

Dyekiss Virág

Vándorol a hang

A nganaszan hagyományos világkép a folklórszövegek
tükrében

URÁLISZTIKAI TANULMÁNYOK 22.

Sorozatszerkesztő:

Klima László

Dyekiss Virág

Vándorol a hang

A nganaszan hagyományos világkép a folklórszövegek
tükrében

Lektorálta:

Csepregi Márta

Budapest

2018

URÁLISZTIKAI TANULMÁNYOK 22.

A kötet megjelenésében közreműködött:



© ELTE BTK FINNUGOR TANSZÉK

ISBN 978-963-489-031-7

Nyomdai munkák:
EFO Kiadó és Nyomda Kft.

A címlapképet Ruttkay-Miklián Eszter által gyűjtött,
az Avamról származó függő felhasználásával
Dyekiss Rózsa Mária készítette

Megrendelhető:
ELTE Finnugor Tanszék
H–1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	9
A nganaszanokra vonatkozó nemzetközi és magyarországi kutatások.....	11
A nganaszanok kultúrájával foglalkozó első kutatók: Borisz O. Dolgih és Andrej A. Popov.....	11
A nganaszan kultúra kutatása a XX. sz. második felétől napjainkig.....	14
A nganaszan nyelv és nép kutatása hazánkban.....	18
A nganaszan nép hagyományos életmódja.....	19
A nganaszan folklór és műfajai.....	25
Teremtésmítoszok.....	27
Eredetmondák.....	31
Hősi epika.....	32
Trickster-történetek.....	44
Sámántörténetek.....	49
Élménytörténetek, visszaemlékezések.....	53
Énekes epikai műfajok.....	55
Imaszövegek.....	57
Állatmesék.....	58
Találós kérdés és <i>kejngersa</i>	61
Játékszövegek, mondókák.....	66
A nganaszan folklórszövegek világgépe.....	68
A környezet értelmezésének hagyományos módja.....	68
Légköri jelenségek, égitestek megjelenése a nganaszan folklórban.....	78
Égbolt, Nagy istenség.....	79
Égitestek – nap, hold, csillagok.....	80
Különböző természeti elemek.....	90
Tűz (<i>tuj</i>).....	90
Víz (<i>bü''</i>).....	92
Betegségek értelmezése.....	95
A kultúra kialakítója: <i>Gyojba nguo</i> és <i>Gyajku</i> – Kultúrhős és trickster.....	98
Árva istenség (<i>Gyojba nguo</i>) a folklórban.....	98
<i>Gyajku</i> , a trickster.....	102
<i>Gyajku</i> és <i>Gyojba nguo</i>	106
A nganaszan ember teste és lelke.....	109
Testméret, testsúly.....	110
A fej részei.....	111

A test részei.....	118
Viselet és lélek kapcsolata.....	122
Rituális év, áldozat és ima – a hétköznapi emberek közösségének kommunikációs formái a természetfeletttel.....	125
A rituális év rendje.....	125
Áldozat és ajándék.....	127
Istenségeknek felajánlott rénszarvasok.....	128
Áldozat alkalmai, módja.....	129
Rendszeres áldozati alkalmak.....	130
Egyéni vagy egyedi áldozati alkalmak.....	130
Emberáldozat a folklórszövegekben.....	132
Az ajándék és a kötelezően adott rész.....	135
Sámánizmus és sámán (<i>nge</i>).....	137
Sámánná válás, beavató látomások.....	137
A sámán szerepe a közösségben.....	140
A nganaszan sámánok tárgykészlete.....	142
A sámánszertartás résztvevői és menete.....	146
Sámáncsaládok.....	149
A sámánság mitikus eredete, sámáncsaládok a folklórban.....	151
Sámánok egymás között.....	154
Halál és túlvilág.....	155
A halál előjelei.....	156
A halál oka.....	157
A halál és az akörüli teendők.....	158
Temetés és gyász.....	161
Halott megzavarása.....	162
Halottak világa.....	165
Emlékezés a holtakra, reinkarnáció.....	166
<i>Kojkák</i> , bálványok, segítőszellemek.....	167
Fa- <i>kojka</i>	170
Kő- <i>kojka</i>	171
Föld- <i>kojka</i>	172
Nap- <i>kojka</i> (<i>Gyali-kojka</i>).....	173
Hétköznapi tárgyak <i>kojka</i> szerepben.....	173
Mitikus népek: idegenek, emberevők, félemberek.....	174
Emberi népek keletkezése.....	174
Mitikus népek.....	178
Állati és növényi népek, állatfajok a nganaszan folklórban.....	184
Növények.....	184

Rénszarvas (<i>bahi</i> – vadrén és <i>ta</i> – házirén).....	192
A rénszarvas a mindennapi életben.....	192
Vadrén (<i>Bahi</i>).....	194
Házirén (<i>ta</i>).....	198
Mamut.....	200
Rénszarvas és ember.....	201
Kutya (<i>Bang</i>).....	202
Ragadozók.....	205
Medve (<i>ngarka</i>).....	205
Farkas (<i>Ngulaze</i>).....	209
Sarki róka és vörös róka (<i>szatere, tuntü</i>).....	212
Egyéb emlős állatok: hermelin, nyúl, rozsomák, jávorszarvas.....	215
Egér – lemming (<i>Tamunku</i>).....	215
Madár (<i>Gyamaku</i>).....	218
Általánosan vett madár a folklórban.....	218
Lúd, liba (<i>Gyaptu</i>).....	220
Kacsa (<i>ngangogya</i>) és búvármadár (<i>nyuonu</i>).....	222
Fogoly (<i>kehi</i>) és sirály (<i>szona</i>).....	224
Varjú (<i>kula</i>) és hattyú (<i>gyenkujka</i>).....	225
Ragadozómadár, mitikus óriásmadár, sasmadár (<i>nyegi</i>).....	226
Egyéb madarak (bagoly, daru, hósármány).....	228
Hal (<i>kola</i>).....	228
Rovarok a Tajmir-félszigeten.....	230
Férgek, lárvák.....	231
Gyötrő rovarok: szúnyogok, muslicák, legyek és böglyök.....	231
Összefoglalás – világszférák rendszere.....	232
Bibliográfia – Irodalomjegyzék.....	237

Bevezetés

E kötetben az északi szamojéd népek közé tartozó, Szibériában élő nganaszan (önelnevezésük szerint *nya*, régebbi tudományos nevükön: *tavgi szamojéd*) népcsoport folklórszövegekben megjelenő világképét vizsgáljuk. A kitüntetett jelentőséggel bíró, gyakran felelevenített és tovább mesélt történetek normát jelentettek az azokat éltető közösség számára. Nem a mindennapok sokszínű, egyedi esetekből összeálló mozaikjába nyújtanak betekintést, hanem egy kikristályosodott belső szerkezet elemeiként értelmezhetők. Viszonyítási alapul szolgálnak, a világmindenség működésébe engednek bepillantást az emberek számára. Jelentős részük szakrális tartalmat hordoz, istenségekről és hősökről szól, mások elmúlt idők nagy sámánjairól regélnek, vagy titokzatos találkozásokról, természetfeletti lényekről, rendkívüli eseményekről szólnak. A szövegekben bemutatott élethelyzetek részben az átlagosnak tekintett életbe engednek bepillantást, tehát a normák szerint haladó ideális hétköznapiakba, másrészt pedig a súlyos kríziseket elevenítik meg. A valódi életben ezzel szemben nincsenek átlagos napok, hanem csak egyéni helyzetek. A folklórányag tehát nem igazít el minket az egyén mindennapi élete és a hitvilág kapcsolata tekintetében, nem enged bepillantást bármely egyéni hitvilág mélyebb vagy akár felszíni rétegeibe. Ezek a témakörök már alighanem elvesztek a tudomány számára, ugyanis a hagyományos hitvilág megszűnésével párhuzamosan a kérdés, a megfigyelés lehetősége is elveszett.

A folklórszövegek különleges hősök, nagy tettek, jelentős események köré szerveződnek. Ezek érinthetik a világ egészét vagy akár az egyén magánéletét, de semmiképpen nem a hétköznapiokról szóló beszámolókról van szó. Köztudott, hogy a mítoszok nagyon mélyen áthatják az emberi élet menetét, erkölcsi és társadalmi rendet állítanak fel, normákat szabnak (MALINOWSKI 1972), s ez nem csupán az egész társadalom közös mítoszkincsére igaz, hanem a társadalom kisebb egységeinek, a nemzetségek, családok, egyének „perszonális mítoszaira”, önmeghatározó szent történeteire is (HUMPHREY 1999). Tudjuk, tapasztaljuk, hogy még egyetlen ember világról alkotott képe is sokszínű, akár önellentmondásokkal tarkított. Még inkább így van ez egy népcsoport esetében, ahol számos adatközlő által elmondott történetek segítségével ismerhetjük meg a közösség gondolkozását. Ezeket a szövegeket a nganaszanok esetében csaknem egy teljes évszázad során jegyezték le a kutatók. Mégis, a sok-sok egyediből összeáll egy általánosabb kép, amely nem apró mozzanataiban teljes, hanem a nganaszanok világértelmezéséhez ad kulcsot.

A dolgozatban tárgyalt 460 szöveg eddig a legnagyobb vizsgálatba vont nganaszan szövegkorpusz, melynek több mint a fele kéziratos anyagból származik¹, másik része pedig kiadott, gondozott szövegekből áll. Ez olyan mennyiségű anyagot jelent, melynek segítségével nem egy-egy egyéni variánsra kell támaszkodnunk a vizsgálat során, hanem a szövegek kölcsönhatásba lépnek, párbeszédbe kezdenek, egymást kiegészítik és magyarázzák.

A forrásanyag a gyűjtés ideje alapján három időszakaszra osztható. Mint alább részletesen bemutatom, az 1930-as évekből származik a B.O. Dolgih és A.A. Popov által gyűjtött szöveganyag. G. Gracsova és B. Szimcsenko az 1960-70-es években végezték gyűjtéseiket, míg K. Labanaukas, J-L. Lambert, O. Dobzsanszkaja és V. Guszev az 1990-es, 2000-es években jegyezte le anyagát. A felhasznált szövegek listája e korszakolásnak megfelelően, fő témájuk szerint megnevezve a Bibliográfiában megtalálható. A disszertációban idézett szövegrészletek saját fordításaim, melyeket a nganaszan szöveghez leginkább hű módon közlök.

Megragadom az alkalmat a köszönetmondásra is. Számosan eszembe jutnak, akik támogattak munkám során. Köszönöm Csepregi Mártának, opponensemnek, az elsőéves egyetemista korom óta tartó folyamatos támogatását, mindenféle segítségét, másik opponensemnek Kerezi Ágnesnek a biztató szavakat, témavezetőimnek Voigt Vilmosnak és Hoppál Mihálynak az útmutatást. Köszönöm Bárh Dánielnek, Muntagné Tabajdi Zsuzsannának, Dmitrij Funknak, Valentyin Guszevnek, Oksana Dobzsanszkajának, Valerija Szavrannak, Vargyas Gábornak, Berta Péternek, Mészáros Csabának, Sárkány Mihálynak, Landgraf Ildikónak, Tamás Ildikónak és Szeverényi Sándornak a továbblépést segítő ötleteket, közös gondolkozást. Köszönöm Vándor Annának az oroszországi archívumi munkában való segítségét. Fájdalmas szívvel, utólag is köszönöm Domokos Péter tanár úrnak, hogy mindig hitt e kötet elkészültében, és Nagypapámnak, Pásztor Endrének, aki az orosz nyelv rejtelseibe bevezetett, és sokat segített. Hálásan köszönöm szűkebb és tágabb családom kitaró támogatását, türelmét.

SDG

¹ A kéziratok a Krasnojarszki Regionális Múzeumban, a szentpétervári Kunstkamera Archivumában, és az Orosz Akadémia Néprajzi és Etnológiai Kutatóintézetének Archivumában, valamint magánkézben lelhetők fel.

A nganaszanokra vonatkozó nemzetközi és magyarországi kutatások

A nganaszan népcsoport hitvilágát az 1930-as évektől kezdve rendre avatott kutatók vizsgálták. Természetesen munkásságukat meghatározták az adott kor szellemi áramlatai és lehetőségei, de elmondhatjuk, hogy kutatói folytonosság tapasztalható az elmúlt közel száz évben. Igaz, ez a folytonosság éppen mostanában látszik megszakadni. Sem Moszkvában, sem Szentpéterváron nincsen jelenleg nganaszan néprajzzal, szellemi kultúrával foglalkozó szakember, míg a nyelvészeti kutatás igen erős.

A nganaszanok kultúrájával foglalkozó első kutatók: Borisz O. Dolgih és Andrej A. Popov

Az első feljegyzett nganaszan szavak a XVIII. századból származnak, Daniel Gottlieb Messerschmidt (1685–1735) utazó gyűjtéséből. 1730-ban jelent meg Philipp Johann Strahlenberg (1676–1747) Európa és Ázsia északi részén élő népekről szóló kötete, aki először vette észre a finnugor és szamojéd nyelvek közötti rokonságot. A tizenkilenc évig tartó szibériai hadifogságát kihasználó katonatiszt értékes anyagot gyűjtött minden néptől, melyeknek a körében alkalma nyílt megfordulni vagy képviselőjükkel találkozni. Munkájának nem csak nyelvészeti, hanem történeti, néprajzi, földrajzi vonatkozásai is vannak. Alexander von Middendorff (1815–1894) zoológiai, biológiai kutatásokat végzett 1843 és 1845 között, de a természettudományi megfigyeléseken túl néprajzi feljegyzéseket is tartalmaz munkája. Az első nyelvész-tudós, aki eljutott a nganaszanok földjére, a finn Matthias Alexander Castrén (CASTRÉN 1853. 147–211) volt. 1845 és 1849 közé eső harmadik gyűjtőútján, már tüdőbetegségével kínlódva jutott el a Tajmir-félszigetre és Dugyinkába (SZEVERÉNYI 2003).

Borisz Oszipovics Dolgih (1904–1971) 1926 és 1927 között töltött először hosszabb időt a Tajmir-félszigeten, majd tíz évig nem volt módja visszatérni a területre, ugyanis családjával együtt deportálták. Már moszkvai egyetemistaként kereste az északi népek között végezhető gyűjtés lehetőségét, majd önkéntesként jelentkezett az 1926-27-es népszámlálás munkatársául. A kitöltendő kérdőív nagy hangsúlyt fektetett az adatközlők etnikai, nemzetségi hovatartozására, hiszen ennek alapján óhajtották megrajzolni a korábban ismeretlen terület etnikai térképét (alakjáról, munkásságáról részletesen l.: VAJNSTEJN 1999). Társa a krasznojarszki Andrej Prokofjevics Lekarenko grafikus volt, aki rajzain örökítette meg a tapasztaltakat. Négy év száműzetés után Dolgih a krasznojarszki múzeumban vállalt

állást, s onnan ismét eljutott a Tajmir-félszigetre. 1938-ban jelent meg első folklórkötete, melynek anyagát három évvel korábban gyűjtötte össze. Ebben a vékony kötetben, mely alig 130 oldalas, elsősorban eredetmondákat, epikus szövegeket találunk.

Az 1974-ben, poszthumusz megjelent, testesebb második folklórgyűjteménnyel szemben e kötetben Dolgih részletes jegyzeteket adott a szövegekhez, s a nehezebben érthető vagy ismeretlen fogalmakat elmagyarázta, gyakran egész nganaszanul lejegyzett mondatokat, kifejezéseket is közölt. A két kötetben és a Krasnojarszki Regionális Múzeum Archívumában kézíratos formában hozzáférhető anyagban összesen 92 szöveget találunk. A kutató terepnaplójának vizsgálata során megállapíthatjuk, hogy a helyszíni jegyzetek rövidek, az adatközlők igen egyszerű orosz nyelvet használtak, befejezetlen mondatok, kérdőjelek is találhatók a szövegben. A tulajdonneveket, s a kulcsszavakat, sőt - mondatokat a kutató a legtöbb esetben nganaszanul is feljegyezte. Minden esetlegességükkel együtt ezek a naplóban található szövegek tekinthetők a leghitelesebb forrásnak. Az 1930-as években a nganaszanok oroszudása minden körökben járt kutató szerint igen gyenge lábakon állt, s így ezek az oroszul lejegyzett szövegek egyértelműen csak töredékes kivonatai lehetnek az eredeti nganaszan változatnak. A szövegeket aztán irodalmi oroszra írta át Dolgih, de nem toldott hozzá új elemeket. Az azonban így is kérdésessé válik, hogy a nganaszan elbeszélő hagyomány stílusára, stilisztikai elemeire lehet-e valamelyest következtetni Dolgih anyaga alapján. A terepnaplókban további adatokat találhatunk az istenségekről, alsóbb mitológiai lényekről, tamgákról, tárgyi kultúráról.

A második világháború idején Dolgih ápolta a fronton megsebesült Tolsztoj moszkvai néprajzkutatót, aki 1944-ben meghívta Moszkvába, ahol Dolgih a Szovjet Akadémia Néprajzi Intézetének munkatársa lett, s megvédte doktori disszertációját. 1948-tól kezdve rendszeresen végzett terepmunkát az Intézet új, Északi Népek Csoportjának munkatársaként, majd vezetőjeként. Érdeklődése, kutatásai az enyecék, dolgánok, ketek vizsgálatát is felölelte, s törekedett rá, hogy az irányítása alatt álló fiatalok, diákok minél több északi kis népet megismerhessenek.

A kutató még öt alkalommal tért vissza a Tajmir-félszigetre, 1938, 1948, 1957, 1959 és végül 1961-ben. Mindezeket a terepnaplókat Moszkvában őrzik.

Dolgih érdeklődésének központjában a nganaszan etnogenezis és a népcsoport nemzetségi szervezete (DOLGIH 1952, 1962), a terület etnikai képének kutatása állt, s ennek megfelelően a történeti hagyományokról szóló szövegek, területért folytatott harcokról szóló elbeszélések s teremtményszokszok találhatók gyűjtésében. A különböző népek közötti konfliktusokról szóló szövegek legtöbbje csak Dolgih gyűjtésében fordul elő. Ez is jelzi, hogy a feltáró munkát végző orosz kutatónak kimondatlan célja az volt, hogy elkülönítse egymástól az egyébként szoros kapcsolatban élő népcsoportokat, kik magukat nem is definiálták népként. (A nganaszan folklórban a *vadejev* és *avami ember* kifejezés gyakrabban szerepel önmeghatározásként, mint az egész népre vonatkozó bármilyen kifejezés.) Dolgih

anyagában olyan történeteket is találunk, melyeknek dolgán eredete valószínűsíthető – ezekben a főhőst tunguz embernek nevezik. A nganaszan hitvilág kutatásához 1968-ban megjelent rövid összefoglalásával járult hozzá Dolgih (DOLGIH 1968), melyben a teremtményszokból kirajzolódó nganaszan anyaisenségek alakját írja le.

Ugyanebben az időszakban végzett alapvető fontosságú gyűjtőmunkát Andrej Alekszandrovics Popov (1902—1960) is (alakjáról l. POPOV 1984. és <http://www.kunstkamera.ru:8081/siberia/Popov.html>), akit az akkor leningrádi Kunsztkamera, azaz az antropológiai és etnográfiai gyűjtemény vezetője küldött gyűjtőútra először 1930-31-ben, majd másodjára 1936-tól 1938-ig. Ekkor a jakutok és a dolgánok között dolgozott. Mivel Jakutiában született, anyanyelvi szinten beszélte a nyelvet, amely igen közel áll a dolgánhoz. A dolgán folklór mellett megragadta őt a nganaszan kultúra gazdagsága is. A dolgán nyelven keresztül közelített a nganaszanokhoz, akik között többen jól tudtak dolgánul, illetve dolgán-nganaszan nyelvmestert is talált, Ekim Ivanovics Laptukovot. Az ő segítségével és a vele való közös munka kulcsszerepet töltött be Popov kutatásaiban. 1933-ban rajta keresztül ismerkedett meg Gyuhagyével, aki nagy avami sámán volt. Popovnak alkalma nyílt beszélni vele, s részletesen leírta a Tiszta Sátor ünnepét, melyet tavasszal szoktak tartani. Alkalma volt majdnem teljes sámánszertartást lejegyezni az akkor már súlyosan tüdőbeteg Ivan Gornok sámántól, valamint Szereptie Jaruszkín sámán beavató látomását.

Popov 1935-ben védte meg disszertációját, mely a *Tavgiak életmódjáról* címet viselte, és a nganaszanokról írott első néprajzkutatói híradásnak tekinthető. A 111 oldalas könyvecskét 1936-ban ki is adták Leningrádban *Tavgijci* címen. A monográfia a tárgyi kultúra mellett a hiedelemvilággal is foglalkozik, s hosszabb részt szentel a szerző a sámánizmusnak. Részletesen és pontosan jegyzetelte az akár legkisebb érdeklődésére számot tartható anyagmorzsákat, mind az anyagi, mind a szellemi kultúra területéről. Célja az volt, hogy első információkat közöljön egy néprajzilag feltáratlan népcsoportról. Monográfiájában számos olyan momentumot találunk, melyeknek későbbi kutatók nem találták nyomát – ez elsősorban istenségnevekre, rítusok menetére vonatkozik. Különleges fontosságú az a három hősenek, melyeket jelenleg a Kunsztkamerában őriznek, ugyanis ezek az első nganaszan nyelvű lejegyzett szövegek. Sajnos ezeket nem kaphattam kézbe, mert a Múzeum munkatársai dolgoznak velük.

Popov 1937-ben tért vissza a nganaszanok közé, de Gyuhagye ekkor már nem élt. A fiatal kutató két évet töltött az akkor még nomadizáló kolhosszal, s így a teljes gazdasági év tevékenységeiről benyomást szerzett. Kutatásainak eredményét két kötetben foglalta össze, melynek első része, az anyagi kultúráról írott könyve 1948-ban jelent meg (POPOV 1948). Ebben az 1966-ban angolul is kiadott kötetben Popov nem csupán az anyagi kultúrát mutatja be nagy tájékozottsággal, hanem azt helyenként a hitvilág oldaláról is megvilágítja, s így tágabb összefüggésbe helyezi. A kutató célja nem csupán a mindennapi élet dokumentálása volt, hanem törekedett

rá, hogy ne ragadja ki az élet egészének, a hitvilágnak, a szimbólumoknak, a szellemi kultúrának a rendszeréből. Mindamellet egy másik kötetet is összeállított, mely a vallási hiedelmek, a társadalmi struktúra és a díszítőművészet területeit ölelte volna fel. A folyamatosan bővülő tudományos irodalom és a tudományra nehezedő állami nyomás miatt e második kötet élete végéig nem készült el, bár több fejezete már kiadható állapotban volt. A kézirat a Kunsztkamerában működő leningrádi Akadémiai Néprajzi Intézet archívumába került, majd 25 évvel Popov halála után, Galina Gracsova gondozásában látott napvilágot (POPOV 1976, 1984).

Noha Popov adatai a nganaszan kutatás elsődleges forrásai, s mindmáig ő az egyetlen néprajzkutató, aki egy teljes gazdasági évet egyhuzamban a terepen töltött, a dolgán és jakut nép vizsgálata hangsúlyosabb szerepet tölt be kutatói életművében. Sajnos az általa gyűjtött folklórszövegeket külön kötetben még nem adták ki. Néhány mesét Popov orosz fordításában ismerhetünk az 1951-ben megjelent *Észak népeinek meséi* c. kötetből (POPOV 1951). A kutató fontosnak tartotta, hogy tudományos eredményeit angolul és németül is publikálja, így a nyugati tudományosság először az ő munkásságából nyerhetett betekintést a nganaszan kultúrába (POPOV 1959, 1966, 1968).

A nganaszan kultúra kutatása a XX. sz. második felétől napjainkig

A Popov halálával megüresedett kutatási területet a Kunsztkamerában Galina Nyikolajevna Gracsova (1934–1993) vette át, az ő hagyatéka is a múzeumban található. A leningrádi ostromot gyermekként túlélő kutatonő először technikai munkatársként kísérte el a Kunstkamera Leonyid Hlobisztyin által vezetett régészeti expedícióját a Tajmir-félszigetre, és értékes anyagot gyűjtött 1969-ben. Kutatótársaival a tárgyi világ vizsgálatából különösen a sírok, temetők feltárását tartották fontosnak.

Első terepnaplóiban főleg a hagyományos hitvilág és a sámánizmus kérdéseire vonatkozó adatokat találunk. Gyuhagye két fiával, Tubjaku és Gyemnyime Kosztyerkinnel dolgozott együtt, bár ez a két sámán ellenségeskedése miatt igen kényes feladat volt, mint azt terepnaplójában leírja. Az első gyűjtőútján Gyemnyimét ismerte meg, s tőle az adatok mellett több szöveget is gyűjtött. Eredetmondákat, meséket, beavatási történetet, istenségekre vonatkozó adatokat egyaránt találunk ezekben a korai gyűjtőfüzetekben. Emellett részletes naplót is vezetett a gyűjtőút apró-cseprő eseményeiről, úti tapasztalatairól is. Ettől kezdve rendszeresen végzett gyűjtőmunkát, a hetvenes években majd minden évben alkalma volt eljutni terepre. Érdeklődése a világ berendezése és a halottakkal kapcsolatos szokások, hiedelmek felé fordult. A szöveges folklór gyűjtése során a teljes lejegyzésekre törekedett. Hangfelvételeket készített, s azokat sorról sorra visszahallgatva fordította le az adatközlőkkel. Füzetekben az oroszra fordított szöveget találhatjuk csupán, de ez olyannyira törekszik a hiteles fordításra, hogy

még a neszeket, nevetéseket, önkéntelen zajokat is közli. Ez némileg kárpótlást jelent azért, hogy a felbecsülhetetlen értékű hangfelvételek elkallódtak. Különösen nagy értéket képvisel egy 1974-ben lejegyzett *szitebi*, azaz nganaszan hősi epikai ének, melynek terjedelme 92 kézzel írott oldal. Két teljes lejegyzett sámánszeánszot is találunk az anyagok között és több hosszú mesét. Egyetemi hallgatókat is bevezetett a terepkutatásba, egy 1973-ban lejegyzett kisebb terjedelmű kéziratos folklórgyűjteményt találunk Ju. Csesznakov és B. Gorbacsov hallgatók tollából. Gracsova orosz nyelvű terepnaplóit és úti beszámolóit kéziratban kaptam kézhez a Kunsztkamera Archivumában.

A folklórányag mellett nem lehet említetlenül hagyni, hogy a központ számára benyújtott kutatási beszámolóiban Gracsova a régió gazdasági és természetvédelmi problémáira mutatott rá, s javaslatokat tett orvoslásukra. Veszélyesnek tartotta az orosz bevándorlóknak adott vadászati engedélyeket, mert ők a környezettel nincsenek összhangban, s nyakló nélkül irtják az állatokat. Szorgalmazott olyan apró, de a helyiek szempontjából jelentős változtatásokat is, hogy a kőolajlelőhelyek és egyéb létesítmények körül kialakított kerítéseken rénszarvas-átjárókat kéne kialakítani. Megoldást keresett az alkohol- és a lakhatási problémára is – tehát igen komplex módon végezte munkáját.

Fő műve, a tajmiri népek vadászársadalmainak hitvilágáról szóló monográfia 1983-ban jelent meg (GRACSOVA 1983). Ebben elsősorban a nganaszanokkal foglalkozott, de különösen az 1970-es évek végén a dolgán kultúra irányába is kiterjesztette kutatásait. Sajnos kötetében folklórszövegekkel szinte egyáltalán nem találkozunk, ezek kéziratos naplóiban maradtak meg, melyek folklórányagát a Kunsztkamera archívumában kiválogattam, s dolgozatomban ezekre az alapszövegekre támaszkodtam elsősorban a kötettel szemben, melyben a kutatói értelmezés erősen meghatározó keretet ad. A kor érdeklődésének megfelelően az ő munkásságában is fontos szerepet tölt be a különböző etnikai elemek elkülönítése és meghatározása (külön: GRACSOVA 1986), a vallási jelenségek feltételezett fejlődéstörténetének vizsgálata.

1993-ban egy konferenciára utazva tragikus szerencsétlenségben veszítette életét. Azóta a Kunsztkamerában kutatási területe paragon maradt.

Moszkvában Dolgih munkatársaként kezdte kutatását Jurij Boriszovics Szimcsenko² (1935–1995). Dolgihot elkísérve 1961-ben járt először a nganaszanok között, majd mesterét követően ő lett a kutatócsoport vezetője, s számos expedíción vett részt különböző északi népeknél, így a dolgánoknál, jukagiroknál, korjácoknál, csukcsoknál. Szimcsenko a nganaszan szellemi folklór iránt érdeklődött, de legjobb tudásának megfelelően szójegyzéket is összeállított. Együtt dolgozott Tubjaku Kosztyerkinnel s számos más adatközlővel, sámánokkal és sámáni képességekkel nem rendelkezőkkel egyaránt. Fontos elemzések láttak tőle napvilágot a nganaszan szertartásokról (SZIMCSENKO 1962), díszítőművészetről, motívumkincséről (SZIMCSENKO 1963), tisztaság- és tisztátalanságkonceptióról (SZIMCSENKO 1990),

2 Személyéről bővebben l. DUBOVA – KVASNYIN 2011.

anyagi kultúráról (SZIMCSENKO 1992), valamint Ivan Korttal közösen német nyelvű kiadványt készítettek (KORTT–SIMČENKO 1990. 1–2), melyben összefoglalták rövidebb-hosszabb címszavak segítségével a nganaszan hitvilág elemeit. Kevésbé részletes a monográfia társadalmi berendezkedéssel és gazdasággal foglalkozó része, s a szöveges folklórt sem tárgyalja. Mégis, Popov anyagi kultúrával foglalkozó munkája mellett ez a második nyugati nyelven készült monográfia a nganaszan kultúráról, s ez együtt vizsgálja az anyagi és a szellemi kultúra termékeit. Természetesen a témák kifejtése viszonylag vázlatos, rövidre szabott.

Forrásait Szimcsenko sem adta ki, de halála után két kötetben, saját jegyzeteivel ellátva megjelentek általa gyűjtött folklórszövegek, melyek más, egyelőre kiadatlan szövegek mellett kéziratos kandidátusi disszertációjában is megtalálhatók. A hosszabb, epikus szövegeket oroszul gyűjtötte, de ezek már nem kivonatos jellegűek. Feltehetően az adatközlők már jobban tudtak oroszul, mint Dolgih idejében, s talán tartózkodásuk is oldódott némileg. A személynevek, mitológiai alakok terminusai nganaszanul szerepelnek, s nganaszan nyelvű imákat is találunk a kötetben. A második kötetben kiadatlanul maradt tanulmányok, és egy nganaszan nyelvű sámánszertartás szöveganyaga kapott helyet (SZIMCSENKO 1996. 1–2). Szimcsenko kéziratos hagyatékát jelenleg hiába keressük az archívumban.

Kazys Labanauskas (1942–2002) litván származású kutató és művelődésszervező 1975-től, nyelvészeti doktori tanulmányai befejezése után Dugyinkában élt, s figyelme a Tajmir-félszigeten élő összes népcsoport folklórára kiterjedt. Folyékonyan beszélt enyecül és nyenyecül, a nganaszanok között is végzett nyelvészeti munkát. A dugyinkai Tajmiri Népművészeti Központban dolgozott, kutatómunkája mellett sokat tett a kutatott nyelvek, kultúrák életben maradásáért is. Nganaszan szövegeket két kötetében találunk (LABANAUSKAS 1992, 2001). Az első a Tajmir több népcsoportjától (nyenyec, enyec, dolgán) tartalmaz anyagot, a másodikban pedig csak nganaszan szövegeket találunk, melyeket Labanauskas nganaszan nyelven és oroszul is közölt. Kötetei elsődleges forrásai nem csupán a néprajzkutatóknak, hanem a nyelvészeknek is. Hagyatékát Dugyinkában őrzik. 2008-ban jelent meg Michael Katzschmann szerkesztésében a Labanauskas második kötetében közölt szövegek német fordítása, így az szélesebb közönséghez is eljutott.

Okszana Eduardovna Dobzsanszkaja nevét feltétlenül meg kell említeni, hiszen az orosz etnomuzikológusnő jelenleg is igen aktívan dolgozik a nganaszanok által lakott régió központi városában, Dugyinkában. Jelenleg a Puskin Intézet tajmiri filiájának tanszékvezetője. Archívuma gazdag anyagot tartalmaz, de sajnos nyomtatásban még elenyészően kis hányada jelent meg az általa gyűjtött forrásoknak. Kutatásai kezdetén nganaszan dalgyűjteményt adott ki (DOBZHANSKAYA 1995), ma elsősorban a nganaszan sámánizmus zenei vonatkozásaival foglalkozik, és kutatásait az utóbbi időben kiterjesztette a régió többi népének sámánkultúrájára is (DOBZHANSKAYA 2002 és 2008).

Jean-Luc Lambert francia kutató 1997-ben járt a nganaszanok között. 2003-ban megjelent monográfiájában számos folklórszöveg alapján elemzi a sámánhagyományokat, ezek összefüggését a hitvilággal. Lambert legfőbb adatközlője, Kurumaku Tuglakov tehetséges mesélő volt, oroszul, nganaszanul és anyanyelvén, enyecül is fantáziadús, kreatív, élő meseszövegeket adott elő, mely az új kor vívmányait is képes volt integrálni, például többek között robotember is szerepel a meséjében. Azonban származása és e hihetetlenül alkalmazkodóképes szövegalkotása miatt számos adata teljesen egyedülálló a nganaszan folklórban, ezért semmiképpen sem tekinthető alapos kritika nélkül felhasználható forrásnak. A tőle felvett hatalmas szövegtörzset akár egyéniséggutató vizsgálat alapját is képezhetné.

Az észti Triinu Ojamaa a nganaszan autobiográf énekekről írta etnomuzikológiai doktori disszertációját (főbb témái: OJAMAA 2002), valamint a hangszerekről és azok készítéséről (OJAMAA 1990) állított össze kisebb füzetet. Neki is jelent meg samanizmussal kapcsolatos írása, valamint egy igen kevésbé kutatott területhez, a nganaszan táncok kutatásához is hozzájárult (OJAMAA 2009). Aado Lintrop észti kutató Lennart Meri forgatócsoportjának tagjaként részt vett nganaszan sámánszeánszon, s angol nyelvű honlapot készített a Kosztyerkin család sámánjairól (LINTROP 2002).

John Ziker kultúrantropológus 1994–1997 között összesen 12 hónapig tartó terepmunkát végzett a nganaszanok és dolgának körében. Dokumentálta a tájhasználat változását, a vadászat, a zsákmányelosztás, közösségi csere rendszerében bekövetkező változásokat, a háztartások mindennapi életében megfigyelhető új elemeket, a hétköznapi rendszert. (ZIKER 2002 a és b, ZIKER 1998).

Az etnológiai kutatások vonzáskörébe tartozó kutatók mellett fontos adalékokat tartalmaznak nyelvészek gyűjtéséből származó szövegek is. Eugen Helmszkij (1950–2007) a szamojéd nyelvű népek kutatásának igazi polihisztora volt, nyelvészeti, történeti és a kultúrát érintő kérdésekben egyaránt avatottan nyilatkozott. Különösen gondolatébresztő lehet számunkra az a tanulmánya, melyben a sámánénekek nyelvezetének és hanglegjtésének a hétköznapi beszédre gyakorolt hatását vizsgálja, valamint a *kejngersa*, (allegorikus nyelvet alkalmazó lírai folklórműfaj) bemutatásának és elemzésének szentelt tanulmánya (HELIMSKIJ 1995). Az utolsó nganaszan sámán leányával, Nagyecsda Kosztyerkinával együttműködve nyelvészetileg is igen gondosan elkészített sámánszertartás lejegyzéseket adtak ki (HELIMSKY – KOSTERKINA 1992 és HELIMSKIJ 1994).

Moszkvában dolgozó nyelvészokollégájának, Valentyin Guszevnek és kutatócsoportjának tagjai több gyűjtőutat szerveztek 1997–2003 között nganaszan településekre nyelvi dokumentáció céljából. Guszevnek és munkatársainak gyűjtései kortárs anyagot tartalmaznak, nyelvészeti céllal, korszerű felszereléssel és módszerrel készültek. A szövegeket az adatközlők fordították sokszori visszahallgatás segítségével oroszra. Sok fontos adatot találhat az összesen több

mint kétszáz felvételt áttekintő folklorista, de a gyűjtők célja a mai nyelvéllapot vizsgálata volt, nem pedig a hagyományos szövegek rögzítése. Éppen ezért a gyűjtött anyag igen heterogén, mítoszok, élménytörténetek, sámánmondák, *kejngersák*, hősénekek, trickster-történetek, mesék és egyéb szövegek egyaránt szerepelnek benne. Minden esetlegessége mellett éppen ez a gyűjtemény mutatja leginkább, hogy az adatközlők mit tekintettek szövegnek, ha anyanyelvükön elmondható történetekről érdeklődnek a kutatók. Mivel voltaképpen az adatközlők minden megnyilvánulása folklórnak tekintendő, ezek a szövegek (akár dialógusok) fontos forrást jelentenek.

A nganaszan nyelv és nép kutatása hazánkban

Magyar nyelven először 1960-ban, Hajdú Péter *Chrestomathia Samoiedica* című kötetében találkozhatott az érdeklődő olvasó két nganaszan nyelvű szöveggel, melyeket a szegedi professzor Terescsenko és Prokofjev nyelvészekről kapott (HAJDÚ 1960. 204–205). Szeged ettől kezdve mindmáig az északi szamojéd népek kutatásának fellelőváráként ismert. Pontosán tíz évvel később Mikola Tibor szintén szegedi egyetemi tanár által közreadva ismét két folklórszöveg jelent meg (MIKOLA 1972). Mikola Leningrádban tanuló nganaszan diákoktól gyűjtötte két meséjét, s ezek azóta is klasszikus alapjai a magyar kutatásnak (HAJDÚ 2000).

A nagyközönség számára először az *Alföld* 1980-as számában, majd 1984-ben, Csepregi Márta fordításában jelentek meg nganaszan nyelvű mesék a Domokos Péter szerkesztette mondanévkötetben (1984). Ezeket DOLGIH 1976-os kötetéből válogatták, a legjellemzőbb és az összehasonlító kutatásokra leginkább alkalmas szövegeket keresve. Ezt követően Nagy Katalin kötetében találhatunk oroszról készített mesefordításokat (NAGY 1994, 2004). Mikola Tibor szegedi tanítványa Wagner-Nagy Beáta, aki Helimszkijel közösen végezte első terepmunkáját, s azóta kutatócsoport-vezetőként is többször megfordult a Tajmir-félszigeten. Jelenleg a Hamburgi Egyetem Finnugor/Uráli Intézetének tanszékvezetője. Munkatársai Várnai Zsuzsa és Szeverényi Sándor voltak, kik az MTA Nyelvtudományi Intézetében kutatják, illetve a Szegedi Tudományegyetemen tanítják a nganaszan nyelvet és annak vizsgálatát. Wagner-Nagy szerkesztésében jelent meg az első magyar nyelvű összefoglaló a nganaszan nyelvről, mely a nemzetközi tudományosság számára is iránymutató. A tudománytörténeti bevezetőt és számos, nganaszan és magyar nyelvű folklórszöveget is tartalmazó kötet 2002-ben jelent meg.

A nganaszanok kultúrájáról Kerecsi Ágnes *Az uráli népek néprajza* című kötetéből nyerhetünk szakismereteket magyar nyelven (KERECSI 2009), természetesen a használatos kézikönyveken kívül. A magyar kutatók folyamatosan jó kapcsolatokat ápoltak (szovjet) orosz kollégáikkal, így sem a Diószegi Vilmos által szerkesztett, ma már klasszikusnak számító, a sámánkutatást megalapozó kötetekből, sem pedig a Hoppál Mihály által jegyzett, mitológiával foglalkozó kötetekből nem hiányoznak a nganaszanokkal kapcsolatos tanulmányok a kor

legkiválóbb kutatóinak, Dolgihnak és Gracsovának tollából (DOLGIH 1996, GRACSOVA 1984, 1989 a és b, 1996).

A nganaszan nép hagyományos életmódja³

A nganaszan (*nya*) népcsoport a Tajmir-félsziget északi részén él, hagyományos életmódjuk szerint a megélhetésüket jelentő vadrén nyájak időszakos vándorlását követve nomadizáltak. Lélekszámuk az ismert adatok szerint 1000 fő körül mozog. A magukat külön törzsnek tekintő avami nganaszanok három csoportban vándoroltak az Avam, a Pjaszina, az Ugarnoje, a Buotankaga és a Dudipta folyók által határolt sík, helyenként dombokkal tarkított területeken, jelenleg pedig túlnyomó többségben Uszty-Avamban élnek. Az avami nganaszanok csoportja a Momde, Ngamtuszuo, Turdagin, Csunancsar és Porbin nemzetségek tagjaiból áll. A származás mellett nagyon fontos volt a területi alapon szerveződő kapcsolatrendszer is⁴. A nganaszanok másik nagy csoportja a kissé délebbre élő, hét nemzetséget számláló vadejev nganaszanoké – tőlük igen kevés a gyűjtött folklóranyag.

A nganaszanok nyelve az uráli nyelvcsalád északi szamojéd ágához tartozik, a nyenyecce és az enyecce áll közeli rokonságban. Az avami és vadejev nganaszanok két külön nyelvjárást beszélnek. Sajnos jelenleg a nyelvvesztés igen előrehaladott, s a folyamat az életkörülmények miatt megállíthatatlannak tűnik.

Viszonylag kisméretű saját rénnyajakat tartottak, s túlnyomórészt vadrénvadászattal foglalkoztak. Mivel ezek az állatok tavasszal északra vándorolnak a szeles tundrasivatagba, hogy a szúnyogoktól minél inkább védve legyenek, majd ősszel újra délnek indulnak, hogy a táplálékban gazdagabb erdős tundrában töltsék a telet, a nganaszan hagyományos életmód alapélménye a vándorlás volt. Fontos szerepet töltött be továbbá életükben a vadlúdfogás, a különböző prémes állatok vadászata, a halászat s a gyűjtögetés. Teherhordó és személyszállító szánjaikat házirénekkal vontatva vándorolt együtt négy-öt nagycsalád. A tavaszi-nyári időszakra önálló, kisebb szálláshelyekre költöztek szét ezek a csoportok, majd ősszel újra összefogtak. A rénszarvascsordákat követve a nganaszanok két év alatt járták be a saját nemzetségük területén húzódó, 8000 km-t is meghaladó vándorlási útvonalat. Összesen nyolc, egykor együtt vándorló csoportról van tudomásunk, s ezek a csoportok szoros kapcsolatban voltak dolgánokkal (POPOV 1966. 8–9). A vadrének mozgását vadászati céllal követő, s nem a háziréntartásra berendezkedett életmód egyedülálló a területen.

A Tajmir-félsziget északi része nagyjából sík terület, 100-110 m tengerszint feletti magasságban. A síkságot tavak s kisebb, 100-200 méter magas dombok tagolják. A vidék legjelentősebb tava a 700 négyzetkilométeres Tajmir-tó, mely magába gyűjti számos folyó vizét. E vízfolyások és a tengerbe tartó Pjaszina és

3 A bevezetőt KORTT–SIMČENKO 1990, GRACSOVA 1989, POPOV 1966 ÉS 1984, KEREZSI 2009, LAMBERT 2002–2003 és saját kutatásaim alapján állítottam össze.

4 Hantiknál l. RUTTKAY-MIKLIÁN 2012. 29-39.

Khatanga folyók vízgyűjtő területe fontos szerepet töltött be a nganaszan vadászatban, ugyanis nagy vadászatok során a vándorló rénszarvasokat a folyókba szorították, majd a vízben nehézkesen mozgó állatokat a várakozó vadászok könnyedén eltalálták nyilaikkal. Ez a vadászati forma szoros együttműködést követelt a vadászoktól, és biztosíthatta a téli túlélést. A vándorlási útvonalak és legjobb vadászhelyek ismerete fontos részét képezte az életben maradáshoz szükséges tudásnak.

A nganaszanok hagyományos hitvilága a természettel való szoros kapcsolaton alapult. A nagyon zord életkörülmények között az egyetlen túlélési lehetőség a hangsúlyozottan közösségi rendszer volt. Az alapvető értékrend mindig előre sorolja a közösség egészének érdekét, mint az egyéni túlélést, bármily kegyetlennek tűnhet is ez a gyakorlatban. A magára maradt ember sorsa megpecsételődött, legsürgetőbb feladata, hogy új közösséget keressen magának. Az együtt vándorló csoportok tagjait szoros kötelék fűzi össze, s ez nem csupán rokonsági kötelék, s nem is csupán a közösen leélt élet eredménye, hanem rituális közösség is, közös a sámánjuk, aki a hétköznapi emberek számára megoldhatatlan krízisekkel szembenéz, aki képviseli a közösség tagjait a természetfeletti lényekkel szemben, kijelöli az év menetét, meghatározza a vándorlás és letelepedés időszakaszait.

A nganaszanok esetében a vándorlás meghatározó, alapvető cselekvés: táplálékuk legfontosabb forrását, a rénszarvast követik. A vándorlás mellett a vadászat a másik tevékenység, amely szervezőelvként jelenik meg. Vadászni azonban a kultúrhőstől tanultak az emberek, míg a vándorlás már a világ berendezése előtt is létezett a mítoszok szerint, ez az elsődleges tapasztalat.

A folklórszövegekben megjelenő vándorlás irányai háromosztatú világot tárnak elénk, mind vertikális, mind pedig horizontális irányban. A sajátuk tekintett „ez a föld”, azaz az emberek által benépesített világ, amelytől északra és délre, továbbá felfelé és lefelé természetfeletti lények élnek, akik hatással tudnak lenni az emberi életre. A horizontális és a vertikális tájszervezés hasonló struktúrát rajzol. Északon, a tengeren túl, illetve a jégpáncél alatt, a föld mélyén van a halottak birodalma, s itt élnek a betegségszellemek is. Délre ellenséges mitikus népek laknak, valamint a meleg időt hozó Mennydörgés-istenség. A felső világban élnek a mitikus hősök és további istenségek, kik az emberek életére ritkán gyakorolnak közvetlen hatást. A hétköznapi emberek számára átjárót jelentenek e világok között egyes kiemelt vízjárta helyek, hegyek, jellegzetes fák, különböző lyukak, üregek, a tűz, valamint az elhagyatott sírok, sátrak. Ezeken a helyeken különösen vigyázni kell, nehogy megsértse az ember az esetleg ott lakozó mitikus lényt, és e helyeken lehet váratlanul kapcsolatba kerülni velük.

A három világszférát a folklórszövegek bizonyos jellegzetesen visszatérő megkülönböztető jegyekkel írják le, melyekből egyértelmű, hogy a hős merre jár.

Tulajdonság	Alsó világ	Ez a világ	Felső világ
Fény	Nincs vagy félhomály	Napfény vagy felhők	Erős fény
Föld anyaga	Jég vagy föld	Föld	Vörösréz
Geomorfológiai elemek	Lapos	Hegyek, völgyek tagolják	Lapos
Utak	Jégből	Téli-nyári utak	Széles, fém-ből készült

A világot emberek, mitikus lények, állatok és növények népesítik be a nganaszan hiedelemvilág szerint. Ezek mindegyike az emberekhez hasonlóan külön népet alkot, melyeknek van saját belső szabályozásuk, szokásrendjük, nyelvük és öltözkük. A világ különböző lényeit a vadászat képzetköre rendezi értelmezhető hálóba. Az emberek zsákmányállatnak tekintik az állatok egy részét, más részét pedig ragadozónak. A mitikus lények az embereket tekintik zsákmánynak. Ugyanis a betegséget a nganaszanok úgy értelmezik, hogy egy betegségszellem rája az ember belsejét, lelkét. A zsákmányállatok az embert mitikus lénynek tekintik, aki bár vadászik rájuk, olykor segítségre, védelemre szorul. Szemben a ragadozó állatokkal: őket mindig ellenségnek, ragadozónak tekintik. A különböző mitikus népek maguk között az emberek módjára élnek, és egymást gyakran emberi testűnek érzékelik.

A világ így módon sok nézőpontúvá válik a különböző lények saját érzékelésének mentén, melyek mindegyike elfogadott, és a saját igazságát közvetíti. Ugyanezt a szerveződést figyelte meg Viverios de Castro (1992, 2012) az Amazonas környékén való kutatása során, valamint később Rene Willerslev (2004, 2007) a szibériai jukagíroknál végzett terepmunkája során. E megközelítést de Castro nyomán perspektivizmusnak nevezzük.

Az érzékelés szoros összefüggésben van a lélekképzetel. A lélek a nganaszan ember számára igen szoros egységet alkot a testtel, teljesen összekapcsolódik vele, minden fontosabb testrész a léleknek valamely tulajdonságát is hordozza. A szem a nganaszan felfogásban a lélek elsődleges megjelenése. Az egyes lények szeme a léleknek, a lény belső lényegének megfelelően érzékeli a világot. Az, amit a szem lát, a másik lénynek a megfigyelő által érzékelt valódi lényege – így a külső megjelenés igen alapvető, mély információkat közöl. Az állatok szőre, bőre, testfelépítése egyértelműen mutatja, hogy milyen állatról van szó. Az ember testi jegyei, ruhadarabjai és annak díszítései ehhez hasonló szerepet töltenek be. Szabásuk, mintájuk, színeik, anyaguk, motívumkincsük egyaránt tulajdonosuk élettörténetéről, családi állapotáról és hovatartozásáról, valamint az őt védő segítőszellemekről árulkodik.

A látás és a szem mellett igen fontos érzékszerv az orr, mely a kibocsátott lélegzetet, a szagokat érzékeli. A ragadozók és az ártó túlvilági lények vadászatukban gyakran orrukra hagyatkoznak inkább. Az emberi szag szintén

jellegzetes, s képes átjárni, élővé, emberivé tenni azt, aki sokáig az ember közelében tartózkodik. A füllel érzékelhető hangok szintén meghatározzák az egyént – minden embernek egyéni dallammal rendelkező önélet-éneke van (OJAMAA 2002), mely belső lényegéhez tartozik. Ugyanezt figyelhetjük meg a segítőszellemeket szólító sámánének esetében is, amikor a szellem külön dallamát énekli a sámán, s ezzel megjeleníti a hívott szellemet.

A különböző világszférákba tartozó, emberszerű lények esetében e megjelenési jegyek igen jellegzetesek, így a szereplők számára rögtön egyértelmű, hogy kivel állnak szemben. A tájérezékelés fontos elemeihez hasonlóan e jellegzetességek is időben állandóak a gyűjtések kezdetétől napjainkig, tehát a kultúra nehezen változó, alapvető szintjéhez tartoznak.

E jegyek az alábbiak:

Tulajdonság	Alsó világ	Evilág	Felső világ
Testméret	Kicsi, vagy fél-test	Átlagos	Nagy
Testalkat	Sovány	Átlagos	Kövér
Haj mennyisége	Kevés, de hosszú szálú	Átlagos	Vastag, dús haj
Szem mérete	Apró és keskeny vagy nincs	Átlagos, (ferde, ha ellenséges)	Csillogó és nagy
Arc	Hosszúkás	Átlagos	Kerek, fényes
Testrészek mennyisége	Több vagy kevesebb valamely testrészből	Átlagos	Átlagos
Különleges jegyek a testen	Földdel kapcsolatos – fű, egérrágás az arcon	Nincs	Fémmel kapcsolatos – ezüstből, vasból készült
Gerinc	Hajlott	Átlagos	Hosszú, egyenes
Kültakaró	Szőr vagy meztelenség	Emberi ruha	Emberi ruha
Kültakaró milyensége	Szőr vagy meztelenség	Rénszarvasbőr ruha, népcsoportra utaló jegyek	Fémből vagy különleges bőrből (medve, fogoly) készült ruha

Szag	Hullaszag, földszag	Emberi szag	Nincs adat, emberi szag árt
Hang	Emberi hang, tűz pattogása a beszédük, vagy állati hörgés, esetleg nem ad ki hangot	Emberi hang	Mennydörgésszerű, hangos hang
Emberi világban való megjelenés	Betegség formájában, tűzpattogás, hevesen remegő láng képében	Átlagos, itt élő szellemek bálványok képében	Erős sámánok bálványai képében

Az állatok közül a rénszarvasnak igen árnyaltan kidolgozott a három világszférában való megjelenése, s ezek szimbolikus összefüggése az emberrel. Az emberi életet meg lehet menteni rénszarvas feláldozásával, ugyanis a betegségszellemek rénszarvasnak tekintik az embert, s az istenségeknek is szükségük van erre az állatra. A rénszarvas mellett a kutyának is előfordul a különböző világszférákban más-más megjelenése, de korántsem olyan hangsúlyos és adatgazdag a szövegekben, mint a rénszarvasé.

Tulajdonság	Alsó világ	Ez a világ	Felső világ
„Rénszarvas” fajtája	Egér	Rénszarvas	Mamut
„Kutya” fajtája	Vízben: csuka	Kutya	Holló

A világszférákat a cselekvések, a hasonló életmód kapcsolja össze, s lakóik szerepkörét a folklórszövegekből részletesen meg lehet ismerni. A természetfeletti világban megkülönböztethetjük az egyes állatfajok, élőlények anyáit (és apáit); az istenségeket (*nguokat*), valamint a bálványokat (nganaszanul: *kojkákat*); és a különböző mitikus népeket, melyek közül legjellemzőbb a *baruszi*, aki egykarú-egylábú félemler, és a *szigie*, az emberevő.

Az anya az élőlény természetfeletti tulajdonosa, gazdája, aki gondoskodik gyermekeiről, ugyanakkor kontrollt is gyakorol felettük. A világban lévő számos élőlény és sok jelenség valamilyen anyának a gyermeke. Ugyanakkor nem minden állatfajnak van gazdája, hanem csak azoknak, amelyek az ember számára fontosak. E természetfeletti anyák szerepe ellentmondásos, a különböző adatközlők világmépében alakjuk hol differenciáltabban, hol kevésbé egyénien, az adott állatfaj küldője-gazdjaként jelenik meg. A legegyszerűbb megközelítés szerint, mely a teremtésmitoszokban határozottan megjelenik, világszféránként egy (két) anya alakja jelenik meg: Vízanya, illetve Jéganya, kiknek alakja összemosódik a

teremtésmítoszokban. Az alsó világban él, s kezdetben ő uralta a világot. Most Vízanya a halak anyja, míg Jéganya a halálért felelős istenség. Földanya a földön élő állatoknak, növényeknek az anyja, az egész világ az ő teste. A felső világban él Napanya, akitől a tüzet és a fémeket kapják az emberek. A teremtésmítoszok említést tesznek továbbá a tüzek gazdájáról, Tűzanyáról, s Holdanyáról, aki az emberek születéséért is felelős.

A sámánok számos, más folklórszövegekben nem szereplő anyáról is beszámolnak. Megkülönböztetnek állatfajok szerint többek között Vadrén-anyát, Sarkiróka-anyát, Kutya-anyát, Nyúlanyát, Egéranyát – tehát az emberek számára fontos állatok anyái, gazdái differenciáltan is megjelennek. Nagy rituális alkalmakon vagy az életút bizonyos állomásain (például vadász- és halászdíny kezdetén, szüléskor) áldozatokat mutatnak be ezeknek az anyáknak.

A *nguók* (istenségek/szellemek/lelkek) az anyákkal szemben aktívabb szerepet játszanak a mindennapokban. Mindennek lehet *nguója*, mely az adott tárgyban vagy lényben lakik. A szimpatetikus mágia szabálya szerint egészen apró részecskék is jelképezhetik az egészet (pl. hajszál, ruhadarab az embert), s annál fogva meg is sérthető. Ugyanakkor nem minden tárgyat tekintenek élőlénynek, lélekkel rendelkező személynek; hanem csupán akkor, ha valamilyen jel erre utal. Különleges forma, csillogás, a megtalálás rendkívüli körülményei jelezhetik, hogy egy *nguóval* bíró tárgyról van szó. A szél, a hóvihár, a mennydörgés mind *nguónak* tekintett jelenség. Ezek az időjáráshoz kapcsolódó *nguók* hímneműek. Ha megjelennek emberi formában, akkor felnőtt férfiak képében láthatók. Árva Istenség, *Gyobja nguo* az emberiség ősatyja, a kultúrhérosz, akinek a világ berendezése és lakhatóvá tétele köszönhető. A ma élő emberek igen ritkán találkoznak vele, de nagy veszély esetén megjelenik, hogy segítsen. Fontos sámáni segítőszellem, rénszarvast is ajándékoznak neki. A betegségi-szellemek is mind *nguók*, melyek a világban kóborolnak, és arra várnak, hogy valakinek a lelkét elrágassák. A himlő külön *nguo*, orosz anyóka vagy fül és szem nélküli öreg képében jelenik meg a borzalmas járvány.

A *kojkák*, azaz bálványszellemek szintén *nguók*, melyek segítőszellemmé váltak. Segítenek a vadászatban, olyan kisebb betegségek esetén, amelyek nem igénylik a sámán beavatkozását. Ha megfelelően részesülnek a zsákmányból és megbecsülik őket, egészséget, jó életet biztosítanak. Mindazonáltal veszélyesek maradnak: ha feldühítik vagy hálátlanul elhanyagolják őket, bosszút állnak, hasonlóan a sámáni segítőszellemekhez, a *gyamadákhoz*.

A különböző mitikus lények – emberevők, fej nélküli emberek, félemberek, szőrös emberek stb. – egyedi, saját kultúrával rendelkező népek gyanánt jelennek meg, s nem csupán a sámán, a világok közti mediátor tud segíteni az ellenük folytatott harcban, hanem maga az egyszerű ember is győzedelmeskedhet. A világban a nganaszan embereken kívül élnek más emberi népek is, melyek lehetnek barátságosak (dolgán, enyec), ellenségesek (nyenyec, evenki) vagy semlegesek,

esetleg hatalmat gyakorlók (orosz). Az ellenséges népek a mitikus lényekhez hasonló kinézetűek.

Az állatok között hangsúlyos szerepük a táplálkozás, ruházkodás és vándorlás szempontjából fontos fajok, így mind között leginkább a rénszarvas, azaz a házirén és a vadrén.

A nganaszan hagyományos életformát és kultúrát a kolhozosítás még nem változtatta meg gyökeresen, ugyanis az 1930-as években megszervezett három kolhoz tagjai továbbra is rénszarvasvadászattal, halászattal és réntenyésztéssel foglalkoztak. 1970-ben kezdődött meg a vándorló csoportok letelepítése, Uszty-Avam felépítése. 1971-ben megalakult a tajmiri goszpromkhoz, mely a kolhozok vadászait gyűjtötte össze egy nagyméretű, kollektív szervezetben. A zsákmányt el kellett juttatni a leadóhelyekre, hogy a tervet teljesíteni tudják, így nem volt célszerű eltávolodni a várostól (ZIKER 2002). A goszpromkhoz keretében egyre több orosz vadász érkezett a könnyű zsákmány reményében a területre (GRACSOVA kézírata 1973), így a vadrének aránytalanul nagymértékű pusztítása kezdődött meg. A házirének az 1980-as években a zuzmó fertőzöttsége következtében elpusztultak, ezért a nomadizálás, a vándorlás megszűnt. Új közlekedési eszközök (motorcsónak, motoros szán) használata vált általánossá, de ezek karbantartása és javítása, az alkatrészek beszállítása kívül esik a nganaszanok lehetőségein. Ráadásul ezen eszközök nem alkalmasak nagyobb mennyiségű zsákmány elszállítására, noha a hagyományos vadászati módszerek az egy időpontban történő, nagy mennyiségű zsákmány elejtését tették lehetővé. Ily módon a népcsoport életmódja olyan gyökeresen megváltozott, hogy annak a kultúra nagymértékű átalakulását is eredményeznie kellett. Mára a hagyományos kultúra szerkezete felbomlott, az azt megteremtő környezeti és életmódbeli feltételek kikoptak a mindennapokból, de elemei természetesen megtalálhatók a mai, letelepedett, akár városi környezetben is.

A nganaszan folklór és műfajai

Az alábbi besorolás elsősorban tartalmi szempontokon alapul. Egy-egy szűzsé több műfajban is megjelenhet, így a műfaji határok – a folklórban közismert módon – átjárhatók (vö. Siikala az obi-ugor műfajokról SIKALA 2012). A műfajok besorolása nem csupán azért nehézkes, mert egy-egy szöveg több műfajba is besorolható, hanem azért is, mert a műfajok gyakran egymásba ékelődve jelennek meg. Különösen a rövidebb epikus műfajok (találós kérdés, *kejngersa*, ima) találhatók meg a hosszabb epikus műfajokon belül, különösen a *szitebi* vagy a sámánének szövegeiben. Kérdéseket vethet fel a recitált illetve a prózai előadásmódban előadott ugyanolyan témájú szöveg, az élménytörténet és az önéletének elkülönítése. A folklór alkotások mindenképpen nehezen besorolható szövegek, mégis érdemesnek látjuk egy táblázatban összefoglalni őket, hogy az így kialakult kép alapján első benyomást szerezhessünk a nganaszan műfajstruktúráról.

A szövegből általában kitűnik, hogy milyen időben és térben játszódik, s a hősök, szereplők kilétéről is tájékozódhatunk, így van alapja a szövegcsoportok megkülönböztetésének, melyeket az alábbi táblázatban mutatunk be (BASCOM 1965, NAGY 2007, ROSENBERG 1987, SCHMIDT 1976, VOIGT 1965).

Epikus műfajok	Epikus műfajok	Természetfeletti vonatkozás	Szereplők	Idő	Eredetmagyarázat, hatás a világra
Eredetről szóló történetek	Teremtés-mítosz	+	istenségek	mitikus	+
	Eredetmonda	+ és -	emberek	régmúlt és múlt	+
Hőstörténet	Mitikus hőstörténet	+	mitikus hősök	mitikus	+
	Történeti hősookról szóló	–	emberek	régmúlt legalább 1-2 generációval korábbi	–
Sámán-történet	Mitikus sámán-történet	+	Sámánok, természetfeletti lények	mitikus	+
	Történeti sámánról szóló	+	sámánok, természetfeletti lények	régmúlt legalább 1-2 generációval korábbi	+, hatása van a nemzetségre
Trickster-történet	Mitikus trickster-történet	+	isteni trickster	mitikus	+
	Történeti trickster-ről szóló	–	emberek	régmúlt legalább 1-2 generációval korábbi	–

Igaz- történetek, hiedelem- mondák	Természet- feletti találkozás	+	emberek, természet- feletti lények	régmúlt legalább 1-2 generációval korábbi	+, hatása van az egyén életére
	Élmény- történet, önélet- ének	+ és –	emberek közel	közelmúlt	+, hatása van az egyén életére
Állatokról szóló		–?	állatok	időtlen	–
Kejngersa		–	–	–	–
Játékszöveg		–	–	–	–
Találós kérdés		Ismert anyagban –	–	–	–
Proverbium		+ és –	–	–	–
Imaszöveg		+	–	–	–

A műfajok közül leginkább a hosszabb, epikus folklór darabjait kutatták, különös tekintettel a teremtésmítoszokra és a hősi epikai műfajokra (*szitebi* és *gyürimi*). Triinu Ojamaa doktori disszertációját az önéleténekek (*belü*) témájának szentelte. A prózai és énekes előadásmód a nganaszanoknál nem műfajfüggő, hanem az előadó képességeinek függvénye.

A nganaszan kisebb epikai műfajok – állatok párbeszéde, találós dalok, kérdések (*kejngersa*, *tumtaze*) játékszövegek, proverbiumok – kutatása igencsak gyerekcipőben jár. Egyedül Helimszkij foglalkozott a *kejngersa* műfajjal, főleg annak nyelvészeti vonatkozásaival (HELIMSZKIJ 1995 és 1989). A nganaszan folklórban kulcsfontosságú az allegorikus kifejezésmód, a sámánszertartásokban és a szövegszervezésben egyaránt, s ez leginkább éppen a kisépikai műfajokban jelenik meg, ezért tüzetes vizsgálatuk nagyon fontos. A vonatkozó fejezet kiindulópontja lehet egy ilyen jellegű kutatásnak.

Teremtésmítoszok

A teremtésmítoszok a föld teremtése, berendezése (állatok, növények, domborzat), emberi életre alkalmassá tétele (mitikus népektől való megtisztítás) és az állatok apróbb megkülönböztető jegyei kialakulásáról szólnak, s ezáltal a világban tapasztalható rend kialakításáról és legitimációjáról (BOGLÁR 2000). Tudjuk, hogy a

teremtés- és eredetmítoszok a kutatók érdeklődésének központjában álltak, mert ezekből megismerhetőnek vélték az adott népcsoport múltját, esetleg származását is. E mítoszok igen sokszínűek és ellentmondásosak. A legújabb kori gyűjtésben a teremtmítoszok csoportja igen alulreprezentált.

Az adatközlőket szemlátomást nem készíteti megfontolásra a mítoszok egymást kizáró megközelítése, egyazon elbeszélő repertoárjában több különböző is megtalálható. Ugyanakkor az átalakulófélben lévő teremtmítoszok esetén az új elemek és a régiek között feszülő ellentétet észreveszik az adatközlők, és reflektálnak rá. Lassan szerepet kap például Mikolka isten, tőle kapják az emberek a tüzet. Az adatközlő a mítosz elmondása után megjegyzi: „Tűzanya létezik, miért másik istenhez mentek tűzért, nem tudom” (DOLGIH 1976. 53). A mindennapi élet tapasztalatai, az élet átalakulása is megjelenhet a mítoszban abban az esetben, ha még megvan a mítosz életet szervező, világot rendező szerepe. Dolgih gyűjtésében a kultúrhős Árva Istenséget az orosz isten megköti, mert állítólag lovat lopott (DOLGIH 1976. 49). Más mítoszban a mamutsontok teremtését indokolják azzal, hogy az oroszoktól majd pénzt fognak kapni érte a nganaszanok (DOLGIH 1976. 42). Ezek az elemek jellemzik a népcsoportnak az oroszokkal kapcsolatos tapasztalatát és élményeit.

A föld teremtése

A föld teremtmítoszának két egymástól eltérő típusa van a nganaszan folklórban, melyek nem hangolhatók össze, két külön hagyománynak tekintendők. A bukómadár által felhozott föld köré szerveződött hagyomány szerint a föld a víz mélyén rejtőzött, s két madár, egy kacsza és egy bűvármadár próbált lebukni érte. A bűvármadár gyenge volt hozzá, s a nagy erőlködéstől kiserkent a begyéből a vér. A kacsának végül sikerült felhoznia egy kis földet, mely aztán elkezdett növekedni (POPOV 1984, DOLGIH 1976. 50. és 51. két változat, SZIMCSENKO 13. és 18. két változat). Két változat szerint csak egy bűvármadár volt ott, és neki sikerült második kísérletre felhozni a földet. A földből születtek a növények, az állatok, és az emberek.

Korábban e bukómadaras mítosztípust finnugor (uráli) eredetű teremtmítosznak tartották (NAPOLSKIKH 1989), de mára kiderült, hogy lényegesen szélesebb területen, egész Észak-Euráziában és Észak-Amerikában elterjedt (NAPOLSKIKH 2012. 120–142).

A kultúrhős világot berendező aktusa köré szerveződő mítoszkör szerint (POPOV 1984, DOLGIH 1976. 41–44, 45–46, 55, LABANAUSKAS 2001) a tundra földje kezdetben pusztaság, csupasz, lapos és jég borítja. Általánosan elmondhatjuk, hogy mindazt, ami a jégen kívül a tundrát borítja, az emberek jóléte céljából, ajándék gyanánt vagy megszolgált jutalomként kapta a mitikus hős, aki leggyakrabban a kultúrhős *Gyojba nguo* (Árva istenség). A növények és állatok adományozója *Mou nyemi* (Földanya) volt, akit meglátogatott a kultúrhős, mivel a föld alkalmatlan volt az emberi életre. A Földanya lakhelyét délre, délkeletre helyezik, az élet földjén,

illetve más változat szerint a felhőkön lakott. *Mou nyemit* idősebb asszonynak képzeltek, egyes mítoszokban viselete, külseje utal kilétére: növények, virágok borítják a ruháját, vagy a haját fűszálak és virágok alkotják (DOLGIH 1976. 40–41). *Gyojba nguótól* született neki egy kis fűszál-gyermeke, amit le kellett helyezni a jeges földre, hogy beborítsa azt. A sarjadó füves földet őrizni kellett, nehogy elfoglalják, elpusztítsák szárnyas lények.

Egy mítoszban Jéganya és Földanya rénszarvas képében viaskodik a földön való uralkodásért, de végül Földanya lesz a győztes (SZIMCSENKO kézirat).

Az ember teremtése

Az ember teremtése fűződik *Gyojba nguo* nevéhez, ő az emberiség ősatyja – ezt a róla szóló szövegek mindegyike hangsúlyozza. Földanyát megtermékenyítve nemzette az első embereket, hogy vigyázzanak a frissen növekedésnek induló földre. Ugyanakkor ismerünk olyan mítoszt, mely szerint az ember leomló partszakaszok göröngyéből keletkezett, s annak megfelelően, hogy merre indultak el a folyó mentén, különböző életmódú népekké fejlődtek (DOLGIH 1976. 53–54).

Más mítoszokban Földanya óriási rénszarvas alakjában jelenik meg, s a bőréből kikelő lárvák lesznek az emberek és az állatok (SZIMCSENKO 1996. 26–28).

Az emberek világra jöttének harmadik változata a medvékhez kapcsolja az emberi lényeket. E mítoszokban vagy a medvétől származik az ember, vagy az embertől származik a medve. Minden mítoszban közös, hogy az ember és a medve közeli rokonságban vannak egymással, szülő-gyermek vagy testvéri viszony van közöttük.

A világ berendezése és a világrend kialakítása

A föld domborzatának kialakításáról viszonylag kevés mítosz ejt szót, s ezek a dombok, hegyek keletkezéséről szólnak. A korábban sima földet az istenség gyűrögette, tördelte össze, s így lettek a dombok (DOLGIH 1976. 54). A másik a szent hegység, a Birranga kialakulásával foglalkozik: a billegő földet Árva istenség dombsággá változtatva tette szilárdná (LABANAUSKAS 2001), illetve a két teremő istenség, Árva istenség és Földanya két ellentétes irányba menekült az emberek lármája elől, s hegygé szilárdulva tartják egyenesen a földet (DOLGIH 1976. 55).

Az évszakok változását a rénszarvasokhoz csatolják a mítoszok. Az egyik változat szerint Föld Rénje, Árva istenség és Földanya gyermeke agancsaiból keletkezett felhők miatt jön a nyárra tél (DOLGIH 1976. 44). Más változat szerint Földanya és Jéganya rénszarvas alakjában megküzdenek a föld birtoklásáért, s ennek a küzdelemnek az eredménye az évszakok változása (SZIMCSENKO kézirat). A várva várt meleg évszak megérkeztét valamilyen hős tevékenységének tulajdonították: egy madárka repül el a Nap leányaihoz, és ellop egy meleget tartalmazó zsákok (DOLGIH 1976. 58), egy leányka kiállja a próbákat, így férjet szerez magának és meleget családja számára (VL-97 3 filles.doc, SY-08_3filles.doc,

VB-97_3filles.doc), vagy maga *Gyobja nguo*, Árva istenség megy el meleget szerezni a Naphoz (DOLGIH 1976. 49).

A világot az emberi életre alkalmassá kellett tenni, mert az első emberek jobb híján csak fűvet és egeret ettek, és meztelenül jártak. A tűz és az általa sugárzott meleg az emberi élet legalapvetőbb feltételei. A földből kikelő emberek mítoszában a csupasz élőlények köveket ütnek össze, s így gyűjtanak tüzet a *huj-fű* segítségével.

Gyakrabban a tüzet a kultúrhős Tűzanyától vagy a Naptól szerzi meg. A tűz megjelenése mítoszaiban nem feltétlenül szerepel *Gyobja nguo*. Előfordul, hogy Földanya és Tűzanya együtt beszélnek meg, hogy az embereknek szükségük van a tűzre, *Gyobja nguo* pedig arról gondoskodik, hogy nyers és száraz fák egyaránt legyenek a tűz táplálására és más célokra, szánépítésre vagy sátorrúdnak (LABANAUSKAS 2001).

Árva istenség tette az ember számára lakhatóvá a földet. Elpusztította vagy eltávolította e világból a kártékony *nguókat*, az emberevőket, a fej nélküli embereket, egyéb ártó lényeket, és ő alakította ki az alapvető társadalmi és kultuszbeli szabályokat. Árva istenség az emberiség ősatya lévén személyében képviseli az emberi lényeket, tehát nincsen szükség arra, hogy taníttassa gyermekeit az általa megszerzett dolgok helyes használatára, mert azok az emberiség tudásává válnak azzal, hogy feltalálta őket.

Számos olyan folklórszöveget ismerünk továbbá, amelynek végkicsengése vagy valamelyik epizódja a világban található valamely jelenség eredetét mondja el. A hattyú külsejét magyarázza el például az a mítosz, mely szerint a fehér hattyú a varjakhoz ment lánykérőbe, s a varjak szennyes ételétől a csőre és a lába fekete lett (DOLGIH 1975. 56–57).

A teremtésmítoszok szövegének szerveződése és előadása

A ránk maradt teremtésmítoszok egy része rövid történet, melyek a teremtés egy-egy epizódjára fókuszálnak, egy-egy jelenség felbukkanását emelik ki. Ilyenek például a tűz adományozása, a bűvármadár merülése vagy a hattyú lábának beszenyeződése.

A kultúrhős részvételével zajló teremtésmítoszok ezekkel szemben többepizódúak, a hős számos helyen megfordul, míg berendezi a földet. Mozgására jellemző, hogy mind vertikális, mind pedig horizontális irányban bejárja a földet. A vándorlás, a saját föld bejárása a nganaszanok számára a kultúra alapélményéhez tartozik, nem igényel magyarázatot, a világ kezdete óta vándorolnak az istenségek és az emberek. A bűvármadár és a kacsza vertikális irányban, lefelé bukik a víz mélyére, hogy földet hozzon fel, s a madár képzetéhez hozzá tartozik, hogy repülni tud, azaz vertikálisan felfelé, a levegőbe is képes emelkedni.

Az emberek általában csak horizontálisan mozognak: nem merülnek a vízbe, és nem is másznak fára. A kiemelkedő helyek, dombok, magas sziklák, jellegzetes fák szentnek tekintendők, és jelentést hordoznak. A sámáni tapasztalatnak része a

vertikális elmozdulás is, épp úgy, ahogyan a teremtmítozokban a kultúrhős utazásának, s ez mindig a természetfeletti találkozásokkal van kapcsolatban.

A tavaszi napközöntő szertartás menetének Ziker (ZIKER 2002) kutatásai szerint része, hogy a teremtmítozt elmesélik⁵. A Popov által részletesen dokumentált tavaszi Tiszta Sátor szertartás során a sámán több napig (3–9) tartó utazás során bejárja a világot, beszél a különböző szellemekkel és istenségekkel, hogy biztonságos és gazdag következő évet érdemeljen ki a rábízott nemzetség számára (POPOV 1936. 65–70 és POPOV 1984). Ez a tevékenység megegyezik a kultúrhős világot bejáró útjával, melynek során megszerezte a zsákmányállatokat és az egészséges élet feltételeit az emberiség számára. A sámán tehát mintegy ezt az utat járja be újra és erősíti meg.

Eredetmondák

Eredetmondának nevezem azokat a történeteket, melyek az emlékezettel elérhető korban játszódnak, s valamilyen jelenség kezdetét, származását magyarázzák. Két fő tematikus csoportja a helyekhez, különböző tájmorfológiai elemekhez fűződő mondák, valamint az egyes személyek vagy nemzeti csoportok nevéhez fűződő magyarázatok.

Helyekhez fűződő mondák

A tájban való tájékozódást segítették a jellegzetes tájmorfológiai elemek, melyekhez igen gyakran valamilyen történet is csatlakozott. A múlt eseményei így a kollektív emlékezet részévé váltak, s az adott helyen újra meg újra elmesélték őket, sőt, a későbbi események akár újraírhatták, új elemekkel gazdagíthatták őket. A történet magva pedig előbb-utóbb a hely tulajdonnévévé vált, s olykor csak ez ismert a jelenlegi anyagból, például a „Hat nő sírja” helynév (GRACSOVA 1983. 94–104). A hozzáférhető anyagban a Sámán-tó, a Kutya-tó, a Dob-domb és a Birranga-dombság mondája fordul elő a legtöbb változatban. Ezeket alább részletesebben tárgyaljuk a sámántörténetekről, illetve a geomorfológiai elemekről szóló fejezetekben.

Nemzetségek eredetéről szóló mondák

Kevés olyan történetet ismerünk, amely valamelyik nemzetség eredetét beszéli el. A Kosztyerkin család nganaszan neve *Ngamtuszuo*, azaz ‘nagy-lelkű’. E nevet a folklór szerint azért kapták, mert a hozzájuk forduló dolgánokkal hagyományosan jó kapcsolatot tartottak fenn, segítették őket anyagilag és sámántevékenységgel is. Az erről szóló mondából kiderül, hogy mindez hálából történik, ugyanis a Nap

5 Ziker terepmunkáját az 1990-es években végezte, amikor nganaszan nagysámán már nem tevékenykedett. Popov leírásában nem szerepel, hogy a teremtmítozt szóban előadták volna. Elképzelhető, hogy a sámán világbejáró utazását váltották ki a teremtmítoz szóbeli felidézésével.

útmutatását követve a dolgánok között találta meg Gyuhagye nagysámán az elveszett rénszarvasait (ES-08_mene tense.doc).

A Holló nemzetség eredetmondáját is ismerjük. Eszerint egy sámán becsapta a szomszédos sátorban élő fiatalembert, nem vitte fel a hollók fészkéig, ahol tollakat találhatott volna a nyílvevők készítéséhez, ugyanis megijedt a madaraktól. Leejtette a legényt és elrepült. A fiú a hollók fészkébe esett, akik nem bántották, hanem táplálták és gondozták, amíg haza nem tudott menni. A legény leszármazottai a Holló nemzetség tagjai (LABANAUSKAS 1992. 48).

Hősi epika

A szibériai népcsoportok folklórját kutató szakemberek előszeretettel foglalkoznak a hősi epikai alkotásokkal, mert ezek a terjedelmes művek igen hasznos forrásai mind a mitológiai kutatásnak, mind az életmód kutatásának, s a folklóralkotások legrangosabb darabjainak tekintik őket. Kai Donner a szelkup hősi epikát egyenesen a Kalevalával állítja párhuzamba (DONNER 1906), s egy elveszett teljes eposz töredékeiként kezeli, melyből egy teljes ciklus is összeállítható lenne véleménye szerint. A nganaszan hősi epika legteljesebb darabjait Tubjaku Kosztyerkin előadásában ismerjük. Mind Gracsova (kézirat), mind Helimskij (T_basa_ngojbue.doc, T_Seu_Melangana.doc) hosszú, több ezer sorból álló szövegeket rögzített a sámántól. Ismerünk továbbá tartalmi kivonatokat (LABANAUSKAS 1992), és rövidebb, de egyértelműen hősi epikai alkotásokat (DOLGIH 1976 és SZIMCSENKO 1996), melyeket orosz nyelven mondtak el az adatközlők.

Nagyezsda Kosztyerkina, Tubjaku sámán leánya egy munkájában bemutatta az általa (epikus) folklórműfajnak tekintett kategóriákat, a *szitebit* és a *gyürimit* (KOSTERKINA 1997), így ezekről első kézből, énikus megközelítésből értesülhetünk.

A *szitebi* terjedelmes, istenek hőstetteiről és életéről szól. A *gyürimi* műfaján belül találunk hosszú epikai műveket, de rövid történeteket is. Számos hajdani *szitebi* mára *gyürimi* formájában maradt meg a könnyebb előadhatóság kedvéért. Jelenleg ez utóbbi játszik nagyobb szerepet a nganaszan folklórban.

A *szitebi* előadási módja szerint ritmikus prózai és énekelt részek váltogatásából áll, a *gyürimi* csak prózai. Nganaszan megfogalmazás szerint: „A gyürimi gyalog jár, a szitebi rénfogatot hajt.” A prózai részek egy részét recitálva adták elő. Voltak olyan énekesek is, akik végig énekelték a *szitebit*, de ez nem tekinthető általános hagyománynak. A nganaszan népen belül a folklórhagyományok kiváló ismerőjét és őrzőjét *szitebilinek* hívták. Az ő feladata volt az éneklés, ami a *szitebik* esetében különleges emlékezőtehetséget és zenei érzéket igényelt. A *gyürimiket* bármelyik nganaszan elő tudta adni.

A közelmúlt leghíresebb és talán utolsó *szitebi*-énekes Tubjaku Gyuhadovics Kosztyerkin, aki nagyhatalmú sámán is volt. Ő különösen a nganaszan folklór nehezebb műfajait, a *kejngersát* és a *szitebit* művelte, ezeket énekelte az összegyűlt

hallgatóságnak. Az ő életében még megvoltak a hagyományos alkalmi a hősi énekek éneklésének, mesélésének.

A nganaszan hőseinek szerkezete és szerepük a társadalomban

A történetek vázlatos szerkezete

A hőstörténeteket két nagy csoportra oszthatjuk annak alapján, hogy hősei hétköznapi emberek vagy természetfeletti, mitikus hősök-e. A két csoport között átmenetet képez Árva istenség alakja, ki mitikus és történeti hősként egyaránt megjelenik.

Az alkotások gyakran több epizódúak, a házassággal vagy a győzedelmes viadallal nem záródik le a történet. Újabb bonyodalmak kezdődnek, a következő generáció tagjai is bevonódnak a csatákba, majd újabb kalandokra indulnak. Vázlatos felépítésük a következő séma szerint alakul:

I. epizód:

1. nyugalom, vándorlás
2. krízis → indulás
3. vándorlás
4. új találkozás → társ
5. új találkozás → ellenség
6. viadal, próbatétel vagy birkózás
7. nyugalmi állapot / istenséggé változás

II. epizód

1. találkozás → ellenség
2. viadal, próbatétel → a hős elbukhat
3. nyugalmi állapot

A történet elején a hős gyakran fiatal, mindig hétköznapi életét éli, vagy bolyong a tengerparton. Az események akkor indulnak meg, amikor a Hang (a narrátor) rábukkan a hősre és követni kezdi. A nyugalmi helyzetet valamilyen súlyos probléma töri meg, például éhínség tör ki, a hős szüleit megölik, vagy megtudja, hogy szüleit megölték, ellenség közeleg, feleségét elrabolták stb. A krízis miatt a hős kénytelen változtatni korábbi életmódján, elhagyja szálláshelyét, családját. Gyalogszerrel kezd vándorolni, olykor rénszarvasszánt, néha lovat használ. Az úton találkozik jószándékú emberekkel, akik társául, akár házastársául szegődnek, valamint ellenséges emberekkel, akikkel meg kell küzdenie. A viadal a hős és ellenfele között egy nagy lapályon való birkózás formájában valósul meg, vagy pedig különböző próbákban mérik össze erejüket és tudásukat. Ebben az esetben az ellenfél gyakran csalni próbál. A próbatételek a nganaszan férfiak hagyományos versengéseit jelenítik meg: az egymás mellé helyezett szánokon való átugrást, az

evőversenyt, a vadászszerencse összemérését. Olyan viadalokat is láthatunk, melyek a sámánviadalokra emlékeztethetnek minket, azaz a küzdő felek alakváltással, levegőbe vagy vízbe való elmozdulással igyekeznek legyőzni a másikat (DOLGIH 1976). A hős győzedelmeskedik, s az egyepizódú hőstörténetek itt véget érnek.

A több epizódú történet szerint a hős tovább vándorol, vagy gyermeke indul újabb útra. Újabb ellenfelekkel néz szembe, akikkel szintén megküzd. A mitikus hősök itt is győzedelmeskednek, de az emberi hősök olykor elbuknak. Túl sok embert ölnek meg, vagy ártatlanokat gyilkolnak le, ezért maguk is meghalnak, vagy nem térhetnek vissza az emberek közé, egyedül kell élniük.

A hőstörténetek szövegszerveződése

Van több olyan szó szerint lejegyzett történet, ahol a gyűjtők arra is odafigyeltek, hogy szó szerint, a mesélő kiszólásait is feljegyezve írják le a szöveget (T_BasaNgojbue, T_SeuMelangana, N-16_halmira, N-04_velikan, NS-08_otryvok2, DY-00_musuna, NT-89_7perevalov). Sőt, Galina Gracsova még a zajokat, gesztusokat is rögzítette saját lejegyzésében (GRACSOVA kézirat). Ezek az elsődleges forrásaink a nganaszan mesélési technikáról és szövegszervezésről. A történetek kezdetén és végén nem találunk mesekezdő illetve -záró formulát, legfeljebb a *belta* ‘vége’ szócska jelezheti a szöveg zárását.

Elsősorban a mitikus hősökről szóló *szitebikre* jellemző, hogy megszemélyesített narrátort használ. E narrátor *Ngala*, azaz ‘csak száj’, aki nem vesz aktívan részt a kalandokban, láthatatlanul követi a hősöket, s a hallgatóság az ő szemével látja a világot. *Ngala* név helyett lehet a narrátor neve *Nga* ‘száj’, *Ngalaare*, *Ngang* és ritkábban *Szitebi* ‘Hősenek, Mese’ is (pl. NS-08_otryvok2), sőt, akár egy szövegen belül is váltakozhat a két elnevezés (T_SeuMelangana). Rendszeresen megjelenik a *Ngala muntu* ‘Ngala azt mondja’ formula. Ez a megoldás a nganaszan sámánszertartásokra emlékeztethet minket, ahol a sámán élményeit a *tuobtuszi*, a sámán segítője közvetíti a hallgatóság számára, ő fordítja le, értelmezi a sámán által elmondott szavakat. Hasonlóan ehhez a mesélő *Ngala* élményeit adja tovább. *Ngala* repülve közlekedik, majd leereszkedik a hősök szálláshelyére érve, és beles a sátrakba: „Hazatérnek. A Száj is bemegy a sátorba. A szem nem állhatja a nagy csillogást.” Jár-kel a rénkaraván szánjai között. Máskor ő is vándorolva érkezik: „*Ngala* hét hágón kel át, majd odaér hét házhoz, hét vas sátorhoz, tetejük az égig ér” (NT-87_7perevalov.doc). A szereplők nem látják a narrátort, aki csak Hang, nem elegyednek szóba vele. Ez is a sámán túlvilági látogatásához közelíti alakját, ugyanis számos történetben tapasztaljuk, hogy a halottak nem érzékelik az élő ember jelenlétét (pl. LAMBERT 2002–2003). A történet ott veszi kezdetét, ahol a Száj rátalál a szereplőkre: „Néhány évvel ezelőtt, valamikor tavasszal talált rájuk a Mese” (VB-97_dyojba_nguo.doc). Ha a szereplők útjai elválnak, a narrátor egyikőjüket követi, s ezt ki is fejezi: „A Mese most a három testvér útján megy

tovább” (T_SeuMelangana). Egy félbemaradt mesét így zár le valamennyire előadója: „A *szitebi* elrepül. A felhők eltűnnek, amerre megy.” Tehát a narrátor, a Mese hagyta el a mesék világát, így abba szabad hagyni az elbeszélést. Ha a mesélő önszántából félbehagyná a mesét, az törést okozna.

E „száj” időnként meg is szólal, például Tubjaku Kosztyerkin egyik *szitebijében* így: „Ejnye, ez meg mi lehet – mondja *Ngala*” (T_SeuMalengana.doc). Máskor *Ngala* kifejezi aggodalmát, érzéseit, meglepetésében felkiált – tehát színesen adja elő, hogy mit lát: „Ó, ez rossz, nem fog felborulni a sátor emiatt? – kérdezi *Ngala*”; „Ó, de furcsa ember! Női sapkája van, fehér rénbőrből varrva. Ha megrázza, hull a hó” (T_SeuMelangana). A narrátor kérdéseket is tehet fel, melyekre részben maga ad választ, részben a hallgatóságtól vár feleletet. Olyan adatot is találhatunk, ahol a szereplő szólítja meg *Ngaa-t*, kétségbeesetten kérdezi, hogy mi lesz velük, mind el fognak-e pusztulni a betegségben (ES-08_koche.doc).

A közönség szerepe is nagyon fontos a szövegszerkesztésben. Az igen nagy gyakorlattal rendelkező Tubjaku Kosztyerkin számára a szövegnek annyira szerves részét képezték a hallgatóság megjegyzései, közbevetései, hogy amikor gyűjtési szituációban, tehát magányosan mondta el a mesét, a megfelelő helyeken a szövegbe illesztette, hogy mit szokott ott mondani a közönség: „A hegynél lát egy dombméretű sátrat. A tetején gomolygó füst a felhőket éri. Milyen sátor lehet ez? Szeles napokon lobog a sáortakaró. Úgy lobog, mintha fújna a szél. A sátor egészen fehérén ragyog, körülötte is hófehér. Az emberek itt azt mondják: – Ó, ez a rövid sáortakarós sátor!” (T_SeuMelangana). Máshol egy bizonyos hallgató jellegzetes reakcióját eleveníti fel, aki egy bizonyos helyen ijedten vagy dühösen fel szokott kiáltani: [Sokáig éheztenek három legényt, majd az egyik azt mondja:] „*Ngabtu Basza Nu*, húgocskám, gyere ki! Itt egy vadrén, vágd fel, főzd meg! A lány ad nekik saját adagot, már éppen belekezdene a legények, amikor ismét feldühödik a gazda. – Miért eteted őket? – Amikor mesélem ezt a *szitebit*, Gyirikaa itt azt szokta mondani: Ej, te!”

A hallgatóság a szereplőket is megszólíthatja, kifejezhetik véleményüket a sorsuk alakulásával kapcsolatban: „A ló felugrik, két lábával fellöki az öreget, megtiporja, a patája átnyomódik az öreg testén. Közbeszólás: – Rossz lett neked” (T_Basa_ngojbue.doc).

A közönség közbeszólása segít a szöveg értelmezésében, az esetleges ellentmondások kiküszöbölésében, olykor rámutat következtetlenségre, tehát a közösségi kontroll eszköze is: „Enni hoznak a fiúnak, mert bátyja a barátjuk volt. Lerészegednek. Közbeszólás: – Volt nekik alkoholjuk – úgy látszik, volt. Biztos bementek érte a városba”⁶ (Kino_06_Apcha.doc).

6 Az alkohol kérdése a hőstörténetekben egyébként is figyelemre méltó. A hagyományos hősmesékben egyáltalán nincsen alkoholfogyasztás, és ezt hangsúlyozzák is. Ahol mégis alkolt, ott a mesélő vagy a közönség reflektál erre a tényre. Az alkoholfogyasztás és az alkoholizmus csak az utóbbi évtizedekben lett általános a nganaszanok körében, így a szöveges folklór régebbi darabjaiban még nem vált

Megesik, hogy a mesélő kiszól a szövegből. Különböző megfogalmazásokban azt mondja ilyenkor, hogy „megpróbálom rövidre fogni a történetet”, „lerövidítem a mesét”. Több helyen jelzi a lejegyző, hogy a mesélő nevet: „Ó, a három férfitestvér a rén lába alá bújt – nevet a mesélő” (T_Seu_Melangana.doc). Térdét csapkodja, tehát gesztusaival is kifejezi az elmesélteket: „A Jenyiszej partján éppen hóvihar kavargog – mutatja a kezével is” (T_Basa_ngojbue.doc).

A szövegben váltakozik, hogy a mesélő egyes szám első vagy harmadik személyben szólal-e meg, és az is, hogy kinek a nézőpontjából értesülünk az eseményekről. A *Seu Melangana* (Fényes Szemű) című *szitebiben* tizenkét alkalommal vált nézőpontot a mesélő. *Ngala* a saját élményeit egyes szám első személyben adja elő, míg máskor, amikor egy szereplőt követ, egyes szám harmadik személyben beszél: „A férfi megállítja a menetet, megy, a női szánokat keresi.” Majd amikor a szereplő beszélni kezd, ismét első személyre vált a szöveg: „Ej, leányzó, mindenképpen magammal viszlek.” Időnként egyes szereplők is válhatnak átmeneti időre narrátorrá, s a szöveg az ő szempontjukból mutatja be első személyben az eseményeket. Ezt a narrátori szerepcserélgetést, nézőpontváltásokat az igazán tehetséges mesélők stilisztikai eszközként alkalmazzák. Egyes szereplők számolnak be a többiekéről szóló eseményekről a saját tudásuk és értelmezésük alapján, ami nem mindig fedi a valóságot. (pl. K-06_Lakuna.doc: A távolról figyelő apa azt hiszi, hogy a szán talpa csillan meg a napfényben, miközben fia éppen élet-halál harcot vív, és a kardpenge csillog).

Stilisztikai szempontból nézve megállapíthatjuk, hogy néhány *szitebiben* verses betéteket (*belü*) is találunk. Az 1987-ben felvett szövegben egy leány hét évig vándorol kisöccsével, s számos helyről elűzik őket, majd a nyenyecék fel akarják őket áldozni istenségeiknek. A lányka mindig ugyanazt a dalt énekli bemutatkozásképpen: „Hét otthonunk, hét száraz rúd / Isten elpusztított / Gyere, öcsém, menjünk / Amerre a szemünk lát” (NT-87_7perevalov.doc). A dalbetétes szövegek nagy elismertségnek örvendtek, s azt tartották a legjobb mesélőnek, aki ilyet elő tudott adni. Nem csodálkozhatunk rajta, hogy az újabb gyűjtésekben szinte teljesen hiányzik ez az eszköz. Az olyan hőstörténetet, melyből kihagyják a verses, énekes részeket, *gyürimi* módjára elmondott *szitebinek* hívják (DY-00_inia_beturu.doc).

Az allegorikus beszédmód

Jellemzően a hősi epikai szövegekben sokkal több hasonlat van, mint más műfajokban. A hősepiikában kifejtett hasonlatokat találunk, melyek azonban igen közel állnak a teljes mértékben metaforikus *kejngersák* hasonlatkészletéhez, ahol az allegorikus beszédet a hallgatónak kell dekódolnia, mintha találós kérdés lenne.

elfogadott motívummá, ellentétben az újabb történeteket elbeszélő önéleténekekkel, elbeszélésekkel.

Ugyanezt a képeket megfejtő, értelmező kommunikációs stratégiát alkalmazza a sámánszertartás során a sámán, amikor a közönség tagjait kéri meg, hogy fejsék meg a sámánúton történt eseményeket. Erről alább, a sámántörténetek és a *kejngersa* kapcsán olvashatunk bővebben.

A hasonlatok leginkább a természet elemeihez kötik a megjelenő cselekvéseket. „Egyik is lő, másik is, mintha villám lenne. Mindketten térdre esnek, mintha áfonya hullott volna le” (N-03_pesnya.doc). Az emberek személyiségét olykor kifejtett, többmondatos hasonlattal jellemzik, hasonlóan az alább részletesen bemutatott *kejngersa* műfaj darabjaihoz: „*Szeu Melangana*, idősebb bátyám, ha kutyák által üzött rén lenne, nem ismerne fáradtságot akkor sem, amikor a többi szarvas már mind kimerült.” „Megjelenik egy ember, sima bundában, a nyaka, mint hét vadrené, a gerince hét szazseny, a válla, mint két fatörzs, az arca, mint az augusztusi hold. A szeme ég, mint a tűz. Ezüst íjat tart a kezében, olyat, mint az ég közepe [azaz a Tejút]” (T_SeuMelangana.doc).

