok.pdf?sequence=1&isAllowed=y

VAN BREMEN, Jan a SHIMIZU, Akitoshi: *Anthropology and colonialism in Asia: Comparative and Historical Colonialism*. Routledge, 2013.

9.3 DALŠÍ ZDROJE

ASAKURA, Tošio. *Murajama Čidžun ši no nazo* (村山智順師の謎). [Oříšek zvaný Murajama Čidžun]. *Minpaku cušin* č. 79. 1997. Str. 104-111. Cit. dne: 6.12.2020. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/10502/00005846>

ČCHÖ, Sanghun. *Shamanism Enjoys Revival in Techno-Savvy South Korea*. *The New York Times* [online]. 2007. Dostupné z: <https://www.nytimes.com/2007/07/07/world/asia/07korea.html> [cit. 2020-11-27]

GALE, James S. *Korean Folk Tales: Imps, Ghosts and Fairies*. E. P. DUTTON & CO. 1913

COULSON. Constance, J. D. *Peeps at many lands: Korea*. Adam and Charles Black, London. 1910

<https://stdict.korean.go.kr>

<http://encykorea.aks.ac.kr>

Britannica.com

Findagrave.com

Sdh-fact.com