A nyáron tapasztalt elképzelhetetlen mennyiségű szúnyog több frazémát motivál a folklórszövegekben. Leggyakrabban a megszámlálhatatlanságra, nagy mennyiségre utal a kifejezés: ‘annyian voltak, mint a szúnyogok’ vagy még egyszerűbben: ‘mint a szúnyogok, szúnyogszerűen’. Hőselekben az emberek, sátrak, szánok, rének nagy számát érzékeltetik ezzel a kifejezéssel⁷. A ‘szúnyogos idő’ frazéma a nyári időszakot jelenti (SZIMCSENKO 1996. 159). A szúnyogok zümögő hangja is megjelenik a hőselekben, amikor a hős hallgatózással próbálja felmérni az ellenség erejét: „Sok hang van, nem messze egy tó, mint a szúnyogok hangja” (DOLGIH 1976. 192). De nem csupán az ellenséget lehet szúnyogokhoz hasonlítani. A szerelmi képes énekműfajban a leány a körülötte legyeskedő legényeket írja körül a ‘sok szúnyog döng körülöttem’ kifejezéssel (N-06_kejngersya.doc).

Az alliterációt mint a szövegkohézió egyik, hősi epikai alkotásokból jól ismert eszközét igen ritkán találjuk meg a nganaszan szövegekben. Nem tudhatjuk, hogy ennek az oka a hiányos lejegyzés-e, vagy pedig igen ritkán alkalmazták e stilisztikai eszközt – mint ahogy a figura etymologica vagy a gondolatpárhuzam, gondolatellentét alkalmazására nem is találtunk példát. Ime egy *Gyojba nguóról* szóló történet utolsó sora, melyben háromszoros alliterációt találunk, amely talán nem véletlen: *Mene ngeziszizeme nganaszanuszuzem nganuruszuzem.* ‘Én embereket fogok támasztani.’

7 Néhány példa: DOLGIH 1976. 72: Látják: szánok állnak, mint nyáron a szúnyogok. Dolgih-kézirat, Bogatüri Gornosztaj: Az egyik oldalon egy ember küzd, a másik oldalon annyian, mint a szúnyogok...; SZIMCSENKO 1996. 143: A fiú lát két sátrat. Tele van rénokkal, mintha szúnyogok lennének. u.o. 157-158: Körös-körül egészen sok rén volt. Mint a szúnyog. Ebben az időben megkezdődött a rének születése. (...) Az emberek jönnek, mint a szúnyogok. Most a rének kezdenek látszani a karavánokkal. A rének megérkeznek. Egészen sok rén, mint az emberek.

A hősi epikai alkotásokban olyan szavak is előfordulnak, melyek a nganaszan anyanyelvűek számára is érthetetlenek, esetleg régiesek. Ezeket más nyelvből, az istenek nyelvéből maradt zárványként értelmezik, csak a mesékben megőrzött vagy csak a mesékben szereplő szavakként definiálják, s gyakran nem tudják lefordítani, például *gyagyuru* ‘nganaszan’ (mn.) (Kokore.doc).

A *szitebik* eredete

Dolgih véleménye szerint a *szitebiket* eredetileg a nyenyecektől tanulták, vették át a nganaszanok (DOLGIH 1976). A nyenyec folklórban szintén két hősi epikai műfajt találunk, a *szüdbabcot* és a *jarabcot* (NIEMI honlapja, DOMOKOS 1984). Dolgih véleményét arra alapozza, hogy egyes *szitebik* nem illeszkednek a nganaszan folklór más darabjaiból és a népcsoport mindennapi életéből megismert világhoz, valamint a helynevek és a személynevek nyenyecül szerepelnek, például *Szeu Melangana* ‘Fényes Szem’ (nyenyec). Valentyina Kosztyerkina ezt visszautasítja, véleménye szerint a *szitebik* a nganaszan folklórhagyomány legnemesebb darabjai, melyeknek semmi közük a nyenyeczekhez. Eszerint a nganaszan köztudatban jelenleg nincsen meg annak az emléke, hogy e szövegeket a nyenyecektől tanulták egykor.

Ugyanakkor egyes hőstörténetek esetén az adatközlők megemlítik, hogy kitől tanulták, kitől hallották a szöveget, ki tudta igazán jól előadni. Ez a gyakorlat mutatja, hogy valóban nagy becsben tartották a jó mesélőket. A felsorolt személyek között találunk egy generációval idősebb rokonokat, például „Uko nagybácsi meséje” vagy még messzebb vezető szálakat, ahol még a nyenyec is megjelenik: „apámtól tanultam, aki Turdagin, ő pedig Ljavától tanulta, aki nyenyec” (N-16_hjalmira.doc). Az eredet kérdése nem tisztázható egyértelműen, nem lehet kimondani, hogy minden *szitebi* a nyenyecektől származott volna, de az adatok azt bizonyítják, hogy több történet esetén van alapja a nyenyec kapcsolat feltételezésének. Más esetekben enyec kapcsolatot feltételezhetünk, ami sokkal természetesebb a nganaszanok számára, hiszen a baj-enyecekkel szoros kapcsolatban voltak, gyakori volt a nganaszan-enyec házasság, kétnyelvűség. Így számos hős neve enyecül szerepel, például *Merüdü* ‘erőszakos ember’ (N-99_barusi.doc).

A hősi epikai történetek előadása

Tudjuk, hogy e művek előadása több óráig, esetleg több napig is eltarthatott, s rossz előjelnek számított, ha meg kellett szakítani az előadást. Egy-egy nagy tudású hősenek-előadóhoz messze földről is érkezettek hallgatók, tudjuk meg egy hősi epikai történetből, melyben a sámánhoz nyenyecék érkeznek, állítólagosan azért, hogy *szitebit* hallgassanak tőle, de később kiderül, hogy csupán csellel el akarták őt pusztítani. Más adat szerint a mesélő ment a mesére várók sátrába (N-06_otryvok.doc).

A hosszú meséket a sátor belsejében mondták a sarki éjszaka idején (Kino-06_babushka-Turgale.doc). A szibériai népek világképe szerint a hősök, halottak világa fordítva szerveződik, mint a mi világunk. Ennek megfelelően éjszaka vannak ébren, akkor lehet róluk beszélni, hogy ne zavarja fel őket az ember. A hosszú mesélésnek tehát legkedvezőbb időszaka a hosszú téli sötétség, amikor a mindennapi élet is lelassul. Nincs vándorlás, a vadászat is ritkul, akár szünetel a nagy hideg miatt, tehát bőven van elütni való idő. A városba való letelepedés után a mesélőt házaikba hívták meg a mesére vágyó emberek. Köztudott volt, hogy hova látogat el éppen, s az ott lakók vendégül látták a többi mesehallgatót is (N-06_otryvok.doc). Popov említi, hogy temetés esetén, ha a halott szerette a mesészt, a felravatalozott holttest mellé mesélőt hívtak, hogy még egyszer jól szórakozzon (POPOV 1936).

Szimcsenko írta le a rövidebb, minden évben megrendezett tavaszi ünnepet, a nagy kollektív áldozatbemutatót, melynek neve: a Nagy Nap (*Anie gyali*). Akkor tartják meg, amikor már olvadni kezd a hó, a folyók jege is megolvad, tehát Földanyához, Napanyához, Vízanyához, Holdanyához egyaránt lehet fordulni (SZIMCSENKO 1963). A szertartás egy éjszakán keresztül tart, lebonyolítója a szálláshely legidősebb asszonya. Az áldozatbemutatók után kezdetét veszi a párvalasztó, termékenységi rítus, melynek fontos része az órákig, olykor végkimerülésig tartó körtánc. A táncot követően a fiatalok párt választanak maguknak, rituális játékokat játszanak, szerelmi, allegorikus dalokat, *kejngersákat* énekelnek egymásnak, kicserélik hajékeiket és egy sátorban alszanak (SZIMCSENKO 1963. 75–79). A játékok után a hajdani nganaszan történeti hősookról mesélnek. Megjelenik a csorba fogú Toruda, a mindenkin győzedelmeskedő Gyojbure és mások.

Mitikus hősookról szóló epikai alkotások

A mitikus korban játszódó történetek a később a felső világba távozó istenségeknek és bizonyos nemzetségek alapítóinak cselekedeteiről, küzdelmeiről szólnak. Szorosan összefonódnak a teremtményszoknak azon csoportjával, amely a kultúrhős emberi világot szörnyektől megtisztító tetteiről szól.

A mitikus hősökről szóló történetek abban térnek el a történeti időben játszódó hősi történetektől, hogy a mitikus korban játszódnak, hőseik hatalmas termetű istenségek, félistenek, akik a felső világban is otthon vannak (l. még DEMÉNY 2002).

Ellenfeleik jellemzően szintén hősök vagy istenségek, a konfliktus alapja legtöbbször ismeretlen, homályos. Fivérek állnak bosszút húguk férjén és családján, egy vándorló leány egymás után megöli a férfiakat, akiknek arca hasonlít az övéhez: szép és kerek (LABANAUSKAS 1992. 32–34), vagy az ellenfél a hőst és öccseit megalázó sorban tartja, a kutyáknál is rosszabb helyzetbe kényszeríti, ők pedig ezt évekig tűrik (t_SeuMelangana.doc). A feljegyzett változatokban nincs alapja e tetteknek, az indítókokok nincsenek kifejtve a történetekben. Más esetekben egyértelmű és kimondott a konfliktus forrása: az istenségek féltékenyek, mert a mitikus hős feleségül vette a testvérüket, ezzel „tisztá lelkét elvette”, emberi lélekkel itatta át, s felháborítja őket, hogy ezentúl emberek fognak élni a földön, nem pedig ők. Példaként íme egy részlet, ahol a hős így szól az ellenfélhez: „Most mi járunk a földön, minket a föld szült. Te valószínűleg féltékeny vagy” (Basa_ngojbue.doc).

A küzdelmek leírása részletező, érzékletes. Helyszínük a széles tundrai síkság, ahol jól elfér a szemben álló két ellenfél. A hősök birkóznak egymással, a küzdelem időtartama a hőstörténet egyéb epizódjainak megfelelően hosszú, beláthatatlan idejű, több évig tart (DOLGIH kézirat). A verekezés közben az öklök szikráznak, a föld összekarmolódik, összetörik, az egész környezet jelzi a küzdelem mértékét. A harc befejeztekor egyik küzdőfél sem hal meg, csupán megfutamodik, lesüllyed a földbe vagy olyan messzire elhajítja az ellenfél, hogy nem tér vissza többé. Vannak olyan történetek, ahol a hősök alakjukat változtatják, s különböző állattá változva igyekeznek egymás fölé kerekedni (SZIMCSENKO kézirat).

A történet végén a hősök gyakran bálványok, *kojkák* lesznek, s tőlük származik az emberiség, vagy ők vigyáznak rá.

A mitikus időben élt hősökről szóló történetek közé sorolhatunk egy olyan szövegtípust is, melyben nincsen harc vagy viadal, s a hős valódi ember. A történetben három lány indul útnak egymás után, hogy meleget hozzanak, mert nagyon hosszúra nyúlt a tél és a hóvihár (VL-92_3filles.doc, LABANAUSKAS 1990. VL-97_3filles.doc, SY_08_3filles, VB-97_3filles.doc). Különböző nehéz feladatokkal szembesülnek, melyek tisztességtudásukat (ismeretlenekkel, idősebbekkel szemben való viselkedés, vendégekkel, szomszédokkal való helyes bánásmód) és a természetfeletti való kapcsolatukat teszi próbára (felállítja, megeteti-e az út szélén talált bálványokat). Csak a legkisebb lány állja ki a próbákat, s el tudja vinni a világnak a meleg időt, a Naplegény felesége lesz. Mivel a hősi tett egyértelműen hatással van a ma élő emberek világára, a szereplők jelentős része istenség, s a történet végén a hősök segítőszellemmé válnak, indokoltan helyezzük a mitikus hősökről szóló történetek közé a több változatban ismert szöveget.

A legteljesebb ismert *szitebi* a Tubjaku Kosztyerkin által elmondott *Basza Ngojbue* (Vasfej) címet viseli. Érdekes röviden összefoglalni a történetet, hogy képet alkothassunk ezekről az alkotásokról.

A történet hősei *Basza Ngojbue* és fia, *Basza Menue* (Vasököl). Mindketten a Jenyiszej partján élnek. Az erős hóvihár miatt éhezni kezdenek, s az asszony azt javasolja, hogy egyék meg a házigazda fekete lovát. A ló úgy tesz, mint aki beletörődött sorsába, de az utolsó pillanatban patájával átüti gazdája testét, majd apró darabokra tapossa az apót a feleségével együtt. A fiú szülei segítségére siet, de a ló megeszi a fiú vasból lévő kezét, majd elmenekül. A kéz később visszanő, legalábbis nem hiányzik a történet többi részében. A fiú követi az állatot, s a ló végül engedi, hogy a hátára üljön, mert ha őt is elpusztítaná, nem lennének tundrai emberek. Ad a fiúnak tiszta, új ruhát, amellyel nem szennyezi be hátasát. A ló felrepül, kiderül, hogy vasszárnyai vannak. Leteszi a fiút egy idős házaspárnál, akik halakat fognak. Kitanítja, hogy ne beszéljen arról, hogy van lova. Az apó befogadja a legényt, feleséget is akar neki hozni, de a legénynek a Nap lánya kell. A lótól ezüstruhát kap, ezüstsapkával, melyen egy vörös csillag ragyog. Felrepülnek az égig, egy forgó, tojás alakú házikóban megtalálják a Nap lányát, s elviszik magukkal. A lány a házat és a környékét feltekeri, mint a papírt, és magával viszi. Visszatérnek az idős házaspárhoz, de a fiú nem mutatja be a feleségét, hogy ne szennyezzék be emberi lelkükkel az isteni leányt. Az öregek adnak nekik halat, élelmiszert.

Nemsokára a leánynak három gyermeke születik, három kisfiú. Az egyiknek a haja vas, másinak a körme és a foga, a harmadiknak a karja van acélból. A gyermekek rögtön járnak és beszélnek. Áthívják az idős szülőket, hogy nézzék meg a kicsiket. Ők meg is jelennek új, tiszta ruhában, de így is átjárja az isteni leányt és a gyermekeket az emberszag, s ezáltal emberré lesznek.

Alighogy elmennek, a menyecske megérzi, hogy közeledik a bátyja, hogy őt visszavigye, és bosszút álljon *Basza Menun*. A fiúk és apjuk igyekeznek megerősíteni a házat. Megérkezik a báty, több feje van, ezek egyszerre beszélnek. Olyan magas, hogy az eget éri a feje. Többnap küzdelem után a legény győz. Ekkor új támadók jelentkeznek, egyre több fejük van (hét, kilenc, tizenkettő), őket az apa után a fiúk győzik le sorra. A legkisebb gyerek küzd meg a legerősebb *nguóval*, s úgy véli, hogy a *nguók* csupán féltékenyek azért, mert ezentúl emberek fognak élni a földön.

Örül a család, hogy velük maradhat a Napleány. A fiúk is elindulnak feleséget keresni. A legnagyobb ezüstleányt hoz, a középső aranyleányt, a legkisebb *Horuku* nemzetségbeli leányt szeretne, a Sötétség leányát. Nem tudják, hogy merre lakik ez a gazda, de végül eszükbe jut a ló, aki biztosan tudja. Elindulnak a lóval, egy évig mennek, mire megérkeznek a sötétség országához. Itt is találnak egy lúdtojás alakú házat. Bent megtalálják a lányt, aki gyönyörű: haja bevilágítja a házat, csipője olyan, mint a kés, ruhája is mives nganaszan ruha. A leányt apja zárta ide, hogy ne találkozzon férfival. Van már vőlegénye, Fagyott Fej, a Fagy fia, akiről elárulja,

hogy van egy *baruszi*-ija. Meg kell küzdeniük a lány kezéért. Fagyott Fej fehér lovon érkezik majd, és csak egy lába, egy keze, egy szeme van. A lány élő étellel megeteti a fiút, és várják a másik legényt.

Fagyott Fej meg is érkezik. A legény azt javasolja, hogy fricskázzák csupán egymást, így küzdjenek meg. A másik elveti az ötletet, mert akkor életben maradnának. A legény másik ötlete, hogy repüljenek fel lovukon a Napig, ott van egy harang, azt kell megkondítani. Felrepülnek, átbújnak az ég lyukán, azaz a Sarkcsillagon, és elindulnak felfelé. A ló nagyon elfárad, végül a legény két labdát dob előre, s azok kondítják meg a harangot, így győzedelmeskedik. Az Acélkezü így megnyeri a lányt, gombolyaggá tekeri a környéket, és elindulnak hazafelé.

Fagyott Fej azonban nem adja fel, és a sötétben meg akarja támadni a párt.

Ők berendezkednek, és a legény hét napig tartó álomba merül. Az idős szülők ott laknak a szomszédban, s látják, hogy vasból készült föld terült el mellettük, pont olyan, amilyet a Napleány hozott magával. Így megtudják, hogy a fiuk szerencsével járt. Nagy ünnepséget rendeznek, minden istenséget és minden népet meghívnak. Beosztják, hogy melyik legény milyen élőlényekre fog vigyázni, míg ők visszatérnek az égbe. A legkisebb Árva istenség, *Gyobja nguo* lesz, a felesége pedig a Hold anyja lesz.

E történet szűzsége még elemeiben sem jelenik meg más változatokban. Árulkodó, hogy a hősök a Jenyiszej partján laknak, lovat használnak, tehát egy délebbi jellegű életmódot folytatnak. Nem jellemző a nganaszan mitológiára a többfejű természetfeletti lények jelenléte sem, míg a hanti, manysi és nyenyec hitvilágban rendszeresen előfordulnak ilyen bálványábrázolások. A nganaszan kultúrát oly mélyen átható szarvasszimbolika egyáltalán nem jelenik meg a történetben. Ezen elemek miatt volt Dolgihnak az a véleménye, hogy e történetek nyenyecből való átvételek (DOLGIH 1976). Ugyanakkor az utolsó sorokban a nganaszan mitológia központi figurájához, *Gyobja nguó*hoz kapcsolja az előadó az elhangzott mesét, ezzel azonnal otthonossá válik a hallgatók számára is.

Ugyanezt a technikát alkalmazza egy Szimcsenko által orosz nyelven gyűjtött hősmese, mely a magyar Fehérlófiával mutat rokonságot (ATU 466).

Gyobja nguo tipikus története, mely több változatban is szerepel, a kultúrhős világot megtisztító tetteiről szól. A különböző kultúrjavak megszerzéséről szóló mítoszok mellett elkülönülő történetcsoportot alkot a *Gyobja nguo* hősi kalandjairól szóló mítoszok csoportja. A hős alakjával és cselekedeteivel a róla szóló fejezetben bővebben megismerkedhetünk.

Történeti hősekről szóló szövegek

A történetek az emberi világban játszódnak, nomád körülmények között. A szereplők a hagyományos nganaszan életet élik, küzdenek az életben maradásért. Mivel Dolgihnak igen fontos volt a népek közti viszálykodás, a határkérdések

tisztázása, ezért munkáiban igen jól reprezentált ez a műfaj. Tematikailag tovább oszthatjuk a szövegcsoporthat a következő módon:

I. Kiemelt hősről szóló történetek

I.1. Árva gyerek

I.1.a Társakat keresnek, próbák (Lakuna fiai)

I.1.b Vérbosszú (Fa-anya fia, Két Momgye, Szojmu fia)

I.1.c Fel akarják áldozni a menekülő gyerekeket (Hét rúd, DY-00 dyojbaruo_ny.doc, NT-89_7perevalov.doc)

I.2. Híres hős

I.2.a Rátámad az ellenség (Gyunto, Gyangu, Szangudi)

I.2.b Segítségül hívják (Toruda)

II. Nganaszan – ellenség (evenki, nyenyec) küzdelmei

II.1 Területsértés

II.2. Asszonyrablás

Az első típusba (I.) azok a szövegek sorolhatók, melyek egy-egy kiemelt, névvel is megjelölt hős viszontagságairól szólnak.

E hősök lehetnek (I.1) árva vagy a történet során elárvuló gyerekek, kik (I.1a) társakat keresnek maguknak, de veszélyes, nehéz helyzetekbe keverednek vagy pedig (I.1b) szüleik, testvéreik haláláért bosszút akarnak állni, s a történet központjában a végrehajtott vérbosszú áll. Jellemző, és sok változatban, minden gyűjtésben előforduló példa Lakuna fiainak története (DOLGIH 1976. négy változatban, LABANAUSKAS 2001, SZIMCSENKO kézirat, K-06_Lakuna.doc). A történet elején meghal az öreg Lakuna (Tüdőbajos öreg), s fiai elindulnak társakat keresni maguknak, hogy biztosítva legyen a túlélésük. Evenkikhez jutnak, ahol megismerkednek egy nganaszannal tudó asszonnyal, aki befogadja őket. Az evenkik azonban nem fogadják őket szívesen, és különböző próbatételek elé állítják őket (ugróverseny, mamutcsontkeresés, lúd vadászat), s a próba teljesítése során az életükre törnek. Végül a gyerekek mindenkit megölnek, de mivel ártatlan emberek is áldozatul esnek, maguk is elpusztulnak.

A vérbosszú köré szerveződő történetekben a hős gyermekként veszíti el családját, viszontagságosan felnevelőkre talál, s felnőttként egyedül vagy társakkal együtt bosszút áll családjá elpusztítóin (SZIMCSENKO 1996. 134–144, VL-08_siti_nguamde.doc, Kino-06_Apcha.doc, DOLGIH 173–176).

A másik szövegtípus szerint (I.2) a hős messze földön ismert erős ember, kit (I.2a) az ellenség keres meg, hogy próbára tegye, vagy (I.2b) segítségül hívják az ellenség ellen. A támadók hallottak a hősről, és ki akarják próbálni, hogy valóban erős-e. Ezért felkeresik, és harcolni akarnak vele, de a hős inkább versenyeket ajánl (ugróverseny, evőverseny), melyeket természetesen megnyer (DOLGIH 1938, számos változat). Az ellenség megszegyenülten távozik. A másik típusba csak egy történettípust sorolhattunk: a vesztesre álló enyecék hívják a nganaszan Torudát, hogy segítse őket győzelemre. Toruda a túlerővel szemben furfanghoz folyamodik,

ruhát cserél az egyik enyeccel, s így váratlanul támad az ellenségre (vö. *Csimi Hoti*, Csonka fogú hős DOLGIH 1938 és *Csimi Lehua*, Lapátfogú hős DY-00_kemega.doc).

A fenti, első típusba tartozó történetekben a hős egymaga vagy néhány társával együtt áll szemben nagy túlerővel. Az ellenség szintén hétköznapi emberekből áll. Leggyakrabban evenkikkel viaskodnak, de előfordulnak a nyenyeccek, sőt a saját nemzetség tagjai is ellenségként. A harc valamelyik tábor közelében, íjjal lövöldözve folyik. A hős gyakori hibája, hogy túl sok ártatlan vért ont ki a bosszú folyamán, s ezért magának is el kell pusztulnia.

A második változatban egyének állnak szemben egyénnel. A családját és vagyonát védelmező házigazda megöli aljas szándékot forraló evenki vendégét, aki az éj leple alatt akarja a családot elpusztítani (DOLGIH 1976 öt változatban). Az evenki célja a rénszarvasok és más vagyontárgyak megszerzése. Hasonló az a történet, amikor az éhező nganaszanok háborítják meg az evenkik vadászterületét, s ez okozza a konfliktust, melyben a nganaszanok közül csak egy-két ember marad életben (pl. LABANAUSKAS 2001).

Külön típusba sorolhatjuk az asszonyrablásról szóló történeteket. Eszerint a nyenyec vagy evenki ellenség elrabolja a vadászó férj távollétében annak fiatal feleségét, s a férj hosszú vándorlás, keresés után tudja csak visszaszerezni (DOLGIH kézirat két változat, WAGNER-NAGY 2002, DOLGIH 1976. 283–295 két változat).

E történetekben a harc részben íjjal történik, részben közelharc-jellegű. Jellemzően az ellenség elpusztul, a hős pedig megmenekül. Ha azonban a hős hibát követett el, például megsértette a másik területét, akkor magának is pusztulnia kell.

Trickster-történetek

A trickster-történetek elkülönítése a hőstörténetektől kizárólag a kutatói vizsgálódás eredménye. A belső műfajmeghatározás szerint e történetek a hőstörténetekhez hasonlóan *szitebi* és *gyürimi* műfajokba sorolandók. Ezenfelül jellemző téma itt is a kultúrhős tricksteri alakjának mitikus hősökkel való küzdelme, de jellegzetes különbségek figyelhetők meg a küzdelem formájában, csínyműve, tricksteri párviadalokat látunk.

Mitikus trickster-történetek

A mitikus trickster a kultúrhős tricksteri, normasértő változata, akinek *Gyajku* a neve. A trickster a kultúrhőshöz hasonlóan a mitikus népekkel kerül összetűzésbe, *szigiékkal*, emberevő óriásokkal, farkas-sámánnal, rézemberekkel küzd meg, de ez a küzdelem nem egyenrangú harc, hanem hátbatámadással, csellel kiharcolt győzelem. Előre kifűrja például a csónakversenyhez használt járműveket, rágyújtja a *szigiékre* a házat, stb. *Gyajku* kicsiny, gyenge és egyedülálló, nincsen senki, akire számíthat, kivéve esetleg öreg nagyanyját, aki azonban nem éli túl a

viszontagságokat. A mitikus trickster a történet végén a felső világba távozik, s az emberekre vigyázó Árva istenség, *Gyobja nguo* lesz belőle.

A róla szóló narratívumokban különálló történetekként értelmezhető, és úgy is előforduló epizódok követik egymást. Az általam vizsgált anyagban ez a következő epizódokat jelenti: *Gyajku* az ellenség (*szigie*, vörösréz-ember) gyerekének adja ki magát, majd elpusztítja őket (1), folyón való átkeléskor megfürja az ellenség (*szigie*, vörösréz-emberek) csónakját (2), felgyűjtja az ellenséges (*szigie*, farkas) sámánt (3), találkozik valakivel, akinek élő húsa van, s meghívja ebédre (4). *Gyajku* dolgán megfelelője Ogyoloku. A fenti szüzsék közül az (1), (3) az ő nevével kapcsolatban is megjelenik. Az ő nevéhez fűződik még, hogy túljár az orosz kereskedők eszén, vízbe fojtja őket végül, vagy elveszi vagyonukat (DOLGIH 1976. 115–118). A számos *Gyajku*/Ogyoloku-történet arra enged következtetni, hogy népszerű figurái voltak az egykor élő nganaszan folklórnak. A tizenkét *Gyajku*-mese a következőképpen épül fel⁸:

(1) – Novik 1995 mesegyűjteménye, Z-08.doc, N-04_Djajku.doc

(1) + (2) – LABANAUSKAS 1992. 55–56.

(1) + (2) + (3) + (4) – SZIMCSENKO 1996. 30–37.

(1) + (3) – Kokore (további epizódok: magától járó szánt készít, tetűbőr sátoztott készit)

(1) + (4) – VL-Djajku1.doc; SY-08_djajku.doc

(1) + Árva istenség alsó világ-járása – VB-97_dyobja_nguo.doc

(3) – VL-Ojoloku.doc, VL-08_ojoloku.doc, DOLGIH 1976. 116–119.

A leggyakrabban előforduló történet tehát az, amikor *Gyajku* a *szigiék* gyermekének adja ki magát. Ezt érdemes egy rövidebb változatban szó szerint is közölni, mivel ez a legtöbb változatban ismert nganaszan szöveg.

Megy *Gyajku*, valahova siet. Útközben talál egy fatönköt. Ebbe *Gyajku* belerúgott, a lába meg ott maradt, odaragadt. Lendítette az öklét, az is ott maradt, odaragadt. Így ragadt oda az egész teste.

Jött *szigie* és azt mondja:

– *Kazjazu* (A mindenségit!), a csapdám fogott valamit! Micsoda sarki róka került bele?

Szigie felemelte *Gyajkut* és a háta mögé dobta. Megérkezett a maga *sátorába*, és kiabált:

– Anya! Hoztam egy sarki rókát, ezt fogta a csapdánk! Fagyott. Készíts botokat, hadd olvadjon ki.

Gyajkut felakasztották a botokra. Ekkor vizelni kezdett, és a *szigie* felkiáltott:

8 A csupán egy-egy változatban előforduló történeteket itt nem vizsgáltam, mert eldönthetetlen, hogy létük egyéni lelemény, idegen hatás eredménye-e vagy a hagyomány része.

– Nézd csak! Olvad már a sarki róka zsírja! Gyorsan vidd ki a szabadba!

A felesége kivitte *Gyajkut* a szabadba, rátette egy szánra, maga pedig ment a kisdolgára. Ekkor *Gyajku* gyorsan leugrott, és elbújt az emberevő asszony szoknyájába. Az meg, ahogy észrevette, kiabálni kezdett:

– Apus, nézd csak, gyerekünk született! Hozz egy meleg takarót!

Ahogy ezt meghallotta, a *szigie* kinézett a sátorból.

– Ó, mit beszélsz? A mi korunkban gyerek?

Gyajkut mintha a saját gyerekük volna, úgy kezdték szeretgetni. Bevitték a *sátorba*, mindenféle finomsággal megetették. *Gyajku* boldog. Ha valamire szüksége van, úgy sír, mint egy igazi gyerek, mint egy újszülött. Az emberevő asszony egészen zavarban van, azt sem tudja, hogy találja el a gyerek kedvét. Csakhogy *Gyajku* belefáradt abba, hogy mozdulatlanul feküdjön a bölcsőben, ezért azt mondja:

– Anya, fel akarok ülni!

– *Hemo* (Kutyafáját)! A gyerekünk beszélni kezdett! – kiabálja az emberevő asszony.

– Anya, fel akarok ülni! – ismétli *Gyajku*.

– Jaj, eltöröd a gerincedet – nyugtalankodik a *szigie*.

– Ejnye, miért akadályozod a gyereket! Hadd csinálja, ha akarja – dühödött fel az emberevő asszony.

A szülei annyira megszerették, hogy azt is megengedték, hogy odakint szaladgáljon. Egyik nap *Gyajku* azt mondja a *szigiének*:

– Apa, nagyon szeretnék friss húst. Gyere, öljük le anya vezérrénjét!

– Ejnye, mit beszélsz, méghogy öljük le? És akkor anya mivel fog utazni?

– Már megint ellenkezel azzal a gyerekkel! Veszekedj csak vele még ennél is többet! – fenyegeti az öregasszony.

Nem volt mit tenni, leölték a húsáért az emberevő asszony vezérrénjét. Mindenki jól telerakta a hasát. *Gyajku* megint megszólalt:

– Apa, taníts meg engem bottal hajtani! A folyón akarok úszni!

– Ó, de hiszen hirtelen belefulladnál, felborulnál, mit csinálnánk anyáddal?

– Ó, te semmirekellő! Hát miért kötözködsz állandóan a gyerek minden szavával? – háborgott az emberevő asszony – Van még másutt ilyen gyereked?

A *szigiének* az a szokása, hogy az asszony szavával sosem ellenkezik. *Gyajkuval* együtt lementek a folyóhoz, a csónakhoz. *Szigie* azt mondja:

– Ülj ide, és tartsd egyenesen a lábad. Az evezőt pedig így kell tartani.

Na persze, mit gondolsz, *Gyajku* milyen! Ahogy csak a *szigie* ellökte a csónakot a parttól, egyből erejét megfeszítve evezni kezdett. Messzire elment, majdnem a folyó túloldalára, és akkor rikkantott egyet:

– Ej, *szigie*, emberevő! Mondd csak, mikor volt *Gyajku* a te fiad?
(LABANAUSKAS 2001. 55–56).

Ebben a változatban a *szigiék* vadászsákmányként fogják meg *Gyajkut*, majd gyermeküknek hiszik őt. Végül a gyermek minden vagyonukból kiforgatja őket (vezérrénjüket levágják, csónakjukat elveszítik). Máshol a történet végkifejlete az, hogy felgyújtja az emberevők kunyhóját, s azok elégnak.

E történet nagyon népszerű volt, sok variációja van, s olyat is találunk, ahol összekeverednek a motívumok. Itt a magát kisbabának kiadó *Gyajku* úszni akar, az emberevő pedig óvja, nehogy „eltörje a lábát”. Eredetileg akkor óvja az emberevő a mozgástól, amikor járni akar, így érthető a lábtöréstől való félelem.

Előadásmód tekintetében a prózai változatok mellett egy énekes verziót is találunk, melynek műfaja: *Gyajku-belü*, azaz *Gyajku*-ének. Ez majdnem végig énekes, recitált szöveg. (N-04_Dajku.doc)

Meg kell említeni azt az egy változatban ismert történetet, melyek szerint *Gyajku* tetűbőr sátortetőt készít, és a *szigie* nem tudja kitalálni, milyen anyagból lehet ez a sátor, valamint elhiteti a *szigie*vel, hogy magától járó szánt készített, drága áron neki adja, majd az emberevő megfagy a szánon ülve. E motívumok a *Becsapott ördög*-mesetípushoz (ATU 1000–1199) tartoznak, s világszerte ismertek. Az, hogy más nganaszan változatot nem ismerünk, jelentheti azt, hogy a mesélő orosz közvetítéssel ismerte meg e szüzséket, s integrálta a megfelelő folklórszereplőről szóló repertoárjába. Lehet azonban a gyűjtési esetlegesség is az egyedülállóság magyarázata.

Emberi tricksterek

Több történetben is megjelenik Ogyoloku, dolgán nevű trickster alakja. Őt Lambert (2003) *Gyajkunak*, a nganaszan mitikus tricksternek dolgán-nganaszan változataként tartja számon. Azonban míg *Gyajku* a mitikus korban él, nemzetség nélküli, egyedül kóborló hős, kinek ellenségei is mitológiai népek fiai, addig Ogyoloku legtöbb esetben a történeti korban él. Van családja, s az általa becsapott áldozatok is emberek: oroszok, nyenyeczek vagy saját családja. Az általa kifigurázott vagy kihasznált értékek, közös tudás a természetfelettire, halottak és istenségek világára vonatkozik. Az egyik történetben (LABANAUSKAS 2001) halottnak tetteti magát, hogy így megszerezze a család utolsó falat szárított halát, ugyanis a halottat nem szabad útravaló nélkül elbocsátani. Másik esetben (VL-Ojoloku.doc) felajánlja, hogy tartja a sámánt a derekára kötött láncnál, kötélnél fogva, amíg az eksztázisban sámánútján jár, de úgy vezeti, hogy beleessen a tűzbe. Ez a történet megegyezik *Gyajku* egyik tétével, aki szintén tűzbe vezeti a *szigie*-sámánasszonyt.

Ugyanez a történet megjelenik farkas-sámánasszony főszereplésével is (DOLGIH 1938. 116–119). A farkas lassú észjárású, hiszékeny állatként tűnik fel. A trickster halottat feltámasztani hívja a farkas-sámánasszonyt, aki hét fiával együtt el is megy vele. A szertartás közben azonban a trickster szétzavarja a szarvasokat, s a sámánon kívül mindenki keresésükre indul. Amikor már mindenki eltávozott, a csínytevő tűzbe löki az önkívületben lévő farkasanyót, majd gyermekeinek azt állítja, hogy ha engedik, hogy a farkuk belefagyjon a vízbe, s egyszerre kitépik onnan, életre kel az

anyjuk. Amikor azonban megfagy a víz, a trickster minden farkast agyonver, csak egy tud elmenekülni. Ettől fogva félnek a farkasok az embertől, s próbálnak bosszút állni az elszenvedett igazságtalanságért.

Végül egy több epizódos történetben (DOLGIH kézirat Krasnojarszk) Ogyoloku azt hazudja az oroszoknak, hogy olyan erős bálványa van, ami a halottakat is feltámasztja, s ezt a csodás gyógyítást el is játssza: halottnak beöltözött nagyanyja segít neki. Az oroszok megveszik a bálványt, de hiába ölik meg a feleségüket, nem támad fel a bálvány hatására. Ezt látván a csínytevő ellen fordulnak, és bele akarják dobni a folyóba. Arra jár egy ember, és érdeklődik a hálóbba csavart trickstertől, hogy mit művel. Az azt állítja, hogy le akar menni a víz mélyére, mert ott Vízanya várja mindenféle értékes fegyverrel, mamutcsonttal. Az ember boldogan helyet cserél vele, így őt dobják a folyóba.

Látható, hogy a trickster a természetfeletti világról alkotott elképzeléseket fordítja a saját hasznára: a bálványok segítő erejét, a halottakkal való helyes bánásmódról való tudást, a sámán közösségre való ráhagyatkozását, valamint azt, hogy a folyó átjáró a túlvilágra.

Jól ismert emberi trickster Ibula, (N-04_hibula.doc, SY-08_hibula.doc, tb_NS-08_hibula.doc, LABANAUSKAS 2001, SZIMCSENKO kézirat, NOVIK 1995) aki bátyja szarvasaira vigyáz, de sok kárt okoz, s végül bátyja elhagyja őt. Lássuk, milyen normák és normasértések köré szerveződik Ibula nem megfelelő viselkedése! Az első epizód szerint Ibula vadászni megy, ellenőrzi a csapdákat. A fogott vadakat elengedi, arra való hivatkozással, hogy nyitva van a szemük. Bátyja utasítja, hogy legközelebb ölje meg őket. Ezt meg is teszi, de végül bátyja fagyújtógető feleségét rénszarvasnak nézi, és őt is meggyilkolja.

A hagyományos felfogás szerint az elfogott vad a vadásznak akarja adni életét, bőrét, de szemét le kell tenni a földre, hogy szaporodjanak, újraszülessenek az állatok. Ha a vadász nem öli meg a kínálkozó zsákmányt, azzal a lelkek körforgásának is gátat szab (WILLERSLEV 2004). Ezzel a normával szegül szembe Ibula, amikor nem öli meg az állatokat, mert túlságosan emberszerűnek érzékeli őket. Az embert és állatot számos animista vadásztársadalomban szorosan összeköti a perspektivista szemléletmód, mely szerint az állatot magához hasonló, erkölcsi érzékkel bíró, társadalomban élő lényként értelmezi az ember – s ezt a szemléletmódot viszi túlzásba Ibula, majd az asszony megölése esetében pedig túl kevésbé veszi figyelembe. Itt bátyja feleségét rénszarvasnak nézi, és gond nélkül megöli.

Fivére gyermekét is meggyilkolja: a csecsemő sírva fakad, s Ibula a nem csillapodó zokogást úgy értelmezi, hogy a gyermek fején puha rész, kelés van, melyet ki kell nyomni. Szétroppantja a baba koponyáját, s így a sírás elhallgat. Ibula itt az emberi test fejlődését, működését nem ismeri: a kisbaba koponyája természetes módon, a kutacs miatt volt puha.

A harmadik epizódban a megözvegyült és gyermekét veszített báty Ibulával együtt tovább vándorol – ez a szokás, ha haláleset történt a családban. A báty

Ibulára bízta a sátorállítást (a női munkát), amíg maga vadászni megy. Ibula a sátrat a folyó színére vagy egy fa tetejére állítja, s így az elúszik minden kellékével együtt vagy pedig tönkremegy. A tricksteri határátlépés, határösszemosás ebben az esetben a környezet érzékelésében jelentkezik: nem különbözteti meg megfelelően az anyagokat, világszférákat. A világszférák megkülönböztetésének képtelensége arra utal, hogy nem a földre, azaz erre a világra állítja a lakhelyét, hanem vagy egy fára, ami a felső világ felé vezető útra utal, vagy pedig a víz felszínére, ami az alvilág felé vezető út kapuja.

A negyedik epizód szerint a folyón való átkeléskor Ibula levágja a rénszarvasok lábáról a bőrt, hogy ne vizezze össze az értékes lábszárszőrt. A rénszarvasok ezt nem élik túl. A keveredést itt az élő és a feldolgozott állat megkülönböztetésének képtelensége okozza: az élő rénszarvas bőrét összekeveri a kikészített, ruhavarrásra váró rénbőrrel.

A fenti történet hőse számos tricksteri vonást hordoz, s ezek mind a világról alkotott kép, az ebben megjelenő kategóriák differenciálására vonatkoznak. Ebben eltér a mitikus trickstertől, kinek tevékenysége a világot alakítja, s csínytevő viselkedése az ellenség legyőzésében, becsapásában összponstosul. A mitikus trickster a világot meghatározó társadalmi törvényeket (vendéglátó felé megnyilvánuló hála, házasság mint szövetség, zsákmány elosztásának szabálya stb.) épp azok megszegésével emeli ki, a normasértéssel húzza alá. Így a kultúrhős tricksteri alteregójáról szóló történetek voltaképpen ugyanazt a célt érik el, mint a világ berendezéséről és a normák kialakításáról szóló szövegek.

Sámántörténetek

A sámánok olyan emberek, akik át tudnak járni a természetfeletti világba, utazás közben kalandokba, küzdelmekbe keverednek. Ezekről a kalandokról utólag ők maguk beszámolnak a közösség tagjainak, a szertartás közben pedig a sámán segítőtje tolmácsolja az utazás eseményeit a részt vevők számára. E történetek az élménytörténetek és a hősepikai alkotások közötti átmenetet képviselik, hiszen a sámánok saját élményeiket beszélik el, de ezek az élmények egy másik, a mitikus világban játszódnak. A sámánok beszámolóit nagyrészt összhangban vannak a nganaszan folklór más darabjaiból megismerhető természetfeletti világról alkotott képpel, de mindig tartalmaznak egyéni motívumokat is. E különleges elemek az esetleges hallgatóknak is feltűnnek, és a kontextusából kiragadott, sámántól származó történet esetén meg tudják fogalmazni, hogy ez véleményük szerint az adott sámán saját története, nem illeszkedik a közös folklórkincsbe (SZIMCSENKO 1998). A mitikus sámántörténetek egy része egyértelműen *Gyojba nguóhoz*, a kultúrhőshöz kötődik, aki az első és a legerősebb sámán volt. A történeti sámánok olyan nagy erejű és nagy hatású sámánok, akik egy bizonyos korban vagy örökre

szólóan meghatározták a hozzájuk tartozó emberek, saját ágazatuk életét. Minden közösségnek van ilyen központi sámánfigurája, akinek a nagy tetteit rendszeresen elmesélik. E történetek nem titkosak, a többi ágazat tagjai is ismerhetik, és akár kommentálják is őket.

Mitikus sámán-történetek

A mitikus korba helyezhető sámánok a ma élő embereket megelőzően éltek a földön, s a világ kialakításában vettek részt. A történetekben nem találunk személyneveket, nincs jelzés arra, hogy e sámánok egy-egy ma élő sámándinasztia alapítói lennének. Kétféle szövegtípust soroltunk ide:

(1) *A felső és alsó világba távozó sámáncsaládok mítosza.* A történet vázlatosan a következő: ezen a földön zsákmányt nem találva az egyik család az égbe repült feláldozott rénszarvasán, a másik pedig a folyók mentén lefelé indult el. Mindketten sok zsákmányt találtak, az egyik prémes állatokat, a másik pedig halakat. Most már nincs kapcsolat a két család között, mert az egyik találkozáskor a lenti gyerekek megijesztették a fentieket (GRACSOVA kézirat 1972, LABANAUSKAS 1990, POPOV 1984, SZIMCSENKO 1996. 144–146). A Sarkcsillagot annak a nyílásnak tekintik, melyen a felfelé induló család távozott, s az északi fényt az égbe indulók lehajított baltája csillogásának vélik.

A (2) *Holdra ragadt sámán* története egy sámánról szól, aki el akart jutni a Holdra, de amikor odaért, a Holdhoz ragadt, s most dobjával együtt ott látható. Ez a holdfoltokról szóló mítosz. Van szó arról is, hogy a sámán a Hold férje lett (WAGNER-NAGY 2002).

A mitikus időkben élt sámánok a most élő emberek életére nincsenek hatással – ellentétben a történeti korban élt sámánokkal, kik nemzetségük sorsát generációkra meghatározzák.

Történeti sámánokról szóló szövegek, ágazat-mondák

A sámánmondák minden nganaszanfolklór-gyűjtőnél erősen reprezentált csoportot jelentenek, s Guszev spontánbeszélgetés-gyűjtéseiben is igen gyakran ilyen történeteket osztanak meg egymással az adatközlők. Bizonyos, hogy gyakran felelevenített, élő történetek voltak ezek, sőt, mind a mai napig élő csoportokat alkotnak. A sámánmondák túlnyomórészt nagyjelentőségű sámánok kiemelkedő tetteiről szólnak, úgy, ahogyan a közösség emlékezik rájuk (HULTKRANTZ 1995). A történetekkel elismerik képességeit, legitimálják mind a nagy sámánős, mind ma élő leszármazottainak tudását. Gyakran a sámán életének végét beszélik el, melyet a saját vagy a közösség hibája, bűne okoz.

A mondában megjelenő sámánt nem feltétlenül nevesítik, csupán „a sámán”-ként emlegetik. Ennek legfőbb oka a névtabu. Ugyanakkor, ha egy-egy szövegben mégis

találunk személynevet, az egész történetfüzérek nemzetséghez illetve személyhez kötését segíti elő, s így mint ágazati mondák legitimáló és értékmeghatározó szereppel bírnak (MÉSZÁROS 2007. 63). A legtöbb változatban ismert mondát érdemes részletesebben is elemezni ezen a helyen, további ágazati mondákat pedig a sámánizmust tárgyaló fejezetben találunk.

A *Ngamtuszuók* gyakran emlegetett ősatya *Hoterie*, a víz alá bukó sámán. *Hoterie* a neve annak a mitikus bűvármadárnak is, aki a teremtésben vett részt, s *Gyobja nguóhoz* kapcsolják alakját. Az ismert történet szerint *Hoterie* sámán egy inséges év végén arra kéri népét, hogy vágjanak három léket a folyó jegén, s őt engedjék le a középső léken, teljes sámánöltözékben, a dobjával együtt. Ezt követően vándoroljanak a szokott útvonalon, s ősszel visszatérve őrizték egy éjszakán keresztül, majd húzzák ki a lékből horgok segítségével. Egyes változatokban felhívja a figyelmet arra, hogy az őrzés nagyon fontos, nehogy gyermekek vagy felelőtlen emberek a lék közelébe kerüljenek.

Éjjel mégis néhány gyermek vagy egy bolond kihúzza a sámánt, de annyira megrémül, amikor felbukkan a víz mélyéről, hogy visszaejti. A sámán többé nem tud (vagy nem akar) visszatérni, a hozott ajándékokat nem tudja átadni. A tó neve Sámán-tó lesz, olykor lehet hallani a dobolást a tó mélyéről, vagy naplementekor meg lehet pillantani a sámánt.

A monda öt különböző változatban ismert (K-07_Hotarye2.doc, Lambert 2003, tb_SM-06_hotarie.doc, NS-08_hoterie.doc). Az alábbi táblázat ismerteti e változatokat, s a főbb motívumokat.

Var.	Főszereplő	Kérés	Bűn	A sámán kinézete
1.	<i>Hoterie</i> sámán	Éhezés miatt engedjék a víz mélyére egész télre	Kérése ellenére magára hagyják, bolond kihúzza, visszaejti	Kutya-bundában, fejdísszel a fején emelkedik ki
2.	<i>Nya</i> törzs sámánja	Egész télre engedjék a tó fenekére, hogy jó élet legyen	Két legényke kihúzza, majd ijedtében visszaejti	Kapaszkodik a kötélbe
3.	Szálláshely sámánja	Éhezés miatt három napra leengedik	Kérése ellenére kamaszok kihúzzák	Halakat termő fát hoz, alatta sámán látszik

4.	<i>Hoterie sámán</i>	Zsákmányt akar szerezni, lemerül	Éjjel egy bolond kihúzza, visszaejti	Halpikkely, rénszőr borítja
5.	<i>Hoterie sámán</i>	Zsákmányt akar szerezni, lemerül	Éjjel egy bolond kihúzza, visszaejti	Halpikkely, rénbőr, fogolybőr borítja

Az első változatban a sámán egyik leszármazottja meséli el a történetet, az adatközlő még azt is közli, hogy kinek a rokona volt az a bolond, aki visszaejtette, és mi volt a neve. A történet egyszerre szól egy különleges erejű sámánról, és a sámáni erő hatáiról. A fél évig víz alatt tartózkodó, tehát több hónapig tartó lélekutazásra induló sámán egyedülálló képességekkel bír: hosszú időre felfüggeszti földi életét és a túlvilágot járja, nem félve attól, hogy eltéved vagy valami baj éri, hiszen megígérte, hogy vissza fog térni. Ilyen magabiztossággal kevesen indulnak útnak a nganaszan sámánok között. Ugyanakkor nem csak a közösségnek van szüksége a sámánra, hanem a sámán is rá van utalva a közösségre. Felelősségteljes vadászoknak kéne őt várniuk, akik képesek kivárni a megfelelő pillanatot annak ellenére, hogy már látszik, nemsokára ki fog emelkedni a vízből. A várakozás megtanulása elengedhetetlen a felnőtt férfiéletben, ugyanis a csoportos vadászat során az egész csoport megélhetését veszélyeztetheti egy türelmetlen vadász.

A sámánmondában a gyerekek, illetve más változatokban a félkegyelmű ember kíváncsisága okozza a sámán vesztét: idő előtt kihúzzák a vízből, majd pedig visszaejtik. A sámán ruháján, kinézetén jól látható, hogy nem áll készen arra, hogy visszatérjen: kinézete állatszerű, kutyaszőr, szarvasszőr, esetleg pikkely borítja a testét – tehát nem az emberi világ része még. Öltözeke mutatja azt is, hogy milyen adományokat hozna az embereknek: halra utal a pikkely és a halakat termő fa, rénszarvasra a rénszarvasszőrrel fedett arc és az agancsos fejdísz. A történetek végén általában ebben az esetben nincsen szó külön megtorlásról, de az egész törzs megsínyli gondatlanságát.

E sámántörténetek olyan nagy hatású kríziseket, traumákat rögzítenek, melyek az egész közösség életére hatással voltak. Gyakran kapcsolódnak egy bizonyos térbeli helyhez, ahol rendszeresen felidéződnek. Így például a Sámán-tó, amelynek a partján a *Ngamtuszuók* rendszeresen megálltak vándorlásuk során, folyamatosan emlékeztette a csoportot az ott elsüllyedt sámánősrre.

Élménytörténetek, visszaemlékezések

Természetfeletti találkozásokról szóló történetek

E műfaj igen sok szöveget tartalmaz, s az egyes szüzsék számos változatban előfordulnak. Hőseik hétköznapi nganaszan emberek (nem sámánok és nem is nemzetségfők), akik valamiféle természetfeletti kapcsolatos élményt élnek át. A természetfeletti való találkozás nem befolyásolja a világ sorsát, de az egyén életét meghatározza, vagy legalábbis fontos epizódot jelent benne. A természetfeletti lény lehet ellenséges vagy baráti, s az ember hozzáállása is e kettő között ingadozik. Tényleges küzdelemre ritkán kerül sor. Az ember halála az elkövetett hiba következménye, a természetfeletti lényt pedig az ember csellel győzi le. A történetekben előforduló természetfeletti lény a *szigie* (emberevő), a halott ember és a *baruszi* (féltestű lény), melyeket a folklórban általában az emberre veszélyes lénynek tekintenek, s félnek tőlük. Szembetűnő különbség a sámántörténetekkel való összehasonlításban, hogy az embernek nincsen különleges képessége, s a segítő szellemek, bálványok, betegségrszellemek, istenségek nem jelennek meg a történetekben – az ilyen helyzetek kezelése a sámán feladata. Az alábbi táblázat mutatja, milyen viszony van az emberek és a természetfeletti szereplők között, és mi a történetek végkimenetele.

	Természetfeletti lény viselkedése	Főhős viszonya a lényhez	Társak viszonya a lényhez	Vége a hős számára
Baruszi vs. asszony	+, <i>baruszi</i> segít	+, örül neki	–, ellenséges	0
Baruszi húst lop	–, <i>baruszi</i> lop	–, ellenséges	–, ellenséges	–, halál
Lányok vs. szigie-nő	–, fel akarja falni a lányokat	–, menekülnek	–, lányokat segítik	+
Szigie-feleség	0	–, fél tőle	–, fél tőle	0
Halott vőlegény 1. epizód	+, nem bánt	–, fél tőle, majd +	+	+, házasság
Halott vőlegény 2. epizód: anyós	+, vendégségbe jön	–, fél tőle	0	–, meghal a családja

Láthatjuk, hogy a történetek több mint felében a természetfeletti lény nem ellenséges az emberrel szemben, azonban majdnem mindig ő húzza a rövidebbet. Az ember nem képes elhinni, hogy a veszélyesnek ismert lény baráti szándékkal

érkezett, mint a *Halott férj* című mesében láthatjuk (LABANAUSKAS 2001. 54, LAMBERT 2003. 353–354). A történetben egy leány véletlenül felzavar egy halott férfit, aki magával viszi a halottak birodalmába, a föld alá. Itt a lány nem tud élni, a férfi anyja ezért azt tanácsolja, hogy inkább éljenek a felső világban. Egy idő eltelte után a legény elkezd az élőkhöz hasonlóan élni, s két gyermekük születik. Utóbb a nagymama eljön vendégségbe, de a fiatalasszony nem hajlandó odaadni a gyermekeit, hogy a nagymama megcsókolhassa őket, ezért meghalnak. A fenti történet tipikus abból a szempontból, hogy a főszereplő egy halottal kerül kapcsolatba, majd a végén saját hibájából súlyos kár éri, meghal a családja. A halottakat megbolygató ember gyakran el is vesz valamit az elhunyttól (SZIMCSENKO 1996. 119–120), szélsőséges esetben a halott húsából eszik (POPOV 1984). Mindezekért büntetés jár – az illető vagy meghal, megküzd a halottal, vagy maga is emberevő lényé válik.

A műfajba tartozó történetek az embernek a természetfeletti lényektől való félelme köré szerveződnek, de az ember nem kiszolgáltatott ezekben a helyzetekben, van lehetősége a megmenekülésre. Számos esetben az ember valamilyen hibát követ el, s ezzel kihívja maga ellen a természetfeletti erőknek a haragját. A hiba a történetek mozgatórugójává válik, ugyanis emiatt indulnak meg az események, emiatt történik meg a hiedelemlénnyel való találkozás. Az elkövetett vétek a társadalom belső struktúrájára hívja fel a figyelmet, a tisztaság, a tisztelet, a tabuk és egyéb szabályok betartására. A fenti történetben a hiba a dombocskára való leülés – kiderül róla, hogy voltaképpen egy már elfeledett, fűvel benőtt sírdomb. Más történetekben megjelenik az állatokkal való nem megfelelő bánásmód, durva (ES-05_sluchaj) vagy nyaggató viselkedés (LABANAUSKAS 2001. 24, POPOV 1984) és emiatt bűnhődik a gazda. Lehet, hogy tiltott vadat öl meg a vadász (LABANAUSKAS 2001. 46), házassági ajánlatot utasít vissza (LABANAUSKAS 2001. 47), nem hallgat az előjelekre (LABANAUSKAS 2001. 38), nem engedi, hogy a farkas egy bizonyos részt elvegyen a rénnyájából, stb. (POPOV 1984). A megjelenő természetfeletti lények nem istenségek, *nguók*, hanem alsóbb mitológiai lények, visszajáró halottak, *baruszik*, olykor *szigiék*, de semmiképpen sem a felsőbb világból származó lények. A *nguók* csak sámánokhoz vagy leendő sámánokhoz, mitológiai hősökhöz szólnak.

Magát a történetet a mesélők egyszerű szavakkal beszélik el, hasonlatokat, a képszerű elbeszélési technika alkalmazását nemigen találjuk meg benne. Bár külön adat nincsen rá, de feltételezhetjük, hogy az élménytörténet a mindennapi társalgás egyik műfaja lehetett. A szankciókat magyarázó történetek a helyes cselekvésre motiváló eszközkészlet részei voltak.

Igaztörténetek, memoratok

Azokat a szövegeket sorolhatjuk ide, melyek a saját élet fontos eseményeiről, élményeiről szólnak (VÖÖ 2000). Guszev és társai gyűjtésében számos memoratot

találunk, míg korábbi csupán néhány adatunk van (LABANAUSKAS 2001, GRACSOVA kézirat). E történetek még nem váltak az eredeti élmény átélőjétől független, elterjedt és mesélt szövegekké, de van, amely már elindult ezen az úton, az igaztörténété válás felé (RÉTHEY-PRIKKEL 1991): a gyermekét felfaló nőről szóló történet 1972-ben és az 1990-es években egyaránt felbukkan. A szövegcsoport tematikailag nagyon változatos, s általában egy-egy változatban ismerjük csupán a történeteket.

Gyakran valamilyen tragédia köré szerveződnek a történetek, például valaki éhségében felfalta a saját gyermekét (GRACSOVA kézirat 1972, tb_n-06_dva-chuma.doc), iskola leégése (tb_N-06_shkola.doc), valakinek a vízbe fulladása (egy legény: ES-08_turku.doc, nyenyec család: tb_N-06_djuraki.doc, két fiatal férfi: tb_SM-06_sluchaj.doc) egyéb személyes tragédiák, halálesetek (tb-SM-06_utonul.doc, Kino-06_Apcha.doc stb). A sámánokat ért üldözés, a rituális tárgyak elpusztítása, a börtönélmények is ide sorolhatók (tb_ED-06_VB.doc). Külön tematikus csoportot jelenthet az egyéni sikerek történetei, azaz a *kojka* megtalálása és ellátása (SZIMCSENKO kézirata, GRACSOVA kézirata, EK-08_kojka.doc), egyes tragédiák túlélése (villámcsapás EK-08_molnija.doc). Esetleges utazások leírása is ide sorolható, például egy folklórcsoport párizsi útja. Találunk egyszerű önéletrajz-elbeszéléseket is, melyek fontos adatokat tartalmaznak a mindennapi élet megismeréséhez, de nem öltönek történetformát (rénpásztor élete: LABANAUSKAS 2001, 12, HL-00_otec.doc, tb_ES-06_skazka1.doc).

A többi folklórműfaj darabjai általában nemzedékek számára meghatározó vagy akár örök időkre szólóan fontos történetek, az igaztörténetek és memoratok azonban csupán az egyén és szűkebb környezete számára bírnak jelentéssel, hírértékkel.

Énekes epikai műfajok

A hősi epikai műfajok tárgyalásánál már beszéltünk róla, hogy hajdan több énekes, recitatív része is volt e szövegeknek. Az, hogy egy szöveg énekes vagy prózai formában szólal-e meg, sok esetben nem műfaji különbséget jelent, hanem az előadó képességeit fémjelzi. Ennek fényében az önéletének és a sámánének műfajai szorosan kapcsolódnak az élménytörténetekhez, autobiográf visszaemlékezésekhez.

Önéletének

Számos szibériai nép köréből ismert, hogy mindenkinek van saját éneke, melynek dallama viszonylag állandó az élet folyamán, szövege pedig az illető életéről szól, őt fejezi ki (NIEMI honlapja). A nganaszanok esetében Triinu Ojamaa kutatta az autobiografikus énekeket (OJAMAA 2002). Az ének szoros kapcsolatban van az illető lelkével, nevével, kifejezheti az ember valamilyen szokását. A kisgyermek szüleitől, nagyszüleitől kapja énekét, közvetlenül a név megkapása után. Ha a kicsinek még nincs semmi különleges tulajdonsága, általánosan használható éneket

kap. Felnőtt korban mindenki saját maga készíti el saját énekét. Ojamaa kutatásai szerint az önéletének két fő szerepe van. Egyrészt meghatározza a személyt, hagyományos bevezető formulával (pl. *Gyűlszimjaku muntu* ‘Gyűlszimjaku mondja’). A szöveg folyamán a jelenlévők megjegyzései és hozzászólásai hasonlóan fontos szerepet játszanak, mint a hőselemek esetében (OJAMAA 2002. 83).

A szövegek tartalma lehet egészen személyes, például hogyan menekültek meg az éhínségből, melyet a férj lustasága okozott (Kino-06_Ladune.doc):

Bejött a sátorba egy fogolymadár.
Megfogtam a foglyot.
Hússal együtt
megfőztem.
A foglyot megfőztem,
maga jött be a sátorba, mind hús nélkül voltunk.

Az ének lehet általánosabb tartalmú is, amikor az élet megváltozásáról, a réntartó életmód megszűnéséről szól. (OJAMAA 2002. 85).

A dallamok a családon belül hasonlóak lehetnek, de a szöveg mindig eltér. A szövegek igazi értelmét csak a valós események ismeretében lehet kisilabizálni, de ennek ellenére az önéletének generációkra visszanyúlva őrzik a családi hagyományokat.

Sámánénekek

A nganaszan sámánszertartás során kétféle műfajjal találkozhatunk. A szertartás elején a sámán a segítő szellemek énekeit énekli, majd az adott problémát megoldó sámánutat önti szavakba.

A szertartáson a sámán egymás után szólítja meg szellemeit. Nem hívja meg mindig az összes szellemét, csak azokat, amelyekre szüksége van. A Tiszta Sátor ünnepén minden szellem összegyűlik. A szellemeknek saját énekük van, melyet az egész közönség a sámán énekére soronként felelgetve énekel (DOBZHANSKAYA 1995. 55). A szertartás elején a közönség is hívja a segítőszellemeket, mivel mindenki gyermekkor óta ismeri az elhangzó szellemhívó énekeket. Hangosan kell énekelniük, hogy a szellemek ereje megsokszorozódjék. Ha nem elég hangos a hívogató énekszó, a segítőszellemek nem jelennek meg (GRACSOVA 1983. 140). Azzal, hogy a közönség is énekli a segítőszellemek énekeit, maguk is az adott segítőszellemmé válnak. A sámánút során a szellemek egymás után foglalják el a sámán testét, mindig az, amelyikre éppen szüksége van. A szellem a harc során el is tud pusztulni (POPOV 1984. 122). Amikor a sámán újra önmaga, felemeli a rojtos sámánkoronát a szeméből, s mikor visszatesszi, ismét az egyik szellem szól

(HELIMSKI 2005. 88). A sámán azzal is jelezheti, hogy a szellem beszél, hogy térdére vagy a bálványábrázolásra ráüt kézzel vagy bottal.

A szertartás hat nem túl erős dobütéssel kezdődik, mely a szellemek felébresztésére szolgál (OJAMAA 1995. 352). A továbbiakban a ritmus folyamatosan változik attól függően, hogy éppen merre jár a sámán. Egyenletes, nyolcadütésekhez hasonló dobszó festi alá a segítőszellemek énekeit. Minden szellemnek egyéni, könnyen felismerhető dallama van. Gyemnyime Kosztyerkinnek például kilenc különböző felismerhető dallama volt a legfőbb segítőszellemeinek megfelelően: Jamali Fehér Rénbika (*Gyaumalü Szür Szelu*), Medve-anya (*Ngarka-nyemi*), Búvármadár (*Hotare, Hoszitala, Hotarie Bize Tangu*), Hermelin (*Hezü*), Mennydörgés-leány (*Kagya-kobtua*) Nap-anya (*Gyalü-nyemi*), Meddő Réntehén-anyanya (*Koti-nyemi*) (DOBZHANSKAYA 2008. 47–48). A szellemek énekei, a természetfeletti világról történő híradások nyolc szótagos sorokban szólnak (HELIMSKI 2005. 90). A legfőbb segítőszellem, a nyolclábú rénszarvas repülését nagy hangterjedelmű ugrások, széles dallamívek jelölik (DOBZHANSKAYA 1995. 55–56). Tubjaku lóalakú szellemének éneke tercugrásokat, három emberalakú szellem éneke szűkített kvartokat és glisszandókat tartalmaz. Az egymás után feltűnő segítőszellemek énekei egyre nagyobb hangterjedelműek és gyorsabbak. Az éneknek nincs állandó metruma, nem azonos a dobverés ritmusával sem (OJAMAA 1995. 253).

Az utazás során főszerepet kaphat a dob. Két módon üti a sámán vagy segítője. Vagy a dob bőréen történő halkabb csúsztatással fejeződik be az ütés, vagy a dobverő hirtelen felemelésével (OJAMAA 1990. 16). Követi a sámán járásának, futásának ritmusát, a dobverés ritmusa gyorsul, majd szaggatottá válik.

A sámánénekek szerveződése hasonló az önéleténekekhez, tehát elbeszéli a segítő szellem történetét, jelentős tetteit. A sámán útjának leírása egyéni, és sajnos igen kevés leírás maradt ránk. Helimszkij lejegyzéséből ismerünk kisebb szertartásokat, melyek során a segítő szellem segítségét kéri a bajba jutottak, s ő meg is ígéri védelmét, ha többé nem követik el az adott bűnt (HELIMSKY – KOSTERKINA 1992).

Imaszövegek

Az imák túlnyomórészt kérő, könyörgő jellegűek, igen kevés hálaadó jellegű van közöttük. A legtöbb lejegyzett imaszöveg valamilyen rituális alkalomhoz társul. Kevés a spontán ima, ez a jelenség azonban lehet a gyűjtési helyzet következménye is. Az áldozatbemutatókhoz mindig társul ima is, így a tavaszi nagy ünnepek alkalmával számos imaszöveget is lejegyeztek, általuk a hétköznapi emberek – nem csak sámánok – fordulhatnak az istenségekhez.

Az imák Napanyához, Holdanyához, Földanyához szólnak leggyakrabban. Hóvihar istenséghez akkor fordulnak, ha eltévedtek a viharban. Szarvast ígérnek

arra az esetre, ha épségben hazajutnak. A hálaadó áldozat bemutatásakor is köszöntik őt:

Hóvihar istene, megszántál.
Ezentúl se hagyj elveszni!
Íme, rént ajándékozok neked,
fogadd el a magad részét.
A rént nem adom senkinek,
ha pedig elpusztul, másik rénnel cserélem föl.
(LABANAUSKAS 2001. 57)

Spontán imáról egy jellegzetes darabot említünk. A teljes közösség vadászatát elrontotta egy fiatal, meggondolatlan legény. Amikor anyja meghallotta a történetet, kiszaladt a sátorból, és így kiáltott az égre: „Isten, ha csakugyan létezel, szánd meg a fiamat, ne tarts haragot rá! Adjál nekünk jó életet” (LABANAUSKAS 2001. 25). Spontán imát a folklórszövegekben csak teljesen kilátástalan élethelyzetbe jutott emberek, özvegyek, árva gyerekek mondanak.

Az imák rövidek, néhány mondatosak, jó életért, beteg gyógyulásáért, zsákmányért, könnyű szülésért, tehát az emberi élet alapvető feltételeiért könyörögnek. Szerkezetük szerint megszólítással kezdődnek, majd a szándék megfogalmazásával folytatódnak.

Állatmesék

E műfaj szereplői mind állatok, ember-állat kapcsolat nem jelenik meg bennük (SY-08_animals.doc, ES-05_keingersa.doc).

Az állatmesék időtlenek, bármely korban játszódhatnak. A főhősök állatok ugyan, de ember módjára cselekednek, beszélnek, éreznek. A nganaszan világnézet szerint az egyes állatfajok hasonlóak az emberi népekhez, saját nyelvük, törvényük, életrendjük van, s bár az emberi szem állatnak látja őket, maguk között emberi módon élnek.

Az állatok főszereplésével játszódó mesék sokszor a teremtéshez, az állatok mai testalkatának, tulajdonságainak kialakulásával is összefüggésben vannak. Az állatok szétválásáról szóló mítosz (WAGNER-NAGY 2002) arról szól, hogy a vadállatok korábban két sátorban éltek, az egyikben a ragadozók, a másikban a békés állatok. A mese végén azonban a rénszarvas alatt leszakad a faág, amelyre felmászott a ragadozók elől, és az ijedségtől szétszaladnak az állatok, ettől fogva egyedül járnak.

Az egyes állatfajok jelleme állandó, a fajtára jellemző. A róka például próbál csellel győzni, de pórul jár, a bűvármadár segítőkész, a rén kedves, de bugyuta, az egér kegyetlen, és így tovább. Az állatok jelleme szoros kapcsolatban áll az élőlénynek a hitvilágban betöltött szerepével. Az ilyen jellegű állatmeséket más szibériai népcsoportok, például a hantik esetében szakrális történet töredékeként,

esetleg nemzetségek eredettörténeteként is értelmezik (SCHMIDT 1989). A nganaszanok esetében ágazonként különböző mitikus állatós nem mutatható ki, de *Gyobja nguo* olykor állatalakban is szerepel a folklórban, különösen a bűvármadár (mint a sámáni gyógyító és teremő madár) és a sarki róka (trickster-figura) utal rá. Az állatalakú segítőszellemek számos sámántörténetben megjelennek. Egyes állatmesék (két medve küzdelme, róka és farkas vagy madár és egér meséi) erre is vonatkozhatnak, két sámán küzdelmeként is értelmezhetőek. A hőstörténetekben ugyanis többször előfordul, hogy a hősök különböző állatok képében küzdenek.

E mesék szüzséinek egy része megtalálható az ATU katalógusban. Sajnos nincs lehetőségünk megállapítani, hogy milyen utat járt be a meseszüzsé, ezért meg kell elégednünk magával a ténnyel, hogy e sokáig szeparált, északi népcsoportnál is megtalálhatók bizonyos világszerte ismert történetek, s ezek a róka figurájához kapcsolhatók.

A róka nem túl erős, de ravasz, okos állatként jelenik meg, aki végül mégis pórul jár. A vele kapcsolatba kerülő állatokat igyekszik rászedni, hogy hozzájuthasson az élelemhez, mivel az étel és annak hiánya a történetek kulcskérdése. Az állatok között mint sámán jelenik meg a róka, összehívja az összes állatnemzetséget napköszöntő ünnepre. Az állatok mind el is jönnek, a róka pedig egymás után felfalja őket, kezdve a leggyengébben (ATU 20) amíg a farkas végül bosszút nem áll rajta (KK-92_tunty.doc).

A különböző állatokat szerepeltető történetekben a róka mindig ügyeskedni próbál, beugratós játékot ajánl, melyből csak ő kerülhet ki győztesen, de végül pórul jár. A róka a zsákmányszerzést határozottan trickster-szerű módon próbálja véghez vinni, de ezek nem vezetnek eredményre. A megszegyenült róka nevetés tárgya lesz, s az igazságszolgáltatás mindig töretlen marad. Nem így a valódi trickster-történetekben, amikor a csínytevő ügyeskedése gyakran eredményre vezet.

A róka és a menyhal meséjében (Z-08.doc) a menyhalat ki akarja fogni a róka, de az mindig átúszik a folyó túlsópartjára, és kérdegeti, hogy hol a róka. A róka végül a kimerültségtől összeesik, nem tudja megenni a halat. Ez a mese az ATU katalógusban *A róka és a rák versenye* típuscímen szerepel, tehát a gyors és a lassú állat küzdelméről szól (ATU 275). Szintén közismert mese, amikor a róka a madár (itt: sas) csibéit falja fel, megfélemlítve az anyamadarat, hogy lompos farkával kivágja a fát. Egy másik madár végül felvilágosítja társát, és így a róka nem kap több fiókat. A sas azonban elárulja a rókának, hogy kitől tudta meg az igazságot, ezért a róka lefekszik, mint aki megdöglött, és nyitott szájába berepül a kismadár. Az végül mégis kiszabadul, amikor csellel ráveszi a rókát, hogy nyissa ki a száját (ATU 57 – Holló és róka) (VL-08 orel.doc).

Állatok párbeszédei

Egymáshoz valamilyen szempontból hasonló, de lényeges tulajdonságokban különböző állatok beszélgetnek egymással. Ezek az állatok a házirén és a vadrén, a

farkas és a kutya, a fogoly és a sirály, a medve és a farkas, valamint a kacska és a bűvár.

A vadrének és házirének közti különbséget világítják meg azok a szövegek, melyekben a vadrének próbálja a házirént rávenni, hogy hagyja ott az embereket, a nehéz szánhúzást, s tartson inkább vele. A házirén végül visszautasítja, mert fél a farkastól, akitől az ember megvédi. A farkast tabunéven emlegetik, *tejbu najbegeete* 'hosszú farkú': „A házirén kérdezi a vadrént: – Ha a hosszú farkú megtámad, ki vigyáz rám?” (VB-97_animals.doc). A vadrént szintén visszariasztja a háziasulástól a házirén nehéz lihegése, amikor az emelkedőn vonszolja a szánokat. A házirén azzal vág vissza, hogy a vadrének lélegzése sem szebb, amikor megölik (SZIMCSENKO kézirat 65. és SY-08_animals.doc).

Szintén a vadállat és a házállat ellentétéről szól a farkas és a kutya párbeszéde. Kinézetre a farkas közeli rokonságban van a kutyával, sőt előfordul, hogy kutya-farkas keverék kölykök születnek. A kutya és a farkas beszélgetéséből kitűnik, hogy a kutya nem akar farkas lenni, mert csúnyán, egyedül végezné a csapdában, nem lenne senki mellette halálakor. Továbbá, a farkasnak kiszáritják és eladják a bőrét, míg a kutyáét az emberek a saját viseletdarabjaikhoz használják. A farkas azonban nem szeretné kitenni magát a verésnek, hiszen távolról is lehet hallani a kutya vonítását (VB-97_animals.doc). Két kutya beszélgetéséből a jó és a rossz kutya ismérvei rajzolódhatnak ki. Az egyik élete árán is segít gazdájának, helyettesítő áldozatként ajánlja fel magát érte, míg a másik lopni szokott a húsból (SY-08_animals.doc).

A sirály és a fogoly arról beszélget, hogy az egyik milyen hasznos, finom húsa van, míg a másikat csak megölik és eldobálják. A sirály melegebb vidékre akar repülni, a fogoly ellenben nem (ES-05_keingeirsya-zagadki, SZIMCSENKO 1996. 196).

A medve és a farkas között az a különbség, hogy a farkas nyakló nélkül pusztítja a szarvasokat, míg a medve egyenes lelkű, és nem visz el sok állatot (ES-05_keingeirsya-zagadki). A kacska és a bűvár párbeszéde a teremtményszokhoz kapcsolódik, ugyanis azokban is ők ketten próbálkoznak a föld felhozatalával. Itt arról beszélgetnek, hogy a bűvár is szeretne a hullámok között úszkálni, de nem tud, mert kisebb, mint a kacska.

Végül két kismadár beszélgetését idézzük, ami a *Farkast kiáltó fiú* meséjére emlékeztethet minket (SZIMCSENKO 1996. 196).

Két kismadár ül. Az egyik azt mondja:

– Nézz oda, anya, emberek jönnek.

A másik nevet és válaszol:

– Hol látod őket, lányom?

– Én téged csak becsaptalak.

– Nos, ez a te dolgod – csapj csak be. Ha az ember valóban jön, mindketten meghalunk. Rád nem fognak figyelni, ha becsapsz. Engem mindenki becsül. Én soha nem mondom nem-igazat.

E rövid, pársoros párbeszéd a találós kérdések és a *kejngersák* között szerepelnek a gyűjtések egy részében. Úgy tűnik, az észpróbáló, metaforikus műfajokhoz érezték közelinek az adatközlők. Sajnos használat közben, funkciójában nincs lejegyezve e műfaj, és adatunk sincsen rá, hogy milyen körülmények között hangzott el.

Találós kérdés és *kejngersa*

A műfajok kapcsolata a sámánszertartásokkal

A nganaszanok körében fontos szerepet töltenek be a metaforikus, szimbolikus beszédre épülő folklórműfajok, azaz a találós kérdés és a *kejngersa*. E műfajok logikája, szimbolikája a kisebb sámánszertartások szövegében is előkerül. A sámán sokszor képekben látja a választ vagy a tovább vezető utat, s a szertartást kérőktől tudakozódik, hogy vajon mit jelenthet az adott kép. Ha úgy érzi, hogy a megfejtés helyes és megtalálták a kép jelentését, a térdére csap, és folytatja a kérdezősködést vagy a sámánutat. Azonban ha azt tapasztalja, hogy nem jó a válasz vagy nem mondtak igazat neki, azonnal abbahagyja a szertartást, hogy el ne tévedjen. Az alább bemutatott szertartás folyamán a sámán egy kislány után tudakozódik, s a szülők próbálják értelmezni a hallottakat. A szertartást 1957-ben tartotta Tubjaku Kosztyerkin, mert a szülők attól tartottak, hogy a lány nem természetes halállal halt meg, hanem valamilyen *nguo* áldozata lett. A sámán segítője az egyik felesége, aki szó szerint megismételte a segítő szellemeket hívó bevezető éneket. A szövegben félkövér betűvel szedtem a megfejtendő szimbólumokat, és dőlt betűvel a megtalált megoldást. A lejegyző Jurij Szimcsenko a tanakodást, gesztusokat is rögzítette, ezért képet nyerhetünk róla, hogy valóban egy rejtvény megfejtéséhez hasonlít e folyamat (SZIMCSENKO 1996. 104–106).

Ettől a sától minden *gyamadám* (segítő szellemem) rátér a maga útjára, addig, ahol hagyták ezt a gyermeket. [– szól a sámán]

– A két folyó összefolyásánál, a folyómederben áll a te gyermeked.

Visszatartja a szánt, áll, lehajtja fejét. Miért hajtja le a fejét, nem tudom megérteni.

Ezek után a szavak után Tubjaku valamennyi szünetet tartott. Azt kérdezte az öregtől [az apától]:

– Igaz-e, hogy a te lányodnak varrtak [halotti ruhát]? Az-e a hely, ahol őt otthagyták?

– Minden igaz – válaszolja az öreg. Arra a helyre utazott, ahol a folyócska széteszlik, mi őt otthagytuk, Két folyó oldalága között.

– **Akkor miért – kérdezi Tubjaku – hajtja le a lányod a fejét, miért néz lefelé lefelé, mintha fájna a szeme?**

Akkor mind elkezdtek kitalálni, miért hajtja le a kislány a fejét, miért nem néz sehová. Hozzájuk jött, de nem néz, a szeme fáj, mi ez?

Találgattak, de az öreg felkiáltott:

– *Ez lehet, hogy rossz! Mi, amikor őt eltemettük, a szemére fehér anyagot helyeztünk. Lehet, hogy ezért nem tud látni? Attól megvakult.*

(A szokás szerint pirossal kell lezárni a szemet.)

Amikor ezt hallotta Tubjaku, a saját térdére ütött, (ez a mozdulat jelzi, hogy a sámán beleegyezik, hogy folytatja a sámánolást, megvan a válasz), azt mondja:

– Ez igaz! Rossz, hogy így tettünk. Most ő ettől a *Bodürbo-Mouban* (halottak földjén) vak lett.

Ezt mondta, majd tovább sámánolt:

– Sok *gyamagyám* van, körülvették ezt a kislányt.

– A lányotok, akit jól öltöztetél fel, fentről nézve neki nagyon jó.

– **Két gyűszű nyoma nagyon szép.**

(Arra utal, hogy a párkáját két nő varrta, hímezte.)

Ezután Tubjaku megint abbahagyta, és kérdezni kezdett:

– Maga készítette ezt a párkát? Vagy ki segített neki?

Az öregek azt mondják:

– *Igaz, hogy az ő parkáját ketten készítették: ő maga, és Marabi asszony varrta.*

Akkor Tubjaku megint a térdére csapott – azt jelenti, kitalálták, folytatja a sámánolást.

– A kislányt megint jól látom...

– **A kislány valamiért csontok nélkül áll.**

– A testen belül a csontok nélkül egy fényes csillagot látok.

– Arra gondolok, hogy ez egy csillag, de ez, úgy látszik, egy szem fényesen rám néz. A kislány áll és mintha haláltusájában remegne.

Most tovább kérdezte ezen a hangon az öreget:

– Hova tettétek a csontjait? Miért van így?

Az öregek most azt gondolják: Miért van így – csontok nélkül? Miért remeg? Hova lettek a csontjai? – csodálkoznak. Utána a Lere-öreg azt mondja:

– *Lehet, hogy azért, mert ő bement a sátor szent helyére a tűzhelynél tavasszal?*

Ez a kislány valóban tavasszal odament Szerepte Porbin anyó sátrának szent helyére, ami a tűzhely mögött van. Szerepte anyó akkor egy rénpásztornál élt (ő volt a lánytestvére Kugyupte Momgyénak), augusztus hónapban. Amikor megjött vendégségbe, ez a kislány hátra ment a tűzhelyhez, azért hogy megcsókolja, üdvözlje megérkezésakor. Ebben a sátorban volt egy bálvány. Szerepte anyó ekkor a kislánnyal egy falat főtt húst tépett, amit meg is ettek.

Az öreg így szólt akkor:

– Igaz, természetesen. Így volt. *Az, hogy te egy szemet látsz – ez az öregasszonyé, Szerepte anyóé, ő gyamada – ngojszjamüte baruszi – egyszemű baruszi. Ez áll a testében.* [Nem lett volna szabad azon a helyen húst tépni és enni belőle. DV]

Akkor Tubjaku megint a térdére csapott.

E szertartáson a résztvevők ki tudták találni, hogy mire gondol a sámán, de van olyan példa is, ahol nem jöttek rá. A sámán azt látja, hogy a náluk lévő férfinak egyik lábbelije dolgán, a másik nganaszan. Ezt próbálják megfejteni, de nem sikerül. A sámán azzal engedi el őket, hogy majd később, ha idősebbek lesznek, biztosan rájönnek. Később ki is derül, hogy a férfi egyik felesége dolgán volt, a másik pedig nganaszan. Felmerül a kérdés, hogy ha azonnal kitalálták volna, vajon máshogy alakult volna-e az élet. Másik esetben a sámán egy foltos rénbőrt küld az adatközlőnek, s megkéri, hogy addig tartsa magánál, amíg rá nem jön a jelentésére. Ő előbb-utóbb kitalálja, hogy az ő életét jelképezi ez a bőr (ES-05_shamany.doc).

A szimbólumok megfejtése tehát a mindennapi élet gyakorlatához tartozott, sőt fontos részét képezte, ezért nem meglepő, hogy több olyan műfaj is van, amely erre épül, amellyel gyakorolni tudták a képek megfejtését. Más epikus alkotásokban is, különösen a *szitebikben*, fontos szerepe van a szimbolikus ábrázolásmódnak, sőt az egyik történetben a főhős véleményem szerint *kejngersát* énekel – bár ezt a szöveg nem mondja ki, de a verses betét formája és ábrázolásmódja, valamint használata teljesen megegyezik a *kejngersában* megismerttel (T_SeuMelangana.doc, l. a hősi epikánál, hasonlatok, rénszarvas-szimbolika).

A kejngersa műfaja, szerkezete, szerepe a társadalomban

A *kejngersa* olyan rövid, énekes formájú epikus műfaj (HELIMSZKIJ 1989. és 1995), mely leginkább a találós meséhez áll közel. A benne előforduló szavak allegorikus, rejtett jelentésűek, s gyakran a partner szerelmi hajlandóságát tudakolják. A szöveg lehet párbeszédes formájú, de egyéni monológ is. Az *anyia gyal* (Nagy nap) nevű, évente visszatérő, párválasztási rítusnak része volt a *kejngersa*-éneklés (SZIMCSENKO 1963. 178–179). A fiatalok a szánon vagy a hóban ültek, fogták egymás kezét, és felváltva énekeltek. Vándorlás közben a két egymás mellett haladó szánon utazó fiatalok is beszélgethettek e módon (N-06_kejngersa.doc, ES-05_kejngersia.doc). Volt olyan, hogy a játék végén a vesztesnek *kejngersát* kellett énekelnie vagy mesét mondania (SZIMCSENKO 1963. 180).

Volt néhány olyan *kejngersa*, amelyeket mindenki ismert a közösségben. Ezek a gyűjtésekben is több lejegyzésben fordulnak elő, és tipikus helyzetekre vonatkoztak. Az egyik ilyen *kejngersa* így szól:

Látod-e, mit látok elől?
Két hely látszik, meredek hely látszik.
Középen lapály van.
Középen egészen sok nyúl- és fogolyút van.
Azon a lapályon, ugyanott középen egy virágocska van.
Alsó szél, felső szél fúj.
Amikor ez a szél fúj, a virágocska mindkét irányba hajladozik.

Itt az utak a szánok nyomait jelentik, akik a virág alakjában megjelenített lányhoz jönnek. A lány még nem döntötte el, kit választ (SZIMCSENKO 1963. 178, LABANAUSKAS 2001. 36, SZIMCSENKO 1996. 189–190). Voltak egyénekhez kötődő *kejngersák* is, melyeket a hagyományokon belül, de még egyéni leleményként tartottak számon.

A szövegek szerkezetük szerint általában megszólítással kezdődnek: *Látod-e? Barátom, barátom..., Nézzétek* stb. Utána következik az ének szövege, mely a párválasztáshoz kötődik: az énekes tudakozódik, vagy a visszautasítás után újra próbálkozik. Amikor befejezte, a pár másik tagja válaszolhat, szintén *kejngersával*.

Az egyes szavaknak hagyományos jelentése van, melyeket a közösség tagjai nagyjából ismertek, így nem kellett külön megmagyarázni őket. A gyűjtések egy részében az adatközlő a végén vagy közbevetőleg elmagyarázza a jelentést a kívülálló kutatónak. A meg nem magyarázott *kejngersa* valóban kitalálhatatlan az összefüggéseket nem ismerők számára. Az embereket általában állatok jelképezik, például rénszarvas, coboly vagy nyúl. A leány metaforája valamilyen kisebb állat vagy virág. Az életet folyóként vagy útként ábrázolják, pl. „a nagy folyó kettéoszlott” kifejezés azt jelenti, hogy az énekes élete megtörtött. Az állatnyomok a különböző emberek (akár a leendő gyermekek) nyomait jelképezik (N-06_keinirsa2.doc). A szűnyogok örvénylését embertömegekként kell értelmezni, stb. Ezek a metaforák a hősi epikai szövegekben is megjelennek, ugyanilyen jelentésben.

Helimszkij részletesen elemzi a *kejngersa* nyelvezetét, mely sajátos fonetikai, morfológiai megoldásokat tartalmaz (HELIMSZKIJ 1995). Számos olyan szó van, mely ehhez a műfajhoz kapcsolódik. A nganaszanul lejegyzett szövegekben e szavakat külön kiemelik a fordítók mint éneknyelvi kifejezéseket, például a *teszie tesziehese* töltelékszót.

Íme egy hosszabb *kejngersa*, melynek segítségével képet alkothatunk a szimbólumok rendszeréről és a mögötte húzódó kommunikációról: (N-06_keinirsa1.doc)

A legény így szól:
– Barátom, barátom
neked van
valamennyi van
szánod?

Barátom,
szerettelek volna
megtalálni.

A leány válaszol:
– Unokatestvérem, barátom
nekem van
három szánom.
Az első szán
meg van töltve fehér
farkasbőrrel.
A másik szán
fehér rókabőrrel,
a harmadik szán
kék bőrrel.
Szeretnék téged barátomnak tartani.
Barátom, barátom
látod?
A nagy hegyen tó,
magaspartja van.
Magasparton *baruszi*
engem elrabolt.
Szúnyogok, szúnyogok
fejem fölött,
mint az örvény.

A szöveghez fűzött magyarázat szerint a legény a lányt feleségül akarja venni, de a lány kifejezi, hogy nem menne hozzá, ha meg is kérné. A bőrrökökkel borított szánok a lány három fivérét jelképezik, az első erős, felnőtt ember (farkas), a többiek fiatalabbak (kisebb állatok bundája jelképezi őket). A lány csak barátjának szeretné a legényt, mert már eljegyezték valaki mással, akit még nem ismer (ő a magasparton álló *baruszi*). Az örvénylő szúnyogok a lány egyéb udvarlóit jelenítik meg.

Találós kérdések

A találós kérdések használatáról sajnos nem rendelkezünk adatokkal. A feljegyzett darabok egymagukban állva, felsorolás jellegűen szerepelnek az anyagokban. Szoros kapcsolatot mutatnak a *kejnegersákkal*. Nganaszanul a *tumtaze* ‘kitalálni való’ műfajmegnevezéssel jelölik (WAGNER-NAGY 2002. 256). A szöveg végén megjelenhet az: ‘Érted-e?’ (*Csenüingürü?*) vagy ‘Ezt kell kitalálni’ (*Tetire tumta airsza*) formula. A gyűjtött változatok általában egysorosak, például: „Harminc férfi tartja egymást a hajuknál fogva – Sátorrudak” (WAGNER-NAGY 2002. 257), de ismerünk dallamos, többsoros változatot is:

Ezt mondja a lány a fiúnak:
Harmadik láb, nincs ujja.
Harmadik láb, ujja nincs.
Minden legény azon ül.
Ki tudja kitalálni? (ES-09_zagadki_keingersya.doc)

Játékszövegek, mondókák

A gyermekfolklór, gyermek- és felnőttjátékok fehér foltot képeznek a nganaszan kultúráról való tudásunkban. Senki sem írt róla, s a gyűjtésekben is nagyon alulreprezentált e szövegtípus. Véletlenül, utalásszerűen vagy lábjegyzetben jelenik meg. Gracsova rövid tanulmányt írt a nganaszan gyermekvilágról (GRACSOVA 1988), de ebben a szöveges folklórt nem vizsgálja, csak a tárgyi világot. A források elégtelensége miatt mi sem vállalkozhatunk még akár vázlatos kép bemutatására sem, mégis érdemesnek és fontosnak tartjuk, hogy e műfaj is megjelenjen áttekintésünkben. Különösen azért, mert tudjuk, hogy a gyermekjátékok gyakran szoros kapcsolatban vannak a hitvilág egyes elemeivel, mint azt akár itt is láthatjuk.

Egy adatközlő, Nyina Gyentumejevna Csunancsar részletesen elmondott egy felelgetős játékot (N-04_agrish_sham_igry.doc). A játékban csak kislányok vettek részt, akik egy kis sátrat állítottak maguknak, abban varrogattak és játszottak. A gyerekek sorban ülnek, egyikőjük feláll, és így szól: „A gyermekednek női sapkát, rituális sapkát⁹ csináltál-e?” Aztán így szól: *Szukubereu*, és rácsap a másik lány lábára. Az azt feleli: *Narubereu*. Sorban mindenkinek ezt mondja a lány, és mindenki válaszol. Sajnos maga az adatközlő sem tudta megmondani e szavak jelentését. Ezután az álló lány ezt kérdezi: „A te gyermekednek milyen hosszú lesz a köldökszínőre?” A következő gyerek azt válaszolja: „A gyermekem köldökszínőre olyan hosszú lesz, mint a bunda kötője.” A másik így felel: „Az én gyermekem köldökszínőre olyan hosszú lesz, mint a lasszó.” Az, aki azt mondta, hogy olyan hosszú lenne, mint a lasszó, messzire fut, aki a bundakötél hosszához hasonlította, egészen kicsi távolságot fut.

Ugyanennek a játéknak egy változatát írta le Jurij Szimcsenko a Nagy nap (*Anyia gyali*) tavaszi ünnepről szóló tanulmányában (SZIMCSENKO 1963. 175–177). E rituális játékban a fiatal, párválasztás korában lévő fiatalok vettek részt, s ezt követően a párok szexuális kapcsolatra léphettek. A játékban négy legény és négy leány vett részt, valamint a kérdező. A fiatalok sorban ülnek, a középen álló neve *Inyiaku*, azaz öregasszony. *Inyiaku* odalép a sor szélén ülő lányhoz, rácsap a lábára, és azt mondja: *Szukuboreo*. Az válaszolja: *Nyereboreo*. E szavakat nem érti senki. Miután mindenkitől megkérdezte, visszatér az elsőhöz, és így szól: „Gyerekbundát, csizmát, sapkát készítettél?” A lány igennel vagy nemmel felel, de a nemleges válasz azt jelenti, hogy a lány még nem áll készen az asszonyi életre, ezért nem

⁹ Ezt a sapkát hordták rituális alkalmakon, tánchoz, ünnepeken és a temetéshez is ebbe öltöztették a nőket. Az arcot is eltakaráó kutyaszőrrel borított kapucniszerű sapka.

szokták ezt felelni. Aztán *Inyiaku* a lány mellett ülő legényhez fordul: „Gyermekbőlcsőt, szánt, nyilat csináltál-e?” A legény is válaszol, a nézők mindenhez hozzászólhatnak. *Inyiaku* dicséri vagy szidja a válaszolót. Az egyik adatközlő szerint régen valódi öregasszony kérdezgette a fiatalokat, azt vizsgálva, hogy alkalmasak-e a házasságra. Ezután a pár lefekszik a hóba, majd egy lány odajön, megkérdezi tőlük: „Nagyapád bálványának ki ad húst?” A válasz: „Természetesen te magad”. A lány végigmegy a soron, mindenki a hátára csap, mert ő lett mindenkinek az anyja. Aztán megkérdezik tőle: „Hol vannak a gyermekeim?” Az „anya” így felel: „A Nap irányában.” Ez után így szól: „Fussatok gyorsan!” Mindenki elszalad, csak az „anyóka” és az „anya” marad. Kiszámolót mondanak, miközben az „anya” az „anyóka” hátát üti: „*Tyupka, tyupka*, hányat számolsz?” A másik kilenctől egyik visszaszámol, majd szaladni kezdenek, s ha az „anyóka” elkapja az „anyát”, ő lesz a következő „anyóka”. A földön ülő pár ezt követően *kejngersa* éneklésével fejezi ki érzéseit.

Láthatjuk, hogy e rituális párosító játék az emlékezettel még elérhető időben a párnak a közösség előtt, a szertartásvezető öregasszony által végzett bemutatása és vizsgálja volt. A fiataloknak számot kellett adniuk arról, hogy el tudják-e tartani a családot, később vadász készségeket mérő játékok is voltak, képesek-e az alapvető ruhadarabok, eszközök elkészítésére, jártasak-e a rituális életben (ki fogja gondozni a bálványokat?), tehát minden lényeges kérdést felmértek. Az 1960-as években, Szimcsenko gyűjtésében a házassulandó fiatalok rituális játéka volt, majd a 2004-ben felvett adat szerint kislányok játékává vált.

Szimcsenko másik felelgetős játékot is leírt ugyanezzel az ünnepel kapcsolatban.

Itt a játékosok összekapaszkodnak, és együtt mondják:

– Csili-csili anyóka, ki főz ma?

Az egyik azt mondja: – Én!

A többiek kérdik: Mit főzöl?

– Sarki rókát főzök.

– A fél rókát ideadod?

– Nem adom.

Erre a többiek ráfújnak, és az illető kiesik a játékból.

Olyan játék is volt – mely a sámánszertartásokról is ismert, a sámánt próbára tevő feladat –, hogy valaki rácsapott a középen behunyt szemmel álló játékos fejére, akinek ki kellett találnia, hogy ki és melyik kézzel ütött¹⁰.

Kedvelt játék lehetett a bújócska és a szembekötödsdi, amelyek a folklórszövegekben is megjelennek. Ismerünk egy olyan történetet is, melyben az apóka éjjel kimegy a sátorból, és a szeme elgurul¹¹. Az apó utánakiált: „Szemecske,

10 A játékoknál külön odafigyelést és elemzést érdemelne a gesztusnyelv, mert mind a térdre, mind a fejre ütésnek és a fűjásnak rituális háttere van.

11 A szem a lélek legfontosabb megjelenési módja, ezért annak letakarása vagy elvesztése a lelket érintő veszteség.

kukucs! Szem, kukucs!” (*Szemiakeu, kuuk! Szejku, kuuk!*) A szem válaszol: „Apóka, kukucs!” (*Bejkunanku, kuuk!*) A hang alapján az apó megtalálja a szemet. Ezt a játékot sokszor megismétlik, három napig csak ezzel játszanak. Végül az anyóka elveszi férje szemét, mely csak nagy nehezen kerül vissza eredeti tulajdonosához.

Nem tudunk szöveges vonatkozásáról, de megjelenik a folklórszövegekben a kis nyáj készítése fogakból vagy forgácsból (N-N-04_agrish_sham_igry.doc), és egy közelebről ki nem fejtett játék¹², amely során csontból készült bábukkal kell lépegetni (SZIMCSENKO 1996. 91). Szimcsenko egy lábjegyzetében említ még egy fogócskát, melyben a fogó fél lábon ugrál, mint egy *baruszi*, és úgy próbálja elkapni a többieket (KORTT–SZIMCSENKO 1990. 40).

Proverbiumok, népi bölcsességek

E rövid, egysoros adatok Labanauskas gyűjtéséből származnak (LABANAUSKAS 2001). A folklórszövegekben, mesékben nem találtunk olyan adatot, ahol e műfajokat használatban láthattuk volna. Van néhány olyan közmondás, melyek világszerte ismertek, és a nganaszanoknál is megtalálhatók: „Amilyen a rénszán, olyan a rénpásztor.” „A bőrös ajándékhúson ne háborodj fel!”

A népi bölcsességek továbbíthatnak időjárással kapcsolatos tudást: „Ha este a kutyák a földön fekszenek, éjjel erős vihar lesz.” „Ha télen az égbolton ragyognak a csillagok, hamarosan erős fagy lesz”, stb. Szólhat vadászattal kapcsolatos tudnivalókról: „A ruhára ne akkor tegyél foltot, mikor fajdra vadászol”. Tartalmazhatja a közösségi ítélethozatal hagyományát: „A gyilkost télen a fagyba, nyáron a szúnyogoknak kell kitenni.” A közösségi élet minden területére vonatkozóan találhatunk egy mondatba kristályosodott bölcsességet.

A nganaszan folklórszövegek világképe

A környezet értelmezésének hagyományos módja

A táj az a rendszer, ahogyan az őket körülvevő területet érzékelik a lakosai. Az erről alkotott felfogás identitásképző elem, gyökereket ad, értéket, hitet, normákat határoz meg. A tájról való beszéd és az abban való létezés a mindennapi élet természetes része. A környezet megismerésébe, a róla való tudásba a felnövekvő generáció lassan tanul bele, s ezt a folyamatot segítik a narratívumok, melyek a tájra reflektálnak. A bizonyos helyen elmondott, oda kapcsolódó történet rögzíti a

12 Sajnos a szövegben nem a játék menetére koncentrálnak, hanem arra, hogy a bábukat egy felfalt halott anyóka ujjából készítették a mese hősei.

környezet adott eleméhez tartozó információt, s ezek az adatok meghatároznak egy belső térképet az ismerőssé váló tájról (GOW 1996). Fontos, hogy nem csupán a verbális szövegeket kell itt figyelembe vennünk. A hangok érzékelése és utánzása, a mimetikus mozgás, a szaglás, ízlelés mind-mind megjelenik, s így komplex kép alakul ki. A helynevek szorosan összefüggnek a hellyel kapcsolatos tudással, utalnak gyakorlati ismeretekre avagy múltbéli eseményre, az ősök cselekedeteire utaló tudásra.

A táj észlelésének struktúrája mélyen gyökerezik a vizsgált népcsoport kultúrájában, társadalmában. A nganaszanok életét erősen befolyásolja az őket körülvevő környezet, magukat annak részeként határozzák meg. E fejezetben megvizsgálom, milyen sémák mentén értelmezik a tájat, milyen elemek válnak központi szervezőelvekké.

A vándorlás mint a kultúra alapvető eleme

Megfigyelhető, hogy a földrajzi környezet geomorfológiai elemei közül kiemelkedik egy vagy több elem, mely az adott kultúrában kulcsszerepet tölt be. Ugyanez figyelhető meg a környezetben való tevékenységeket szemlélve is. Ezek az elemek központi szervező pontjai a világnak. A mindenség a maga sokszínűségében ekörül a néhány elem körül forog. A tájról alkotott ismeretek jelentős része a mindennapi életmódhoz kapcsolódó tudás része, mely tudást a gyakorlat alapján sajátítja el az egyén. A tájnak ily módon megjelenő képe tehát az emberi cselekvésekhez kötődik szorosan, s a mindennapi élet vizsgálata során érhető tetten. Tim Ingold (INGOLD 1993) ezt az aktív, tevékenységekhez kötődő tájat *taskscape*-nek nevezi. Mondhatjuk azt, hogy a *taskscape* a maga gyakorlati életbe ágyazottságával alapjául szolgál a *landscape*-nek, a táj észlelésének. Ugyanakkor a *taskscape* aktívabban és gyorsabban változik, a változásokra intenzívebben reagál, mint a *landscape*.

A kultúra sarokpontja a nganaszanok esetében a vándorlás élménye. A vándorlás olyannyira magától értetődő tevékenység, hogy semmiféle magyarázatot nem igényel. A teremtménymitoszokban már a természeti környezet kialakítása előtt vándorolnak a természetanyák és a kultúrhérosz. A nganaszan hőseinek jellemző kezdőmotívuma *Ngala*, azaz egy mindent látó narrátor vándorlása, mielőtt még megkezdődne az epikus cselekmény. Amikor ő rátalál a bolyongó hősré vagy a cselekmény helyszínére, kezdődik az ének. Míg a gyermekek születése, a rénszarvas, a vadászat mind-mind megtanulandó, felfedezendő elem a hősi epikában, addig a vándorlás az élet alapélményéhez tartozik. Az élet alapélménye meghatározza a halál értelmezését is, melyet elvándorlás gyanánt élnek meg az ittmaradók, s északra, a Halottak földje felé fordított szánsort állítanak össze a holttest számára.

A tájban lehet gyalog vagy rénkaravánon vándorolni, esetleg rénszarvasháton, lóháton is. A vándorlás célja a rénszarvasok vonulási útvonalának követése,

elsősorban a vadászat érdekében. Az egyes emberek számára a szálláshelytől gyalog bejárt, otthonosan ismert kör sugara 25 km, míg a rénszarvaskaravánnal egy nap alatt megtett út 150 km távolságba vezet – nganaszan adat híján a mongolok (HUMPHREY 1996) és a komik között (HABECK 2006) történt megfigyelés alapján.

A vándorlás az élet feltétele. Nem befolyásolhatja halálos betegség vagy vajúdo anya. Ilyen esetben a tovább nem szállítható egyéneket hátrahagyják, és visszatérve, fél év múlva tudják meg a betegség kimenetelét. Amennyiben a családfő meghal, a család tagjai továbbvándorolnak arról a helyről, ez a temetést követő zárómomentum. Az éhínséggel vagy halálos betegséggel szemben is a végső megoldás a vándorlás. Ha az áldozatok, a sámánolás nem segítenek, nem marad más hátra: tovább kell állni. Ez a stratégia azonban nem volt szerencsés az 1930-as években lejátszódott nagy himlőjárványok idején (LAMBERT 2003).

Idegen és otthonos

Az embert körülvevő környezetben vannak otthonosnak, az emberi kultúra részének tekintett elemek, és idegen, a természet erőihez tartozó elemek. Ezek folytonos kölcsönhatásban vannak, s a környezetet bemutató szövegekből megismerhetők, hogy a kulturális csoport milyen széles környezeti sávot tekint még sajátjának és emberi léptékűnek, s mi az, ami már az idegen, a rémítő, a természetfeletti csoportjába tartozik (ELIADE 1958). A vándorláshoz szorosan kapcsolódó, emberi beavatkozást mutató tájmorfológiai elemek a folklórszövegekben egészen a mai napig mint ismerős és biztonságot nyújtó helyek kerülnek elő. A táborhely, az elhagyott táborhely, a házirének zuzmókereső kotorkékjai mind kíváncsi és menedéket nyújtó helyszínek a magányosan vándorlók vagy menekülők számára. Nem biztonságosak azonban a földkunyhókhoz hasonlító kiemelkedések – melyek gyakran halottak vagy régi bálványok, sámántárgyak maradványait rejtik – vagy az elpusztult házak környéke. Bár a vándorlás eszközeihez tartozik, a halotti szánsor mégis félelmet és elutasítást kelt. A vándorlás ebben az esetben a túlvilágra irányul, ahová élő ember nem szeretne elkerülni – az elutasítás természetes reakció. Az emberi kultúra részéhez tartozik a rénkaraván által bejárt út, mely követhető nyomot hagy a tájban. Ugyanígy kijelölnek egy biztonságosnak tekintett úthálózatot a vadászat során rendszeresen használt ösvények. Az ezektől az emberi beavatkozást jelző elemektől jelentősen távol eső természetföldrajzi jelenségek a leggyakrabban ellenséges környezet részei. Ez a távolság megnyilvánulhat fizikai és minőségbeli távolságban is: a víz, a jég és a levegő nem képezik részét az ember által belátható területnek.

Az idegen és az otthonos között határ húzódik, mely csak különleges esetben vagy különleges személyek által átléphető. Északi irányban a határ a tenger, délen pedig a fás tundra jelenti az otthonosnak tekintett táj végét. Míg azonban a tenger irányában nem terjesztik ki az életteret, addig a fás tundrát ínséges időkben

élelemszerzés céljából felkeresik, noha az ott élő ellenséges népek, emberevők miatt veszélyes terület. Az ismeretlen vidékeken való vándorlás ismeretlen veszélyeket rejt magában, nem tudottak a helyes viselkedés szabályai, a táj nem tartozik a kulturálisan belakott, társadalmi térhez. Az ismert tájban fellelhető, de ismeretlen emberekhez kötődő helyszínek (elhagyatott sátor, halotti szán) is veszélyesek, mivel ezek sem tartoznak a tájhoz kapcsolódó társadalmi hálóbba. Itt jelennek meg a *baruszik*, melyek elhagyatott sátorhelyeken, régi földkunyhókban jelennek meg, s a halottakkal hozhatók kapcsolatba. A félelem akkor szűnik meg, ha elmúlik az emlékezetből az ott fellelhető hely különlegessége (GOW 1996).

Vertikális felfelé vezető irányban a sátor teteje jelenti a hétköznapi ember számára elérhető teret. Nem a sátor magassága, hanem a földhöz való erős kapcsolódása biztosítja a határ szerepet. A sámánok a sátor közepén magasodó rúdon indulnak a felső világba vezető útra, s ez a rúd a sátorlapok fölé emelkedik. Az áldozati állat a rúdra való felfüggesztése révén kerül a felső világban élő istenségek tulajdonába, s a magányosan álló fa, magas hegycsúcs is a természetfeletti világba vezető kapuként értelmezhető.

Lefelé a víz illetve a föld felszíne jelenti a határt, melyen átjutva az alsó világba kerül az ember. Ez a halottak és a betegségszellemek lakhelye, Jéganya illetve Vízanya birodalma. Az úszás, úszni tudás nem jellemző motívum a nganaszan történetekben, csupán a sámánok úsznak alkalmasszerűen túlvilági útjuk során rénszarvas- vagy medvetestben.

Vándorlási utak, a tájszervezés irányai

A környezet megismerésében életbe vágóan fontos a vándorlási útvonalak ismerete. E kialakult és jól bevált utak gyakran nem is látszanak, de a mentális térképen szerepelnek. A látható és láthatatlan út, mely az emberekhez vezet, gyakran előforduló motívum. A rénkaravánok tavasszal délről északra, majd télen ismét északról délre vándoroltak, a folyók mentén mozogtak. Az élménytörténetekben, autobiográf szövegekben ez a mozgási irány a természetes. A mítoszokban, mesékben is e szerint szerveződik a táj.

Északon egy nagy folyón való átkelést követően át lehet kerülni a holtak birodalmába, amely az evilághoz hasonlóan szerveződik. Ugyanígy dél felé az élet, a Nap, a mennydörgés vidékére lehet jutni. Sátorállításkor az ajtó dél felé néz, a bejárattal szemben levő szent hely – mely a tűzhely mögötti hely – a tundra felé, a természetfeletti világ felé néz. A holtak szánkaravánját a tundra irányába fordítják, hogy útba igazítsák a halottak birodalma felé. A másik irány az erdő, hegy, „kő” felé vezet, ugyanis a nganaszanok fontos, szentnek tekintett hegrendszer délen, az erdős tundra határán volt. Ugyanezt a tagolódást erősíti meg a folyók folyásiránya szerinti megkülönböztetés is: a tengerbe való torkolatnál, folyásirányban van a természetfeletti birodalom.

Az észak-déli irány mellett megkülönböztetik a kelet-nyugati vándorlást is, amikor a Nap irányába való elmozdulás jelzi az élet irányát (DOLGIH 1938. 117), a

természetfeletti világ közelségét. Jóslásoknál is felmerül a szempont, hogy merre mozdul el a jóslás tárgya, a rénszarvas vagy a földbe szúrt pálca. Ha a nap irányába mozdul, jó szerencsét jelez, ha azonban a nappal ellentétes irányt jelzi, az veszélyre utal (DOLGIH 1938. 43).

A két szempont össze is kapcsolódhat: „Menjete a hegyek irányába (azaz délre – DV), de ott ne álljatok a nap oldalára, csak a másik oldalra!” (Természetesen a hősök megnézik a nap oldalát is, ahol fej nélküli emberek élnek.)

Ugyanakkor a sámán elbeszélésekre a vertikális „vándorlás” a jellemző. A sámánutak során a hős vízbe merülve, netán földben lévő lyukba ereszkedve jut el a másik világokba, vagy pedig épp ellenkezőleg, rénszarvas formájában vagy rénszarvas segítségével az égbe emelkedve kerül át a felső világba. Az ilyen jellegű mozgás kimondottan a sámánok vagy a sámánerővel is rendelkező nemzetségösök, valamint az istenségek sajátja. Az elért világok teljesen megegyeznek a horizontális módon elérhető világokkal. Caroline Humphrey (HUMPHREY 1996) hasonló kettősséget mutatott ki a mongol tájszemléletet vizsgálva, de ő a különbséget a törzsfőnök (horizontális szemlélet) és a sámán (vertikális szemlélet) szerepének különbözőségében látta. A nganaszanok esetében ilyen társadalmi jellegű megkülönböztetést mi nem állapíthatunk meg, s a két szemlélet sem válik élesen szét: a sámánlátomásoknak része a horizontális vándorlás, de a hétköznapi vándorlásnak nem része a vertikális irányba történő elmozdulás.

Kiemelkedő geomorfológiai elemek

A táj kiemelkedően fontos morfológiai elemei a folyók magaspartjai, melyek gyakran folyók összeömlésénél találhatók, a tavak és a hegyek. A szövegekben a folyók és az erdősávok elsősorban határt jelentenek idegen népekkel, illetve az idegen tájjal szemben. Ezek a valamilyen szempontból különleges környezeti elemek viszonyítási pontként szolgáltak. Jellegetes tevékenységek kötődtek hozzájuk, s így a mentális térkép kitüntetett pontjai voltak. E belső térkép élettel és tevékenységgel teli. A modern térkép élettelennek tűnik, ahogy egy hősének sora ki is fejezi: „*Entireke mou bengyiia nganue kartereke*” ‘Az egész föld térképszerű’ (K-06_kojku-sie), mely az adott esetben azt jelenti, hogy sehol egy lélek.

Nyikolaj Csunancsar vadászember visszaemlékezéséből (NS-08_ngarka.doc) megtudhatjuk, milyen fontos tájelemeket emel ki egy tundrai vadász. Megjelöl egy folyó melletti hegygerincet, emellett terül el a Burbuk-domb, ahol most egy kereskedés van. Megemlíti, hogy itt van valaki eltemetve a tó mellett. Nem messze egy másik temető is van. Kissé távolabb terül el *Henszire*-szálláshely, melynél Csunancsar sámán sámánolt. Innen látszik a *kojka*-föld, a táplálékos föld, *Hiaki mou*, ahol hajdan rénáldozatokat mutattak be. A tundrán van még egy nehezen járható homokos hely, ahol a rének nem tudnak átkelni, hanem a tó mellett mennek el.

Láthatjuk, hogy e vadász számára a magas helyek, a valamilyen rituális szempontból (pl. haláleset, temetés, fontos sámánszertartás) emlékeztető és a

gyakorlati jelentőségű helyek (pl. kikerülendő homokos terület) jelennek meg tájjelző funkcióban a mentális térképen.

Domborzati tájelemek (lapos tundra, hegy, domb)

Az alapértelmezett táj a nganaszanok számára a füves tundra, mely rénszarvaszuzmóval, fűvel borított, jól járható, utak és szálláshelyek tagolják. A tundra az élelemszerzés, vadászat, tűzifagyűjtés helyszíne, mely az otthonnal, a sátrakkal borított szálláshellyel állítható ellentétbe. Északon a tenger határolja az élhetőnek tekintett tájat, délen pedig az erdős tundra, mely már nem a nganaszanok élettere, s ha az éhínség miatt át kellett lépniük ezt a határvonalat, annak súlyos következményei voltak. Az ott élő népek nem fogadják szívesen a betolakodókat, s gyakran háborúságba keverednek.

Valamikor a tundrában élt egy vadász. Volt felesége és egy fia. A vadász sok vadrént ejtett el. Csakhogy idővel kevés lett a rén. A vadász így szólt: – Állítsunk össze karavánt, és menjünk közelebb az erdőhöz. Talán ott tudok vadrént ejteni. El is mentek az erdőhöz. Itt csakugyan vannak vadrének. A vadász több mint tízet elejtett. Egyszer a vadász kilépett a sátorból, és azt látta, hogy az erdő felől valami ember közeledik. Alighanem egy tetovált arcú evenki. Amikor az közelebb jött, megkérdezte a vadászt: – Milyen ember vagy, mit csinálsz az én földemen? A vadász így szólt: – Mit csinállok, semmit sem csinállok. Elejtettem néhány vadrént. Nemsokára visszamegyek a tundrára. Te pedig, ha vendégségbe jöttél, gyere be a sátorba. Az evenki bement a sátorba, leült az ágyra. Ettek. Este a vadász így szólt: – A sátortól nem messze farkasnyomokat láttam. Te csak aludj, én megyek, vigyázok éjjel a rénekre. Űl a vadász éjjel a sátor mellett, őrzí a réneket. Éjfélkor azt vette észre, hogy a sátor hálósátra megnyílt és a tetovált kilépett a szabadba. Ekkor a vadász nyíllal rálőtt, csakhogy a sötétben célt tévesztett. Egyetlen nyíl sem találta el az evenkit. Az evenki elfutott az erdőbe, és többet nem jött. Ezután a vadász így szólt: – Menjünk innét vissza a tundrába. Nem akarok tovább itt maradni. Félek, nehogy idejöjjenek a tetovált arcúak. (LABANAUSKAS 2001. 20)

A füves tundra a középső világ, „ez a föld” (*emti mou*), ahol az emberek élnek, s biztos, hogy előbb-utóbb nganaszanokra bukkan az ember (LABANAUSKAS 2001. 38). Ezt a lapos földet tagolják a hegyek és a dombok, melyek magasba nyúlnak, s ezért olykor az istenségekkel hozták kapcsolatba a praktikus célok mellett. A dombok viszonylag alacsonyak a mi szemünkkel nézve, 50-250 méter tengerszint feletti magasság a jellemző. Ugyanakkor a sík tundrából határozottan kiemelkednek e tájelemek. A mindennapi életben a dombok, hegyek elsősorban vadászterületként

fontosak, ugyanis a vadrének a dombokon, fennsíkokon éltek, így ezek birtoklása tehát központi jelentőségű volt, a földért vívott csata képzele kötődik hozzájuk. A nganaszan folklórban e csatákban rendszerint a nganaszanok győznek, s a dombokat a győzelem emlékére nevezik el (pl. DM-97_war.doc).

A felső világgal való kapcsolatba lépés helyszíne a magaspart, domb, hegy, hegygerinc. A sámánok legszívesebben ilyen helyen végezték szertartásaikat (SZIMCSENKO 1996. 89), s rituális szempontból is fontosak voltak egyes helyek, bár a rítusok rendszere, menete már kideríthetetlen. A hősénekekben a mindent eldöntő csatározások dombtetőn, fennsíkon folynak (SZIMCSENKO 1996. 197), s az istenségekkel is leggyakrabban magas helyen lehet találkozni. A hegygerincet gyakran valamely természetfeletti lény kővé lett testének tekintik.

A legfontosabb hegyláncolat a nganaszanok lakta környezettől délre elhelyezkedő Birranga-hegység (POSPELOVA et al. 2004), melyet nganaszanul *kojka-meunak*, azaz Bálvány-földnek hívnak. Ez a terület jellegzetesen magas, környezeténél melegebb, ugyanis az itt-ott előforduló metán-feltörések miatt tüzes a föld. A környéken élő minden népcsoportnak (dolgán, enyec, evenki, nganaszan) központi szent helye volt ez a hegység, ezért nem is utaztak át rajta, s a természeti környezetet szinte érintetlenül megőrizték.

A nganaszan folklórban e hegység mindenképpen a teremtés korához kapcsolódik, de kialakulásáról három különböző mítoszváltozatot olvashatunk. Az egyik szerint már a világ kialakulása előtt kimagaslott az ősvízből e hegygerinc, s erre szálltak le a *gyamadák*, segítő szellemek, hogy lebukjanak a földért (SZIMCSENKO 1996. 14). A másik változat szerint a földet berendező két istenség nem bírta már hallgatni az emberek lármáját, ezért a világ szélére vonultak, s egyikőjükből lett a hegység. A harmadik változatban egy *szigiét*, emberevő óriást vágott ott földhöz a kultúrhős, és annak testéből lett a hegység (SZIMCSENKO 1996. 58).

A hegyláncolat alakját egy kézhez hasonlítják, az egyes nyúlványok a kéz ujjai. A hosszan elnyúló dombnyúlványok között számos rénszarvas él, ezért kiváló vadászterületről van szó („Annyi rénszarvas van rajta, mint a köd”. D3nga.doc). Sőt, nem csak rénszarvasok, hanem mókusok és hegyi tulkok is élnek itt (SZIMCSENKO 1996. 199). A fennsíkokon folyamatosan fúj a szél, s ez szintén az istenségek jelenlétére utal a nganaszanok számára. A hegyek között tavak, patakok húzódnak, így a vízfelvétel, ivás sem jelent gondot sem az emberek, sem az állatok számára. A hegy tetején lévő sziklás részről az egész területet be lehetett látni. Mivel a dolgánok vidékén található, korábban Dolgán-föld volt a neve. A szövegek szerint súlyos éhínségekből mentette meg az embereket Birranga táplálékos földje, ezért hívják Etető földnek (*hiaki mou* – D3nga.doc, DOLGIH 1976. 181). Van arra vonatkozó adat, hogy egykor rénáldozatokat mutattak itt be, de az áldozatokról ennél többet nem tudunk (NS-08_ngarka.doc).

Hatanga földjét is *Kojku mának* hívták (ES-08_keingersya-zagadki.doc), mivel ott templom volt (POPOV 1984).

Biranga-hegység környékén, attól északra található egy külön hegylánc, Berrengej. Ott van egy hegy, melyen egy jellegzetes fa áll egy mélyebb gödörben. Ezt a helyet enyecül Halál-hegynek, gyilkos hegynek (*kadui barui*) hívják (NS-06_hotarye.doc), mert egy arra vándorló karavánból csak az utolsó szán maradt meg, melyben egy anyó ült. A többiek mind meghaltak, a fa tövében lévő gödörben halott emberek és rénszarvasok sokasága hever (D4.doc).

Különösen a Csunancsar családnak volt fontos a *Henszire* (dob) domb, ahol tábor is vertek minden évben (SZIMCSENKO 1996. 89). Ez a rénszarvasokban gazdag föld az erdős-tundra terület irányában található. A legnagyobb Csunancsar sámán dobot készített egy leány bőréből, s itt próbálta ki (D-03_EN-ES-1.doc, N-99_shaman.doc, SZIMCSENKO 1996. 89–92). A *Henszire*-dombbal kapcsolatban a nyenyecékkel való harc is megjelenik. A nyenyecék megtámadják az állandóan itt lakó szomatu enyeceket, s ők hívják segítségül Torudát, más nevén *Tyimi Hotit*, a kicsorbult fogú hőst, aki szomatu-enyec bundába bújva győzelemre segíti a szomatukat (SZIMCSENKO 1996. 197, DOLGIH 1938, 59–61).

Vízzel kapcsolatos tájelemek (folyó, tó, tenger)

A vízzel kapcsolatos geomorfológiai elemek a folklórszövegekben rendszerint természetfeletti lények vagy erők közelségére utalnak. Több folyó összefolyása és a folyó zuga a mítoszokban igen gyakran megjelenik mitikus lények lakhelyeként vagy szent hely gyanánt, míg az élményelbeszélésekben nem szerepel ez a morfológiai elem.

A tó lehet tiszta, vízzel teli tó vagy pedig mohával, fűvel benőtt mocsaras zsombék. A mítoszokban mindkettő képezhet átmenetet a túlvilág irányába. A fűvel benőtt tavon megfelelő módon átkelő hős eljuthat a túlvilágra, s ott további kalandokat élhet meg. A tiszta vízzel teli tóból hívásra rosszindulatú lények léphetnek ki, de ez a halászat sikerét, a halak számát biztosító anya lakhelye is. A hétköznapi életben rendszerint a tó partján állítják fel a nagy, kúp alakú sátrakat, s a vadászat technikájában is kulcsfontosságú szerepe van a tónak. A nagy tavaszi vadrénvadászat során az üzök a kialakított úton a tavakba hajtják bele a vadréneket, s a tóban nehézkesen mozgó állatokat lelövik. A vedlő ludak tartózkodási helyének ismerete is fontos tudás éppúgy, mint a jó halászati helyek ismerete. Ezen információkkal csak tapasztalt, idős vadászok rendelkeznek, s tudásukért megbecsült helyük van a közösségben. A mohával, fűvel benőtt tavakon való járás különleges tudást feltételez. A mocsarakon a rénkaravánnal nemigen lehet átjutni, ezért az abban való út ismerete a rénpásztor számára nagyon fontos.

A tavakról szóló narratívumok között kiemelkednek a *Bane-turku*, azaz a Kutya-tó köré csoportosuló történetek. Az e tóról szóló mítosz több változatban is ismert, de az első gyűjtésekben nem szerepel (a két szövegtípus forrása: WAGNER-NAGY 2002, D2nga.doc). Sajnos az eddig ismert változatokban nem szerepel a

nemzetségfő személyneve, de a vándorlási terület és az adatközlők személye alapján biztosan mondhatjuk, hogy avami nganaszanokról van szó. A nemzetség hosszan vándorolt a befagygni készülő tó mellett, majd megkísérelték az átkelést a megszokott úton. A jég azonban megrepedt, s a szánok megállíthatatlanul csúsztak a repedés felé. A nemzetségfő áldozat gyanánt megkísérelt rént ölteni, de a rén nem állította meg a szánok csúszását. Gyorsan kutyát öltek, s az – mivel kisebb termetű –, hamar hozzáfagyott a jégtáblához, s megállította a szánok csúszását. Az egész karavánt összekötötték, s a kutya megtartotta őket. Ettől fogva a tavon átkelők mindig kutyát áldoznak. Láthatjuk, hogy a mítosz arra tanítja a közösség tagjait, hogy tiszteljék a tavat, adják meg a hála jeléül és a további átkelések biztonsága érdekében a kutyaáldozatot mindig, ha arrafelé járnak. Az állóvíz neve is erre az eseményre és kötelességre emlékeztet. Ez a tó Dugyinka környékén található, s így a központ felé igyekvő karavánok rendszerint átkeltek rajta.

A tájról való ismeret közlésének tipikus esete ez a gyakran előforduló történet, mely írott formában is több napilapban megjelent Dugyinkában nganaszan és orosz nyelven egyaránt. A Kutya-tóhoz tehát már kötődött a természetfeletti, s a veszély képzete, amikor az alábbiakban elbeszélte, szintén e tóhoz kapcsolódó történet játszódtott. Egy rénkaraván teljes egészében a vízbe veszett, ugyanis az átkelés során egy legény annyira megijesztett egy lányt, hogy az a takaró alá bújva nem figyelt, hogy merre halad a karaván, noha a kutyák rémülete jelezte, hogy rossz irányba mennek. A legény menteni próbálta, de ő is a vízbe veszett, s gonosz lénnyé, *baruszivá* változott. Azóta senki sem kísérelt meg átkelni a tavon, mert a *baruszi* berántaná a mélybe. A tó partján sok fehér ház épült. A történet szerint ezeknek a házaknak az építéséhez felhasználták a vízbe fulladt rének csontjait és fogait, azért olyan fehérek (D2nga_Denchude Mirnyh.doc).

Számos történetben feltűnik a *Ngamtuszu* család fontos helye, a Sámán-tó, melynek partján minden évben szállást vettek. Itt merült a hagyomány szerint víz alá *Hoterie* sámán, akinek történetét a sámántörténetekről szóló fejezetben tárgyaljuk.

A folyók a vándorlás során különösen lényegesek. A nganaszanok a folyók felső folyásánál laknak, más népek pedig délebbre (DOLGIH 1976. 54). A víz fontos feltétele az emberi életnek, ezért nemigen távolodtak el a folyóktól, tavaktól. A bajba jutott ember mindig folyásirányba indul el, remélve, hogy más emberekkel találkozik.

A folyókon való átkelés jó időzítést és tájismeretet igényel, ugyanis a gázlót eltévesztve bele is lehet fulladni a vízbe (tb_N_06_djuraki.doc). Ha pedig a folyó jegének olvadása megkezdődik, a karavánok számára többé nem biztonságos az átkelés. Nagy tettetnek számít, ha a sámán ilyenkor át tudja juttatni a sátrakat, szánokat a vízre.

Küzdelem az ismeretlennel

A narratívumok nagy része a múlthoz kapcsolódik, s így e helyek összeköttetést jelentenek az idő más síkjaival, az elődökkel (BASSO 1996, TOREN 1996, MORPHY 1996). A múlt felidézésének egyik lehetséges eszköze a táj, s mint ilyen, az emlékezet segítője is. A környezet és az azt benépesítő élőlények eredetéről szóló szövegek tudatosítják, hogy a táj az ősök tevékenysége folytán lett éppen olyan, amilyennek a benne élők megtapasztalják.

A táj jelenleg látható képe a mitikus ősidőkben alakult ki, s a mítoszok hőseihez, teremtményekhez kötődik. Ezek a fent említett jelentős tájszerkezeti elemek eredetét magyarázzák, tehát a mítoszok középpontjában a tavak, folyók, szakadékok kialakulása áll. Az útjelző illetve vadászat során jelzőként használt s *kojkaként*, bálványként tisztelt sziklákat, kiemelkedéseket bálvánnyá változott ősökként tartják számon.

Természetesen nem csupán a mitikus időkre nyúlik vissza az emlékezet, ha valamelyik helyet ismerőssé óhajtja tenni. A Kutya-tóhoz kötődő mondák példájából is láthattuk, hogy a fontos helyekhez mind a közel, mind a kissé távolabbi múltból kötődnek mondák, melyek adott időszakban fontosak a közösség emlékezte számára. A mindennapi tájérezékelést ez a tudás valószínűleg előbbben meghatározza, mint a fellelhető gyűjtött anyagban túlreprezentált mítoszok.

A közvetlen környezet mellett az elmesélt, felidézett történetek távoli vidékekről is szólnak. Ezek segítségével szerez tudomást a közösség a személyes tapasztalattal el nem érhető tájakról. A társadalom valamilyen okból távolra szakadt tagja saját tapasztalatait természetszerűen saját kulturális beágyazottságának mentén értelmezi, s így némileg ismerőssé teszi a távoli, idegen tájakat, kitágítja az ismereteket. Hasonló séma alapján szerveződik a túlvilágra tett utazás leírása is. Ez az utazás szintén kiváltságos személyek osztályrésze, akik aztán beszámolnak tapasztalataikról a közösség tagjainak, így bővítve ismeretanyagukat. Az utazók a túlvilági tájról is a hétköznapi táj értelmezéséhez hasonlóan beszélnek, tapasztalataikat a kultúra által meghatározott tájszemlélet struktúrájába illesztik.

A távoli, ismeretlen, de a közösség valamely tagja által mégis megismert tájakról vagy tájidegen elemek megjelenéséről szóló történetek anyaga a hagyományos életmód idején elsősorban az erdős tundrára tett utazások veszedelmes volta volt. A többség számára ismeretlen tájról szóló beszámoló így a közösség közkincsévé válik.

A táj megismerési sémáinak fennmaradása és átalakulása

Az 1970-es években gyűjtött adatokban a technikai újdonságok megjelenése feldolgozandó, értelmezendő eseményt jelent. Az első helikopter (*basza gyamaka* 'vasmadár') feltűnése az égen (EK-08_destvo), a vele járó zaj és a gyermekek rémülete, majd a belőle előkászálódó, lúdfiókákat kereső oroszokkal való kapcsolat

új elemeket hoz az ismerős tájba – és új tevékenységet generál, mely a tájszemlélet megváltozását is magával hozza. Korábban a pelyhes fiókák elrablása a fészekből súlyos bűn volt, most viszont cukorkát kapnak érte a gyerekek, s az összes fellelhető fészekből kiveszik a kismadarakat heteken át (T_zhiznj.doc). Hasonló élmény az áruszállító hajó megérkezése, melyet úszó falu felbukkanásaként fogalmaz meg az adatközlő (LABANAUSKAS 2001).

A 2000-es években gyűjtött szövegekben távoli városok (Krasnojarszk, Igarka, Moszkva, sőt Párizs) jelennek meg. Az adatközlő kiemeli, hogy ezekről az utazásokról sokat beszéltek, többször elmesélték. A krasnojarszki és igarkai (ED-04_otec) tartózkodás nem túl szívvidító, ugyanis az elbeszélő sámán ott volt börtönben több évig. A börtönbeli környezetből a pici szobákat, a furcsa padokat, a magas plafonokat, s az egyetlen napsugarat beengedő apró ablakocskát emeli ki. A raboskodó sámánnak csupán ez a napsugár otthonos, ezzel tud beszélgetni távoli családjáról és gyötrelmeiről, de – valószínűleg a tél közeledte miatt – még ez a kis sugár is eltűnik. Nem lehet véletlen, hogy az utazásairól való részletes beszámolóhoz hozzászokott sámán, illetve az ő közvetlen családja elbeszéléséből ismerjük ezeket a távoli tájakról szóló történeteket. A sámán az utazás elmesélésének is specialistája a közösségben.

Légköri jelenségek, égitestek megjelenése a nganaszan folklórban

A Tajmir-félsziget éghajlata

A Tajmir-félsziget a tundrai éghajlati övezetben fekszik, s a nganaszanok lakta terület a félsziget északi részén található. Az éghajlat ezen a vidéken igen nehezen elviselhető az élőlények számára, nagy hőmérséklet-ingadozás, kevés napsütés, rövid termési időszak jellemzi (PÉCZELY 1979, CZELNAI 1995). Az átmeneti évszakok, a tavasz és az ősz rövid ideig tartanak, akár el is tűnhetnek. A tél hosszú, 8–9 hónapig is elhúzódhat, a vegetációs időszak pedig 1,5–3 hónapig tart. A januári középhőmérséklet $-30\text{ }^{\circ}\text{C}$ -nál hidegebb, a júliusi, legmelegebb hónap középhőmérséklete pedig $10\text{ }^{\circ}\text{C}$ körül alakul. A kevés csapadék elsősorban tavasszal és ősszel esik, eső vagy hó formájában. A szélviharok miatt a csapadék mennyisége biztonsággal nem mérhető, akár 100%-os pontatlansággal is számolnak a meteorológusok (NUTTALL 2000).

A napsütéses órák száma erősen ingadozó, télen 24 órás szürkületi sötétség jellemző, nyáron pedig a nap egyáltalán nem távozik a horizontról.

A kevés csapadék ellenére a nyári ég szinte teljes egészében felhővel borított vagy ködös. Ilyenkor ugyanis felolvad a talaj felszíne, de az alatta elterülő fagyott földréteg miatt nem képes a keletkező víz elszivárogni, így radikálisan megnövekszik a párolgás, elérheti a napi 4,5–8 mm-t is (LYDOLPH 1989. 201). A

meleg, kontinentális levegő a hideg levegő fölé emelkedik, ezért több rétegű, egymástól eltérő szerkezetű felhők jelenléte jellemző. A nyári felhők többretegű *stratusok* (rétegfelhők) és *stratocumulusok*. A felhők jelenléte optikailag sűrűvé válik, köd alakul ki.

Ősszel és tavasszal szintén rétegfelhőkkel borított az ég, gyakori a csapadék is – a hó májusban a legmélyebb. Az átmeneti évszakok felhői kevert állagúak, jégből és vízpárából tevődnek össze. Télen, azaz novembertől májusig túlnyomórészt tiszta eget tapasztalnak a megfigyelők, a felhőzet megritkul, jégkristályos *cirrusok* (fátyolfelhők) láthatók, vagy pedig a fénytörés és műszerek segítségével kavargó jégkristályok (*diamond dust*) jelenléte mutatható ki (CURRY et al. 1996. 1731–1738).

A sarkvidéken igen gyakori a szélvihar, hóvihar. Ez a nagy földi légáramlásrendszerek és az óceáni, észak-atlanti áramlás (North Atlantic Oscillation, NAO) intenzitásával van összefüggésben. Ezek együtt hozzák létre a heves sarkköri áramlást (Arctic Oscillation, AO), mely akár örvénnyé is alakulhat azokban az években, amikor az észak-atlanti áramlás intenzívebb. Ilyenkor viharosabb és hidegebb lesz a tél az északi területeken (HURRELL 2000, GREATBATCH 2000, WU – WANG 2002, THOMPSON – WALLACE 1998). Erős, 6–11 m/s sebességű, nyugati szél söpör végig a tundrán, mely azonban egyes években napokig akár 45 m/s sebességű, hurrikánerejű szellé is fokozódhat. (SERREZE – BARRY 2006. 53).

A fás tundra övezet szélén, a nganaszanok lakta terület déli határán szélsőségesen kontinentális éghajlat jellemző (POSPELOVA et al. 2004).

Égbolt, Nagy istenség

A nganaszan égbolt több rétegű, Szimcsenko adata szerint minden hónap egy-egy rétegnek, bőrnek felel meg (SZIMCSENKO 1996. 60), míg Popov szerint a felső világnak három rétege van (POPOV 1984. 45). Az égbolt ragyogó, a nap sokkal fényesebben süt, mint ezen a földön, sok a zsákmányállat, erős a fű. Az égi birodalom teljesen tiszta és szent, ezért a sámánnak is meg kell tisztítania magát mielőtt felfelé indulna útnak: felveszi megfüstölt sámánruháját, és vadrén bőrön foglal helyet.

Az ég legfelsőbb rétegében él Nagy istenség (*anika nguo*), más neveken egyszerűen Istenség (*nguo*) vagy Élő istenség (*nyilitie nguo*), Isten gazda (*nguo barbe*), láthatatlan Isten. Alakja, szerepköre nem egyértelmű. Gracsova adatai szerint ő az erős szél istensége (GRACSOVA 1983. 28). A folklórszövegekben váratlan bajok, szerencsétlenségek, fenyegető veszély esetén fordulnak hozzá (pl. LABANAUSKAS 2001. 25) fohással vagy áldozattal. Általános életóvó, védelmező szerepköre mellett a szerencsétlenségek is az ő kezéből jönnek, neki róják fel, vagy őt kérik, hogy hárítsa el azokat. Ő küldi a gyerekeket, ő dönti el, egészségesek lesznek-e vagy nem (DY-00_musuna.doc: „A gyerek nem egészséges, Isten nem

küldött egészséges gyermekeket”). Ő adja a halált, ő vágja el az embereket a naphoz, holdhoz kötő kötelét: „Az ilyesmi (t.i. a himlő) az Istentől jön. Azt mondták nekünk, Isten nincs. Isten vágja el az emberek kötelét, az a halál” (D1nga.doc). Mivel a megfelelő halál időpontját ő határozza meg, a feleslegesen elkövetett gyilkosságok akarata ellen valók, s megtorolja elkövetésüket (DOLGIH 1976. 195, 52). Megszabja az emberek sorsát, előre tudja a dolgok végkimenetelét. Van, akinek jót akar, másnak ellenben rossz életet szán.

A teremtményszokokban sem mindig jelenik meg alakja, de ahol megjelenik, ott ő alkotja az embereket, különböző népeket hoz létre belőlük szelének erős fújásával (DOLGIH 1976. 161).

Mellette él Árva istenség, aki szintén az égbe költözött, a nap és a hold férje lett, s egy szöveg szerint neve Napot adó istenség lett (kehy-luu.doc, N-04_velikan és még sok egyéb helyen). Alattvalói közé sorolja Popov adatközlője a napot és a holdat, feleségének tartja az Istenek anyját (*nguo nyemi*) (POPOV 1984. 13).

Akaratát a sámán tudakolhatja meg, a hétköznapi ember nem tud hatékonyan fordulni hozzá, mert nem látszik: „Te esetleg ismered az istent, hogy mit gondol? Nincs sámánunk, az isten pedig nem látható” (Es-08_koche.doc).

Nagy istenség alakja elkezdte magába olvasztani számos istenség funkcióját. Jellemző, hogy a fenti idézett adatok jelentős része az 1990-es években vagy még később gyűjtött szövegekben fordul elő, tehát az életet általánosan befolyásoló isten szerepének kialakulását a nganaszanok közül sem mindenki fogadja el.

Volt egyszer egy sámán. Azt mondta: – Van *Nyilulemi nguo*, Élő Isten. Egy ilyen öregecske, minden *nguo* apja. Mégis teljesen üres ez a beszéd. Ezt csak úgy kitalálta a sámán. Aztán verték őt az emberek. Azt mondták:

– Mit beszélsz összevissza? Talán meg akarod bántani *Mou-nyemit* (Földanyát)? Mintha nem lenne mindenkinek az anyja? (SZIMCSENKO 1996. 142)

Számos esetben megfigyelhető, hogy egy égi istenség vagy szélistség alakja alakult át a keresztény istenné (ELIADE 2001. 24), valószínűleg ebbe a folyamatba pillanthatunk be.

Égitestek – nap, hold, csillagok

Az égitestek, a nap és a hold a hétköznapi ember számára is láthatóak, de a sámánok számára is nehezen elérhetőek. Az égben vannak, nagyon távoli világban, de nyomon kísérik az emberek életét, számon tartják őket.

Nap (kou)

A nganaszanok nap-élménye a sarki éjszaka és sarki nappal miatt jelentősen eltér az általunk megszokottól. A nap az emberekhez hasonlóan vándorol az égen, fél évig nem látható.

A folklórszövegek jelentős részében a nap egy ragyogó sátor, melyben Napleány (*Kou-kobtua*) vagy Nap-anya (*Kou-nyemi*) él. A nap birodalma nagyon fényes, tiszta. A napleány aranyba, ezüstbe van öltözve, a ház körül vastundra terül el (T_basa_menu.doc). A fémek a nap gyermekei (SZIMCSENKO 1996. 149), a fémből készült tárgyaknak védő, megtisztító szerepük van. A nap-bálványok (*gyalikojka*) mind fémből készülnek, leggyakrabban sárgarézből, de vasból, rézből is készülhetnek, gömb vagy korong alakjukkal a napot mintázzák, a nap szemének illetve leányának nevezik őket (GRACSOVA 1989. 23). Minden felnőtt embernek, különösen az asszonyoknak, több ilyen *kojkája* is van, melyet a hajába erősítve visel. Mivel a nap erős istenség, az őhöz kapcsolódó *kojka* is nagy hatású (KORTT-SIMČENKO 1996. 80–81), s a napleány sámáni segítőszellemként is gyakran megjelenik.

A föld életre keltésében fontos szerepe van a napnak: az ő megjelenése segít Földanyának, hogy Jéganyán felülkerekedjen, s meginduljon az élet (SZIMCSENKO 1996. 2–18). Így vált lehetővé, hogy állatok és növények sarjadjanak Földanya testéből.

Popov adata szerint a soha nem látható Élő Istenség (*Nyilitie nguo*) rénszarvasának tartják a napot, mely fél évig látható, fél évig pedig pihen (POPOV 1984. 45–47). A rénszarvas leheletétől lesz meleg a földön. A rénszarvas alakú nap csak ebben az egy adatban jelenik meg.

A teremtményszokban a kultúrhős lóháton vagy madárháton, esetleg madár képében jut el a nap közelébe, ajándékokat, meleget, fémeket vagy rénszarvasokat kap tőle, s feleségül veszi a lányát (T_basa_menu.doc, DOLGIH 1976, SZIMCSENKO 1996. 36).

Betegség esetén vagy más váratlan szerencsétlenség bekövetkeztén szarvast ajánlottak a napnak. A nap-szarvasra rávágták a nap jegyét, majd elbocsátották a nyájtól, szabadon engedték, s nem dolgoztatták tovább (KORTT-SIMČENKO 1996. 130).

A nap az étellel van szoros összefüggésben, a halottak birodalmában egyáltalán nem vagy csak alig-alig süt a nap (LABANAUSKAS 1992. 47). Az életért hálát adni, életet kérni fordulnak a nap felé. Számos imaszöveget ismerünk, melyekben a naptól kér életet az imádkozó, például:

Nap anyám, nagyanyám,
Megjelentél, megörvendezettél,
hogy jó életünk legyen,
világíts Nap, fényesebben!
Nap anyám, melegíts jobban a melegeddel.

Melegítsd meg a testünket a melegeddel,
ha nálunk valami rossz lesz,
irányítsd el a másik irányba. (LABANAUSKAS 2001)
vagy:
Nappleány, hol vagy?
Gyógyítsd meg a betegemet.
Hol világít mindig a nap?
Az én férjem meghal, és én egyedül maradok. (SZIMCSENKO 1996.
122)

A nap minden emberről tud, mindenkire gondot visel. A sarki éjszaka idején nem volt szabad háborúzni vagy vérbosszút végrehajtani, mert a nap nem értesül az így elhunyt emberek haláláról (SZIMCSENKO 1996.197). A napsugarak összekötik az embereket a nappal a haj és a hajba befont, naphoz kapcsolódó védő díszek segítségével. Ha a kezei mögül a napba tekint, a sámán megláthatja a rá bízott ember lehetését, lelkét, s innen tudhatja, hogy élet vár-e rá (DOLGIH 1986. 231).

A nap elveheti az ember kezéről a szemölcsöt. Korán reggel ki kell menni a sátor elé, és a nap fényében, a nap orra alatt, forgatni a szemölcsös kezét. Csúfolódni kell a nappal: – Látod, milyen gyűrűskéim vannak? De nem adom ám neked! Ezt meg kell ismételni néhány napon, végül a nap megirigyli a „gyűrűket”, és elviszi (GRACSOVA 1983. 24).

Hold (kicseze)

A hold egyértelműen nőnemű a nganaszan hitvilágban. A látható hold Holdanya (*Kicseze nyemi*) leánya, s amikor éppen nincs az égen, akkor elmegy meglátogatni az anyját (WAGNER-NAGY 2002). A hold őrzi az állatok és emberek lelkének valamelyik részét, ő küldi el ezt születéskor, s ez a lélek reinkarnálódik.

A holdhoz elsősorban szülések esetén, várandósság végén fordulnak. Egy teremtménysz szerint az istenség azért hívta életre a holdat, hogy meghatározza a szülések és az asszonyi havi vérzések időpontját (POPOV 1984). Ismert tény, hogy a szoros közösségben élő nők menstruációs ciklusa összehangolódik (első tudományos vizsgálat: MCCLINTOCK 1971), s ez a hold járásához igazodik. A várandósság folyamán az asszony is Holdanya védelmébe ajánlotta magát, s derült, hideg időt, hóvihartól mentes időjárást kért tőle (KORTT–SIMČENKO 1996. 72–73). A sámánnak vagy a gyermek apjának a feladata volt, hogy nehéz szülés esetén Holdanyához forduljanak.

A holdhoz csak nagyon erős sámán indulhatott el személyesen, inkább áldozaton vagy rén-ajándékon keresztül fordultak hozzá. Holdleány a betegségek elleni küzdelemben volt fontos segítője a sámánnak (KORTT–SIMČENKO 1996. 71). Az első sámán, a kultúrhős, *Gyojba nguo* bejárta az egész világot, így a holdra is eljutott. A holdfoltokban a nganaszanok őt vélik felfedezni: a holdhoz ragadt, feleségül vette, ezért látható a holdon, dobjával a kezében (pl. DOLGIH 1986. 11).

Más változatban egy sámán elbízta magát, s büntetésből ragad a holdra (pl. LABANAUSKAS 2001).

Haláleset kapcsán a holdat is hibáztatták, hogy miért ölte meg az embert, miért vette el (KORTT–SIMČENKO 1996. 72).

Csillagok (hotegyie)

A csillagok legnagyobb része az égboltozaton való lyuk, melyen keresztül be lehet pillantatni a felső világba, de van néhány csillag és csillagkép, melyeknek külön szerepük van a folklórban.

Az égben, a különböző rétegeken emberek laknak, akik rénszarvasokat keresve felfelé indultak el.

A nép fele fölfele ment az égre. A csillagokon keresztül mentek. Most ott élnek. Ott erős szél van, és nagyon világos. Emberek ezek ott is, *nyák*. Ott is van föld. Felső, magas föld. Fölöttük szintén ég van. Ott szintén nap megy. Magasabban is emberek élnek, ruha nélkül, bőr van rajtuk, nem nagyon bozontos. Az emberek ott fehérek, feketék, szürkék. (GRACSOVA kézirat 1971)

Az égbe távozó család egy nagy, fehér csillagon (nappali csillag – *gyaliu hotegyie*) keresztül ment fel az égre. E csillagot tekintik az éppen égbe repülő, fehér színű, sámáni rénszarvasnak is (K-03_kojku-sie.doc), melyen *Gyojba nguo*, az első sámán és kultúrhős utazott a felső világba. Nagy Csillagnak (*anika hotegyie*) és Nagy Medveasszonynak is nevezik (ES-05_keingersya-zagadki.doc), bajokkal, állatokat érő szerencsétlenségekkel hozták kapcsolatba.

Az Esthajnalcsillag naganaszanul tolvaj-csillag (*tolue hotegyie*) (POPOV 1984. 47). Mítosza szerint egy ember és egy farkas egyszerre akarta magához venni éjjel egy elejtett vadrén testét. A farkas rászólt az emberre: – Te, tolvaj ember, már piros vagy a szégyentől! Az ember valóban elpirult, s az ég aljára került csillagként (WAGNER-NAGY 2002, LABANAUSKAS 2001).

A Sarkcsillag az egyik hősmese szerint földre szúrt karó: a Napleányért versengő hősök beszúrtak egy botot az égbe, hogy az legyen a gyorsasági verseny célpontja (T_Basa_ngojbue.doc).

Popov és Gracsova etnográfiai leírásaiban, terepnaplóiban további adatokat találunk egyes csillagokról. Popov leírásában a Sarkcsillag az ég szöge (*nguo cseho*), akörül fordul meg az égboltozat. A Tejút az égen lévő éles hegygerinc, más adat szerint égi rénkaraván. A Kis Medve csillagkép hét nemzet volt, melyek csillagok lettek. A *Plejadok* csillagkép vadrénvadászokat személyesít meg, akik halott emberek és halott rénszarvasok lelkét gyűjtik (POPOV 1984. 47–48). Gracsova adatai szerint a Nagy Medve csillagképet hét rénhajtó rúd teszi ki (GRACSOVA kézirat 1973).

Szél, vihar, köd

A szél, szélvihar mindennapos tapasztalat a füves tundra vidékén. Az égről úgy tartják, hogy bár nagyon tiszta, nagyon szeles is (POPOV 1984. 45). A szél olyan természetes jelenség, amelyet szinte említésre méltónak sem tartanak a folklórszövegek – mint ahogy az sem igényel magyarázatot, hogy télen hó borítja a földet. A hirtelen feltámadó szél azonban jelentőséggel bír, azt valamilyen istenség irányítja. Az erős szél lehet *Gyojba nguo* vagy *Anika nguo* (Nagy istenség) megtestesülése, de sokszor nincs külön meghatározott, megnevezett istenség-alak mögötte, hanem a természetfeletti egyik megnyilvánulási, tevékenységi formájaként értelmezik. Egy történetben a bűnös öreg fáklyával akarja elijeszteni a megbüntetésére érkezett medvét, de a tüzet eloltja a hirtelen feltámadó szél (DOLGIH 1938. 48). Az emberek lelkére szomjazó tó/víz gazdája viharos, ellenállhatatlan erejű széllal sodorta a pusztulásba a tavon átkelő embereket, de azoknak sikerült megváltani életüket egy kutya élete árán (pl. D2nga_Denchude Mirnyh.doc). A nganaszanok egyik szent helyén, a Birranga-domboknál kiemelik, hogy a hegy lábánál nem volt szél, de fent a hegyen mindig erősen fúj.

A hóvihart Vihar istenség (*Kotu nguo*) küldi, vagy ő maga utazik benne. Hóviharisten a hideg időjárás ura és hozója, illetve az átmeneti évszakokban is megjelenik. Rendszeresen megküzd Mennydörgésistennel – ez utal a tavaszi és őszi gyakori hóviharokra. Ha sikerül ellenfelét visszaszorítani a tajgába, északon beköszönt a hideg idő. Egyes adatközlők nőnek, mások férfinak írják le. Az egyik hagyomány szerint gonosz öregasszony, aki a fiatal férfiak útját összezavarja, aztán megfagyasztja őket. A fiatal nőkre is veszélyes, ugyanis őket féltékenységből öli meg. A hó az ő hajából fészülködés közben lehulló korpa. Más hagyomány értelmében az istenség fekete bundás, fekete szánon közlekedő idős férfi, aki mindig Fagyistennel együtt jár (KORTT–SIMČENKO 1996. 74–75). Ha orrlyukát kitárja, erős szél kerekedik, és beköszönt a vihar (POPOV 1984. 48). Szeme egyáltalán nincs, arca lapos, csak két kis orrlyuka van, és nagy szája. Ezen át fújja a hóvihart. Füle sincs, csak két kicsiny lyuk a füle helyén, ezért rosszul hall, hiába könyörögnek hozzá (GRACSOVA 1983. 44). A fülét egy hősmese szerint Árva istenség vágta le (VB-97_dyoyba_nguo.doc).

Természetesen hóviharok esetén az ő irgalmát kéri, könyörögnek, hogy ne haragudjon sokáig. Több napig is tarthat az ítéletidő, melyet fekete kutya fojtásával, feláldozásával igyekeznek megszelídíteni (POPOV 1936. 8). A hóvihar irányából következtetni lehet a vihar intenzitására és erejére: északkeleti szélfújás esetén reggel erős, de éjjelre elcsituló viharra következtetnek, délkeleti szél esetén azonban hosszú lesz a hóvihar. A vihar hosszát jelzi a szél forgása is: ha az óra járásával ellentétes irányban forog, akkor még hosszú ideig tart, ha pedig annak megfelelően forog, nemsokára véget ér a vihar (megjegyzés T_basa_menu.doc – ban).

A hóviharban eltévedt embernek kevés az esélye a túlélésre. Megáll, egy botocskaát szúr a földre, ráköt egy cérnát, ami lengedezni kezd a szélben, és így szól: „Adjon ez a botocska melege, még egy tetű se fagyjon meg!” (POPOV 1984. 48). Hóviharistent nagy értékű ajándékkal kell kiengesztelni.

Így fordulnak hozzá:

Hóvihar istene, hagyd el a haragvásodat!
Hadd jussak a sátramig.
Ha a sátramig elérek, a rénemet Hóvihar-rénné jelölöm.

Ha erre a kérésre nem találják meg a hazafelé vezető utat, tovább fohászkodnak, még nagyobb értékű ajándékot ígérve:

Hóvihar istene, ne engedd, hogy eltévedjek.
Ha a sátorig eljutok, a vezérrénem a te vezérréned lesz.
Akkor az ő szőrére a te jegyedet teszem.

A vezérrént szabadon engedik, nem irányítják, remélik, hogy Hóviharisten hazavezeti az állatot (GRACSOVA 1983. 39). Ha szerencsésen hazaérkeznek, hálát adnak:

Hóvihar istene, megszántál.
Ezen túl se hagyd elveszni!
Íme, rént ajándékozok neked,
fogadd el a magad részét.
A rént nem adom senkinek,
ha pedig elpusztul, másik rénnel cserélem föl
(LABANAUSKAS 2001. 57).

A hálaajándék rénszarvasra belevágják a Hóvihar-jegyet, mely hét vízszintes vonal. Északnyugat felé fordítják, mert Hóviharisten onnan érkezik. Ha az állat elpusztul (az ajándékozás logikája szerint: ha elmegy gazdájához, az istenhez, hogy még közvetlenebbül őt szolgálja), új állattal pótolják, mert az istenség jóindulata nagyon fontos a számukra. A Hóvihar-rént akkor is használják, ha a keresésére indulnak annak, aki eltévedt a viharban. Ilyenkor befogják az egyébként nem fogatolt állatot, és kéri Hóviharistent, hogy segítsen megtalálni az embert.

Popov részletesen közöl egy élménytörténetet, melyben Boszuo, egy sámán legkisebb fia társaival együtt kint reked a tundrán a hóviharban. A szarvasokat egymáshoz kötötték, hogy ne széledjenek szét az állatok, majd megkérték a sámánfiút, hogy segítsen. Ő bekötötte a szemét, hogy emberi érzékeit ne tudja használni, s elindult a szarvasok élén a hóviharban. Csندben kellett lenni, nehogy a sámánt vezető lélek eltávozzon. Sokáig haladtak előre, de aztán az utolsó szánnal valaki felborult, s kiabálni kezdett, hogy várják meg. A menet megállt, de a szellem

a hirtelen hangtól megrémülve elmenekült, s nem is volt hajlandó visszajönni. Szerencsére onnan már hazataláltak (POPOV 1984. 104–105). E történetben a sámán a vezető szarvas szerepét veszi át: a szarvasokhoz kötve, őket vezetve halad előre.

Hóviharistenség egyike azoknak az istenségeknek, akikhez rendszeresen fohászkodnak az év folyamán. Fekete színe, csapadékhozó ereje már a nyár közeledtét ígéri. Amikor beköszönt a hideg időszak, könyörögnek hozzá, hogy kímélje meg az újonnan született gyermekeket, hogy ne fagyjanak meg. Vadászat, halászat előtt jó időért fohászkodnak. Az istenség és az ember között az összekötő kapocs, bálvány ebben az esetben a Hóvihar-rén, illetve a szőrén található tulajdonjegy. Ezt kenik meg halzsírba mártott libatollal, ugyanis az istenség kedvenc eledele a *becsanga*-hal hasi zsiradéka. A megkenés után háromszor körülvezetik az állatot a toll körül az óra járásának megfelelő irányban. Végül a rénszarvast széllel szembe fordítják, és elmondanak egy imát:

Hóviharisten, *tara, tara*, Hóförgeteg!
A nap legyen olyan lágy, mint a halzsír,
A nap legyen olyan, hogy az erdőt úgy lássuk, mint ezt a libatollat,
Hogy tovább költözhessünk. (KORTT–SIMČENKO 1990. 75. 129)

Nem csak Hóvihar istenség alakja kapcsolódhat a viharhoz, hanem más, akár közelebről meg nem határozott istenség is. A Föld állatairól szóló történetben a rókácska menekülés közben így kiált fel: „Bárcsak az isten betakarná nyomainkat!” (WAGNER-NAGY 2002). A hősénekekben előforduló fordulat, hogy a hős egész hóvihart kavar, ahogy érkezik (DOLGIH 1976. 188). Lehet büntetés-végrehajtó feladata is, például a medve jogtalan elpusztításakor a medvebőrt cafatokra szaggatja a hóvihar, a vadászokat pedig elsöpri (DOLGIH 1938). A megsértett istenségek bosszút állhatnak a nem csillapuló hóvihar segítségével (pl. DOLGIH 1976. 123–124).

A hóvihar gyakran a túlvilágra (akár a halálba) jutásnak eszköze – a viharban az ember nem találja az utat, s hamarosan a túlvilágon találja magát (pl. DOLGIH 1938). A sámánokat túlvilági útjukra a hóvihar is repítheti (DOLGIH 1976. 97), de a visszatérést akadályozhatja is a hóvihar, ha valamilyen bünt követtek el a látogatás során. Íme egy hosszabb, eddig kéziratoss formában lévő elbeszélés részlete, melyben a két sámán-öreget a halottak országába vezeti a hóvihar.

Két öreg vándorol. Ülnek a szánkón. Három nap óta ülnek a szánkón, három napja hóvihar. Semmi nem látható, a kezüket kinyújtják, a kezük nem látható. Az egyik öreg mondja: – Talán csillapodik a vihar, keressünk egy sátrat.

Oldalra, mindenhova néznek. Semmi sem látszott. Mindenütt tombolt a hóvihar. – Rendben van, menjünk talán haza? A két öreg ment, mendegélt. Mentek és csak rénhajtó rudat visznek magukkal, a szánkókat ott hagyták. Az egyik öreg mondja: – Úgy tűnik, megtaláltuk

a saját sátrunkat.

Valamilyen sátor látható. Odamentek ehhez a kunyhóhoz, és kérdezték:

– Kié ez a sátor?

Úgy tűnik, régóta nem lakik itt ember. Ez jégkunyhó. – Nahát, egy halotti sátrat találtunk. Menjünk, hogy betakarjuk magunkat. Bementek ebbe a sátorba. Ott egy halott fekszik. Az egyik öreg azt mondja: – Milyen kunyhóba jöttünk mi? Halottak kunyhója ez. Ez nekünk rossz lesz. Ő halott, ezért a tűz neki teljesen mindegy. Mi teljesen átfagytunk. A tűz alig látszik messzire, a föld alatt. A karjukat melegíti a tűz, meleget ad nekik. (GRACSOVA kézírata 1971. 2. füzet, 40–41)

Számos történet szól arról, hogy meleget keresni indul el a hős(nő) a hóviharban (pl. VB-97_3filles.doc). Az első próbálkozások nem sikerülnek, s az egyre erősödő hóvihar jelzi a közösség számára, hogy a lány nem teljesítette az utasításokat, rosszul járt el.

A ködnek hasonló szerepe van, megzavarja a szem látását, s így az ember kénytelen-kelletlen bolyongani kezd, arrafelé veszi útját, amerre az istenség kívánja (DOLGIH 1976. 126). A sámánok először új, különleges szemet kapnak beavatásuk során, melynek segítségével át tudnak látni a ködön, hóviharon.

A fagy, a keleti szél istensége *Ngarmu nguo*. Hasonlít Hóviharistenséghez, de nem fekete, hanem fehér (vagy foltos: VB-97_dyobjba_nguo.doc) bundában és fehér szánon közlekedik. Mindenhova elkíséri Hóviharistent, és arra ügyel, hogy társa ne pusztítson el minden életet (KORTT–SIMČENKO 1990. 98). Árva istenség levágta Fagy istenség fél arcát és orrát, hogy amikor embereket fagyaszt meg, ezeket megkímélje. Más adatok szerint Nagy Isten jár együtt Hóviharistennel (GRACSOVA 1983. 39).

Felhők, mennydörgés

A téli és a nyári felhők teljesen eltérőek a tundra felett. Télen a megfigyelő tiszta eget érzékel, vagy néhány szélfúttá fehér fátyolfelhő látható magasan az égen. Nyáron ezzel szemben egészen alacsonyan elhelyezkedő, többretegű, sötét színű felhők borítják az eget (SERREZE – BARRY 2006. 48). Az egyik teremtménysz szerint az új földet védő rénszarvasnak két agancsa volt, egy fehér és egy fekete (LABANAUSKAS 2001. 17).

Most (a rénszarvas) elment az apjához. – No, apa! Mégis elengedtem a földet. Agancs nélkül hogy fogok harcolni? Egy agancsos isten elvette a földemet. A Fehér ember azt mondja: – Mit tegyünk?

Valahonnan egy zsákot szerzett a Fehér ember. A zsák ezüstből és vasból van. Kinyitotta. Onnan elővett egy nagy követ. A fia fejére helyezte, mint egy agancsot. Ezután megint elővett a táskából egy mamutagancsot. Ezt a másik agancsnak helyezte. – Ezekkel harcolj, mint az agancsokkal. Űzd el az istent. [...] Most aztán felnőtt a két

ember, együtt éltek, játszottak. Sok gyerek született. Az Új föld istene azt mondta ezeknek az embereknek: – Mi legyen az agancsokkal? Nagyon nehezek. Valahogy, meg kell őket tisztítani, akkor talán könnyebbek lesznek. Kézzel kell őket tisztítani. Megtisztították az agancsát, mint ahogy a rénbikák szarvát tisztítják.

Amikor a kő-szarvat tisztították, mint minden rén, a rénisten is forgatta a fejét. A kis bőrdarabok a szarvról nagyon messzire estek. Ott, ahova leestek a bőrdarabok a kőszarvról, kőgerincek lettek a tundrában. Ezek a kőgerincek az Új föld istenének agancsáról származó leszálló darabok.

Amikor a másik agancsot tisztították, akkor is forgatta a fejét. Ahogy azt a mamutsont agancsot tisztították, az emberek mamutsontszarvdarabokat találtak a földön. Azt mondja az Új föld istene: – Két agancsomat megtisztítottatok, hát most akkor valami lesz. Az apátokhoz kell menni, hogy mit mond ő az agancs megtisztítására. Elment az Új föld istene az apához, a Fehér emberhez. – Na, fiam, mi van az agancsokkal, megtisztították? – Mindet megtisztították. (...) Valahonnan jött egy egér, és azt mondta: – Na, gazda, én hogy maradjak életben (éljek)? Mindenki elpusztít engem, aki csak megtalál. Hogy leszek élő? A hermelin és a sarki róka is felfal. Fogok én élni? Hogy fog az én népem szaporodni? Tanácsolj nekem valamit! – Mi legyen? A te néped nagyon könnyű. A kőszarvamat levetem és felhajítom. Felhők lesznek belőle.

Feldobta az agancsát az Új föld istene, és megint azt mondta: – Most a felhőkből eső és hó lesz. Betakarják az új földet. Te is be leszel takarva, senki nem talál meg téged. Így maradsz életben. De mégsem fogja mindig hó borítani a földet. Mindig máshogy van. Hó lesz, aztán olvadt föld, aztán megint hó. Így lesz, és a népedet egyhamar nem ölik meg.

Azt feleli neki az egér: – Leesik a hó, és aztán hogy lesz? Mi lesz hosszabb, a tél vagy a nyár? Nekem jobb lenne, ha hosszabb lenne a tél, és a nyár rövidebb. Ha a tél rövid lesz, akkor hamarosan megölnék. Ha sokáig lesz hó, az megvédi a népemet.

Azt mondja az Új föld rénistene: – Azt lehet. Legyen így. A tél hosszú, a nyár rövid. Ezzel segítek neked, egérke. Használd a segítségemet. Most a mamutagancsot is feldobom.

Feldobta az agancsot. – Attól, hogy én feldobtam ezt az agancsot, így lesz: tiszta lesz az ég a mamutagancstól. Fagy lesz. A föld és a víz meg fog fagyni.

Így lett erős fagy. A fekete felhőkből hó és eső kezdett esni. Amikor dörög az ég, fönt kopognak a kövek. A villámok a kövek szikrái. Megint azt mondta az Új föld rénistene: – Akárki élő születik ezután, *nya* (nganaszan), *adja* (dolgán), rossz lesz nekik az állandó fagyban. Amikor a fekete felhők érkeznek, akkor melegebbé válik az idő. Hadd hozzanak meleget a fekete felhők.

A fagyos napokon akkor lesz most már meleg, amikor az eget

betakarják a fekete kőfelhők. Amikor a szél elúzi fönt a felhőket, akkor nagyon hideg lesz. Ha tiszta az ég, akkor a mamutagancsot látjuk.

A felhő-jelenségek tehát Új Föld rénistenének agancsaiból lettek, s az időjárás változását is jelzik. A meleg idő megérkezését a vastag, fekete rétegfelhők és a mennydörgés megjelenése jelzi. A mennydörgést, villámlást ritkán kíséri eső, ez elsősorban az átmeneti évszakokban, tavasszal és ősszel jellemző. Ilyenkor váltakozva esik eső és hó, jellegzetes nyári és téli csapadék.

A mennydörgéses időszak beköszöntét Mennydörgés-istenség (*Kogyu nguo*) megérkezésével hozzák kapcsolatba a nganaszanok. Ő délen él, az Élet földjén, de nyaranta északra vándorol. Meg kell küzdenie Fagy istenséggel, hogy elfoglalhassa a területet (KORTT–SIMČENKO 1996. 69), ezért vannak az eső- és hóiharok tavasszal és ősszel. Ő hozza a meleget, de ha túl sokáig marad vagy túl közel kerül a földhöz, a szárazság és forróság végzetes lehet (LABANAUSKAS 2001).

A vertikális felépítésű világkép szerint Mennydörgés istenség az égben él, több társával együtt, akik gödrökben élnek az égen, szőrös arcuk van, és hangosan üvöltenek, mint a medvék (GRACSOVA kézirat 1973. 44–45). Más forrás szerint rézemberek laknak a Mennydörgés vidékén, s ott vidám életet élnek, birkóznak, játszanak, lányokkal szórakoznak. Ha a rézemberek legyőzik az istenséget, egy időre elhagyja otthonát és északra jön, de nem szereti, ha meglátják, ezért elrejtőzik a felhők mögé (SZIMCSENKO 1996. 156).

A teremtmények szerint a mennydörgést a nap ura, Nagy istenség teremtette, hogy legyen, aki segít a napnak felmelegíteni a világot, nedvességet hozzon (POPOV 1984. 48). Elképzelik fekete- vagy vasmadár formájában is, aki berepüli az eget, és fekete felhőket hoz. A madarokról szóló részben részletesebben olvashatunk róla, hogyan hozza el a madár vagy madáralakban valamely istenség a jó időt.

Gracsova terepnaplója szerint a *Ngamtuszu* családból származó sámán mentális, mitikus térképén dél felé három nagy hegy magasodik, ahol egy sátor áll. A füstnyíláson bukkannak ki a felhők. Ott él egy magányos, vak öreg, akinek kicsi orra, kicsi füle van, de a szája hatalmas: felhőket fúj ki rajta (GRACSOVA kézírata 1972. 2. füzet 80–81).

Mennydörgés istenség és három fivére erős sámáni segítőszellemek is, akikhez súlyos beteg vagy haldokló mellett fordulnak (KORTT–SIMČENKO 1996. 69), sőt halott ember feltámasztásakor is az ő segítségével jut ki a sámán az alsó világból (SZIMCSENKO 1996. 114). Nincs adatunk arról, hogy áldozatot mutatnának be tiszteletére, de egyéni tamgájával megjelölve ajándékoznak neki rénszarvast segítségének reményében (KORTT–SIMČENKO 1996. 126).

A sámánruhákön megjelenik Mennydörgés istenség bálványa, de hétköznapi ember is kaphat tőle *kojkát*:

Egyszer azt mondja a fiú: – Álmodtam. Valamilyen hang azt mondta nekem: – Neked nincs saját *kojkád*. Hamarosan hozzád jövök. Mint *Kagyuo* (mennydörgés) érkezem, hozok neked *kojkát*.

Két nap eltelt, nagy vihar jött. Utána derült nap érkezett, éjjel érkezett. A fiú éjjel kiment, látta – nagy csillag repül. Nagy tüzet visz. A nagy hegygerince esett, azt egész föld égett a hegygerincen. Odament a fiú, a tűzre megy. Ahogy odaért, egy kerek követ talált. A kő nem kő, vasból van, egészen szép, valahogyan írott.

Fogta a fiú a vasat, elvitte magának. Reggel az öreg sámán felébredt, mondja:

– Találtál *kojkát*, mi lett? Van valamid. Őrizd. (SZIMCSENKO 1996. 70)

A mennydörgéssel kapcsolatos bálvány valamilyen kerek kő, vas vagy villámsújtotta fadarab volt, amely szoros kapcsolatban állt a villámmal vagy a dörgéssel, s ezt a kapcsolatot a nganaszanok hite szerint örökre megtartotta.

A mennydörgés hangja különböző istenségekkel vagy egyszerűen a természetfelettil is lehet összefüggésben – így szólhatnak az istenségek hallható formában (T_SeuMelangana). A mennydörgéssel viharos szél is együtt járhat, de ez (ellentétben a hóviharral) a halottak birodalmából fújja ki a halottat az életre, nem pedig az élőtt juttatja a túlvilágra (SZIMCSENKO 1996. 114).

Különböző természeti elemek

Tűz (*tuj*)

A tűz birtoklása az élet fenntartásának feltétele. Határozottan női jellegű (Tűzanya), az asszonyok táplálják, beszélgetnek vele, s általa szoros kapcsolatot tartanak a természetfelettil. A tűz megtisztító, megszentelő erejű, ugyanakkor pusztító is lehet. Szorosan az élethez kapcsolja az embert.

A tüzet elsősorban fűtésre, főzésre használták. Táplálása az asszony feladata volt, mint a sátor körüli teendők legtöbbje. Mivel a nganaszanok lakta vidék fában igen szegény, az asszonyok fűzfavesszőket, vastag szálú fűvet gyűjtöttek, s azzal fűtöttek. A tűz kezelése olyannyira női tevékenységnek számított, hogy hagyományosan a férfi pipáját is a nő gyújtotta meg, s a nők szájából sem hiányozhatott a pipa (SZIMCSENKO 1996. 126). A pipatöltő és -tisztító vaskampó az asszony nyakában lógott egy láncon (POPOV 1966. 83), a tűzzel kapcsolatos egyéb eszközök pedig a sátor női oldalán találhatók. A tüzet természetesen nem szabad bemocskolni, tilos például szemetet vagy emberi haját dobni bele.

A tűz keletkezéséről, teremtéséről több mítoszban is olvashatunk. Tüzet Tűzanya ad, az emberek maguk csíholnak, vagy a kultúrhős szerzi meg a Naptól (DOMOKOS 1984. 286). A tűzrakáshoz szükséges tűzifa, *huj*-fű (SZIMCSENKO 1996. 65–66) léte is a történetek központi kérdése. A tűz úrnője, Tűzanya a világ teremtésében részt vett három anya egyike. Az ő közreműködésével lesznek száraz fák, hogy lehessen táplálni a tüzet (DOLGIH 1976. 52–53). Magát a tüzet az első emberek kövek

összeütésével vagy villám sújtotta faág keresésével gyújtották meg (SZIMCSENKO 1996. 23).

A tűz az isteni világgal áll kapcsolatban, átjáró a természetfelettihez vezető úton. Mivel a hóban a tűzhely melege lyukat is váj, az alsó világgal kapcsolatos. Üregben, föld alatt élő istenségek is megjelenhetnek vele kapcsolatban (VB-97_dyojba_nguo.doc: a tűzhely alól csontváz-anyóka bújik elő, akinek a foga között fű nő). Lángjai, melege, színe pedig a felső világban lévő istenségekkel rokonítja. Ezen istenségek egyik ismertetőjele, hogy a hajuk lobog, mint a tűz (SZIMCSENKO 1996. 138).

A tűz leginkább mégis Tűzanya teste, aki a sátor őrzője, s őt kell táplálni fával, de zsírral, hússal is érdemes kedveskedni neki. Amikor házasságkötéskor az új asszony férje sátrában először tüzet gyújt, a szüleitől hozott tüzet használja, Tűzanyához fordul, hogy ne aludjon ki a tűz, s vigyázzon rájuk (SZIMCSENKO 1996. 129). Ha a sátorban több család él, minden háziasszonynak megvan a maga tűzszelleme, aki a tulajdonosa sátorfelére eső tűzhelyrészben tanyázik. Ha egy férfi meghal, kioltják a tüzet, s újra felszítják a maradék parázsából. Ha a háziasszony hal meg, a tüzet kioltják, majd teljesen új tűzhelyet építenek, és kovakővel új tüzet gyújtanak. A várandós asszony a terhesség és a szülés szerencsés lefolyását kérheti a tűztől. A tűz elárulja a jövőt, segít megkeresni az elveszett szarvast: egy botocskát tűztek a földbe, meggyújtották, s amerre a bot esett, arra felé keresték az eltűnt állatot (POPOV 1984).

A tüzet külön tűztartó szánon vitték magukkal, melyet a Tűzanyának ajánlott rénszarvas húzott. A tűz-rén jegye két azonos középpontú ovális, melyet függőleges vonalak barázdálnak (KORTT–SIMČENKO 1990. 134). A felajánló imában a tüzet *anyám anyjának* nevezték, majd a tűzhely felé fordították a szarvast. Ezt a rént attól fogva csak a tüzet szállító szán elé volt szabad befogni. Ez a könnyű, kisebb méretű szán a női szánok mintájára készült, azaz van peremes ülőkéje (KORTT–SIMČENKO 1990. 163–164, POPOV 1966. 73). A szán elején a tűzhellyel közvetlenül érintkező rudaknak arcot faragtak – azaz lelkük volt, bálványnak számítottak. A tűzhelyet a fémlappal együtt (*tori*) rátették a szán ülésére, rénszarvasbőrrel lefedték, majd egy rúddal leszorították. A tüzet a karaván végén szállították, mert az volt a legbiztonságosabb (GRACSOVA 1983. 40).

Tűzanya kétfejű bálványábrázolása (SZIMCSENKO 1996. 131) az egyetlen, melyre az asszony visel gondot. Ő eteti, ő viszi ki a sátorból utoljára, a női dolgokkal együtt (POPOV 1984). Popov adatai szerint az egyik feje medvefej, a másik pedig emberfej (KRASEVSZKIJ, 2009. 17–19), s a tűznek a medvével való kapcsolata az eddig ismert folklórszövegekben nem jelent meg. A bálvány anyaga gyakran egy vörös kérgű fa, a csigolyafűz (lat. *Salix Purpurea*) mely vörös színe alapján a tűzre emlékeztet.

A bálványon keresztül lehet beszélgetni a Tűzanyával, de a háziasszony igen aktív kapcsolatban van magával a lobogó tűzzel is. A tűz lobogása, pattogása, hangja értelmes beszéd, melyet meg lehet érteni. A sámán egyik első képessége,

hogy megtanulja megérteni a tűz nyelvét (POPOV 1984). A hétköznapi emberek is következtethetnek a tűz hangjaiból: ha a tűz nagyon pattog, lobog, akkor valamit közölni szeretne. Ez leggyakrabban valamilyen veszélyre figyelmeztet, például ellenség jelenlétére, érkezésére utal, aki lehet ember (DOLGIH 1976. 188) vagy pedig istenség (LABANAUSKAS 2001. 49), halott lelke (DOLGIH 1976. 21) vagy egyéb természetfeletti lény (DOLGIH 1976. 126, DOLGIH 1976. 137). Az egyik történetben a nganaszan házigazda evenki, tetovált vendégével beszél meg a két törzs között szokásos, a tűz hangjával kapcsolatos hiedelmeket – félrevezetően, a valósággal ellentétesen mondja el a szokásokat, hogy megtevéssze az ellenséget:

A tűz pattog. *Fatu Kabjume* ravaszkodik: – Szerintem, ha a tűz este ropog, a legjobb nap lesz. Ha a tűz reggel ropog, a nap rossz lesz, valami történik.

Válaszolt a tetovált arcú: – A mi hitünk szerint mintha így lenne: ha este alvás előtt a tűz kicsit ég (pattog), akkor valami lesz, halál lesz. Ha reggel is pattog egy kicsit, ez szerencsés munkát jelent.

Kabjume így szólt: – Nálunk az öregek ugyanígy mondják: ha a tűz este pattog, azt jelenti, hogy valószínűleg rossz lesz. Talán néhány szarvast elvisz a farkas. Talán, szarvasokat elvisz a farkas. No, ez baj lesz! Őrizni kell a szarvasokat. (DOLGIH 1976. 188)

A vendégségbe érkezett istenséget, természetfeletti lényt a tűzön keresztül lehet megvendégelni. Oda kell bedobni a neki szánt jó falatokat (N-04_kobtua.doc), s a frissen elhunytat is a tűzön keresztül táplálják.

A tűz megtisztító erővel rendelkezik. Nincs rajta hatalma a veszélyes erőknek. Az ártó lények nem tudják kezelni, használni, hanem félnek tőle, végzetes is lehet számukra a tűzzel való találkozás. A halottaktól, szennyeződéstől megtisztít a tűz, a füst. Szülés után, a közösségbe való visszatéréskor az asszony és segítője tűzön lép keresztül (SZIMCSENKO 1996. 109). A temetésről hazatérve kutyaszórt, kutyafejet égetnek, s a szánokkal áthaladnak ezen a tűzön, hogy a halott elveszítse a nyomot (GRACSOVA 1983. 103). Gyógyító ereje is van a tűznek. A lángok közül kiszedett üszkös fadarab fekélyek gyógyítására alkalmas (GRACSOVA 1983. 40). A tüzet egy fatörzsrre erősített lapos fémen (*tori*) gyújtották meg. Betegség esetén felemelték ezt a fatörzset kapu gyanánt, és a beteg átment alatta. Így a tűz megszentelte, megtisztította a beteget (GRACSOVA 1983. 39).

A Halottak Birodalmában a tűz alig ég (LABANAUSKAS 2001. 42), de ugyanúgy jelzi az élő lelkek jelenlétét, mint az élők birodalmában a halottakét.

Víz (*bü*)

A víz – vízfolyások, tavak – a tájélmény gyakran felbukkanó elemei. Közös vadászat során igen fontos, hogy a vadász tudja, hol érdemes a vadréneket a víz felé

üzni, mert a folyóban nehezkesebben mozgó állatok könnyű zsákmányt jelentettek. Vedlő ludak vadászatakor a tó fölé kifeszített hálóba akadnak bele a menekülő, röpképtelen madarak. A halászatról sem feledkezhettünk meg, bár a nganaszanok számára a halfogyasztás, -tartósítás nem tartozik az elsődleges élelemforrások közé. A nganaszanok rönksónakon közlekednek a vízen, melyet az evenkiktől szereznek be. Ez igen borulékony, ezért a vízbe fúlás esélye viszonylag nagy. Az évszakonkénti vándorlás során is fontos ismerni a folyókon átvezető átkelőhelyeket, s nem kevésbé lényeges, hogy még a jég olvadása előtt odaérjenek, hogy a szánnokkal való átkelés veszélytelen legyen.

A víz úrnője Vízanya (*bizi nyemi*). A teremtésmítosz két fő változatában a földet kezdetben víz vagy jég, azaz a víz két megnyilvánulási formája borította. Vízanyától függ a halászat szerencséje és a halász biztonsága, ezért tavasszal, a vadász-halásziidény kezdetén fohászkodnak hozzá, s áldozatot mutatnak be a számára (LABANAUSKAS 2001. 3). Vízanya a víz mélyén (akár a víz alatt, akár a tó közepén) él, sátorban vagy gerendaházikóban. Ő ajándékozza a halat az embereknek.

A Víz istenségének bálványfigurája valamilyen módon a hallal kapcsolatos: hal gyomrában találják vagy halalakú fabálvány, melyet halbőrbe varrnak be (GRACSOVA 1983. 36). A bálvány száját rénvérrel kenik be, és ezt mondják: „Halbálvány, ebben az évben egészen üresek a hálóink! Milyen bünt követtünk el? Halbálvány segíts nekünk! Éhesen hogyan éljünk?” (LABANAUSKAS 2001. 53).

Tavasszal fehér kutyát vagy rénszarvast áldoznak a víz úrnőjének. Az áldozati állatot megfojtják, majd megnyúzzák, és vízbe eresztik. Vízanyának réneket is ajándékoznak, ezeket különböző tamgákkal jelölhetik meg (POPOV 1984. 62). Egyik jelképe hét vagy kilenc párhuzamos, függőleges vonal, mely két vízszintes vonalat (a két folyópartot) köti össze. Ezt karcolják bele a neki szánt szarvas bőrébe a következő szavakkal: „Vízanya, anyám anyja, neked szentelem ezt a szarvast, hogy a gyermekeim ne tűnjenek el a vízben” (KORTT–SIMČENKO 1990. 127). Vízanya jegye lehet továbbá egy stilizált háló, vagy a család egyéni nemzetségjegye. Lehet továbbá egy kettőbe vagy háromba osztott téglalap, amely azt jelképezi, hogy az egyik rekeszbe kerüljenek a vadréne, a másikba a halak, a harmadikba pedig a ludak. Tavasszal, a halásziidény kezdete előtt a halászeszközöket átviszik a szarvas hasa alatt, hogy megismerje őket a Víz, és sok halat küldjön beléjük (GRACSOVA 1983. 36).

Nem csupán Vízanya lakik a víz mélyén. A tavaknak, vízfolyásoknak különböző gazdái lehetnek: mamut, *baruszi*, hosszú hajú szörnyeteg. A víz alá süllyedés halálos veszély, melyből ritkán menekül meg az ember. Minden évben elér ez a halál néhány embert a nyári szállásra való költözés során. Arra az emberre, aki kimenekül a vízből, úgy tekintenek, mint aki már Vízanya jogos része lett volna, akinek a lelkére a víz vágyott, ezért kárpótolni kell. Helyette egy rénszarvast vagy kutyát fojtanak meg, és hagynak a vízparton (GRACSOVA 1983. 36).¹³

13 A témakörrel részletesebben l. az Áldozat fejezetet.

A nganaszanok így tanítják: „Soha ne káromkodj vízbe nézve, lehet, hogy nem fog tetszeni a víz gazdájának” (LABANAUSKAS 2001. 56). A sámán az ellenségeit a víz segítségével bünteti meg az egyik történetben: hiába tartják erősen, lesüllyed a földbe, a gödörből víz tör fel, s az ellenségek mind megfulladnak. A víz büntető, igazságszolgáltató erő is lehet, különösen, ha a sámán segítőszellemei közé tartozik:

A folyónál *Bajku Hunuli* megállt, kihúzott egy botot, amelynek a két végén a Víz anyó és Víz apó ábrázolása volt, és azt mondja: Víz mélyének istene, papa, papa! Mamácska, papácska, figyeljete a hangomra! Jön mögöttem az isten, a halottak országába kísér. Megfizettem minden tartozásomat. A mellemen át tud sütni a napsugár, a fogaim látszanak, amikor eszem. Nagyapa, fogj meg engem, s ne engedd el az istent, aki jön mögöttem.

Ahogy ezt kimondta, elengedte a réneket, hogy ússzanak át a folyón, ő maga pedig elbújt. Amikor az üldözője kezdett átkelni a folyón, a szánya háromszor felfordult, ő maga pedig megfulladt. (LABANAUSKAS 1992. 28; VB-94_baj.doc)

A víz az alvilág bejárata, akár vertikálisan, akár horizontálisan értelmezzük a világképet. A halottak országa vízen túl terül el. Ez a víz lehet a tenger, de lehet egy könnyekből és a halottakat mosó vízből kialakult nagy folyó is (SZIMCSENKO 1996. 111, 137, GRACSOVA kézirat 1973), mely a halottak falujához visz.

A tó felszínén megjelenő örvényeket, buborékokat, habocskákat lelkekkel, a vízben lévő élőlényekkel hozzák összefüggésbe a folklórtörténetek (DOLGIH 1976. 229, K-06_Lakuna.doc, K-03_ostyak.doc, DOLGIH 1976. 142).

Boro így szól: – Eljött a halálom ideje. Amikor megláttam a réneket, az istenem hatalmába kerített. Ez a tó az isten – folyami menyhal. Én innen jöttem, ha engem látni akarsz, térj vissza.

A tó közepén forog fehér hab, örvény. *Boro* feláll, a szarvasokra üt a hajtórúddal. Beugrik a tóba, mintha a földön utazna. Kiáltozik: – Tó, egyél meg engem. Faljon fel a torkod.

A partok között megy, majd beleesik az örvénybe. Hét fehér buborék bukkan fel, kettő gyorsan eltűnik, öt még sokáig látszik. A feleség azt mondja *Hunszi talának*: – Apám azt mondta, ha engem megismersz, hét gyermekünk lesz. Kettő ebből a tóban fog elpusztulni. (DOLGIH 1976. 142)

Vízanya leánya a Vízleány. Halászat előtt fohászkodnak hozzá, hogy adjon világos, szép időt (KORTT–SIMČENKO 1990. 48). Az egyik történet szerint Vízanya leányai Árva istenség feleségei lettek (SZIMCSENKO 1996. 57).

Jég (szirada)

Az év jelentős részében jég és hó fedi a földet. A jég, különösen a jég alatt lévő, ember számára kiismerhetetlen és felderíthetetlen világ a halottak, a veszély birodalma. Az észak felé elterülő, jéggel fedett terület, a tundrasivatag a jég mélyéhez hasonlóan a halottak birodalma – tehát vertikális és horizontális irányban is ugyanazt a jelentést hordozza a jég által uralt táj, hasonlóan a víz mélyéhez. A jég alatt szabadon mozgó állatok (egér, hermelin) az alvilág birodalmához tartoznak. A tundrán hagyott emberi sírokat belepí a jég, a hó, s sokáig megmarad rajtuk.

Jéganya a halál, a jég birodalmának gazdája. Jéganya nem hagyja el alsó világi birodalmát, nem jelenik meg az emberek között. A többi alvilági istenséghez hasonlóan Jéganyának nincs szeme, nincs élő lelke, hanem szaglására hagyatkozva érzékeli az élő emberek jelenlétét (DOLGIH 1976. 106). Nagy jégsátorban él, számtalan kutyával körbevéve, rénszarvasai pedig egerek. Küszöbén olyan segítőszellemek és sámánok nyomai láthatók, akiknek dolguk végezetlen vissza kellett fordulniuk Jéganyától. A tundrán elveszített tárgyak is hozzá kerülnek, mintegy meghalnak, s a tulajdonosukkal való összekötöttség miatt a tulajdonos is meghal (DOLGIH 1976. 105). A sámán próbálja visszaszerezni a lelket, de általában csak akkor van esélye, ha a lélek még nem ért el Jéganyához.

Az alvilágban Jéganyán kívül számos emberre veszélyes lény, istenség él. Hét Jégleány őrzi az emberek lelkét a sámántörténetek szerint (DOLGIH 1976. 98). A Jéglegények az időjárás változásában játszanak szerepet. Ott él Jégatya, aki halálos kimenetelű betegséget okozhat. Gyakran a himlő-betegséggel hozzák kapcsolatba alakját, de a himlő értelmezése ennél bonyolultabb. Popov említ egy *Huanizo* 'sírbeli' nevű istent, aki a holtak birodalmában tátott szájjal várja a lelket, hogy felfalja (POPOV 1984. 61).

Betegségek értelmezése

Betegség akkor fordul elő, ha az áldozatot valamilyen támadás éri egy *nguo* vagy más láthatatlan, természetfeletti lény, például halott részéről. A halottak az ember halálát okozhatják, de nem azért, mert meg akarják enni, hanem túlzott ragaszkodásból, szerelemből. A különböző *nguók*, az emberi lélekre leselkedő ragadozó szellemek éhesek, s fel akarják falni az embert, mint az emberek a rénszarvast. A nganaszanok megállapítása szerint az oroszok ritkábban betegek, mint a nganaszanok, s ez azért van, mert nem olyan jóízú a húsup a betegséget okozó istenségek számára.

A vadrénnek nincs bűdös szaga és íze. A házirénnek van. Ezért a vadrén jobb húsnak. A mi húunk olyan, mint a vadréné, nem bűdös és finom. Az oroszok húsa bűdös, ezért nem eszik meg őket a betegségszellemek (POPOV 1984).

A folklórszövegekben csupán két betegségnek van külön istensége, a vérfolyásnak és a himlőnek. Úgy tűnik, nincs differenciált, kialakult hiedelemalak a többi betegség mögött, megjelenésüket általánosan a *nguók* számlájára írják. Ugyanakkor a sámánok, akik közelebbi kapcsolatban voltak a természetfelettil és különösen a betegségekkel, számos egyéb betegségszellemet is megismertek beavatási látomásuk során.

A himlő neve a folklórban Nagy Betegség (*anika kocsa*) vagy *szügyü kocsa*, *szügyü nguo*. A járvány az 1930-as években egész szálláshelyeket néptelenített el, súlyos tragédiákat okozva. A könyörtelen betegséget nagy áldozatokkal próbálták jobb belátásra bírni, például hét rénszarvast és hét kutyát áldoztak (GRACSOVA 1983. 46). Ha ez nem járt sikerrel, elbújtak előle (POPOV 1984), de természetesen ez a megoldás sem vált be. Különösen nagy tragédia, ha a betegség a közösségi ünnepen üti fel a fejét – mindenkit megfertőzve, aki eljött az ünnepre (LAMBERT 2003. 210–211).

A Himlőt férfi- és nőalakban egyaránt megjelenítik. Egy eredetmítosz szerint Holdleány és a jég kapcsolatából született, árván felnőtt gyermekből lett ez az istenség, akit árva volta miatt a sámán nem tudott körbevenni védő szellemekkel (POPOV 1984. 43). Bizonyos felfogás szerint a Himlő – Jéganya férje, aki az alvilágban él egy jégsátorban.

Belépett a fiú a sátorba. Látja, mintha egy öreg feküdne a hátán. Nincs sem bundája, sem lábbelije, sem nadrágja. A pofáján egy szájnylás van. Szeme nincs, egyedül a fülei meredeznek mint a csövek.

– Ez *Szügyü nguo* – gondolja a fiú.

Azonban a szíve megrémült. A szemét lesütötte, félelmet mutatott. Aztán némi erőt gyűjtött, és felnézett..

Az öreg elkezdte a szájával szívni a levegőt, mintha szagolna. A fejét elkezdte forgatni. Azt mondja:

– Kinek a szaga ez? Miért szaglik így?

– Én jöttem – mondja neki a fiú.

– Ki vagy te? *Szürunü nyüe* vagy? Nyolc évvel ezelőtt hallottam, hogy elmentél keresni az apád fejét. Nyolc éve rágom. Azonban neked nincs szerencséd. Csak tegnap este rágtam el. A te fejedet éjfélíg megeszem. A tiéd puha. Négy fogam van csak. Elegendő ahhoz, hogy minden falatot megragadjak. (SZIMCSENKO 1996. 50)

A négy fog a ragadozók négy tépő szemfogára utal – ez az istenség egy veszélyes ragadozó, zsákmánya az ember, bendője feneketlen. Kutyát is tart: a csuka az ő

háziállata (SZIMCSENKO 1996. 61), mert annak is foltos a bőre, mint a himlős embereknek.

Orosz asszony képében is elképzelik a himlőt: a sámán megpróbálja elkergetni, de az asszony megpöcköli a homlokát, és megjelenik rajta az első himlőfolt (POPOV 1984. 105).

Sámáni beavató történetekben gyakori, hogy maga a Himlő, a nagy betegség választja ki a sámánt, akár már születése előtt vagy csecsemőkorában (SZIMCSENKO 1996. 66, LABANAUSKAS 2001. 58), vagy pedig később. A sámánjelölt himlőben meghal, majd visszatér az élők közé, s nagyon erős sámánná lesz (DOLGIH 1976. 99).

Popov adatai szerint a Himlő testvére az Ínség, Éhség istensége, *Hoani* (POPOV 1984. 64), vagy Ínséges év istensége (*honü hüe nguo*) aki szintén az alsó világban él.

Vérköpés-istenség, Vértörzés-istenség (*kaminkuto nguo, kaminkuto nyemi*) nem irt ki egész embercsoportokat. Az ő tevékenységének tulajdonítják a tüdőbaj utolsó stádiumában megjelenő vérköpés jelenségét (SZIMCSENKO 1990. 15–16). A testből kikerült vér halott vér lesz, és így tisztátalannak, veszélyesnek számít. Ez igaz a menstruációs vérről, de minden egyéb vértörzésre is (pl. seb, vérköpés). A sámán a betegség anyjához fordul, hogy müljön el a vérzés: „Vérköpés-anya, te a betegemet sajnáld meg, ne hagyd. Ezért az ő vére a Halottak Földjére tér. Hagyd meg őt. Hadd legyen benne a test vére” (SZIMCSENKO 1996).

A többi betegség (*kocsa*) a folklórban nem szerepel sehol külön személyiségként. Ők az alsó világi Jéganyának a gyermekei, veszélyes tömeg. A sámánutazások során azonban a sámán részletesen megismerkedik a különböző betegségek okozóival. Innen értesülhetünk arról is, hogy milyen tüneteket tekintettek istenség által előidéztettségnek. Tubjaku Ngamtuszuo így beszél az alvilágban, a betegségek között tett útjáról:

Abban a pillanatban, hogy megfogtam az ágat, valamilyen fa, mely emberhez hasonlított, hét füvet nyújtott át nekem. Megint valakinek a hangja hallatszott: amikor az embereket eléri valami rettenetes betegség, és arra kérnek, hogy sámánolj, és a te szíved ettől megremeg, akkor tudd, hogy ettől a hét fűtől segítséget fogsz kapni. Az első fű azt a betegséget gyógyítja, melyet oroszoknak hívnak, a második a nem erős betegségektől, a harmadik füvet használod a köhögéskor és megfázásnál, a negyediket mindenféle rohamnál. Az ötödik fű a megvadult állatok harapására hoz gyógyírt. A hatodik megmenti a haldokló embert, a hetedik azon az emberen segít, akit meggyötört a betegség. (LABANAUSKAS 2001. 58)

Ivan Gornok sámán adatai szerint a betegség okozója az alvilági jégatya, aki az emberek fejét rágja, valamint egy három folyó összefolyásánál keletkezett fa,

melynek egyik ága a betegség, a másik a hasfájás, a harmadik, legkisebb ága pedig az, amikor a vizelet magától folyik (POPOV 1984).

Dolgih által lejegyzett történetben a fiatal sámán találkozik a szűrő betegséggel, a forró betegséggel és a himlővel. Vendégségbe megy hozzájuk és megismeri őket (DOLGIH 1976. 129).

A sámánok tehát beavató látomásuk során ismerkednek a különböző betegségekkel, melyeknek gyógyítása egyik életfeladatuk lesz. A betegségek megjelenése a látomásokban sámánhagyomány- és egyénfüggő.

A kultúra kialakítója: *Gyojba nguo* és *Gyajku* – Kultúrhős és trickster

A természeti népek folklórájának világszerte központi szereplője a kultúrhős, aki a világ berendezésében és lakhatóvá tételében játszik fontos szerepet. Ő határozza meg a világ rendjét és törvényeit. A trickster, az isteni csínytevő e kialakult világrendet bontja meg. Fizikai adottságaival és cselekedeteivel egyaránt elüt a normától, a megszokottól, megsérti a legfontosabb közösségi szabályokat. A kultúrhős és a trickster szerepkörét a szibériai népek folklórájában gyakran egy figura tölti be, s ez nincs másképp a nganaszan folklórban sem.

Bár a nganaszan kultúrhős szerepkörét, különösen a teremtésben való részvételét már többen is vizsgálták, és a tricksterről is készült már egy rövidebb bemutatás, de a két figura egymáshoz való viszonyát, végső soron azonosságát még nem ismerték fel¹⁴. Ezeket az összefüggéseket világítom most meg, s így a nganaszan folklór legtöbbet emlegetett alakjának másik arca is kapcsolódhat az eddigi képhez.

Árva istenség (*Gyojba nguo*) a folklórban

Gyojba nguo szerepkörét két, egymástól időben is elkülönülő részre tagolhatjuk. A korábbi elemzések ezt az elkülönítést nem tették meg, de Meletyinszkij hasonló szerepeket mutat ki a korják Holló-hős alakjában, ami megerősít abban, hogy meglátásom helytálló (MELETYINSZKIJ 1982. 181). A mitikus ősidőben elsődleges szerepköre a világ teremtésében való részvétel, a föld berendezése és az emberi életre alkalmassá tétele. A világ berendezése után a mitikus népek és a hőskorszak idején feladata az emberekkel szemben ellenséges népek elpusztítása illetve visszaszorítása. Végül szórványosan megjelenik alakja az emberek megjelenése utáni időkben is, segít, legyőzi ellenségeiket.

Árva istenség azért árva, mert egyáltalán nincsenek felmenői. Nem lehet tudni, honnan származik, s így a nganaszanok által számon tartott társadalmi renden alapvetően kívül áll. Tőle származnak az emberek, leggyakrabban a szövegekben az

14 Más szibériai népeknél, így pl. a hantiknál is hasonló jelenséget figyeltek meg. (l. pl. MELETYINSZKIJ 1985.)

emberiség ősatya gyanánt jelenik meg (K-03_kojku-sie.doc). Az emberek anyja már változatosabb: lehet Földanya, Napanya leánya vagy egy emberi asszony.

A világ teremtésében való részvétel

Az egyik nganaszan eredetmonda a bukómadár-típust képviseli, mely szerint a földet egy madár hozza fel az őstenger mélyéről. Ez a madár egy változatban *Gyobja nguo* állatalakban (DOLGIH 1976. 50).

A föld berendezésében kulcsfontosságú a kultúrhős szerepe. A történet kezdetén *Gyobja nguo* egyedül él egy jégsátorban vagy pedig a jeges tundrán bolyong. Felkeresi Földanyát, *Mou nyemit*, akivel „játszadozik”, azaz szexuális kapcsolatba lép, és aki megszüli, vagy más változatban neki ajándékozza a füvet és a mohát, a világra felügyelő rénszarvast és az embereket (DOLGIH 1976. 34–47, DOLGIH 1976. 47–49, LABANAUSKAS 2001. 32). *Gyobja nguo* végigjárja az anyákat, hogy leendő gyermekei, az emberek számára élhető földet rendezzen be. Így kapja ajándékba a halat, a házi- és vad rénszarvast (l. még HULTKRANTZ 1961. 63), valamint a nyers és száraz fát (LABANAUSKAS 2001. 29). Csellel, illetve tudása segítségével szerez tüzet, azaz napsugarat, zsákmányállatokat (DOLGIH 1976. 56), elkészíti az első íjat és vadászni kezd.

Ő a sámánhatalom atyja, az első, legerősebb sámán, aki megszabta annak a rendjét, hogy miképp kell a természetfeletti erőkhöz szólni. Megalapozta a sámáni gyógyítást: a teremtés végeztével kilyukasztja a bűvármadár csőrét, hogy ki tudja húzni a betegségeket a testből (DOLGIH 1976. 51, D1nga.doc). Elkészíti az első *kojkákat* (bálványokat) anyja, felesége, nagybátyja testéből és ásványokból (DOLGIH 1976. 59, SZIMCSENKO 1996. 61–63), s maga is istenséggé válik, bálványábrázolása lesz. Gyermekei nem csupán az egyszerű emberek, hanem a sámánok különösen is. Egy sámán túlvilági útja során így szól az alsó világ urához:

Miért pusztítod el az összes embert? Miért teszed ezt? Én erről beszélni jöttem hozzád. Én, és ez a lány – *Gyajba-nguo* (Árva isten) nemzetségből valók vagyunk. Segíteni akarunk az embereknek. Ő maga előzőleg ember volt. Hosszan csendben ülni nem fogunk. Valamennyi időt hallgatott a *Szürünü-öreg*. Utána így szól:

– Gyerünk, leány, te beszélj.

Felveszi a lány a fakalapácsot, megüti vele a *tori*-fát.

– Miért vittél el engem te, öreg? Lehetett ott az egész nép, de engem jól elvittél? Tudod, te nálam nem vagy erősebb. A te embereid, akik veled voltak, mind meghaltak. Te be akartál csapni engem. Te meg akartál erőszakolni engem, hogy tőlem, *Gyobja nguo* rokonságából gyereket szüljek neked. Így *Gyobja-nguo*, akinek mi mind a rokonai vagyunk, nem kezdene veled verekedni. (SZIMCSENKO 1996. 160)

Árva istenség hőstettei

A különböző kultúrák megismeréséről szóló mítoszok mellett elkülönülő történetcsoportot alkot a *Gyobja nguo* hősi kalandjairól szóló mítoszok csoportja. E történetekben *Gyobja nguo* árva gyermekként jelenik meg, akit apja halála miatt nagyanyja nevel, majd apját megbosszuló hősi tettei után nemzetségalapító hőssé, sőt *nguóvá* válik (SZIMCSENKO 1996. 56–60, LABANAUSKAS 2001. 13, LABANAUSKAS 2001. 33–34). *Gyobja nguo* nem hétköznapi ember, és ellenségei sem azok. Megküzd az emberi életet megelőző, hatalmas termetű népek fiaival, *szigiékkal*, vörösréz-emberekkel, fej nélküli emberekkel. Az emberi világban is ismert erőket is megzabolázza, kevesebb erejük lesz ez emberek felett: *nguókkal*, betegségszellemekkel és a holtak birodalmának urával és úrnőjével küzd. Megküzd olyan emberekkel is, akik más kultuszuk miatt veszélyesek lennének az emberekre, például az emberáldozatuk kedvéért védtelen vándorokat elfogó, áldozathozó törzs vezetőivel (N-06_halmira.doc). Így teszi a világot az ember által legyőzhetetlen mitológiai lényektől is tisztábbá. Kalandjai után feleségeivel nemzetséget alapít. A hős csak halála, illetve a középső világból való távozása után lesz *nguo*, azaz istenség.

Az emberi korban élő erős emberről, harcban kitűnő hősről is kiderülhet, hogy valójában ő Árva istenség. A konfliktust kereső nyenyeceket a dolgának igazítják útba *Gyanguraka* ‘tundrai emberke’ felé, aki híresen jó vadász és harcos. Kesztyűje egyetlen csapásával hóvihart kavar, majd álmában megöli a két jurákat. Erre számtalan nyenyec jön, hogy elpusztítsa *Gyangut*, de sem ők, sem a nyenyec sámán nem jár sikerrel. A történet végén derül ki, hogy a hős maga *Gyobja nguo*, aki teljesen egyedül él, hegyes az orra, keskeny az arca. Az arc jellegzetességei arra utalnak, hogy ő valójában istenség, egy bálványalak megelevenedése. Az, hogy a tundrában, a természetfeletti birodalmában él egymagában, s nem szereti, ha megzavarják, szintén az istenségekre jellemző tulajdonság (DOLGIH 1976. 63–66). Ha hozzá fordulnak, különösen áldozattal, szívesen segít az embereknek, nagy veszedelmet is elhárít. Az egyik történetben egy asszony egész családját felfalja egy emberevő, s már maga az asszony is a halálra készül, amikor egy sző megmenti őket, akiről a végén kiderül, hogy valójában *Gyobja nguo* (SZIMCSENKO 1996. 62–65).

A mítoszok a mitikus idő mindhárom síkján játszódhatnak: a teremtés korában, a hősök és mitikus szörnyek, valamint a ma élő emberek korában egyaránt. (A mítoszok vizsgálatából kirajzolódó időszemléletet részletesebben ld. NAGY 2007. 239–242).

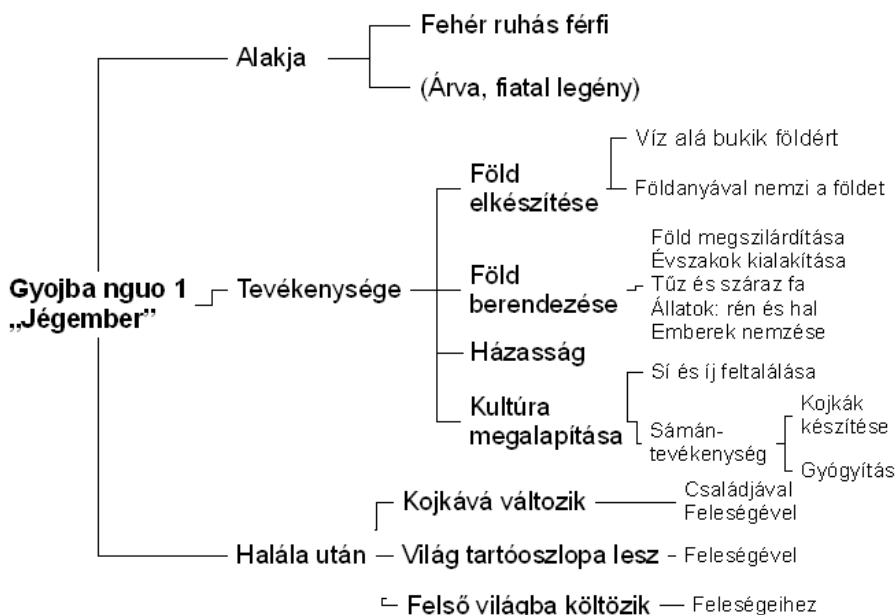
Gyobja nguóról szóló történetek feltárásában nagy segítségemre voltak a szövegekben előforduló, a hős tevékenységeire, megjelenésére utaló tulajdonnevek. A nganaszanoknál egy személynek több neve is lehet. A nevek utalnak egyrészt a nemzetségre, másrészt a személyre, és használatát szigorú tabuk szabályozzák. A

személyre utaló nevet valamilyen jellemző külső jegy (pl. *Tubjaku* – gombocska¹⁵) alapján kapja a gyermek, vagy élete egy különleges eseményére utal (pl. *Gyíngimjaku* – csomócska¹⁶). Így a *Gyojba nguó*ról szóló történetekben is legtöbbször a körülíró, a hős külsejét leíró nevekkel találkozunk: Jeges embernek, Jégembernek, Fehér embernek, Havas embernek nevezik őt a szövegek. Ezeket a neveket oroszra fordítják az orosz nyelven közölt szövegek, ebből is látszik, hogy nem tartoznak a kimondhatatlan, titkos nevek sorába. A fenti változatok egy név, a *Szirünü* változatai, csupán másképp és másképp fordították az adatközlők oroszra a havat, jeget, fehérét egyaránt jelentő szót. A *Gyojba nguó*, azaz Árva isten, illetve ennek változata, a *Gyojba barba* ‘Árva főnök’, *Gyojba nyüe* ‘Árva gyermek’, *Szirünü nyüe* ‘Fehér gyermek’ nevek a hős családon belül elfoglalt helyére utalnak. Ez személyesebb név, mint a fenti, körülíró nevek, az adatközlők soha nem fordítják oroszra.

Igen személyes nevek azok, melyeket halálakor fiainak ad a haldokló nemzetségfő: Tarfejű Rén (aki a világ berendezésében játszott szerepet) és Hídhöz Hasonló Íj, amely arra utal, hogy ő ajándékozta az embereknek az íjat, és ő tanította meg őket vadászni. Ezek a nevek csak egyetlen mítoszban fordulnak elő (LABANAUSKAS 1992. 33–34), és csak nganaszanul közli őket a szöveg. Egyetlen szövegben fordul elő a *Tugyitanda'o*, azaz ‘Síző’ elnevezés, ami a harmadik fontos ajándékára, a sílécire utal (SZIMCSENKO 1996. 61–64).

Az alábbi ábrán összegezzük *Gyojba nguó* kultúrhéroszi tetteit:

-
- 15 A sámán nyakán egy jellegzetes barna anyajegy található. Az anyajegy jól látható a <http://www.folklore.ee/~aado/tub.htm> oldalon található képen és a <http://www.youtube.com/watch?v=ED2GnCfTe80> oldalon található mozgóképp 20-58. másodpercében. A link ellenőrizve: 2010. július 12.
- 16 Egy rontás semlegesítése érdekében a sámán még a méhen belül csomóra kötötte a köldökszínörját (WAGNER-NAGY 2002. 199).



Gyajku, a trickster

A nganaszan mitológiáról szóló szakirodalom három munkája foglalkozik *Gyojba nguo* alakjával. Gracsova 1984-ben megjelent kötetében a férfiistenség alakjának megjelenését a vallás fejlődésének fontos állomásaként jelöli meg, mely szerint társadalmi változásokkal párhuzamosan jelenik meg a korábban csak anyákat tartalmazó rendszerben az őket megtermékenyítő férfi (GRACSEVA, 1984. 49). Kortt és Szimcsenko kötetükben (KORTT–SIMČENKO 1990. 50–52) a hős leszármazását próbálják megfejtetni, kiemelik hőstetteit, a sámántevékenységet megalapozó tetteit. Alakjából elsősorban az emberi vonásokat emelik ki, a teremtésben játszott szerepét nem elemzik részletesen. Megállapítják, hogy a hős olykor ravaszságával győzi le nagy erejű, ám ostoba ellenfeleit. Lambert kötetében *Gyojba nguo* alakját éppen hogy megemlíti a sámánok leszármazásával kapcsolatban (LAMBERT 2003. 391), míg a trickster-történetek motívumkincsét – elsőként a nganaszan kultúra kutatásának során – részletesen tárgyalja (LAMBERT 2003. 461–488). Sajnos nem különíti el a nganaszan folklórban gyakran, több változatban előforduló mítoszokat a Kurumaku nevű, hatalmas repertoárral rendelkező mesélő anyagától, akinek szűzséi azonban (szomatu enyec származása és igen széles látóköre miatt) jórészt egyedülállóak a nganaszan anyagban. A francia kutató, aki vizsgálatából a nganaszan nyelvű anyagot kihagyja, nem figyel fel azokra a kapcsolódási pontokra, melyek *Gyajku Gyojba nguóval* való azonosságát bizonyítják, így csak a trickster-vonásokat emeli ki.

Ha vizsgálatba vonjuk a nganaszan nyelvű szövegeket is, egyértelműen kiderül, hogy *Gyajku* és *Gyojba nguo* személye ugyanaz, tehát együtt kell vizsgálnunk őket. Ezt az új meglátást a folklóranyag és az area többi népének folklórja egyaránt alátámasztja. Nagyezsda Kosztyerkina, az utolsó nganaszan nagysámán nganaszan nyelven közölt mítoszának végén található ez a megjegyzés: „*Gyajku Gyojba nguo* lett” (LABANAUSKAS 1992, 56). Még jobban kifejti az átváltozást Nyula Turdagin, az egyik legkomplexebb mítosz végén:

Gyajku befogta a réneket, intett a hajtórúddal, elindult vendégségbe. Most felfelé ment. Kicsi és sovány volt. Most szép lett, nagy. Most *Kou-kobtuához* (Nap-leányhoz) és *Kicsede-kobtuához* (Hold-leányhoz) ment vendégségbe. Őt ettől kezdve *Gyojba nguónak* nevezték. Ez azt jelenti, hogy Árva isten. Ő azokat a kisebb isteneket mind megölte, akik az ő apját megölték. Most ő lett a legerősebb és a legnagyobb. Állítólag először ember volt. *Nguo* lett. Mindig él. (SZIMCSENKO, 1996, 36–37)

Fontos kiemelnünk, hogy a kultúrhérosz és a trickster azonossága igen gyakori jelenség, ahogy azt Radin is kifejti klasszikus tricksterekről szóló tanulmányában (RADIN 1956. 155).

Az *Encyclopedie of Religion* 1987-ben készült áttekintő tanulmánya szerint a trickster személyiségének legfontosabb vonása látszólagos ügyetlensége, mellyel csalafinta, ravasz, csínytevő természetét leplezi. Külsőleg testének óriási méreteivel tűnik ki, valamint eltúlzott testi szükségleteivel, hatalmas étvágájával és szexuális vágyával. E tanulmány is kifejti, hogy sok esetben ő a kultúrhérosz is, aki fontos civilizációs vívmányokkal ismerteti meg az emberiséget, vagy pedig a kultúrhős ikertestvére, testvére, tehát megkettőződése. A trickster átmeneti lény az állat, az ember és az istenség között, áthágja a szabályokat, nem kötelezik a társadalom törvényei.

A 90-es években megélénkülő kutatások a tricksternek más vonásait emelik ki, illetve árnyalják a fenti képet. A nagyobb áttekintő kutatások fényében különböző jellegű tricksterek alakja rajzolódik ki, akikre a fenti megállapítások nem feltétlenül érvényesek. A trickster-alak értelmezése kitágul, és ezáltal a hangsúlyok is eltolódnak. A különböző tricksterek összevetésével alakította ki William Hynes a trickster hat legfontosabb vonását (HYNES 1993. 34–42). Hynes arra törekedett, hogy megragadja a trickster alakjának mélyebb funkcióit, melyek minél több vizsgált kultúrában relevánsak.

Az első vonás a trickster többarcú, ellentmondásos személyisége. Ez a vonás a trickster társadalmon belül betöltött helyét és szerepét vizsgálja. A trickster nem ismeri el a társadalmi törvényszerűségeket, folyamatosan átlépi a határokat.

A második jellemző vonás szerint a trickster csínytevő, csaló figura, aki a saját javára cselekszik, és saját érdekében nem restell másokat megkárosítani. Ugyanakkor előfordul, hogy végül ő maga lesz a károsult.

A trickster harmadik vonását Hynes alakváltásként definiálja. Eszerint a tricksterre jellemző, hogy testméretét, formáját, nemét megváltoztatja, vagy állatalakot ölt. Változó karaktere újfent hangsúlyozza, hogy könnyedén lépi át a kötöttnek tekintett határokat. Olykor ez az átváltozás csupán beöltözést jelent, máskor valódi átváltozásról van szó.

A negyedik tipikus jegy a trickster helyzetátalakító szerepe. Eszerint a trickster szemében nincs olyan rend, olyan szabály, olyan szentség vagy olyan rangos vagy félelmetes személy, ami vagy aki tiszteletet és megbecsülést érdemelne. Felülvizsgálja a mindennapi helyzeteket, s különösen a mások számára egyértelműnek tűnő esetekben okoz keveredést, esetleg botrányt.

A trickster az istenek hírnökének szerepét is betölti, vagy isten szerepében jelenik meg. Emberi és természetfeletti tulajdonságok keverednek személyiségében, így alkalmas arra, hogy a természetfeletti szándékát közölje. Gyakran az élők és a halottak világa között is képes járni, ő kíséri a lelkeket. Jellemző, hogy ajándékokat hoz vagy szerez a természetfelettől az emberi világba.

Végül Hynes kiemeli, hogy a trickster bármilyen anyagot felhasznál céljai elérése érdekében. Megtöri a társadalmilag elfogadott tabukat, és olyan alantasnak, gusztustalannak vagy éppen szentnek, tisztának tartott eszközöket, anyagokat használ, melyek szexualitással, fekáliával, vagy a bálványokkal, szent tárgyakkal, cselekedetekkel kapcsolatosak. Ezen anyagokat és cselekvéseket semmiképpen sem a hétköznapi jelentésükben használja.

Ha *Gyajku*, a nganaszan trickster alakját megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy alakjában a William Hynes illetve a Paul Radin által kifejtett tricksteri vonások egyértelműen vizsgálhatók. Egy-egy példával illusztrálom ezt a megállapítást. A trickster származása bizonytalan, felnevelőjének személye kétséges, s igen tiszteletlenül bánik idősebb rokonával. Útja során *Gyajku* előre kilyukasztja ellenfelei csónakját, majd csónakversenyre hívja ki őket (SZIMCSENKO 1996. 31). Csalafintán túljár ellenfeleinek vagy a hiszékenyeknek az eszén. A harmadik vonást láthatjuk azokban az esetekben, amikor sarki rókának nézik (LABANAUSKAS 2001. 56), vagy női ruhába öltözik (LAMBERT 2003. 470). Helyzetátalakító szerepére jellemző, amikor az óriásasszonnyal elhiteti, hogy vizezés helyett gyermeket szült – őt magát (LABANAUSKAS 2001. 56), és a vizezési ingert szülési fájdalomként magyarázza. Az istenek hírnökeként *Gyajku* nem lép fel, ez a szerepkör *Gyojba nguónak* van fenntartva, ő szerzi meg a civilizáció kellékeit. Igen jellemző azonban a különböző anyagok és helyzetek nem a megszokott módon való használata. Elég, ha csak azt említem, hogy a rénszarvas alakjában vívott végső küzdelemben úgy képes legyőzni támadóját, hogy levizeli a küzdőteret, s az ellenfél elcsúszik az odafagyott vizeleten (LAMBERT 2003. 491).

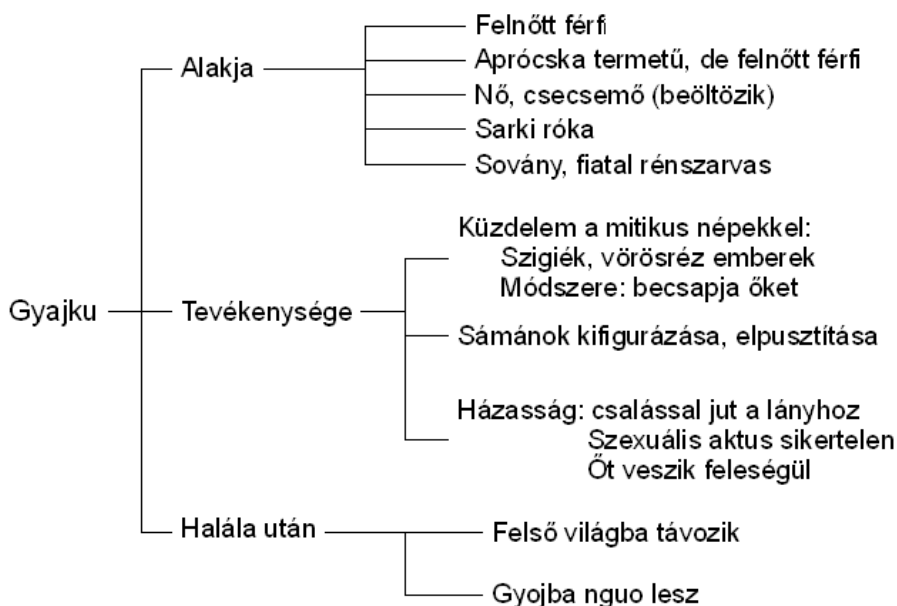
Az elsődlegesen tárgyalt tricksteri vonások között beszél a szakirodalom a mértéktelenségről, mely megnyilvánul a trickster hatalmas méreteiben, kielégíthetetlen szexuális vágyában és étvágyában egyaránt. *Gyajku* esetében ennek a fordítottját figyelhetjük meg. Testmérete, testfelépítése különleges ugyan, de nem

hatalmas termetével, hanem éppen aprócska mivoltával tűnik ki (pl. SZIMCSENKO 1998. 34). Hüvelyknyi teste van, csónakja egy fakéreg-darab, az evezője fűszál (VL-08_mysh.doc). Rénszarvas helyett egereket öl, nagyanyja azokat főzi meg ebédre. Noha a történet végén a felső világ egyik legfontosabb alakja lesz, a történet kezdetén az alsó világhoz kötődnek attribútumai: az apró termet, a kicsi eszközök, valamint az alvilág rénszarvasa, az egér.

Átváltozásai is jellemző, hogy kisméretű (sarki róka) vagy ványadt, gyenge állat bőrébe bújlik, amely ugyanakkor természetellenesen nagy vizeletürítésre képes (SZIMCSENKO 1996. 36). Több róla szóló történetnek központi eleme a házasság, de vagy felbomlik a szövetség, vagy végül létre sem jön (LAMBERT 2003. 469–471). *Gyajku* étvágyát nem jellemzik külön a szövegek, de az élelemszerzés szintén központi jelentőségű elem e mítoszokban. *Gyajku* csellel próbál élelemhez jutni, és így kiforgatja vendéglátóit vagyonukból (LAMBERT 2003. 466). Láthatjuk tehát, hogy a legklasszikusabb tricksteri jellemzők elemei is megtalálhatók e szövegekben.

Gyajkunak segítőtársa is van, aki rendszerint felnevelő anyja vagy nagyanyja (SZIMCSENKO 1996. 30–32). Ő segít neki furfangjait végrehajtani, s gyakran maga is nevetséges helyzetbe kerül vagy akár bele is hal egy félresikerült tréfába. A trickster segítőtársáról még nem találtam átfogó szakirodalmi anyagot, noha Róheim hasonló jelenséget említ az észak-amerikai tricksterekről írott tanulmányában (RÓHEIM 1992. 148).

Gyajku szerepkörét így foglalhatjuk össze sematikus ábrán:



Gyajku és Gyojba nguo

Gyajku és *Gyojba nguo* alakja közé nem tehető egyenlőségjel. *Gyajku* akkor válik *Gyojba nguóvá*, amikor ellenségeit legyőzte, felnevelő nagyanyját elvesztette, sátra, felszerelése elúszott, csónakja tönkrement, heréje leszakadt, mert hozzáfagyott a folyó jegéhez – tehát egy teljesen kiüresedett, nemmel, egzisztenciával nem rendelkező alak áll előttünk. Ebben a helyzetben megy fel a felső világba rénszarvas formájában vagy a felső világ lakóitól kapott ajándékok segítségével. Róheim fogalmazza meg először azt a több kutatónál is felbukkanó gondolatot, mely a tickster-figurát a felnövekvő ember életútjával hozza kapcsolatba (RÓHEIM 1992). A nganaszan anyagban a trickster útja végére érve szinte megsemmisülve változik át a hitvilág egyik legmeghatározóbb alakjává. Meletyinszkij ezt a motívumot az átmenet megújító funkciójával kapcsolja össze. A megújulást „rituálisan úgy ábrázolják, mint halált és új születést”, a hősök nagyságukat az egyén feletti síkban érik el (MELETYINSZKIJ 1985. 245).

Árva istenség és *Gyajku* alakját a rókával való kapcsolata is párhuzamba állítja. *Gyajkut* rókának nézik az emberevők, *Gyojba nguót* pedig egy róka lehelete hozza vissza az életbe, miután társai elárulták. A róka addig szaglássza testét, amíg fel nem éled, de teste kicsi és gyenge lesz, mint azt a tricksterrel kapcsolatban ismerjük (VB-97_dyojba_nguo.doc). Az, hogy a róka leheletéből születik újjá *Gyojba nguo*, azt mutatja, hogy lényegi kapcsolat alakul ki közöttük.

A történetek végén végleg az égbe távozó istenség nem hagyja magára születő gyermekeit. Az istenségnek a földön található mása a bálvány, a *kojka*. *Gyojba nguo kojkájához* adataink szerint a sámánok fordulnak. Rénszarvast is ajándékoznak neki, hogy segítségét kieszközöljék (LAMBERT 2003. 486), de nem tudjuk, hogy csak a *Ngamtuszuo* (Koszttyerkin) családból származó sámánok számára volt-e fontos az ő alakja. Annyi bizonyos, hogy a mítoszokat nem csak a család tagjaitól gyűjtötték, de kétségtelen, hogy a teljesebb változatok közül származnak.

Gyajkunak a teremtésmítoszokban semmilyen szerepe nincs. Alakja kötődik mind az ember előtti korhoz, a hősök korához, amikor a világot benépesítő, az emberi életet lehetetlenné tevő szörnyetegek éltek, mind pedig az emberi világ korához.

A világrend kialakulása során nagyon fontos a társadalmi kapcsolatok kialakulása és jelentősége. *Gyajku* és *Gyojba nguo* hasonlítanak abban, hogy mind a ketten árvák. Nagyanyjuk neveli fel őket, s apjukat keresik, őt bosszulják meg. Ha megvizsgáljuk ellenfeleiket, azt tapasztaljuk, hogy ellenfeleik mindig *szigiék*, azaz emberevő óriások vagy rézemberek, fej nélküli emberek, tehát az ember előtti kor lakói. *Gyojba nguo* ezek mellett képes legyőzni az alvilági betegségszellemeket, megküzd az ottani istenséggel és annak férjével is, valamint a felső világba tartozó *nguókénál* is nagyobb az ereje. *Gyajku* nem kerül összeütközésbe más világszférák

lakóival. A küzdelem oka minden esetben a vérbosszú, apját e lények pusztították-pusztítják el, s ezért fordul ellenük a hős. Láttuk, hogy a világ megtisztítása az előidők fent említett ellenséges teremtményeitől a kultúrhéroszi tettek egyike. Látható, hogy bár *Gyajku* jellegzetesen tricksteri módszereket alkalmaz a győzelemhez, nem a meglévő világrendet zavarja össze, hanem az ellenségek eltörlésével és a vérbosszú végrehajtásával éppen megszilárdítja azt. A győzelmeket házassággal is megpecsételik, mindhárom világszférából és minden mitológiai népből van feleségük, így mintegy az egész világot összekapcsolják. Az emberek világában játszódó mítoszok során azonban *Gyajku* tricksteri módon szétzilálja a meglévő társadalmi kapcsolatokat, míg *Gyojba nguo* továbbra is ezek megszilárdítására törekszik.

Hynes tricksteri vonásként említi, de ugyanannyira kultúrhéroszi vonás is, hogy a világszférák között szabadon mozog a hős. Elsődleges tere a középső világ (KESZEG 1999. 138), de annak is különösen a szakrális terei (PÓCS 1983. 185–187), a folyók partfokai, torkolatvidéke. A saját otthonát jelentő kunyhóban igen keveset tartózkodik. Amint „rátalál a szó¹⁷”, csónakba száll, vagy gyalog közelíti meg a horizontálisan elérhető célpontokat. Mind a kultúrhérosz, mind a trickster elsődleges közege a vándorlás, illetve a csónakon való haladás (HULTKRANTZ 1967. 36). A hős nagyon gyorsan halad, lefutja a réneket vagy más megfogalmazás szerint megy, de mégis repül.

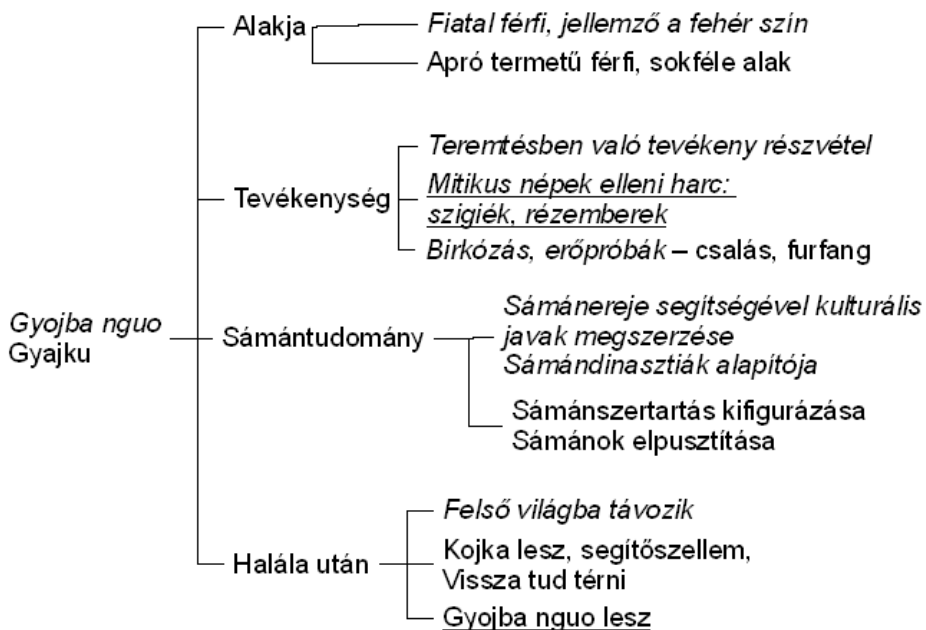
A vertikális mozgás szokatlanabb a nganaszan mítoszokban, de *Gyojba nguo* esetében mégis jellemző. Az alsó világba különösebb gond nélkül eljut hősünk: a víz alá bukik (SZIMCSENKO 1996. 40) vagy egy lyukon leereszkedik (SZIMCSENKO 1996. 48). A visszajutás a középső világba illetve a feljutás a felső világba már nehezebb. A felsőbb világszférába való átmenet során vagy azt közvetlenül megelőzően a hős megsérül, kasztrálódik (SZIMCSENKO 1996. 36), megég (DOLGIH 1976. 47) vagy szinte teljesen felfalja egy vadállat (SZIMCSENKO 1996. 51). Ezek a sérülések rövidesen elmúlnak, amikor megérkezik a másik világszférába. A felsőbb földeket rénszarvasalakban, szánon vagy ló- illetve madárháton éri el a hős.

Egyes adatközlők véleménye szerint *Gyojba nguo* ereje az elmúlt időben csökkent, sőt teljesen elfogyott, mert az orosz isten hatalmába kerítette őt, s ezáltal a nganaszan embereket is (VB-97_*dyojba nguo.doc*). A vezető képviseli az egész általa vezetett közösséget, s ami vele történik, az a közösség sorsa is – ezt a sámánok esetén is láthatjuk. Így a nganaszanok mindennapi életét egyre jobban befolyásoló orosz uralmat *Gyojba nguo* hatalomvesztéseként értelmezték. Ez az állapot valamilyen bűn következménye kell, hogy legyen a nganaszan folklór logikája szempontjából. Dolgih gyűjtötte azt a mítoszt, mely szerint *Gyojba nguo* lovát, mellyel a Naphoz ment, az orosz istentől lopta, ezért kell bűnhődnie:

17 A nganaszan epikus folklór jellemző kezdőmotívuma a tundrán bolyongó vagy otthon éldegélő hős, akinek a kalandjai akkor kezdődnek el, amikor rátalál a szó, azaz az előadó belefog a történetébe.

A nap-legény még azt mondta, hogy az, hogy a lovat elloptad, neked drága lesz. Aztán azt mondják, emiatt a ló miatt az orosz isten megfogta *Gyojba nguót*, megbüntette és így ő megkötözve áll. Azt mondják, a világ végéig megkötözve áll. (DOLGIH 1976. 49)

Az alábbi, összehasonlító ábra segítségével a nganaszan kultúrhérosz komplex képe rajzolódik ki.



A nganaszan ember teste és lelke

A lélekképzet igen árnyalt a nganaszan hitvilágban, és teljességgel elválaszthatatlan a testérzékeléstől, a testképtől. Elsősorban a különböző testrészekhez, testnedvekhez kötődnek egymástól valamelyest elkülöníthető funkciók, melyek azok lélekkel töltöttségét bizonyítják. Ezeken túlmenően is, minden, ami az emberrel kapcsolatba kerül, annak lelkével is interakcióba lép, és a kapcsolat során maga is lassan feltöltődik a másik lelkével, lényegével. Szoros viszony alakul ki, s minél több dologgal áll kapcsolatban az ember, annál erősebb a nyoma ezen a földön. A folklórszövegek alapján egyértelmű, hogy test és lélek elkülönítése a nganaszanok esetében teljességgel kutatói előfeltevés eredménye. A test egyszerre fizikai és szimbolikus, a lelkiekre utaló jelenség, szemlélése pedig egyszerre biológiai és kulturális folyamatok eredménye (SCHEPER – HUGHES, LOCK 1987).

A hagyományos szakirodalomban a kutatók igyekeznek szétválasztani a két fogalomkört, bár kénytelek belátni ennek komoly ellentmondásosságát. A nganaszanok orosztudása lassan fejlődött, még napjainkban is élnek olyan nganaszanok, akik alig tudnak oroszul. Az 1930-as években gyűjtő kutatók, Dolgih és Popov ennek megfelelően nehezen találkoztak oroszul értő nganaszannal. Dolgánul, illetve tolmács segítségével, rossz oroszossággal gyűjtöttek. Galina Gracsova az 1970-es években gyűjtött, s elsősorban a halállal kapcsolatos elképzelések foglalkoztatták. Azt tapasztalta, hogy az adatközlő a nganaszan 'szív', 'vér', 'lélegzet', 'szem' és más hasonló jelentésű szavakat is az orosz *dusa* 'lélek' szóval fordította a megfelelő kontextusban (GRACSOVA 1983. 58–69). Ennek ellenére sem ő, sem a nganaszan földön többször gyűjtött Jurij Szimcsenko (1990, 1998) nem tér ki kötetében arra, hogy melyek az egyes testrészek által képviselt lélekképzeti funkciók. Ezen kutatók a nganaszanok lélekről alkotott felfogása kutatása gyanánt Ivar Paulson (PAULSON 1958) egész Szibériát áttekintő kutatásának terminusait használva az árnyéklélek (*szidanka*), a lélegzetlélek (*bacsu*), és egy több embert összekötő, kollektív lélek, a *tinszie* megjelenését vizsgálják. Ezeket csupán érintőlegesen kapcsolják össze a testtel, bár a folklórszövegekből nyilvánvalóan látszik, hogy a testérzékelés, a testről alkotott felfogás és ismeret elsődlegesen fontos a lélekképzetrel kapcsolatban is.

A folklórszövegek tanúsága szerint a test életét biztosító lélek szorosan kapcsolódik a test egyes kitüntetett szerveihez. A legfontosabbnak tekinthetünk egy fejhez, különösen a szemhez és a hajhoz tartozó komplexumot és a szív-has-bőr-(gerinc?) képzetkört, melyek szoros kapcsolatban vannak az égitestekkel is.

A szövegekben nem találunk hosszú leírásokat a hősök testéről és kinézetéről. Egy-egy kitüntetett tulajdonságot, különleges, figyelemre méltó jegyet emelnek ki az elbeszélők. Ez jellemzően a testméret, a kövérség vagy soványság, a haj, a szem milyensége, a gerinc állapota, vagy valamilyen speciális jel. Igen sokszor a ruhával,

kültakaróval (szőr, bőr) jellemzik a szereplőket. Az alábbiakban sorra vesszük azokat a testrészeket, amelyek funkcióval rendelkeznek, de azt is érdemes számba venni, hogy mely testrészek fordulnak elő nagyon ritkán: a nyak, a váll, a mellkas, a végtagok és a genitáliák elhanyagolható szereppel rendelkeznek az eddig feltárt nganaszan folklóranyagban.

A testi megjelenéssel kapcsolatban is kirajzolódik a három világszféra megkülönböztetése: az alsó világ, a felső világ és az emberi világ lakói jellegzetesen különböző testi tulajdonságokkal bírnak.

Testméret, testsúly

A testtel kapcsolatos vizsgálódásaink során is nyilvánvalóvá válik, hogy az átlagostól eltérőnek, a különlegesnek van jelzésértéke a folklórban (KIRK 2002), s mindezek a különbségek a lélekre, a személy erejére, értékére, természetfeletti hatalmára utalnak. A hajdani, mitológiai korban élő emberek – akiből a mítoszok végén istenségek, bálványok lesznek, vagy akik istenségek leszármazottai – nagyon magasak, fejük az eget veri (NT-87_7perevalov.doc) vagy ha éppen fekszenek, lábuk kilóg a sátor ajtaján (N-04_halmira.doc). Szarvasaik is ennek megfelelő méretűek, agancsuk a csillagokat söpri (LABANAUSKAS 1992. 30–32). Minden holmijuk, fegyverük, szánjuk hatalmas.

Gyakran harcolnak más hősökkel vagy szörnyekkel, s ilyenkor kiviláglik rendkívüli testi fölényük. Azonban nem csak a harcban jelentkezik erejük: ha léptük hallatszik, leomlik a föld; lépésük robaja olyan, mint a mennydörgés; ha járnak, hóvihar kavarodik. A nép vezetője rendszerint magasabb termetű a folklórban, mint a köznép, s ez mutatja, hogy felettük áll. A magas termet, erős test, nagy testméret a lelki erőnek, a felső világgal asszociált istenségekkel való szoros kapcsolatnak jellegzetes kifejezési módja. A felső világban lakozó istenségek szintén nagy erejükkel és hatalmas termetükkel tűnnek ki.

Ezzel szemben a kis termet az alsó világhoz köti az élőlényt. Az alsó világból megjelenő istenségek sokszor kicsik, de annál nagyobb erejűek lehetnek:

Nem hallgat rá az öregasszony. Összeszedte az összes ételt, és el akart menni. Hátba vágta *Büdü nguo*. Erre kiegyenesedett az öregasszony, belemarkolt a *nguo* fejébe, pedig kicsi volt. A kezével a földre támaszkodott, amikor ment, és egy ilyen óriásnak elérte a fejét. Felemelte őt az öreganyó, megpörgette a feje fölött. Pörgette, majd a földre dobta. *Büdü nguo* szájából elkezdett folyni a vér. (SZIMCSENKO 1996. 47)

Életkor szerint a veszélyes, alvilági istenségek, súlyos betegséget hozó szellemek rendszerint öregek, gyakran öregasszonyok, míg a felső világban ragyogó fiatal leányok, asszonyok, erős férfiak élnek.

Testsúly szempontjából a nganaszanok számára a kövér számított szépnek. Ez a világ számos olyan népe esetén megfigyelhető, ahol az éhezés, nélkülözés a mindennapok része volt (EDMONDS 2008). A megszabadított leányok szépségét így jellemzi a mesemondó: „Az arcuk kövér, a fenekük, mint a réntehéné ősszel, feszes.” S amikor megérkeznek a felső világba, a rájuk váró férfiak így szólnak: „Ezek bizony édes, kövér nők” (SZIMCSENKO 1996. 49). A kövérség az egészséggel áll összefüggésben (DOLGIH kézirat), valamint megint a felső világbeli istenségekkel, akik mind kövérek, vaskosak, és a gyermekeik is egy héten belül megnőnek, kövérré híznak (T_basa ngojbue.doc).

A soványság a lélek gyengeségét, elfogyását, a test betegségét jelzi, például „Olyan, mint a fogyó hold” (SeuMelangana.doc). „Sovány lett, mint a rénbőr fekhely” (SZIMCSENKO 1996. 66). Az istenségek számára az ezen a világon élő emberek, még a sámánok is, soványnak tűnnek, mert lelkük nem olyan erős, mint az övék (DOLGIH 1976. 66). A rossz, gonosz természettel is kapcsolatba hozzák a soványságot: „Te nem jó ember vagy. Te sovány vagy. Ezért mi ide téged nem engedünk” (DOLGIH kézirat). Az emberbe költöző, őt bántó vagy éppen erősen kíváncsi szellemek belülről rágják az embert, s így az egyre soványabb és betegebb lesz (SZIMCSENKO 1996. 66), végül már „a napsugár is átsüt a mellkasán” (VB-97_baj), és a fogai evés közben kilátszanak. A soványság legvégső foka, amikor az ember már csak csontból áll.

A hosszúság sokszor az erő jele, de az arccal kapcsolatban inkább a soványságra utal (POPOV 1984. 53). A hosszú, egyenes hátgerinc, illetve a hosszú láb a gyors, erős, fékezhetetlen harcosok jelképe. Az evenkikkel való harcokról szóló történetekben gyakran alkot párt egy hosszú lábú és egy sovány (Fűszál-szerű) ellenséges hős (pl. SZIMCSENKO 1996. 223, DOLGIH 1976. 263), akikhez társulhat egy keskeny arcú hős is (DOLGIH 1976. 248).

Az itt bemutatott különbségeket jól példázza a kultúrhős mítoszának az a részlete, amikor a teljesen elgyötört, hüvelykujjnyi *Gyajku* Árva istenné változik:

Gyajku befogta a réneket, intett a hajtórúddal, vendégségbe elindult. Most felfelé ment. Kicsi és sovány volt. Most szép lett, nagy. Most Napleányhoz és Holdleányhoz ment vendégségbe. Őt ettől kezdve *Gyobja nguonak* nevezték. Ez azt jelenti, hogy Árva isten. Ő azokat a kisebb isteneket mind megölte, akik az ő apját megölték. Most ő lett a legerősebb és a legnagyobb. Állítólag először ember volt, *nguo* lett. Mindig él. (SZIMCSENKO 1996. 36–37)

A fej részei

Számos testrész léte, nemléte, mérete, formája árulkodik a jellemről, az erőről és a lélekről (TAYLOR 1996. 205). Az emberi testet két fő részre osztják: a fejre és a testre. Felmerülhet a kérdés, hogy a számos testrész közül melyek megléte

szükséges ahhoz, hogy még emberről beszélhessünk. Erre választ ad az egyik mítosz, melynek hőseit az alvilágból kifelé vezető úton az öt szállító madár szinte teljesen fölfalja, s nem marad más belőle, mint a szeme és a gerinc egy darabkája. A szem átéli és siratja kilátástalan helyzetét, s aggódik, hogy egy sirály be fogja kapni – a hős személyisége megmaradt, a szem és a csigolya elegendő hozzá (SZIMCSENKO 1996. 51).

A fej az egész embert, testi és érzelmi életét reprezentálja. A *Fa-anyanya gyermeke* című mítoszban a legény egy halottnak a fejét kiveszi a halotti szánból, megpörgeti és a földhöz veri. A halott fej próbálja jobb belátásra téríteni a fiút, mondván: „Az én lelkem már teljesen elment, nem bántok senkit” (SZIMCSENKO 1996. 119). A fej a végsőkig elcsigázott lélek utolsó menedéke, amíg még működik, nem pusztul el teljesen az ember: „Annyira sovány a lelkünk, az erőnk egészen elment. A fejünkben fogjuk tartani. Beszélni sem fogunk” (SZIMCSENKO 1996. 43).

Az ártó szellemek a fejet próbálják elrágni, amíg teljesen el nem vékonyodik. A fej elvesztése az ember halálát jelenti, a legnagyobb hőseket így győzik le ellenfeleik. A fej azonban még levágása után is élhet egy darabig, s könnyörög az életéért:

Akkor felemelkedik az ember az ajtóban, és kiált: – Ki vágta le a fejemet?

A nyakát a kezével befedi. – Ó – mondja – senki nem gondolta, hogy levágják a fejemet. [...] Ki vágta le a fejemet? Adjátok nekem a fejet! Ó, lehet, hogy? Nemrég hallottam, hogy jött két Lakuna. Ezek ti vagytok? Adjátok ide a fejemet. Én nektek ajándékot adok. Válasszatok a feleségeimből, csak adjátok vissza a fejemet. Ha ti nálam nem lennétek erősebbek, a fejemet nem vettétek volna el. Erősebbek vagytok. Én egészen gyenge vagyok. Adjátok a fejemet! (SZIMCSENKO 1996)

Ugyanakkor az egyik sámánasszony azzal biztatja fiait, hogy halott fejéből hétágú fa fog nőni, melyből segítő szellemek bálványai készülhetnek (SZIMCSENKO 1996. 57). Mégis a legjobb példa a fejnek az egész embert jelképező szerepére az egyik *szitebi* főhőse, aki túlvilági útját úgy teszi meg, hogy csupán a feje gurul a földön, a többi testrészét apránként hátrahagyja. Fej képében végzi el feladatát, és szerzi meg a zsákmányállatokat (K-99_ngadea.doc). A fej a mesében képes teljes emberként élni: egy leánykának a letépett fejét heteken keresztül cipeli magával a nővére, majd végül egy medveüregben hagyja. Később kiderül, hogy a kislány (feje) a medve felesége lett, és több gyermeke is született (LABANAUSKAS 2001. 55).

A lehajtott fej minden esetben a szomorúság, gyász, fájdalom kifejezője, illetve az alvilágba tett utazás esetén is lehorgasztott fejjel ül a sámán (K-99_molodojshaman.doc). A fejfájás valamilyen eseményt, gyakran találkozást vagy bajt mutat meg előre – ez a fájdalom a halottakkal, természetfeletttel való kapcsolatnak a jele. Az egyik szövegben, amikor felnőnek a lányok, így szól az

anyjuk: „Fáj a fejem. Látszik, hogy a barátom hív engem” – majd nemsokára meghal. (VL-97_3filles.doc). Ha valaki a másik fejéhez érhet, az bizalmas kapcsolatot feltételez közöttük, szerelmesek, közeli rokonok vagy anyós-meny viszony esetén jelenik meg a folklórszövegekben a fejbenezés motívuma (pl. VB-97_3filles.doc). Ez azonban valóban nagy bizalomra utal, mely alaptalan is lehet (DOLGIH kézirat: a fejbenezés közben a farkas elpusztítja hűgát, a rókát).

A fejben rejlenek a gondolatok, melyek egyes mítoszhősök esetében meg is elevenedhetnek: az anyó fülén bepillantva szép szánokat, ruhákat, szánkészítő embereket lát a próbát kiálló leány, amelyeket ki is tud venni onnan (VL-97_3filles.doc).

Arc

Az arc, ábrázat szinte azonos a fej egészével. Bálványábrázolásokon a szellem fejét az arca kifaragásával jelenítik meg, s a sámánszertartások során a sátor fő rúdja is egy arcot faragnak. Az arc színe, mintája, formája mind fontos jelzések. A tiszta arc fehér. Ha fekete, piros vagy éppen tarka színe van, az gonosz szándékra vagy elfojthatatlan indulatra utal, mely félelmetes is lehet. „*Szojmu* fia emberi lelket akar. Vér látszik az arcán – nem az első eset lesz, hogy embert öl” (DOLGIH 1938. 36). Az arc tetoválása a nganaszanok körében nem adatolt, de a környező népeknél, különösen az evenkiknél általános volt. Olyannyira, hogy az evenkik neve a nganaszan folklórban Varrott arcú (*hore-szocseme*). A tetovált arc az ellenségesség, veszély jele. Minél több tetovált csík van az arcon, annál erősebb az ellenség (DOLGIH 1976. 249). Az arcon különleges jelet hagy a halál: a halottak birodalmából visszatért emberek könnyen felismerhetők egérrágta, esetleg fűborította arcukról.

Alapvetően kétféle arcforma jelenik meg a folklórszövegekben: a kerek és a hosszúkás arc. A kerek archoz pozitív asszociációk járnak, s fészekhez, naphoz hasonlítják (Kino-06_CD-Songs.doc), a hosszúkás arc pedig veszélyt jelez.

Szem

A szem (*szejmi*) az élet távozásával egy időben változik meg, s a megszületett gyermek egyik első cselekedete, hogy kinyitja a szemét. Így a szem az élet szimbóluma, melyet az állatok és az emberek Földanyától kaptak a mitikus időkben. A szemnek a Földanyától való eredete megjelent a sikeres vadászatért való hálaadás aktusában is, amikor az elejtett zsákmány szemét a földre helyezték, hogy a további sikeres vadászatot biztosítsák. Minden állatnak van szeme, tehát lelke is. A szem teremtető erővel bírhat, ezért nők számára tilos volt az elejtett vad szemébe nézni, nehogy a lélek utolsó rezdülésével beléköltözzön, vagy az asszony megvakuljon. A két büntetés pontosan ellentétes irányú: a tabu megsértése vagy az emberre káros

lélek beköltözésével vagy a saját lélek elvesztésével jár (SZIMCSENKO 1996). A rénszarvasok esetében csupán a halál pillanatában fontos a szem, de a ragadozó állatok (főképp a farkas) esetében életmódjukból adódóan többször emlegetik elismerően a szemüket, ezzel biztatva őket arra, hogy segítsék az embereket (NT-87_7perevalov.doc). Az állati szem erősebb, jobb is lehet, mint az egyszerű emberi szem.

A szem mérete, léte vagy nemléte jellemző megkülönböztető jegy a mítoszokban. Az alvilági, ártó lényeknek gyakran egyáltalán nincsen, vagy mélyen ülő, alig látható, máskor nagyon keskeny a szemük. A jószándékú istenségeknek nagy, esetleg tüzes szemük van, mely a csillagokhoz hasonlít (N-03_pernya.doc). Az istenség hatalmát jelezheti a sok szem, mely ruháját borítja „A [hős] páncélján szemek hunyorognak, pislognak.” (NT-87_7perevalov.doc). Az ember szeme tágabb, mint az alvilági istenségeké, de nem olyan nagy és ragyogó, mint a felső világban lakozóké. Az egyik ének a „vágott szemű, ferde szemű” kifejezést használja az emberre. Ebben madarak beszélgetnek az emberről, s az ő kerek szemükhöz képest valóban ferde az emberi szem (ES-05_keingersya-zagadki.doc).

Az új sámánok egyik első viseletdarabja a fejék, melyen olykor rojtok is találhatóak. A homlokpánton egy szem mintája látható, mely a sámán különleges szemét jeleníti meg, amellyel távolba tud nézni, meg tudja találni a hóviharban eltévedt embereket is, s amely átjárót képezhet a túlvilág és evilág között. Ez a képzet a mítoszokban kimondva is megjelenhet: a kivágott szem tóvá változik, ezüstheggyel a közepén, majd miután a hős elvégezte küldetését, újra visszaváltozik szemmé (K-06_syn). Bizonyos hősöknek a szeme felette áll az emberi szemnek, ragyogóbb, pillantása hatást gyakorol a környezetre. A legfontosabb példa erre az egyik hősenek főszereplője, *Szeu Melangana* (T_SeuMelangana.doc), akinek nyenyec neve azt jelenti: ragyogó szemű. Meglepő, hogy szemét nem minden esetben tudja alkalmazni, csak akkor jelentkezik különleges képessége, ha ellenséggel áll szemközt. Ilyenkor szeme csillogása az ellenfelet olyannyira elvakítja, hogy az inkább menekülőre fogja.

Az egyszerű, emberi szem nem képes közvetlen kapcsolatba lépni a természetfelettel. A folklórszövegekben a csillogás, az erős fény megjelenése minden esetben a természetfeletti jelenlétére utal, melyet a szem nem is képes elviselni. A *Basza ngojbue* című hősenekben például Napleány férje arra inti szüleit, hogy ne látogassák meg őt egy darabig, mert megvakulnának a fénytől.

A szemmel kapcsolatos kifejezések segítségével különböző érzelmi-teszt állapotokra utalnak a szövegek. A részegség minden esetben negatívumként, erőcsökkenésként jelenik meg a hősenekben. A részeg szem homályosan lát, ítélőképessége erősen megfogyatkozik (T_SeuMelangana.dov). Az elmeháborodást úgy fejezik ki, hogy az illető „szeme nem néz”, hanem az orrát, száját használja, ami a gonosz lényekhez teszi hasonlatossá. Ha valaki megretten, annak „csak egy szeme marad” (K-99_ngadea.doc). A lesütött szem is félelmet jelez (SZIMCSENKO 1996. 48).

Néhány történetben a szem – tulajdonosa kérésére – elhagyja a testet. A legérdekesebb ilyen jellegű szöveg egy férfiról szól, aki rendszeresen bűjőcskát szokott játszani a szemével, míg a felesége egyszer el nem rejti az éppen test nélkül kurjongató szemet (VL-08_sejmy.doc). A szem behunyása elrejtheti az illetőt a veszélyes lények elől. Ezt a módszert alkalmazta a véletlenül arra járó medvét elkerülni vágyó vadász (NS-08_ngarka.doc). A szem be is szennyeződhet, ilyenkor hályog, fehér lepedék képződik rajta. A csillapíthatatlanul remegő, ugráló szem a lélek gyengeségét jelzi, aki távozni akar a testből (VB-97_baj).

A halállal a szem evilági tevékenysége véget ér. Fényének távozása jelzi az ember halálát, de a haldoklás előrehaladtát is a szemmel kapcsolatos kifejezésekkel írják le. A halál pillanatában a szem bezárul, illetve „megfagy, megkeményedik” (K-97_djajku.doc). A fagy és a fagyott táj a fénnel ellentétben az alvilág jellemző attribútuma. A szem megtörése a halál pillanatában általános tapasztalata lehetett a nganaszanoknak, s nem csupán a vadászatok folyamán. Az áldozati állatokat, kutyákat és háziréneket jellemzően fojtással ölték meg, s az utolsó lehelet távozásakor a szem is megváltozott. Amikor a szemet lecsukják és piros posztóval lezárják a földi élet végén, akkor nyílik ki a Halottak Birodalmában (Num1.doc). Ezt az átmenetet megzavarhatja, ha a temetési szertartást gondatlanul végzik (pl. nem piros, hanem fehér posztót használnak), s ezért a halott szeme nem nyílik ki a túlvilágon (SZIMCSENKO 1996. 105). A halottak világába került élő embert nem látják a halottak, sem az evilágba került halott nem lát semmit, amíg szeme újra élővé nem válik. Ugyanígy az emberi szem sem látja a halottakat (SZIMCSENKO 1996. 112–115). Hasonló ez a jelenség a vaksághoz vagy az éjszakához, amikor a szem majdnem használhatatlan (K-99_ngadea.doc).

A szem egyes adatok szerint a testtől függetlenül képes reinkarnálódni a halál pillanatában (POPOV 1984), ezért az elejtett állatok szemét a földön hagyják.

Haj

A szem tehát szoros összefüggésben van a lélegzettel, a tudattal és a születéssel is. A haj más képzeteket aktivizált a régi nganaszanok világképében. Sok szálból álló, dús, rénzsírral táplált, fényes hajukat hajdan két ágba szorosan befonva, középen egy kis összesodort, oldalra erősített tincset hagyva hordták mind a férfiak, mind a nők. Hajukba fémdíszeket, korongokat, láncokat erősítettek (POPOV 1984. 129–130). A korongok a Napot, a lánc pedig az égítetekkel összekötő láthatatlan köteléket jelképezték (GRACSOVA 1983. 58). A haját a Holdnyához, más adat szerint Napanyához erősítő kötélként (*bünü*) értelmezték, mely a nemzetség tagjait is összeköti egymással. Születéskor a Holdhoz kötő fonal jelenik meg, s halálesetkor ezt vágja el maga az istenség, vagy rágja el egy ártó szellem (GRACSOVA 1983. 64). Ez a kötel annál erősebben köt egymáshoz, minél erősebb az emberek közti viszony. Haláleset alkalmával a halott ennél a kötélnél fogva

húzhatja maga után szeretteit (GRACSOVA 1983. 105–107), ezért a gyász során az emberek nem fonják be a hajukat, hogy ne legyen olyan erős és vastag a kötél.

A ‘nemzetség’ nganaszanul *tinszie*, s ez a lelkeket összekötő kötélnek is a neve. A párválasztás során is fontos szerepe van a haj összekötő erejének: a fiatalok egymás hajába kötik át a hajukat ékítő díszítményeket, zsírozzák, befonják egymás haját, s ezzel kifejezik, hogy elválaszthatatlanul össze akarnak tartozni (Kino-06_babushka-Turgale). A nemzetséget összekötő szoros kapocs azokban az esetekben került előtérbe, amikor a nemzetség vagy a család feje bünt követ el, s tetteért az egész nemzetség bűnhődik (SZIMCSENKO 1996. 89–90). A tartókötél-képzet megjelent a sámánszertartások során is, amikor a sámánt egy kötélnél fogva tartották segítői, a szertartás résztvevői, ugyanis a sámán lelke a tartókötélnél fogva található vissza a testhez. A fonal a korábban meghalt ősökkel is összeköttetést biztosít a sámán számára (KORTT–SIMČENKO 1990. 196).

A mítoszokban a szereplők haja is segít azonosítani, hogy a hős kivel áll szemben. Földanyának a fején fűszálak, virágok nőnek, de más, ártó női alakok is megjelenhetnek füvel benőtt fejjel (VL-92_3filles). A hősök, istenségek haja személyiségüknek megfelelően lángnyelvekként a felhőig lobog (DOLGIH kézirat) vagy faágakként meredezik (SZIMCSENKO 1996. 96). A istennőknek pedig különlegesen dús hajkoronájuk van, két fonat helyett hétágú copffal dicsekedhetnek. A haj ékessége és különleges vastagsága a női szépségnek olyan fontos kelléke, hogy gyakran a nő neve is erre utal, például Vasékszerekkel Díszített Hajú Nő (T_SeuMelangana.doc), Csupa Haj Nő (SP_sitaby.doc). A haj levágása az erő elvételét, a gyökerektől és az égiektől való elszakadást jelenti, ezért halállal jár (VB-97_dyobjba_nguo.doc).

Elme, ész

Az ‘elme, ész’ jelentésű *korsze* szó is azon kifejezések közé tartozik, melyet a nganaszan anyanyelvű beszélők gyakran a lélek szóval fordítanak. Általában minősítő jelzővel együtt jelenik meg: jó a lelke, elégedett a lelke (K-03_brothers.doc; SP_sitaby.doc; K-06_kojku-sie.doc). Az emberi ész képes vágyai féken tartására, akár éhségről, akár szerelmi vágyról vagy bosszúvágyról van szó. Ha valamelyik vágy erőt vesz az emberen, legyőzi az elméjét, akkor a személy elveszíti emberi mivoltát és valamilyen veszélyes lénné, emberalakú ragadozóvá változik. Egy leány például nagyon éhes volt. Felfalt egy halott öregasszonyt, az ujjaiával pedig játszani kezdett. Az esze elhomályosult, és később már szerelmét is fel akarta falni (SZIMCSENKO 1996. 92). A túl sok csatában részt vett embereket csak óvatosan engedik vissza a közösségbe, mert eszük eltorzult, nehezen mondanak le arról, hogy gyilkoljanak (DOLGIH 1938. 37).

Száj, fül, orr – lélegzet, szag

A száj az ártó szellemek, szelet fújó istenségek esetében különösen fontos testrész. Mivel ezeknek gyakran sem szemük, sem orruk nincsen, a szájukkal szimatolják ki az embert. Más mitológiai lényeknek pedig szájuk nincsen, ezért az orrukkal szagolva esznek. A száj a szemhez hasonlóan lehet átjáró másik világba: az egyik beavató látomás során a jelölt egy anyóval találkozik, akinek beugrik a száján, majd a másik világban tett látogatása után kiugrik az orrán, akár a belélegzett-kilélegzett levegő (pl. K-99_ngadea.doc).

Az ártó istenségek füle kicsi, ezért nem hallják jól, ha az emberek hozzájuk fohászkodnak (VB-97_dyojba_nguo). A szemhez hasonlóan az emberi fül sem képes pontosan érzékelni az istenségeket, halottakat, de valamennyire igen: az istenségek hangját a tűz pattogása jelzi a számukra (pl. N-04_kobtua.doc).

A fül és az orr a két legkönnyebben nélkülözhető testrész, levágásuk emberséges büntetésnek tekinthető. A folklórban akkor élnek ezzel, ha a bűnös más embereket aránytalan módon kínozta, de nem ölt meg (SeuMelangana.doc, VB-97_dyojba_nguo.doc).

A lélegzet (*bacsu*) az élethez hasonló képzetet hordoz. Amikor valaki az életéért könyörög, arra kéri az ellenfelet vagy a visszatért halottat, ne vegye el a *bacsuját*. Ha a hős nagyritkán megkegyelmez valakinek, a *bacsuját* hagyja meg (N-04_velikan.doc). Nincs elég adatunk ahhoz, hogy megfelelően értelmezzük a *bacsu* és az állatok lelkének kapcsolatát. Mint fentebb láttuk, a szem az állatokra is jellemző lélekfajta. Azt gondolhatnánk, hogy mivel az állatok is lélegeznek, a *bacsu* is jellemző lesz rájuk. Ezzel szemben az egyik hősének egy róka által felnevelt fiúról beszélve így szól: „Ha nyulakat lát, négykézláb szalad utánuk, mintha *bacsu* nélkül lenne” (K-06_tundy-beturu.doc). Ez a kérdés – sok más részlethez hasonlóan – további adatgyűjtést igényelne.

A kilélegzett levegőt az élethez köti az a sajátossága is, hogy nemrég meghalt vagy tetszhalott embert fel lehet támasztani vele. Ezt nem csak ember, hanem állat is meg tudja tenni – addig szimatolja az áldozat szemét, amíg az magához nem tér (djojba_nguo.doc). Az emberi testből származó levegő segítségével kideríthető az egyik mítoszban, hogy a gyermek a hős fia-e vagy az emberevőé. Ha a ráfűjt levegőtől elmosolyodik, akkor ember, ha azonban eltűnik az egyik szeme, emberevő (K-06_syn).

Az emberi test egyéni szaga, kipárolgása szoros összefüggésben van az illető életével, ennek alapján felismerhető az egyén (K-06_syn.doc). Nemegyszer fordul elő, hogy halott embert feltámasztanak azzal, hogy a sámán vagy akár a közösség bármely tagja néhány napra közös takaró alá bújik vele, s ezzel saját élő, egészséges szagát, kipárolgását, lelkét önti belé. A mítoszokban a földi emberrel rokonságba vagy kapcsolatba kerülő istenségek vesztik el lassacskán isteni természetüket, mert átjárja őket az emberi mivolt (K-06_korova). Ezt az emberi mivoltot különösen a sokat viselt ruha szaga hordozza, de még a teljesen új ruha emberi szaga is elég ahhoz, hogy az isteni természetet megrontsa. „Mi már öregek vagyunk, a

háztartásunk tele van az emberszaggal, hiába vagyunk olyan szépen felöltözve. Tudod, hogy ti beszívtátok a mi emberszagunkat, ti hétköznapi emberek lesztek, nem istenek, igazi emberek lesztek” – mondja nap-menyének az anyósa (Basa_ngojbue.doc).

Az emberi vér szagától menekülnek a jó szándékú istenségek, még a sámán segítőszellemét is nehéz visszacsalogatni (K-99_molodoj_shaman.doc).

A test részei

Gerincoszlop

A gerinc hossza és egyenessége pontosan jelzi, hogy mennyire tiszta és erős az ember. A hősök magas termete hosszú gerincükkel van összefüggésben, míg a púpos vagy gerince törött emberek értéktelenek vagy gonoszak (DY-00_musuna.doc). A gerinc a hősöket leíró kifejezések között fordul elő: „olyan volt a gerince, mint az evenki csónak” (NT-87_7perevalov.doc).

Szív

A szív szerepe ellentmondásos, nem egyértelmű, hogy a léleknek milyen jelentésárnyalatát hordozza. A szív a félelem központja, az éhezés ezt gyengíti el a legjobban. Egy jó lakoma „lökés a szívnek” (T_SeuMelangana.doc). Harc közben jellemző, hogy valakinek kitépik a szívét, ugyanakkor a halál végleges beállta akkor történik meg, amikor a fejet is levágják. A lélekkel való összefüggést mutatnak a következő kifejezések: „a szívem ettől megerősödik”, ill. „a szívem egészen gyenge”. A nganaszan áldozási, illetve vadászgyakorlatban a szív kitépése nem volt jellemző. Mivel azokat a harcokat, amelyek során ez a véres jelenet lezajlik, nyenyecekkel szemben vívják, elképzelhető, hogy a nyenyecék hitvilágában volt nagyobb jelentőségű a szív kitépése (SZIMCSENKO 1996. 138). Az evenkikkel vagy mitológiai lényekkel vívott harcok során nem találkoztunk ezzel a motívummal. A szív talán valamilyen életközpont-képzet felé fejlődik, melyet egészen biztosan megerősít az orosz kultúra is. A közeledő halált olykor azzal érzékeltetik, hogy „a szívcsont megtörik” (K-06_syn.doc).

Has

A has mint a testidegen lelkek helye jelenik meg a szövegekben. A hasba ártó lélek is beköltözhet – ilyenkor az embernek gyomorpanaszai támadnak vagy a feldagadt has jelzi a beköltözött lelket (NUM1.doc). Előfordul, hogy állat lelke költözik a hasba: ilyenkor a születendő gyermek egészében vagy egyes tulajdonságaiban

állatot idéz (HL-89_Tajbaing.doc). Ha a szereplő halottat vagy veszélyes mitológiai lényt fogyaszt el, maga is veszélyes lénné változik (LABANAUSKAS 2001. 37). A lelkek a szájon vagy a vaginán keresztül kerülnek a hasba. A várandós asszonynak két feje van – sajátja és a gyermeké. Egy nagy sámánasszony meg tudta tenni, hogy terhes hasát a sámánolás idejére levette. Gyermekait segítő szellemétől foganta, s egy kis, kerek, köldökre hasonlító vasdarabot kapott tőle, amelyen a gyermek látszott. Ezt a sámánolás idejére mindig otthon hagyta (K-04_nejming.doc).

A testen kívül tartott gyermek egy mitológiai népnél, a *szjüdszák*nál is megjelenik. A náluk járó nganaszan lány csodálkozva tapasztalja, hogy a magzatok külön aranytálban, kis szemekként élnek. Az emberi leány ezt nem tudja, és rápillantva beszennyezi, megöli a kicsiket, az élő szemek elfehérednek. A bosszúszomjas *szjüdszák* meg akarják ölni a lányt, de vagináját látva azt hiszik, hogy már halálos sérülést szerzett, azért látható rajta egy véres hasadék. A *szjüdszák* testén nincsen nyílás, és csupán szagokkal táplálkoznak (D5nga.doc).

Vér, csontvelő, testnedvek

A vér a test belső életereje, ha kiömlik, az jelentősen meggyengíti az embert. A halál szinte elkerülhetetlen, ha a vér a fejből fakad – a szem elhomályosodik, és az ember nemsokára meghal.

A halottak birodalmában a friss halott még kívülállónak számít egy darabig, mert teste vérral telített. A vér pirosra festi szánját, ékszereit, mindenét. Halott társai nem fogadják be, mint ahogyan a menstruáló nő is tisztátalan (N-04_kobtua.doc). A havi vérzés idején az asszony nem alhatott senkivel egy fekhelyen, s minden, ami véres lett esetleg, tisztátalanná vált. A halott ember vérével vagy más, alvadt emberi vérral kapcsolatban hasonló tiltások voltak érvényben. Maga a folyékony vér még nem volt veszélyes, mert az élőknek számított (SZIMCSENKO 1990). A menstruációs vérral szennyezett bőr a férfiakra végzetes hatással volt, s ezt ki is használták egy folklórszövegben, ahol a nehezen legyőzhető ellenséget végül úgy ölik meg, hogy a nyíl végére egy ilyen bőrdarabkát tűznek (SZIMCSENKO 1996. 214). Az alvadt vérből pedig *baruszi*, általában ártó, ellenséges lény kelhet életre (N-99_barusi.doc).

A csontvelő az erő lakhelye. A már-már legyőzött hősök egy kis csontvelőtől mindjárt erőre kapnak (NT-87_7perevalov.doc). Ugyanakkor a csontvelő nem a legértékesebb része a rénszarvasnak. A húst eledelként sokkal többre becsülték, de ezt is szét kellett osztani a közösségen belül. A velő az egyik mítoszban a csontokkal és a belsőségekkel együtt a szolgák eledele volt (T-SeuMelangana.doc). A gyenge csontvelő a közeledő halál jelképe (SeuMelangana.doc), de a csontvelő hamar erőre kap, ha jó táplálékhoz jut.

A testnek más kipárolgásai és nedvei – verejték, nyál, melegség, szag, különösen a vizelet és a vér – is megjelenítik az embert. A nyál a megrontás, „beszennyezés” eszköze lehet. A sámán halálát okozza, ha a szertartás közben valaki leköpi (SZIMCSENKO 1996. 174).

– Sehol a közelben nem találok a réneket, messze vannak. [Szól a sámán a szertartás közben. DV]

Hallja ezt *Kalmüra-hora*, csendesesen onnan valahogy a sámánt hátba köpte. A sámán összerogyott, felkiáltott: – Meghalok, fáj nekem! Csodálkoznak az emberek – mi történt vele? Akkor *Fala-kojka* azt mondja: – A testvérem, *Kalmüra-hora* a sámánt hátba köpte. Csak köpött a testvérem, de a sámánt egy kicsit sem ölte meg. Megmérgesedik *Kalmüra-hora*: – Ne fecsegi, [ne árulj el DV] – mondja – ülj csak ide közel, jól megcsíplek!”

Köppéssel azonban meg is lehet szabadulni a testbe költözött ártó vagy tévedésből bekerült lelkektől (SZIMCSENKO 1996. 149).

Testrészek hiánya vagy fölös megléte

Mind az egyes testrészek hiánya, mind pedig az átlagosnál több testrész rosszra utal a nganaszan folklórban. A sámáni beavatási történetekben sem tipikus a fölös csont, testrész meglétére való utalás (van rá azért példa: POPOV 1936. 84).

A csonkaságnak legnagyobb foka, amikor a lénynek hiányzik a fél teste. A *baruszik* félkezű, féllábú, egyszemű lények, akik általában ártó szándékúak.

A betegségdémonok arca hiányos, gyakran nincs szemük, orruk. Fülük is vagy apró vagy óriási, szájuk mindig aránytalanul nagy.

Belépett a fiú a sátorba. Látja, mintha egy öreg feküdne a hátán. Nincs sem bundája, sem lábbelije, sem nadrágja. A pofáján egy szájnýílás van. Szeme nincs, egyedül a fülei meredeznek. (SZIMCSENKO 1996. 50)

Az alsó világban lakó istenségekre lehet jellemző, hogy nincsen húsup, csak csontjuk, s fejük is koponyaszerű (VB-97_dyobjba_nguo). A mitikus korban éltek a földön fej nélküli emberek, akiknek csak szájuk volt – tőlük a kultúrhős szabadította meg a világot (DOLGIH 1976. 133-136). A fej nélkülieknek nagy szájuk van a hasuk közepén, szemüket pedig a vállukon tartják (D8nga.doc).

A mitikus lények között többfejű alakok is előfordulnak, de ez nem tipikus a nganaszan folklórban (T-kehyluu.doc, D8nga.doc). Nagyon erős ellenségeknek – akik rendszerint nyenyec vagy evenki származásúak – két szívük van: egy emberi szív és egy szőrös-bozontos, repülni tudó szív (DOLGIH 1976. 249), amely még gazdája halála után is kárt okoz az embernek.

A [nyenyec] teste azonnal haldokolni kezdett. Akkor felállt a *nya*-fiú, kicsit megpihent. Utána fogta a kést és a nyenyec felső testét hosszában kettévágta. Ott két szív látszott – egy normális, a másik pedig szőrös. Megfogta a *nya*-legény a kés tompa oldalát, mindkét szívet szétvagdalta. A tiszta szív csúcsát megette. Csak meg akarta fogni a szőrös szív darabját, csak az ujjai közé emelte. Felrepült a

bozontos szív darabja. Utána hangot hallott a *nya*-fiú:

– Ha-ha-ha-ha! Én most kicsit erősödöm. Most én, láthatatlanul, megtalálalak téged.

Hazament a fivér és a nővér. Lefeküdtek aludni. Nehezen aludt el a fiú.

Felébredt – a nővére meghalt. (SZIMCSENKO 1996. 96–97)

Láthatjuk, hogy mindezek az alakok az alsó világgal, az emberek elpusztításával vannak kapcsolatban, tekintet nélkül arra, hogy több vagy kevesebb van-e nekik az adott testrészből.

Megkülönböztető jegyek

A hétköznapiítól való eltérés nem a testrészek mennyiségében jelenik meg, hanem méretükben, formájukban (ezt részletesebben vizsgáltuk fentebb) vagy kinézetükben. A felső világgal kapcsolatos istenségek jellemző megkülönböztető jegye a ragyogás. Ez áradhat a testükből, de az is gyakori, hogy valamelyik testrészük fémből készült, és azért ragyog. A nők haja vasból van, nem csupán vasból készült díszek vannak beleerősítve (T_basa_menu.doc). Különböző testrészek lehetnek még vasból, például a hős orra (SZIMCSENKO 1996. 147), ökle, feje, homloka, körme, foga (SY-08_3filles.doc) vagy az egész ember (SY-08_parni.doc). Ezüst (SZIMCSENKO 1996. 146–152) és arany részei is lehetnek az istenségek testének, elsősorban a nappal kapcsolatos lényeknek (LAMBERT 2002–2003. 201). Egy olyan példát is találtam, amikor a hős keze és lába fényes kövekből van (T_basa_menu.doc). Sokszor a végtagok, ujjak vannak fémből, ami azért említésre méltó, mert máskor nemigen fordul elő kiemelt helyzetben a kar és a láb.

A fej különösen alkalmas arra, hogy olyan jegyek tűnjenek fel, amelyek utalnak tulajdonosuk személyiségére, kilétére. Az égitestekkel kapcsolatos istenségek, istenleányok homlokán megjelenik az aranyosan ragyogó, forgó nap (T_basa_menu.doc, K-06_ondatra.doc) vagy az ezüst félhold (DOLGIH kézirat). Az alsó világgal, földdel kapcsolatos istenségek esetében a haj van fűből vagy a fogai közül fűszálak állnak ki (VB-97_dyobja_nguo.doc), esetleg arcán fű nő (NT-97_7perevalov.doc), a halottak arcán egérrágás látható.

Emberi szépség

A hőseket, istenségeket, mitikus korban élő asszonyokat, leányokat szépnek írják le a szövegek. A szépséget különböző tulajdonságok motiválják, és a szép ember ezzel párhuzamosan jó is: „szép az arcod, biztos jó a lelked” (VB-97_3filles.doc).

Az arc szépsége a leggyakrabban előforduló kifejezés: „az arca kerek, mint a nap” (pl. K-03_brothers.doc), „az arca mint a nap, az arca kerek, az arca ragyog, az arca, mint az augusztusi hold”. Az arc kerekése egyszerre van kapcsolatban a jóltápláltsággal, azaz az egészséggel, és az élet forrásával, a nappal. A férfi szépségét erejével, természetével mutatják be: izma, combja, karja, válla „olyan, mint a

fatörzs” (K-03_brothers.doc), „nyaka mint a hétéves vadrené, gerince hét öl” (SeuMelangana.doc). A női szépség az arc mellett a hosszú, vastag hajfonatban rejlik, mely csillog (T_basa_menu.doc), s a szép ívű csípőt emelik még ki a szövegek: „a csípő olyan, mintha késsel faragták volna ki” (T_basa_menu.doc).

A test szépsége mellett fontos tulajdonság a viselt ruha szépsége, gondos kidolgozása, annak egyedi jellemzői.

Viselet és lélek kapcsolata

A viselt ruha szoros kapcsolatban áll tulajdonosával, színe, anyaga, díszítményei az egyénre jellemző információkat hordoznak (BOHN 2004). Ahogyan a testi megjelenésből, úgy a viselt ruha alapján is megítélik az embert, megállapítják, hogy ő kicsoda. Sőt, a ruha mintegy bőrként, a test részeként viselkedik – a vizsgálat során nem olyan dolognak tekintik, amibe csupán bele van burkolva a test, hanem annak szerves alkotóelemévé lép elő (TURNER 2012, ALLERTON 2007). Allerton az indonéz sarongviseletet vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy a ruha a bőrhöz képest plusz funkciókat is ellát, ezért *super-skin*-nek nevezi.

A nganaszan viseletdarabok rénszarvasbőrből készülnek. Az időjárásnak megfelelően a téli és a nyári viselet eltér egymástól, és természetesen az öltözés nemenként és életkoronként is változik (nganaszan viseletdarabok: KORTT–SIMČENKO 1996. 192, POPOV 1966. 119–135, HOMICS 2000. 30–33). A férfi alsónemű egy nyersbőrből készített alsónadrág (*ninka*), melyen két réteg csuklyás, végig zárt bundát (*lu*) hordanak. A hétköznapi öltözet fehér rénbőrből készül, fekete csíkokkal és mintázattal. A csuklya is általában fekete. Díszesebben elkészített, de szabásra azonos a *tuszogya*, melyet vendégvárásakor, vadászatkor hordanak. Csupán alsóneműben nem volt szabad vadászni, mert a meztelen bőrt látva megijedtek az állatok (POPOV 1984. 51). Rituális és halotti öltözet volt a három színű, fekete, fehér és piros csuklyás *tangaka*, melyet nagy ünnepeken, például a nap megjelenésének ünnepén és esküvőkön, táncalkalmakon viseltek, s a halottakat is ebbe öltöztették. Az élet során háromszor varrták újra, de ha elhasználódott, mindig pótolták. A bundákat télire a rénszarvas téli, hosszabb szőrzetű bőréből készítették, nyárra pedig rövidebb szőrű bőrből, de gyakori volt, hogy az elhasználódott téli bundát nyári viseletnek még alkalmasnak tartották.

A női alsónemű egy két rétegben viselt, rövidnadrágos tunika (*honie*), melyre középen végig nyitott bundát vesznek fel. Különálló viseletdarab a sapka (*samu*), melyet kutyaprémmeel szegélyeztek. Nyáron és ünnepek alkalmával gyöngyökkel és prémekkel díszített fejpántot (*ngojbuka*) hordtak.

A lábbeli (*hajmu*) varrás nélkül elkészített, belül szőrös lábbeli, melyet a rénszarvas lábáról lehúzott bőrből készítettek. Lábfeje nincsen, belül zuzmóval tömték ki, hogy jobban tartsa a meleget. Nyári lábbelinek a levett téli *hajmu*-t hordták.

Utazáskor a bundára felvettek még egy meleg bundát (*hie*), melyet a rénszarvas téli prémjéből, a szőrt kifelé fordítva készítettek el, s lábukat hálósákba bújtatták. A férfiak bundájára a homloknál egy rénszarvasfarkat erősítettek (*szongoku*).

E rénszarvasfarkok olyan erősen jelképezte tulajdonosát, hogy ha levágták a bundáról, az a férfi halálát okozta (POPOV 1984, SZIMCSENKO 1996. 120). Szimcsenko adatközlője elmondja, hogy egyszer saját magának levágta a *szongokut*, s hosszan beteg volt. Csak akkor lett jobban, amikor visszavarrta a farkat a helyére. A nők esetében a sapka hasonlóan fontos jelentőségű – ha ez elvész, az az asszony halálát jelentheti (HELMISKIJ 2005). A ruhadarabokat, különösen a sokat viselt tárgyakat átítatja az ember verejtéke, az anyatej, adott esetben könny vagy egyéb testnedvek, átjárja a test szaga. Mindezek együttesen alakítják ki azt a szoros kapcsolatot, amely abban is megjelenik, hogy a ruhát a szimpatetikus mágia szabályai szerint viselője részének tekintik, tehát semmit nem volt szabad levágni vagy eltávolítani a másik ruhájáról. Popov adatai szerint egy veszekedés közben valaki dühében megdöfközte késsel a szomszéd család ládában tartott ruhakészletét, s az egyik gyerek meghalt (POPOV 1984). Ez a kapcsolat nem csak a ruhákra, hanem mindenféle személyes tárgyra, a tulajdonnévre és az egyéni énekre is igaz volt. Ezek mind a tulajdonos képmásai, melyet a lelket jelentő *szidenke* szóval fejeztek ki (a *sziti* 'kettő' szóból). Egész családoknak is volt közös tárgykészlete, mely a közös *szidenkét* örizte, ilyenek voltak például a sámánkoronák. Ezeket az 1930-as években nem volt szabad a kutatóknak lefényképezni vagy lerajzolni.

A ruha a társadalom számára a személyt reprezentáló felület, T. Turner kifejezésével: *social skin* (TURNER 2012), s ezzel párhuzamosan a túlzott társadalmi közelségtől megóvó burok. Megjeleníti viselőjének ember-voltát, elkülönít a más „ruhát”, bőrt viselő állatoktól s istenségektől (CASTRO 2012). A bundát díszítő motívumokat grafitfial feketére színezett rénszarvasbőrből vágják ki késsel (KORTT–SIMČENKO 1996. 194–196 felsorolja ezeket). A motívumokat a varrásvonalakra erősítették. Ezek utaltak viselőjük családi állapotára, például az első gyermek születése után három fejű mintát erősíthettek bundájukra az asszonyok. A motívumok jelölték az egyénnek a társadalomban elfoglalt helyét. Az első rénszarvas elejtését követően egy rénagancsot mintázó motívumsorral díszíthették ruhájukat a vadászok, az asszonyok pedig háromszög alakú, a sátor vezetésére utaló díszet tehettek ruhájukra. A speciális ornamentika különböző védő funkciókat is ellátott: hóvihar vagy egyéb vihar esetén például védett, illetve általános védőerővel bírt. A nők fejpántjának díszítményei, illetve a hajukba erősített ékszerek, díszek, korongok rituális céljuk mellett a gazdagságot is reprezentálták (SZIMCSENKO 1963a).

A folklórszövegekben – mint a testtel kapcsolatos vizsgálódásaink során is megfigyelhettük – a hétköznapi, megszokott jelenségek kevéssé kapnak teret, inkább a különleges jelenik meg. Az ellenséges törzsbe keveredett, de baráti asszonyt úgy ismerhetik fel a kóborló gyerekek, hogy annak nganaszan ruhája van – ellentétben a többiek evenki ruhájával (Lakuna fiai). Megjegyzésre méltó egyes

történetekben, hogy az ember, akivel találkozik a főhős, a halotti ruhájában van, tehát vagy nem él, vagy valamilyen nagy értékű áldozatot készül bemutatni, rituális cselekvést végez (Num2.doc, SZIMCSENKO 1996. 118).

A viseletdarabok színe megkülönböztető jegy: fehér, fekete vagy tarka bundából készült külső öltözékekben utaznak a mítoszokban szereplő hősök, s ezek a színek a mitológiában betöltött szerepükre utalnak.

A ruhadarabok anyaga is jellemző, ugyanis azok a ruhadarabok, amelyek figyelemfelhívóak, nem rénszarvasbőrből készülnek. A felső világba tartozó istenségek, hősök esetében gyakori a mamutsontból vagy fémből készült öltözet (vas, réz, ezüst, arany), valamint a nők esetében a sok ékszer, csillogó dísz (pl. DOLGIH 1938. 123, basa menu.doc, DOLGIH kézirat).

Ha a naphoz megyünk, az ezüst bundába öltözz. Felöltözik ezüstbe, káprázik tőle a szem. Az ezüstsapka homlokán van egy vörös csillag, mint a növekvő hold, akkora. Még a kesztyűje is ezüst. Ebben a ruházatban olyan volt *Basza Menu*, mint egy isten-féle ember. (T_basa_menu.doc)

A harcokban az ellenség vezéreit, hőseit öltözőjükkel jellemzik. A viselt ruhájuk anyaga olykor jellemükre, erejükre utal (medvebőr, farkasbőr).

A *barba*, a vezetőjük egycopfú, egészen erős ember volt. A haja végén egészen hosszú ezüst láncot viselt. A második szembeötlő ember közülük medvebőr bundában járt. A harmadik ember – rozsomákbundában járt. A negyedik jellegzetes embernek a bundája rókából készült, olyan fehér volt, mint a hó. Az ötödik ember egészen észrevehető. A lába túl hosszú, de a teste rövid. Ő egészen futó, egészen ravasz ember. Ők az öt feltűnő *horaszocseme* ember. A többi egészen egyszerű ember – olyan sokan vannak, mint a szúnyogok. (SZIMCSENKO 1996. 200)

E hősök neve is ruházatukkal áll összefüggésben, például *Ngarka-lu* ‘Medvebunda’. Madárbőrből a nganaszanok nem szoktak ruhát készíteni, bár Szibéria más népeinél ez bevett szokás. Mégis, a varjú-nemzetségből való sámán varjúból készít magának rituális öltözetet, a Fogolybundás ember történetében pedig a főhősnek fogolybőrből készült bundája van, melyet felvéve láthatatlanná válik (kehy-luu.doc). Itt elképzelhető összefüggés a halotti ruházattal, ugyanis az asszonyok és gyermekek halotti sapkája tollakkal is lehet szegélyezve (SZIMCSENKO 1963).

A hős olykor új ruhát kap túlvilági útja során, s ez annyira megváltoztatja, hogy hazatérése után szülei alig ismerik meg. Máskor éppen a ruha jellegzetes voltát kihasználva ruhát cserélnek a hősök, s így megtévesztik az ellenséget (DOLGIH 1976. 167, 213, stb.). A nők esetében kiemelik a ruha finoman elkészített, díszített voltát, valamint a sok ékszert (pl. K-03_brothers.doc).

A rongyos ruha az alvilágot vagy pedig evilágot jelképezi, tiszta földre vagy a felső világba nem utazhatnak így, nem találkozhatnak az istenségekkel a hétköznapi ruhájukban, mert az túlságosan emberszerű (T_basa_menu.doc). A sámánruhák számos szimbolikus funkciója közül az egyik az, hogy tisztának számít, erős tabuk védik, s így alkalmas az istenségekhez való utazásra.

A meztelenség a szövegekben alvilági istenségek, emberi mivoltukból kivetkőzött szörnyetegek jellegzetes vonása (SZIMCSENKO 1996. 47, 92), valamint a betegségszellemek is olykor így jelennek meg. A meztelenség a természetfölöttivel is összefüggésben lehet: a túlvilágra való átjutáskor az egyik próbatétel az, hogy levetett lábbelivel kell átkelni a befagyott tavon (LABANAUSKAS 2001).

Rituális év, áldozat és ima – a hétköznapi emberek közösségének kommunikációs formái a természetfeletttel

A rituális év rendje

Évről évre – vagy más adat szerint háromévente – megrendezésre kerül a Tiszta Sátor szertartás, mely a nganaszanok legfontosabb közösségi ünnepe, a világ újrateremtésének és berendezésének szertartása. Menete és fő motívumai párhuzamba állíthatók a világ teremtésének mítoszával és a sámánok beavató látomásával egyaránt.

Ez a tavaszi, napköszöntő rítus három, öt, hét vagy kilenc napig tartott a nap megjelenésekor, a sarki éjszaka végén. Csak akkor lehetett megtartani, ha volt elég erős sámán, aki képes volt a több napig tartó utazásra. A sámánnak a szertartás során különféle módon be kellett mutatni képességeit, erejét a jövő pozitív alakulása érdekében. Popov két ilyen rítuson vett részt: 1931-ben Gyuhagye vezetésével, majd 1936-ban Ivan Gornok (Turdagin) vezetésével, így leginkább az ő leírásaira támaszkodhatunk. A kutató saját bevallása szerint nem tudott minden részletet megfelelően értelmezni, s ma már nincs, aki magyarázattal szolgálhatna (POPOV 1936. 62–72, POPOV 1984).

A szertartást megelőző napon felállították a külön erre a célra szolgáló, az átlagosnál jóval nagyobb sátrat, melynek fő tartórúdjára arcot faragtak, az asszonyok pedig új tüzet gyújtottak. Másnap a sámán első feladata, hogy bekötött szemmel megtalálja a sátrat. A közönség próbálja eltéríteni útjából, de sikertelenül. Mindenki bemegy a sátorba, s rénszarvasokat idéző tánccal kéri a termékenységet. Az ezt követő napokon a sámán a felső világba indul el, a születendő gyermekek lelkét kéri a felső istenségtől. Ismét bebizonyítja, hogy van ereje: a jelenlévők elrejtenek egy szalagot valakinél, s azt kell megtalálnia. Ha sikerül, az istenség elfogadja kéréseit. Majd újra tánc következik. Ezt követően a betegségek elhárítása

érdekében sámánol, itt is meg kell találnia a különböző betegségeket jelképező kendőket. Másnap néma csendben végzett körtáncsal bekerítik a szálláshelyet, hogy ne férjen hozzá semmiféle gonosz. A sámán az alsó világ irányába indul a nehéz szülések elkerüléséért és az emberek életéért. Közben a jelenlévő betegeket gyógyítja, a menstruáció után lévő asszonyokat megtisztítja. Tudakozódik a jövőendő időjárás felől, és arról, hogy hányan fognak meghalni a következő évben. Végül a vadászsákmány érdekében bekötött szemmel rálő egy rénszarvas bőrre. Ha sikerül eltalálnia, jó zsákmányban reménykedhetnek. Behoznak egy zsákban különböző húsfalatokat és zsírdarabokat, a sámán ezt szétszórja a jelenlévők között. Végül hálát ad a segítő szellemeinek és a tűz urának, majd tánc és a fiatalok párválasztó viadala zárja le a rítust. Gyűlészimjaku elmondása szerint a rítusnak része volt a teremtményszokos eléneklése is (ZIKER 2002. 107–108).

Az áldozatbemutatás és a kollektív lakoma fontos eleme volt a szertartásnak. Az állatokat a Napnak áldozták fel, és a húst közösen elfogyasztották. A halász-vadászidény, illetve a tavasz kezdetén Vízanyának kutyát vagy fekete rénszarvast áldoztak (GRACSOVA 1983. 34). A szarvas húsát elfogyasztották, majd a bőrbe becsomagolták a belsőségeket (csontokat, szívet, májat, tüdőt), s melléjük helyeztek egy díszes kantárszárat gyöngyökkel, harangokkal díszítve. A bőrbe számos nehéz követ is helyeztek, majd két férfi bevezetett vele a folyó közepére, hogy ott elsüllyessze. Az elmerült csomagot háromszor közbevezették a Nap járásának megfelelően (POPOV 1936. 50).

A Tiszta Sátor ünnepe helyett más esztendőkből a kőkapuépítés (*fala fatu*) szertartását tartották meg. Általában a nemzetség öregjei döntötték el, hogy a két szertartás közül melyiket kell elvégezni. A kőkapu ünnepnél a fiatalok kőből kaput emeltek, ezt a sámán megtisztította. Ettől fogva a kapu különleges tiszteletnek örvendett. A szertartás nyolc napig tartott. A kapu mellé sátrat állítottak, ebben folyt a sámánszertartás. Ezen idegenek nem vehettek részt. A szertartás befejeztével a nemzetség tagjai átmentek a kőkapun, majd annak északi, a halottak birodalma felé néző oldalát lezárták. Hitük szerint ezáltal a kapu megóvta őket a betegségektől és a haláltól. Hasonló céllal minden család készített magának kaput a Tiszta Sátor ünnepén. Ha a beteg álmában ilyen kaput látott, akkor meggyógyult (POPOV 1984, idézi KEREZSI 2009).

A harmadik tavaszi szertartástípus nagy kollektív áldozatbemutatás, a Nagy Nap (*Anie gyali*). Az *anie gyali* kifejezés a születésnapot is jelenti, s az ünnep a föld születésnapjának tekinthető. Akkor tartják meg, amikor már olvadni kezd a hó, a folyók jege is megolvad, tehát Földanyához, Napanyához, Vízanyához, Holdanyához egyaránt lehet fordulni (SZIMCSENKO 1963). A szertartás egy éjszakán keresztül tart, lebonyolítója a szálláshely legidősebb asszonya. A jelenlévők szertartási (halotti) öltözközkben vesznek részt az áldozatokon s a táncban.

Az áldozatbemutatások után kezdetét veszi a párválasztó, termékenységi rítus, melynek fontos része az órákig, olykor végkimerülésig tartó körtánc. A nap járásának irányába történő keringés során a résztvevők kifulladásig tartják a táncot.

kapkodnak. Ojamaa véleménye szerint a tánc célja a túllégzés elérése, melynek következménye a vér széndioxid szintjének csökkenése, ami extázist eredményez (OJAMAA 2006, 2009, OJAMAA – ARU, 2005). Ojamaa Middendorf és nganaszan folklóregyüttesek nyomán medvetáncnak nevezi a körtáncot. Az egyik mítoszban egy nganaszan együtt táncol egy medvével (DOLGIH 1976. 261), ugyanazokat a kiáltásokat hallatva, melyeket Middendorf említ. Végül leszúrja a kimerült medvét. Érdekes lenne megtudni, hogy a Popov által leírt rénszarvas-tánc milyen viszonyban áll ezzel. Popov ugyanis Middendorffal ellentétes véleményt fogalmaz meg, de elképzelhető, hogy két különböző táncról van szó.

A táncot követően a fiatalok párt választanak maguknak, rituális játékokat játszanak, szerelmi allegorikus dalokat, *kejngersákat* énekelnek egymásnak, kicserélik hajékeiket és egy sátorban alszanak (SZIMCSENKO 1963. 75–79). A játékok után a hajdani nganaszan hősoőről mesélnek.

Összel, a nap távozásának időpontjában újabb szertartással búcsúznak el a Naptól. Erről a szertartásról közelebbi adataink nincsenek, de egy szabály szerint „a Napot tisztelni kell, akkor is, amikor megjelenik, akkor is, amikor eltűnik” (LABANAUSKAS 2001). Ez a proverbium arra enged következtetni, hogy a sarki éjszaka beköszöntét valamilyen napbúcsúztató szertartással fogadták.

Áldozat és ajándék

Az áldozat elméletének vizsgálata a szibériai finnugor népek néprajzával foglalkozó kutatók körében igen érintőleges. Munkácsi Bernát (1901) kora színvonalát meghaladó alapossággal írta le a vogul áldozatokat. Legújabban Kerezi Ágnes (1999) és Nagy Zoltán (2001) tanulmányait olvashatjuk a hanti áldozati szertartásokról. Mindketten terepmunkáik alapján tárgyalják a hanti áldozatok rendszerét. Kerezi Ágnes 1999-ben megjelent tanulmányában az áldozati szertartásokat szemiotikai szempontból vizsgálja. Nagy Zoltán 2001-ben megjelent munkájában a vallásetnológia alapvető áldozatelméleti tanulmányait felhasználva a hanti véres áldozatok összehasonlító modelljét mutatja be.

A nganaszan nyelvben nincs külön szó az áldozat fogalmára. A rénszarvas adományozását a *tezugya* ‘ad, hoz’ vagy a *mazagya* ‘vendégül lát’ szóval jelölik. A véres áldozat esetében vagy egyszerűen a *kohugya* ‘öl’ kifejezést használják, vagy a *kontugya* ‘visz, elvisz’ igével jelölik az áldozatbemutatás eseményét. A fent említetteken túl áldozat a bálványok vérrel vagy zsírral való megetetése, és az új ruhába öltöztetésük. Az áldozatbemutatás mögött rejlő komplex képzetrendszer megvilágításához Evans-Pritchard (1954. 31) gondolatát idézem: „Szükségesnek találjuk, hogy kifejezések széles skáláját használjuk [e komplex képzet megragadására]: kommunió, ajándék, bajelhárító rítus, üzlet, csere, váltság, megszabadítás, kiűzés, megtisztítás, kiengesztelés, megerősítés, helyettesítés, lemondás, a tisztelet kifejezése, stb. A helyzethez és az aktuális célhoz igazodva e

komplexumból egyes elemeket az egyik rítusban, másokat pedig más rítusban bontakoztatnak ki. [...] A vallási élet része a társadalmi életnek, lényege az ember és az emberi társadalmon kívül eső valami közötti kapcsolat kifejezése.”

A nganaszanok legértékesebb tulajdona, életének alapja a rénszarvas. Nélkülük a mindennapi élet kivitelezhetetlenné válik, hiszen mind a vándorlás, mind a ruházkodás, mind az élelmezés szempontjából elengedhetetlen a rénszarvas. Az áldozatbemutatás során leggyakrabban rénszarvast, más esetekben kutyát áldoznak különböző módokon, ugyanis az istenségeknek is szükségük van nyájuk gyarapításához az emberektől kapott rénszarvasokra.

Az emberek által felajánlott, feláldozott állat olyan ajándék, melyeket az istenségeknek viszonzniuk kell. Cserébe az emberek egészséget, bőséget, termékenységet, jó életet várnak.

Istenségeknek felajánlott rénszarvasok

A nganaszanok körében két alapvető áldozatfajta (FIRTH 2004) jelenik meg. Az adomány (*offering*) az ajándék egy fajtája, s mint ilyen értéket képvisel mind az adó, mind az elfogadó szemében, s kimondva-kimondatlanul a viszonzás reményében adják. Különböző istenségek számára adományoznak rénszarvasokat, melyek bőrébe az adott istenség jegyét (*kiribir*) vágják (KORTT–SIMČENKO 1990. 125–134). Ezeket minden évben meg kellett újítani, a vedlések után az állat bal oldalára vágni. A jegyek nagyméretűek voltak, a jel a szarvas szegycsontjától a lapockájáig húzódott, de akár az egész oldalát is elfoglalhatta (DOLGIH kézírata 15. F.44 Op3). Az alkalmazott jegyek az istenségek egyszerű, sematikus rajzai voltak, melyek azonban nem alkottak egységes rendszert, bár hasonlítottak egymásra. Szimcsenko adatait a Momgye család tagjától gyűjtötte, míg Dolgih adatai a Turdagin és Kosztyerkin család tagjaitól származnak, s az ábrázolások jelentős eltéréseket mutatnak (l. még GRACSOVA 1983. 36). A családokhoz kapcsolható tamgákhoz képest bonyolultabb jegyeket alkalmaztak. A felajánlás során rövid imát mondtak az isteni tulajdonost megszólítva, s kifejezve kérésüket, például: „Vízanya, nagymama, megjelölöm számodra ezt a rént, hogy gyermekeim ne tűnjenek el a vízben” (KORTT–SIMČENKO 1990. 127). Az így megjelölt állat szaporulata a családot illette, de tulajdonjoga az istenségé volt, tehát nem fogták be és nem vágták le. Néhány megjelölt rénszarvasnak fontos teendője volt a vándorlás során: a Tűz-istenségnek szentelt állat húzta a tüzet hordozó szánt, a bálványoknak szentelt szarvast pedig a bálványok ládáját szállító szánba fogták be. A szarvasok tehát már a földi életükben isteni gazdáikat szolgálhatták. Ha az állat megbetegedett, elpusztult vagy eltűnt, azt úgy tekintették, hogy isteni tulajdonosa magához vette.

Az ajándékozás célja a különböző istenségek jóindulatának biztosítása volt. Vadász- és halászsikerhez járulhatott hozzá a Vadrén-anyának, Vadlúd-anyának, Nyúl-anyának, Sarkiróka-anyának szentelt rénszarvas. Vízanyának és Hóvihar-istenségnek azért szenteltek rénszarvast, hogy az istenségek ne hívjanak magukhoz

embereket, ne tűnjenek el sem a vízben, sem a hóviharban. A Hóvihar-rén (*kodu-ta*) oldalán lévő bevágást, s így az egész állatot a Hóvihar-istenség bálványának tartották, s megkenték zsírral. Ha mégis eltűnt valaki a hóviharban, reményük szerint a szabadjára engedett Hóvihar-rén meg tudta találni. Nap-anyának az egészség és élet biztosítása érdekében szenteltek rént, míg Holdanyának elsősorban a szerencsés szülés és a gyermekek jóléte érdekében tették ezt. A Tűzanyának szentelt rénszarvas és a Mennydörgés istenségének szentelt állat betegségek, szerencsétlenségek ellen volt hathatós segítség. A Fa-anyának szentelt rénszarvason keresztül Fa-anyához fordulhatott a szülés előtt álló asszony, segítséget kérve. A sámánoknak számos egyéb felajánlott rénszarvasa is lehetett, különböző segítőszellemeiknek, a medvének (mely utazásaikban segített) vagy a kultúrhősnek, Árva-istenségnek szentelve. Dolgih adatai szerint előfordult, hogy a sámán a követendő utat is belevágta a rén bőrébe (DOLGIH 15. 44/3 1067).

Áldozat alkalmai, módja

Az áldozat másik típusa a *sacrifice*, azaz a különböző célokkal bemutatott véres áldozat, mely legalább annyira társadalmi esemény is, mint amennyire vallásos szertartás. A vizsgált népcsoportnál az áldozati állatot leggyakrabban fojtással ölték meg, ritkábban pedig kettévágták. Sajnos nincsen elég alapos, részletes leírásunk az áldozatok bemutatásáról, de az egyértelműnek tűnik, hogy az áldozat bemutatása alapvetően férfiakhoz kötődő feladat volt, bár súlyos esetben, férfi híján nő is bemutathatta (SZIMCSENKO 1996. 63). A különböző istenségeknek különböző színű szarvast áldoztak, Nap-anyának fehér színű állat járt, míg Víz-anyának fekete szarvast kerestek. A jóllakatott áldozati állatnak bal lapockájába vágták az istenség saját jelét (POPOV 1936. 49–51), hogy természetfeletti gazdája azonnal megismerje és nyájába fogadja. Kelet felé indulva háromszor körbejárták, majd fojtással vagy egy ütéssel megölték. A különböző áldozati módok rendszere nem állapítható meg a rendelkezésre álló adatok alapján.

A fojtással elpusztított szarvas bőrét a lábakkal és a koponyával együtt rúdra húzták, melyet a Nap irányába helyeztek el. Az áldozati állat húsát gyakran elfogyasztották, más esetekben azonban otthagyták. Az állat húsát egy nap leforgása alatt el kellett fogyasztani, Popov (1936) adatai szerint sem nő, sem pedig sámán nem nyúlhatott hozzá. A csontok épségére is vigyáztak, s azokat a gyomorral együtt az állat bőrét és lábait tartó rúd alá helyezték, hogy az isteni világban való újjászületéskor ép legyen a test. A vérrel, zsírral megkenték a bálványokat, s a vadászat során jelzőkarónak használt oszlopokat is. A közös étkezés (ROBERTSON – SMITH 2005) fontos eleme e közösségi jellegű áldozatoknak, mely a rituális étkezés segítségével összekapcsolja a földi lényeket az istenségekkel, bálványokkal.

Rendszeres áldozati alkalmak

Rendszeresen visszatérő áldozati alkalom volt (HUBERT – MAUSS 1964) a Tiszta Sátor ünnepe. Vadrén-anyának szintén házirént mutattak be a nagyszabású, több szálláshely férfitagjait megmozgató vadrén-hajtóvadászat előtt.

Bizonyos helyekhez kötődően rendszeresen végeztek áldozati szertartást. A téli szálláshelyre érkezve minden család a saját dombjánál mutatott be áldozatot a föld tulajdonosának (POPOV 1936. 51). A Bálványok Földje, a Birranga dombvidéke számos mítoszban központi szerepet tölt be, a teremtéshez is kapcsolódik. Itt mindig talál rénszarvast az éhes vadász, a hely a világ közepének számít. Ide érkezvén mindig áldozatot mutattak be (l. pl. NS-08_ngarka.doc). A jellegzetes dombokat istenségek lakóhelyének tartották vagy valamely természetfeletti lények felett aratott győzelem emlékhelyének, sírjának (pl. VL-08_tuhy laku-vg.doc), ezért mutattak be áldozatot e helyeken.

A minden évben megismétlődő vándorlás során olyan helyek környékén is elhaladtak a karavánok, amelyeknél régmúlt eseményhez kapcsolódó emlékező áldozatot kellett bemutatni (l. Kutya-tó, a geomorfológiai elemekről szóló fejezetben).

Egyéni vagy egyedi áldozati alkalmak

Az emberi élet nagy fordulópontjaihoz, a születéshez, a házasságkötéshez és a temetéshez áldozatok is kötődnek, és ezek egymástól mind jelentőségükben, mind céljukban eltérnek. A születéshez-szüléshez kapcsolódó áldozatok nagy hangsúlyt kapnak. Már a vajúdás megindulása előtt rénszarvast szentelnek Fa-anyának, hogy ne törjön el a rúd, amibe a vajúdó nő kapaszkodni fog. Ha a szülés nehéznek ígérkezik, a rént le is ölik és elfogyasztják. Az asszony első szülése előtt Holdanyának, aki a gyermek lelkének elküldéséért felelős, nöstény rént áldoznak e szavakkal: „Holdanya, fogadd a rént, segíts a feleségemnek a szülésben, hadd szülessen gyermek, hadd legyen élő” (LABANAUSKAS 2001. 13). Az állat húsát közösen elfogyasztja a szálláshely népe, de a terhes asszony és családja nem kap belőle. A rén fejét, lábát és bőrét a Hold felé állított rúdra húzzák. Ha a vajúdás elhúzódó, még egy szarvast áldozhatnak, de ezt teljes egészében kiakasztják. A szülés után hálából az apa a Hold jelét (köralak) vágja egy rén bal lapockájára, hálaadó szavak kíséretében. Többedik szülésakor nem áldoznak rénszarvast, csak váratlanul jelentkező szülési probléma esetén (POPOV 1936. 46). A házasságkötéshez tartozó áldozati szertartás során a menyasszony apja rituálisan, fojtással házirént öl, melyet a násznép elfogyaszt, és az állat fejét, bőrét és lábát kiakasztják, de nincs adatunk valamely istenség megszólítására.

A temetés során a nganaszanok a halott számára mutatnak be áldozatot, melyet nem fogyasztanak el közösen. A halál során az élő ember átkerül a láthatatlan, természetfeletti világba, s itt meg kell teremteni számára a szükséges

életfeltételeket, melyhez elengedhetetlen a szánok húzásához szükséges szarvas biztosítása. A halott számára összeállított rénkaraván elé befogott szarvasokat ledöfik vagy megfojtják, hogy azok a halottak birodalmába, északra szállítsák a karavánt (POPOV 1936, GRACSOVA 1983).

Az ember életében felmerülő egyéni problémák megoldásában is segítséget nyújthat az áldozatbemutatás és az adományozás. A rénszarvas-adományozás fentebb említett szertartása alkalomszerűen megjelenő, elsősorban gazdasági jellegű problémákhoz köthető. Az egyéni vadászat sikere érdekében különböző állatok anyáinak ajándékoznak rént. A tűz lekötelezése, támogatásának biztosítása végett Tűz-anya szarvasa is megtalálható minden nyájban. Ha a halászat sikertelen, egy halbálványt készítenek, melyet megkennek a feláldozott állat vérével, és a vízbe dobnak. Folyók haragját (áradását) el lehet hárítani, ha vizükbe áldozati állatot dobunk (POPOV 1936).

Súlyos problémát jelentenek a betegségek, váratlan halálesetek. Mivel ezeket úgy értelmezik, hogy valamely istenség magához hívta vagy elrabolta az elhunytat vagy a beteget, áldozattal próbálják rábírní, hogy érje be az állattal, és engedje el az embert, vagy legalább adja vissza a holttestet. Egy orosz halászhajó például felborított egy csónakot, melyben három nganaszan fiatalember halászott. Egy holttest nem került elő, s az apa kutyát áldozott a tónak, beledobta az állat testét, és kérte, hogy hadd kerüljön elő a fia. Kérése meghallgatást nyert, a holttest nemsokára előkerült (tb_SM-06_sluchaj.doc). A nganaszanok körében súlyos emberveszteséget okozott a XX. század első felében a himlő (LAMBERT 2003. 210–212). Egész szálláshelyek maradtak néptelenül. Himlőt észlelve több rénszarvast is feláldoztak, s húsukat érintetlenül hagyták. Az egész nemzetséget pusztulással fenyegető betegség esetén hét rént és/vagy hét kutyát áldoztak egy vízfolyás vagy tó partján. Súlyos betegségből való felépüléskor fehér rénszarvast áldoztak a Napnak (POPOV 1936. 48). Egy mítoszban az egész családját elveszített, kétségbeesett anya összes szarvasát és kutyáját fel akarja áldozni, de *Gyojba nguo*, az emberek sorsát legtevékenyebben segítő istenség még az áldozat bemutatása előtt felbukkan, és segít rajta.

Megfogja ez a nő a lasszót, pányvát, hogy a kutyákat és a réneket megfojtsa, hogy rájuk dobja a hurkot, hogy megfojtsa őket, úgy dobja el. Utána azt mondja:

– Ej, ki érkezett most hozzám? Most megfojtom az összes kutyát és rént. Hadd jusson neki. Lehet, meglehet, megtalálja a három lányomat és a férjemet, akik meghaltak.

– Ej – kiált neki a sízó – várj csak, ne pusztítsd el mindet, várj!

Ránéz a nő, azt mondja:

– Hadd legyél te az én bátyám, hadd legyél az apa bátyja, csak segíts nekem. Egy éjszaka eltűnt a férjem, három gyerekem is eltűnt. (SZIMCSENKO 1996. 62)

Az istenség ezt követően felkutatja és megöli az emberevő óriást, akinek gyomrából előkerülnek az elveszett családtagok.

Kutya mint áldozati állat

A kutyák fontos szerepet töltöttek be a szertartásokban. Mind fojtással (pl. POPOV 1936. 8), mind pedig az állatot félbe vágva mutattak be áldozatokat (D2nga_Denchude_Mirnyh.doc). Kutyaszőr égetésével megtisztítanak tárgyakat, élőlényeket, melyeket veszély fenyeget. A temetésről hazatérve szánokkal átkelnek három tűzön, melyben kutyaszőrt égetnek (EK-08_kojka-doc). Hetven évvel korábban Popov azt jegyezte fel, hogy három lángoló kutyafejen haladnak át a szánok a temetés után (POPOV 1936. 60).

A szülést követően az anya még néhány hétig elkülönítve marad a kicsivel, majd a köldökzsinór leválása után a szülésben segítő asszonnyal együtt átlépnek a tűzön, melyben kutyaszőrt is égetnek. Így térhetnek vissza a közösségbe. A kutyaszőr a mágikus gondolkozásban helyettesítheti az egész kutyát (FRAZER 1994), így a kutyaszőr elégetése voltaképpen a kutya feláldozását jelenti.

Az alvilághoz kapcsolódó, az emberre mint zsákmányra (WILLERSLEV 2004, 630) tekintő szellemek számára a kutya olyan helyettesítő áldozat, mely életével megválthatja az emberi életet. A kutya más irányultságú áldozat volt, mint a rénszarvas, és a felsőbb világban lakó istenségeknek nem is ajánlották őket.

Nagyobb értékű a valóban véghez vitt áldozat, amikor nem csupán jelképesen áldozzák fel az állatot. Mivel a kutyát elsősorban az alsó világban élő istenségek felé való ajándéknak tekintették, a víznek minden évben kutyát fojtottak meg, s azt vagy a víz partján hagyták (LABANAUSKAS 2001. 3), vagy követ kötöttek a tetemre, s a folyó közepén elsüllyesztették.

Váratlanul fellépő balesetek, bajok esetén is folyamodhattak kutyaáldozat bemutatásához: olykor a tó, víz gazdája külön áldozatot követelt. Vízbe fulladt ember tetemét keresték úgy, hogy kutyát áldoztak, s azt a vízbe vetve kérték, hogy cserébe visszakapják az eltűnt testeket. Azért könyörögtek Vízanyához, hogy fogadja el az emberek helyett a kutyákat ajándéknak (tb_SM-06_sluchaj.doc)¹⁸. A hóviharok általában észak felől, a halottak birodalma irányából érkeztek, s Hóvihar istenségnek kutyát is és rénszarvast is áldozhattak (POPOV 1936. 8).

Emberáldozat a folklórszövegekben

Számos szövegben megjelenik emberáldozat vagy embert helyettesítő áldozat. Rene Willerslev a szintén szibériai jukagírok között végzett terepmunkája során megállapította, hogy körükben az önkéntes áldozat a legutóbbi időig élő gyakorlat

18 Jónévű, fehér kutyája volt ennek az öregnek. *Binyitaszinak*. A kutyát megfojtotta, majd a Vörös tóba (*Gyebakue turku*) dobta. – Add vissza legalább a gyerekeim testét. Névvel bíró kutyámat adom neked.

volt. Az idős emberek rokonaikat kérték meg, hogy öljék meg őket, s így halálukkal utódaik segítségére legyenek. A nganaszan folklórban ilyen önkéntes áldozatra nincsen példa, de a mitikus ősidőkben a világ berendezésében részt vevő nagy erejű hős feleségével együtt úgy dönt, hogy meghal, s a továbbiakban bálványként, istenséggént segít leszármazottainak. A hős e történetben nem idős, csupán elvégezte feladatát az emberi világban.

Valódi emberáldozatról szóló történeteinkben az áldozathozók egy nyenyec törzs tagjai, akik bálványaik számára védtelen embereket fogdosnak össze, árva leányt (DY-00_dyobjbaruo_ny.doc) vagy eltévedt gyermekeket (NT-87_7perevalov.doc, N-06_halmira.doc). Az áldozatvivő gazda (*Konde Cserig Barbe*) nem akarja saját embereit feláldozni a bálványoknak, ezért keres más népből való áldozatokat. A bálványok úgy helyezkednek el, hogy középen áll egy magas bálvány, s mellette kétoldalt 3-3 kisebb bálvány. Az egész tér körül van kerítve fatönkökkel, melyeken emberi fejek vannak. Ez az elhelyezés nem jellemző a nganaszanokra, akiknél a magas, függőlegesen több fejű bálvány nem adatolt. A feláldozandó ember nem hagyja magát, megszökik vagy tönkreteszi a bálványokat.

Háború során a jogosan megölt ellenség halálát az istenség akaratának tekintik, s egy történetben a hős megígéri az őt felnevelő Fa-anyának, hogy megkeni az elpusztított ellenség vérével, és felakasztja ágára a levágott fejet.

Odament a fáig, felemelt egy botot, ütni kezdi a fát. Azt mondja: – Megmentettél, de erőt nekem nem adtál. Most harcolni akarok. Adj nekem erőt. Ha adsz erőt, minden megölt ellenség fejét levágom. Az ellenség vérével bekenlek téged. A megölt fejét neked adom – a felső ágra teszem, a nap felkelése irányába. Hadd legyen ez a te részed. (SZIMCSENKO 1996. 137–139)

Jogosnak tekinthető az emberáldozat akkor is, ha az egész közösség túlélésének záloga egy ember halála (N-06_otryvok.doc, GRACSOVA terepnapló 1973. K I. op. 2 N 992, 15). E történetekben *Berizena* (*Borizena*) sámán a fenyegető éhínség miatt saját menyét áldozza fel, mert őt kéri Vadrén-istenség/Éhínség-istenség a vadászsákmányért cserébe. Az asszonykát legszebb (halotti, szertartási) ruhájába öltöztetik, s két kisgyermek szeme láttára megfojtják.

[Az ínséges év istene a legszebb nőt kéri. A sámán megtudakolja tőle, hogy ki a legszebb leány, majd átmegy a menyé sátrába. A gyerekek játszanak, a menyé ül, dolgozik valamit.] Azt mondja neki: – Menyem, kedveském, szép arcú, készülj fel, odaadlak az éhező földre. Ezen a földön nincs elég étel. Hogy a gyermekeid felnőhessenek, odaadunk téged. Vegyél fel szép ruhát, és gyere a nyomomban. Az asszony megcsókolja a gyermekeit, azt mondja: – Nagypapa azt kérte, vegyek szép bundát. Maradjatok itt, apátok majd jön. Talán én is jövök majd. Szépen felöltözött, díszeket tett a hajába. (...) A sámán talált egy

egészséges fát, azon van egy erős göcsört. A nyakán átveti a lasszót, felhúzza. A Napra néz a nő kerek arca. (N-06_otryvok.doc)

A hazatérő férj sok vadrént hoz magával, de amikor megtudja, hogy milyen áldozatot követelt a vadászszerencse, megpróbálja elpusztítani sámán-apját. A történet egyik változatában a férj nem törődik bele felesége halálába, és több évig tartó vándorút után haza tudja hozni a Vadrén-istenség sátrából. Vadászszerencse érdekében bemutatandó emberáldozat más esetben is felmerül, de ekkor a meny tudomást szerez apósa szándékáról, és elmenekül (SZIMCSENKO 1996. 193). Férje előbb-utóbb megtalálja az istenség sátrába menekült asszonyt, aki némi harc után visszaadja. A vadászsákmány érdekében bemutatott emberáldozat megítélése a történetekben kettős, nem egyértelműen elfogadott. A férj bűnösnek tartja apját, s a másik esetben is a meny bűnösnek tartja apósát és annak fiait, akik beleegyeztek az ő megölésébe. Mégis, a közösség túlélésének garanciája adott esetben csak ez lehetett, a feláldozott asszony eljut az istenséghez.

Gyökeresen más megítélés alá esik, ha a sámán saját becsvágya érdekében áldoz fel valakit. *Fala* (Kő) nevű sámánról szól az a történet, mely szerint a sámán a szálláshelyen élő, árva leány bőréből készített magának dobát, amikor a leány vőlegénye éppen távol volt. A dob olyan hangosan zengett, mint a mennydörgés, a meggyilkolt lány visszatért és megbüntette a sámánt egész nemzetségével együtt (pl. D-03_EN+ES 2a.doc).

Az embert helyettesítő áldozatok esetén arra kéri az istenséget, hogy az emberi élet helyett fogadják el cserébe az állat életét. Ez a megközelítés legtisztábban a szülő nőért végzett áldozatbemutatáskor látszik, amikor az először szülő nő életéért szarvast áldoznak, vagy amikor súlyos betegség esetén – amely számos ember halálát okozza – sok állatot áldoznak fel. A halottak országából való visszatérés történetekor a szülőknek hét rénszarvast és hét kutyát kell áldozniuk, lányuk és halott férje pedig együtt kelnek át rajtuk, hogy újra életre keljenek. Az áldozatbemutatással el lehet érni, hogy visszanyerje életét a holt. A sámánok próbálták megtudakolni az istenségektől, hogy hány állat életéért engednék szabadon az emberi lelket. Popov egyik adata szerint (1936. 51) négy áldozatot kér az istenség, két kutyát és két szarvast.

Az istenségek a feláldozott, nekik ajánlott embereket szolgálatukba fogadják, a férfi rénpásztor, a nő a háztartást vezeti. Nem halnak meg tehát, és nem is falják fel őket, mintha betegségdémon támadta volna meg a lelket. Lássuk ezt egy konkrét példán, a Vízanyának bemutatott áldozatokat vizsgálva. Egy mítoszban a vadásznak egyik felesége ember, a másik emberevő. Az emberevő asszony féltékenységből megvakítja a másik feleséget, s annak kisfiát a tóba dobja. A tóban élő Vízanya a gyermeket felneveli, majd visszaadja apjának. Elmondja, hogy a gyermek nem az ő része, ő nem kérte, hogy dobják a vízbe, nem tekinti saját tulajdonának. A többi istenség mind kineveti, hogy a gyerekekkel kénytelen foglalkozni, ahelyett, hogy a halakkal és a vizekkel törődne. A nganaszan áldozatfelfogás szépen kirajzolódik

ebben a mítoszban: az istenség akkor fogadja el az áldozatot, ha ő maga kérte azt, ha kifejezte valamilyen módon, hogy szüksége van rá. Vízanya például a vízbe esett emberek megfojtásával hívja magához őket, a halászháló elején bemutatott, a vízbe dobott vagy a parton hagyott kutya- és rénszarvastetemek pedig az ajándékozás értelmében kárpótolják az istenséget a kifogott halakért. A nemkívánt áldozatot nem fogadják el az istenségek, s a helyettesítés is megvalósulhat: ha hasonló értékű ajándékot kapnak, mint amire eredetileg vágytak, hajlandóak lemondani az emberről – például említhetünk egy élménytörténetet, mely szerint a rénszarvasáldozatot követően Vízanya hajlandó volt visszaadni a vízbe fulladt fiatalember testét: a tetemet megtalálták egy hálóból gabalyodva.

Az ajándék és a kötelezően adott rész

Az áldozati rendszernek is gondolatilag meghatározó eleme a társadalom egyik mozgatórugója, az ajándékozás és a viszonzás. Marcel Mauss ([1922]; 2004. 219) az ajándékozásról szóló klasszikus munkájában írja, hogy „az áldozati pusztításnak pont az a célja, hogy olyan ajándék legyen, amelyet viszonzni kell.”

A nganaszanoknál a zsákmány szétosztása során „mindenki megkapja a részét” (*kügye*). Egyes istenségeknek és a bálványoknak is részük van a zsákmányból, melyet ugyanezzel a szóval fejeznek ki.

Vadrénanya (máshol Föld-anya) részét képezi az elejtett állat szeme. Ezt mindjárt a halál beállta után kiemelik, és egy rövid fohász után otthagyják a zsákmányolás helyszínén. A Vadrénanyának visszaadott szem újabb vadrének születését segíti elő. Amikor tavasszal közösségi, évenként ismétlődő áldozatot mutatnak be, az áldozati állat lábát, fejét, belsősegeit, gyomrát és beleit akasztják a rúdra, s az imában megfogalmazzák, hogy ez Napanya része az áldozatból. A bálványok etetése a közösségi ünnepeken a bálvány része a javakból. Ezt a juttatást minden évben megkapják.

A bálványoknak évente új ruhát is adnak. Ezzel az aktussal megköszönik az elmúlt évben nyújtott segítségét, de ha nem segített a bálvány, akkor nem kapja meg járandóságát, s ennek nincs negatív következménye. Ez a rénpásztor fizetésére emlékeztet, akit két rénért, ellátásért és egy öltözet ruháért fogadnak fel. Ha nem végzi megfelelően a munkáját, elcsapják – éppúgy, ahogy a segítő szerepében többszörösen kudarcot vallott bálványt kiteszik a tundra egy kietlen helyére, s újat készítenek maguknak.

A tényleges ajándékozás aktusa is fontos szerepet tölt be az emberi társadalomban. Ajándékot elsősorban a közösség befolyásos tagjainak, véneinek és a sámánnak szokás adni, de egymás között is adhatnak ajándékot a zsákmányból a viszonzás tudatában. Ha a megajándékozott elfogadta a felkínált vadrént, s ezt megpecsételte azzal, hogy az állat fejét és lábát visszaküldte az ajándékozónak, köteles viszonzni a szívességet, ellenkező esetben felelősségre vonható (POPOV 1984).

Az istenségnek adott áldozat, melyet a legsúlyosabb esetekben teljes egészében az áldozatbemutatás helyén hagynak, ilyen, meghatározott viszonzást váró ajándéknak tekinthető. Ez a nganaszan terminológiából is kitűnik: az áldozati állatot adják, viszik az istenségnek. A házirén ajándékozása kedves, rangos vendégnek, illetve társadalmi szerződés megkötése, például lánykérés esetén szokásos. Ugyanakkor rászoruló családnak fel lehet ajánlani használatra házirént, melyért cserébe segítségnyújtással tartozik a családfő.

Amikor ugyanis hálaajándékot adnak – erre példának csak a hóviharból való megmenekülés esetét ismerjük, de máskor is előfordulhatott – azt a ‘vendégelés’ szóval fejezik ki. Amikor baj, kérés esetén ajándékoznak házirént, a ‘megjelöl’ szót használják, és a kérés kerül az ima központjába, tehát segítséget várnak az adományért cserébe. Az isteni és emberi világ kommunikációja minden esetben maradéktalanul megvalósul. Az áldozatot rövid, akár egymondatos ima kíséri (pl. „Itt a te részed”), vagy hosszabb, az áldozat célját is megfogalmazó, kidolgozottabb szöveg. A Munkácsi által elemzett manysi imákhoz képest ezek rövidek, szűkszavúak, csupán az istenség megszólítására, az áldozat tényének közlésére és az áldozat céljának megfogalmazására szorítkoznak, például „Nap anyánk, itt a te részed! Ne hagyj el most minket, adj nekünk jó életet, hadd szülessen sok gyerek” (LABANAUSKAS 2001. 56). Az istenségekhez az ember ritkán fordul, s amikor megteszi, az általában áldozatbemutatással is együtt jár, és rituális keretek között zajlik.

Raymond Firth (2004) elemzi az áldozat és az adott közösség lehetőségei közötti párhuzamot. Az áldozat nem lehet annyira nagy értékű, hogy túlságosan megterhelje anyagilag az áldozat bemutatóját. Ugyanakkor szükséges, hogy a bemutatója számára értéket képviseljen, hiszen csak így képzelhető el, hogy a fogadó számára is értékes lesz, így azonosulhat vele (HUBERT – MAUSS 1964). Ugyanezt a jelenséget figyelte meg Evans-Pritchard is a nuerek körében, hozzátéve azt is, hogy a különböző jelentőségű áldozatok áldozati állata is eltérő.

Ez is jól látható a nganaszan áldozatok esetében is. A kutyaáldozat értéke kisebb, mint a háziréné, mint ahogy gazdasági haszna is csekélyebb a kutyanak. Kisebb jelentőségű eseményeknél jelenik meg a házirén ajándékozása, melynek következményeképpen a rénszarvas – noha munkára nem használják – tagja marad a nyájnak, szaporodhat, gazdasági hasznot hajt. Az állatot elhullása után feldolgozzák. A véres áldozat jelentőségét jelzi az a körülmény is, hogy az emberek felhasználják-e az áldozati állat valamely részét saját céljaikra. Kutyaáldozat esetén az áldozati helyen csupán egy kis szőrcsíkot hagynak, a szőr többi részét a ruháik szegésére használják fel. Az áldozati rénből csupán a lábakat, fejet, bőrt, esetleg még a belsőségeket szánják az istenségnek, a többi részt maguk fogyasztják el.

Nagy baj esetén az áldozat előtt gondosan megetetett teljes leölt állatot az áldozat helyszínén hagyják. Szórványos példáink vannak arra, hogy nagy ünnepen több rénszarvast is áldoztak ugyanarra a célra – ez természetesen a résztvevők számának nagyságából is következik, valamint hogy súlyos járvány esetén több rént

hagytak teljes egészében az áldozat helyszínén. Ilyen esetben a folklórszövegek tanúsága szerint előfordult, hogy mégis erejükön felül való, akár családtag halálát kívánó áldozatbemutatásra került sor, hogy életüket megmentsék (SZIMCSENKO 1996. 62–63).

Az istenségeknek azt adják áldozatul, amire azoknak szükségük van, amit hitük szerint használni tudnak. Az ajándékba adott réneket az istenség alkalomszerűen dolgoztatja – ezt a gazda abból láthatja, hogy az állat kedvetlen, fáradt. A feláldozott, és közösen elfogyasztott rén az istenség számára is eledelül szolgál, míg a teljes egészében az áldozat helyszínén hagyott állat az istenség rénnyáját gazdagítja.

Az áldozatot követő közös lakoma fontos társadalmi esemény. Vendégeket hívnak rá, akár az egész nemzetség összegyűlik (GODFREY 2002. 330–340), erősíti és újraéleszti társadalmi kötődést (MAURICE 2002. 43), szolidaritást és elsimítja a nézeteltéréseket (DE HEUSCH 1985. 185). A házirén húsának fogyasztása különleges alkalom, s e nagy ünnepeken bőségesen jutnak hozzá.

Az áldozatok rendszeres és alkalmi bemutatásai folyamatosan működő kommunikációs csatornát alkottak a természetfeletti erők és az emberek között. Kisebb-nagyobb ajándékokkal és viszonzásra váró juttatásokkal adták kifejezésre hálájukat és kéréseiket, s ez a csatorna mindenki számára elérhető volt. A fellépő nagyobb problémákat, melyeket a természetfeletti tevékenység következményeként értelmeztek, a többi arktikus néphez hasonlóan sámán segítségével oldották meg. Szimcsenko (1962) véleménye szerint a sámánhit a nganaszok hitvilágának nem alapvető eleme, a hétköznapi, sámántudás nélküli emberek az általa ismert más népekhez képest szorosabb kapcsolatban vannak egyéni életük során a természetfeletti erőkkel.

Sámánizmus és sámán (*nge*)

Sámánná válás, beavató látomások

A sámánok élettörténete, beszámolóí alapján azt mondhatjuk, hogy általában már anyja méhében kiválasztják a szellemek azt, aki sámán lesz. Ha a terhes anya álmában valamelyik istenségnek a felesége lesz, tudja, hogy születendő gyermeke sámánná fog válni. Ha a gyermek burokban születik, valószínű, hogy sámán lesz belőle (LINTROP é.n., DOBZHANSKAYA 2013). A sámánságra kiválasztott gyermek korán elkezd beletanulni a mesterségbe. Mivel leggyakrabban apja vagy nagypapja is sámán, a gyermek rendszeresen részt vesz a szertartásokon, megtanulja az énekeket, a szertartások rendjét. Az idősebb sámán, aki leggyakrabban a gyermek idősebb rokona, rendszerint maga is törekszik a gyermek tanítására. Ő tudja, hogy kiből válik majd sámán, annak alapján választ a lehetséges utódok között.

A gyermek betegeskedni kezd, sokat alszik, felébreszthetetlenül. Ez annak a jele, hogy a szellemek elhívják, és megkapja tudását. A betegség egészen kicsi kortól serdülőkorig jelentkezhet. Mielőtt a beavatási út megtörténik, különböző, megmagyarázhatatlan dolgok történnek a sámánjelölttel: eltűnik a bölcsőből, és kisbabaként meztelenül fekszik a tundrán (LABANAUSKAS 2001), kutyaürülékben találja magát (VÉRTES 1990. 215), hangokat hall (GRACSOVA 1983. 131).

Ha nem gyermekkorban választódik ki, akkor olyan emberből lehet sámán, aki már megjárta a halált vagy nagyon közel járt a halálhoz, tehát közvetlenül kapcsolatba került a természetfelettil (pl. DOLGIH 1976. 101–103). Bármiféle különleges képességű embert is tekinthetnek sámánságra alkalmasnak: aki különösen erős, szerencsés a vadászatban, okos, valamilyen testi jegy utal kiválasztottságára vagy éppen testileg fogyatékos (GRACSOVA 1983. 133).

Beavató álma alatt bejárja az alvilágot, megismeri a betegségek eredetét, segítőszellemeit. Anna-Leena Siikala nyolc fő állomást különböztet meg, amelyek minden arktikus sámán elhívásában egységesek, s nganaszan sámánok beavató látomásaiban is sorra megtalálhatók. A fiatal az erdőben különleges lénnel találkozik, általában favágás közben. Egy lyukon a Föld alá száll, ahol sátorról sátorra vándorolva különböző szellemekkel ismerkedik meg. A szellemeket és a bejárt helyeket részletesen leírja. A szellemek megvagdossák egymást és az illetőt. Elhagyva őket találkozik a betegségek eredetével. Magának kell megismernie minden gonosz szellemmel (SIKALA 1978. 196–198).

Az egyes sámándinasztiákba tartozó sámánok egymáshoz hasonló utat járnak be, segítőszellemeik is ugyanazok. Ezt a hasonlóságot jól láthatjuk Gyuhagye *Ngamtuszu* (Kosztyerkin) és fia, Tubjaku *Ngamtuszu* (Kosztyerkin) elbeszéléséből. Mindketten a Víz Úrnője mellé kerülnek, és szopnak a melléből. Ezzel a Víz gyermekeivé válnak. Az alvilág ura egy egeret és egy hermelint ad melléjük kísérőnek. A kísérők óvják őket, hogy ne menjenek be a betegségek sátraiba, de ők mégis bemennek. Később találnak egy nagy vörösfenyőt, amely körül forró vizű tavak vannak. Ez a fa az égig ér, ágain élnek a különböző népek. A fa ágaiból három dobót készítenek maguknak. Három feleségüknek kell lennie, s három világszféra felé tudnak sámánolni. A két történet nagyon hasonlít egymásra, a sámánavató út eszerint az adott családon belül öröklődött, ugyanúgy, mint a segítő szellemek (GRACSOVA 1983. 198, VÉRTES 1990. 213–215, POPOV 1936. 83–95, LABANAUSKAS 2001).

A beavatandó az úton kap segítőt is. Egy erős istenanya küldi mellé vezetőit, vagy ő maga kíséri a jelöltet. A beavatás nagyon fontos része, hogy megismeri a betegségeket, amelyeket gyógyítani tud, és megtapasztalja saját korlátait. Megtudja, hogy melyik emberen lesz képes segíteni, és kit kell már elengednie. Megismeri a különböző emberi és állati népeket, a növényeket.

A nganaszan sámán beavatásának része a sok nép köréből ismert feldarabolás-élmény (DIÓSZEGI 1958). A jelöltet az útja vége felé egy kovács hatalmas fogójával megragadja, darabokra szaggatja, egy hatalmas üstben évekig főzi, majd újra

összerakja. Megszámlálja a csontjait és izmait, hogy megállapítsa, van-e fölös csontja. A kovács útmutatásokat ad a sámánnak a jövődjére vonatkozólag. Kicséréli a szívét, a szemét és a fülét (Szereptie Jarockin látomása, POPOV 1995). Egy Popov által lejegyzett másik beavató látomás során a jelöltet kondérban főzi a Himlő-istenség, majd új szemet ad neki, kifűrja fülét, hogy értse a növények, állatok beszédét, valamint nyakszirtjét, hogy érzékelje a háta mögött történő eseményeket (Gyuhagye látomása, POPOV 1936. 92–93).

A sámánnevelkedés egyik lépcsőfokán a tanító sámán megvizsgálja, hogy megjelentek-e már a növendéknél az új szemek. Beköti a szemét, és úgy kell megtalálnia valamilyen elrejtett tárgyat. Másik próbatétel szerint akadálypályát jelölnek ki számára, és azon kell végigmennie bekötött szemmel. Az új szemek alkalmasak nagy távolságok áttekintésére, a lelkek felismerésére. A sámánnak új fülekre is szüksége van, hogy meghallja és megértse a szellemek szavait (GRACSOVA 1983. 63–64). Új orrot is kap, amellyel ki tudja szagolni a helyes útvonalat a túlvilág felé vezető úton (LINTORP 1996).

Végül a sámán megkapja az életvitelére (hány felesége legyen) és a felszerelésére vonatkozó utasításokat. Az egyes ruhadarabokat rokonai vagy a meggyógyított személyek készítik el számára. A sámán erejét, segítőszellemeinek (*gyamadáinak*) számát növelik a sikeresen végrehajtott feladatok, ugyanakkor a segítőszellemek nagy száma gondot is jelenthet, mert a sámánt könnyebben tévútra vezethetik. Gyemnyime állítása szerint azért veszítette el lábát, mert segítőszellemei félrevezették (LINTORP é.n.).

A részletesen ismert beavató látomások mindegyike férfi sámánokhoz kapcsolódik. A női sámánokról, azok esetleges speciális szerepéről jóval kevesebben tudunk. Noboptie *Ngamtuszuo* beavatását röviden és bizonyára töredékesen összefoglalta lánya, Valentyina. Eszerint anyja csupán fej képében tette meg az utat, míg egy sátorhoz ért, ahol nagy tűz mellett ült egy apó és egy anyó. A tűzbe dobták őt, és így vált sámánná (LAMBERT 2003. 235–236).

A sámánok és sámánnők bizalmas, akár szexuális kapcsolatban voltak segítőszellemeikkel. Noboptiéről tudjuk, hogy sámánná válása kezdetén egy *baruszi* kereste fel, s vele akart élni. A leány apja, Gyuhagye sámán ezt nem nézte jó szemmel, s megpróbálta elűzni a *baruszit*, de sikertelenül. Amíg a viadal tartott, a leány örültként viselkedett. Nagyon erős volt, alsóneműben kirohant a tundrára, alig tudták visszatartani. Végül Gyuhagye beletörődött, hogy Noboptie segítője a *baruszi* lesz (LAMBERT 2003. 320–321), aki ettől fogva gondoskodott a nőről, vadászott a számára, húst küldött neki. Nyejmingről, a mitikus korban élő sámánasszonyról szóló mítoszban ezt olvashatjuk:

Tűz van, tű ruhát varrni van, miért nincsenek emberek? Lettek emberek. Akkor *Kocsa* (betegség) őket elkezdte megenni. Az a *Nyejming* nevű nő elkezdte elkergetni a *Kocsát*. Elkezdett sámánolni. Maga a nő is megbetegedett. Sovány lett, mint a fekhely (rén bőre). Kivitték a sátorból.

Azt gondolja: – Én sámánnő vagyok. Miért vagyok beteg? Természetesen azért, mert elmentem gazdagságért – rének, emberek, kutyák. Amikor sámánoltam, a dobot ütöttem, valahogyan a hím-lelkek velem akartak aludni. Most ők miattam összevesztek. Ez a *Sziregye Nyuo* (Jéggyermek) miattam veszekszik. Valaki közülük velem hált. Ezért nekem a hasam hatalmas lett. Belém öntötte a magját. (SZIMCSENKO 1996. 66)

A sámán szerepe a közösségben

A sámán vigyázott a közösség egészséges működésére, mind a társas kapcsolatokat, mind az egyéni élet, mind pedig a mindennapi megélhetés színterein. Gyógyított, őrizte az erkölcsi normákat, megtalálta a bűnösöket, éhezés, szerencsétlenség esetén segített és gondoskodott emberei jövőjéről.

Váratlanul fellépő krízisek kezelése

Egyéneknek azokban a helyzetekben segített a sámán, amikor az ember önerőből nem tudott továbblépni, amikor váratlanul fellépő, kezelhetetlen krízissel szembesült, mely életét fizikai vagy szellemi síkon veszélyeztette.

Súlyos betegség esetén az emberek a sámánhoz fordultak, aki elindult a túlvilágra, hogy megtalálja az elveszett lelket, és megküzdjön érte vagy csellel visszaszerezze. A szellem a sámán szempontjából nézve ellopta az ő gondjaira bízott egyik lelket. Ezt a tettet meg kell torolnia, és a lelket – hacsak lehetséges – vissza kell szereznie. A sámán kiszimatolja, merre jár a lélek, és a nyomába ered. Ha az még nem érte el a Halottak Birodalmát, van esélye rá, hogy visszahozza.

A betegségsszellemekkel valamelyik segítőszellem alakját felvéve, például rénszarvas alakjában küzd meg a sámán, éles, vasból készült agancsait használva. Más esetben bűvármádár képében csőrével kiszívja a baj okozóját a betegből (DOLGIH 1976. 51). A lelket elrejtí ruhájában vagy dobjában, úgy indul vissza.

Nem csupán betegségsszellem viheti magával az emberi lelket, hanem a halott is ragaszkodhat annyira hozzátartozóihoz – vagy azok a halotthoz –, hogy együtt távozik a lelkük. A sámán a halottal is szembeszáll a lélekért (DOLGIH 1976. 116–118). Sámánmondák őrzik olyan különleges esetek emlékét, amikor a beteg haldoklott vagy akár meg is halt. Ezt a folyamatot nehéz visszafordítani, s ha a sámánnak mégis sikerül, az kivételes.

Nehéz szülés esetén a sámán – nehogy beszennyezze magát a veszélyes női vérrel – a szülő nő sátra mellett felállított sátorban sámánolt, speciális, női ruhát idéző, szülés mellett segítő sámánöltözetében. Ezt az alsóneműjét és sapkáját a női ruha szabása szerint készítették el. A gyermek lelke a természetfeletti világból érkezik, s ha elakad az úton, a sámán feladata, hogy eljuttassa erre a világra (N-14_argish_sham_igry.doc).

A hóviharban való eltűnés komoly veszélyekkel járt, az illető nem sokáig maradhatott életben a zord tundrai időjárásban. A sámán természetfeletti képességei közül az egyik legfontosabb volt, hogy láthatta a távoli dolgokat, megtalált elveszett embereket, élőlényeket. A fentebb említett elhunyt kislány utáni tudakozódás is ebbe a csoportba tartozik, valamint egy eltűnt kislány sorsának feltárása is (felfalták a farkasok), ki után nővére érdeklődik (D6bisnga.doc).

A sámán tudakozódhatott dobverőjének feldobásával is: háromszor a földre dobja a dobverőt, és ha a dobverő arccal fölfelé esik a földre, akkor igen a válasz, ha arccal lefelé, akkor nem (OJAMAA 1990. 17).

Váratlan, ám veszélyes következményekkel járó események bármikor bekövetkezhetnek, s ezen következmények tompítására is a sámánt kérték meg. Ha például halott embert várandós asszony útján vittek keresztül, az a magzat halálát okozhatta (WAGNER-NAGY 2002. 198). Ugyanez fenyeget, ha az anya olyan tárgyhoz ért hozzá, melyet azóta meghalt asszony készített (POPOV 1936. 106). Másik példa, amikor a csoport egyik tagja rálőtt a szomszédjára, s ebből hivatalos ügy kerekedett, akár börtönbüntetéssel is járhatott volna. Ekkor is sámánszertartást végeztek a következmények elkerülése érdekében (WAGNER-NAGY 2002. 258–265).

Az egész közösséget érintő, megsemmisüléssel fenyegető krízis az éhezés és a himlőjárvány. Az extrém tundrai körülmények között az élet folyamatos kötéltańc: ha a szarvasok, ludak, zsákmányállatok nem érkeznek meg idejében, ha nem sikerül a halászat, ha túl hosszú a tél, az emberek élete is ellehetetlenedik. A sámán mint a közösség őrzője és képviselője a túlvilági hatalmak felé legjobb tudása szerint igyekszik fellépni, ugyanis legfontosabb feladata éppen az, hogy életben tartsa a rábízottakat. Minden erejükkel igyekeznek zsákmányállatokat hívni, s eközben akár saját életüket is feláldozzák (l. a víz alá bukó sámán esetét).

A himlőjárvány megállítása a legerősebb sámánoknak is nehéz feladat. Egy monda szerint Gyuhagye az embereit fenyegető himlőszellemet nagy értékű áldozatot bemutatva átküldte a Jenyiszejen túlra (POPOV 1984), de általában himlő kitörése esetén a sámán is a menekülést, elrejtőzést választja legszűkebb családjá körében (LAMBERT 2003). Saját családjának jóléte, egészsége mintegy a sámán erejét bizonyító tényező, ezért erre különösen odafigyel.

A kedvezőtlen időjárás befolyásolása szintén a közösség túlélésének záloga. Ha a meleg túl sokáig megmarad vagy a vándorlás túl későn indul meg, az emberek nem tudnak megfelelő időben átkelni a folyón, a zajló jég leküzdhetetlen akadályt jelent. A folklórtörténetek sámánja megtudakolja, hogy miért késik a meleg vagy miért nem érkezik már meg a hideg (LABANAUSKAS 2001). A folyón való átkelést segítő szellemei segítségével végzi el a sámán (POPOV 1984, SZIMCSENKO kézirat 207, DOLGIH 1976. 101–103). Ezek olyan nagy tettek, melyek több változatban megőrzött sámánmondák alapjául szolgálnak:

Régen, amikor az erdő felé vándoroltak, minden dolgot a Pjaszinánál hagytak, amikor az erdőbe mentek. Tavasszal tértek vissza, csónakokat vettek, átkeltek a Pjaszinán. Látják: nincs jég a Pjaszinán. Nem lehet átkelni. Sok ember volt, öt sátor. Sírnak az öregek, mondják: – Elveszünk most, minden dolgunk a túloldalon van. Hogy kelünk át? Volt egy sámán, azt mondja: – Jó, megpróbálok csinálni valamit. Menjen mindenki a sátorba, ne bújjon ki senki, bármit hallanak. Nem jönnek ki, csak másnap reggel: – Hogy lehet? Este a Pjaszina a sátor mögött volt, (a tundra felé). Most az erdő felé van. Minden sátor, szán, rén a másik parton volt. A sámán-*gyamadák* mindent áthoztak. Ez a sámán Csunancsera nemzetségből való volt (SZIMCSENKO kézirat 207).

A sámánnak kötelessége volt segíteni a hozzá fordulóknak, de maga nem kezdeményezhette a szertartást. A Ngamtuszuo család tagjairól maradt fenn, hogy dolgozóknak, enyceknek szintén előszeretettel segítettek. A nganaszan sámánokat különösen erősnek ismerték a környező népek (POPOV 1936. 106).

A nganaszan sámánok tárgykészlete

A sámánszertartáshoz szükséges eszközkészlet jelentette a ruhadarabokat (korona, szemet takaró fejpánt, köpeny, „nyakalja szőr”, azaz nyakék, melltakaró, öv, kesztyű, csizma, a női ruhához hasonlító alsónemű), a dobolás kellékeit (dob, dobverő, dobtartó zsák, dob híján egyéb zajkeltő eszközök: kámpó, bot, pálca), a segítőszellemek bálványalakjait és a sámánoláshoz felállított sátor berendezési tárgyait (tisztá vadrénbőr, melyen a sámán ül, egyéb bőrök, szalagok, rudak, nyilak, melyek a szertartás során szerephez jutottak). A beavatás során a sámán utasításokat kap, hogy hány és milyen viseletdarabra, dombra lesz szüksége, milyen sorrendben és mikor.

A finom munkával elkészített sámánkoronák és a viseletdarabok egyes elemei, „díszítményei”, azaz a bálványok, segítőszellemek a családon belül generációkon át öröklődtek. A sámánruhákban található összes függőnek valaha jelentése, története volt, és a későbbiekben ezek a szellemek segítették a sámánt. A sámánruha így részben „emlékkönyv”, dicsőséglajstrom, melyre fel vannak jegyezve a sámánnak és felmenőinek nagy tettei. Másik részről a sámán a túlvilági utazás során gyakran különböző állatok bőrét (rénszarvas, búvármadár, farkas stb.) ölti magára (OJAMAA 1997), utazás, harc vagy gyógyítás céljából. Többféleképpen megközelíthető ez az átváltozás – vagy a sámán maga alakul át, vagy valamelyik segítőszelleme nézőpontját, tulajdonságait veszi ideiglenesen igénybe. A felhúzható „bőrök”, alakváltozatok a sámánruhán láthatók szimbolikus formában.

Ruhadarabok

A legfontosabb tárgyak a sámán fejére kerültek. A fiatal sámán először az új szemek ábrázolásával ellátott, rojtos fejpántot kapta meg, s hordhatta ősei sámánkoronáját, melynek tetején kovácsoltvas rénagancs vagy bűvármadarak láthatók. A rénagancs az utazás során segíti a rénszarvas alakjában vándorló sámánt, a hegyes agancssal meg tud küzdeni az ártó lényekkel. A bűvármadarak az alvilágba való lebukást segítik elő, s hegyes csőrükkel meg tudják ragadni, el tudják távolítani a betegséget. E koronák az egész nemzetség közös kincsei, melyeket isteni eredetűnek tekintettek, hitük szerint egykor rén-istenségek agancsán találtak a *Ngamtuszuo* család sámánősei (POPOV 1984).

A sámánruhán található tárgyak a szertartás során összeütődnek, csörögnek, mely segíti a transzállapot kialakulását, s hitük szerint az ártó szellemek elijesztését is szolgálja. A dobszónak hasonló szerepe van.

Egy sámánnak 1–3 rend ruhája volt, amelyek különböző célokat szolgáltak. Az egyik a felső világba való utazást szolgáltatta (de ez más világszférákba való sámánoláskor is előkerülhetett), a másik az alsó világba való utazást könnyítette meg, a harmadikat pedig szülés esetén használták (POPOV 1984. 75). Más adatok szerint szülés esetén a felső világban használatos ruhát hordták, a harmadik ruha pedig csak kisebb horderejű ügyekben való segítségnyújtás esetére szolgált. Lehetett egy negyedik ruhája is a sámánnak, melyet himlő kitörése esetén használt (GRACSOVA 1996. 80).

A sámánruhákön négyféle szín jelenik meg, a piros, a fekete, a fehér és a sárga (előfordul egy-egy zöld gyöngy is). A formák közül kiemelendő a kör, a háromszög, a függőleges és a vízszintes vonal, az arc és a különböző állatalakok. A legfontosabb anyagok a fémek, a bőr, a szőr és a posztó, de alkalomszerűen megjelenhet az üveg és a műanyag is.

A piros szín az életet, a vért, a húst, a lelket jelképezi. A piros az élet földjét is jelképezi. A sámánruha egyik legjellemzőbb színe a piros. A ruha alapszíne, a dobra festett ábrák és a vörösréz függők pirosak.

A fekete színnek kettős szimbolikáját különböztethetjük meg. A sámánruhán a csontokat ábrázoló szimbólumok mind feketék, így a piros és fekete ábrák az egységes testet jelentik. A fekete a fehérrel szemben az életet, a termőföldet is jelképezheti. Ugyanakkor a fekete szín a pirossal szemben az alvilágot is jelentheti.

A sárga szín a Nappal van összefüggésben. Erős védőereje van, ezért a sámáncsizmát és kesztyűt festették okkerrel sárgára. Az öltözéken sárgarézből készült függőket viseltek a legfontosabb helyeken. Fehér színből igen kevés található a sámánruhákön. Ez a halál, a jég színe.

A kör mindig napszimbólum, kívül rekeszti a gonosz erőket, erős védelmi szerepet tölt be. A csíkok szimbolizálják a sámán csontvázát, koponyavarratait. A dobon látható csíkok a világszférákat hivatottak jelképezni. A lapos félköralak a szellemalakok alapja. A háromszögsor-minta neve *malegu* 'sátorszerű'. Ez a sámán

nemzetségébe tartozó összes lelket jelképezi, akik támogatják sámánjukat az ő érdekükben végzett túlvilági utazáson (KORTT–SIMČENKO 1990. 196).

A sámánruha szegélyein, és hátul a gerincoszlopon háromszögcsík húzódik. Ez a sámán nemzetségébe tartozó összes sátrat, azaz az összes lelket jelképezi, akik összefogva támogatják sámánjukat a túlvilági úton (KORTT–SIMČENKO 1996. 190).

Fémről készült függők nagy számban találhatók a sámánöltözeteken. A fém minden népnél gonoszűző szerepű, zajkeltő eszköz. A nganaszanok Napanya és Földanya ajándékának tekintik. A fémeken megcsillanó napfény a Nappal összekötő lélekfonalat erősíti (GRACSOVA 1983. 24). A sámán ízületeit és csontjait védik a Napot szimbolizáló fémlemezekkel vagy korongokkal.

Az öltözékeken háromféle fémet különböztethetünk meg: a vasat, a sárgaréz és a vörösréz. A vas elsősorban az alvilági utazásokon használatos öltözékeken jelenik meg, színe alapján az alvilághoz tartozik. A sárgaréz a legtisztább, legnagyobb erejű fém, már színe alapján is a Napra emlékeztet. A felső világba való öltözéken csak sárgaréz függőket találunk, de a legkényesebb helyekre gyakran kerül sárgaréz.

A bőr a legáltalánosabb alapanyaga a nganaszanok minden öltözetének, anyaga alapján a rénszarvast jelképezheti. A posztó megjelenését újabb fejleménynek tarthatjuk, a bőrt cseréli fel. Elsősorban rojtokhoz használják. A prémдарabok és szőrösomók az adott állat lelkét hívják meg, azt a segítőszellemet jelképezik. Ugyanígy az állatfigurák és emberarcok mind a sámán segítőszellemeit jelentik. Az állatok közül fontos az alvilági úton segítő különböző vízimadarak, rénszarvasok és a medve. A felső világba vezető úton inkább az antropomorf szellemek, a Napanya leányai segítenek, de itt is megjelennek a rénszarvasok és a madarak.

Az alkalmasszerűen megjelenő anyagok esetén nem az anyag, hanem a forma hordoz jelentést. Üvegből készül a védő szerepű, kör alakú gyöngy, műanyagból a szintén Napot jelképező díszítés Tubjaku sámánbotján. A tárgyak eredeti rendeltetése nem befolyásolja, hogy a sámánöltözéken milyen szimbolikus szerepet tölthet be, így a legkülönbözőbb helyekről származó tárgyak felkerülhetnek a sámánöltözékre (példák POPOV 1984 és OJAMAA 1990, Krasnojarszki Múzeum nganaszan gyűjteménye): egy vörösréz gomb tengerészjelvénnel, műanyag kutyajáték, vekkeróra csengője, szamovár kikovácsolt pereme, lőporos doboz, petróleumlámpa áttört mintájú széle mind-mind bálvány-szerepbe kerülhet.

A segítőszellemek ábrázolása az egészen aprótól az arasznyi átmérőjű kovácsolt lapokig terjedhet. A nagyméretű ábrázolásokról szólva megjegyzendő, hogy Gracsova egy sámáncsalád tulajdonában talált két famaszkot egy szánon, különböző egyéb, sámánruhára való díszek között. A maszkok egy férfit és egy nőt ábrázolnak. A kutatónő sámánizálás közben viselt maszkoknak tekinti ezeket. A maszkviselést evenki hatásnak tulajdonítja, ahol ez általános szokás (GRACSOVA 1989). Hoppál Mihály is osztja véleményét, és e maszkokat a rituális vakság előidézőjének és a szellemek távoltartását segítő eszköznek tartja (HOPPÁL 2000. 157). Nem zárható ki, hogy e maszkokat valóban így használták, de megfontolandó, hogy semmilyen

más adatot nem találunk a nganaszanok körében a rituális maszkviselésre. A maszkok széleiken körbe voltak lyuggatva, tehát a sámánruhára is fel lehetett őket erősíteni. A sámán halála után a maszkokat, azaz a nagyméretű bálványábrázolásokat a többi dísszel, *kojkával* együtt eltávolították a ruháról, és a családban őrizték tovább (DOLGIH 1996. 78).

E díszek egy részét a hálás emberek adományozzák a sámánnak. Ezzel az illető lelke egy részét is odaadja, hiszen minden személyes, különösen szakrális tárgy hordoz valamit a gazdájából, örökre kapcsolatban marad a készítőjével. Így szaporodik a sámán segítő szellemeinek száma és ereje a megsegített emberekkel.

Amikor nem a sámánnak segítenek, a szellemek élnek a maguk életét a szellemvilágban, ami az állatok esetében teljesen megegyezik a valódi állatok életével. A sámánviselet darabjain minden megvan, ami a segítőszellemek életéhez szükséges. A madarak számára az alvilágban használatos öltözet vállán vannak tavak (POPOV 1984. 123). A rénszarvasoknak a felső világ dobtartó zsákján van legelő, a dobok gödrök, amelyekben az állatok zuzmót találnak maguknak.

Különböző tanulmányokból egymástól eltérő sámándinasztiákból származó öltözékeket ismerhetünk meg. Dolgi (1996) Togo Ngomde és Kheripte Jarockij öltözkét ismerteti. Popov Gyuhagye *Ngamtuszuo* (Koszttyerkin) mindhárom viseletét bemutatja, Gracseva (1996) Gyemnime *Ngamtuszuo* (Koszttyerkin) egyik sámánöltözetét dolgozza fel.

Dob (henszir/hengyir) és a hozzá kapcsolódó tárgye gyűttes

A nganaszan sámándob evenki típusú, ovális alakú hangszer. Nem minden sámánnak van dobja, ez az utoljára megkapott, legmagasabb rangú kellék, mely rénszarvast szimbolizál (OJAMAA 1990. 9). Vadrénbőrrel fedik be a meghajlított, általában fából készült kává – bár a folklórszövegek szerint a legerősebb dobok kávája mamutcsontból készült. A dob belülről vagy kívülről piros és fekete alakokkal láthatták el. A dob belső felén, azaz a legbiztonságosabb helyen lévő ábrák a sámán legfontosabb tulajdonait, gyermekeit, rénszarvasait, segítőszellemeit ábrázolják (DOLGIH 1997. 76). A dob ábrái a világmindenség sematikus rajzául is szolgáltak (POPOV 1984). Számos segítőszellem-ábrázolás, gyöngy stb. tette még erősebbé a dob, ezeket a hangszer kávéira kötötték belülről. Elhelyezhettek kis bölcsőt is a szülés során a lélek elhozására vagy az elrabolt lélek biztonságos visszajuttatása érdekében. A harcban segíthették a sámánt a dobon elhelyezett apró íj és nyílvevők, az alsó világba való utazásban pedig a kicsiny csónak (Krasnojarszki Regionális Múzeum, nganaszan gyűjtemény). Mint a ruhák esetében, itt is a dob funkciójától függ díszítése.

A dob zsákja szintén piros és fekete ábrákkal díszített, az alsó világ férgei, felettük rénszarvasok, legfelül pedig segítő szellemek láthatók rajta. Nem csupán a dob őrzésére szolgált, hanem hálóként is használhatta a sámán.

A dobverő (*heta/feta*) 30-40 cm hosszú, fából vagy mamutcsontból készült, egyik végén kiszélesedő tárgy, melynek egyik oldala rénszarvasprémmel fedett. Önmagában is *kojkának*, bálványnak tekintik, arca van (olykor több arca is). Az egyes dobokhoz külön verő is tartozott, de egy dobhoz is tartozhatott több ütő attól függően, hogy melyik világszférába indult a sámán (DOLGIH 1996. 72–73).

A dobon kívül a szertartások során a sámánok más zajkeltő eszközöket is használhatnak. Fontos szerepet tölt be egy kis, emberfejú pálca, mellyel a bálványokat és a dobot kell megkopogtatni a szertartás során, hogy azok felébredjenek és figyeljenek (WAGNER-NAGY 2002. 260). Ez nem csupán sámánszertartás előtt elvégzendő cselekedet, hanem minden esetben így kell tenni, amikor a bálványokhoz fordul az ember. A pálca a bálvány kezét jelképezi, mely a szertartás során „mozog”, így jelezve, hogy él és figyel (DOLGIH 1996. 77).

Amennyiben dob nem áll rendelkezésre, a sámán kopogtathat segítőszellemei bálványfiguráival ellátott, 1-2 m hosszú rúddal, ahogyan Tubjaku tette dobja múzeumba adása után. A rúd a dobhoz hasonlóan a sámánt vagy a sámáni rénszarvas jelképezi. Feje van, egyes viseletdarabok fel vannak tüntetve rajta (melltakaró), az alja pedig kettéágazik (OJAMAA 1990). A folklóradatokban a sámán tulajdonában lévő rúd a sámán szánját húzó rénszarvasok hajtására szolgál, s megtartja a sámánt az erős széllal szemben (DOMOKOS 1984. 25–58).

A dobot helyettesítheti még a kampó, ami a tűzhely fölött lóg. A fakampó alsó részére rénszarvasalakot vésnek, a teteje pedig madáralakot formáz (KORTT–SIMČENKO 1990. 227), tehát mind a két fontos segítőszellem ábrázolása megjelenik rajta. A fakampót nem csupán sámánok használhatták rituális célra, hanem a családfő is. Dolgih adatai szerint a kezdő, dobbal még nem rendelkező sámánok használták a kampót (DOLGIH 1996. 77).

A sámánszertartás résztvevői és menete

A szertartás kezdetén a résztvevők elhelyezkednek a megtisztított sátorban. Kisebb horderejű szertartásoknál, például tolvaj utáni tudakozódás, könnyebb betegség, személyes kérdések megválaszolása esetén csak néhány tagú a közönség. Nagy, közösségi ünnepeken vagy a szálláshely összes tagját érintő krízisek esetén (éhínség, járvány) a folklórszövegek tanúsága szerint mindenki részt vesz a szertartáson.

A küldetés sikeres teljesítéséhez a sámánnak nagy segítségére vannak segítőszellemei (*gyamadai*), a szertartás közönsége és a sámán segítője, a *touptuszi*.

A *touptuszi* együtt énekel a sámánnal, mert az éneknek nem szabad egy pillanatra sem elhallgatnia. Ezért míg a sámán erőt gyűjt vagy a következő sort kezdi, a *touptuszi* folytatja a dallamot, magyarázza az elhangzottakat. Neve szó szerint azt jelenti: ‘aki felveszi a dallamot’ (DOBZHANSKAYA 1995. 54). Sok esetben ő üti a dobot, ezzel megjelenítve a sámán útját (GRACSOVA 1983. 196, OJAMAA 1990. 14). A sámán segítője jól ismeri a sámánt, segítőszellemeit, dallamait,

útvonalát, ezért képes arra, hogy a közönségnek tolmácsolja szavait (DOMOKOS 1984. 262). A *touptuszi* vigyáz is a sámánra. Ha túl veszélyesnek ítéli a helyzetet, visszahívhatja az igazi világba (GRACSOVA 1983. 193–200). A sámánt egyébként nem szabad megzavarni az utazásában, mert az halálát okozza.

Egyszer a nganaszanok főnökének fia vadászni ment a társával. Váratlanul az égen egy repülő maradat láttak menni. A madár valahogy furcsa volt, emberre hasonlított. Amikor közelebb repült, a vadászok észrevették, hogy nem madár, hanem igazi ember. A nganaszan főnök fia így szólt: – Ha ember repül az égen, az bizonyára sámán. Kiáltunk rá, hadd ereszkedjen le a földre. Mind a ketten kiáltottak, és a repülő sámán a földre esett. Teljesen ruhátlan volt, meztelen testéből számos evenki nyíl állt ki. A vadászok nézték és csodálkoztak: – Hogyhogy nem halt meg mostanáig? Mennyi nyíl áll ki a testéből! Bizonyára erős sámán, különben az evenkik már rég megölték volna.

A földön fekve a sámán megszólalt: – Minek szólítottatok engem? Ha repültem volna, nem haltam volna meg. Most mi lesz velem? Kénytelen vagyok meghalni.

Haldoklása közben a sámán fennhangon kezdte hívni a kutyáját. És lám, keletről odafutott egy nagy kutya. Lefeküdt a sámán lábánál és nyomban kimúlt. Aztán haldokló sámán a rénjét hívta. Nyugat felől odafutott egy fehér rén. A szőrén látható volt a sámán jele. A rén nyomban lefeküdt a sámán lábához és kimúlt. Végül meghalt maga a sámán is.

A két vadász így beszélt: – Most mit tegyünk? Mindketten hibásak vagyunk, mert kiabáltunk a repülő sámánnak. Most feldühödött az isten ránk. A sámán viszont meghalt. Mit tegyünk? Én így gondolom: Gyere, vágjunk ki hét vörösfenyőt, és csináljunk jégkunyhót. Nem hagyhatjuk a holttestet csak úgy.

– Helyes szavakat mondasz, egyetértek.

Majd kivágtak hét vörösfenyőt, eltemették a sámánt és hazamentek. (LABANAUSKAS 2001. 30)

A közönség jelenléte elengedhetetlen (SIIKALA 1992. 39). Minél többen vannak a sátorban, annál erősebb a sámán. A közösen énekelt szellemhívó dallamokon kívül az emberek testtartásukkal is segíthetik a sámánt. A szertartás alatt ülnek, de ha nagyon fontos és veszélyes helyen tartózkodik a sámán, valamennyien felállnak, úgy támogatják. Az is előfordul, hogy a halottba a sámán az emberek segítségével, közös erővel lökdösi vissza a lelket, sőt ez még sámán nélkül is sikerülhet (GRACSOVA 1983. 71).

Történetek is szólnak arról, hogy a közönség jelenléte segít a sámánnak nehezen megoldható helyzetekben: „A sámán három éjjel, három nap sámánolt. Az emberek ott ültek, várták a végét. Senki sem feküdt le aludni. Még a szoptatós asszonyok sem feküdtek le aludni. Végül a sámán eldobta a dobját és így szólt: meggyógyítottam a Mennydörgés istenének testvérét” (LABANAUSKAS 2001).

A megfelelő közönség hiánya végzetes is lehet a sámán számára. Gyemnime egyszer eltévedt a túlvilágon sámánolás közben, és rátévedt „a legsötétebb útra”. Ennek következményeként tavasszal beszakadt a jégbe, és amputálni kellett az egyik lábát. Gyemnime véleménye szerint, ha nagyobb létszámú közönség vett volna részt azon a szertartáson, különösen ha idős és bölcs emberek lettek volna jelen, nem történt volna semmi baj (LINTORP é.n.).

A sámánszertartás menete

A szertartás menete főbb vázlatpontokban a következő: előkészületek, segítők meghívása és megérkezése, a sámánutazás, a probléma okának és elhárítási módjának megtudakolása, segítő szellemektől való búcsúzás (VARGYAS 2001. 465–466).

A szertartáson a sámán egymás után szólítja meg szellemeit. Nem hívja meg mindig az összes szellemét, csak azokat, amelyekre szüksége van. A szellemeknek saját énekük van, melyet az egész közönség a sámán énekére soronként felelgetve énekel (DOBZHANSKAYA 1995. 55). A szertartás elején a közönség is hívja a segítőszellemeket, mivel mindenki gyermekkora óta ismeri az elhangzó szellemhívó énekeket. Hangosan kell énekelniük, hogy a szellemek ereje megsokszorozódjék. Ha nem elég hangos a hívogató énekszó, a segítőszellemek nem jelennek meg (GRACSOVA 1983. 140). Azzal, hogy a közönség is éneklie a segítőszellemek énekeit, maguk is az adott segítőszellemmé válnak, ugyanis az élőlény lényegét nagyon mélyen kifejezi a saját éneke, és csak az énekelheti, akinek a sajátja, mert különben valamit elvesz a valódi tulajdonos lelkéből (GRACSOVA 1983. 56).

A sámán nem önmaga, hanem a szellem. Az ő élményeit meséli el, állathangokat ad ki, s megjelenésével is eljuttatja az adott segítőszellemet. Van medve-, hattyú- (búvármadár) és rénszarvastánc (OJAMAA 1997). A sámánút során a szellemek egymás után foglalják el a sámán testét, mindig az, amelyikre éppen szüksége van. A szellem a harc során el is tud pusztulni (POPOV 1984. 122). Amikor a sámán újra önmaga, felemeli a koronát a szeméből, s mikor visszateszi, ismét az egyik szellem szól (HELIMSKI 2005. 88).

A Ngamtuszuok között nemzedékeken keresztül hagyományozódott *Hoterie*, a fő segítőszellem, a nagy sámánös. A szellem nyolclábú rénszarvas (WAGNER-NAGY 2002. 273), aki sasszárnyakon tud repülni, de a víz alá bukni is (*hoterie* a neve annak a mitikus búvármadárnak is, amely a világ teremtésekor lebukott a földért). Másik neve: *Bize tangu*. Ezt Dobzsanszkaja (1995. 55) ‘vízi rén-istennek’, *bize tanguo*-nak tagolja és fordítja, majd 2008-as munkájában már Vízi Sasnak nevezi. Wagner-Nagy Beáta nem elemzi a második szót, ‘Víz-Tangu’-nak fordítja a fenti kifejezést. A *tangu* szó sast, sólymot jelent a nganaszan nyelvben (KORTT–SIMČENKO 1990. 247). Fordíthatjuk tehát a nevet ‘vízi sólyomnak’ is. Ezt az értelmezést azért látom valószínűbbnek, mert *Hoterie* nem házirén volt (*ta*), hanem vadrén (*bahi*), tehát indokolatlan, hogy a nevében a *házirén* szó szerepel. Ezzel

szemben képes volt repülni, sőt ragadozómadár szárnyai vannak, tehát a sólyomértelmezés helyénvaló lehet. A legszentebb *Ngamtuszu* sámánkoronáról megállapíthatjuk, hogy az egy sast és egy rénszarvast ábrázol, tehát tekinthető *Bize Tangu* megtestesülésének (POPOV 1984. 126).

A sámán tudósítja a közönséget arról, hogy merre jár, szavait a *tuoptuszi* magyarázza. Ezt követően a sámánnak kérdéseket tesz fel az elért szellem, vagy a sámán kérdezi a közönséget a túlvilági úton tapasztaltakkal kapcsolatban. A látottakat meg kell fejteni, s ebben a sámánnak segítő szellemei mellett a szertartás emberi résztvevői is segítségére vannak, hiszen sokszor ők tudják a helyes választ. Popov beszámol egy esetről, amikor a résztvevők nem mondanak igazat a sámánnak. Nem akarják bevallani, hogy a várandós nő anyja halotti ruháját varrta – hiszen ez nagy bűnnek számít. A sámán érzi, hogy nem mondanak igazat, ezért abbahagyja a szertartást. Ugyanakkor nem szabad csak azért helyeselni, hogy a sámán továbbmenjen, mert így végzetesen eltévedhet (POPOV 1936. 102) – éppúgy mint amikor felelőtlen segítő szellemeire hallgat.

Ismét arra látunk példát, hogy a nganaszanok számára a szertartás emberi és a „természetfeletti” közönsége nem válik el, együtt kísérik a sámánt, együtt segítik, s együtt okozhatják vesztét is. A sámán folyamatos interakcióban van a közönséggel és a segítő szellemekkel egyaránt, hogy kiderítse a jelképekben megjelenő válaszok értelmét. A kérdések és válaszok megfejtése után a sámán visszatér, jó életet, szerencsét kér a szertartás résztvevői számára. Végül elnyugtatja segítőszellemeit, s azok elalszanak (DOBZHANSKAYA 2008. 23–29)¹⁹.

Sámáncsaládok

A nganaszan sámánságot számos jeles szakember vizsgálta a népcsoport kutatásának kezdete óta (DOBZHANSKAYA 2013). A rendszeresen terepre járó kutatók legfőbb adatközlői többek között a Kosztyerkin, Turdagin, Jarockin, Porbin sámáncsaládokból kerültek ki.

A Kosztyerkin (*Ngamtuszu*) családnak négy generációja vezette be az érdeklődő idegeneket a sámántudásba. Gyuhagye Ngamtuszu az 1930-as évek végén találkozott A. A. Popovval, aki részt vett a legnagyobb közös szertartáson, a Tiszta Sátor rítuson, valamint feljegyezte a sámán beavató látomását és lerajzolta eszközeit (POPOV 1936, POPOV 1984). Gyuhagyének két fia volt, Gyemnyime (1926–1980) és Tubjaku (1921–1989), valamint egy leánya, Nobobtie (?–1972). Apja halála után Gyemnyime vette át a sámánfeladatokat, majd letartóztatása után öccse, Tubjaku lett a sámán. Az 1950-es években Tubjaku is több évet töltött börtönben, s ezt követően felhagyott a nagy közösségi szertartások vezetésével. Családjában tartott kisebb sámánszertartásokat, s nagy tehetségű előadója volt a

19 A sámánszertartás szerkezetét és a sámánénekeket igen részletesen elemzi DOBZHANSKAYA 2002 és 2008.

nganaszan folklór legnehezebben előadható műfajainak, az allegorikus *kejngersának* és a *szitebinek*, a hősénekeknek. G. N. Gracsova mindkettejükkel dolgozott együtt, de érzékelte a két sámán közötti erős ellenségeskedést és rivalizálást (GRACSOVA kézirat 1972), ezért komoly diplomáciai feladatot jelentett, hogy mindkettejüktől tudjon gyűjteni. Tubjaku volt a készségesebb adatközlő, világnézetét, beavatási látomását részletesen megosztotta a kutatónővel. Számos folklórszöveget is lejegyzett tőle Gracsova, melyek egyelőre kéziratban vannak. Ju. B. Szimcsenko is felkereste mindkét sámánt a *Ngamtuszuo* nemzetségből. Sajnos nővérük, Noboptie a kutatók terepmunkáját megelőzően elhunyt már, s így az utolsó nganaszan sámánasszonyról igen kevés anyagunk van. Ez leánya, Valentyina visszaemlékezéseiből származik (LAMBERT 2003). Az 1970-es évek végén Lennart Meri és Jevgenyij Helimszkij részvételével szovjet kutatócsoport rögzítette mind Tubjaku, mind pedig Gyemnyime rövid sámánszéanszait. A csoport tagja volt Aado Lintrop, aki honlapot készített a nganaszan sámánokról (LINTROP é.n.). Okszana Dobzsanszkaja orosz kutatónő még Tubjakuval is találkozott, s a sámáncsalád énekes hagyományait elemezte, majd szélesebb kitekintésben a szamojéd népek sámánénekeit vizsgálta (2002, 2010). A kutatónő jelenleg is igen aktív, Dugyinkában él. Tubjaku halálával a hagyományos nganaszan sámánság véget ért. A két utolsó nagysámán leszármazottai hagyományörző előadásokon, folklórrendezvényeken és tudományos adatközlőként kamatoztatják tudásukat. Tubjaku leánya, Nagyeczda Kosztyerkina (1958–2003) és a nyelvész Helimszkij közös kiadványában jelent meg (1994) e sámánszertartások pontos szövege. Nagyeczda a magyar Wagner-Nagy Beátával is dolgozott együtt. Ő maga számos szöveget közölt, s tanulmányt írt a nganaszan folklórműfajokról. Részt vett az első nganaszan–orosz iskolai szótár megalkotásában (2001), majd a nganaszan multimédia szótár elkészítésében Valentyin Guszevvel, Marina Lublinszkajával és Tatyjana Sersztinovával (2003). Tubjaku fia, Leonyid (*Laptyimaku*) Kosztyerkin (1956–2011) jól ismerte apja sámánénekeit és a szertartások rendjét, mert sokszor segített Tubjakunak a szertartások során. Ugyanakkor magát nem tartotta sámánnak, mert nem kapott elhívást a szellemektől, de őrizte a sámánhagyományokat. Apja 1983-ban múzeumba adott ruháit megfelelő időközönként etette és füstölte, valamint ezeket viselte előadásai során, majd a ruha visszakerült helyére a múzeum állandó kiállításán. Számos esetben szerepelt dokumentumfilmekben, fényképeken mint nganaszan sámán. 2011 novemberében hunyt el (DOBZHANSKAYA 2012 és 2013), hat gyermekének hagyományörző tevékenységéről egyelőre nincsen híradás.

Gyemnyime leszármazási ágán meg kell említeni Gyülszimjakut (?1940–199?), Gyemnyime fiát, aki apja mellett számos rítus során volt a sámán segítőtje. A közösség nem fogadta el őt sámánként, de számos hagyományörző szertartáson fellépett. Előadásai valóban megegyeztek mind szerkezetileg, mind a dallamok, kellékek, mozgás terén az eredeti sámánszertartásokéval. Gyülszimjaku favágás közben hunyt el, s ezt a közösség egy sikertelen beavató látomás következményének értelmezte (HELIMSZKIJ 2005). Gyemnyime jóval nagyobb

reményeket fűzött unokája, Igor (*Mutyamaku*) Kosztyerkinhez (1966–2012), akin már csecsemőkorában látni vélte a sámáni elhivatottság jeleit: a gyermek nehéz szülés után holtan született, majd nagyapja vette a nevére, s sikerült feléleszteni. Gyemnyime tudatosan foglalkozott a gyermekkel, megtanította neki a sámánszertartásokat és énekeket, de végül Igor nem lett sámán. Dobzsanszkaja közlése szerint döntésének oka az volt, hogy ma már nincs szükség arra, hogy kapcsolatba kerüljön a szellemekkel, mert van orvostudomány, rendőrség és egyéb szervező hivatalai a társadalmi életnek (DOBZHANSKAYA 2012. 56). Mindazonáltal 2005-ben feljegyezték tőle hét sámánéneket, s töredékes sámánszertartásokat. Igor Kosztyerkin 2012-ben hunyt el.

A Kosztyerkin családon kívül a Turdagin (*Linancsera*), a Jarockin (*Oko*) és a Porbin (*Csunancsar*) család sámánjai is szívesen dolgoztak együtt néprajzkutatókkal. Popov még részt vehetett 1936-ban az akkor már súlyosan tüdőbeteg Ivan Gornok (*Monszoku Turdagin*) sámán által vezetett Tiszta Sátor rítuson, mely a sámán utolsó szertartása volt halála előtt (POPOV 1984). Szimcsenko is gyűjtött a Turdagin család sámántagjaitól folklóradatokat. A Jarockin (*Oko*) család dolgános jellegű sámánságot közvetített. Szereptie Jarockin beavatási látomását Popov jegyezte fel (POPOV 1972), viseletével Dolgih foglalkozott (DOLGIH 1996). A Csunancsar családtól is Szimcsenko gyűjtött.

Számos sámántörténetet találunk Valentyin Guszev és kutatócsoportjának gyűjtéseiben, melyeket az 1990-es évek végétől a 2000-es évek közepéig végzett. (A nganaszan sámánság főbb elemeiről l. HOPPÁL 2010). Múzeumi anyagot szép számmal találunk még a Lama-tavi Néprajzi Múzeumban, s ez az anyag fényképes formában meg is jelent (2009).

A sámánság mitikus eredete, sámáncsaládok a folklórban

Mint a folklórműfajokat bemutató fejezetben részletesen tárgyaltam, sámántörténetek igen nagy számban fordulnak elő a nganaszan folklóranyagban. Ezek részben a mitikus korba vesző sámánösök mítoszai, melyek eredetmítosznak tekinthetők, részben pedig valamely sámáncsaládba tartozó sámán nagy tetteiről szóló, a család sámánjainak erejét bizonyító történet (Boglár é.n. [2006]).

A sámánt különleges képességei (közvetlen kapcsolat és hatás a természetfeletti világra, csellel vagy harccal küzdeni a rábízott lelkekért, világszférák közötti vándorlás, információszerzés, repülés, stb.) a mitikus kor hőseihez kapcsolják, kiknek körében ezek a képességek természetesnek számítottak. A sámánok ősatyja *Gyobja nguo*, Árva istenség, aki a világ berendezése során bejárta az alsó és a felső világot, s házasságaival segítőtársakat és az élethez szükséges ajándékokat szerzett magának és gyermekeinek. Mítoszai párhuzamba állíthatók mind a sámánok beavató látomásainak egyes elemeivel, mind a hajdan évről évre visszatérő Tiszta Sátor rítus során végrehajtott nagy sámánutazással.

	<i>Gyobja nguo</i> mítosza	Beavató látomás elemei	Tiszta Sátor ünnepe
Alsó világi utazás	+	+	+
Halak	Vízanyától kéri	Vízanyánál jár	Vízanyától kéri, áldozat
Betegségek, halál	Megküzd az alsó világ urával	Megismeri a betegségeket egyesével	Betegségeket azok felismerésével elhárítja
Felső világi utazás	+	+	+
Rénszarvasok, zsákmányállatok	Megkapja őket, szőr képében viszi magával	Megkapja őket, szőr képében viszi magával	Megkapja őket, szőr képében viszi magával
Hold – szülés segítése	Felmegy a Holdhoz, férje lesz	Nincs adat rá	Jó szülésért kéri a Hold istenségét, de nem megy oda
Nap, tűszerzés	Felmegy a Naphoz, tüzet szerez	Napleány segíti, nem megy a Naphoz	Köszönti a Napot, de nem megy oda
Segítőszellemek	Házasságok által megszilárdított kapcsolatok	Út közben segítőszellemeket kap, utasítás házasságokra	Segítő szellemei vezetik, segítik

Szoros kapcsolat van tehát a kultúrhős világot berendező mítosza, a sámáni beavató látomás és a világ rendjét minden évben (vagy minden harmadik évben) megújító szertartás között, de természetesen nem tehetünk köztük egyenlőségjelet (l. később).

A sámánokról szóló elbeszélések a mitikus sámánösökről, valamint a szinte kortárs, egy-két generációval idősebb sámánok nagy tetteiről szólnak. Céljuk a sámáncsalád erejének bemutatása, hiszen mindezek a korábban élt sámánok segítik a jelenlegieket segítőszellem formájában – de a nagy hibák felemlegetésével szolgálhatják a sámánösök hitelének csökkentését is. Az ilyen típusú történeteket elsősorban a rivális sámáncsalád tagjaitól gyűjtötték. A *Ngamtuszu* (Koszttyerkin) család legfontosabb mitikus sámánöse *Hoterie*, a bűvármadár-sámán, aki egy egész évet a víz alatt töltött, hogy életet, zsákmányt szerezzen a rábízottaknak. Noha a közösség hibájából visszajött a vízbe, s nem tudott már visszajönni,

leszármazottainak fontos segítője maradt. Mítoszát részletesen elemeztük a sámánmondákról szóló fejezetben.

Gyuhagye a Kosztyerkin családnak az a tagja, aki már elég távol van az emlékezetben ahhoz, hogy szinte mitikus alakká nőjön, de még élnek olyanok, akik látták működni, alakja elevenen maradt a közösségben. Sámánőseinek attribútumai és nagy tettei olykor az ő nevéhez fűzve is megjelennek. A legfontosabb példa a nevéhez illesztett *Szirie* (Fehér) jelző, mely a Kosztyerkin család első sámánőseire, a gyakran Fehér Emberként, Jégemberként jelzett első sámánra, a kultúrhősre utal, illetve Gyuhagye apjára is, akinek szintén ez volt a ragadványneve (LAMBERT 2003. 207). Gyuhagye alakjához (más változatban Gyuhagye nagyapjához) kapcsolódó narratívum, hogy egy, a nyáját tizedelő farkast sámáni erejével menye méhébe helyezett, s az asszonynak apró farkasfarokkal rendelkező gyermeke született, aki sámánképességei mellett kiváló vadász is volt. (LAMBERT 2003, 269–278, NS-08_hoteryie.doc, Num3.doc, HL-89_tajbaing.doc).

Gyuhagyének fontos kapcsolata van a mennydörgéssel, a Mennydörgés-istenséggel is, akinek öccsét meggyógyította. Ez különleges erőre vall, annak ellenére, hogy ember, természetfeletti lény gyógyításában nem vallott szégyent (LABANAUSKAS 2001). Óhozza kapcsolódik az a történet is, mely szerint elveszett gyermekeit és szarvasait a dolgánok között találta meg, s gondosságukért élete végéig segítette a náluk szegényebb sorban élő dolgánokat. Ez a lojalitás egész családjára, tehát gyermekeire, Tubjakura és Gyemnyimére is jellemző volt: akár saját népük embereit elhanyagolva is segítették a dolgánokat (WAGNER-NAGY 2002. 201).

A *Ngamtuszuo*-Kosztyerkin család sámánjainak beavatási, kiválasztási történetét több változatban ismerjük, ugyanis a gyűjtők mind Gyuhagyének, mind pedig két fiának beavatási látomását lejegyezték.

Tubjaku és Gyemnyime alakja elsősorban élménytörténetekben, életút-elbeszélésekben jelenik meg. Mivel ők kortársai az adatközlők jelentős részének, személyes élményeik vannak velük: nehéz szülések levezetése, halottak után való sikeres tudakozódás, betegségek gyógyítása.

A Turdagin (*Linancsera*) család mitikus őse *Nyejming* ‘Tű’, aki női sámán volt, ő kapta meg a ruha varrásához szükséges tűt, s így a kultúra egyik fontos elemének alapítója (SZIMCSENKO 1996. 66). Segítőszellemétől született ikerfiai szintén sámánok voltak, s halála után a sírján nőtt fából utasításának megfelelően fabálványokat készítettek maguknak leszármazottai. Két sámánfia *Lembie* (*Sas*) és *Gyarika*, kikkel együtt végezte az egyik Tiszta Sátor rítust, de az út során Gyarikát felnyársalta egy betegségszellem, amikor rén alakjában kelt át a folyón. *Lembie* nagy sámán volt, sokáig élt (SZIMCSENKO 1997. 69, 70–75). Jean-Luc Lambert *Nyejminget* a *Ngamtuszuo* család egyik őseinek tekinti (LAMBERT 2003. 295–300), aki a család női sámánjának, *Noboptiének* segítője volna. Állítását arra alapozza, hogy mindkét sámánasszony kapcsolatban állt a Himlő istenséggel. Ez az állítás megállja a helyét, de még nem jelent feltétlenül összefüggést közöttük, ugyanis a

Himlő mint a legnagyobb betegségistenség minden ismert sámáni beavatólátomás során megjelenik, nem csupán a *Ngamtuszu* család tagjai esetében. Ráadásul Szimcsenko gyűjtésében (1996. 67) a Turdagin család tagja azt mondja: *ez a Nyejming Iszaj Turdagin kojkája*. A mitikus sámánösök nemzetséghez kapcsolása nem mindig egyértelműen megoldható feladat, ugyanazokat a történeteket olykor más-más sámánokhoz kapcsolták.

A Porbin család halálból feltámadt sámánjának történetét is több változatból ismerjük, melyek mindegyike tartalmaz négy epizódot:

1. A sámán himlőben meghal, ám egy év múlva egérrágtá arccal visszatér megdöbbsent öccséhez, s együtt kezdenek vándorolni.

2. Egy folyó állja útjukat, a báty pedig éjjel nagy zaj kíséretében átviszi a karavánt a folyón.

3. A másik parton nemsokára meglátogatja őket egy apa, aki beteg lánya számára keres gyógyulást. A sámán meggyógyítja a leányt, majd elveszi feleségül.

4. Több napig tartó révületben meglátja, hogy mely viseletdarabjait hogyan kell elkészíteni, s apósa és öccse segítségével el is készül a sámánöltözet és a dob.

Máskor egy idősebb sámánnal a túlvilágra mennek egy halott leányáért, s sok veszély ellenére sikerül elhozniuk, bár az egyik sámán több változatban odavész. Azonban e szüzsék nem csupán a Porbin család ismeretlen nevű sámánjához kapcsolódnak, hanem egyes változatokban a Csunancsar család erős sámánjaihoz is.

A Csunancsar család magát nganaszan cárnak nevezi. Ők léptek először kapcsolatba az oroszokkal, tehetősebbek, hatalmasabbak voltak a többi családnál, s a hivatalos hatalom is az ő kezükre játszott. Egyik sámánjukról, akit kőszíve miatt *Fala* 'kő' néven neveznek, számos mondát találunk. Egyszer késett a vándorlás, mert a nők nem kezdtek időben vajúdni, de *Fala* megindította a folyamatot (LAMBERT 2003. 250). Azonban már így is lehetetlen volt átkelni a zajló folyón, ezért éjjel dobverőit a folyóparton hagyta, s reggelre összeálltak a jégtablák híddá (SZIMCSENKO kézirat). Ez után a nagy tett után azonban elbízta magát, s a csoport véneinek jóváhagyásával egy árva leánykát megnyúzott, s bőréből dobót készített. (HL-97_Duxodie.doc, D-03_EN+ES-1-doc, N-99_shaman.doc).

Sámánok egymás között

A sámánok egymáshoz fűződő viszonyáról keveset közölnek a folklórszövegek, de azért van erre történő utalás. A sámánok segíthetik egymást; lehet, hogy együtt haladva egymás tevékenységét nem zavarják, de vannak történetek sámánvetélkedésről, viadalról is. A sámáncsaládok hagyományosan is ápolhatnak egymással jó viszonyt, vagy versengenek egymással. Egy családon belül is lehet vetélkedés a sámánok között.

A saját lányát a halálból visszahívni vágyó Porbin sámán a nálánál sokkal fiatalabb, szomszédos szálláshelyen élő, Turdagin családba tartozó sámánt hívja el, hogy közösen induljanak sámánútjukra (DOLGIH 1976. 92–94, 95–98). A fiatal

sámán végre tudja hajtani a szinte lehetetlen feladatot: átkel a halottak világát elválasztó zajló folyón és visszahozza a leányt.

Egy másik történet szerint egy *Ngamtuszuo* és egy Linancsar családba tartozó sámán lúd alakjában utazik együtt. A Linancsar-sámán próbálja óvni társát a veszélyes helyen való megpihenéstől, de sikertelenül – a másik sámánt a lúd-legények meglövik (DOLGIH 1976. 60). Itt a két, különböző családba tartozó sámán támogatja egymást az úton.

Ha valamelyik sámán nem tudja elvégezni feladatát, másik sámánt hívnak mellé, aki segít neki, például nehéz, elhúzódó szülés esetén (K-03_war). Nyejmingről és két fiáról már említettük, hogy együtt indultak útnak a Tiszta Sátor ünnepén, de útközben egy veszélyes átkelésnél a fiúk azt javasolták idősebb anyjuknak, hogy ne kísérelje meg a folyón való átúszást, mert csak zavarna, s végül így is meghalt az egyik legény (SZIMCSENKO 1996. 75). Ezekben a történetekben a sámánok segítik egymást.

A *Ngamtuszuo* családba tartozó két, közelebből meg nem nevezett sámánfiverről szól egy másik történet, melyben a két fivér eltévedve jut a halottak világába, ahonnan nagy nehezen tudnak csak visszatérni (DOLGIH 1976. 81–91, LABANAUSKAS 2001). A két fivér bár együtt halad, nem avatkozik a másik dolgába. Egyikőjük megfelelően viselkedik, a másik azonban hibákat követ el, és végül meghal. A két sámán itt nem rivalizál, de nem is segíti egymást.

Két különböző népből (nganaszan és evenki) származó sámánok átváltozásokkal és íjjal-nyíllal végzett harccal próbálnak végezni egymással (DOLGIH 1976. 211–215).

A sámánok összemérhetik erejüket sámánverseny formájában is. A verseny nem emberi vagy állati alakban végzett sámánharc, hanem a segítőszellemek számának és erejének, a sámánerőnek a közösség előtt történő bizonyítása. Egy balul sikerült sámánverseny során az egyik sámán a Napot, a másik a Holdat kívánja lehozni az égről, de a Nap elégeti a sámánt, a Holdhoz pedig hozzáragad a nagyravágyó sámán (LABANAUSKAS 2001). A Kula és Lembie sámánok versengésekor az egyik az alsó világból származó, Jéganyától érkező egér-segítőszellemeit mutatja be, s a nézőközönség megrémül a számtalan egér láttán. A másik sámán északi fényt támaszt, ezzel mutatva meg segítője, Mennydörgés-istenség erejét. A versenyből Lembie, az egerek, azaz az alvilág ura kerül ki győztesen, a másik sámán meghal (SZIMCSENKO 1996. 72–73).

Halál és túlvilág

A halál léte a nganaszanok számára természetes dolog, olyannyira, hogy a halál eredetével kapcsolatos mondát nem ismerünk. A halál a vele való megküzdés szempontjából lehet váratlan, bekövetkezhet betegség vagy szerencsétlenség miatt, s lehet várt és természetes.

A halált gyakran valamelyik lélek rész, test rész, az „ész” elvesztésével, illetve elrablásával hozzák összefüggésbe.

A halál előjelei

A váratlan halálesetet gyakran előjelek kísérik a folklórban, amelyek veszélyt jeleznek. Figyelmeztetnek a közeledő végre, amely még elkerülhetőnek tűnik – a folklórszövegekben mégis mindig beteljesednek, még ha a sámán próbálja is figyelmeztetni a közösség tagjait. A sikertelen vadászat, az este vörösen csillogó hó rosszat jelez, az ismert szövegekben ellenséges emberek támadása követi. A sámán helyesen értelmezi a jelet, fiai azonban nem hisznek neki, nem őrzik a sátrat, s így könnyen a támadók prédájává válnak.

Beszélik, hogy élt valahol egy öreg sámán. Volt egy felesége és három fia. A fiúk vadréntre vadásztak. A sámán állandóan a sátorban üldögélt, már öreg ember volt. Egyszer a sámán fiai úgy tértek haza vadászat után, hogy egyetlen vadrént sem ejtettek. Általában kettőt-hármat szoktak ejteni, most viszont zsákmány nélkül tértek haza. Az üres kézzel hazatérő fiukat meglátva a sámán így szólt: – Alighanem valami baj készül.

Este vacsora után a sámán kiment a szabadba. Körülnézett és meglepődött. Az egész föld vörös volt, az egész ég vörös volt, a szán körüli összes sátor és a sátorborítók is vörösek voltak. Mit jelent ez az egész? Soha ilyen nem fordul elő. A sámán állt, és gondolkozott: – Vagy megbetegedtem, vagy káprázik a szemem. Soha életemben nem láttam ilyen vörös földet. A sámán bement a sátorba és így szólt: – Jól mondtam én, hogy valamilyen baj készül. Lehet, hogy valamilyen rettenetes betegségtől halunk meg, lehet, hogy megtámadnak minket a tetovált arcú evenkik. Legidősebb fiam, ma éjjel ne aludj. Fogd az íjat és a nyilat, egész éjjel őrködj odakint.

A legidősebb fia ezt mondta: – Apám, milyen bajról beszélsz? Ma nem ejtettünk egyetlen vadrént sem, de holnap újra elmegyünk vadászni. Csak nem holnap sem ejtünk egyetlen vadrént sem? Apám, azt hiszem, te egészen megöregedted, és néha butaságokat beszélsz. Feküdj le, mi is aludni akarunk. (LABANAUSKAS, 2003. 38)

A vörös föld a túlvilágra utal, a vadászatban való sikertelenség, a különösen viselkedő állatok gyakran jelzik a fenyegető veszélyt. Úgy tűnik, a mindennapi életben tapasztalt különös balsors haláلهelőjelként is értelmeződhetett. Ugyanakkor a valamilyen különleges jeggyel rendelkező zsákmányállat elejtése is halálhoz vezet (DOLGIH 1976. 262–263).

Látomások, természetfeletti lények látványa is a halál előjele lehet. Az egyik mondában a főszereplő vadász visszautasítja a sámán fiának lánykérését. Másnap a

tó partján egy fej nélküli, hosszú hajú nőt lát. Mire rálőne, a szörny eltűnik, s helyén három vadrén legel, azonban a vadász nem tudja eltalálni őket (WAGNER-NAGY 2002. 223–224). Otthon elmeséli feleségének a történetet, s ő is rögtön megállapítja, hogy ez valószínűleg férje életébe kerül. A vadász másnap valóban nem ébred fel.

Látomásban is jelentkezhet a halálveszély: egy öreganyó felakasztott embereket és réneket lát egy fán függni, s nemsokára az egész karaván elpusztul (D4.doc). Előfordul, hogy már korábban elhunyt emberek jelzik a halált, hívják magukkal szerettüket (BERTA 2003. 639), különösen a házastárs (DOLGIH 1976. 231).

Álomban is jelentkezhet a halál érkezése, erre példa, amikor egy öreg gyermekei nyomát hosszúnak látja, sajátját azonban egyáltalán nem érzékeli, s még aznap meghal (SZIMCSENKO kézirat 105).

A sámán egyik feladata az, hogy a szerencsétlenségek előjeleire figyeljen, melyeket gyakran segítőszelleme vagy egyéb megérzései közvetítenek. Noboptie sámánasszonyt segítőszelleme zaklatta, s kérésére megmutatta, hogy halotti szánt készít valaki számára, akinek csak fél teste van. Éjjel tűz ütött ki, leégett az iskola, s a tűzvészben meghalt egy nganaszan, akinek csak a fél teste került elő (LAMBERT 2002–2003. 322–323). Nem sámánképességű embereknek is lehetnek ilyen megérzéseik, mint például az egyik mondában szereplő kislánynak, aki semmiképpen nem akart elmenni a távoli bentlakásos iskolába. Szülei mégis elvitték a kislányt, s amikor hazafelé tartottak a városból, halálos szerencsétlenséget szenvedtek (tb_N-06_djuraki.doc).

A halál oka

A halált gyakran valamilyen bűn vagy hiba következményeként interpretálják a folklórszövegek. A sámán megkísérli visszaszerezni az elveszett lelket, de nem mindig lehet sikeres. Ilyenkor dolgavégezetlen tér vissza túlvilági útjáról elmondani, hogy mi történt a lélekkel. A személyes tárgyak, különösen a ruhadarabok, melyeket átjár tulajdonosuk kipárolgása, szaga, szorosan kötődik a személyhez. Ezek elvesztése eredményezhet olyan betegséget, amit a sámán sem tud meggyógyítani, mert a tárgyon keresztül valamelyik betegségistenség vagy maga a Jéganya magához vette az illető lelkét (pl. D5bisnga.doc). Gondatlanságból vagy szándékosan elkövetett jogtalan emberölés az elkövető és hozzátartozói halálához vezet, az életet életért elv alapján.

Az egyik mondában a nganaszan vadász nem menti meg evenki barátját a medvétől, ezért mire hazaér, egy medve feldúlta az otthonát, és elpusztította a családját. Az ember maga is meghal néhány év múlva (LABANAUSKAS 2001). Más esetben a hős egy mamutfogatos embert ölt meg Isten földjén, s tudja, hogy meg fog halni. Gyermekeit figyelmezteti, hogy álljanak majd tovább, miután édesanyjukat is elvitte magával (SP_siteby.doc). Csatakról, bosszúálló harcokról szóló történetekben rendszeresen előforduló motívum, hogy a történet során a hős

nem kíméli meg az ártatlanok életét, túl sok embert öl meg, s végül maga is erre a sorsra jut (DOLGIH 1976. 215–217, SZIMCSENKO kéziratok folklóranyaga). Az állatok bántása is lehet olyan bűn, amely halált érdemel, például ha az ember feleslegesen zaklatja a kutyát (POPOV 1984. 51), vagy durván bánik a rénjeivel (N-04 kobtua.doc), esetleg nem engedi a farkasnak, hogy méltányos mennyiségű rénszarvast elvihessen a nyájból (LABANAUSKAS 2001. 32).

A sámánnak való ellenszegülés is végzetes következményekkel járhat. Ha a gyógyításért nem adják meg a kellő értékű fedezetet (POPOV 1984), a beteg és akár addig teljesen egészséges hozzátartozója is meghalhat hirtelen. Másik történetben a vadász nem akarja a sámánhoz adni lányát feleségül, és másnapra meghal (LABANAUSKAS 2001. 42).

Van azonban olyan haláleset, ami különlegesnek számít: az illető azonnal valamelyik istenséghez kerül általa. Ha esetleg túléli az esetet, gyakran sámánná válik, vagy a közösség sámánként tekint rá úgy, mintha beavató látomáson esett volna át. Ezek a halálesetek hasonlítanak az áldozat logikájához, amikor egy emberi lény helyett egy rénszarvast vagy kutyát ajánlanak fel az istenségnek. A vízbe fulladást úgy értelmezték, hogy az embert Vízanya vette magához.

Ha a sátor leég és a benne levők elpusztulnak, a közösség érintetlenül hagyja a tetemeket, és a sátrat tekinti a sírjuknak. Tűzanya vagy az ősök hívták ilyenkor magukhoz az embereket. Hasonló a megítélése annak is, ha villám csap a sátorba, s lakosai emiatt halnak meg. Ha túlélnek az eseményeket, a villámcsapta, elszenesedett fadarab vagy a mennydörgés után meglelt kődarabka bálvány szerepet tölthet be (EK-08_molnija.doc).

Az öngyilkosságot elkövetőt különösen könnyen kezelhető halottnak tekintették, hiszen maga vetette el az életét, nem fűzi már ide semmi, ami miatt kedve lenne visszatérni (GRACSOVA 1983. 76), akár önkéntes áldozatnak is tekinthető a halála.

A halál és az akörüli teendők

A halálra való felkészülés is megjelenik egyes történetekben, amikor az idős, beteg, vándorlásra képtelen szülő búcsúzik családjától. Meghagyja nekik, merre vándoroljanak tovább, ki vezesse a családot. A haldokló hős két nevét is fiainak adja. Ezek a nevek a legfontosabb örökséget képviselik:

A sátor lakói az öreg köré gyűltek. Ő pedig ezt mondta: – Bennem minden felpuffadt. Elhagylak benneteket. Ha meghalok, anyátokat is magammal viszem. Most pedig magamról fogok beszélni, és elmondom, hogyan éljetez tovább. Engem *Gyojba-barbénak* hívtak (Árva gazda) azért, mert bosszantottam a kérkedőket és a jóllakottakat. És arra kényszerítettem őket, hogy harcoljanak egymás között. Amikor meghalok, ők ennek örülni fognak. Két fiam van és egy lányom. A fiatalabbik fiamat nem volt időm megházasítani. Ahogy meghalok, ne

maradjakok itt. Úgy gondolom, hogy anyai rokonságotokhoz kell költöznotök. Nekem két nevem van. Az egyik nevem az, hogy *Hugyaku Kotie*. Ez a rén miatt van. Nekem volt egy csonka szarvú, fehér orrú rénem. Ezt a nevet az idősebb fiamnak ajándékozom. A másik nevem, *Hulotue Gyintê* (a Hídhöz hasonló Íj) az íjamhoz kapcsolódik. Ez a név jut a kisebbik fiamnak. (LABANAUSKAS 1992. 33)

Másik változatban három gyermeke van a haldoklónak, s a harmadik is kap nevet tőle (SP_siteby.doc). Az idős ember és felesége halála után bizonyos számú nap elteltével a család továbbvándorol.

A mondában megjelenő eseménysor összecseng Gracsovának a nganaszan halotti szokásokról végzett kutatásaival. Gracsova kimutatja, hogy a nganaszanok kevésbé gondosan jártak el gyermekek, fiatalok temetése körül, mint idősek, családfők halála esetén. Az idős ember – öregapó (*bajka''a*) és öreganyó (*inyaku*) – nagyon sok szállal kötődik ehhez a világhoz, gyermekeihez, házastársához. Lelkük számtalan tárgyban, emlékekben rögzül e világhoz, s ezeket a szálakat nem könnyen engedi megszakadni. A közeli rokonok mind veszélyben vannak, ha a halottat nem sikerül megfelelően elindítaniuk a Halottak Földjére. Ezért a legidősebbeknek, akik a legveszélyesebb halottnak (*szenkutuo* 'nehéz halott') számítanak, részletesen kidolgozott temetési szertartást tartanak (GRACSOVA 1983. 94–104). A temetés minden egyes mozzanatának az a célja, hogy a halott minél zökkenőmentesebben távozzon. Ahogy a mítoszban is láttuk, a halálát érző idős ember összehívja rokonait, közösen étkeznek – a mítoszban az öreg nem fogyaszt az ételből, de családját biztatja az evésre –, s a haldokló ismerteti a temetés körülményeire vonatkozó kívánságait.

Először a lélegzetlelek (*bacsu*) hagyja el a testet, de nem távozik messzire. Ilyenkor még előfordulhat, hogy a sámán vagy akár néhány felnőtt ember vissza tudja fordítani a folyamatot. A test rázásával, melléfkékvással vissza lehet csalogatni a lélegzetlelket (GRACSOVA kézírata 1972). A frissen elhunytat egy ideig a sátorban hagyják. A halál napján megmossák, és a tundra felé fordítják a testet és a szánokat a sátor körül. Tilos a halott szemébe nézni, hogy ne vigye el magával az illetőt. A lélekhitről szóló fejezetben részletesebben szólnunk a szem szerepéről, de megemlítenéd itt is, hogy a szemet az egyik legfontosabb élő léleknek tekintik, mely képes lehet arra, hogy valakit magával vigyen, vagy akár valakibe beleköltözzön. A test-arc lemosása a nganaszanoknál Popov megjegyzése szerint a halottak (POPOV 1936. 37) és az újszülöttek (POPOV 1936. 42) kiváltsága volt, s véleményem szerint a túlvilágot evilágtól elválasztó víz képzetével van összefüggésben. A születéskor meghalt kisgyermeket nem mosták meg, hanem egy fára helyezve a szülés helyén hagyták a tetemet. Hitük szerint a lélek még nem érkezett meg a túlvilágról (GRACSOVA 1983).

A halált követő második napon az elhunytat felöltöztetik temetési ruhájába. Szemére piros szalagot helyeznek, melyre két sötét, piros gyöngyszemet varrnak,

hogyan halott, nem látó szeme helyett azokkal keresse a túlvilágra vezető utat, azokat használja a halottak országában (GRACSOVA 1983. 95). Fontos, hogy a szalag piros legyen, ugyanis ezt tekintik az élet színének. Más színű szalaggal lekött szem vak lesz a túlvilágon.

A gyöngyökkel és függőkkel gazdagon díszített öltözetet nem csak a temetéskor hordták, hanem a rituális ruha szerepét töltötte be. Háromszor varrták újra az élet folyamán, s a nagyobb egyéni és közösségi rituális alkalmakon, tavaszi napköszöntő szertartásokon, lakodalmakon, egyéb táncos alkalmakon viselték. A halotti sapkát gyakran toll vagy igen széles kutyaprém szegélyezi. Az elején egy nagyobb, háromszög alakú anyag található, melyet az arcra lehet borítani (GRACSOVA 1983. 79, POPOV 1936. 52–53). A tollas borítás utalhat a lélek madáralakban való elképzelésére is, de ez nem közkeletű a nganaszan folklórszövegekben, viszont annál inkább megjelenik a velük szoros kulturális kapcsolatban élő dolgánoknál és eveniknél – tehát bizonyára ismerős volt ez a hit az általunk vizsgált népnél is.

A ruhát több helyen megszagatták, szétvágják, s a halottal adott tárgyakat is megrongálják. Így a tárgyak is „meghalnak”, s a halottak országában válnak használhatóvá. A halottnak pipát, gyufát is adnak, s beszélnek hozzá. Elmondják neki, hogy melyik tárgyat hova helyezik el, hol keresse majd a túlvilágon. Kérlelik, hogy ne haragudjon, engedje magát öltöztetni. Étellel is ellátják az elhunytat, szarvashajat helyeznek a szájába vagy a kezébe. Amíg a halott a sátorban van, addig a tűzön keresztül még kapcsolatot tart családtagjaival, így ezekben a napokban a halottat a tűzön keresztül táplálják. Figyelnek a tűz sercegésére, melyet a halott beszédeként értelmeznek. Ezekben a napokban az elhunytat élő embernek tekintik, mert a lélek bizonyos fajtái még nem távoztak el. Úgy beszélnek hozzá és róla, mintha élne, igyekeznek szórakoztatni. Ha például szerette a mesészt, mesélőt hívnak mellé (POPOV 1936). Nem nevezik nevén, halkan beszélnek róla, nehogy megzavarják távozását. A haláleset minden társadalomban megzavarja a megszokott rendet, nem tartozik a természet általános menetéhez (VARGYAS 1976. 7–10).

A holttestet praktikus okokból is el kell távolítani a sátorból (STUTZ 20). A test felbomlását elősegíti a mellette folyamatosan táplált tűz melege, s a gondos felöltöztetés is a hulla mielőbbi megsemmisülését idézi elő (MILLER, 2002. 15. alapján a ruhával fedett test jelentősen gyorsabban bomlik még hidegben is.) A testet a temetésig élő személyként kezelik, de az átmeneti állapotnak véget kell érnie. A temetés közeledtével szaporodnak az olyan rítusok, melyek a szeparációt segítik elő: a tetemet megmossák, szemét lefedik – ezekkel a gesztusokkal hangsúlyozzák a távozás motívumát, míg a halottal szembeni viselkedés továbbra is a kontinuitást, a kapcsolatok elevenségét fejezi ki (NISSAN 2001. 344–347).

Temetés és gyász

E néhány nap eltelte után kerül sor a voltaképpen temetési szertartásra. A holttestet kiviszik az emberek által lakott területről. A tundra felé, azaz a káosz, a lakhatatlan vidék felé fordítják, s ezzel eltávolítják az élőkől, újrendezik a világot (BLOCH – PARRY 1982. 11). Gracsova kutatásai szerint a nganaszanoknál négyféle temetkezési módot különböztethetünk meg, mely az átmenetinek számító térelemek széles választékát kínálja. A levegőbe, a földbe vagy a tundrába való elhelyezés a nganaszan irányhasználat minden eszközével arra utal, hogy a halott nem marad az élők között. Az elhunyt kisgyermeket bölcsőjében vagy rénbőr zsákban fára helyezik, az ifjakat, kamaszokat kinyújtóztatott testhelyzetben, koporsóba vagy bőrszádba helyezve a földfelszínen hagyják, kissé kimélyített gödörben. Ügyelnek rá, nehogy a fagyott földréteget megkarcolják, mert az a Földanya testének megsértése volna. A testet rénbőrrel borítják be, majd befedik rudakkal, gallyakkal, mohával (GRACSOVA 1983. 113–114).

A legtöbb mellékletet igénylő temetés mindenképpen a szánokra való temetés, amikor egész karavánt állítanak össze a halott számára, s elhelyezik rá mindazokat az eszközöket, tárgyakat, amelyekhez az elhunyt szorosan kötődött, amire szüksége lehet a túlvilágon. Azokat, akiknek már volt saját háztartásuk, vörösfenyő rudakból álló sátorral fedik be, hogy a másvilágon legyen lakásuk, legyen hova hazavárniuk övéiket. A szánokhoz rénszarvasokat is befognak, melyeket úgy ölnek meg, hogy lehetőleg ne folyjon ki a vérük, s így életerejük megmaradjon a túlvilág felé vezető útra. A halottnak kutyákat is juttatnak, ezeket fojtással pusztítják el. A túlvilágra vezető utat széles, jeges, gyakran használt útként képzelték el, de van olyan elképzelés is, mely szerint a különböző halálnemek számára különböző utak vannak, vagy a különböző nemzetek számára külön utakat különböztetnek meg (GRACSOVA 1983. 126, DOLGIH, 1976).

A halállal hirtelen összekeveredik az élők és a holtak világa, s a temetési rítus segít újra elkülöníteni az élők és a halottak saját tereit, világossá teszi és meghatározza a köztük lévő határokat (MACHO 1998. 82).

A temetési hely fontosságát nem tudjuk pontosan meghatározni. Gracsova kutatásai szerint a külön temető nem alakult ki a nganaszanoknál, de a saját földbe való temetés lényeges volt a számukra (GRACSOVA 1983. 106). Ez a folklórszövegek vizsgálata alapján is megerősítést nyer. A sajátjának tekintett föld a vándorlás útja mentén helyezkedik el, és a szálláshelyek, dombok környékéhez különösen is érzelmi szálak fűzték a nganaszanokat. A *Lakuna fia*i című történetben az öreg Lakuna halála indítja meg az eseményeket. Beköszönt a vándorlás ideje, s a haldokló öreg gyermekeit az evenkik földjére küldi. Ő maga nem vándorol velük, hogy ott halhasson meg, ahol felesége is nyugszik, a saját földjén (K-06 Lakuna.doc). A holttestek megléte is nagyon fontos a megfelelő útnak indításhoz, ezért mindenképpen próbálják megtalálni a testeket.

A halottakat előszeretettel helyezik fák, különösen vörösfenyő tövébe, valamint dombokra, tehát a természetfeletti való kapcsolattartás kiemelt helyszíneire

(GRACSOVA 1983. 107). Azok a helyek, ahol emberek nyugszanak, a mentális térkép kitüntetett elemei (NS-08_ngarka.doc).

A temetésről csendben és gyorsan távoznak, másik irányba, mint amerről jöttek, vissza sem pillantva, hogy a halott lehetőleg ne tudja követni a nyomukat. Mielőtt visszatérnének a közösségbe, tisztulás gyanánt tűzön hajtanak keresztül a szánokkal. Ezek után háromszor kell új helyre költözniük ahhoz, hogy a halott lelke végleg eltávozzon otthonukból. A halott saját sátrát gyakran a temetés helyszínén hagyják, sőt, a modernebb balokot (lakósátor jellegű stabil vázas kis építményt) is a város szélén hagyták, ha tulajdonosa elhunyt. Ezt a komszomolok pazarlásnak minősítették, de megakadályozni nem tudták, mert senki nem óhajtott beköltözni egy ilyen lakásba (GRACSOVA 1983. 105).

A temetést követő három napban a halott legszűkebb családja szigorú gyászidőt tartott: nem volt szabad vadászniuk, vendégségbe menniük, használati tárgyakhoz nyúlniuk, sem keresztezniük az utakat. A halott házastársa és gyermekei csak végszükség esetében léptek ki a sátorból. Nem vehettek a kezükbe kést. Olyan nyers húst, halat ehettek, amit valaki előre felvágott nekik. Ezekről az emberektől nagyon nehezen válik meg a halott, ezért szükséges a sok tiltás, tabu.

A harmadik nap után áthelyezik a sátrát, és az élet visszatér a hétköznapi kerékvágásba, eltekintve attól, hogy az özvegy még fél évig nem fonja be a haját copfba. A fonott haj erős kötelet jelképez, ami összeköti a rokonság tagjait, így a halotthoz is szoros köteléket jelentene, és azon keresztül elvihetné a közeli rokon lelkét. A gyászolók igyekeznek helyreállítani, újrarendezni a halott távozásával új rendbe került életüket, s ebben segítséget nyújt a pontosan rögzített rítus. Kidolgozottságával, szigorú menetrendjével segít megragadni a haláleset miatt relatívvá, kimerevített pillanattá változott időt, így újrateremti és másik rendbe helyezi a passzívan gyászoló embereket (REFSLUND – MEINERT – WILLERSLEV 2013).

A folklórszövegekben leggyakrabban a kitett temetés jelenik meg. Az egyik szöveget már fentebb láttuk: Arva gazda testét vaskoporsóba zárva helyezik el egy dombtetőn (LABANAUSKAS 1992. 105). A másik szövegben az éhhalál szélén álló két fivér egyikük elhunyt feleségét temeti, de hazafelé menet az egyikőjük elesik, és nem tud tovább menni. Megkéri testvérét, hogy terítse le testét egy rénbőrrel, s majd egy év múlva látogassa meg a sírját (DOLGIH 1976. 101–102). A szánba temetés folyamata és a fára való kitevés nem jelenik meg az eddig ismert folklórszövegekben, de halotti szánokra rendszeresen bukkannak a hősök a történetekben.

Halott megzavarása

A halottat nem szabad megbolygatni (pl. HESZ 2012. 148). Egy vagy három évig fel sem szabad keresni, nehogy visszaforduljon a túlvilág felé vezető útvjáról. Ha a

család ezt követően is érzékeli jelenlétét, vagy aggodalommal és rémülettel tölti el őket a halottra gondolás, a sámán segíti kideríteni ennek okát. A halottal szemben a felejtést választják, tárgyaitól megszabadulnak, nevét pedig már eddig is tabu védte, így nem emlegetik (WILLIAMS 2001. 271). Ha voltak rituális tárgyai, bálványai, azokat vele együtt kihelyezik a tundrába, vagy továbbra is személyként gondozzák.

Az első év elteltével a halott már a túlvilágon tartózkodik, de ugyanakkor a halotti szánkaravánt, vagy a dombot, amely testét rejt, a halott házának tekintik. Szigorúan tilos hozzányúlni, megbolygatni vagy hangoskodni a közelében. A nemrég a halottak országába érkezett ember nem képes azonnal bekapcsolódni az ott folyó életbe. Túlságosan tele van vérrel, átítatja az emberi lélek, ezért szégyellős. Ez fokozatosan elmúlik, s részesévé válik az ott folyó szerelmi, táncos és harcos játékoknak (N-04_kobtua.doc). Az elszakadás fontos jele a testen látható rothadás, pusztulás. A halottak számára az élő ember épp olyan elviselhetetlenül tisztátalan, mint az ember számára a halott.

Egy tó partján sátor áll. A jégen sokan táncolnak. Gyönyörűen díszített bundájuk van. Szép ékszerek, díszek. Tánc közben csörögnek a díszek. Odaállnak a táncolók mellé. A legény egészen fiatal. Kicsit messzebb, a sátorok felé van egy asszony a szánja mellett. Szégyellős, nem áll be táncolni. A szánja vérrel van borítva, az ékszerek, minden piros. Kérdezi a lány a társát, miért nem táncol ez a nő? Vagy miért nem megy be a sátorba? – Őt még csak nemrég temették el, ezért még nem keveredik közéjük. A halottak nem foglalkoznak vele, mert még szennyes. Talán jövőre már közéjük megy. (N-04_kobtua.doc)

Az átmeneti idő alatt sérülékeny a távozás. A halott visszavágyik, de az élők világában már az emberek számára veszélyes lényként jelenik meg, aki megbetegíthet vagy magával vihet (HERTZ 2001. 17–22).

Számos folklórszöveg szerveződik aköré, hogy valaki véletlenül vagy szándékosan megzavar egy halottat. Az egyik mondában egy legénynek megtetszik a halotti szánban lévő ezüstj, s kicseréli a magáéval. A halott azonnal visszakéri fegyverét, mely apai örökségének része. A legény azonban elszalad az íjjal. A halott követi, s mire hazaér, az egész szálláshelyen mindenkit holtan talál, még a rénszarvasokat és a kutyákat is. Küzdeni kezd a halottal, s végül nagy nehezen legyőzi őt. A halott családtagok mind felébrednek, s a legény sámán lesz (SZIMCSENKO 1996. 116–120). Egy másik történetben két leány eltéved a hóviharban, s a végsőig elgyengülve, négykézláb mászva rábukkannak egy öregasszony halotti szánsorára. Elveszik a halottnak állított sátor rúdjaikat, s ebben a sátorban kezdenek lakni. A feláldozott rének húsát eszik egész évben. Végül az is elfogy, és úgy döntenek, hogy a halottat is megeszik, sőt, a főtt hús elfogyasztása után a halott ujjaival kezdenek játszani. Ezt követően az egyik leány halálra válva elhagyja a sátrat, és hazatér a családjához. A másik azonban ott marad, s emberfeletti erejű, lelkét vesztett („szemével nem néz”) szörnyeteg lesz belőle

(SZIMCSENKO 1996. 91–92). Mindkét történetből látható, hogy a halott megzavarása súlyos következményekkel jár, de míg az első esetben az élő bizonyul erősebbnek, s sámán lesz, új lelkeket kap, és képes lesz kapcsolatba lépni a túlvilággal, majd onnan visszatérni, addig a másik esetben a hullagyalázó leány elveszti emberi lelkét, állat módjára viselkedik, és úgy is hal meg. Ismerünk olyan mondát is, amikor a halottat megzavaró, és vele házasságra lépő leányt egy sámán megszabadítja a halott befolyásától. Rénszarvas alakjában megküzd az elhunyt férfival, és végül győzedelmeskedik (DOLGIH 1976. 116–118).

Máskor a halott nem gonosz szándékkal tör be az élők világába, bár megzavarják. Több változatban ismert az a mítosz, mely szerint egy rénpásztor leány leül egy dombocskára, dúdolgat, virágot szed. Egyszer csak megjelenik egy szemlátomást halott legény, s elviszi magával – büntetésből, mert ráült a sírra és hangoskodott körülötte. Feleségül akarja venni, de mivel a leány a túlvilágon életképtelen, feljön vele az emberi világba, s lassan eltelik újra emberi lélekkel, alkalmas lesz az élők között való életre. Összeházasodnak, gyermekeik születnek, de mivel a lány nem engedi, hogy férjének látogatóba érkező halott anyja megcsókolja a gyermekeket, az egész család meghal, csak a lány marad életben. De bárhová megy is, halált hoz az érkezése, mert a halott öregasszony követi a nyomát (N-04_kobtua.doc, DOLGIH 1976 109–116, WAGNER-NAGY 2002, LABANAUSKAS 2001).

Az élők világában megjelenő halottaknak különös ismertetőjegyei vannak. A leggyakrabban megjelenő, s egyben legegértelműbb attribútum az egérrágtá vagy fűvel benőtt arc (NT-87_perevalov7.doc). A jég alá bemászó, ott rejtőző egeret összefüggésbe hozták a halottak világával, s míg a nagyobb vadaktól védte a holttestet a köré épített sátorrudazat, addig az egerek könnyen hozzá tudtak férni a testhez, s így az egérrágtá holttest ismert tapasztalat lehetett. A fűvel benőtt arc szintén a test bomlásának ismert tünete volt, ugyanakkor Földanya jelképe is, aki a lelkeket őrzi.

A legnagyobb különbség az élők és a halottak szemében és orrában rejlik. A szem a lélek egyik legfontosabb megjelenési formája, s a halott szeme nem látja többé az élők világát. A halottak nem látnak az élők világában, hanem szaglással vagy hangok alapján tájékozódnak. Szemük nem bírja a nappali fényt. A halottak szeme máshogy lát, mint az emberi szem: az avas zsírt, rothadt húst friss, kíváncsian eledelnek látják, az egértetemetek rénszarvasnak tekintik, az élő embert vagy nem látják vagy más adat szerint medvének, vadállatnak értelmezik. A halottak világába keveredett élő ember a saját szeme szerint látja ezeket a jelenségeket. A halottak orra is másképpen viselkedik, mint az emberi orr: saját halotti bűzüket, földszagukat nem érzékelik, ugyanígy az ételül szolgáló hús szagát sem, de az emberszagot képtelenek elviselni (DOLGIH 1976. 111).

A halott leggyakrabban betegségként, szerencsétlenségként jelenik meg az emberek világában. Azért érzékelik, hogy magával vigyen valakit, akihez nagyon ragaszkodik. A hétköznapi emberek gyakran nem is látják a halottakat, csak a tűz

szokatlan pattogása jelzi, hogy valamilyen nem evilági erő van jelen. A sámán ki tudja deríteni, hogy milyen halott érkezett, és mit akar. A tűz összekötő kapocs a holtak és az emberek világa között.

Halottak világa

A túlvilág helyére vonatkozó adatok szerint két hagyományt különböztethetünk meg. Az egyik szerint a halottak világa északra, a tundra felőli oldalon található. Ezt mutatja, hogy a halottakat azonnal a tundra felé fordítják, s a halotti szánok tájolása is észak felé irányul. A halottak egy hosszú, széles, jeges úton jutnak el ide, gyakran a hóihar hajtja őket (GRACSOVA kézirat 1972). A halottak országát elválaszthatja egy jeges folyó is, amin csak a halottak tudnak átkelni. A sámánok eddig a folyóig tudják követni a halottak nyomát. Ha ezen átkelt az elhunyt, már szinte menthetetlenül a halottak országába tartozik (K-99_molodoj_shaman.doc).

A másik hagyomány szerint a halottak világa a jég alatt található, a mindig fagyott föld mélyén. A halottak ide egy sötét lyukon keresztül jutnak el (LABANAUSKAS 1992). Ezt a változatot képezheti le a sekély gödörbe való temetés. A halottak világának úrnője több adat szerint Jéganya, s az ő betegség- és halálokozó istenségekből álló népe. A sámáni beavató látomások során a sámán a túlvilágon vándorolva ismeri meg a különböző betegségeket és bajokat, valamint Jéganyát, aki a halottakat várja (LABANAUSKAS 2001. 58). A sámáni utazások során gyakran jelennek meg olyan képzetek és látomások, amelyek nincsenek összhangban a más folklórszövegek alapján kialakult rendszerrel, inkább egyéni változatoknak tűnnek (SZIMCSENKO 1996. 2. 10–13). Ugyanakkor a sámán képi világa bizonyára befolyásolja az őt rendszeresen hallgató közösség természetfeletről alkotott képét is, hiszen ők ezt saját tapasztalat híján a sámánelbeszélések és a mítoszok alapján ismerhetik meg.

A halottak tartózkodási helyével kapcsolatos elképzelés tehát egyáltalán nem egyértelmű a nganaszanoknál sem. Mind az északi, mind a föld alatti túlvilág, mind pedig a temetés helye megjelenhet a halott tartózkodási helye gyanánt (HESZ 2008. 51–55).

A halottak országának helyén túl a világ berendezése is alapvetően kétféle változatot mutat, de ezek nem feleltethetők meg a fentebb elemzett két túlvilágtípusnak. Az egyik szövegcsoporthoz szerint a halottak világa tulajdonképpen ehhez a világhoz hasonlít, de sötét, nem ragyog a nap, és nem világít a tűz lángja sem. A halottak az élőkhöz hasonló életet folytatnak, a családok együtt élnek, vannak sámánjaik, étkeznek, vadásznak. A másik jellemző hagyomány szerint a halottak világában folyamatos a tánc, az ünnepség. Az emberek játszanak, vetélkednek egymással, ismerkednek, szeretőt tartanak.

Az embert a temetéssel tehát nem lehet és nem is akarják elpusztítani, csupán eltávolítani az élők köréből. Van azonban olyan eset, amikor a teljes megsemmisítés

a cél. A mítoszok szerint a test elégetése az illető teljes elpusztulásával jár. Az emberre veszélyes mitológiai lények, emberevő *szigiék* elleni küzdelemben végül elégetik a testeket, s ugyan ettől kezdve *szigiék* nem élnek a földön, a hamvaikból keletkezett szűnyogok azóta is gyötrik az embereket (LABANAUSKAS 2001).

Emlékezés a holtakra, reinkarnáció

A nganaszan folklórban az egyik legváltozatosabb szövegtípus az olyan sámántörténeteké, melyek az egykori sámánokról szólnak. Számos hősmondát is találunk egykori nagy tettek megörökítése gyanánt. A sámánösök az egykori istenségekhez hasonlóan *kojkává*, segítőszellemmé is válhatnak, s így nemzetségük jólétét továbbra is segíthetik (SZIMCSENKO 1996. 68). A *kojka* gyanánt a nép körében maradó ősök élőnek számítanak, ezért a *kojkákra* vonatkozó szabályok szerint lehetnek segítőkészek vagy veszélyesek.

A közösséget képviselő, kiemelkedő egyéniségek ilyen módon megmaradnak az emlékezetben, hasonlóan a harcban kiváló, nagy erejű hősökhöz, akik az emberek közé tartoztak, emberi ellenfelekkel küzdöttek, de az emlékezettel elérhetetlen időszakban éltek (*Szojmu*, *Szojmu* fiai, *Toruda*, a csonka fogú hős stb.). Nagyobb rítusok alkalmával emlékeznek rájuk, a tavaszi napköszöntő-párvalásztó ünnepen elevenítik fel történeteiket.

A tájban a megjegyzendő tereptárgyak, jellegzetes pontok nagyon gyakran kötődnek halálesetekhez, temetkezési helyszínekhez (LAVIOLETTE 2003. 217), így a szöveges formában kevésbé megőrzött emlékek a tájban hangsúlyosabban jelennek meg. A halállal fenyegető vagy ténylegesen életet követelő gázlók, tavak, átkelőhelyek az ott átkelők emlékét idézik, de nem név szerint, hanem valamilyen módon emlékeztetve rájuk – a különleges eseményre utaló névvel (Kutya-tó, Dobdomb), az elhunyt nemzetiségével (*Szomatu* halálának dombja), vagy státuszával kapcsolatos (Sámán-tó, Asszony halála) nevekkkel utalnak rájuk. A tájban megőrzött emlékek élővé és testközelivé, sajátta teszik így a tájat, s a mentális térkép kitértetett pontjait jelentik (HABECK 2006).

A reinkarnáció fogalma nem ismeretlen a nganaszanoknál, de a folklórszövegek nem utalnak ennek rendszerére, gyakoriságára, szerepére a hitvilágban. Egy nganaszan asszonnyal folytatott beszélgetéséből kiderült, hogy a megszületett gyermekeket nemrég elhunyt hozzátartozóik visszatérésének tekintik (Valerija Szavran szóbeli közlése 2012). A lélekkel kapcsolatos felfogás alapján meghatározott mennyiségű emberi lélek van, s ugyanez vonatkozik a rénszarvasokra is. Ezért a lelkek körforgása valahogy meg kell hogy jelenjen a hitvilágban, de ennek vizsgálatához egyelőre nincsen elegendő adatunk.

Kojkák, bálványok, segítőszellemek

A bálványtárgy, *kojka* olyan tárgy, melyben állandó jelleggel lakik egy szellem. A családban mindenkinek volt egyéni segítőszelleme, melyet a családfő által fából készített antropomorf bálványszobrocska jelenített meg. A *kojka* szó egyaránt jelenti a bálványszobrot és a segítőszellemet is. Funkcióját tekintve a bálvány szolgálhat általános védőszellemként, de speciális célok elérésére is, mint a vadászatban segítő *kojka* vagy a jó halászsákmányhoz hozzájáruló hal-*kojka*. Némely családnak sámán-*kojkája* is volt, melytől jósló álmot kértek a háziak (POPOV 1959. 27).

Különböző istenségek gyermeke is lehet a *kojka*. A hajba belefűzött sárgaréz tárgyak például Napanya gyermekei, kik anyjukhoz csatolják a tulajdonosukat. A sámánruhán lévő minden egyes kultikus tárgy, díszítés egy-egy *kojka*, mely a sámán segítőszelleme. Az egyéni segítőszellemen kívül a családnak, nemzetségnek is van saját segítőszelleme.

Anyaga leggyakrabban durván kidolgozott fa, csont vagy fém, de lehet egy jellegzetes formájú kő vagy bármilyen anyagból lévő olyan tárgy, amely valamilyen módon felhívja magára a leendő tulajdonos figyelmét, s ezzel jelzi, hogy nem közönséges tárgy, hanem segíteni kívánó *kojka*. Az emberi kéz által formált bálványszobrocskák esetén a sámán segítségét kéri, hogy szertartás során hívjon belé lelket (POPOV 1959. 25). Kilátástalan helyzetből, villámcsapástól (EK-08_molnija.doc), eltévedéstől való sikeres megmeneküléskor a helyszínen talált tárgyat, követ, fémdarabot erővel bírónak tekintették, neki adtak hálát a helyzet megoldódásáért.

Azt mondtam az apámnak: – Honnan vetted ezt a követ, *kojkánkat*? Apám azt mondta: – Valamikor régen én elvesztem. Sokáig mentem, mentem, teljesen elvesztem. Nem találtam a szálláshelyet. Teljesen elfáradtam, elestem. Ahogy elestem, teljesen kimerültem (hosszan aludtam). Visszatértem valahonnan, ahogy elestem, a lábam előtt követ láttam. Felvettem ezt a követ. Aztán megláttam, a szálláshely egészen látható volt. Megörültem. Azt gondoltam: ez a kő engem megmentett. Ezt a követ magamhoz vettem, elvittem a sátrakig (haza). Ott *kojkát* csináltam belőle. Csináltam neki ruhát, mindenféle kelléket. Mindig a *kojkám* lett. Ezt a *kojkámat*, ha halat fogtam, hallal ettettem, ha vadrént, vadrénzsírral, ha ludat, lúddal. (...) Amikor apám meghalt, azt mondta nekem: ha nem fogtok foglalkozni a *kojkával*, etetni kell, amikor meghalok, hadd távozzon velem. Jó, ha velem lefektetitek. Vigyetek a tundrába. Mikor meghalt, a *kojkáját* elvitte. (ES-08_ *kojka*.doc)

A *kojka* gondozása apáról a legfiatalabb (POPOV 1959. 28) fiúra száll, kivéve a sátor védőszellemét, Tűzanyáét (MALONEY 2005. 90). Az embernek gondoskodnia kell segítőszellemeiről. Áldozatbemutatóskor, jól sikerült vadászat után, vagy ha kér tőlük valamit, meg kell etetni őket vérrel, rénszarvas vagy libazsírral. Felöltöztetik,

betakargatják őket, évente új ruhát kapnak. Popov leírja, hogy házigazdája, Urannyik Ukuo forró szemet tett egy vödörbe, arra rénhúsdarabokat helyezett, s az illatos füsttel megfüstölte a *kojka*-szán környékét, így etetve – az egyébként nem túl segítőkész – bálványokat (POPOV 1984. 67).

A bálványokat mindenhova magukkal viszik tulajdonosaik, minden költözéskor különleges szánon (*kojka kente* ‘bálványszán’) szállítják. Ennek a tetejére kis házikószerű alkalmatosság van építve, ebben utaznak a bálványok és egyéb szakrális tárgyak. A szent szánt a család férfi tagja készíti el a család alapításakor, különböző fákból (GRACSOVA 1983. 54), s a családfő halála után a tundrában hagyják, széttörik. A legszigorúbban tilos ezeket a darabokat felhasználni. Ha ezt nem tartják be, a halott az egész családot maga után viheti (KORTT–SIMČENKO 1990. 63).

A szánt a *kojkáknak* ajánlott, megjelölt rénszarvas húzza, aki maga is *kojkának* számít a rajta lévő tulajdonjegy miatt. Színe gyakran különleges, vörösesbarna vagy fehér – tehát jellegzetes, feltűnő. Más munkára nem használják, nem is fogják be, mert a *kojka* tulajdonában van. Az ő erejét, jelenlétét képviseli, ezért szertartások során alkalmazzák. Betegség esetén a lába alatt átviszik háromszor a kisgyermeket, hogy a *kojka* ereje gyógyítsa meg őt (EK-08_taa.doc). A folklórszövegek szerint a *kojka*-rént befogva s engedve, hogy arra menjen, amerre akar, el lehet jutni a túlvilágra.

A rénkaravánban a *kojka*-szán hátul, az asszonyok és idegenek helyén utazik. Nem csupán a bálványokat helyezik rá, hanem különböző tisztának számító tárgyakat: vadász- és halászeszközöket, férfiruhákat, ételféleségeket (POPOV 1959. 36).

Szükség esetén a bálványokat felébresztették, megetették, a tűz felett rázva megtisztították. (ES-08_kojka.doc). A *kojkák* egyéniségek és saját életük van, amit nem szabad nyomós ok nélkül megzavarni (GRACSOVA 1983. 54). Félelmetessé is válhatnak, ha bosszút akarnak állni valamilyen jogtalan sérelemért.

Különösen érzékenyek a zajra, ezért a gyerekek nem játszhattak a *kojka*-szán környékén, nehogy megzavarják a *kojkák* nyugalmát, megijesszék őket. A megdühödött *kojka* felfalja az embert (ES-08_kojka.doc). Egy ember nem bottal, hanem siettében a rénhajtó rúddal verte *kojkáját*, hogy egészséget kérjen családjának, de a rúd vasvégével leverte a *kojka* egyik szemét, aki nagyon megharagudott (POPOV 1984. 68).

Fa-*kojkák*, kő-*kojkák* állandó helyen is le voltak állítva mint olyan bálványok, melyek a vadászatban segítenek. A melegért induló leányokról szóló történetek számos változatában az egyik próbatétel szerint a leánynak fel kell állítania az útjába került kidőlt fa-*kojkákat*. A *kojkák* környékén mezítláb, csendesen kell mennie a leánynak. Ezzel jelzi, hogy tisztelettel, gondosan bánik a rá bízott bálványokkal, és tudja a viselkedési szabályokat (VL-97_3_filles.doc).

Természetes képződményeket is tekinthettek *kojkának*, például jellegzetes köveket, bizonyos helyeket, hegygerincet, ahol sok rénszarvasra lehetett bukkanni –

külön kiemelendő a Birranga-hegység, melyet *Kojka*-földnek is neveznek (POPOV 1984, DOLGIH 1976. 49).

A nemzetséget őrző *kojkák* tisztaságát még inkább őrizni kellett, ezért például szülő asszonnyal elvándoroltak a *kojka* közeléből (POPOV 1984), sőt olyan ember sem áldozhatott nekik, aki nemrég szülő asszony sátrában járt. Veszélyes lehet a *kojkára* nézve, ha lerajzolják, lefényképezik akár őt magát, akár hordozó zsákját vagy a bálványzánt (POPOV 1959. 31).

A *kojka* zsákmányt ad az embereknek, könnyebb betegségek esetén segít legyőzni a lelket-testet rágó erőt. Rontásra is lehet használni, ilyenkor megfűstölik az arcát, s azt mondják: „Az ellenségem arca égjen éppen úgy, mint a tiéd” (POPOV 1959. 37). A *kojka* ezután bosszút áll az ellenségen. Szolgálatáért elvárja az ajándékot, részesülését a zsákmányból. Ha sikeres vadászat után sem kap vadrénvért vagy zsírt, megvonja támogatását (POPOV 1984. 67).

Hirtelen betegség vagy szerencsétlenség esetén a segítségért külön ajándékot ajánlanak a *kojkának*, de előfordul, hogy a tulajdonos végül vonakodik teljesíteni az ígéretét, s a *kojka* bosszút áll. Bosszúja valamilyen halálos vagy súlyos szerencsétlenség formájában érkezik.

Bulcsu ezt mondta el: egyszer, amikor Gyatobie vadászott, evett éhségében egy döglött rén húsból, beteg lett. Hazavittem, a *kojka* segítségét kértem. Gyatobie nevében egy rént ajánlottam. Amikor felépült, sajnálta a tehenet. Másnap egy farkas felfalta azt a tehenet, amit ajánlottam a *kojkának*. Most az emberek nem becsülik a *kojkákat*. Gyatobie majdnem meghalt, beszakad a réntehenével a jégbe, alig tudott kijönni. (POPOV 1984)

Ha a *kojka* nem teljesítette vállalt feladatát, nem juttatott az embereknek zsákmányt, nem adott jó életet, és a családot üldözte a balszerencse, a családfő megbüntette a hálátlan szellemet. Fejjel lefelé akasztotta fel, éhezettette vagy letette a földre (LABANAUSKAS 2001. 28). Ha ez sem segített, egyszerűen kihajította. A kidobott bálványt tilos felvenni a földről. A bálványoktól nagyon nehéz úgy megszabadulni, hogy az ne váljon az illető ártalmára, mert életük szétválaszthatatlanul összetartozik. Ha valaki elkéri a bálványt, azt jelzi, hogy át akart menni valaki más tulajdonába. Ez a legjobb megoldás (GRACSOVA 1983. 35).

A családfő vagy a bálványok gondozójának halála után a bálványokat egy fűsátorban kiteszik a tundrába (KORTT–SIMČENKO 1990. 220). Előfordul, hogy tulajdonosukkal együtt helyezik a temetési szánkaravánra (ES-08_ *kojka.doc*). Meg lehet válni a bálványoktól úgy is, ha temetésen otthagyják a sír mellett (GRACSOVA 1983. 55). Ha valaki örökbe fogadja a bálványokat a tulajdonos halála után, akkor a továbbiakban neki kell gondoskodnia róluk, táplálnia őket rénvérrel (KORTT–SIMČENKO 1990. 164). Az örökbe fogadónak ez terhes, veszélyes feladat is lehet. Ha az örökös elhanyagolja feladatát, azzal a *kojkák* rosszallását vonja magára. A Tajmiri Körzeti Múzeum így tudta begyűjteni egy nagy múltú sámáncsalád, a

Szovalov család bálványkészletét. Az örökösök boldogan megszabadultak tőlük, mert korábban egy zsákban tartották őket, ami megalázó a szellemek számára (GRACSOVA 1989. 149).

A folklórszövegek szólnak a *kojkák* eredetéről. Eszerint a *kojkák* hajdan a földön élő hősökből lettek, akik hőstetteik után, mellyel megtisztították a földet az emberre veszélyes lényektől, feladatuknak eleget téve bálvánnyá változtak (DOLGIH 1976. 80).

Fa-kojka

A fabálvány a családot a betegségtől, szerencsétlenségektől óvja, segít a gyermeknemzésben. A fabálványokat a családfő készítette el. Élő fát használt, melytől előzőleg engedélyt kért. A *kojkának* alkalmas, többágú, különleges fát Faanya megtestesülésének tekintették. Az élő ág levágása vagy a fa kivágása veszélyes vállalkozás volt, előfordulhatott, hogy a fa szellemgazdája nem *kojkának* szánta a fát, s bosszút állt, ezért a vadejev nganaszanok inkább csak *kő-kojkát* használtak (POPOV 1984).

A fa-*kojkát* nem csak faragni lehetett, hanem találni is, s a tulajdonos megérezte a *kojka* erejét, majd pedig megtapasztalta, hogy segít a mindennapokban (GRACSOVA 1983. 47). Egy-egy család tulajdonában egész családnyi fabálvány lehet, melyeknek antropomorf teste és arca van. Minden családtagnak megvan a maga saját *kojkája*.

Az alakokat minden évben új ruhába öltöztetik, a női figurákat felékszerezik. Rendszeresen eteti őket a családfő vagy a felesége lúd- vagy rénszarvaszsírral, rénszarvasvérrel és réncsontvelővel (KORTT–SIMČENKO 1990. 66). A zsírt és a velőt egy libalábból készített kis tartályban helyezik el. A libalábból óvatosan eltávolítják a csontot, ügyelve arra, hogy a bőr ne sérüljön meg (POPOV 1966. 112, 115). Így kialakul egy kisméretű zacskó, melyben elhelyezhetik a finomságokat a bálvány számára (KORTT–SIMČENKO 1990. 215). Minden áldozatbemutatáskor is megkínálják őket vérrel és zsírral. A bálványcsalád egyes adatok szerint a sátoron belül lakik, szemben a bejárattal, a fő rúdra erősítve (GRACSOVA 1983. 35) vagy egy csónakmodellben, melynek neve bálványcsónak, *kojka-ngonduj* (KORTT–SIMČENKO 1990. 64). Más adatok szerint a sátor mögött volt a helyük, a bálványszánon (ES-08_ *kojka.doc*). Utazáskor a többi bálvánnyal együtt a *kojka-kentén*, azaz bálványszánon szállították őket.

Az „Ogyoloku” című történetben a sokáig sikertelenül vadászó, és már teljesen elszegényedett főszereplő

fogott egy botot. Odaállt a rudakhoz, ahol a faember feküdt. Felállította, és ráadta a szokujt. Verni kezdte a faembert, miközben így kiabált: – Nagyanyó, versenyezzünk! Ogyoloku ütötte, ütötte és teljesen belefáradt. Amíg kiabált, a hangja teljesen elment. Egy idő

múlva a faember futásnak eredt, és eltűnt egy domb mögött. A nyomában a rudak is nekiindultak. Ogyoloku hunyorogva maradt állva az előző helyén. Amikor eltűntek, Ogyoloku utánuk eredt. Ezt kiabálta: – Nagyanyó, állj meg, várj meg! Mivel nem volt elég ereje, hogy utolérje a faembert és a rudakat, visszatért a sátorába. (LABANAUSKAS 2001. 28)

Ezek után közli szüleivel, hogy meghal. Senki sem csodálkozik rajta. A történet elején a fa-*kojka* meztelenül, a sátoron kívül fekszik. Talán „büntetésben” volt, de az is elképzelhető, hogy ő állt bosszút a méltatlan bánásmódért, ezért nem fogott semmit a gazdája.

Kő-*kojka*

A kőbálványt feladatától függően Földanya vagy Vízanya kötestben megjelenő leányának tekintik. Azért született, hogy az embernek segítségére legyen. Földanya leányai a vadászatban segítenek, Vízanyáé pedig a halászatban.

A vadászatban segítő *kojkáknak*, azaz Földanya gyermekeinek kétféle rendeltetésű és méretű *kő-kojkáját* különböztethetjük meg. Az egyik nagyméretű, jól látható sziklatömb, *futuda-fala-kojka*. Földanyának ettől a lányától származtak a különböző prémes állatok, melyekre az ember vadászni kezdett. Látván a gyermekeit fenyegető veszélyt, a leány elkezdett az emberekre vadászni. *Gyojba-nguo* kényszerítette Napanya segítségével és Földanya beleegyezésével, hogy kővé váljon, és az emberek segítségére legyen a vadászatban. Helyhez kötött, nagy sziklák, kövek ezek a kőbálványok, melyek jól láthatók a vadrénvadászat közben. A bálványok a hétköznapi emberek számára nem hallhatóan hívogatják a rénszarvasokat a vadászok közelébe. Saját életük van, megváltoztathatják helyüket, meg is halhatnak, azaz nem hívogatják többé a vadréneket. Hogy el ne veszítsék jóindulatukat, a sikeres vadászat érdekében a vadászat előtt vérrel vagy zsírral megetetik a kőbálványokat, majd a vadászat után melléjük helyezik a hús- és zsírrészüket. A bálványok táplálása után a bálvány a vadásznak álmában megmutatja, honnan várhatóak a vadrének. Ez okból fontos, hogy az éjszakát a *kő-kojka* mellett töltsse a vadász. A vadászeszközöket is a bálvány közvetlen közelében fektetik le, hogy pontosan tudjanak vele célozni (KORTT–SIMČENKO 1990. 62–63). Jellegzetes, kimagasló sziklaoszlopokat is bálványnak tekintettek, mint például a Logata-folyó melletti tó partján álló két sziklát, melyek a tisztátalan ember számára veszélyt jelentettek, s a mellettük való elhaladáskor rénszarvast áldoztak (POPOV 1959. 25).

E nagy, sziklaalakú bálványokon kívül minden embernek lehet saját kis *fala-kojká*-ja, azaz kőbálványa. Ez egy kisebb darab kő, melyet a vadász az első sikeres rénszarvasvadászat után kap, vagy ha elejtette élete első nagyobb vadját. Általában a vadászat helyén álló *futuda-fala-kojkából* vágják le a kis darabot, de az is lehet,

hogyan a fiatal vadász valamilyen különleges helyzetben találja meg. Ezek Földanya ajándékai. A vadászatban segítő bálvány lehet valamilyen jellegzetes, feltűnő rénszarvas agancs vagy érdekes mintájú rénbőr is (SZIMCSENKO kézirat).

Vízanya gyermeke is lehet a kőbálvány. Ebben az esetben hal gyomrában találják meg a kis kődarabot (GRACSOVA 1983. 55).

Egyszer ősszel halászni ment Hoszju és a családja. A rének még nem jöttek meg, vedlő ludak sem voltak. Ezen a szálláshelyen volt Muhunda. Ő sámánolt. Aztán azt mondta: – Holnap reggel menjetek és nézzétek meg a hálót. Akkor nektek csak egy hal jön. Ez nem hétköznapi hal lesz. Ez a ti *kojkátok* lesz. Azt a halat fogjátok meg. Ha megtaláljátok azt a halat, szerencsétek lesz.

Kora reggel Hoszju apja megnézte a hálót. Csak két halat talált. Elkezdtek feldolgozni a halakat. A *csirt* felvágták, egészen hétköznapi hal volt. Elkezdtek felbontani a lazacot – találtak benne egy követ. Hosszúkás volt, mint egy hal. Fehér foltos volt, mint a hal. Ez lett a *kojkája*, ahogy Muhunda mondta. Csinált neki egy kis csónakot. *Koli-kojkának* hívta. Ezután tudtak halat fogni. Vége. (SZIMCSENKO kézirat)

A vadász és a kőbálvány között meg nem szakítható különleges kapcsolat áll fenn. Semmit nem tesz, semmilyen kérdésben nem dönt, amíg meg nem kérdezte a bálvány véleményét. Ha sikeres, megvendégeli kő-*kojkáját* vérrel vagy zsírral. Ruhát is készít neki. A halgyomorban talált kő-*kojka* ruhája halbőrből, a rénszarvasvadászat közben kapott *kojka* ruhája rénszarvasbőrből készül (KORTT–SIMČENKO 1990. 64).

Föld-*kojka*

A földbálvány a házi tűzhelyet védi. Rögtön a családalapítás után készíti el a háziasszony. Emberalakú, kikészített rénszarvasbőrből készült zsákszerű figura, melyet fűvel, levelekkel, növényekkel és földdel, azaz a Földanya testéből származó anyagokkal tömnek ki. Rénszarvasbőrből készült női ruhába öltöztetik. Középen nyitott bundát kap és alsóneműt, rövid nadrágot, tunikaszerű inget. Őt is új ruhába öltöztetik minden évben.

A föld-*kojkához* elsősorban betegség és váratlan szerencsétlenség esetén fordulnak. Az asszonyok termékenységet, szexuális vágyat is kérnek tőle. Ilyen kéréssel férfiak is fordulnak hozzá. Különleges kérés esetén állandóan etetni kell a *kojkát*, zsírral, vérrel és velővel kenik be a száját (KORTT–SIMČENKO 1990. 82–83).

Más adatok szerint a föld-*kojkát* különleges helyzetben készítik el, például a szülés közeledtével. Ebben az esetben alakja egy fücsomó, melynek a közepébe egy kis földet tesznek (GRACSOVA 1983. 35). A háziasszony halála után legidősebb lánya gondoskodik a bálványfiguráról (KORTT–SIMČENKO 1990. 83).

Nap-kojka (Gyali-kojka)

A napbálványtól, vagy más fordítás szerint fény-bálványtól várják a jó időt a vadászathoz és halászathoz, és ezáltal a vadászat sikerét. Nap-anyától származik, meteorit formájában érkezett a Földre. Más értelmezés szerint Nap-anya követe. Előfordul azonban, hogy nem kőből, hanem fából készül. Gömb alakú kődarabot használnak, ezt pirosra festett rénbőrbe öltöztetik. A többi bálvánnyal együtt a bálványszánon szállítják, táplálják (KORTT–SIMČENKO 1990. 54).

Hétköznapi tárgyak *kojka* szerepben

Egyes esetekben gyakran használt, hétköznapi tárgyak *kojka*-funkciót kapnak, kérnek tőlük valamit, megetetik őket (GRACSOVA 1983. 46). Minden tárgynak lelke, szelleme van, így azokat időnként megszólíthatják. Amikor a téli szálláshelyről a nyári szálláshelyre költöznek, a szánok egy részét a tundrában hagyják. Mielőtt elindulnának, elköszönnek a szánoktól úgy, hogy pálcikával kopogtatják őket, mint a bálványokat (POPOV 1984).

A tűzhely fölött elhelyezett fakampó (*fo*) is *kojaként* viselkedhet, különösen akkor, ha már régi. A régi kampót teljesen átjárta a család szaga, az ételek párája, a házi tűzhely füstje, ezért szorosan kapcsolódik a családhoz. Más értelmezés szerint azért lehet mágikus szerepe, mert az ég és a föld között függ, pont a sátor közepén, és ezáltal kapcsolatot képez az isteni világgal (KORTT–SIMČENKO 1990. 227). Amikor hétköznapi módon használják, nincs természetfölötti szerepe, de ha a sámánszertartást nem dobbal végzik, akkor ezen kopog a sámán (GRACSOVA 1983. 46). A házigazda engedélye szükséges ahhoz, hogy a kampót mágikus célokra használják. Gyakran szarvasalak van vésve az aljára, ahol már nincsenek rajta lyukak, hogy a szarvasokat az üstbe csalogassa. A teteje pedig madáralakúra van faragva, amely mintegy zsákmányt keres. Más adat szerint a madárka azért van odavésve, hogy gyermekek szülessenek a családba. A lelkek ugyanis a Holdon élnek, mielőtt megszületnének, és a madár csalogatja oda őket a sátorba. Rénszarvasvadászat előtt megetetik a fakampót rénszarvasvérrel, és megkérik, hogy töltsen meg az üstöt. Ez után a vadász kezébe veszi a kampót, egy kis bottal kopogtatja, és így szól hozzá: „Segíts nekem! Kérd meg Vadrénanyát, hogy adja meg a mi részünket, hogy a tűz fölött húst főzhess. Akkor te is megkapod majd a részed.” Eredményes vadászat után ismét megetetik. A fakampóhoz fordulnak abban az esetben is, ha a házirének szétszaladtak. Arra kérik, mondja meg nekik álmukban, hol találják meg a rénszarvasokat. Az utóbbi időben vaskampót használnak, melynek nincsen ilyen mágikus szerepe.

Az üst (*nyite*) is természetfeletti erővel bírt (GRACSOVA 1983. 45). Az első üstöt anyjától kapja a fiatalasszony. A családnak azonban több üstre van szüksége, mert mindegyikben csak egy bizonyos fajta húst szabad főzni. Az üstre véshettek arcot

is, s akkor etették meg, amikor befejezték az evést. A vadászszákmány biztosításában segített (LABANAUSKAS 1990. 216).

A rénszarvascsontok porrá törésére szolgáló kő (*gyatue*) is fontos *kojka*. Használat előtt és után zsírral megetették (KORTT–SIMČENKO 1990. 205).

A sámánszertartás során kopogtathattak akár a villanyvezeték fémcsövén is, ami így időlegesen *kojkává* változott (GRACSOVA 1983. 46). A hagyományos világban a környezetben megtalálható tárgyak, anyagok lettek a *kojkák*. Ez nem is változott meg, hiszen a legújabb adatok szerint továbbra is a környezetben megtalálható tárgyak léphetnek *kojka*-szerepbe, de ezek köre kiszélesedett, a kanálnyélig és a műanyag margarétáig terjedhet a segítő tárgyak sora.

Mitikus népek: idegenek, emberevők, félemberek

Emberi népek keletkezése

A különböző népek keletkezését a nganaszan mítoszok az emberi faj megjelenésével egy időre helyezik. Kezdetben két embert teremtett az istenség, majd ezek szaporodnak, de még nem tudnak beszélni semmilyen nyelven. Az istenség erős széllel fújni kezd, s ettől az emberek szétszélednek. Emberi nyelven kezdenek beszélni, oroszul, nyenyecül, hatangaiul (dolgán vagy evenki), és nganaszanul (DOLGIH 1976. 161). E történetben négyféle népet említenek. Tubjaku Kosztyerkin beavató látomásában szintén e négy nép jelenik meg a Föld Gazdájának fája ágain (LABANAUSKAS 2001).

Más változatokban hat nép képviselői származtak az első emberpártól:

Mou nyemi (Földanya) fiút és lányt szült, azt mondja: – A Földre menjetek. Gyereket fogtok szülni.

Úgy lett. Hét fiút, hét lányt szültek. Azt mondja akkor a lány: – Hadd legyen a nevük: *lesza* (orosz), *nya* (nganaszan), *aszja* (dolgán), *ogya* (evenki), *jurak* (nyenyec), *osztyak* (hanti). (SZIMCSENKO kézirat)

Ezek az emberi népek a nganaszanok által lakott területen élnek, élő kapcsolat van a népek között. Most azt vizsgáljuk, hogy a nganaszan folklórban hogyan jelennek meg a környező népek.

Dolgán (aszja)

A dolgánok a nganaszanoktól kissé délebbre élnek, az erdős tundra peremén. A két nép baráti kapcsolatban van, a dolgánok soha nem jelennek meg ellenséggként a nganaszan folklórban. Gyakori a személyes barátság, a házassági kapcsolat, a közös szálláshely. Kölcsönösen segítenek egymásnak, ha arra kerül a sor. A dolgánok

befogadják a hozzájuk érkező árva gyermekeket, hogy felneveljék őket (Kino_06_apcha.doc). A szülő halálát érezve a dolgánokhoz küldi el gyermekeit (Lakuna fiai, több változatban). Egy történettípusban dolgán ember segít visszaszerezni nganaszan barátja elrabolt feleségét. (DY-00_nyaakyu.doc, WAGNER-NAGY, 2002). Máskor a dolgánok nem bírnak a nyenyec túlerővel, ezért az erős nganaszan embereket hívják segítségül.

A nganaszanok és a dolgánok együtt is vadászhatnak, de fontos különbség, hogy míg a dolgánok vadásznak medvére, és fogyasztják is húsát, addig a nganaszanoknál ez tabu ütközik (DOLGIH 1976. 55–56), és komoly büntetést von maga után, ha mégis megpróbálják (LABANAUSKAS 2001).

A *Ngamtuszu* családnak szoros kapcsolata volt a dolgánokkal, ugyanis egyszer visszaadták a hozzájuk tévedt rénnyáját (VB-97_Duxodie.doc). Ettől fogva amivel tudták, segítették a dolgánokat.

A dolgánok mindenben hasonlítanak a nganaszanokhoz, a folklór semmilyen hitvilág- vagy életmódbeli eltérést nem emel ki. Szegényebbek, ezért ételtámogatásra, rének adományozására szorulnak (ES-08_mene_tensze.doc), s éhesen továbbengedni őket bűnnek számít. Ravasz észjárásúak, túljárnak mind az evenkik, mind az oroszok eszén (DOLGIH kézirat). Különösen Dolgih anyagában fordul elő, hogy számos dolgán történetet tartalmaz a gyűjtemény, melyek főhőse „a tunguz”.

Enyec (baj, szomatu)

Az enyeczek szerepe ellentmondásos a nganaszan folklórban. Egy mítoszból azt tudjuk meg, hogy valamikor ők is ezen a földön éltek, de a nganaszanok érkezése után elköltöztek. Lányaikat feleségül vették a nganaszanok, és ez meglátszik a viseletben (DOLGIH 1976. 153). Számos hőstörténetben, mondában a főszereplő *baj* vagy *szomatu*, tehát enyec származású. A folklórszövegekben megjelenő enyeczek mind férfiak, nganaszan nők férjei vagy kedvesei. A két nép közötti házasságkötések aktív kapcsolatot eredményeztek, s ez a folklórban is reprezentálódik. Mindez további összehasonlító vizsgálatok kiindulópontja lehet, összevetve nyelvészeti és etnogenetikai kutatások eredményeivel. Mivel ebben a kötetben témánk a nganaszan hagyományos világkép vizsgálata, ezt nem tekintjük feladatunknak, ugyanis az enyec szereplők a nganaszanokhoz teljesen hasonlóak a folklórszövegekben, nem vonhatunk le a többi néphez hasonló egyéni jegyeket.

Nyenyec (djurak)

A nyenyeczek a történetekben mindig ellenségesek a nganaszanokkal. Mindig ők kezdeményezik a konfliktust – feljönnek lakhelyükről az avami vidékre harcolni vagy asszonyokat rabolni. A nganaszanok megérkezése idején a legtöbb konfliktus a

nyenyecekkel volt, s végül egy dombnál megállították a nganaszanokat, akik nem mentek tovább dél felé (ND-99_vojna.doc). A harcok ijjal folynak, majd pedig különböző harci versenyekbe bocsátkoznak. Szánokat kell például átugrani, minél több ételt kell elfogyasztani. A versenyből végül a nganaszan hős kerül ki győztesen. A nyenyecек ellen harcoló két legnagyobb nganaszan hős Toruda és Szojmju.

A nyenyecек hitvilágáról is szólnak a szövegek: olykor az eltévedt vagy elrabolt embereket istenségeiknek feláldozzák. A bálványok nagyméretű oszlopok, melyeknek éles tetejük van, s erre húzzák rá az áldozatokat (DY-00_dyobjaruo_ny.doc, NT-89_7perevalov.doc).

Külsejük alapján hasonlítanak az emberekre, de vannak történetek, melyekben szinte óriássá magasodnak (SZIMCSENKO 1990), vagy fejük olyan, mint a fa koronája (SZIMCSENKO 1996. 96).

Életmódjuk alapján az erdős területen laknak, ahova csak nagyon hosszú, több hétig tartó utazással tudnak elérni a nganaszanok, miközben több rénjük belepusztul a megerőltetésbe.

Evenki (horeszocseme)

Az evenki a folklórban leggyakrabban előforduló ellenséges nép, a birtokháborítás mind a két részről kezdődhet. Az evenkik az erdős vidéken laknak, ahol sok a rénszarvas, ezért a nganaszanok időnként rákényszerülnek, hogy betörjenek az ellenség vadászterületére (DOLGIH 1976. 182–198). Máskor azonban ők kezdeményezik a konfliktust, barátságosan szállást kérnek éjszakára, majd éjjel megpróbálnak mindenkit megölni (DOLGIH 1976. 203–214). A konfliktusok elhúzódóak, sok ember halálával járnak, akár több nemzedéken át tart a vérbosszú.

Kinézetük szerint az evenkik eltérnek a nganaszanoktól: arcukon tetoválás van, vízszintes csíkok láthatók rajta. Vezetőik nem rénszarvasbőrből készített ruhában járnak, hanem medve-, farkas- és rozsomákbundában – ez is megkülönbözteti őket a közönséges emberektől. Testrészeik különösen hosszúak, testalkatuk vékony, termetük magas.

Életmódjuk hasonlít a nganaszanokéhoz, rénszarvasra vadásznak ijjal, sátorban élnek. Azonban előfordul, hogy embert is esznek, ami abból derül ki, hogy a szánjukban talált zsír undorító szagú, keserű ízű emberzsír (DOLGIH 1976. 204–205). A harcban csálnak, előre elrejtik a fegyvereket, kutyákat, ahogy lehet, becsapják az ellenfelet. A tisztességes küzdelemmel ellentétben nem tartják magukat a saját maguk által meghatározott szabályokhoz sem. Nincsenek tekintettel semmilyen erkölcsi rendre – az őket segítő embereket is megtámadják. A nganaszan folklór szerint a végén mindig pórul járnak, még ha az őket legyőző fél súlyos veszteségeket szenved is.

Az evenki hitvilág különbözik a nganaszantól, s ez a történetekben is leképeződik. Megemlítik a madaras sámánoszlopokat, melynek a tetején kétfejű

ragadozó madár ül (SZIMCSENKO 1996. 205). A jávorszarvas mint sámáni segítő szintén jellemző rájuk. Kapcsolódik az evenkikhez a fakultusz, a sámán felugrál, felrepül a fára, s ez szokatlan a nganaszanok számára (K-06_Lakuna.doc). Sámánjaik igen nagyerejűek, de legyőzhetők.

A nganaszan asszonyok és öregek félnek tőlük, de a vadászok nem tartják őket olyan veszélyesnek:

Mitől féljünk? Ott éppenséggel nem *nguók* laknak. Ők egyszerű emberek. Két lábuk van, két kezünk, mint nekünk is. Ha ők nekünk valami rosszat tesznek, akkor mi is rosszat fogunk tenni nekik. Valahogy megmenekülünk. Mi elsőnek semmi rosszat nem fogunk tenni. Nem pusztulunk el. (SZIMCSENKO 1996. 199)

Az előjelekre sincsenek tekintettel, de végül mindig beigazolódik, hogy jogos volt a félelem.

Az evenki nép az ellenséges, de emberi nép szerepét tölti be a nganaszan folklórban. Külsejük, viselkedésük helyenként a mitikus emberevőkhöz, az alsó világ embereihez közelíti őket.

Orosz (ljueszja)

A hétköznapi orosz ember egyáltalán nem bukkan fel sem ellenségként, sem barátként, hanem különös erővel bíró oroszokról olvashatunk csupán. Az orosz istenség a nganaszan panteon legfontosabb alakját, Árva Istent megkötözte vagy más módon tönkretette, s ezzel a hatalmát elvette (VB-97_dyojba *nguo*).

Az oroszok a nganaszan erkölcsi renden, szokásos bűn-bűnhődés kapcsolatokon kívül állnak. A büntető lény (halott öregasszony, megbántott anyós) csak addig tudja követni menyét, amíg az orosz emberhez nem megy feleségül (N-04_kobtua.doc). Az orosz hatalmi szervezet megjelenik a tőlük való félelemmel kapcsolatban, hogy sámánszertartást végeznek, hogy az oroszok ne tudják meg az általuk bűnnek minősített tetteket (HELIMSKIJ 1989), vagy amikor a hőst az oroszok kezére adják a nyenyecék, mert félnek tőle (DOLGIH 1976. 37–40).

A népek szétvándorlásának mítoszában szerepel az orosz kovács, aki bálványokat tud készíteni, s Földanyától kapta azt a feladatot, hogy a vassal foglalkozzon (SZIMCSENKO kézirat). Megjelenik még az orosz orvos: „egészen szegény ez az apó, hosszú szakállal. Nem foglalkozik vele senki.” (SZIMCSENKO 1996. 49). A himlő-betegség orosz öregasszony képében jelenik meg (LAMBERT 2003. 210).

Az orosz kereskedőről is van szó, el lehet nekik adni a prémeket, mamutsontot (DOLGIH 1976. 44). A nyers és száraz fák elosztásánál Földanya figyelembe veszi, hogy a sátorrudak mellett az oroszok gerendaházaihoz is szükség lesz fára (DOLGIH 1976).

Mitikus népek

Számos embertől eltérő, mitikus lénnel népesítik be a nganaszanok világuk ritkábban látogatott, valamilyen okból idegennek tűnő tájait. Az erdő vidéke, a szálláshelyektől távoli dombok, folyókanyarulatok, magaspartok, folyók összefolyásai mind olyan különleges helyek voltak, melyeket ember ritkán látogatott, s ezáltal a mentális térképen kívül vagy annak periferiáján helyezkedtek el (ARGOUNOVA-LOW 2010). A különböző mitikus népeket nem lehet megnyugtatóan elkülöníteni egymástól. Alakjuk sokszor összemosódik, s megjelenésük sem specifikus, a különböző adatközlők máshogy és máshogy ábrázolják őket.

A pontos leírásnál fontosabb a „valami más”, az embertől eltérő, az idegen asszociációja. Valamilyen módon félelmet keltő, furcsa ezeknek a lényeknek a megjelenése (szőr, szem- vagy fejhiány, fémről készült test stb.), s ez még akkor is ijesztő, ha történetesen nem lépnek fel agresszíven az emberrel szemben. Még gyakoribb eset, hogy ellenségesen viselkednek a körükbe tévedt emberfiával, ezért gyakran a veszély képzete fűződik hozzájuk. A legtöbb mitikus népet a mai ember megjelenése előtt *Gyobja nguo*, a kultúrhős kiirtotta vagy megritkította, ezért viszonylag ritkán találkozni velük. Kivétel ez alól a *baruszi*, ez az igen ellentmondásos lény, aki szorosan kapcsolódik az emberekhez, ellenben a teremtmítoszokban egyáltalán nem jelenik meg.

E mitikus népek életmódja valamilyen szempontból mindig eltér az átlagos emberektől – kunyhóban vagy gödörházban laknak, rénszarvasháton közlekednek – ez a nganaszanok által lakott területtől délebbre élő népek, az evenkik és nyenyecék életmódjára jellemző. A folklórtörténetek szerint ezek az emberek ellenségesek, asszonyokat, gyerekeket rabolnak, s csak bosszúállás céljából találkoznak a nganaszanokkal.

A mitikus népek meghatározás tehát a nganaszanok émikus megközelítésétől távol áll – számukra e népek éppen olyan reálisak, mint az evenkik vagy a nyenyecék – emberek, de valamilyen szempontokból mégis különbözőek, ismeretlenek, veszélyesek. Ugyanakkor a teremtmítoszokban nem jelennek meg, már az ember teremtmése előtt a földön élnek, létük nem igényel magyarázatot, mint az istenségeké. Házasságot köthetnek emberekkel, lehetnek közös gyermekeik, ami a reális, érzéki világgal való kapcsolatukat bizonyítja. A betegségszellemekkel ellentétben az emberre vadászó mitikus nép tagjai nem az ember lelkét rágják el, hanem testét pusztítják és fogyasztják el.

Vörösréz-emberek (nyeromu)

A vörösréz-emberek az emberhez hasonló társadalmi szervezetben élnek. Sámánjaik vannak, családonként élnek, egy szálláshelyen több család is lakik. Sátraik, kunyhóik vörösrézből készültek, lehetnek réntartók, de halászok is. Felszerelési tárgyaik az emberéihez hasonlatosak, de azoknál nagyobbak. Az emberrel nem kerülnek kapcsolatba, mert eltűntek a földről még az emberek megjelenése előtt. Alakjuk szoros kapcsolatban van a *szigiékkal*, olykor még a szüzsék szintjén sincsen eltérés (pl. vörösréz-emberek: SZIMCSENKO 1996. 32–35, ua. *szigiék* szereplésével: LABANAUSKAS 1992. 55–56).

Fémből készült testük a felső világhoz kapcsolja őket. Számos más olyan istenséget, asszonyt és férfit találunk, aki a felső világban él, s valamely testrésze fémről (ezüst, arany, vas stb.) készült. Olykor jószándékúak, máskor azonban (pl. Vasorrú óriás – DOLGIH kézirat) veszélyesek a hősre. A rossz szándékú vörösréz-emberek nem alkotnak népet, csupán egy-egy történetben jelennek meg.

A *nyeromuk* lakhelye jelenleg a felső világ, ahol Mennydörgés-istenséggel és testvéreivel küzdenek meg tavasszal és ősszel (SZIMCSENKO 1996. 156–157), s az a küzdelem jelenik meg az átmeneti időben jelentkező viharokban. Gracsova 1972-es terepnaplója szerint:

Felső, magas föld. Fölöttük szintén ég van. Ott szintén nap megy. Magasabban már emberek élnek, ruha nélkül, bőr van rajtuk, nem nagyon bozontos. Az emberek ott fehérek, feketék, szürkék. A nyelvük más – *nyaramünek* hívják őket. Ők csak üvöltenek – amikor a mennydörgés jön, üvöltenek egymás között. Mint nyáron – erősen üvöltenek, azonban télen kevesebbet. Az arcuk ugyanilyen. Ők főleg más embereket esznek.

Ők nagyon nagyok, hatalmasak. Szarvasuk nincsen. Lakásuk nincsen. Csak földet, gödröket ásnak, ott élnek a gödörben. Mint a borzok. Csak így beszél, kiáltozik. Ujjaikkal beszélgetnek. Az arcuk, mint az embereké, de teljesen szőrrel borítva. Fájuk van. Ott nehéz lélegezni. Fölöttük szintén ég van. (GRACSOVA kézirat 1972. 66–67)

Szigie (Emberevő)

A *szigiék* gyakori szereplői a nganaszan folklórnak. Mind az ember előtti korban, mind pedig az ember lakta világban megtalálhatók, s veszélyt jelentenek. A külső megjelenés sokban utal a hitvilágban betöltött helyzetre, szerepre. A *szigiék* leírása meglehetősen sokféleséget mutat a különböző adatközlők elbeszéléseiben. Legelterjedtebb vélekedés szerint nagy termetű óriásokról van szó (VL-08_tuhy laku-vg.doc, kokore.doc stb.), akik egyébként az emberhez hasonlítanak. Több esetben előfordul, hogy a szövegben nem említik, hogy a *szigie* különbözne az embertől, de az összes szereplő számára egyértelmű, hogy kivel áll szemben (pl. GRACSOVA kézirat 1971, DOLGIH 1976. 38–40). Van, ahol két asszony közül az

emberi a szép nő, a *szigie* a csúnya (SZIMCSENKO 1996. 56–60, N-99_komary.doc). A *szigiék* alakja hordozhat állati jegyeket: szőrrel fedett bőr (DOLGIH 1976. 71), ragadozószerű tépőfogak (GRACSOVA kézirat 1971), nagy száj (SZIMCSENKO 1996. 63) illetve kapcsolódhat hozzá a nem emberszerű testi felépítés: egy szeme van (LABANAUSKAS 2001), több feje van vagy nincs feje (D8nga.doc).

Belső tulajdonságait tekintve a *szigie* az ember számára veszélyes lény. Agresszíven lép fel az emberrel szemben, ha teheti, felfalja. Féltékeny, sértődékeny természetű, bosszúálló. Túlságosan mohó, rengeteget eszik, mindent magának akar, s feltörő vágyai annyira befolyásolják, hogy egyben ez a leggyengébb pontja is. Nem túl ravasz, túl lehet járni az eszén. Az embernél sem nem erősebb, sem nem gyorsabb.

Életmódját tekintve az emberhez hasonlóan sátorban vagy kunyhóban él, lakhelye állandó, az erdős részen vagy folyóparton helyezkedik el. Szállása nem bőrökkel fedett, hanem valamilyen fém-ből készült (LABANAUSKAS 1992. 55–56). Rénszarvasok helyett emberekre vadászik vagy halat fog. Házirénje legfeljebb egy van, szánját egerek húzzák (LABANAUSKAS 2001). Kiscsaládban él, például idős férj és feleség (Z-08_dyajku.doc), anya és két gyermeke (N-99_komary.doc), vagy egyedül (VL-97_sigie.doc). Az emberekhez való viszonya sem egyértelműen zsákmány-vadász viszony, több történetben egy férfinak egyik felesége *szigie*, a másik pedig emberi asszony. Olyan történetet is találunk, amikor egy *szigie* férfinak megtetszik egy emberi leány (LABANAUSKAS 2001. 39). A *szigie* húsa nem fogyasztható eledel, ha mégis megeszi valaki, maga is felveszi az emberevő tulajdonságait, s végzetes étvágyán uralkodni nem tudva felfal mindenkit, aki az útjába kerül (LABANAUSKAS 2001. 39, VL-97_sigie.doc).

Az emberek nem bíznak a *szigiében*, még ha nem is viselkedik ellenségesen, s előbb-utóbb elpusztítják. A *szigie* nem ismeri a tüzet, így az emberek tűzbe csalják és elégetik, azonban hamujából szúnyogok kelnek ki, csontjából pedig férgek lesznek. Ritkán lehet a *szigiével* szemtől-szembe megküzdeni, inkább csalással csábítják a tűz közelébe, vagy álmában ölik meg.

Számos jel arra utal, hogy a *szigie* az alsó világgal, a halottak, veszélyes szellemek világával van kapcsolatban. Az alvilágban élnek a férgek, ott nem ég a tűz, s a rénszarvasok egerek. A fej- illetve szemnélküliség az emberségtől való távolságot jelzi, s az alsó világban élő istenségekkel hozza kapcsolatba a *szigiét*.

A mitikus korban játszódó történetek szerint *Gyajku* (a kultúrhős trickster változata) irtja ki a *szigiéket* a világból. A *szigiék* gyermekének adja ki magát, majd minden vagyonukból kiforgatja őket, s odébbáll.

Az emberi korban – vagy Gracsova feljegyzései szerint az emberi kor elején – játszódó történetben egy *szigie*-asszony megöl egy nganaszan nőt, majd a kislányait is meg akarja enni, de azok elmenekülnek előle. Végül az egyik leánya egy medve felesége lesz, a másik emberi férjet talál magának, a *szigiét* pedig tűzbe csalják (N-99_komary.doc, LABANAUSKAS 2001, GRACSOVA 1971, kézirat).

A *szigie*-feleség és emberi feleség (LABANAUSKAS 2001, DOLGIH 1976. 59) konfliktusára épülő történetben az emberi asszony haragszik a falánk *szigiére*, s végül a *szigiét* a tűzbe csalják. Itt az emberevő nem lépett fel ellenségesen az emberrel szemben.

Fej nélküli emberek (Laharonge ngotu – szája a hasán)

A fej nélküli emberekkel a kultúrhős találkozik a világ berendezése közben, amikor rénszarvasokat hoz a felső világból (DOLGIH 1976 130–131, LABANAUSKAS 2001). A fejnélküliek egy magaspart túloldalán laknak, az emberi világtól távol. Fejük nincsen, szájuk és szemük a hasukon van. A kultúrhős jópárat elpusztít közülük, de aztán felesége tanácsára felhagy a vérengzéssel.

Egy nyenyecékkel kapcsolatos mondában is előkerül alakjuk: egy gyermeket elrabol a fej nélküli ember (DOLGIH 1976. 137–139). Velük együtt nő fel a gyerek, s felnőtt korában elpusztítja felnevelő szüleit. A fej nélküliek jellegzetes tulajdonsága, hogy a nganaszanokkal ellentétben felülnek a rénszarvas hátára – ami az evenkikre is jellemző.

Baruszi (Félemler)

A *baruszi* egyszemű, egy lábú, egykezű félemler, a *szigiék* mellett a nganaszan folklór leggyakrabban előforduló mitikus szereplője. Alakjához a tisztátalanság, az alvilág, a rossz előjel, a veszély, némileg a halál képzeke kapcsolódik. Számos hozzá fűződő motívum más természetfeletti lényekkel kapcsolatban is megjelenik, aktívan élő alakja magába olvasztja e figurák egyes tulajdonságait. A folklórszövegek gyűjtési idejét figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy a régebbi szövegekben (Popov, Dolgi, Labanauskas gyűjtése) a *baruszi* elsősorban az emberi települések környékén, üregben vagy elhagyott szálláshelyen élő fél-ember volt. A legutóbbi gyűjtésben (Guszev) tó őrzőjeként, vízbe fulladt ember visszatérő alakjaként is megjelenik.

Baruszi keletkezhet nem gondosan kezelt (asszonyi) vérből, például óvatlanul a sátor szent helyére hajított, nem kigöngyölt véres kötésből bújik elő (N-99_barusi.doc). Családban él, apa, esetleg anya és több gyermeke lakik egy-egy lakhelyen (LABANAUSKAS 2001). Nappal alszanak, éjjel pedig ébren vannak, járnak-kelnek a világban, s az emberektől húst lopnak éhségük csillapítására (VB-97_dyobja_nguo.doc), de a tolvajlást nem szabad megtorolni. A *baruszi*t meg lehet ölni, van vére, meg tud halni. Rokonai épp úgy megsiratják, mint az emberek halottaikat, s bosszút állnak értük.

Szoros a kapcsolatuk a vízzel, az őket megsértő emberek vízbe fulladnak, a *baruszi*k számára otthonos a vízi világ. Különböző szerencsétlenséget, veszélyes körülményeket is okozhatnak. Az egyik történet szerint a *baruszi*-apa pontos tervet

dolgoz ki, hogyan bosszulják meg elhunyt családtagjukat: az egyik fia jó időt hoz majd, a második ötletet ad az embereknek, hogy menjenek vadászni. A harmadik jégesőt küld a vadászokra, a negyedik hatalmas hóviharrá erősíti a jégesőt. Az ötödik *baruszi* egy nagy folyót vezet az emberek elé, s a hatodik összezúzza a jeget az átkelő emberek alatt, hogy belefulladás a vízbe. A *baruszi* az emberek lelkét az alvilág urának adja (DOLGIH 1938. 121–123).

Az ember nem tud ellenállni a *baruszi* akaratának. Ha az el akarja venni az ember saját vagy gyermekeinek életét, akkor el is fogja. Az ellenállás, alkudozás csak súlyosbítja a helyzetet (DOLGIH 1976. 146).

Az asszony kéri a *baruszit*: Legyen, te isten, füled és szájad neked, ingyen, te *baruszi*, füled van neked. Amikor eljön az idő, odaadom a gyermekeimet. Sajnálj minket, inkább kutyát vagy szarvast kérj! Ha a gyereket kell neked adnom, nagyon fogok gyötrődni.

A *baruszi* asszony teljesen megfésülködik, azt mondja: – Ha egyet sajnálsz, háromnak kell lennie.

Az anya erősködik, a *baruszi* azt mondja: – Akkor ne adj, a kezem hosszú, sok helyre elérek.

A gyerekek sorra meghalnak a tó környékén, különböző balszerencsés események következményeképpen: a legidősebb alatt leomlik a part, ő pedig beleesik a vízbe, testvére csak belenéz a tóba és meghal. Valóban hiába áldoznak a tó számára szarvast és kutyát.

Általában az emberek félnek tőlük, törekednek rá, hogy ne zavarják a *baruszik* életterét. Fütyüléssel vagy zajongással jelzik a *baruszik*, hogy nem kedvükre való az emberek jelenléte például vándorlás közben. Ők sem szeretik a zajt, a fütyülésre megjelennek. Az asszonyokból a *baruszi* látványa hisztériás rohamot, idegességet válthat ki. A férfiakra ilyen hatása nincs a látványuknak, őket a *baruszi* tévútra vezetheti, hogy ne találjon haza az illető. Egy gyermekjáték főszereplője is egy *baruszi*. A fogócskaszzerű játékban a fogó gyereknek fél lábon kell ugrálnia, és egy kézzel elkapnia társait, akik így szintén *baruszik* lesznek (KORTT–SIMČENKO 1990. 40).

Azonban a *baruszi* nem mindig kártékony. Egy gyermekre vágyó, mindig egyedül dolgozgató asszony kötéséből kibújik egy *baruszi*, vagy csak bebújik a sátorba, s mindenben segít neki, amiben tud (LABANAUSKAS 2001, N-99_barusi.doc, DOLGIH 1938. 130, Gracsova kézirat 1971). A férj azonban nem bíz benne, s mindenféle módon próbálja elpusztítani, de nem jár sikerrel. A *baruszi* segít a halfogásban, ha ellenség támad rájuk vagy tűzifát gyűjtenek, s nem hagyja el őket.

A sámánok általában nem bíznak a *baruszikban*, segítőszellemként nem számítanak rájuk. Mégis, Gyuhagye *Ngamtuszu* sámán leányának, Noboptiének fő segítőszelleme egy *baruszi* volt, s apja, a nagy sámán hiába próbálta több ízben véglegesen elküldeni a szellemet (LAMBERT 2007. 321–323). A visszaemlékezés

szerint éppen úgy segített a *baruszi* Noboptiének, mint ahogyan a történetben szereplő asszonynak. A sámán-apa hozzáállása a férj/báty *baruszi*hoz való viszonyához hasonlít.

Furcsán viselkedő vagy kétes körülmények között talált gyermeket nevezhetnek *baruszinak*. Az egyik *baruszi* nevű gyermeket egy elhagyatott szálláshelyen találták, úgy vitték magukkal (ED-barusi.doc). A másik gyermek hirtelen furcsán kezdett viselkedni, nem hallgatott a nevére, a szeme is gonosz lett, a szája habzott. A szülők nem tudtak mit kezdeni vele, a gyerek karmolt, harapott, sokat sírt, kiabált. Végül a *baruszi* által adott néven kezdték szólítani, a sátor női oldalára tették a gyereket, kérték a *baruszit*, hogy vigye el a saját fiát és adja vissza az övéket. Ez meg is történik, de a neve *baruszi* maradt (VB-97_barusi.doc). Ezért nem szabad a gyereket, csecsemőt egyedül hagyni a sátorban (GRACSOVA kézirat 1973).

Szjupsza-nép

A *szjupsza* (*szüüsz*)-néppel kapcsolatban két, őket részletesen bemutató történetet ismerünk, valamint még néhány folklórszövegben felbukkan a nevük. A történetek szerint egy (vagy két) leány eltévedt, s a *szjupszák*hoz került (D5nga.doc, SZIMCSENKO 1996. 78–80), illetve *szjupsza* leány is kerülhet az emberekhez (SZIMCSENKO 1996. 80).

A *szjupszák* teste külsőleg emberszerű, de szaporodásuk és étkezésük eltér az emberekétől. A testükön nincsen nyílás, a gyermekek a testen kívül, egy aranytálban fejlődnek, s kicsi korukban még csak egérszemek.

Egy *szjupsza* lány a nganaszan Linancsera nemzetségnél élt. Akkor találták meg a *szjupsza* lányt a nganaszanok, amikor vadrének után kutattak. A hős feleségül vette, és elvitte a szálláshelyre, nem érdekelte, hogy ellenáll. Éjjel megvizsgálta, és kiderült, hogy a testrészei sehogy nem nyíltak. Reggel elhatározta, hogy elengedi őt, azt mondta:

– Miért tartanálak meg? Nem lehet beletenni semmit. Gyermeke sehogy nem jön. Hogy ad ez örömet?

Akkor a leány megmutatott neki két elrejtett egérszemet, azt mondja:

– Ezt nekem a Földanya adta. Minek rejtsem a testembe, ahogy a ti asszonyaitokba szemek kerülnek. Minek jobb nekem saját nyílást nyitni, hogy kinn legyen a gyerek? Nekem is van szemem – a hús belülről védi, kintről védi. (SZIMCSENKO 1996. 80)

A szem a test alapeleme, mely leginkább hordozza az élőlény lényegét. Az arany tiszta fém, mely Nap-anyához kapcsolja az élőlényeket. Az anyák köpködik a magzat-szemeket, így táplálják őket saját testnedvükkel. A férfiaknak sincsen nemi szervük, hanem hátul van egy farokhoz hasonló testrészüik.

Táplálékukat a *szjupszák* szaglással veszik magukhoz.

Életmódjuk szerint hegyek, dombok környékén, vízpart közelében, egyes adatközlők szerint a tengerparton (GRACSOVA kézirat 1972. 40) élnek. Réntartók, vadrént, libát vadásznak. Rénjeik magasabbak voltak, mint az embereké.

A hozzájuk került emberekkel alapvetően nem barátságtalanok, bár a *szjupsza* vadászok madárként megköti az általuk elkapott nganaszan lányokat, és hazaviszik a sziklás magasparton álló sátrukba. A lányokat egy fiúra bízzák, akinek leszakítják a farkát, s ettől meghal. Aztán a lányok megnézik, hogy mit köpködtek éjjel az asszonyok, de a szemek eltűnnek az emberi szem pillantásától (a másik változatban csillogásukat elvesztik, megfehérednek), tehát meghalnak. A megijedt emberek hazaindulnak, de a kárvallott *szjupszák* üldözőbe veszik őket. A lányok gyorsan ledobják a ruhájukat, s úgy fekszenek a földre. Nemi szervüket látva a *szjupszák* megrémülnek, mert a lányok teste lyukas (szerintük át van szúrva), és mégis élnek. Azt gondolják, hogy úgymint halálra vannak ítélve, mert véresek.

Ezek a mitikus népek bár bizonyos tulajdonságaikban hasonlítanak az emberekhez, más vonásaikban eltérnek tőle. A nganaszanok az állatfajokat, növényeket is külön népnek tekintik, melyek az emberétől eltérő társadalmi rendben élnek ugyan, de sok szempontból hasonlítanak rá.

Állati és növényi népek, állatfajok a nganaszan folklórban

Növények

A Tajmir-félsziget növénytakarója

A füves tundrát borító növények gyakran megjelentek a folklórszövegekben, bár központi szerepet igen ritkán tölthettek be, ahogy a hétköznapi életben sem volt nagy jelentőségük. E lágyszárú növények a tűz alapanyaga, a rénszarvasok tápláléka, végül inségeledel gyanánt szerepeltek a folklórszövegekben. Erdőt alkotó fásszárú növények a nganaszanok által egykor lakott területnek csupán a legdélebbi részén fordulhattak elő, s így az erdő és a fa veszélyes, kissé ellentmondásos szerepben jelenik meg.

A vidék éghajlata hideg, szélsőségesen kontinentális, az évi átlaghőmérséklet 16 °C (POPOV 1966. 9). A hőmérséklet az év kétharmadában nem emelkedik 0 fok fölé. A sarki éjszaka hat hónapig tart, s az előbukkanó nap melege hirtelen olvasztja el a havat, járhatatlan mocsárrá téve a korábban fagyott területeket. Szeptemberben kezdődik meg a havazás, tehát a vegetációs időszak három hónapig tart. A nganaszanok által lakott terület három bioklimatikai szubzónára osztható (WALKER – RAYNOLDS et al. 2005). Legészakabbra, a tenger mellett a poláris sivatag, délebbre pedig az arktikus tundra, majd pedig a tipikus tundra növényvilága

jellemző. A poláris sivatagban kevesebb, mint ötven növényfaj él meg, s a terület felét zuzmó, moha fedi. A mohatararó itt két cm mély, s más növényréteg nem követi. Néhány nagyobb növény is megtalálható, de elhanyagolható mennyiségben. Az arktikus tundra vidékén 50–100 növényfajt tartanak nyilván. A növénytakaró kétrétegű: az alsó moha-, illetve zuzmóréteg 3 cm mély, az azt fedő lágyszárú növények 5–10 cm-re nőnek meg. A tipikus tundra vidékén 125–250 faj él meg, s megjelennek a harmadik növényréteget jelentő fás szárú növények is, melyek akár 80 cm-re is megnőhetnek.

A legjellemzőbb növények (zárójelben latin nevükkel) a Tajmir-félsziget füves tundrai részén a különböző zuzmók, mohák (*Cladonia*-fajok, *Arcotous alphina*, *Peltigera*-fajok), virágos növények: egy krizantémféle növény (*Arctanthemum hulten*), *Pedicularis dasyantha*, tengerhúr (*Honkenya peplodes*), csajkavirág-faj (*Oxytropis putoranica*), csüdfű (*Astragalus umbellatus*); fű-, hangaszerű növények: sás (*Carex glareosa*), nádtippa (*Calamagrostis deschampsoides*), *Puccinellia byrrangensis*, kék havasi perje (*Poa alpina*), valamint a fás szárúak képviselői: a törpe csigolyafűz (*Salix purpurea*) és egyéb *Salix*-fajok, fűzfélék, törpenyír (*Betula nana*) (YURTSEV 1994. 769).

Télire a nganaszanok délebbre vándorolnak, az erdős tundra övezet peremére. Itt a lágyszárú növények nagyobb fajgazdagsággal jelentkeznek. Dominánsan megjelennek a fák, a vörösfenyő (*Larix*), lucfenyő (*Picea*), nyárfa (*Populus*), erdei fenyő (*Pine*) valamint a nyírfa (*Betula*). A fák átlagos magassága kevesebb, mint két méter. A cserjeszint fás szárú növényei is gazdag fajválogatosságot mutatnak, a fentebb említett cserjék mellett egyéb fűzfafajok (*Salix glauca*, *Salix phylicifolia*, *Salix planifolia*), kistermetű nyírfafélék (*Betula exilis*, *Betula glandulosa*), s az éger (*Alnus*) is megtalálható. Ezek a növények 80–150 cm magasra nőnek (www.arcticatlas.org).

Fű, zuzmó, virág a nganaszan kultúrában

Az eredetmítoszokban a tundra földje kezdetben pusztá, csupasz, lapos és jég borítja. Általánosan elmondhatjuk, hogy mindent, ami a jégen kívül a tundrát borítja, az emberek jóléte céljából, ajándék gyanánt vagy megszolgált jutalomként kapta a mitikus hős, aki leggyakrabban a kultúrhős *Gyojba nguo* (Árva istenség). A növények és állatok adományozója *Mou nyemi* (Földanya) volt, akit meglátogatott a kultúrhős, mivel a föld alkalmatlan az emberi életre. A Földanya lakhelyét délre, délkeletre tették, az élet földjén, illetve más változat szerint a felhőkön lakott. *Mou nyemit* idősebb asszonynak képzeltek. Egyes mítoszokban viselete, külseje utal kilétére: növények, virágok borítják a ruháját, vagy a haját fűszálak és virágok alkotják (DOLGIH 1976. 40–41). *Gyojba nguótól* született neki egy kis fűszálgyermeke, melyet le kellett tenni a jeges földre, hogy ott szétterjedjen. A sarjadó füves földet őrizni kellett, nehogy elfoglalják, elpusztítsák szárnyas lények. Ezt a

feladatot látta el az első, óriás termetű rénszarvas. Más változatban Földanya buzdította a tanácstalan férfit a föld berendezésére ((DOLGIH 1976. 40)

Az ember megvakarta a fejét és azt mondta:

– No, én hogyan tudnám azt berendezni?

– Ha akarod, én segítek neked, azért hogy a te földeden emberek éljenek. Veszél innen füvet, és ha rének lesznek, rénszarvaszuzmót adok. De még egy kis mohát is adok.

– No, rendben. Ha adsz – jó. Akkor jól segítesz nekem.

Földanya további gyermekei az állatok és az emberek. Az emberek zajongása miatt *Gyojba nguo* és Földanya a világ két végére vándoroltak, ahol hegygyé változtak, s így egyensúlyban tartják a földet. Harmadik elképzelés szerint a jelenlegi föld Földanya teste, a hegyek az ő bibircsókjai, anyajegyei.

A fű, a zuzmó az első növény, ami a mítoszok szerint megjelent a földön. A füvet a régi időkben (ez az idő Popov gyűjtése idején még elérhető volt az emlékezet számára, tehát nagyjából az 1800-as évek elejére tehető) még sokoldalúbban használták a nganaszanok, mint a klasszikus gyűjtések idején. A földdel, gyökerekkel kivágott gyeptéglákból átmeneti szálláshelyet, kúp alakú kunyhót (*golomo*) építettek a halászigény kezdetén, melyben 3-4 ember meghúzhatta magát. Régen öregek, betegek vagy egyedülállók is ilyen kunyhókban laktak, ugyanis nem engedhették meg maguknak, illetve nem voltak képesek a rénszarvasbőrrel fedett, favázás sátor elkészítésére (KORTT–SIMČENKO 1990. 220). Ugyanilyen kunyhót készítettek a tundrán hagyott bálványoknak, valamint a halottak fölé is ilyen kunyhót építettek (GRACSOVA 1983. 53).

Emberi fogyasztásra kevés növény alkalmas a Tajmir-félszigeten. A bogyók közül megtalálható a vörös áfonya (*gyabakonkuta*, lat. *Vaccinium vitis idea*) és a mocsári hamvas szeder (*Rubus chamaemorus*). Az éghajlat nem kedvező ezeknek a fajoknak, ezért viszonylag kevés nő a vidéken. Elsősorban gyerekek gyűjtögetik, de a folklórszövegekben Szimcsenko szerint gyakori fordulat, hogy a hamvas szeder gyümölcsétől új erőre kap a hős (KORTT–SIMČENKO 1990. 249). Én nem találtam ilyen folklóradatot (DV).

A vörös áfonya és a fűz leveléből teát készítettek. A tea fontos szerepet tölt be a nganaszan táplálkozásban, különösen az inségesebb téli időszakban. Naponta 8–10 alkalommal is főztek teát, (POPOV 1966. 109), s zsírral, olajos kővel, liszttel dúsították (KORTT–SIMČENKO 1990. 220). A fűből való teakészítés az otthonosság, a hazaérkezés jelképe is volt, így a nagy nehezen új életet kezdő magányos hősök sorsának jobbra fordulását jelezte, ha szálláshelyükön teát főztek, illetve a jólét jele, ha maga a főhős készítette a teát (SZIMCSENKO 1996. 95, 146, 202, LABANAUSKAS 2001. 34, 35, 62).

A tavaszi, inséges időkben a nganaszanok azokat az ételeket fogyasztották, amelyeket a mítoszok tanúsága szerint a vadászat ismerete előtti időkben, sőt az alvilágban ettek az emberek, azaz füvet (*bontu*), gyökereket (SZIMCSENKO 1996.

19) és egerhúst (KORTT–SIMČENKO 1990. 221, LABANAUSKAS 2001. 54). Igen gyakran felbukkanó elem a folklórban az éhezés és a tavaszi hónapok túléléséért folytatott, gyakran sikertelen küzdelem. Ilyenkor fogyasztották az *Asparagus Umbellatus* (egy csüdfű-faj) nevű növény gyökerét (*tohi*). Ez a növény 20 cm magasra nő meg, a babfélék rendjébe tartozik, sárga virágzata, hüvelyes termése van. Télen a hó alól kaparták elő egy éles csontlapocskával ellátott bottal, amellyel fel tudták törni a fagyott földet. A kiásott gyökeret frissen és főzve is fogyasztották (KORTT–SIMČENKO 1990. 214). Az *Asparagus*-fajoknak szeléntartalmuk miatt immunerősítő, étvágycsökkentő hatásuk van, a modern természetgyógyászat is hasznosítja e gyökereket. A gyökértörzs szőlőcukrot raktároz, ezért íze édeskés. Jótékony hatása a vércukor-szint gyors helyreállítása s az, hogy hosszan tartó energiát biztosít (RITCHASON 1995. 14). A csüdfű gyökerét rénszarvasvér-levesbe (*gyama*) is belefőzték, hogy még tartalmasabbá tegyék (KORTT–SIMČENKO 1990. 221).

A folklórban gyakran előfordult a *hjuj*, melynek azonosítása nem történt még meg. Szimcsenko azt feltételezi, hogy ez a titokzatos növény egy fajta gomba. A nganaszanok gombát nem esznek, de Szimcsenko gyűjtése szerint hajdan a sámánok használták szertartásaik során a transz elérése érdekében gombát (KORTT–SIMČENKO 1990. 214–215). Ennek emlékét őrzi véleménye szerint az epikus hősök *hjuj*-fogyasztása, mely emberfeletti képességeket biztosít számukra. Azonban a folklórszövegek nem utalnak arra, hogy a *hjuj* gomba lenne. Íme két jellemző adat a *hjuj* megjelenéséről:

Egyszer valahogy eszükbe jut: – Ej, találjunk csillogó köveket,
szedjétek száraz fűvet. *Hjuj* nevű, kövek összeütkeznek – tűz lesz.
Így tettek, meggyulladt a fű, tűz lett. (SZIMCSENKO 1996. 62)

Ebben a mítoszban később a főhősök fűvet esznek, amíg nem kapnak húst az istenségtől.

Sok fűvet kitépett a földből, *hjuj* nevűt. Hét *hjuj* fűvet megfogott az
asszony. Csomóba rakta.
Ha az emberek a világon lesznek, – mondja – hadd legyen nekik tűz, a
fű elég.
Azonnal fellobbant a tűz, elégett a fű. (SZIMCSENKO 1996. 65–66)

Valentyin Guszev és Marina Lublinszkaja nganaszan multimédia szótárában (GUSZEV – LUBLINSZKAJA 2003) a *hjuj* szó jelentése: tűz csiholásához használt száraz fű. Gombáról, illetve más felhasználásra utaló jelentésről a szótár sem tud. Így megcáfолódni látszik az egyetlen adat a nganaszan sámánok gombafogyasztásáról.

A mocsaras tavakon növvő, erős szálú, viszonylag hosszú fűből kötelet fontak a nganaszanok. A fűvel benőtt mocsaras tó a folklórban igen gyakran a túlvilág

kapuja, az azon átkelő szereplő a természetfelettil kerül kapcsolatba (pl. LABANAUSKAS 2001. 49). A hétköznapi életben a mocsaras tavakon átkelni igen kockázatos vállalkozás volt, ezért a vízbe merüléshez illetve a hóviharban való vándorláshoz hasonlóan, különleges tudás birtokosának tartották azt, aki túlélte.

A rénszarvaszuzmót (*gyie, horagvie, lahora, nyuorszu*) sokoldalúan használták a hétköznapi életben, tömítőanyagként vagy akár fekvőhelyként, sőt kisgyermekek alá tették pelenka gyanánt (POPOV 1966. 55, KORTT–SIMČENKO 1990. 241). Tisztító szertartások során is használták, ezzel füstölik meg a szennyezett (*adomo*) helyet, tárgyakat.

A virágokat – talán mert nincs semmiféle hasznuk – igen ritkán említette a szélsőségesen nehéz körülmények között élő nganaszanok folklórja. Egyetlen eredetmítosz ismert, amely sárga és fehér virágok megjelenéséről szól. Egy sámán nő patakon átkelve eljutott a túlvilágra, ahol az istenségek próbatételeit sikeresen kiállva rénszarvasokat, kutyát és halakat kapott ajándékba. Visszatérve azonban észrevette, hogy nem csupán az ajándékokat hozta magával:

Ahogy átment a patakon, amelyről beszéltem, a bundájához odaragadt némi vér, és valami fehér is odaragadt. Ahogy odaért a folyóhoz, találgatni kezdte, mi ragadt a bundájához. Azt mondja:

– Úgy látszik, az apótól nem csak boldogságot hoztam, hanem boldogtalanságot is. Ez a vér azt jelenti, hogy az emberek meg fognak halni a vértől, meggyilkolják egymást: a fehér – ez azt, hogy az emberek meg fognak halni gyomormérgezésben.

Azt jelenti, hogy az istenek őt becsapták, a szerencséivel balszerencsét is adtak.

No, azt mondja:

– No, mit lehet tenni, nem térhetsz vissza.

Ha visszatér, megölik az istenek. És azt mondja:

– Ó! Ó! Gyilkosságot hoztam magammal. – És rázni kezdte a bundáját, de nem lehet róla lerázni a vért és a fehér foltot.

Átkel azon a folyón, de ott piros és fehér virágok lettek. Azt mondják, hogy azt mind ő hozta. Ez minden. (DOLGIH 1976. 68)

A piros virágok vértől való eredése világszerte ismert motívum. A fehér anyagot közelebbről nem határozta meg az adatközlő, de gyaníthatóan szintén valamilyen testnedvről lehet szó.

A virág és a fiatal leány azonosítása a nganaszan folklórban, a *kejngersa* műfaj allegorikus nyelvezetében jellemző.

A fa ellentmondásos szerepe

A fa elsősorban tüzelőanyagként jelent meg a nganaszan epikus hagyományban. A tűzifakeresés állandó feladata volt az asszonyoknak éppúgy, mint a férfiaknak a

megfelelő mennyiségű élelem megteremtése. Az asszonyok a hó alól kézzel kotorták ki a letört gallyakat, fűzfavesszőket, melyekből tüzet raktak. Jellemzően a csigolyafűz (or. *talnyik/lednyik*) gallyait használták tüzelésre, a fával való tüzelést dolgán, illetve orosz módinak tartják (DOLGIH 1976. 52). A fűzcserje patakok, folyók mellett fordul elő nagy számban. E gallynak a kérge pirosas-vöröses színű, ezért már megjelenésében is a tűzre utalt a nganaszanok számára. Feleslegesen nem volt szabad gallyat tördelni (LABANAUSKAS 2001. 59). Azt tekintették jó szálláshelynek, melynek a közelében bőségesen találni tűzifát. A tűzifa eredetéről szóló mítoszok szerint Földanya és egy másik istenség, Tüzanya vagy Mikolka isten közösen eldöntik, hogy a fák egyik részét kiszáritják tüzelés céljára (DOLGIH 1976. 50–52, 53). Más mítoszokban a kultúrhős érdeme, hogy a fa egy részét kiszáritotta (GRACSOVA kézirat 1971).

A fák másik része nyersen maradt, ebből szántalpakat, sátorrudakat készítenek. A vízi úton való közlekedés kevésbé jellemző, mint a szánon való utazás. A fából készült csónakot súlyos összegekért vásárolták a nganaszanok a jakutoktól (POPOV 1966. 53). Popov feljegyzése szerint a vadász tizenhárom sarki róka prémet, egy farkasprémet és három rénszarvasbőrt fizetett a csónakért, amely kisebb vagyonnak felelt meg. Korábban a nganaszanok bőrből készült csónakokat használtak, amelyek azonban rendkívül borulékonyak voltak.

Télidőben, amikor a nganaszanok az erdős tundra vidékének peremén táboroztak, alkalmas volt az idő, hogy a férfiak szántalpakat készítsenek az elhasználódott talpak helyett. Ugyanekkor vágtak vörösfenyő-rudakat sáortartó rúdnak. A téli, nehezebb és tartósabb sátor kellékeit a téli szálláshelyen hagyták, a nyári, könnyebb szerkezetű sátor felferéséhez szükséges harminc rudat vitték magukkal (POPOV 1966. 84–85). A három legfontosabb tartórudat állítják össze először. Ezek közül kettőt „férfi”-nak, egyet pedig „asszonyká”-nak nevezték. A két férfi rúd illeszkedik az asszony-rúd két nyílásába. A központi férfi-rúdra arcot is faragtak, s az központi szerepet játszott a sámánszertartások során (KORTT–SIMČENKO 1990. 229–231), ugyanis erre a rúdra szálltak le a megjelenő istenségek, szellemek. Szüléskor a rúdba kapaszkodott az asszony, ezért Fa-anyának is hívták (KORTT–SIMČENKO 1990. 60). Míg a hétköznapi célokra szolgáló sátor vörösfenyőből készült, sámánszertartás esetén állíthattak sátrat nyírfából is.

Fentebb láthattuk, hogy meghatározhatók olyan természeti jelenségek, földrajzi elemek, amelyek a túlvilágba való eljutás eszközeiként szerepelnek. Ilyen a mocsaras tapon, patakon való átkelés, a hegyek túloldalára való eljutás vagy a hóviharban való vándorlás. Mindegyik horizontális irányú mozgást feltételez. Bár a fáramászás idegen a hétköznapi nganaszan élettől, a fa-motívum többször is megjelenik a sámánelbeszélésekben. Tubjaku Kosztyerkin beavató látomásában egy madarak lakta tó közepén álló fiatal vörösfenyőt lát, melynek ágai között laknak a különböző népek. E fának az ágából kell magának dobokat készítenie, ugyanis ez a Föld Gazdájának a fája (LABANAUSKAS 2001. 59). A sámán által elmondott történetekben többször is előfordult a hatalmas, hétágú fa. A legjellemzőbb példa

erre a közönség által sámáni alkotásnak minősített hősepikai alkotás, melyet Nyulja Turdagin sámántól jegyeztek le. Egy kisgyermeket kidobnak a hóba, s őt egy fa nevei fel:

Felmászott egy nagy fára. Hatalmas fa valahol állt. A földből egy törzs nő. Messze hét része oszlik ez a fa.

Ahogy felmászott a törzsre, leesett a gödörbe. A fa körül gödör volt. Körös-körül egészen sok havat hordott a hóvihar, de a fa körül nem volt hó. Egészen élő volt a talaj, meleg.

Hét napig feküdt ebben a gödörben. A hetedik napon kinyitotta a szemét. Láta – fölötté hét faág van, de belőlük mintha eső esne, a földre hull. Az egész havat megette ez az eső, a föld meleg volt, mint nyáron. Kinyitotta a száját a fiú. Elkezdte a cseppeket megfogni a szájával. Elkapott egyet – szopni kezdett, ahogy azelőtt az anyja mellét szopta – a csepp teljesen olyan, mint az anyatej, jó tej. Evett a fiú. A hasa egészen kezdett megtelni. Most egész nap evett. Egészen zsíros volt, mint a liba ősszel. A fiú zsíros, erős kezdett lenni. Kicsit megnőtt, beszélni kezdett: – Most megtaláltam az anyám. Ez most *Fa-Nyemi*, Faanya. Jól etet engem. Jobban, mint ahogy engem a szülőanyám etetett. Sehova tőle nem megyek. Most mindig vele fogok élni. (SZIMCSENKO 1996. 135)

A gyermeket aztán megtalálja az édesapja, s csak nagy nehezen tudja visszaszoktatni a húsevésre. A felnövekedett fiúcska bosszút esküszik nővére elrablói és az ő halálát kívánó ellenségek ellen, s győzelméhez Faanyától kér erőt. Megígéri, hogy a legyőzöttek véréből neki is juttat, s meg is tartja a szavát:

Úgy döntött, kézzel végez vele. Birkózni kezdtek. Legyőzte *Szügyü-nyüe* az ellenségét, felemelte a feje fölé, hétszer földhöz vágta, a lelke már egészen közel került. Aztán torkon ragadta, kitepte a torkát, kirángatta a szívét, széttépte a kezével. Fogott egy nagy kést, levágta a fejét. A tenyerével merített a véreből, elkezdte bekenni *Fa-nyemít* a vérrel, és azt mondta:

– A te részed, *Fa-nyemi*. Óvj mostantól engem. Hogy mostantól senki ne győzzön le engem.

A fejet felakasztotta a középső ágra, a napfelkelte felé fordított arccal. Ő maga felült a szánra, hazament. (SZIMCSENKO 1996. 138–139)

E történetben *Fa-nyemi* a fabálványokhoz hasonló szerepet is betölt a fiúcska életében. Gyermekkorában csodálatos módon táplálta, majd pedig győzelemre segítette. A különleges, embereket tápláló fa képe társ nélküli az eddig ismert nganaszan folklórkincsben.

Nyejming, sámándinasztia-alapító sámánnő úgy végrendelkezett, hogy halála után egy évvel menjenek ki a sírjához, s az ott talált hétágú fát vágják ki, készítsenek belőle maguknak bálványokat. Így ő, az anyjuk bálvánnyá változik a

család védelmében (SZIMCSENKO 1996. 75). A nganaszan-evenki harcokról szóló elbeszélésekben megjelenik az evenkik (*horeszocseme* – varrott arcúak) által tisztelt szent fa, melyen egy különleges madár, kétfejű ragadozó trónol (SZIMCSENKO 1996. 209). A dolgánok és az evenkik körében a sámánszertartások során fontos szerepet játszik a madaras sámánfa, melynek segítségével a sámán eljut a fenti világokba (HOPPÁL 2005. 103–104).

A nganaszan sámánok nemigen szoktak madarak segítségével közlekedni a világok között, sőt az is kérdéses, hogy egyáltalán megjelent-e a felfelé irányuló vertikális mozgás a nganaszan sámánok tapasztalatai között. A sámánszertartásokról szóló beszámolók szerint az égben tartózkodó istenségek leszállnak a sámánhoz, s nem a sámán jut el hozzájuk (LABANAUSKAS 2001. 5, 26, DOLGIH 1976. 62). Nagyon erős sámán rénszarvasfogaton el tudott jutni a felső világba, de vissza nem tud térni – tehát valójában istenséggé lényegül át (SZIMCSENKO 1996. 36). A túlvilágra a sámánok rendszerint észak felé vándorolva, rénszarvasfogaton jutottak el a lelkekért. A lefelé való vertikális mozgás egyértelműen része a kultúrának – a vízbe, tóba merülés gyakran előfordul az alsó világ felé való utazás során.

Áldozatbemutatáskor az állat fejét és a bőrt gyakran rúdra helyezték, s a lapos tundrán könnyen észrevehető egy felállított rúd. A fa így átmenetet képez ég és föld között – közelebb vitte az áldozatot az égben lakozó istenségekhez. A földön, illetve a vízben élő istenségeknek szóló áldozatot a tóba, folyóba dobták vagy annak a partján hagyták. Az erdős tundra környékén a meghalt kisgyermek testét fára temették. Gracsova adatai szerint a sámánokat olykor temették fára, a dolgánokhoz hasonlóan, akiknél ez a sámáni temetés követelmény volt (GRACSOVA 1983. 36–37). Elképzelhetőnek tartom, hogy a dolgán-nganaszan kulturális kapcsolatok révén kezdett megerősödni a sámánhagyományban a fa mentén, felfelé irányuló vertikális mozgás-élmény.

A dolgánokat a nganaszanok az erdő embereinek tartják, bár az evenkikre még inkább jellemző, hogy az erdős tundra lakói. Mi sem mutatja jobban, hogy az erdő nem tartozik a nganaszanok kultúrájának alapvető rétegéhez, mint hogy nincsen rá szó a nyelvben, a *munku* 'növendék fák' kifejezést használják rá. A fenyőt és a nyírfát egyazon szóval *fa*-nak hívják, az északabbra is fellelhető fűzfának viszont külön neve van: *kumaraku* 'késhez hasonló'.

Különleges koronájú vagy más szempontból jellegzetes fákat lélekkel bírónak, személynek, a természetfeletti közelebbi kapcsolatban állónak tekintettek. A *baruszik*, *szigiék*, emberrel ellenséges mitológiai lények fák mélyében élhetnek, s odúból, letört ágból bújnak elő.

Az egymás mellett álló fák egy családot alkottak, a nagyobbak a felnőttek, a kisebbek a gyerekek. Amikor bálványt készítenek, a tulajdonos nemének megfelelő fát vágnak ki ima kíséretében, melyben kéri Fa-anyát, hogy ne büntesse meg őket a gyilkosságért. A levágott faágat nem használják fel azonnal, hanem néhány évig hagyják száradni, amíg a lélek távozik belőle. A fákon lévő dudorokat a fa

szemölcsének, bibircsókjának értelmezik (GRACSOVA kézirat 1972). A fák anyja a Földanya, illetve úgy is megfogalmazhatják, hogy Faanya Földanya lánya. A fák a nap felé növekednek, Napanyával is kapcsolatban vannak, a napos, az élet felőli oldalra törekednek.

Élőlények vagy bálványok számára a fa szívesebben adja oda magát, mint halottak temetkezési menetének elkészítésére. A halottak számára kivágott fáktól bocsánatot kell kérni, hogy ilyen tisztátalan célra használják őket. Ugyanakkor Faanya a fák egyik felét az élők, másik felét a holtak számára neveli. Ha túl sok a halott, a fák száma is megcsappan (NOVIK 1995).

A fák alapvetően mozdulatlan élőlények, de súlyos szükséghelyzetben sámánmódra rénszarvassá válva Fa-anya is be tudja járni a világot, hogy életet szerezzen övéinek, a fáknak (POPOV 1984. 81). Más helyen az emberi kérélelésre hallgatva Fa-anya felkel álmából, megrázza magát, mint a rén, s lehullanak agancsai: a száraz faágak. Így az ember tud tüzet rakni (POPOV 1936).

A fák, főleg a különleges alakúak a nganaszanok számára személynek, az ember segítségére lévő élőlényeknek látszanak, akik adott esetben akár büntetni, bosszút állni, mozogni is tudnak. Ajándékot kell nekik adni, meg kell érteni, figyelembe kell venni az ő nézőpontjukat (WILLERSLEV 2004).

Rénszarvas (*bahi* – vadrén és *ta* – házirén)

A rénszarvas a mindennapi életben

A rénszarvas (lat. *Rangifer tarandus*) a nganaszanok mindennapi életének legfontosabb alapját képezte. A legfontosabb zsákmány- és haszonállat, hosszú távon elképzelhetetlen nélküle a táplálkozás, a ruházkodás, a biztonságot adó lakás, az életet tagoló vándorlás. A hitvilágban, folklórban betöltött szerepe szintén oly alapvető és szerteágazó, hogy számos kérdésről más fejezetekben részletesebben szólnok.

Alapvetően meg kell különböztetni a házirén (*ta*) és a vadrén (*bahi*) szerepét. Míg a háziréneket nyájakban tartják, elsősorban vonóállatként, addig a vadréneket zsákmányállatként vadásszák. A rénszarvasok vándorlását követi az emberi költözködés is. Ahogy a tájérzékelésben alapvető a vándorlás élménye, úgy a természet érzékelésében a legalapvetőbb tapasztalat a rénszarvas jelenléte.

Vadrén-anyát nevezik Földanya leányának, *Mou nyemi kobtuának* is (SZIMCSENKO 1996. 18). Az első rénnek, Föld Rénjének legnagyobb fegyvere az agancsa, melynek egyik ága kőből van, a másik pedig mamutsontból. A két agancsot aztán levetette, s időjárásváltozást hozó felhők lettek belőlük (LABANAUSKAS 2001, DOLGIH 1976. 44).

Más mítosz szerint fekete és fehér réntehén alakjában küzdött meg a világ kezdetén Földanya és Jéganya az újonnan létrejött föld birtoklásáért.

Erre a földre két réntehén jött. Az egyik fehér, a másik fekete. Verekedni kezdtek egymással. A fekete réntehén erősebb volt. Akkor a fehér azt mondta: – Na, *Mou nyemi*, te most erősebbnek bizonyultál. Most minden szülötted, minden torok először rajtad fog élni. Először te fogod őket tartani. Aztán gyakran én elveszem ezeket az élőket. Magamhoz elviszem, én fogom uralni őket. (SZIMCSENKO 1996/2. 12)

A Szimcsenko által lejegyzett teremtmésmítosz szerint Földanyát réntehén képében termékenyítette meg a rénbika képében megjelenő istenség. A kisebb állatok, például az egerek bögölylárvákhoz hasonlóan Földanya bőréből keltek ki, a nagyobbakat pedig rénborjúként szülte (SZIMCSENKO 1996. 26–27). Az egér és a rénszarvas párhuzamát részletesebben kifejtjük az egérről szóló fejezetben, itt csak utalok rá, hogy az alvilágban az egér tölti be ugyanazt a funkciót, amelyet ezen a világon a rénszarvas: zsákmányállatként vadásszák, s az ártó szellemek szánját is egerek húzzák.

A házirének a vadrénekkel ellentétben nem Földanya testéből bújnak elő, hanem ajándékba kapják őket az emberek az istenségektől. Ajándékok ők, a boldogság és a szerencse forrásai. Az egyik változatban Rének Istensége (*Ta nguó*) a próbákat jól kiálló sámánasszonynak adja rénbőr vagy rénszőr formájában a háziréneket. Másik változat szerint Rének Atyja és Rének Anyja ajándékozta őket fiának és lányának, tőlük kapják majd az emberek a réneket (LABANAUSKAS 2001. 30). Beavatási álmukban a sámánok meglátogatják e helyet, s leendő közösségük számára szarvasokat kérnek a vasagancsos fejű istenségektől (pl. POPOV 1936. 88). A sámánoknak később is fontos, évenként visszatérő feladata volt a rénszaporulat kieszközlése.

A sámánok gyakran rénszarvas húzta szánon vagy rénszarvas alakjában jutnak el a túlsó világra, akár a felső világról, akár az északon elképzelt halottak világáról legyen szó. Azonban nem csupán az eljutásban segít a sámánnak a rénszarvas: a sámán az ártó erőkkel küzdhet szarvas alakjában, agancsával megkísérelve a túlvilági lény elpusztítását, ahogyan a szarvas teszi. A sámán-szarvas nagy termetű, vassal fedett, különlegesen éles agancsú (DOLGIH 1976, 283). Lehet, hogy a színe alapján lehet megállapítani, hogy melyik szarvas a sámán és melyik a beteg életére törő erő: az emberi sámán általában fekete színű szarvas, az ártó lény, halott pedig fehér színű, mely a nganaszanoknál a halállal van összefüggésben. A párviadalban győztes szarvasé lesz a lélek (pl. DOLGIH 1976. 117).

A vadrének és házirének közti különbséget világítják meg azok a szövegek, melyekben a vadrének próbálják a házirént rávenni, hogy hagyja ott az embereket, a nehéz szánhúzást, s tartson inkább velük (SZIMCSENKO kézirat 65. és SY-08_animals.doc).

Vadrén (*Bahi*)

A nganaszan gazdálkodás alapvetően a vadrénvadászatra épül. Az elejtett állatot igen sokoldalúan használják fel, minden porcikája beépül a tárgykészlet elemeibe. A nganaszan vadászok különböző eljárásokat dolgoztak ki a minél hatékonyabb vadrénvadászat érdekében. A vadászok, és így az egész nép élete szorosan összefügg a vadrének életciklusával. Ahhoz tehát, hogy megérthessük az elejtésükre irányuló technikákat, fontos megismerkednünk a vadrének életmódjával (POPOV 1966. 21–22).

A vad rénszarvas (lat. *Rangifer tarandus sibiricus*) a Tajmir-félsziget egészén megtalálható. A vadrén kisebb nyájokban él, illetve magányosan barangol, amíg be nem köszönt a párzási időszak. Ekkor a bika nagyobb nyájába gyűjti az ünöket, és nem engedi őket elszéledni. A csorda igen erősen összetart ebben az időszakban. Erre jó példa, hogy ha a bikát elejtik, a nőstények többször is visszatérnek az esemény helyszínére a bikát keresve.

A párzási időszak után a vadrének több ezer állatot számláló csordába tömörülve megkezdik hosszú vándorlásukat délről északra. A vándorlásnak több oka is van. Az első ok a sarki éghajlatban keresendő. A földfelszín felolvadása után olyannyira elszaporodnak a böglyök és a szúnyogok, hogy az a rénszarvasok számára elviselhetetlenné válik. Így kénytelenek a hidegebb és szelesebb északi vidékekre vonulni, hogy nyugtuk legyen. Még az északi vidékeken is előfordulnak olyan meleg napok, hogy a rovarok túlságosan megkínózzák a rénszarvast. Ilyenkor a hűvösebb dombtetőkre vonul vissza.

Az éghajlati tényezők mellett megemlítendő, hogy a rénszarvas megfelelő táplálékot talál a tundrán. Itt ugyanis nincsenek fák, csupán fűvek, cserjék és zuzmó. Ezek mind könnyen fogyasztható táplálékot kínálnak a rénszarvasok számára. A vadrének február környékén indulnak útnak, és október-november környékéig az északi, füves tundrán tartózkodnak. A délre való visszavonulás fő oka a téli időszakra jellemző erős hófúvások, viharos szelek és hóviharak. A rénszarvasok nehezen tűrik a szelet, így délre kényszerülnek, a védettebb erdős tundra övezetbe. A vonulási távolság meghaladja az ezer kilométert.

A bő táplálkozás hatására július-augusztusra kellőképpen meghíznak a rénszarvasok, így augusztustól novemberig a legértékesebb zsákmányállatok. A nganaszan háztartás ebben a négy hónapban kell, hogy felkészüljön az egész elkövetkező évre mind a tartalék ennivaló, mind a viseletdarabok tekintetében. A nganaszan vadászok 600–700 kilométert tesznek meg a rénszarvasvadászat érdekében észak felé. A rénszarvasok vonulása igen nagy jelentőségű a vadászat szempontjából, ugyanis nagy mennyiségű állatot lehet egyszerre elejteni. A vadrének szinte pontosan ugyanazon az úton vonulnak minden évben, így a tapasztalt vadászok már tudták, hol érdemes várni őket. A vadászat hangsúlyozottan férfitevékenység volt, asszonyok nem léphetnek át az elejtett szarvas vérén, sem az elejtett állat testét vonszoló szán útján, hogy ne ijesszék el a vadréneket (POPOV

1936. 36). Különösen kellett vigyázniuk, hogy ne érintsenek semmilyen vadászeszközt, nehogy tisztátalanná tegyék (SZIMCSENKO 1990. 16).

A rénszarvast kizárólag aktív módon vadásszák, nem használnak hurkot elejtésére. Két nagyobb rendszert különböztethetünk meg. Az egyik az egyszerűbb, egyénileg vagy párban történő vadászat, a másik a nagy eredménnyel kecsegtető, de annál több szervezést és szaktudást igénylő kollektív vadászat.

Az egyéni vagy párban történő vadászat előrelátást és szervezést igényel a családszervezeten belül. A családfő eldönti, hogy ki vagy kik, mikor mennek vadászni. A vadászat nem igényel nagy felszerelést. Popov pontos leltárt készített két vadászni induló fiatalember, Nyejdaku és Ngorobije felszereléséről (POPOV 1966. 31). Két szánnal indultak útnak, melyeket négy-négy rénszarvas húzott, és egy váltás rént vittek magukkal. Felszerelés gyanánt két puskát, egy vadrénfogásra alkalmas lasszót, egy kis sárgaréz teáskannát, 200 g fekete teát, egy negyed dohánylevelet, két doboz gyufát, puskagolyókat, puskaport és tíz töltényt vittek. Ezen kívül mindkettejüknek volt két pár csizmája, egy bűvármadár bőréből készült harisnyája, két csuklyás prémkabátja, melyek közül az egyiket ágynak, a másikat takarónak használták, egy baltája és egy egyszerű fafűrója arra az esetre, ha javítani kell a szánokat. Elemőzsiát egyáltalán nem vittek magukkal, de akaratuk ellenére az egyik asszony két marék szárított rénhúst tett az egyik csizmába. Az összes tárgyat egy zsákba tették, és felkötözték a szánra.

Nyáron a vadász gyalog üldözi a vadat. Igen korán kell megkezdeni a vadászatot, ugyanis a rén hajnalban kevésbé elővigyázatos, mint este. A vadász bujkálva, rénszarvasbőrrel fedett fejjel és természetesen rénszarvasbőr ruhában közelíti meg az állatot. Gyakran használt segédeszköz a hordozható leshely, mely egy háromszög alakú, sítalpakkal ellátott, bőrrel bevont lap, melyen kis lyukat vájnak a puska számára. A vadász óvatosan tolja előre a leshelyet, és a megfelelő távolságból lő. A vadász ügyességének és erejének nagy szerepe van az állat elejtésében. Az üldözött rénszarvast akár tíz kilométer hosszan is képes futva követni. Az üldözés nagy erőfeszítést kíván, ugyanis ha a vadászat terepe hegyes, a rén felmászik a hegy nehezen elérhető szikláira, ha pedig tó közelében zajlik, a rén beúszik a tó közepére, és ott várja, hogy mikor távozik üldözője (POPOV 1966).

A jó vadászóhelyek nagy kincsnek számítottak, s az egyéni vadász sohasem csalódott a *Kojka*-földnek, Bálvány-földnek vagy másképp Etető-földnek nevezett Birranga-hegyeknél való vadászat során, mert itt mindig találhatott rénszarvasokat (D3nga.doc).

A vadászathoz betanított háziren bikát is alkalmazhatnak csalíren gyanánt. A rén agancsára hurkokat kötöznek, melybe a vele szembeszálló vadrén bika agancsa belegabalyodik, és így könnyű prédává válik. Ennek a vadászati módnak a változata, amikor a fiatal állat agancsát levágják egy kisebb csonk kivételével, és ehhez a csonkhoz késeket kötöznek. Így a viadal során a vadrén súlyosan megsérül. A szegény, ijjal és puskával nem rendelkező emberek vadászati módja ez (POPOV 1966. 34).

A legnagyobb vadászatokat minden évben ugyanazon a helyen tartották, ugyanabban az időpontban, a tavaszi vagy az őszi vonulás idején. Ez a hagyományos hely folyó torkolatánál vagy tó közelében terült el. Egy hősepikai alkotásban a kiéhezett főhős azt állítja, hogy megmutatja kincsjének a vadrénvadászatra alkalmas folyószakaszt, ugyanis az ő vadászterületén laknak.

Bajku Hunuli bement a sátorba, és azt mondja:

– Rövidesen meghalok. Te életben maradsz, és szükséged lesz prémre.

Itt van egy nagy folyó, soha nem fagy be. Megmutatom, hol van ez.

Nuhaku Sziherthy azt mondja:

– Ez jó tanács! Eredj, fogd be a réneket! (LABANAUSKAS 1992. 29)

A csoportos vadrénvadászatra alkalmas helyek nagy kincset jelentettek, melyet nemzedékről nemzedékre örökölték egy szálláshely lakói, így annak megismerése fontos volt a szálláshely új gazdája számára.

A vadászok négy-öt fős csoportokat alkotnak, valamint egy asszonyt is visznek magukkal, aki kijavítja az elhasználódott lábbeliket, felállítja a sátrakat, szállíthatóvá teszi a zsákmányt és főz. A vadászat 15–20 napig tart. A cél az, hogy a menekülő vadréneket hálókba, illetve tóba, folyóba tereljék, és ott könnyűszerrel megöljék.

Az állatokat a vadászok gyepetglákkal ellátott cölöpökkel kijelölt úton a tóba terelték, ahol a több csónakon várakozó társaik dárdával célozták meg őket, hogy az értékes bőr a lehető legkevesbé sérüljön, majd a zsákmány nyakára kötelet kötve kihúzták őket a partra. A szűkülő út mellett sorban emberek rejtőztek, akik kiabálásukkal a helyes úton tartották az állatokat. Ezek a jelzőemberek lehetnek idősek vagy az aktív vadászathoz fiatalok, sőt végső esetben asszonyok is (KORTT–SIMČENKO 1990. 142).

Másik módszerük a hálóba csalás volt. Ebben az esetben is hasonlóan kijelölték a csorda számára az egyre szűkülő utat, de a végén egy erős hálóba és hóakadályba futottak bele az állatok. Az ott várakozó vadászok végeztek velük. Ez a vadászati mód csak derült napokon alkalmazható, mert borús napokon nem futnak bele a rének a hálóba (POPOV 1966. 40–42).

A vadászidény kezdetekor házirén áldozatot mutattak be. Minden bálványt, minden jelzőkövet megkentek vérrel, azaz megetették őket, hogy legyen kedvük segíteni. Vadászat után is megetették a bálványokat vérrel vagy zsírral (POPOV 1936. 36).

A nganaszanok legfontosabb vadászati eszköze a múltban az íj és az ehhez tartozó különböző nyílvevők voltak, ma pedig a puská és az ehhez tartozó kellékek. A vadászatban segítséget nyújthatott a jól betanított kutya is (KORTT–SIMČENKO 1990. 144).

A fiatal férfiak életében jelentős esemény volt első vadrénjük megölése, mert ettől kezdve számítottak férfinak a közösségben. Ettől kezdve az ifjú férfimódra öltözködhetett, családot alapíthatott (SZIMČENKO 1990. 7). Ugyanakkor az egyéni

vadászsiker hajszolásának nem volt létjogosultsága a közösségi vadászatok alkalmával. Az egyik monda részletesen tárgyalja a vadrénvadászat menetét.

Két férfi a szomszéd sátorokból Szinszimével együtt indult vadászni. Hálóval akartak vadréneket fogni. A férfiak mentek hajtani a réneket, a legénynek azt parancsolták, feküdjön a jelfák mellett. Egy idő múlva a férfiak mintegy húsz vadrént hajtottak be. Csakhogy két rén mégis kiment. Ekkor Szinszime felpattant, és két nyilat eresztett a menekülő rénekbe. Mindkettőt megölte. A férfiak nagyon megdühödtek a fiúra, hiszen azt parancsolták, hogy feküdjön. Minek lőtt rá arra a két rére. Miatta tönkre ment az egész vadászat. Az egyik férfi odament a fiúhoz és kiabálni kezdett: – Ha ilyen hülye vagy, többet nem mész vadászatra! Miért nem hallgatsz a szavamra? A férfi verni kezdte a fiút. A másik férfi még hozzá is tett. Szinszime könnyezve tért haza a sátorba. (LABANAUSKAS 2001. 126)

Láthatjuk, hogy egy tapasztalatlan – bár ügyes – vadász az egész táborhely lakóinak vadászatát tönkreteszi, ha nem teszi kötelességét, nem a rá kiosztott szerepnek megfelelően jár el. A vadrénvadászattal kapcsolatos proverbium: „A vadrénvadászaton mindenfajta tudásra szükség van. Aki gyors, az hajtó lesz, aki erős, leszúró” (LABANAUSKAS 2001. 129).

Az elejtett szarvasokat a vadászok megköszönték Földanyának vagy Vadrén anyának, és az állat szemét kivágva a test mellé helyezték, hogy újra születhessenek vadrének a földre. Meghatározott mennyiségű lélek van, s az elvesztegetett szemek miatt nem születne újra a zsákmányállat. A hazavitt testeket az asszonyok dolgozták fel, ügyelve arra, hogy ne nézzenek bele a halott állat szemébe.

Egyszer egy vadász a feleségével vadászott, vadréneket ölt, azt mondta neki:

– Ej, gyere ide, segíts a bőröket lenyúzni. Odament a nő, segíteni kezdett neki, megfordította a réneket az agancsuknál. Belenézett a rénszarvasok szemébe, észrevette, hogy ők azt megrezgették. Azt gondolta:

– Most én valami rosszat találok.

Ahogy csak kigondolta, hirtelen megvakult, a szeme elment. (SZIMCSENKO 1996. 78)

Itt az asszony elvesztette a halott rén lelke miatt saját lelkének egy fontos részét. A lélekkel kapcsolatos tabusértésnek ezzel ellentétes következménye is lehet: az asszony méhében egy rénszarvas kezd fejlődni, s agancsával végül szétszakítja anyja hasát (SZIMCSENKO kézirat).

A zsákmányállatok eloszlásáról szóló mítoszban a rénszarvasokat a felső világban találja meg a sámán, az alsó világban pedig halakat, vízi állatokat talált. Az

a sámán, aki a rénszarvasokat megtalálta, Vadrén-atya lesz, s ő küldi az emberek számára zsákmányként a vadréneket (SZIMCSENKO 1996. 145).

A rénszarvasok minden porcikáját felhasználták. A nagy vadászati idényben az asszonyok folyamatosan, éjt nappallá téve készítették ki a rénszarvas bőrt, melyekből ruhák, sátoptakaró, hálósák stb. készült. A rén ináiból cérna, kiszáritott csontjaiból tű lett. A gyerekek rénszarvasosát játszottak a különböző méretű rénfogakkal: a nagy fogak voltak a bikák, a kisebbek a réntehenek, az egészen aprók a borjak (N-04_argish_sham_igry.doc). Mivel az állat minden porcikája képviselheti az egészet a mágikus gondolkodásmódban, az egyik sámántörténetben a gyermek-sámán játéknévé igazi rénszarvasnyájjá változik (K-03_malchik.doc).

A ruházkodást *Babi-nyemi*, Vadrén anyja és az első sámánasszony, Nyejming adta az embereknek. Az első rénbőr-öltözék a Vadrének anyjának bőréből készült, s elkészítéséhez az istentől, *nguótól* kapott sámánszertartás során a sámánasszony tűt (s neve is ez lett: *nyeiming*, azaz tű). Vadrén-anyja odaadta bőrét, hogy az embereknek legyen ruhájuk, s ezt a gesztust ismétli minden lenyúzott rénszarvas (SZIMCSENKO 1996. 66). A világ berendezésében elsősorban *Gyojba nguo*, a kultúrhis, az első sámán játszik szerepet, de a tű megszerzése egy asszonyhoz kötődik – s asszonyok is használták később.

A vadrénszarvas bőre az állat halála után is gazdája, a Vadrén istenség tulajdona marad, ezért tisztábbnak és szentebbnek számít, mint a házirén bőre, amely az ember tulajdona. Ezért női vér semmiképpen nem érhetett hozzá vadrén bőrhöz, sámánoláskor pedig e tiszta bőrre ült a sámán (SZIMCSENKO 1990. 30). Egyéni vadászat során nem szabad elpusztítani olyan szarvast, amely valamilyen különleges tulajdonsággal bír, például különös formájú agancsa van, vagy furcsa körülmények kísérik felbukkanását. Az ilyen állat valamilyen természetfeletti lényvel van kapcsolatban, s elpusztítása feldühíti azt a lényt, aki cserébe az ember vagy családtagjai életét fogja kívánni (DOLGIH 1976. 141, 263). Ha azonban az állat vagy gazdája álomban vagy más formában jelezte, hogy az állatot bizonyos célra, például sámánruha készítésére zsákmányul szánta, akkor el kell ejteni (LABANAUSKAS 1992. 47). Az elejtett állat különleges testrészeiből vadrén-bálvány, *bahi-kojka* lett, melyet a bálványszánban őriztek, s vadászat előtt fordultak hozzá (SZIMCSENKO kézirat).

Házirén (*ta*)

A házirének tartása a vadászat mellett a másik fontos, mindennapi tevékenység. Háztartásonként 50–100 állatot tartottak, de szükség esetén tíz állattal is megoldható volt a szezononkénti vándorlás. Hátasállatként nem használják a nganaszanok a rénszarvast: állataik törekenyebb testalkatúak, mint déli szomszédaiké, nem bírnák el az embert. Az evenkik, dolgánok azonban nyergelik is a réneket, így a róluk szóló történetekben megjelenik a szarvasnak ez a haszonvételi módja is (DOLGIH 1976. 204).

A házirén folyamatos felügyeletet igényel éjjel és nappal is, különösen szélviharos, ködös időjárás esetén. Vadásznak kevésbé alkalmas férfiak, szegény, akár elárvult, de a szálláshelyen tartott fiatalemberek, vagy egyszerűen életkoruknál fogva vadászatra még nem alkalmas legénykék végezték ezt a munkát, mely azonban a vadászathoz képest alantasabbnak számított. Ha nem volt alkalmas fiatal legény, lányok is őrizhették a réneket. Nagy rénnyáj mellé a tehetős gazda fizetett pásztort fogadhatott, aki vadászhatott is gazdájának (POPOV 1966. 78). A réncsorda együtt tartásában a pásztornak folyamatos segítségére volt a jól betanított kutya. Minden felügyelet ellenére elő-előfordult, hogy a csorda elfutott. A pásztor és a kutya közösen próbálták ilyenkor visszatérlni őket. Ha elbitangolnak a rénszarvasok, gazdájuk megpróbálja megkeresni őket. Az út hosszúra is nyúlhat, és nem biztos, hogy eredményes. Számos történetben a túlvilágra, a holtak birodalmába kerül az, aki állatait keresi, s onnan igen kockázatos a visszatérés (pl. LABANAUSKAS 2001. 42).

A szarvasokkal tisztelettel bántak, biztonságukra és jólétükre ügyelni kellett. Nem kiabáltak velük, s kisebb-nagyobb kártételeiket is elnézték, például ha beleevett az állat a sózott halba vagy a kitett zsírba (N-04_kobtua.doc).

A gazdára rénnyája, azok színe, kinézete oly nagyon jellemző, hogy olykor ez után nevezik el a gazdát, például *Két Nagyagancsú Haptarka* vagy *Hét Fehér Koure*, ahol a nemzetségnév előtt a rének jellemző jegyei szerepelnek (DOLGIH kézirat). A rénszarvasokat nemük, színük és életkoruk szerint különböztették meg. A folklórszövegekben leggyakrabban a fehér, a fekete és a foltos színváltozat jelenik meg, de néprajzi gyűjtésekből, szószedetekből ismert a szürke, és a pirosbarna szarvas is. Az állatokat a teljes méretük eléréséig, hatéves korukig évről évre más-más néven szólítják, s e nevek a nem megjelölését is magukban foglalják (KORTT–SIMČENKO 1990. 155–156, POPOV 1966. 77).

A házirének bőrébe bele volt vágva tulajdonosuk személyes tamgája, tulajdonjegye. Az atyai tulajdonjegy apáról a legifjabb fiúra száll, s többi fiúnak a nemzetségi tulajdonjegy főbb vonásai megőrzésével saját tulajdonjegyet kell kialakítaniuk. Számos tulajdonjegy található Dolgih kéziratgyűjtésében. A tamgát a rénszarvas fülébe vagy irhájába vágta bele. Az utóbbinak az a hátránya, hogy a jegyet minden vedlés után meg kell újítani, előnye viszont az, hogy messziről észre lehet venni a nyájban, mert a tulajdonjegy jóval nagyobb (KORTT–SIMČENKO 1996. 156–157). Az istenségeknek szentelt réneket mindig ezen a módon jelölték meg.

Az elkóborolt és másik nyájhoz csatlakozott házirént fel lehetett ismerni tulajdonjegyről, és vissza kellett szolgáltatni eredeti tulajdonosának. Elpusztításuk bűnnek, lopásnak számít, noha könnyen zsákmánnyá válnak akár véletlenül is, hiszen a házirén nem menekül az ember elől. A rénjeit kereső pórul járt gazdának legalább a húst vissza kell adni, hogy az ember ne számítsa tolvajnak, és ne érje büntetés (K-03_brothers.doc). Nagy bűnnek számított, ha valaki szándékosan zsákmányolt házirént (LABANAUSKAS 1992. 35).

A rénszarvasokat hároméves korukban kezdték a hámhoz szoktatni, felnőttek és fiatalok egyaránt képesek voltak hajtani, betanítani a réneket. A vándorlás eszköze volt a sokféle szán, melyeket a célnak megfelelően alakítottak ki a különböző terhekhez (POPOV 1966. 67–78).

A nganaszan ember legértékesebb tulajdona a vezérrénje, mellyel szoros kapcsolatban van. Ez a kitűnően betanított, kezes állat a vándorlás során húzza a szánokat, vezeti a karavánt. A vezérszarvas különleges érzékenységgel bír, gazdája számára előjeleket, isteni útmutatásokat közvetíthet. Ha például nem akar gyorsan menni, hátra húz: veszély fenyegeti a gazdáját (DOLGIH 1976. 202). A vezérrén elvesztése az élet elvesztésének előszobája, ezért azt csak végszükség esetén, nagy veszély elhárításának érdekében ölik le. Hóviharban elveszett vagy vízbe fulladt ember keresésekor hívják segítségül az áldozat vezérrénjét (SY-08_4brata.doc). Egy hősmesében a szarvas vissza tudja hozni halott gazdája lelkét: addig nyalogatja, amíg fel nem éled. A vezérréneken kívül a *kojka*-rén, a bálványnak szentelt rén képes megtalálni gazdáját (K-03_brothers.doc).

A rénszarvas áldozati állatként is fontos. Az áldozatok szerepéről részletesebben írok az áldozatokról szóló fejezetben, itt csak annyit jegyzek meg, hogy a rénszarvast elsősorban a felső világban élő isteneknek adták áldozatul vagy a betegségsszellemeknek az ember életéért való helyettesítő áldozat gyanánt. A hibátlan, jól megetetett állatot fojtással pusztították el, hogy az élet, lélek minden alkotórésze, kelléke megmaradjon, s így új, isteni gazdája azonnal tudja hasznosítani. A testet a bőrrel együtt a nap felé fordított póznán helyezték el. Rendszeresen visszatérő áldozati alkalmak kísérték mind az év, mind az emberi élet menetét, de váratlanul fellépő bajok esetén rendkívüli áldozatot is bemutathattak.

Az istenségeknél fel is ajánlottak ajándékba rénszarvasokat. Ilyenkor rövid ima kíséretében a szarvas bőrébe vágták az istenség tulajdonjegyét, jelezve ezzel, hogy az állat már az istenség tulajdona lett. A váratlanul, jel nélkül talált vagy éppen megálmodott szarvast az istenség ajándékának tekintették (tb_K-06_djurymy.doc).

Mamut

A Tajmir-félszigeten gyakori a mamutcsont-lelet. A mamutcsontokat gyakran víz mélyén találták meg, ezért a Víz gazdája megtestesülésének vagy ősi szarvasnak tekintették a mamutot (POPOV 1984. 60). Bátorság- és erőpróbának számított, hogy az ember ki tudja-e hozni a mamutcsontokat a víz alól (LABANAUSKAS 2001, DOLGIH 1976. 219). A talált csontot rituális tárgyak készítéséhez használták fel: sámándobot, rituális pipafejet (Krasnojarszki Múzeum raktára), díszes rénszerszámot (POPOV 1966. 82), íjat, nyílvevő fejét készítettek belőle. A fémkorongokon kívül mamutcsontból készült figurákkal is ékesítették a sámánruhákat, melyek mindegyike a sámán valamelyik segítő szellemét jelképezte. Ugyanezen okból a hajba befont díszek között is volt olyan, mely mamutcsontból készült. A túlvilági utazáson a sámán eljuthat olyan helyre, ahol különböző

kunyhókban vagyontárgyak, prémek, állatok vannak. Itt is talál a fémdíszek mellett mamutcsontokat is, melyeket az ott lakó istenség később az embereknek fog ajándékozni (DOLGIH 1976. 150).

A helyi lakosok a csontváz alapján meg tudták állapítani, hogy valamilyen hatalmas növényevő állat maradványairól van szó, s a mitológiai korban élő, teremtésben részt vevő, majd a hajdani hősök, istenségek szánjait húzó rénszarvasok csontjainak tartották a mamutcsontokat. A mamut-rének igen magasak, agancsuk a felhőig ér, és különleges formájú, ágasbogas, göcsörtös (LABANAUSKAS 1992. 30), vagy pedig tarfejűek, de fejük az eget ver (T_SeuMelangana.doc).

Épphogy befejezte a fiú az éneket – odahajtott egy ember szánon.
Mindene ezüst, a bundája, a hajtórúdja, a fogata, a szánja – minden csupa ezüsből van. Egy rénnel megy. A rénjének hétágú agancsa volt.
Az ember a szánon ül, az arcát a bundájába rejti. A rén agancsa körül madarak egészen a felhőig kigyóznak. (SZIMCSENKO 1996. 169)

A teremtésben, a világ berendezésében szerepet játszó rénszarvasnak egyik agancsa mamutagancs volt, fehér színű, nagyméretű fejdísz. E házirén, *Mou Ta*, Föld Rénje segített megvédeni az életet a földön. Hatalmas méretével felvette a versenyt az istenségekkel szemben, gazdája pedig a kultúrhős Árva Istenség volt.

A mesék szerint a mamutok befogásához szolgáló eszközök is az állatok méretéhez igazodtak mind méretben, mind vastagságban, s kötél helyett kovácsoltvasból készültek (NT-87_7perevalov.doc). A hősök testét mamutcsontból készült ruha, páncéling fedte (DOLGIH kézirat), íjuk is mamutcsontból készült (N-06_otryvok.doc). Sámáneszközüket, dobát, dobverőt is előszeretettel készítettek mamutcsontból.

Rénszarvas és ember

Számtalan összefüggésben találkozhatunk azzal, hogy a nganaszanok saját magukat metaforikusan azonosították a rénszarvassal. A *kejngersában* a rénszarvas mindig magát az énekest jelképezi (N-06_keinirsya.doc).

Az ember és a rénszarvas lényegi hasonlósága jelenik meg az olyan kifejezésekben, melyek egyenlőségjelet tesznek a rén és az ember közé, s az emberi tulajdonságokat a rénszarvasok példáján keresztül világítják meg.

Ezek a kifejezések lehetnek harccal, küzdelemmel kapcsolatosak: a vadász távolról szarvasoknak látja az érkező ellenséget (DOLGIH 1938. 64), a harcokban elhunyt emberek teste úgy hever a földön, mint nagy vadászat után a vadrének teste (DOLGIH 1976. 282), vagy a vesztes hős elterül, mint a rénbőr (T_Basa_Ngoujbue.doc). Az emberek mozgását, sebességét hasonlíthatják a rénékéhez (DOLGIH 1938. 49. 107): a hősöket jellemzik úgy, hogy gyorsabban

futnak, mint a szarvas (DOLGIH 1938. 64). Az ember testi erejét is a rénszarvassal állítják párhuzamba: „Nagyon erős a gazda, izmai, nyaka mint a hétéves rénszarvasé” (T_SeuMelangana.doc). Az asszonyi szépséget dicsérhetik vagy csúnyaságát gúnyolhatják a rénszarvashoz való hasonlítással: „A te arcod nagyon nagy. Mint a rénszarvas agancsa, túl nagy” (DOLGIH kézirat Krasznójarszk), a gyönyörű leányok „feneke, mint a réntehéné ősszel, feszes” (SZIMCSENKO 1996. 49).

Az ember személyiségjegyeit szintén a rénszarvasokkal kapcsolatos tapasztalatok alapján mérik fel abban a szövegben, melyben a legfiatalabb testvér bátyjáról beszél: „Szeu Melangana, legidősebb bátyám, ha olyan rén lenne, akit kutyák terelnek, nem ismerné a fáradtságot, ha a többi szarvas már ki is merült volna” (T_SeuMelangana.doc).

Az elgyötört ember állapotát is a rénszarvashoz hasonlítva világítják meg: „négykézláb jár, mint a rének” (VB-97_baj.doc), jönnek, mint a haldokló rének (T_SeuMelangana.doc), vagy a végét járó ember szeme úgy rebeg, mint a rénbörjűé (T_SeuMelangana.doc). A vízen átúszó embert könnyen összetéveszthetik az úszó rénszarvassal (VB-97_baj.doc).

Kutya (*Bang*)

A kutya a házasított rénszarvas mellett a nganaszanok másik fontos haszonállata. Kistermetű, fehér vagy fehér-fekete foltos kutyák ezek, melyek kinézetükben a sarki rókákhoz hasonlítanak (POPOV 1966. 75–76). Minden családnak több kutyája is van, melyeket jelzőkutyának és a rénszarvasterelés segítésére használnak. A kutyákat a tavaszi-nyári időben a sátoron kívül, a szánokhoz kötve tartják. Ezek ugatásukkal jelzik a fenyegető farkasveszélyt, illetve az érkező idegeneket. A rénszarvasok terelésében különösen fontos a jól betanított kutyák jelenléte. A pásztor egyetlen kiáltására képes volt a kutya középére terelni az állatokat. Popov tanúsága szerint a nganaszan kutyák különösen jól betanított állatok hírében álltak, és a dolgánok meg az evenkik jó áron vették meg őket.

Még a háziréneknél is közelebb kerültek a kutyák az emberhez. Télen és rossz idő esetén beengedték őket a sátorba, s a bejárat mellett két oldalra, valamint a tűzhely mögé kötötték ki őket. A kiskutyák nappal szabadon járhattak-kelhetek a sátorban, az emberi fekvőhelyekre is leheveredhettek, de éjjelre az asszony zsákba tette őket, hogy ne zavarják a pihenést (POPOV 1966. 96). A kutyának neve is lehetett abban az esetben, ha gazdájuknak különösen fontos állat volt. A női sapkát a fej körül kutyaprémmel szegélyezték.

A kutyák otthona az alsó világban van, ott él a Kutya-gazda (*Bang barba*) (SZIMCSENKO 1996. 161), illetve Kutya-anya (*Bang-nyemi*) (KORT–SIMČENKO 1990. 39–40). Kutya-anyától függ a kutyák jó szaporodása, hozzá térnek vissza az

elhullott kutyák – kivéve, ha más istenség számára áldozták fel az emberek. A kutyák betegségei, köztük kitört járványok esetén Kutya-anyát kérlelik, hogy ne hívja magához védenőit. Kutya-istenség vagy Kutya-anya bünteti meg a kutyával rosszul bánó embereket (ES-05_sluchaj.doc). Míg a háziréneknek nincs természetfeletti anyjuk vagy gazdájuk, hanem lelkük és testük az ember szolgálatában áll, addig a kutyákra ez csak részben igaz. Bár az ember rendelkezhet velük, akár bemutathatja őket áldozatként, mégis, Kutya-anya is tulajdonjogot gyakorol felettük. Más forrás szerint a kutyák anyja – a rénekhez hasonlóan – egyszerűen Földanya, s az elpusztult állatok lelkének körforgását ő biztosítja (SZIMCSENKO 1996. 81).

A kutyának a rituális életben is szerepe volt, mint azt az *Áldozat* című fejezetben részletesebben kifejtem. Elsősorban az alsó világban élő istenségek, halottak számára áldozták fel. Az elégetett kutyaszőr füstje megtisztító erővel bírt.

A kutyák külső és belső tulajdonságai meghatározták a hozzájuk való viszonyt. Az egyszínű, fekete (POPOV 1936. 8) vagy fehér (tb_SM-06_sluchaj.doc) kutya nagyobb értékű volt mint a foltos, áldozati állatnak is alkalmasabb. Az sem volt mindegy, hogy hol foltos a kutya. Ha jelentőségteljes helyeken volt tarka az állat, például a szemet, a lélek erejét kiemelő foltok voltak rajta, azt különleges, szerencsés jelnek tekintették, s a kutyát becsben tartották (POPOV 1984. 58).

A belső tulajdonságok közül kiemelik, hogy a jó kutya nem lop, és hűségesen őrökdi (SY-08_animals.doc). A jó kutya fejét megpaskolja gazdája, a rossz kutya verést kap. Elismeréssel tekintenek a kutyák szaglására, ez a sámánszertatásokban is szerepet kaphat (POPOV 1984. 63). A kutya megérzi, hogy az érkező embert jó vagy rossz szándék vezeti-e, s ugatással vagy harapással jelzi, ha bajt szimatol.

A nő azt mondta:

– Én egész nap vártam az érkezésedet.

A férfi azt mondta:

– Reggel nem tudtam jönni. A kutya megharapta a kezemet. A nagy seb még most is látszik.

A nő azt mondta:

– Ó, de szerencsétlen vagy. Szeretem az ilyen férfit.

A férfi azt mondta:

– Így ne beszélj! Ha én jó férfi volnék, a kutya nem harapott volna meg

(LABANAUSKAS 2001).

A kutyával nem szabad ok nélkül, hirtelen felindulásból durván viselkedni, mert az ember megbűnhődik. Egyszer például felgyulladt egy balok, s a tűz eloltása után a háziak elmentek bejelenteni az esetet. A kutya követte őket, s egyedül hagyta a réneket, akik megijedtek. A kutyát azonnal lelőtte az egyik jelenlévő. Egy éven belül mind meghaltak (ES-05_sluchaj.doc). Zaklatni, faggatni nem szabad, sem beszélni hozzá – ezt már korán megtanítyák a gyerekeknek. Az ilyen viselkedés nem illeszthető be a megszokott ember-állat viszonyba, s a kutya nem viseli el,

megbosszulja. A több változatban ismert történet szerint (POPOV 1984. 51, LABANAUSKAS 2001. 54) egy fiút otthon hagytak az idősebb férfiak, hogy őrizze a réneket, amíg ők vadásznak. A fiú kutyáját elvitték magukkal, s az előbb-utóbb visszatért gazdájához. A fiú addig faggatta, hogy mi történt a vadászaton, míg végül a kutya emberi nyelven megszólalt, s azt mondta a fiúnak, hogy másnapra az egész családja meg fog halni.

Emberré vagy istenséggé kutyának nevezni súlyos sértés. Arra utal, hogy az illető nem becsüli, nem veszi emberszámba a partnerét (pl. DOLGIH kézirat). Ha egy embernek folyamatosan a kutya munkáját kell végeznie, azaz a rének mellett kell járnia, s azokat terelnie, az nem csak megalázó, de hosszú távon kibíráhatatlan bánásmód, s bosszúért kiált.

(E hősenekben három legényt kényszerítenek állati munkára.) Az egyik így beszél: – Bátyáim, nem vagytok ti kutyák! Szemmel láthatóan emberek vagytok. Mitől féltek? Ez a kutya-ember magáénak tarthat titeket? Én megpróbálom, ha ti itt álltok is.

Erre Szeu Melangana megüti az öccsét: – Fogd be a szád, és menjünk gyorsan!

Mennek szomorúan előre hárman. A kisebbik fiú oldalra esik, mint egy darab fa: – Meghalok.

Szeu Melangana zokog: – Ó, többször nem mondod: miért kell kutyaként a réneket terelnem? (T_SeuMelangana.doc)

A kutyának mint háziállatnak és fontos segítőtársnak, létezik teremtménymítosza. A mítosz szerint egy sámánasszony az alsó világ irányába sámánolt, s több próba kiállása után három boldogságot hozó, hasznos dolgot kapott, s ezek egyike volt a kutyaszőr. Amikor a sámánnő visszatért a földre, a kutyaszőr kutyává változott (LABANAUSKAS 2001. 7, DOLGIH 1976. 68).

A sámánszertartások során a sámán akkor vette fel a kutya alakját, tulajdonságait, ha valamit meg akart tudakolni, „ki akart szimatolni”. Tolvaj keresése során négykézlábra ereszkedve, bekötött szemmel mindenkinek megszagolta a kezét, s így tudta meg, hogy ki követte el a bűnt (POPOV 1984. 65). A napot köszöntő szertartáson, a Tiszta Sátor ünnepén számos olyan próba elé állították a sámánt, hogy valamit elrejtettek, s a sámánnak meg kellett mondania, hogy ki rejtegeti az adott tárgyat. Ekkor is bekötött szemmel, kutyamód szimatolva kereste. Pontosan bejárta az utat, amelyet a rejtegető ember bejárta a sátorban, majd megállt előtte, s elkérte a tárgyat (POPOV 1936. 70).

A kutya az emberek fontos segítőtársa, s mivel a nganaszanok felfogása szerint a különböző istenségek mind voltaképpen az emberéhez hasonló életet élnek (például vadásznak, réneket tartanak, sátorban laknak), nekik is szükségük van kutyára. A farkast az istenség vadászkutyájának tartják (NT-87_7perevalov.doc). Nem áll az ember szolgálatában, de kinézetre nagyon hasonlít a kutyához. Foltos bőre, pofája és ragadozó természete miatt a csuka is kutyaszerűnek tűnik, s azt *Szügyü nguo*,

alvilági istenség kutyájának tekintik, ezért nem szabad akarattal megölni (SZIMCSENKO 1996. 168).

Ragadozók

Medve (*ngarka*)

A medve Szibéria legnagyobb ragadozó állata. Testalkatában, mozgásában hasonlít az emberre, minden nép kultúrájában fontos szerepet tölt be. Testtömege elérheti a 300–400 kilogrammot, s teljes hossza a 2,5 métert. A Tajmir-félszigeten többféle medvével is lehet találkozni. Az erdős tundra területeken gyakori a nagytermetű barnamedve (*Ursus arctos*), megtalálható a szintén barna színű, de fehér nyakörvű *Ursus arctos collaris*, valamint északon felbukkan a jegesmedve (*Ursus maritimus*) (ANTIPOV 2004). A barnamedve mindenevő, növényi és állati eledelt egyaránt fogyaszt, a jegesmedve pedig elsősorban húsevő (ALERTIS).

A nganaszan népcsoport nem vadászik a medvére, de ha szembetalálja vele magát a vadász, akkor megöli. A folklórban mindhárom medvefaj megjelenik, az emberrel igen közeli rokonságban álló állatfajnak tekintik. A medvéket színük szerint különböztetik meg. A *ngarka* szó a barnamedvét jelöli, a jegesmedvét fehér medve néven nevezik, az *Ursus arctos collaris* fekete medvének hívják, melynek nyakán fehér folt van. Különlegesnek, a medvék urának, gazdájának tekintik a valamilyen jeggyel bíró vagy termetre nagy példányokat. A medvék ura hatalmas méretű, szőre jéggel borított (POPOV 1984. 53).

A medve igen fontos szerepet játszik a nganaszan eredetmítoszok egyik típusában. Kétfajta eredettörténetet különböztethetünk meg: az első típusban a medvétől származik az ember, a másodikban pedig az embertől származik a medve. Az első típusú teremtménymítosz szerint a világ kezdetén egy medve vett gondjaiba egy kisfiút és egy kislányt, vadrán hússal táplálta őket, majd a tél átvészélése után önálló életre küldte őket.

Régen semmilyen ember nem volt. Csak valahol fent egy medve hagyott egy kisfiút és egy kislányt, egészen piciket, egészen mezteleneket. Ők a szabadban játszottak és a kezükkel takaróztak. Sátorat vagy földkunyhót állítottak. A hóesés ideje gyorsan eljött, ezért állították. Most ebben a sátorban néhány, hét-nyolc napig éltek, és a hó leesett. Megjött a medve. Megérkezett a medve, és elvitte ezt a két gyereket. Elvitte a saját házába. A házban a medve egészen lágy párnákat, fekvőhelyeket adott, amire leültek. Hazaért a medve és a hálózsákba tette a gyerekeket, maga pedig elment. Egy napig is távol volt, aztán megjött. Vadrán húsát hozza, és a gyerekeknek adja. Most a gyerekek a medvével élnek és megérik a tavaszt. A medve ruhát hozott

és a gyerekeknek adta. Amikor a meleg nyár kezdődött, a medve megsimogatta a gyerekek fejét és semmit sem mondott. Kivitte a gyerekeket a szabadba, és megmutatta, hova menjenek. A gyerekek megérkeztek, ahova mutatta.

Most a gyerekek elmentek a medve sátrából. Valahova megérkeztek, földkunyhót (*mou ma* vagy *szatu ma*) csináltak. Ott a maguk házában laktak és megnőttek, és férfi és nő lettek, és sok gyereket szültek, megöregedtek. Szemük láttára nép lett a gyermekeikből. Ahogy az emberek ezektől az gyermekektől elmentek, nép lett.

Most a dolganok (*aszja*) a medvét megölik, de a nganaszanok ezért nem esznek medvét. Ez a fekete medve nevelte fel a nganaszanokat. (DOLGIH 1976. 55–56)

Hasonló mítoszt jegyzett le Popov, mely szerint a medve a földből nőtt ki, bordájából származtak először a farkasok, majd a házirének. A medve végül az embert szülte, hogy legyen, aki pásztorolja a rénszarvasokat (POPOV 1984. 49). A harmadik változat szerint először férgek másztak ki a Földanyából, s ezek növekedtek szőrös medvékké. Idővel kihullott a szőrük, s emberré lettek (SZIMCSENKO 1996. 19). Mindhárom változatban tehát a medvétől származik az ember, a medve pedig egyenesen a Földanya gyermeke. A medve másik eredetmítosza szerint (LABANAUSKAS 2001. 12, CSZSZNAKOV – GORBACSOV 1973) egy árva leánykából lesz a medve, akit társai egyedül hagytak a szálláshelyen. A leánya kétségbeesetten bolyong egyedül, míg a Föld ura medvévé nem változtatja. A medve azóta is haragszik az emberekre.

Minden mítoszban közös, hogy az ember és a medve közeli rokonságban van egymással, szülő-gyermek vagy testvéri viszony van közöttük. Ezzel a medve közelebb van az emberhez, mint a többi állatfaj. Még a rénszarvas az, amelyiknek közvetlen kapcsolata van az emberrel, de az sem ennyire közeli, testi rokonság. A medve a folklórban számos esetben embergyermek felnevelője (pl. DOLGIH 1976. 263–270) vagy házastársa (N-99_komary.doc; LABANAUSKAS 2001). Megkíméli a gyermekét kétségbeesetten, egyedül menekítő anyát (tb_SM-06_utonul.doc).

Ezekben a történetekben a medve az emberhez hasonlóan sátorban él vagy pedig földkunyhóban, amit a nganaszanok az előttük a földön lakott nép szokásos lakóhelyének tartanak. Ezen kívül különböző szellemek, *baruszik* laknak földkunyhóban, félig földbe mélyesztett gödörházban – amiről a medve barlangjára is lehet gondolni. Míg a legtöbb állatfaj esetében az ember nem találkozik az állat „valódi” énjével, igen ritkán keveredik el olyan helyre, ahol a rénszarvasok vagy a rókák sátorban laknak, addig a medve szokásos életmódja igen hasonlít az emberi lakáshoz. A medvéhez feleségül ment leány teát főz látogatóba érkezett nővérének (LABANAUSKAS 2001), és szánkaravánt ajándékoz neki a férje rénjeiből válogatva, tehát a medvenép az emberekhez hasonlóan vadász és réntartó életmódot folytat.

A medve saját maga vadászik, nem kap rá a rénnyájakra, nem lop belőlük mértéktelenül – illetve a folklórtörténetekben egyáltalán nem. Lakhelye a

szellemekhez és istenségekhez hasonlóan folyóvíz leszakadó magaspartján van, s ez a domb vörös színű (DOLGIH 1976. 266).

Az emberi népekhez hasonlóan a különböző színű medvék is megküzdöttek egymással az idők folyamán, s így osztották fel a világot maguk között: az egyik az erdőben él, a másik a tundrán, a tengerparton.

Egyszer találkozott egy fehér medve és egy erdei medve. Harcolni kezdtek egymással. Kiderült, hogy mind a kettejüknek egyforma az ereje. Akkor a fehér medve azt mondta: – Minek harcolunk feleslegesen, hiszen testvérek vagyunk. Sok a földünk. Min kell osztoznunk? Az erdei medve azt mondta: – Csakugyan, nekünk kettőnknek nincs mit megosztanunk. Én többet nem jövök a tenger partjára. A fehér medve azt mondta: – Én meg többé soha nem jövök az erdőbe. Az erdei medve hazament az erdőbe, a fehér ott maradt a tengerparton. (LABANAUSKAS 2001)

Ruhát is visel a medve, az általa felnevelt gyermeknek a sajátjához hasonló bundát ajándékoz, így az ember külseje és ereje a medvééhez lesz hasonló (DOLGIH 1976. 265), s medvelányt vesz feleségül. A medve-ember házasságból született gyermekek medvealakúak, gombócszerű kis medvebocok, mindig ikrek (N-99_komary.doc). Az ikerszüléshez kapcsolódó hiedelmek sajnos nincsenek feljegyezve a nganaszanoknál, de gyaníthatjuk, hogy – mint a világ összes természeti népe esetében megfigyelhető – ennek természetfeletti eredetet, különleges jelentőséget tulajdonítottak. Az istenségeknek hármassikreik születnek.

A medvék átmenetet képeznek a jószándékú mitológiai lények, az emberek és az állatok között. A medve az ember barátja. Magáról azt mondja, hogy egyenes és sima lelke, esze (*korsze*) van, azaz jószándékú (tb_SM-06_utonul.doc). Az ember véleménye szerint a medve olyan, mint egy ember, teljesen mindegy, hogy emberről vagy medvről van-e szó, mind a kettő érti az emberi beszédet (DOLGIH 1976. 176).

A medve nem lépi át soha az emberi értékrend által meghatározott kötelező vagy ajánlott szabályokat, az magától értetődően érvényes rá is. Mind az emberrel, mind más állatokkal szemben megtorlóan lép fel, ha súlyos szabályszegést tapasztal. A farkasnak, a másik hozzá hasonlóan erős ragadozónak elmondja, hogy tilos túl sok rént elpusztítania (ES-08_keingersya-zagadki.doc). Az emberek szabálysértéseit súlyosan megbünteti a medve, ez fontos feladata a világrendben. Pusztítással fenyegeti vagy meg is öli azt, aki feleslegesen, megfelelő bosszúok nélkül gyilkol (DOLGIH 1976. 267–269). Különösen akkor súlyos a megtorlás, ha védtelen asszonyt, gyermeket ölt meg az illető. Ilyen esetben a medve nem csak őt magát, hanem egész családját is elpusztíthatja (DOLGIH 1938. 48–49).

Ahogy a medvére érvényesek az emberi életre vonatkozó szabályok, ugyanúgy a nganaszan embernek is testvérként kell tekintenie a medvére, s csak akkor szabad megölnie, ha azt ő maga kéri. A nganaszanok markáns különbségnek tekintik a többi néppel szemben azt, hogy ők nem vadásznak a medvére, hiszen tőle

származnak, míg más népek, a dolgánok, evenkik vadásszák a medvét és fogyasztják a húsát (DOLGIH 1976 56). Több változatban ismert az a komoly dilemmát felvető történet, mely szerint egy nganaszan és dolgán/evenki barátja együtt mennek vadászni (pl. DOLGIH 1976. 271–275). A nganaszan megkéri a dolgánt, hogy mutassa meg, hogy öli a medvét. A dolgán meg is mutatja, előre elmondja, hogy egymás után hat medvével elbír, de a hetedikkel nem. Amikor felbukkan a hetedik medve, a dolgán segítségért kiált, de barátja nem lő a medvére. A dolgán meghal, a nganaszan pedig büntudattal küszködik. A medve szétdúlja a sátrát, elpusztítja a családját (LABANAUSKAS 2001). Más változatban a nganaszan magához veszi a dolgán elárvult gyermekeit, azok ölik meg őt apjuk haláláért (DOLGIH 1976. 276–281).

Bizonyos esetekben mégis megengedett a medveölés. Ha az állat bünt követ el, ha halat lop vagy házirént vesz üldözőbe (POPOV 1984. 51). A büntelen medve is zsákmánnyá válhat, ha felszólítják a küzdelemre.

„Azt kiáltottam neki: – Várj, hadd készüljünk el! – és nyugodtan bementünk a sátorba, hogy kijöjünk egy puskával. A medve hallotta, várt, hogy kijöjjenek. Állt és ette a szárított halat, ami az állványokon volt. Meglátott, odajött hozzám, én lelöttem őt. Máskor láttam, hogy egy rént üldöz a fehér medve. Rákiáltottam: – Miért üzöd a védtelen rént? Bántottak ők téged? Gyorsan, én nem félek tőled, küzdj meg velem. A medve rám rontott, és én megöltem.” (POPOV 1984. 51)

Az állat vállalja a harcot, majd igazságos küzdelemben, harci játékban alulmarad, például birkózásban, forgásban, távolugrásban (DOLGIH 1976. 257–259, 261–263, POPOV 1984. 50) vagy ha maga ugrik a nyílvesző útjába (DOLGIH 1976. 56), maga kívánja a halált. Halálvágját kifejezheti azzal is, hogy a vadász felszólítása ellenére sem távozik, hanem vár rá (POPOV 1984. 51). A medve érti az emberi nyelvet, ezért maradásával arra utal, hogy szeretné, ha megölnék. Ennek értelmében a mindennapi életben tabunéven nevezik a medvét, nehogy hívásnak értelmezze azt, hogy emlegetik. A nganaszan közmondás így tartja: „Soha ne mondj rossz szavakat a farkasról és a medvéről, ha meghallják, megtalálják” (LABANAUSKAS 2001). A medvét ezért *iniakunak*, öreganyónak, nagymamának hívják, mint a fontos istenségeket (Szimcsenko adata GRACSOVA 1996-ban), vagy pedig *gyamadának*, azaz segítőszellemnek (GRACSOVA kézirat 1971).

A megölt medve húsának fogyasztására nincsen adatunk, egyedül Popov említi, hogy az elejtett medve nyers szívéből a táborhelyen lévők mind esznek egy keveset, hogy legközelebb ne féljenek a medvétől (POPOV 1984. 52). Egy közmondás szerint pedig: „Abból az íjból találsz célba elsőre, amelyet medvezsírral kentél be” (LABANAUSKAS 2001). A medvebőrt drága menyasszonyválságnak tekintették.

A sámántörténetekben, lejegyzett szertartásokban a medve nem túl gyakori segítőszellemként. A túlvilágra vezető hosszú út során a sámán a folyón való átkeléshez ölt magára medvebőrt, medve alakjában kel át. Ezt a szertartásban úgy

jelenítik meg, hogy a sámánt jegesmedve bőrrrel borított oszlophoz láncolják, s ott ugrál, medvemódra morog. A medve belső és külső tulajdonságait is magára veszi (POPOV 1936. 52). A jegesmedve igen sokáig képes kitartóan úszni, akár jeges vízben is több mérföldet meg tud tenni, méterekre képes a víz alá merülni, és lent is tud maradni több percig (ALERTIS). Ezek a tulajdonságok mind fontosak a sámán számára, aki az alsó világ istenségeitől szeretné kieszközölni közössége számára a jó szerencsét.

A medve azonban nem csak az emberhez áll ennyire közel. Olykor a rénszarvashoz hasonló szerepet tölt be, például húzza a szánt (DOLGIH 1976. 266). Az egér az alvilág rénszarvasa, de testalkata miatt a medvéhez is közel áll (SCHMIDT 1990). Az egyik mítoszban a madár összevész az egérrel, s végül mindketten elmennek a nagyanyjukért, hogy azok oldják meg a vitás kérdést. A madárka nagyanyja a sas, az egéré pedig a medve. Végül a medve győzedelmeskedik (SZIMCSENKO kézirat).²⁰

A nagyméretű ragadozónak az ereje is nagy, nem csupán a testi ereje, hanem ezzel párhuzamosan a lelki, szellemi ereje is jelentős: nagyerejű segítőszellem, az értékrend védelmezője, az elesettek, védtelenek pártfogója.

Farkas (Ngulaze)

A farkas és a medve a két legveszélyesebb ragadozó. A farkas igen káros állatnak számított, mert mind a vadréneket, mind a házireneket megtizedelte, időnként rákapott egy-egy nyájra, s éjszakánként rendszeresen pusztította a rénszarvasokat. Hasonlóan végzetes következményekkel járt, ha a farkas szétzavarta az őrizetlenül hagyott nyáját (SZIMCSENKO kézirat 137). Ha teheti, az embert is megöli (D6bisnga.doc). A farkas húsát nem fogyasztották, prémje azonban értékes fizetőeszköz: adónak szánták, eladásra vitték, s a menyasszonyváltságnak is fontos eleme volt. Különlegesen betanított rénnel könnyen oda lehetett csábítani a nyáját tizedelő farkast. Az ilyen szarvas nem félt a farkastól, még a ragadozó közvetlen közelében is békésen legelészett. A szarvas gazdája a nyájtól kissé messzebb kikötötte a csalirént, s tőle nem messze elbújt. A többi szarvas rémületéből észre lehetett venni, hogy mikor jelenik meg a farkas, s le lehetett löni, mielőtt rátámadt volna a nyugodt rénre (DOLGIH 1938. 34–37). Csapdával is fogtak farkast, s bunkóval ütötték le (tb_NS-08_hibula.doc). A farkast az év nagy részében külön nem vadászták, ugyanis az állat gyors mozgása miatt nem tudták megközelíteni. Csak szeptemberben és októberben vették üldözőbe, mert a télire készülő ragadozó nehezebb testsúlya miatt lassabban futott, s szánnal utolérhetővé vált (POPOV 1984. 45).

20 Az egér-medve-rénszarvas kapcsolódásáról részletesebben l. az Egér fejezetet.

A farkastámadást érdemes megelőzni, hiszen a ragadozó általában nem jön az emberi szálláshely közelébe, de ha beszélnek róla, különösen, ha bántó, gonosz szavakkal illetik, megjelenik. „Az állatokról soha nem szabad rosszat mondani, messziről is meghallják. Valakinek a farkas elvitte négy rénjét. Akkor a házigazdám azt mondta, hogy ez azért történt meg, mert rosszat mondott a farkasra” (LABANAUSKAS 2001, POPOV 1984. 50). Éppen ezért olykor tabunéven emlegetik, *tejbu najbegeete* 'hosszú farkú'. Egy párbeszédben egy házírén és egy vadrén beszélget a sorsukról. A házírén kérdezi a vadrént: „Ha a hosszú farkú megtámad, ki vigyáz rád?” Ebben az esetben a rénszarvasok hívják tabunéven a farkast, hiszen rájuk a legveszélyesebb (VB-97_animals.doc). A farkas tevékenységének megítélése kettős. Engedik neki, hogy akár az elejtett vadrén húsából részesüljön, akár a házírének közül néhányat elvigyen – bár ezt tolvajlásnak tekintik, de nem büntetik. Sőt annak, aki túlságosan óvja nyáját a farkastól, nagyobb veszteséget kell elsenvednie. A farkas természetéhez hozzá tartozik, hogy az ember szempontjából nézve tolvaj. Ezt a farkas saját magára vonatkoztatva a legkevésbé sem tartja bűnnek, szerinte ez a jogos részesülése a zsákmányból (WILLERSLEV 2007. 87).

Egy ember és egy farkas összetalálkozott egy elejtett vadrén teteme fölött. A farkas azt mondta az embernek: – Látod, te, ember, már piros vagy a szégyentől! A tolvaj ember az ég sarkára került, csillag lett belőle. A farkas éjjel réneket eszik, és nem szégyelli magát. (POPOV 1984. 115)

A farkastámadást tekinthetik úgy, hogy a ragadozó egy állati alakot öltött szellem, például éhesen tartott bálványszellem, aki ezen a módon szerzi meg jogos jussát (SZIMCSENKO 1996. 172–173). Ezt a szempontot az ember is figyelembe veszi, ugyanakkor, ha túl nagy károkat okoz, szembe is szállhat a ragadozóval. Minden tolvajlás megítélésekor a legfontosabb kérdés, hogy túlmegy-e azon a láthatatlan határon, melyet még elviselhetőnek tartanak. Ha igen, jogos az önvédelem, ha azonban nem, hanem fukarságnak vagy kegyetlenségnek számít a védekezés, akkor az ember fog megbűnhődni. A határ minden esetben egyénileg mérlegelhető, függ az ember gazdagságától, az eltartandó családtagok számától, a farkas családi helyzetétől stb. Ugyanakkor a farkas is hasonlóképpen mérlegelheti, hogy elpusztítja-e az útjába került embert, s például a gyermekét mentő, védtelen anyát megkíméli a csecsemőre való tekintettel (tb_SM-06_utonul.doc). A szöveg szó szerint kifejezi: „Neki is van lelke”.

Farkas-istenségről nagyon kevés szó esik, eszerint jeges, fehér farkas vagy félig ember, félig farkas alakú férfi (POPOV 1984. 7). A Földanya őrzi a farkasok lelkét – a többi állathoz hasonlóan –, s ő küldi el őket erre a földre (GRACSOVA 1995. 140). A ragadozó állatokat, a medvét, a farkast, a rozsomákat *Kocsának*, ártó szellemnek szülte (SZIMCSENKO 1996. 80), azaz az emberekre veszélyesnek tartják őket.

A farkas több történetben szerepel más állatokkal való interakció közben. Lassú észjárású, könnyen rászedhető figuraként jelenik meg. Gyakran kerül konfliktusba a

rókával, aki mindig túljár az eszén (KK-92_tunty.doc, Dolgih kézirat, LABANAUSKAS 2001). A rókát a farkas magára hagyja a bölcsőbe kötözve. A róka nem tudja magát kiszabadítani, és a madarak segítségét kéri, hogy csőrükkel oldozzák el. Segítségükért cserébe a farkas tulajdonságaiból részesülnek. Az egyik változatban (KK-92_tunty.doc) a lúd segít rajta, és hálából a farkas hangját kapja meg, ő is úgy tud kiáltani, mint a farkas. Másik változatban a bűvármadár segít neki, s ezért megkapja a farkas bundáját (DOLGIH kézirat).

Kinézetre a farkas közeli rokonságban van a kutyával, sőt, előfordul, hogy kutya-farkas keverék kölykök születnek. A kutya és a farkas beszélgetéséből kitűnik, hogy a kutya nem akar farkas lenni, mert csúnyán, egyedül végezné a csapdában, nem lenne senki mellette halálakor. Továbbá, a farkasnak kiszárítják és eladják a bőrét, míg a kutyáét az emberek használják a saját viseletdarabjaikhoz. A farkas azonban nem szeretné kitenni magát a verésnek, hiszen távolról is lehet hallani a kutya vonítását (VB-97_animals.doc).

A farkas a nganaszan folklórban igen gyakran változik át emberré, jelenik meg ember alakjában, s olykor sámánképességekkel is bír. A fukar emberrel szemben ellenséges (LABANAUSKAS 2001. 32), a védtelen, kiszolgáltatott emberrel azonban méltányosan viselkedik, akár még segít is neki. Kérésre vadrént öl az eltévedt gyerekek számára (NT-87_7perevalov.doc). A *kejngersja* énekben a farkas a felnőtt báty szimbóluma, mert ő is nagytermetű, erős a leányhoz képest. A egyikben a barátnő kérdi: „Vannak szánjaid?” Felel a másik: „Van három szánom. Az első fehér farkasbőrrel van megtöltve”. A szánok a fivéreként jelentik, a fehér farkasbőrökkel töltött szán a legidősebb bátyát jelenti (N-06_Kejngersya).

A farkas-sámánok az egyik trickster-történetben jelennek meg (DOLGIH 1938. 116–119). Ugyanez a szüzse ismert emberevő népből való sámánnal, s rézember sámánasszonnyal kapcsolatban is, ahol a farkas lassú észjárású, hiszékeny állatként tűnik fel. A trickster halottat feltámasztani hívja a farkas-sámánasszonyt, aki hét fiával együtt el is megy vele. A szertartás közben azonban a trickster szétfazarja a szarvasokat, s a sámánon kívül mindenki keresésükre indul. Amikor már mindenki eltávozott, a csínytevő tűzbe löki az önkívületben lévő farkasanyót, majd gyermekeinek azt állítja, hogy ha engedik, hogy a farkuk belefagyjon a vízbe, s egyszerre kitépik onnan, életre kel az anyjuk. Amikor azonban megfagy a víz, az ember minden farkast agyonver, csak egy tud elmenekülni. Ettől fogva félnek a farkasok az embertől, s próbálnak bosszút állni az elszenvedett igazságtalanságért.

A félelem kölcsönös, az emberek is tartanak a farkastól, hiszen jelentős károkat okozhat az állatállományban.

A túlságosan okos ragadozóról feltételezték, hogy valaha ember volt, vagy emberré lehet változtatni. Az emberré változtatott vagy emberré változott állat csaknem teljesen ember lesz, de valamilyen tulajdonsága őrzi állati oldalát. Az okos, a nyájat módszeresen pusztító farkast tekintették állatbőrbe bűjt istenségnak is (SZIMCSENKO 1996. 172–173). Mivel a farkasból lett ember három világ, az emberi, a szellemi és az állati világ határán áll, sámánképességekkel is bír.

Azt mondják, valamikor élt egy gazdag ember. Több, mint ezer rénje volt. Volt néhány napszámosa, akik éjszakánként legeltették a réneket. És egy idő múlva rákapott a csordára egy farkas. Minden éjszaka odajárt, két-három rént elpusztított. A gazdag embernek ez nem tetszett, sajnálta a réneket. Állandóan azt mondogatta a napszámosainak: – Hogyan vigyáztok a rénjeimre? Minden éjjel két-három rén odavész. Így nem szabad dolgozni! Elzavarlak benneteket, ha rosszul fogtok dolgozni.

E beszélgetés után a napszámosok igyekeztek jól őrizni a réneket. Csakhogy a farkas így is két-három rént megölt minden alkalommal. Egyszer a gazdag ember így szólt: – Na, akkor magam megyek vigyázni a rénjeimre. Hogy lehet az, egy ez a farkas minden éjjel pusztítja a réneket?

Amikor besötétedett, a gazdag ember a fiával együtt kiment a csordához. A fia a háta mögött ült. A nyakán az összetekert pányva lógott. Éjfélkor a rének nyugtalankodni kezdtek, megint megjött a farkas bizonyára. A gazdag ember átment a csorda túloldalára. Csakhogy kiderült, hogy ott nincs farkas, hanem egy ember áll ott, fehér bundába öltözötten. A gazdag ember megkérdezte: – Ki vagy? Mit csinálsz a csordám mellett? Minden éjjel farkasok pusztítják a rénjeimet. Lehet, hogy láttad a farkasokat? A fehér bundás ember így szólt: – Te meg mit sajnálsz a rénjeidet? Látszik, nem bízol a napszámosaidban, ha egyszer magad jöttél ki őrizni a rénjeidet. Vigyázz magadra, megehetlek.

Ahogy meghallotta ezeket a szavakat, a gazdag ember nagyon megijedt. Felült a szánjára és a fiával visszament. Az ember a fehér bundában utánuk eredt. Nagyon gyorsan futott. Utolérte a szánt, és megfogta a fiút a pányvánál, amelyik a nyakán lógott. A fiú lehuppant a szánról, az apja pedig tovább hajtotta teljes erőből a réneket. Észre sem vette, hogy a fia elveszett. Amikor megérkezett a szállásra, a gazdag ember látta, hogy nincs meg a fia. Egy idő után visszament a legelőre. Amikor odaért, látta, hogy a fiából csak a csontok meg a széttépett ruhája maradtak. Mellette farkasnyomok voltak láthatók. Azóta a gazdag ember többé nem ment vigyázni a csordájára, csak a napszámosok dolgoztak. (LABANAUSKAS 1992. 33)

Sarki róka és vörös róka (*szatere, tuntü*)

A sarki róka (*Alopex lagopus*) fehér és kék (szürkés-kék) színváltozatban található meg a Tajmir-félszigeten. A kék színváltozatú állat kissé kisebb termetű, mint a fehér. A sarki róka viszonylag kistermetű kutyaféle ragadozó, a felnőtt hím mérete 26-29 cm, ehhez járul még 15 cm hosszú farka (NUTTALL 2004. 125). Tápláléka elsősorban egerekből, madarakból, madártojásból, elhullott állatok húsából áll, de

bejárja az elhagyott emberi szálláshelyeket is hulladékot keresgélve. A fiatal rénborjak sincsenek biztonságban tőle (POPOV 1966. 166), akár a sírokat is fosztogatja. A nganaszanok elsősorban igen értékes prémjéért vadásszák, ezt eladásra, adóba, fizetőeszközként alkalmazták. A kék színű rókát értékesebbnek tekintik, mint fehér rokonát. Húsát nemigen fogyasztották, szükségeseledelnek tekintették (SZIMCSENKO kézirat 137). A vörös róka (*tuntü*) a mindennapi életben nemigen játszik szerepet, az erdős tundrán él, menyasszonyváltságul időnként mégis beszerzik a dolgánoktól (POPOV 1936. 42). Így a hiedelemvilágban, mitológiában sem találtam külön a vörös rókára vonatkozó adatokat.

A sarki rókát csapdával, mérgezéssel vagy kifárasztással ejtik el. A mérgezéssel történő vadászat előtt a vadász eljátssza a tántorgó állat mozgását, s ezzel a mágikus gyakorlattal igyekszik pozitívan befolyásolni a vadászat eredményét (POPOV 1936. 37). A kifárasztásos módszerrel történő vadászatnál addig üldözik a sarki rókát, amíg az a fáradtságtól már nem tud tovább futni, és leheveredik a hóba. Ekkor a vadász lelövi (POPOV 1984. 43–45).

A sarki rókák gazdája, szellem-védelmezője Sarkiróka-anya (*Szaterenyemi*) és Sarkiróka-apa (*Szatergyesi*). Tőlük függ a sarkiróka-vadászat sikere, ezért olykor rénszarvast ajándékoztak nekik. Nem mutattak be számukra áldozatot, de megjelöltek nekik egy rént, s azt nem dolgoztatták többé, hanem az istenség tulajdonának tekintették (KORTT–SIMČENKO 1996. 133). Gyuhagye sámánbeavatásában a négy lábú állatok orosz származású őre ad a sámánnak egy rókaprémét, mely a prémvadászok szerencséje lesz (LABANAUSKAS 1992. 57). Gyuhagye ugyanazon az úton találkozik Földanyával is, aki őrzi a különböző állatok lelkét (LABANAUSKAS 1992. 58).

Róka és más állatok viszonya: a róka szerepe a folklórban

A róka a nem túl erős, de ravasz, okos állatként jelenik meg, aki végül mégis pórul jár. A vele kapcsolatba kerülő állatokat igyekszik rászedni, hogy hozzájuthasson az élelemhez, az étel és annak hiánya a történetek kulcskérdése. Az állatok között mint sámán jelenik meg a róka, összehívja az összes állatnemzetséget napköszöntő ünnepre. Az állatok mind el is jönnek, a róka pedig egymás után felfalja őket, amíg a farkas végül bosszút nem áll rajta (KK-92_tunty.doc).

A farkassal kapcsolatos történetekben a róka és a farkas közösen elejt egy medvét, majd a farkast a róka egy bölcsőbe köti, hogy kisbabását játsszanak, s aztán otthagyja. Egy madár kiszabadítja a farkast, aki üldözőbe veszi a rókát, megtalálja, és elpusztítja. A különböző állatokat szerepeltető történetekben a róka mindig ügyeskedni próbál, beugratós játékot ajánl, melyből csak ő kerülhet ki győztesen, de végül pórul jár. A róka a zsákmányszerzést határozottan trickster-szerű módon próbálja véghez vinni, de ezek nem vezetnek eredményre. A megszegyenült róka nevetség tárgya lesz, s az igazságszolgáltatás mindig töretlen

marad. Nem így a valódi trickster-történetekben, amikor a csínytevő ügyeskedése gyakran eredményre vezet.

A nganaszan isteni csínytevőt, Gyajkjut gyakran nézik sarki rókának. Az egyik történetben (VB-97_ *Gyojba nguo.doc*) sok megpróbáltatás után Gyajkju holtan fekszik a tundrában, s egy sarki róka jön hozzá, megszaglássa. Addig szaglássza az arcát, szemét, amíg a halott életre nem kel, és fel nem ül. A róka saját élettelen bocsátja át itt az emberbe, osztja meg vele a szem szaglászásán keresztül. Lentebb majd láthatjuk, hogy máskor bőrét ajándékozta oda önfeláldozó módon az embernek, ami szintén az élet igen fontos kelléke (SZIMCSENKO kézirat). Más történetben emberevő óriásokkal találkozik, s azok őt sarki rókának nézik. Valószínű a szövegekből, hogy csupán az emberevők népe látja zsákmányállatnak a kistermetű hőst – akik máskor rénszarvasnak tekintik az elfogott embereket (LABANAUSKAS 1992. 55–56).

A fenti történetben egy emberalakú hőst néznek a *szigiék* sarki rókának. Más szövegekben a róka gyakran emberalakban jelenik meg, emberszerű tulajdonságokkal ruházzák fel. A rókák az emberhez hasonlóan sátrakban, nemzeti szervezeten élnek (DOLGIH kézirat), de nem réntartók, madarat, elhullott állatok tetemét eszik. Kinézetre nem teljesen emberszerűek, tépőfogaik, mancsuk van.

Az ember a rókát általában zsákmányállatként el akarja pusztítani, de ez nem mindig vezet jóra. Az állatoktól nem szabad sajnálni egy nekik szánható részt a zsákmányból, s nem szabad közben megölni őket. Tekintettel kell lenni arra, hogy az állatnak is van lelke, s ha haragra gerjed, kárt okozhat a vadásznak. Különösen igaz ez akkor, ha az állat különleges színű vagy valamilyen jeggyel bír.

A felkínálkozott, azaz csapdába került, vagy a vadász előtt megállt, jó célpontot kínáló prédát életben hagyni ellenben szintén hibának számít, így a csapdába került rókát megkímélni is esztelen viselkedés (LABANAUSKAS 1992. 41). Az önként odaadott bőr legjellemzőbb példáját *Róka fia* meséjében láthatjuk (SZIMCSENKO kézirat). Itt egy kékróka nevel fel egy gyermeket, lop neki emberi ruhát is egy sírból, majd felnövekedés után elküldi magától, mert érzékeli a maga és az ember közötti különbséget. A róka-anya elküldi magától az emberekhez a gyermeket. „Menj! Nekik is két kezük van, két lábuk, szemük, mint neked” – mondja. A gyermek nem akar menni, mert az anyja maga figyelmeztette, hogy az embereknek gonosz a szeme. A fiú a cár leányát szeretné feleségül venni, de ehhez különleges hozományt kell szereznie: több sikeres zsákmányszerzés után kékróka-bőrt kell hoznia. Talál is egy rókát, de kiderül, hogy az a saját felnevelő anyja. A legény zokogni kezd, az anyja pedig megszanja, neki adja bundáját, elevenen megnyúzzák, s a róka végül meztelenül elszalad (SZIMCSENKO kézirat).

A *kejngersa*-ban a fehér rókabőr és a kék rókabőr az idősebb fivéreket jelenti, a fehér rókabőrrel teli szán az idősebb, a kék rókabőrrel teli szán a fiatalabb bátyát szimbolizálja – az állatok méretének figyelembe vételével.

A rókának más állatokhoz való viszonya egy sikertelen trickster alakját idézi, míg az emberekhez fűződő kapcsolata az önfeláldozásig lojális zsákmánynak mutatja, aki azonban elvárja, hogy az ember is méltányolja azokat a jogokat, amelyek az állatot megilletik.

Egyéb emlős állatok: hermelin, nyúl, rozsomák, jávorszarvas

A nganaszan táplálkozásban, gazdasági életben igen kis szerepet töltött be a nyúl és a hermelin. A nyúl közönséges állat a Tajmir-félszigeten, de vadászata nem kifizetődő, mert sem prémje, sem húsa nem túl értékes. Szükségeledelként fogyasztották a nyúlhúst, gyermekek, öregek túlélését szolgáló, könnyen elfogható zsákmánynak számított (DOLGIH 1938. 54). A nyulak anyja (*Nyemu nyemi*), az általam ismert folklórszövegekben nem fordul elő. Eredetmítosza szerint a nyúl valaha ember volt, de tolvaj-volta miatt büntetésből nyüllá változott. Emberi eredete miatt kis sámánnak is hívják a medvével és a hermelinnel együtt. Testfelépítése alapján a rének kisöccsének, rokonának is tekintik (*nyemu-ta* – nyúl-rén) (KORTT–SIMČENKO 1996. 93–94).

A hermelin nem gyakori a nganaszanok lakóhelyén. Délebbre fontos sámáni segítőszellem, és szerepet játszik a hitvilágban. A nagy jamali bálvány ilyen alakban jelenik meg, s megmenti azokat, akik neki áldozatot mutattak be (K-04_djurak i velikan.doc; K-99_sigie.doc). A nganaszan adatokban a medve és a nyúl rokonaként sámáni erővel bír. Tubjaku Kosztyerkin beavató látomásában az alvilági felfedezőútra kíséri a sámánt az egér és a hermelin, akiket Jégatyától, az alvilági istenségtől kap társul és segítőül (LABANAUSKAS 2001).

Bár a rozsomák gyakori és veszélyes ragadozó, mégsem bukkan fel gyakran a folklórszövegekben. A minden említésre méltó állatot felvonultató történetekben (WAGNER-NAGY 2002, LABANAUSKAS 1992. 49–52) megjelenik a ragadozók sorában a farkas és a medve mellett a rozsomák is.

A jávorszarvas (*kuojka*) ritkán bukkan fel a Tajmir-félszigeten, sem fogyasztására, sem a hitvilágban betöltött szerepére nincs adat a folklórszövegekben. Labanauskas közöl egy élménytörténetet, melyben a vadász az erdőben találkozik egy hatalmas jávorszarvassal, és megijed tőle (LABANAUSKAS 2001).

Egér – lemming (*Tamunku*)

Nem csupán a nagy állatok töltenek be fontos szerepet a hitvilágban, hanem a két világ határán álló, alvilágban és evilágban egyaránt járatos lemming is. A szibériai lemming (*Lemmus sibiricus*) nem alszik téli álmot, hanem a vastag hó- és jég réteg

alatt akár tíz méter hosszú járatokat vájva, a felszínre igen ritkán merészkedve vészeli át a téli időszakot (CHERNOV 1988. 54–55). Mivel a hó jó hőszigetelő, de átérteszti a fényt, a lemming a legmélyebb hóréteg alá vackolja be magát. Van olyan faja, mely télire fehér bundát ölt, s így szinte észrevehetetlenné válik. A teremtményszokban az egér kéri az idő rendjét meghatározó első rénszarvastól, hogy tegyen valamit népe érdekében, mert túl sok a rá leselkedő veszély.

Elő ember ritkán kerül közvetlen kapcsolatba a lemminggel, de ha véégképp kifogyott tavaszra az ennivaló, vagy eltévedt valaki, és nem tudott semmilyen emberi táplálékhoz jutni, fogyasztott egérhúst (pl. DOLGIH 1976. 156). A mítoszok szerint hajdan az emberek csak egérhúst ehettek, mivel még nem tudtak vadászni (KORTT–SIMČENKO, 1990. 52). A lemming számos kisebb-nagyobb ragadozónak, például a sarki rókanak és a hóbagolynak elsődleges tápláléka, sőt még a rénszarvas is fogyaszthatja (PIETZ – GRANFORS 2000). Ugyanakkor a lemming elhullott állatok húsát-csontját rágja, s a tundrában hagyott emberi holttesteket is megcsónkítja. A nganaszan folklórban az egeret – életmódja által motiválva – az alvilággal, az ártó lényekkel hozzák kapcsolatba.

Az egér és a rénszarvas szoros szimbolikus kapcsolatban van egymással: amely szerepet ezen a világon betölt a rénszarvas, azt az alsó világban az egér tölti be. Az egér és a medve viszonya is hasonló (SCHMIDT 1990. 151, 153). Szibéria-szerte ismert az egér és a rénszarvas bújócskázásának története. A magyar nganaszan-kutatásban különös fontosságú ez a rövid szöveg, ugyanis Mikola Tibor szegedi professzor ezt a történetet gyűjtötte egy nganaszan diáktól, s így ez az egyik első, magyar ember által gyűjtött és közölt nganaszan nyelvű szöveg (MIKOLA 1970. 69). A történet szerint az zuzmó alá rejtőzött egeret a rénszarvas véletlenül felfalja, de az egér kirágja magát a szarvas gyomrából. A szarvas elpusztul, az egér pedig minden állatot meghív, hogy közösen fogyasszák el a húst, neki magának azonban nem jut belőle (WAGNER-NAGY 2002. 244). A szarvas-egér párhuzamra való tekintettel: az alsó világi rénszarvas megöli az evilági rént, belülről rágva húsát, mint egy betegségsszellem, azonban a test elfogyasztásában nem vesz részt – szintén a betegségsszellemekhez hasonlóan –, megelégszik az élet elvételével.

Egy másik történetben egy egérleány és egy madárlegény lép házasságra, de a hideg idő beálltakor a madár nem bírja a telet, s elpusztul, az egerek pedig felfalják a holttestét. Itt is az egér pusztító, ambivalens természetével találkozunk.

Egy másik mítoszból az egér és a madár összevesznek, és mindketten segítségül hívják a nagyanyjukat. A madárka nagyanyja a sas, az egéré a medve. A medve végül megöli a nagy madarat.

Az egérösvényen futott egy egérleány – *Tamunku kopto*. Az egérösvény mélyen fut. Ezen az ösvényen fut az egérleány. Valahonnan az ösvényre repül *Ljakopte-nyue* (Barázdabillegető-legény). Leül az ösvényre az egérleány elé, szétárja a szárnyát. Nem engedi tovább, azt mondja: – Fésüld meg jól a fejemet, bontsd ki a hajfonatomat, akkor én téged felborzollak. – Engedj engem, miért tartasz fel? – feleli az egérleány.

Nem engedi el, tartja a szárnyával. Azt mondja: – Na, fészülj meg, bontsd ki a hajam! – Eressz! – Űti meg őt az egérlány – Mit akarsz tőlem? Én egészen más vagyok. A torkodon lyuk látszik. (A barázdabillegetőnek fekete a torka – fűzi hozzá az elbeszélő.) Megdühödik a madárka. – Mit, te engem csúfolsz? – mondja – pedig én jó vagyok. Nézd, a saját pofacsontod a földön jár és engem csúfolsz. Egészen megmérgeződött *Ljankopte-nyuo*, ütni kezdte a szárnyával az egérlányt. A lány sír, azt mondja: – Rendben, most én a saját öreganyámnak megmondom, hogy te engem csúfolsz. – Rendben – mondja *Ljankopte nyuo* – én is megmondom az öreganyámnak, hogy te csúfolsz engem. Elmennek beszélni az öreganyjukkal. Valamennyi idő eltelik, jön egy nagy nőtény medve. Egészen sötét, csak a nyakán van fehér folt. A szőre szétáll. A fejét minden oldalra forgatja. Harcolni kész a medve. Nézi ez a medve – keletről jön valami. Valami nagy, óriási madár keletről repül. Gyorsan repül, a medvére veti magát. A mancsával csapkodni kezd, hogy leüssé, ahogy ez a madár megcsípi a medvét a tarkóján, és magasra a föld fölé felemeli. Kiejti a madár a karmából a medvét, az leesik a gerincére. Akkor ez a madár a torkát akarta feltépni. A karmából kiereszti. A medve a csőre alatt megütötte a mancsával. Leesett a madár, nem tudott felrepülni. Őt megrongálta ez a medve. Legyőzte őt most. Akkor meghal. Vége. (SZIMCSENKO kézirat).

Az egér és a medve testalkatra nézve igen hasonló, de az egér elsősorban az alvilág állata, míg a medve evilágé. A madár és az egér a két egymástól legtávolabb eső állat: az egyik a hó alatt jár, a másik a levegőben repül. A felső világban a madár a küldönc és hátasállat, míg ezen a világon ezt a funkciót a rénszarvas tölti be, az alsó világban pedig az egér.

Az egér az emberevő lények, *szigiék* rénszarvasa is: kéregszánkójába egereket fog be a *szigie*-asszony, s gyeplőként férgeket vagy fűvet használ hozzá (LABANAUSKAS 1992. 55, N-99_komary.doc; SY-08_komary.doc). Az embereket óva inti „rénjeitől”, mert rájuk mászva megrágnák őket.

Az egeret a szöveges folklórban a halottak is rénszarvasnak látják, számukra vadászható zsákmánynak tűnik (pl. N-04_kobtua.doc). Örülnek, amikor nagy lemmitget sikerül fogniuk, s azt a rénhez hasonlóan bontják fel, főzik meg a húsát. A túlvilágon élő halottak tehát megeszik az egereket, de ugyanez fordítva is igaz: az egerek megeszik a halottak testét. A börtönt ugyanígy jelenítik meg: az ott sínylődő raboknak egerek eszik az arcát, mintha már meghaltak volna (SY-08_4brata.doc).

Az alvilágból valamilyen okból visszatérő halottakat onnan tudják felismerni az élők, hogy arcuk, testük meg van rágva, még a csont is kilátszik a hús alól (NT-87_perevalov7.doc). A halálból visszatért sámán elmeséli, hogy halála után egy nagytermetű egér, Egéranya rágta meg az arcát, s ő lett a segítőszelleme. Egéranya a föld alatt lakik egy nagy üregben (LABANAUSKAS 2001).

Az ember így szólt: Láthatjátok, hogy az egyik orcámat megrágták az egerek. Amikor én, az élő ember meghaltam, akkor rágtá meg az arcomat az egér. Nem kiséger, hanem az Egerek anyja, nagy egér. Az ürege a föld alatt van. Az ő segítségével találtam meg a testvéretem, az ő segítségével keltem át a folyón a sátorral együtt. Olyan hatalmas, hogy a hátán a sátor is, meg az összekapcsolt szánok sora is elfért.

A sámáni beavatások során az alvilági úton, a betegségszellemek, ártó lények világában kíséri és segíti a sámánt az egér a hermelinnel együtt (pl. LABANAUSKAS 2001). Az emberek kissé idegenkednek az egértől, félnek tőle, mert a halálra emlékezteti őket (SY-08_komary.doc).

Madár (*Gyamaku*)

Általánosan vett madár a folklórban

A madárfajok legalább két világszférában otthonosan mozognak – a felső világ, a levegő és ez a világ egyaránt otthonuk. A bukómadarak a víz alá merülve az alsóbb régiókban is ismerősek.

A Tajmir-félsziget nganaszanok lakta területén a biológusok 56 madárfajt írtak le, melyek közül 42 fészket is rak (POSPELOVA et al. 2004. 340). A folklórban kisebb-nagyobb jelentőséggel összesen tízféle madár jelenik meg. Zsákmányállatnak tekintik a ludat, kisebb mértékben a foglyot és a kacsát. Más madárra ritkán emeltek fegyvert, vadászatukat tabu tiltotta. A hitvilágban felbukkan a bűvármadár, a barázdabillegető, a varjú, a hatyú, továbbá a sirály, a bagoly és az ölyv. Ezek a teremtményszokban játszanak fontos szerepet, sámánnemzetségek alapításában részt vevő állatok vagy sámáni segítőszellemek. A sirály és a bagoly istenségek, hősök megjelenési formái, a ragadozómadár különböző mítoszokban is felbukkan. A levegőben otthonosan mozgó állatok a természetfelettil, a földhöz nem kötött szellemekkel, istenségekkel rokonok.

A madár az étellel, a meleggel, a fenti világgal van összefüggésben, elsősorban az átmenetet, a két világ összekötését segíti. Minden madár a Földanyától származik. Sámánbeavató látomás során, mikor az új sámán szembesül a világmindenség titkaival, élőlényeivel, ártó és segítő lényeivel, megismerkedik a különböző madárfajokkal is. A madarak egy közös nagy vizes területen élnek, mely különleges helyen van: Földanya lába közül indul, s számos folyóvá oszlik szét (GRACSOVA kézirat 1972. 84). Más sámán azt tapasztalta, hogy ez a víz a felső világban van, hét folyó összefolyásánál, s minden folyó mellett van egy-egy sziget, ahol a különböző madárfajok élnek (POPOV 1936).

A madarak elsődleges élettere a levegő, életmódjuk a repülés, szárnyukkal szelet kavarnak. Így a nagy szelekkel, a felhők, s azzal együtt az eső és a meleg meg hozásával is összefüggésbe hozzák őket (SZIMCSENKO 1996. 52).

Vannak olyan mítoszok, melyben nem nevezik meg pontosan, hogy milyen madárról van szó, csupán madárkának, *gyamaku*-nak hívják. Szimcsenko véleménye szerint e szó a mitikus, vörös mellű bűvármadarat jelöli (KORTT–SIMČENKO 1996. 56, 117). Ez a nézet vitatható, ugyanis a bűvármadár – mint azt látni fogjuk –, a teremtésben töltött be szerepet. Vörös melle egy speciális fajra (lat. *Gavia stellata*), nem pedig mitikus jellegére utal. Ugyanakkor *gyamaku* néven nem csupán e madarat említik, hanem olyanokat is, melyek nem feltétlenül hozhatók kapcsolatba a bűvármadárral, más a szerepük. Guszev és Lublinszkaja szótárában e szó jelentése ‘madár’. A szárnyas lények segítőszellemként való szerepeltetése általános a sámánhitű népek hitvilágában.

A madárkát (*gyamaku*) a meleggel hozzák kapcsolatba. A madár elrepül az égi istenségekhez, s onnan meleget hoz az emberek számára.

Élt egy madárka – *gyamaku*. Ő nyári napon is éhezett és fázott. Elrepült, és egy kis sátrat látott. Abban egy öreg üti a vasat. Ő is leül a füstnyílásra. Megkérdezi az öreget:

– Apó, te megfagysz?

A sátorban egy bölcső (*munszi*) himbálózik. Az apó körülnéz, ránéz a bölcsőre:

– Ki az ott? Gyere be, ha ember vagy.

– Nem ember vagyok, hanem madár. Tudod, apóka, nekem egy nagy kérésem van hozzád. Látom, neked is rossz az élet, hideg van és nincs semmi. Készíts nekem vasszárnyakat, vascsőrt és talpakat, és én elmegyek egy istenhez. Neki van hét lánya. A hét lányának van hét zsákja. És ezekben a zsákokban felhők vannak, amelyek a meleget csinálják. Én tőlük ellopok egy zsákot amíg alszanak.

No, az öreg azonnal mindent megcsinált. A madárka elrepült délnek. Repült, repült és látja: előtte az égen olyan felhők vannak, mint a zsámoly, és azokon ült hét lány velük szemben hét zsákkal (*hodzej*).

A madárka azt mondja:

– Adjisten, sajnálj meg engem, mert én tudnék vinni az öregnek meleg életet. Hadd aludjanak el a lányok, mind a heten, mély álommal.

Amint ezt kimondta, a legidősebb lány így szól:

– Ó, lányok, elalszom.

És a többiek is mind azt mondták:

– Én is, én is.

Mind elaludtak. Ezalatt az idő alatt a madárka bement és a legfiatalabb lány zsákját fogta és elvitte. Ebből a zsákból kigördült minden felhő. A madárka visszament az apókához.

És látja, hogy az apóka egy ingben járkal a sátor körül. Azt mondja a madárka:

– No, mi a helyzet, apóka? Meleg van?

– Meleg, ügyes legény.

Így beszélt, a meleg időt ez a kismadár hozta. (SZIMCSENKO 1996. 57)

E történetben a visszatérő költözőmadár hozza a meleget. A madárnak a meleggel, a tavaszi széllel való összefüggése rajzolódik ki egy másik mítosz-típusból, melyben a hősnő szintén a meleget keresi. Az egyik próbatétel szerint a lány haladását nagy szél akadályozza, s madárcák szállnak a kezére, vállára. A madarakat egyenként meg kell simogatni, megetetni, s akkor csillapodik a szél, tovább tud haladni a hős (VB-97_3filles.doc).

A madár költöző volta jelenik meg a másik mítoszban is, mely szintén közelebről meg nem határozott madárfajról szól. Itt a madár-apó fia feleségül veszi az egér-apó leányát.

A sámánszertartásokban a különböző madarak (búvármadár, hattyú, varjú, ölyv, bagoly) elsősorban a túlvilági utazás segítőiként jelennek meg. Külön földje van az egyes madárfajoknak, melyeken sátrukban, családjukkal élnek, s a sámán olykor eljut hozzájuk. Máskor madáralakban közlekedik, így menekül az ellenség elől a vízen úszva (DOLGIH 1976. 281–282) vagy az égen repülve (LABANAUSKAS 2001. 30). A madarak a sámán őrzői is, vigyázzák a rájuk bízott területet, s jelzik gazdájuknak, ha betolakodó érkezett (pl. DOLGIH 1938).

Lúd, liba (*Gyaptu*)

A madarak közül a legnagyobb gazdasági jelentősége egyértelműen a libának, lúdnek van. Vedlési időszakban, július környékén e madarak ezrével szálltak le a biztonságosnak vélt állóvizekre. A tavasszal visszatérő első ludat semmiképpen nem lötték le, hanem aznap sámánszertartást mutattak be a ludak köszöntésére, s ősszel, a ludak távozását is rítussal kísérték (POPOV 1936). A vedlő ludak néhány napig teljesen röpképtelenek voltak, s ilyenkor könnyű zsákmányt kínáltak a vadászoknak, akár egy gyerek is agyon tudta ütni őket (SZIMCSENKO kézirat 141). Az általában hálóval elejtett ludakat még aznap vagy aznap éjjel feldolgozták az asszonyok. Belsősegeiket vízben megfőzve hamar elfogyasztották, tollaikat nem használták fel. A húst a rénszarvashúshoz hasonló technikával szárították meg és főzve fogyasztották. Csontjából kinyert, bőréről lekapart zsírt külön tárolták, az állat bőréből, lábából tartózsákokat alakíthattak ki (POPOV 1984. 112).

A lúdtojást is gyűjtötték, fogyasztották. Különleges csemegének számított, a szeretet jelének számított, ha valaki lúdtojást kapott (DOLGIH 1976. 15). A lúdtojás mint a belsejében lévő sárgája, azaz az érték, élet őrzője is megjelenik: az istenségek háza a felső világban ragyogó lúdtojáshoz hasonlít, melyben gyönyörű leányt, a Nap leányát találja meg a hős (Basza Ngojbue 1987. doc).

A Ludak anyja *Gyaptu nyemi* egy folyó torkolatánál él, ahol lúdjai biztonságosan tudnak vedleni. Ő küldi a zsákmánynak szánt ludakat az embereknek. Nézzük meg közelebbről egy sámántörténet részleteit, mely a ludak földjére tett utazásról szól!

No, a régi sámánöltözéket felvette és sámánolt. Utána felrepült és a ludakhoz elment, a ludak földjére. A ludak földjére megérkezett, kiáltott: – Ó! Hol a barátom?

No, meglátja a barátját, a vízben fekszik. Ó! A víz egészen ludakkal van befedve, mintha szárazföld lenne. Nagyon sok lúd, sámán-*gyamada* is nagyon sok. Azt mondja a *Ngamtuszu* sámán: – No, én hol fogok ülni, hol fogok vedleni? Nekem úgy tűnik, jobb a tavon vedleni.

Ó! A Linancsera sámán azt mondja: – Miért nem látom az én barátomat? Mintha láttam volna, hogy megérkezett. Miért nincs hozzám közel? No, meg kell keresni a barátomat, melyik földön ül.

Elmegy, hogy megkeresse. Ó! A barátja a nagy tóban ül. A tollait a vízbe hullatja. – Ej, barátom! Most te nem jól ülsz. Miért ülsz a tavon? Amikor az emberek idejönnek vadászni, ők belőletek, bizony, egyet sem hagynak meg. Ej! Nem jól ülsz. Most nem tudom, a saját földedre visszatérsz-e vagy nem. Bizonyára nem térsz vissza. Az én helyem mindenben jobb ennél a helynél. *Gyaptu-nyeminél* (Lúdanya) a folyóban, a torkolatban vedlünk. Ott olyan jó örvény van, ahogy vedlünk, a tollat beleejtjük, azonnal minden eltűnik. (...)

Ó! A tóhoz lúd-emberek mentek. A tó teljesen sűrűn telítve volt vadludakkal, egészen sok! Ezeket a ludakat megfogták. Minden ludat megölték a tavon, egyet sem hagytak.

Így azokat a ludakat megfogták. A másik ludak egészen gyorsan a Lúdanya folyója torkolatánál levő örvénybe mentek, és most ezek a ludak vedlettek. Ha ők a másik helyen vedlettek volna, őket is utolérték volna. Ezek micsoda ravasz ludak, milyen vadászatra kényelmetlen helyen vedlenek!

A megölt ludakat az emberek szánon odavitték a sátorhoz. Ezek az emberek, akik a ludakat fogták, ezek lúd-emberek (*gyaptu nganaszana*). Nem tudom, milyen emberek ezek, azt sem tudom, emberek-e vagy mik. Következő évben a ludak a föld másik oldalára tértek vissza. Most ezért a tundrán egyáltalán nem volt étel. A *Ngamtuszu* sámán emberei ebben az évben mind a nyáron éheztek, semmit nem ettek. A Linancsera sámán emberei nem éheztek, rengeteg ennivalójuk volt – vadréneket szereztek, ludakat is szereztek, mindenféle ételt szereztek. (DOLGIH 1976. 59–60)

A lúd fontos sámáni segítőszellem: e sámántörténetben két nagy, szomszédos nemzetség sámánja lúd képében vedlik a ludak földjén, az egyik biztonságos torkolatvidéken, ahol örvényes, áramló a víz, tehát vadászatra nemigen alkalmas, a másik pedig a nyílt tavon. Az utóbbiakat elfogják a lúd-emberek, s annak a

sámánnak az emberei éhezni fognak. A ludak földjén a sámánutazás során lúddá változott sámán és segítőszellemei tűnnek zsákmányállatnak az ott élő lúd-emberek számára: felcserélődnek a korábbi szerepek. Ott a ludak élnek emberekként, a saját közösségükben, saját életterükben, sátraikban, s az ott megjelenő emberek tűnnek zsákmányállatnak, lúdnak az ő szemükben (CASTRO 2012, WILLERSLEV 2004). Amelyik sámán képes okos lúdként viselkedni, az a biztonságos torkolatban lát a vedléshez, s így elkerüli a szerencsétlenséget. A mítoszok nézőpont-váltásának kitűnő, bizonyító erejű példája a ludakhoz eljutott sámánok története.

Fordítva is megjelenik a történet: egy nagy tavon, melynek Sámán-tó a neve, hajdan elpusztítottak egy különlegesen nagy ludat, melyet a ludak sámánjának gondoltak később (POPOV 1936). Jellemző, hogy nagy méretű, vagy más szempontból különleges állatokat sámánnak, az állatfaj vezetőjének, gazdájának vélték. A hibás szárnyú vagy félszemű libákat korábban élt sámánok visszatérő lelkének tekintették, akik tovább szeretnék adni sámántudásukat, vezetik a madarakat, s a leendő sámánokat (POPOV 1936).

A lúd az egyik történetben segít az elfogott farkason, aki ezért ajándékba adja neki erős, kiáltó hangját (KK-92_tunty.doc)

Kacsa (*ngangogya*) és bűvármadár (*nyuonu*)

A kacsa (nyíl farkú réce – lat. *Anas acuta* – *ngangogya*) és a bűvármadár (különböző *Gaviidae* fajok – *nyuonu*) közös jellemzője, hogy mélyen a víz alá merülnek, s onnan hozzák fel táplálékukat (KORTT–SIMČENKO 1996. 245). Mindkettőnek szerepe van a teremtmésmítoszokban és a sámánhagyományban. A világ kezdetén csupán víz volt a földön, a bűvármadár és a kacsa már elfáradt a repülésben, úszásban, ezért földet akarnak keresni. A kacsa erősebb testalkatú, mint a bűvármadár, ezért a hullámok kevésbé dobálják (ES-05_keingeirsya-zagadki.doc), s mélyebben, hosszabb ideig képes a víz alá merülni. A teremtmésmítoszokban a kacsa képes felhozni földet, növényeket a víz mélyéről (DOLGIH 1976. 49–51). A kacsa lehet sámáni segítőszellem, a kacsaalakban utazó sámán átkel háborgó tavon, vízen, s ott menedéket lel (DOLGIH 1938. 45–46).

A teremtmésmítosznak van olyan változata, melyben a bűvármadár is nekiindul, de elbukik, s a nagy erőlködéstől vér serken ki a torkán – ezért vörös a bűvármadár begye. Máskor a kacsának segít: csőrével lyukat üt a kacsa csőrében, hogy ki tudja köpni a földet (DOLGIH 1976. 51), ezért a világot berendező istenség, Árva isten meghagyja neki, hogy csőrével szűrje fel a betegségeket. A *Hoterie* nevű bűvármadár-segítőszellem-sámánős a Kosztyerkin (*Ngamtuszu*) család sámánőse, aki erejét az első sámántól, Árva istentől kapta, illetve más forrás szerint a Víz urától. A bűvármadár erős, hegyes csőre segítségével szűrje fel a betegségeket, kifakasztja a kelést, s fel tudja hozni az alvilágból a lelket (POPOV 1936. 101). Füge, mozgékony testalkata segíti abban, hogy utolérje a betegségek okozót,

elsősorban a fejfájással járó betegségeken tud segíteni (POPOV 1984). Tehát a teremtés, az élet megújulása mindig újra lejátszódik, amikor egy sámán bűvármadár képében lebukik a vízen keresztül az alsó világba a lélekért vagy éppen megtalálni valamit (VB-97_Duxodie.doc).

A bűvár nem csak beteg embereken segít ügyes csőrével. A róka által bölcsőbe kötözött farkast ő oldozza ki fáradságos munkával, s hálából a farkas neki ajándékozza a fekete, foltos bundáját.

A Tajmir-félszigeten a világon megtalálható négy bűvármadár fajból három költ: a fehércsőrű bűvár (lat. *Gavia adamsii* – *ukugyara*), az északi bűvár (lat. *Gavia stellata* – *nyuenu*) és a sarki bűvár (lat. *Gavia arctica* – *nyuenu*) (Scott 2002. 7–9). A bűvármadarak tollazata a megtévesztésig hasonló, csupán méretükben van eltérés: az északi bűvár törékenyebb testalkatú társainál. Legritkább közülük a fehércsőrű bűvármadár, mely jellegzetesen világító csőre miatt határozottan eltér a többi bűvárfajtól. E madarat különösen is sámáni madárnak tekintik (pl. DOLGIH 1938), szemfüles ör, ügyes üldöző és gyógyító erővel bír.

A tavasszal, június végén, július elején visszatérő madarak a meleg érkezését is hozzák magukkal, így a bűvármadár is kapcsolatban áll a meleggel, a köd felszívásával (KORTE et al. 1995). Amikor megérkezik a bűvármadár, így szólnak: Vidd el az esőt! Vidd el a ködöt! (POPOV 1936).

A bűvármadár eredetével kapcsolatban egy nehezen értelmezhető mítoszt ismerünk. Egy isten-leány rénnyájában különleges borjú született, melynek egyik feje farkasfej, másik feje medvefej volt. A leány a borjút megfojtotta, s megfőzte. E borjú szőréből keletkeztek a bűvármadarak, kisebbek, nagyobbak és fehércsőrűek, melyek a földre érve szellemmé, bálvánnyá váltak (SZIMCSENKO 1996. 170–171). Itt az összes erős sámáni segítőszellem-állat kapcsolatba kerül: rénszarvasnak születik medve-farkas borja, melyből halálában bűvármadarak bújnak elő.

Bűvármadarat általában nem fogyasztottak, de nagy éhínség idején mindent megettek, ami kézre került. A 'bűvármadár' (*nyüene*) és a 'gyermek-ünk' (*nyüe-ne*) szavak alaki azonossága motiválja azt a tragikus történetet, mely segít felmérnünk, hogy milyen fájdalmasan nehezen elviselhető éhínségeket kellett átvészelnie a nganaszan embereknek.

Két sátor áll. Ínséges év. A férjek vadászatra mentek. A sátrakban az asszonyok maradtak a gyerekekkel. Az egyik asszony elment a másikhoz a sátorba. A sátor háziasszonya valamit főzött a katlanban. A vendég kérdezi: – Mi főzöl?

Ő válaszolt: – Bűvármadarat.

A vendég hazatért, megölte a gyermekét és megfőzte. Ezután az, aki főzött, hozta be a sátorba a bűvármadarat. Meglátta, hogy a másik megfőzte a gyereket, és azt mondja:

– Hogy tehetted ezt? Én bűvármadarat főztem!

A férje megérkezett és megölte a nőt. (GRACSOVA kézirat 1971)

Fogoly (*kehi*) és sirály (*szona*)

A bűvármadarat csak végszükség esetén fogyasztották, mint a fenti történetben is láthattuk. A telet a sarkvidéken töltő fogolymadár azonban sokakat mentett meg az éhhaláltól. A fogoly húsát vízben főzve, azonnal fogyasztották, de belsőségeit nyersen is ették (POPOV 1966. 112–113). A foglyot az állatok párbeszéde műfajba tartozó szövegek a fecskével vagy a sirállal szokták ellentétbe állítani.²¹ Míg az egyik délre, melegebb vidékre költözik, addig a másik büszke rá, hogy segítségével átvészeli az emberek a hosszú telet. Ha fecskét ölnek a vadászok, azt a szemétdombra dobják, míg a foglyot megfőzik, akár a rénhússal együtt (SY-08_animals.doc, ES-08_keingersya-zagadki.doc, VB-97_animals.doc). A fogoly ezért értékesebbnek tartja magát a fecskénél, magát az ember szempontjából ítéli meg. A fecske csinos tollazatára büszke, melyet nem cserél félévente – ellentétben a fogollyal.

Madár-tollazatból nem szoktak a nganaszanok ruhát készíteni, ezért is különleges a Fogoly-bundás ember (*Kehi-lu*), akit bundája láthatatlanná tesz, de ha másvalaki veszi fel a bundát, az azonnal meghal. Ugyanez a motívum megjelenik a *szigie*-bört felvevő hőssel kapcsolatban is.

A sirály nagy termetű, fekete-fehér színű, kitartóan repülő madár. A tengerparton él, és gyakran repül a tenger fölé, melyet a halottak birodalmának kapujaként is tekintenek a nganaszanok. Mindezek a tulajdonságok alkalmassá teszik arra, hogy sámáni segítőszellemként szerepe legyen a hitvilágban. A sirályok lopni szoktak a szárított húsból, halból, sok kárt okoznak, de ezt az emberek nem torolják meg, az állatnak adandó részesedésként tekintik (SZIMCSENKO 1996. 196). A gyerekek édesapjuk sikeres vadászatának érdekében is fordulhattak a sirályhoz (POPOV 1936).

A túlvilágra, halottak birodalmába tett utazás során a sámánok eljuthatnak a szintén ott lakó sirályok sátrába is. Ez a túlvilág határozottan az északra, vízen túl található világ, nem pedig a jég, a föld alatt elhelyezkedő terület. Gyakori, hogy két sámán utazik együtt a másik világba, az egyik felismeri és betartja a viselkedési szabályokat, a másik azonban megszegi őket, s végül megbűnhődik. A sirályok sátrában tett látogatás esete is erre példa: az egyik sámán lop a halottak ételéből, megzavarja a halott leányokat, kihasználva, hogy azok nem látják őt. A sirályok sátrában három sirály él, két leány és az apjuk. Az oktalan sámán nem érti a sirályok nyelvét, és elalszik a sátorban. Reggelre a sirályok halálra csipkedik, ez a büntetése helytelen viselkedéséért (DOLGIH 1976. 119–120). Egy hősmondában a hősnek a történet végére már csak a szeme marad meg, s ő attól tart, hogy egy arra járó sirály

21 Négy változatban találjuk meg a jelenleg ismert folklórányagban. Sajnos a különböző források más-más fajta madárként azonosítják a négy történetben szereplő madarakat. Guszev következetesen fecskének fordítja, míg Szimcsenko sirályként beszél róla szövegeiben (SZIMCSENKO 1996).

fel fogja kapni és elviszi (SZIMCSENKO 1996. 51). A sirályok a halottak birodalmának őrei.

Varjú (*kula*) és hattyú (*gyenkujka*)

A varjút fekete színe alapján az emberrel ellenséges, kártékony szellemekkel hozták összefüggésbe, életmódja szerint pedig a kutyával hozták kapcsolatba. A varjút a *Kocsa* (betegségdémon) kutyájának tekintették, aki gazdájával együtt jár. Ha a táborhely környékén varjak bukkantak fel, azt a betegségi szellem közelségének jeléül értelmezték, tehát nem volt szabad megölni a varjút, nehogy gazdája nehezteljen érte (SZIMCSENKO 1996. 168). A varjú viszonylag ritka madár, megjelenése szerencsétlenséget jelentett (POPOV 1936). A mitikus hősök fehér varjúként is utaztak (T_SeuMelangana.doc, 1332–1336 mondat).

Eredete szerint a fekete varjú hajdan ember volt, de addig-addig várta a betegségben sínylő emberek halálát, hogy rénjeiket megkaparinthassa, mígnem varjúvá változott (DOLGIH 1976. 57).

E madár fontos sámáni segítőszellem, a *Kula* nemzetségbe tartozó sámánok legerősebb segítő szelleme a varjú volt (SZIMCSENKO 1996. 71). Az első *Kula*-sámán a varjak engedélyével (POPOV 1984. 168) varjúbőrből készített magának sámánruhát, így repült (Num2.doc).

A varjú feketeségével ellentétben áll a hattyú (*gyenkujka*) fehérsége. Fehér tollaiból élesen kiviláglik a madár fekete lába és csőre, ezt magyarázza az alábbi mítosz:

Van a hattyú. Ez is ember volt. Eleinte, azt mondják, amikor a föld született, volt egy árva legény. Sokáig kínozták őt az emberek. Őt a sátor helyére dobták, és otthagyták.

Arra járt a hattyú: – Miért dobtak ide téged? – Engem folyton kínoznak és dobálnak. – Ülj a hátamra!

Felült a legény és a hattyú felrepült, és a gyermeket sokáig vitte. Elértek a hattyú földjére. Nekik sok népük van. Őt ott felnevelték. Ő is hattyú lett. Most, ahogy felnőtt, a külseje hattyú lett, de az esze emberi. Valahova elrepült. Nagy fekete sátrat talált. Ebben a sátorban a varjúkat találta. Most azt mondják a varjúk:

– Kr! Kr! Azt mondják: – Hattyú, honnan érkeztél? A mi lányunkkal éjszakázz, nektek össze kell házasodnotok.

A hattyú elvette a varjú lányát. Sok napig ott éltek. Aztán, hogy a hattyú megérkezett, de a varjú anya húslevest kevert. Aztán a hattyúnak tálalta ezt a levest: – Egyél!

Megpróbálta a lábával a hattyú, a lábai egészen mocskosak lettek. Megpróbálta és felrepült:

– *Toru!* Ez meg miféle leves!

Repül és kiabál: – Íi, uu!

Aztán azt mondja: – A varjúnak a lánya szarral keverte a levest, és a

tiszta lábaim bemocskolták a varjak a levessel! Hiába jöttem a varjú lányához, és a lábam egészen tönkretették.

A hattyú fehér, korábban a lába is fehér volt, a csőre is fehér volt. A varjúlány a csőrét, lábát – mind tönkretette a hattyúnak. (DOLGIH 1976. 57)

A fehér színt a gyógyítással, a ragyogással, a felső világgal kötötték össze, ezért a fehércsőrű bűvármadár csőre alkalmasnak tűnt arra, hogy azzal betegségeket szedjen ki az emberekből, segítsen rajtuk. A hattyú fekete csőre ilyenre nem alkalmas: „Kiált a hattyúnak a farkas: – Hattyú! Köss ki engem a kötelekből! A hattyú válaszol: – Hogy kösselek ki? A csőröm nagyon rossz – és elrepül.” Hattyú képében, hattyúháton is utazhat a sámán (DOLGIH 1976. 281).

Ragadozómadár, mitikus óriásmadár, sasmadár (*nyegi*)

A fogolypusztítónak (*kehi konto*) nevezett ragadozómadár (ölyv? sólyom? héja?) elsősorban a dolgánoknál, evenkiknél fontos sámáni segítőszellem. Magas póznákra helyezett, fából faragott alakjuk jellemző kelléke a dolgán, evenki szent helyeknek. A nganaszan folklórban általában a tetovált emberekkel, azaz az evenkikkel való összecsapások leírása kapcsán találkozunk vele: az evenkik táborhelyét őrzi az egyfejű vagy kétfejű ragadozómadár, s először őt kell elpusztítani (DOLGIH 1976. 246). A madár frissen lenyúzott tollas bőrre rátelepedve a sámán az egész szánkarakavánt át tudja vinni a vízen (DOLGIH 1938. 41).

A sasmadár, mitikus madár (*nyegi*) vagy Sas-anya (*nyegi nyemi*) a mítoszokban, hőstörténetekben szerepel csupán, sámántörténetekben, élménytörténetekben nem találkozunk alakjával. Nem szólnak arról a történetek, hogy most már nem él ilyen madár, de a mitikus ősidők idején jelenik meg alakja.

E madár képes a különböző világszférák között utazni. Az egyik hősmesében a hős a tengerparton, azaz a túlvilág bejáratánál találkozik először *Nyegi nyemivel*, de akkor megpróbálja elzavarni. Utóbb az alvilágban bukkan rá ismét:

Megy, megy a mocsaras földön. A lábát alig-alig rakja. Mégis valami sátorfélét talál. Hatalmas sátor áll. Azt gondolja: – Most aztán ide bemegyek. Valakivel csak találkozom. Talán meg fogok halni, azonban, küzdeni kezdek.

A fiú felfelé akart találni, azonban a hang letről hallatszott:

– Ej, van még neked eszed? Miért jöttél erre a földre? Miért nézted a felső földet?

Ott egy kis fény lett. A fiú a fejét felemelte – a sátor tetejét nézte. Ott valaki óriás állt. A szemét egyáltalán nem lehetett látni. Azt mondja:

– Nézz rám! Én vagyok *Nyegi-nyemi* – Sas-anya. Látsz engem? Én a sötét éjjeleken, amikor hóvihár van, a felső földre repülök. Minden embert, akit meglátok *Szügyü nguo*-hoz (Himlő istenséghez), *Sziragya*

nyemi (Jéganya) férjéhez hurcolom. Csak azok, akik az arcukat a földbe rejtik, a fűbe kapaszkodnak, ők menekülhetnek meg előlem. Nem tudok a földhöz közel repülni. Nem tudom elvinni azokat, akik a földbe kapaszkodnak. (Szimcsenko 1996)

A sirályhoz hasonlóan e mitikus madár is az alvilágba hurcolja az emberi lelkeket, a felső világ és az alsó világ egyaránt nyitva áll előtte. A levegőben bárhova el tud jutni, vihar és mennydörgés közepette közlekedik. Ugyanakkor a föld nem az ő világa, ott védve van tőle az ember. A hőst végül ő hozza fel az alvilágból, mert a holtak birodalmának ura erre kéri:

– Mondd neki: – Nagymama, vigyél engem a földemre. Hívd őt. Lehet, hogy elvisz téged. Mondd, hogy én elengedtelek. Csak legyen mit ennie. Ahogy téged *Nyegi nyemi* kivisz, hét nagy vízen át kell suhanni. Ahogy a negyediken átrepültök, a saját lapockádat add neki. Másképpen elfogy az ereje. Nem visz tovább, egészen megesz. Később megint etesd meg a saját húsból. Teljesen megesz. Csak a szemed marad meg és a hátad csontja. Beleegyezel?

– Rendben, beleegyezem.

– Ahogy repültök, ne nézz a földre. Amíg a saját földedre nem értek, ne nézz le. Ha csak rágondolsz is, hogy lenézel, ledob téged *Nyegi nyemi*. Menj már, én az élőket nem szeretem.

Elment a fiú. A sátorból kiment. Meglátta *Nyegi nyemit*.

– Nagymama – mondja a fiú – ne haragudj meg rám. Elengedett engem *Szogyu nguo*. Vigyél engem a felső világra!

– Rendben – mondja *Nyegi nyemi*. – Látom, azt akarod, hogy emberek éljenek a földön. Rendben, elviszlek. Azonban hét nagy víz fölött kell elrepülni. Ahogy téged viszlek, mit fogok enni? Ahogy a negyedik vizet átrepüljük, add nekem a lapockádat. Utána még etess.

– Rendben – válaszolta *Szürünü nyüe*. – Mindent megteszek, amit szeretnél.

– Ne nézz le a földre. – mondja újra *Nyegi nyemi*. – Ha csak rágondolsz is, ledoblak. Nem szabad a *Bodürbo moun*, a Halottak földjén élő emberekre nézni. Ha rájuk nézel – te magad is halott leszel.

– Rendben – mondja a fiú.

– No, mássz fel a hátamra!

Felmászott a fiú, belekapaszkodott a tollakba. Felszállt *Nyegi nyemi*. Valamennyit repült, így szól *Nyegi nyemi*:

– No, add nekem a lapockádat!

A madár feje a fiú felé fordult. A nyitott csőrével kezdte csipegetni a fiú hátát. Felnevetett:

– Most mindenedet meg fogom enni – mondja. – Csak a szemed hagyom meg.

Úgy lett. Azonban valahogy elrepültek a földre. Leült *Nyegi nyemi*, így kiáltott:

– Elég! Visszarepülök!

Ledobta a földre a fiú szemét és a háta egy falatját. Sír a fiú. Ezelőtt

soha nem sírt. Most a szem sír. Beszélni nem tud.

Végül a madár kiköpi a fiú elfogyasztott testrészeit, s nagy mennydörgés közepette elrepül. (SZIMCSENKO 1996. 50-53)

A mitikus madár más hősök hatásállata is. A hős a fa tetején fészkelő madártól tojást kér, de a madár – hogy megmentse fiókáit – a hős segítségére lesz, a hátán szállítja a hőst (GRACSOVA kézírata 1971. 72). Ugyanezt a történetet ismerjük úgy is, hogy a róka próbálja kicsalni a madár fiókáit, de végül póru jár (KK-92_tunty.doc). A különböző mitikus hősök derekán-övén ezüsből, bronzból illetve vasból készült sasszárnyak vannak, ezek segítségével repülnek (T_SeuMelangana.doc, NT-87_7perevalov.doc). A hősök érkezését fürgeteg kíséri, éppúgy, mint a mitikus madárét, melyet hatalmas szárnyuk kavár.

E madár minden kisebb-nagyobb madár ősanja és mintája, s ha a szükség úgy hozza, segít is gyermekeinek. Ugyanakkor a földön élő állatok legnagyobbikával, a medvével szemben alulmarad (SZIMCSENKO kézirat).

Egyéb madarak (bagoly, daru, hósármány)

Néhány madárfaj csak egy-egy történetben, mítoszbán szerepel. Bizonyára nagyobb szerepe volt hajdan a folklórban, hitvilágban, de ezt nem tudjuk közelebbről meghatározni.

Bagoly formájában hősök, istenségek közlekednek, ezért nem szabad bántani e madarat. Ha valaki mégis baglyot ejt el, bocsánatot kell tőle kérnie, és az erdő irányába kell elhelyezni a tetemet (SZIMCSENKO 1996. 167). A bagoly nem gyakori a Tajmir-félszigeten, az erdővidéken él.

A hósármány ravas, okos madárként jelenik meg, még a róka eszén is túl tud járni (SZIMCSENKO 1996. 32).

A szintén délebbre honos darumadár a Kokore nemzetség nevét, eredetét magyarázó történetben jelenik meg. A *kokore* szó darut jelent (DOLGIH 1976. 180), s a nemzetség azért kapta ezt a nevet, mert ahogy két fiatalember átgázolt a folyón, apjukat darvakra emlékeztették.

Hal (*kola*)

A Tajmir-félsziget vizei halban gazdagok, tizenhat halfaj képes alkalmazkodni a szélsőségesen kontinentális és hideg klímához (POSPELOVA et al. 2004. 340–341). Táplálkozási szempontból a legfontosabbak a tavi saibling (lat. *Salvelinus alpinus* – *baleta*) és a különböző lazacfélék (lat. *Coregonus nasus* – *becsanga*, *csir*, lat. *C. muksun* – *fauka*, lat. *C. sardinella* – *funka/tunka*, stb.). A hitvilágban a halaknak viszonylag csekély szerep jut: a *becsangához*, a csukához (lat. *Esox lucius* – *sugyu*) és a menyhalhoz (lat. *Lota lota* – *nüminu*) fűződnek elsősorban hiedelmek.

A gazdaságilag jól felhasználható halfajok átlagos hossza 70 cm, súlyuk 4–16 kg. A nganaszanok hagyományos életmódjának alapja a vándorlás, ezért a halászat, melynek alapja a letelepedett életmód, csupán másodlagos szerepet játszik életükben. A mítoszok szerint az emberek egykor a kezükkel fogták a halat, és csak nyersen fogyasztották (SZIMCSENKO 1996. 168). A horog és a halászháló használatos tű kiszáritott rénszarvascsontból készült. Lószőrből készült hálót délebbi népektől vettek, ősszel és télen fekete hálót használtak, hogy a halak ne vegyék észre (POPOV 1984. 50–52). A kifogott halakat kibeletzték, a belsőségeket forró vízben megfőzték, és azonnal fogyasztották. A víz tetejére felszállt zsírt összegyűjtötték, s menyhalbőr zsákba tették. A hal testét nyersen fogyasztották, füstölték vagy haltartó állványokon szárították (KORTT–SIMČENKO 1996. 208–209). A szárított halat elsősorban télen fogyasztották, amikor nem volt friss hús, de a rénszarvashúshoz képest akkor is másodlagosnak, szinte szükségeledelnek számított. Talán ez magyarázza, hogy a halnak a hitvilágban betöltött szerepe nem túl jelentős.

A hal Vízanya vagy Víz-istenség (*Büdü nyemi, Büdü nguo*), vagy más felfogásban Hal istenség (*Kola nguo*) (CSZESZNAKOV – GORBACSOV 1973. kézirat 6) ajándéka, akinek tavasszal és jelentősebb halászati alkalmak előtt áldozatot mutatnak be a jó halfogás érdekében és azért, hogy az emberek ne fulladjanak vízbe. Azoknak a férfiaknak, akiknek életében jelentős szerepet játszik a halászat, lehet hal-*kojkájuk*, azaz hal-bálványunk, s ezt kenik meg halzsírral a jó fogás reményében. A hal-bálvány lehet halalakú kő vagy pedig hal belsejében talált kő (SZIMCSENKO kézirat).

A *becsanga* (lat. *Coregonus nasus*) a legértékesebb, táplálkozási és rituális célra egyaránt használt halfaj. Párhuzamba állítható a rénszarvassal, mert a ragadozó halak farkasként vadásznak rá, s vízi uruknak rénszarvas gyanánt viszik a zsákmányt (SZIMCSENKO 1996. 168). Ez a párhuzam azonban nem biztosan adatolt – ugyanakkor a más világszférákban megfigyelhető hasonló analógiák miatt mégis valószínűsíthető (egér-rén, ember-rén, medve-rén azonosságok). A *becsanga* friss húsa könnyű, de tápláló eledel, ezért szülés után és gyomorbetegségeknél ezzel kínálták a beteget (KORTT–SIMČENKO 1996. 209). Hóvihar-istenség *kojkáját* minden évben *becsanga*-zsírral kenték meg.

A ragadozó halakat (menyhal és csuka) nem is hálnak, hanem az alvilági istenség vadászkutyáinak tekintették, amelyek gazdájuk számára réneket fognak (SZIMCSENKO 1996. 168). A rokonság miatt sem frissen, sem főzve nem adták a kutyáknak e halak húsból. A menyhal (lat. *Lota lota*) az alvilággal, tisztátalansággal, ugyanakkor a természetfeletti kapcsolatos egyik halfajta. A túlvilágra vezető folyóban menyhalat lehet fogni (GRACSOVA kézirat 1971. 31), s ezt egy adat szerint fogyasztják is a holtak. A gyűjtő tanúsága szerint ezt az adatot a helyszínen cáfolta egy másik adatközlő, tehát ebben a kérdésben bizonytalanság van. Annyi azonban bizonyos, hogy a menyhal az alvilághoz kapcsolódik. Az egyik történetben a főhős egy tó mellett lát hét rénszarvast, melyek hirtelen menyhallá

válnak, majd pedig fészkelődő asszonnyá. A vadász véleménye szerint e menyhal a tó úrnője, aki az ő és gyermekei életét követeli (DOLGIH 1976. 141–142). A menyhal más halak számára veszélyes ragadozó, ha hálába kerül, a többi vele együtt elfogott halat elpusztítja (KORTT–SIMČENKO 1996. 209). A menyhal ravasz is, az őt gyorsasági versenyre kihívó rókát cselesen addig hajszoja, míg az össze nem esik a fáradságtól (Z-08_nalim.doc).

A csukát mind kinézete, mind rabló, ragadozó természete párhuzamba állítja a farkassal, az „istenségek vadászkutyájával”. Csukát lehetőleg nem fogtak ki, mert gazdája megtorolja a kutya elvesztését. Sámánviadal során csuka alakot is felvehet a menekülő sámán (DOMOKOS 1984). A csuka hasából bújik elő az egyik hőstörténetben Ezüstujjú Fiú (SZIMČENKO 1996. 149). Más halfajtákkal kapcsolatban nem találunk példát alakváltásra.

Rovarok a Tajmir-félszigeten

Az ízeltlábúak lárvá- és kifejlett állapotukban egyaránt megjelennek a mitológiai szövegekben. Meghatározó a nyári hónapokban megjelenő szúnyoghordákkal kapcsolatos tapasztalat – ezek a vérszívó rovarok csípéseikkel akár a végkimerülésbe kergethetik a rénszarvasokat, és természetesen az embereket is nagyon meggyötrik. A csípések okozta kellemetlenség mellett a bőrök is értéktelenebbek lesznek ilyenkor, mert a böglyök az élő állatok irhájába petéznek.

Ha meleg a nyár, nagyon sok a szúnyog. A rének nem tudnak menekülni tőlük. Ha sok a bögly, az is rossz. Olyankor a rénbőrök tele vannak böglypetével. Az ilyen bőrök ruházkodásra nem alkalmasak. De olyan is előfordul, hogy hideg a nyár. Néha még a jég sem olvad fel. Olyankor szinte egyáltalán nincs szúnyog. A rének nyugodtan legelnek az egész legelőn. Jól növekednek a borjak, betegségek se fordulnak elő. (LABANAUSKAS 2001 44)

Különösen az olvadás során mocsarassá váló területeket lepik el a kikelő szúnyogok, ezért ezeket a vándorlási útvonalak elkerülik, s a mentális térképen számon tartják ezeket a lápokot: „Még a tundrán van *Szatuze kuegyja'ku*, egy lapos, homokos rész, nem lehet átmenni, nagyon rossz a réneknek. Nyáron nem mennek át, megkerülik a tavat. A tó körül hó van, meg szúnyogok. Van ott egy fű, *honura*, ilyet gyűjtenek, s azzal füstölnek a szúnyogok ellen” (NS-08_ngarka). A szúnyogokon kívül a böglyök, muslicák is megjelennek a folklórban, a szúnyogokkal azonos funkcióban. A férgeket – azaz a lárvákat – összekapcsolják a kifejlett állat megjelenési formájával, de a fejlődésük során a föld mélyén eltöltött idejük (CHERRY 2006. 20), illetve a halottakhoz, elhullott állatok teteméhez kötődő életmódjuk az alvilági, ártó erőkhöz kapcsolja ezeket az állatokat.

Férgek, lárvák

A rovarok lárváját nem különítik el az egyéb kukacoktól és férgekől. Mindnyájan a betegségekkel, halállal hozhatók kapcsolatba. A teremtménymítosz egyik változatában a kultúrhős a Földanyával nemzi a növényeket, de a féreg tönkreteszi azt. A fűzfák megóvására szüli Földanya a rénszarvast (POPOV 1936. 41). A férgek anyja egy másik mítoszváltozatban ugyanaz, aki a halak és a ludak anyja – tehát a vízzel kapcsolatos istenség, s mivel tudjuk, hogy a víz a túlvilág bejárata a nganaszan mitológiában, ez is azt jelzi, hogy a férgek alvilági jellegűek. A sámáni beavató látomásokban is ugyanezt a betegségekkel, ártó erővel való kapcsolatot találjuk²². Az éhínség idején még a nagy nehezen megfogott zsákmányállatok hasa is csupán férgekkel van tele, tehát ehetetlen (DOLGIH 1976. 101). A halottakat ellepő férgek egy elégetett, de el nem pusztult, a halottak birodalmába költözött, halált hozó istenség-anyja megjelenési formája (GRACSOVA kézirat).

Ugyanakkor egy másik teremtménymítoszból minden élőlény kukacokból származik. Az állatok úgy kelnek ki a kezdeti nász után az itt rénszarvas alakjában megjelenő Földanya testéből, mint a rénszarvasok bőréből a bögölylárva. Az istenség elküldi őket, hogy szétszóródva éljenek a világon. Az egerek és egyéb kis állatok a Földanya bőrébe (azaz a földfelszínbe) ássák be magukat, és ott kezdenek élni (SZIMCSENKO 1996. 27). A természetet jól ismerő, rénnyel foglalkozó emberek ismerték azt a jelenséget, amikor az állat bőrén nyüzsgögni kezdenek a lárvák, s majd átalakulnak egészen más jellegű lényé, s ennek mintájára szerveződik ezen, a nganaszanoknál egyedi, de indián törzseknél jól ismert (CHERRY 2002. 135) teremtménymítosz-változatban az élőlények megjelenése.

A férgek mozgása, kinézete motiválja, hogy az emberevő asszony rénfogatának gyeplői férgek. A földön kúszó, cserkésző vadászt a nganaszan folklórszövegekben rendszeresen visszatérő állandó kifejezésként féreghez hasonlítja.

Gyötrő rovarok: szúnyogok, muslicák, legyek és böglyök

A lárváktól nyüzsgő mocsár előrevetíti a számtalan szúnyog megjelenését. A szúnyogok akkora csapást jelentenek, hogy eredetmítoszuk számos különböző változatban él. Szibéria-szerte ismert mítosz, hogy a szúnyogok egy emberevő óriás

22 Egy sámán beavató látomása során eljut egy olyan helyre, ahol a különböző betegségekkel ismerkedik meg. Itt egy sátorban talál egy gyermeket, aki maga a fejfájás, egy öregembert, aki a tüdőbajt, s egy asszonyt, aki a köhögést jeleníti meg, s felajánlják segítségüket, ha ezek e betegségek felütik a fejüket. A sámán továbbmenve egy völgybe ér, ahol szintén talál egy sátrat, ami körül mocsár terül el, tele férgekkel. A hely nem tetszik a sámánnak, térdig süpped a sárba, Bemegy a sátorba, bár nagyon nem tetszik neki ez a hely, s az egyik oldalon megint egy apót és egy anyót talál, a másik oldalon pedig nyílt, fekete hullámos tavat lát. Emberi csontok és kutya csontok lepik el a színteret. (POPOV 1936.)

hamvaiból keletkeztek (KRITSKY – CHERRY 2000. 120). A nganaszanok körében is ez a legismertebb változat.

Az elégetett mitológiai lény hamvaiból keletkező szúnyoghordák mítoszáat hat különböző változatban ismerjük (DOLGIH 1976. 58, N-99_komary, LABANAUSKAS 2001. 15, 56, SZIMCSENKO-kézirat, GRACSOVA-kézirat 1971. 144–145). Ez a lény rendszerint egy *szigie* (emberevő)-asszony, akit férje vagy vőlegénye éget el. A történet váza a következő: különböző előzmények után a férfinak két nő közül kell választania, az egyik emberi nő, a másik pedig *szigie*. Az emberevő jelenléte nem kívánatos a családban – túl sokat eszik vagy egyszerűen félnek tőle. Nagy tüzet raknak, s valamilyen ennivalóval vagy bókokkal kecsegtetve belecsalják a tűzbe a *szigiét*, aki elég. A *szigie*-asszony a tűzben felkiált, megfenyegeti a körülállókat, hogy noha őt most elégetik, de hamvaiból szúnyogok (és legyek, böglyök) sokasága fogja ellepni a tundrát. A legérzékletesebben az N-99_komary.doc változatban találjuk meg:

A *szigie* kiabál: Az én kihunyt tűzemből, a hamvaimból mindenféle állatok, rovarok legyenek. Az egyik titeket fog kínozni, a másik a rénjeiteket, a harmadik beszennyezi az ételeteket. Akkor elégett és a hamvaiból megjelentek, repülni kezdtek a szúnyogok. Elkezdtek felfalni az embereket. Legyek kezdtek repülni. A legyek a fellógatott húst beszennyezik, belerakják a petéiket. Böglyök repültek szét, a rének menekülnek előlük, félnek a böglyöktől. Az üszökből egyéb bogarak lettek, melyek a földön másznak.

Ezek a rovarok különböző módon kínozzák az embereket és a nekik fontos rénszarvasokat: a szúnyogok az embereket csípi meg, a legyek beszennyezik lárváikkal a fellógatott húsokat, a böglyök pedig a rénszarvasokat zavarják meg marásaikkal, bőrükbe rakott petéikkel. A mítosz egyik változata szerint bár a szúnyogok csupán gyötrik, de nem fogják elpusztítani az embereket és szarvasokat, az elégett asszonyból támadott férgek fogják elfogyasztani a tetemeiket. E kegyetlen rovarok tehát egy félelmetes mitológiai lény maradványai, az ő emberevő-embergyötrő tevékenységét folytatják a földön. A szúnyog nganaszan neve Dolgih gyűjtése szerint: *szigie ngilyagyie*, azaz ‘*szigie*-szikra’ (DOLGIH 1976. 58).

A rovarok, férgek tehát hangsúlyosan a gonosz, az emberek elpusztítására törekvő szerepben tűnnek fel a nganaszan hitvilágban, eredetüket tekintve egy ellenséges, nőnemű lény égő testéből keletkeztek. A tetemekben nyüzsgő férgeket a halál okozóiként is értelmezték, s a betegséget is ezekkel hozták kapcsolatba – ha valaki megeszik egy férget, meghal (GRACSOVA-kézirat 1971. 67).

Összefoglalás – világszférák rendszere

A nganaszan világnézet szerint tehát vertikálisan és horizontálisan egyaránt három világot különböztethetünk meg. A középső a mi világunk (*emti mou*), vertikálisan feljebb helyezkedik el az ég, a felső világ, s alul, a föld alatt vagy a víz mélyén van

az alvilág. Horizontálisan tagolva a „mi földünkől” északra van a halottak és ártó lények birodalma, délre szintén egy másik világ, ahonnan a nyár érkezik, ahol sok az élelem. Az ember a „világ közepén” (ELIADE 1996) van otthon, a többi föld ismeretlen és veszélyes. Az e helyeket benépesítő élőlények a látható állatok és emberek népei, valamint a láthatatlan istenségek és szellemek népei.

Az nganaszan hitvilágban minden élőlény (fák, növények is) emberszerű kulturális formákat mutatnak. Az istenségek, szellemek, emberevő szörnyetegek, féllábú-félkezű *baruszik*, és egyéb, embertől eltérő teremtmények szintén vadásznak, réneket tartanak. Az állatok, szellemek saját közösségükben az emberekhez hasonlóan élnek, sátrakban laknak, fajtájuk, családjuk körében (pl. KK-92_tunty.doc). Más állatok is látogatóba mennek hozzájuk, s közös nyelven beszélve, barátként, látogatóként fogadják őket, akár még házasodhatnak is egymás között (pl. NOVIK 1995. 53–54). Öltözkük szörmebunda, melyet le is tudnak venni, el tudnak ajándékozni (pl. DOLGIH kézirat), s ez különleges tulajdonsággal bírhat: állattá, szellemmé teszi viselőjét, tovább adja az eredeti tulajdonosa képességeit.

A kozmológia így igen sok nézőpontúvá válik, ahol a különböző lények másnak és másnak érezkelhetik az egyes jelenségeket. A különböző élőlények között létezik átjárhatóság (WILLERSLEV 2007. 9–11), bele tudnak bújni a másik bőrébe, imitálni tudják a tőlük különböző élőlény mozgását, megpróbálják megjeleníteni természetét, a mimézis folytán egészen hasonlóvá válnak hozzá.

A világban vannak olyan alapvető szerepek, funkciók, szemantikai mezők, melyeket minden világszférában betölt valamilyen lény. Ezek az alapvető szerepek szoros kapcsolatban állnak az ember mindennapi élettapasztalatával, mely annyira természetesnek tűnik számára, hogy más rendszer szerint nem is képes elképzelni az életet. Azokat a lényeket tekintik elsődlegesen személynek, amelyeknek fontos szerepük van a mindennapi életben, s így a hitvilágban is.

Ezek közül is első helyen szerepel a rénszarvas, az élet, a táplálkozás, a vándorlás alapja, s e fontos szerep miatt sok esetben az emberhez hasonlóan viszonyítási pontként szolgál. Az ember és a rénszarvas (valamint az egér az alsó világban) hasonló helyet foglal el a hitvilág szemantikai mezőjén, egymással felcserélhetők bizonyos esetekben. A rénszarvas nyáj birtoklása az emberek számára az élet alapja, a vadrén húsa pedig a táplálkozás lehetőségét jelenti. Ugyanígy, a szellemek számára az emberi lélek jelent nagy csábítást, hasonlóan a rénszarvasnyájhoz. Az ember és a rénszarvas szimbolikus azonossága az öltözködésben is kifejeződik. Számos olyan frazeológiát, hasonlatot is találunk a nganaszan nyelvben, melyek alapján az embert a rénszarvashoz hasonló módon jelenítik meg, ahhoz hasonlítják. Az egyik ilyen példa: „Kinyitotta a fiú a másik ajtót. Látja – három leány ül. Az ő nevük: *Nagur Sziragya Kobto* – Jéganya Három Lánya. Az arcuk kövér. A fenekük mint a réntehéné ősszel, feszes. Valóban szép leányok!” (SZIMCSENKO 1996. 49) A sámánok is leginkább rénszarvas alakjában indulnak útjukra, s a betegségszellemek úgy ölik meg őket a vízben, mint a nagy, közös vadászat során az emberek a réneket.

Sámánolt, utána azt mondta:

– Nekem különböző *gyamadák* (segítő szellemek) azt parancsolták, hogy menjek a Pjaszinán át. Ahogy megyek, ott ők engem szurkálni fognak, mint a vadréneket. Ha meghalok, mind meghalunk. Ha visszajövök, sok rén lesz.

Újra sámánol a fiú. A Pjaszina másik oldalára sámánol, ahol sok a rén. Éjjel sámánol. Reggel az emberek felkeltek és nagy rénbikát láttak. Fut, nagyobb agancsa van. Átkel a folyón. Átúszott a folyón. Összegyültek az emberek, körülvették őt csónakokkal, azt mondják:

– Hogyan fogjuk őt leszúrni? Rettenetes nagy rén.

Azonban leszúrták. Kicipelték. Elkezdték megnyúzni, a bőre nyolcszor vastagabb a megszokottnál. Sok zsírja van. Megeszik. Reggel felkeltek, hallják – a dob hangosan zeng. Odamennek, látják – a legény sámánol. Felvette a rénbika bőrét, mintha rén lenne. Kis idő múlva sok vadrén lett. (SZIMCSENKO 1996)

A tavaszi napköszöntő ünnepen eljárt közös táncról Popov és Middendorf egyaránt hírt ad. Popov véleménye szerint a táncos asszonyok a felhevült réntehenet utánózzák (POPOV 1936. 79), míg a férfiak a bikákat jelenítik meg. Middendorf medvetáncként értelmezte a látottakat. A rénszarvas-ember egymást helyettesítő rendszerébe más állatfajok is beléphetnek esetlegesen vagy állandóbban: az alvilág irányába sem a rénszarvasnak, sem az élő embernek nincsen módja közlekedni, ezt a szerepkört az egér tölti be.

A felső világban gyakran a madarak a hírvivő és olykor hátasállatok. A medve, a nyúl, a hermelin is részese lehet ennek a körnek (SZIMCSENKO 1996. 168). A mamutot az emberi világot megelőző korban élt rénszarvasnak tekintik, mely a nagy termetű hősök szánját húzta.

A kutya is fontos áldozati állat, s mint ilyen, maga is középpontja egy, a rénszarvaséhoz hasonló, koncentrikus körökbe rendeződő rendszernek (bár ez térben és időben kevésbé differenciált). Az ezen a világon lakozó istenségek számára a farkas a vadászkutya (NT-89_7perevalov.doc), az alvilági istenség (*Szügyü nguo*) szemében a ragadozó pofájú, foltos bőrű csuka látja el a kutya feladatát (SZIMCSENKO 1996. 168). Rénáldozat helyett általában kutyaáldozatot mutatnak be az alsó világba helyezett istenségeknek, hogy segítsenek az alvilági rének terelésében.

Azok az alapvető szerepek, melyeket a folklórszövegek tanúsága szerint mindenképpen be kell tölteni, a következők:

Szerep	Alsó világ	Ez a világ	Felső világ
Zsákmány – ember számára	Vízben: hal	Rénszarvas (+ egyebek)	Ember itt nem vadászik
Zsákmány – ragadozó/szellem/halott számára	Halottnak: egér mint rén egyébként nincsen, középső világból kell szerezni	Ember, rénszarvas	Nincsen ragadozó
Ragadozó	Betegség-szellemek	Állati ragadozók, betegség-szellemek, mitikus lények	Nincsen, esetleg medve
Házirén – vándorlás eszköze	Egér	Rénszarvas	Mamut, rénszarvas
Kutya – terelésben, vadászatban segít	Kutya, Víz-istenség számára: csuka is	Kutya Madarak között: Holló	Nincsen rá szükség
Ember	Halott	Ember, helyettesítheti: rénszarvas, esetleg medve	Istenségek, hősök, fenti emberek
Szellem, természetfeletti lény	Sámán	Szellem, istenség, bálvány	Esetleg sámán
Lakóhely	Sátor, veremház	Sátor	Fénylő sátor, tojás alakú kunyhó
Közlekedés módja, eszköze a sámán számára	Búvármadár, esetleg medve képében	Rénszarvas képében	Rénszarvas esetleg madár képében
Jellemző elem	Jég, víz	Föld	Tűz, ragyogás, napfény

Megfigyelhető, hogy legárnyaltabban a vadászathoz, tehát az élelemszerzéshez tartozó képzetkör elemei jelennek meg minden világszférában. A szinte folyamatosan élelemszükében levő nép esetében ez a tevékenység a hétköznapiak

egyik legfontosabb szervezőelve – megszerezni, táplálkozni és vigyázni, hogy maga ne váljék zsákmánnyá.

Ha két világ összecsap, rendszerint az alsóbb világba tartozó lény kerül ki győztesen a küzdelemből, mint láthattuk a rénszarvas és az egér történetében, amikor az egér elpusztítja a rénszarvast (pl. MIKOLA 1976) vagy az egér nagyanyja, a medve és a barázdabillegető nagyanyja, a sas küzdelme esetén, mely az egér győzelmével végződik (SZIMCSENKO kézirata), vagy a mitikus hősnek az alsó világbeli Himlő istenséggel való küzdelme történetében (SZIMCSENKO 1996. 53).

A világszférák és a különböző élőlények népei között a hétköznapi ember csak olykor-olykor, különleges helyzetben mozdulhat el. A sámán olyan ember, aki tudja annak a módját, hogyan tud a világok között közlekedni, és ezt a képességét használja, amikor a közösség tagjainak érdekében sámán-utazásra indul. Mivel az élőlényt a külső jegyek alapján ismerik fel, a sámánruha színei és a ráerősített tárgyak jelzi, hogy mely világokba és állati- vagy szellemlényekhez juthat el a sámán. A különböző anyagok és szimbólumok a mitikus időkre, a teremtésre is utalnak, valamint a sámánként végrehajtott nagy tettekre. Az egész világrendszer megjelenik a sámán külsején, mind térben, mind időben. Ő, a különleges ember áll a világmindenség közepén, harcolva és a világot újraalkotva a hagyományok és saját tapasztalatai szerint.

Bibliográfia – Irodalomjegyzék

Nyomtatásban megjelent munkák

ABRAHAMSSON, Kurt–Viking

(1999) Landscape Lost and Gained: On Changes in Semiotic Resources, *Human Ecology Review*, 6:2.

ALBERT Réka

(1999) A nemzet tájképe. Történeti–antropológiai elemzés. In: ALBERT Réka, CZOCH Gábor, ERDŐSI Péter (szerk.): *Nemzeti látószögek a 19. századi Magyarországon. 19. századi magyar nemzetépítő diskurzusok*. Budapest: Atelier, 179–211.

ALERTIS FOUNDATION http://www.alertis.nl/Uploaded_files/Zelf/Ursus%20maritimus%20factsheet%20ENG.pdf

ALLERTON, Catherine

(2007) The Secret Life of Sarongs : Manggarai Textiles as Super–skins. In: *Journal of Material Culture*, 12 (1). 22–46.

ANDERSON, Astrid,

(2011) *Landscapes of Relations and Belonging: Body, Place and Politics in Wogeo, Papua–New Guinea*, Halle: Berghahn Books.

ANDERSON, David

(2004) Reindeer, Caribou and ‘Fairy Stories’ of State Power. In: ANDERSON, David G., NUTALL, Mark (ed.): *Landscapes. Knowing and Managing Animals in the Circumpolar North*. Oxford: Berghahn Books, 1–18.

ANDERSON-FYE, E. P.

(2011). Body Images in non-Western Cultures. In: CASH, T. F., and SMOLAK, L. (eds.) *Body Image: A Handbook of Science, Practice, and Prevention*, New York: Guilford Press, 244–252.

ANTIPOV, Alexander N.

(2004) *Geography in Siberia*, Delhi: Research in India.

APPADURAI, Arjun

1988. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.

ARGOUNOVA-LOW, Tatiana

(2010). Landscape: Narrative, Memory and Knowledge. In: JORDAN: Peter (ed.), *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. London: University College London. Institute of Archaeology Publications, Left Coast Press. 199–214.

<http://ebookbrowse.com/argounova-low-article-landscape-narrative-memory-and-knowledge-doc-d33433777> (ell. 2011. április 30.)

ATU katalógus I. Uther, Hans-Jörg (2004)

BASCOM, William

(1965) The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: *The Journal of American Folklore*. Vol. 78. No. 307. 3–20.

http://www.uclouvain.be/~jjl5766/share/Bascom_1965.pdf

BASSO, Keith H.

(1996) *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. New Mexico: University of New Mexico Press.

BIANCHI, Ugo

(1978) Der Demiurgische Trickster und die Religionsethnologie. In: BIANCHI, Ugo (szerk.): *Selected Essays on Gnosticism, Dualism und Mysteriorosophie*. Leiden: The Netherlands. 65–75.

BERTA Péter – BERTA, Peter

(2001) BERTA Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I. Bp. : Osiris – Janus*.

(2003) Omens. In: KASTENBAUM, Robert (szerk.): *Macmillan Encyclopedia of Death and Dying*. USA: Thomson Gale, 637–340.

BICSE-OOL, B. K.

(2009) Нганасанский танец в работах путешественников, исследователей и ученых этнографов. In: *Proceedings of the International Scientific and Methodological Workshop: Local Culture: Regional Issues for Providing Success and Support*. Novosibirsk. 212–218.

BLOCH, Maurice

(1992) *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1996) People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 63–77.

- BLOCH, Maurice – PARRY, Jonathan
(1982) *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOGLÁR Lajos
(é.n.) [2006] Sámánok mítoszai és mítoszok sámánjai. In: HOPPÁL Mihály, SZATHMÁRI Botond, TAKÁCS András (szerk): *Sámánok és kultúrák*, Bp: Gondolat. 445–449.
- BOHN, Cornelia
(2004) *Clothing as Medium of Communication*, Luzern.
- BURKERT, Walter
(1983) *Anthropologie des religiösen Opfers*, München: Carl Friedrich von Siemens Stimmung.
- CARTER, Jeffrey
(2003) *Understanding Religious Sacrifice: a Reader*, London–New York: Continuum. International Publishing Group.
- CASTRÉN, M.A
(1969) *Nordische Reisen und Forschungen*. 1. Reiseerinnerungen (repr). Leipzig.
- CHERNOV, Yu, I.
(1988) *The Living Tundra. Studies in Polar Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHERRY, Ron
(2002): The Functions of Insects in Mythology. In: *American Ethnologist*, 48/3 134–136.
(2006). Insects in the Choctaw Emergence Mythology. In: *American Ethnologist*, 52/1 20–22.
- CURRY, Judith A. – ROSSOW, William B. – RANDALL, David – SCHRAMM, Julie L.
(1996) Overview on Arctic Cloud and Radiation Characteristics. In: *American Meteorological Society: Journal of Climate*, 1996/9. 1731–1764.
http://www.curry.eas.gatech.edu/currydoc/Curry_JC9.pdf
- CZELNAI Rudolf
(1995) *Bevezetés a meteorológiába I.: Légekörtani alapismeretek*. Budapest: ELTE.

DE CASTRO, Eduardo Viverios

(1992) *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

(2012). Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. In: *HAU Journal*, Master Class Series 1. 45–168.

<http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/view/106/134>

DEMÉNY István Pál

(2002) *Hősi epika*. Вр.: Európai Folklór Intézet.

DOBZHANSKAYA, Oksana – ДОБЖАНСКАЯ О.Э.

(1995a) *Песни нганасан* /Сост. и муз. редактор О.Э.ДОБЖАНСКАЯ. Красноярск.

(1995b) The Music in the Nganasan Shaman Ritual. In: KÕIVA, Mare – VASSILJEVA, Kai (eds.) *Folk Belief Today* Tartu : Estonian Academy of Sciences. Institute of the Estonian Language & Estonian Museum of Literature 51–56. p.

(2002) *Песня Хотарэ*. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. С–Пб: Дрофа.

(2007) The Music in Nganasan Shaman Rituals by Tubjaku Kosterkin. In: BUDAY, Kornélia, HOPPÁL, Mihály (eds). *Shamanhood Today. Abstracts and Selected Papers*. Вр: Magyar Vallástudományi Társaság 35–37.

(2008) *Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края*.

Норильск : АПЕКС.

(2012) Нганасанские обрядовые песни в исполнении наследников шамана (к проблеме имитации шаманского ритуала). In: *Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue. Festschrift tillägnad Juha Janhunen på hans sextioårsdag den 12 februari 2012. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 264. Helsinki 53–64.

http://www.sgr.fi/sust/sust264/sust264_dobzhanskaya.pdf

(2013) История изучения нганасанского шаманства. In: *Томский журнал лингвистики и антропологии*. 2 (2), 100–105.

http://ling.tspu.edu.ru/files/PDF/articles/dobzhanskaya_o_e_100_105_2_2_2013.pdf

DOLGIN, B.O. – ДОЛГИХ Б. О. – DOLGIKH, B.O.

(1938) *Легенды и сказки нганасанов*. Красноярск : Гос.

(1952) Происхождение нганасанов. In: *Сибирский этнографический сборник* . 18. Л., 5–87.

(1968) Матриархальные черты в верованиях нганасан. In: *Памятники истории, этнографии, археологии*. Москва: Наука

(1962). Родовая экзогамия у нганасан и энцев. In: *Сибирский этнографический сборник IV.*: Москва: Наука, 197–225.

(1976) *Мифологические сказки и исторические предания нганасан*. Москва: Наука СССР.

(1996) Nganasan Shaman Drums and Costumes. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (eds.): *Shamanism in Siberia*. Bp.: Akadémiai. 68–78.

DOMOKOS Péter (szerk.)

(1984) *Finnugor-szamojéd (uráli) regék és mondák I–II*. Bp.: Móra.

DOUGLAS, Mary

(1966) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London–New York: Routledge.

Дубова, Н.А. – Квашнин, Ю.Н. (Ред.)

(2011) *"Не любопытства ради, а познания для."* К 75-летию Юрия Борисовича Симченко. М.: Старый сад.

<http://ru.scribd.com/>

EDMONDS, Alexander

(2008) Beauty and Health: Anthropological Perspectives. In: *Medische Antropologie* 20 (1) 2008. 151–162.

http://tma.socsci.uva.nl/20_1/edmonds.pdf

ELIADE, Mircea

(2001) *A sámánizmus. Az extázis ősi technikái*. Bp.: Osiris.

(1996) *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Bp.: Európa.

ENDONINO, Jon C.

(2010) *Thirnhill Lake: Hunter–gatherers, Monuments and Memory*, Dissertation, University of Florida.

ERIKSEN, Thomas Hylland,

(2003) *Kis helyek – nagy témák, Bevezetés a szociálanropológiába*, Társadalomtudományi Könyvtár Új Folyam, Bp.: Gondolat.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

(1954) The Meaning of Sacrifice among the Nuer. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 84, No. 1/2, 21–33.

<http://www.jstor.org/discover/>

10.2307/2843998uid=3738216&uid=2&uid=4&sid=21104101721963

FAUSTO, Carlos

(2012) Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia. In: BRIGHTMAN, Marc, GROTTI, Vanessa Elisa, ULTURGASHEVA, Olga (eds): *Animinism in Rainforest and Tundra*. Oxford: Berghahn. 29–47.

FIRTH, Raymond

(2005) *Religion: A Humanist Interpretation*. London–New York: Routledge.

FILTCHENKO, Andre – JORDAN, Peter

(2005) *Continuity and Change in Eastern Khanty Language and Worldview*.
<http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/rijordanfiltchenko.pdf>

FORTES, Meyer

(1987) *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

<http://www.scribd.com/doc/162906931/2/>. Index

FRAZER, James

(1994) *Az Aranyág*. Bp.: Századvég.

GIRARD, René

(1972) *Le violence et le sacré*. Paris: Hachette Littérature.

GOW, Peter

(1996) Land, People and Paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 43–63.

GRACSOVA, Galina Nyikolajevna – ГРАЧЕВА, Г. Н – GRACHEVA, G. N.

(1983) *Традиционное мировоззрение охотников Таймыра*. Москва : Наука.

(1984) Nganasan Shaman Songs and Worldview. In: HOPPÁL, Mihály (ed.): *Shamanism in Eurasia*, Göttingen: Herodot. 193–200.

(1986). Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. In: А. И. Мартынов (отв. ред.) : *Происхождение аборигенов Сибири и их языков*. Кемерово : Русский Год.

(1989a) Nganasan Shamans' Ways and Worldview. In: HOPPÁL, Mihály – PENTIKÄINEN, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Culture*, Ethnologica Uralica 1. Budapest–Helsinki, MTA Néprajzi Intézet – Finnish Literature Society. 233–238.

(1989b) Nganasan and Enets Shamans' Wooden Masks. In: HOPPÁL, Mihály – VON SADOVSKY, Otto (eds.) *Shamanism Past and Present* Bp.: MTA Néprajzi Intézet 145–153.

- (1995) Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. In: БАЙБУРИН, А. К., ГИРЕНКО, Н. М., ЧИСТОВ, К. В (сост.): *Кунсткамера. Избранные статьи*. СПб.: Европейский Дом, 135–161.
- (1993) Features of the World Model in Nganasan Drums. In: PUSZTAY, János – SAVELJEVA, Elena: *Uralic Mythology*, Specimina Sibirica VI. Szombathely. 65–74.
- (1995) Traditional Beliefs of Dolghans in their Narratives. In: KÕIVA, Mare – VASSILJEVA, Kai (szerk.) *Folk Belief Today*. Tartu: Estonian Academy of Sciences. Institute of The Estonian Language & Estonian Museum of Literature. 72–78.
<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/usund/ingl/grachova.pdf>
- (1996) A Nganasan Shaman Costume. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (szerk.) *Shamanism in Siberia*. Bp.: Akadémiai. 79–87.

GREATBATCH, Richard J.

- (2000) *The North-Atlantic Oscillation*. Montreal
http://www.physoz.icbm.de/download/cl_dyn/full/nao/NAO.pdf

GREEN, Nicholas

- (1996) Looking at the Landscape: Class Formation and the Visual. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

GREIDER, Thomas, GARKOVICH, Lorraine

- (1994) Landscapes: The Social Construction of Nature and the Environment. In: *Rural Sociology* 59. 1–24.

GUEMPLE, Lee

- (1994) Born-Again Pagans: The Inuit Cycle of Spirits. In: MILLS, Antonia, SLOBODIN, Richard (eds.): *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief Among North-American Indians and Inuit*. Toronto – Buffalo – London : University of Toronto Press. 107–123.

GUSZEV, Valentyin – LUBLINSZKAJA, Marina

Nganasan Multimedia Dictionary

<http://www.speech.nw.ru/Nganasan>

Corpus of the Nganasan folklore texts, <http://www.iling-ran.ru/gusev/Nganasan/index.php>

HABECK, Joachim Otto

- (2006) Experience, Movement and Mobility: Komi Reindeer Herders' Perception of the Environment. In: *Nomadic Peoples* 10. (2). 123–141.

HADROVICS László

(1995) *Magyar frazeológia, Történeti áttekintés*. Budapest: Akadémiai.

HAJDÚ Péter

(1960) *Chrestomathia Samoiedica*. Budapest: Tankönyvkiadó.

(1976) Északi szamojéd epikus énekek. In: *Ethnographia*, LXXXVII. 488–495.

(2000) Mikola Tibor (1936–2000). In: *Nyelvtudományi Közlemények* 97, 281–292.

<http://www.nytud.hu/nyk/97/szemle97.pdf>

HAJDÚ Péter (szerk.)

(1975) *Tundraföldi öreg, Szamojéd népmesék*. Bp.: Európa.

HELIMSKI, Eugen – ХЕЛИМСКИЙ, Евгений А

(1989) Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях. In:

Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск. 52–76.

<http://uni.uni-hamburg.de/onTEAM/grafik/1264671657/2.85.pdf>

(1993) Does the Language of the Spirits Influence the Development of Human Language? In: HOPPÁL, Mihály – HOWARD, Keith (eds): *Shamans and Cultures*, ISTOR Books 5., Bp.–Los Angeles, Akadémiai – ISTOR Books. 210–213.

(1994) *Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1: Материалы по нганасанскому шаманству и языку*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет.

(1995) Загадки–иносказания в нганасанском фольклоре. In: В.В. ИВАНОВ (ред.): *Малые формы фольклора, Сборник статей памяти Г.Л.Пермякова* Москва: Наука. 270–282.

<http://www.uni-hamburg.de/onTEAM/grafik/1264671657/Publikationsliste2.pdf>

(2000) *Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи*. М.: Языки русской культуры.

(2005) Nganasan Shamanistic Tradition: Observations and Hypotheses. In: PENTIKÄINEN, Juha – SIMONCSICS, Péter (eds.) *Shamanhood – an endangered language*. Oslo: Novus Forlag. 85–98.

HELIMSKY, Evgeny A., – KOSTERKINA, Nadezhda T.

(1992) Small Séances with a Great Nganasan Shaman. In: *Diogenes*. June 1992. 40, 39–55.

HERTZ, Robert

(2001) A halál mint kollektív képzet. In: BERTA Péter (szerk.) *Halál és kultúra*.

Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I., Budapest: Janus, Osiris, 11–79.

HESTERMAN, J. C.,
(1993) *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
http://www.physoz.icbm.de/download/cl_dyn/full/nao/NAO.pdf

HESZ Ágnes
(2012) *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában*. Bp.: L'Harmattan.
(2008) Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. In: Pócs Éva (szerk): *Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I*. Bp.: L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

HEUSCH, Luc de
(1985) *Sacrifice in Africa*, Manchester: Manchester University Press.

HIRSCH, Eric
(1996) Landscape: Between Place and Space. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press. 1–29.

HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds)
(1996) *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

ХОМИЧ, Л. В.:
(2000) *Нганасаны*. СПб.: Просвещение.

HOPPÁL, Mihály
(1975) A mitológia mint jelrendszer. In: SZÉPE Gy. – SZERDAHELYI I. – VOIGT V. (szerk): *Jel és közösség*. Bp.: Akadémiai. 163–181.
(1993) Shamanism in Eurasia. In: HOPPÁL, Mihály – HOWARD, Keith (eds.): *Shamans and Cultures*. ISTOR Books 5. Bp.–Los Angeles. 258–288.
(1997) Natur Worship in Siberian Shamanism. In: *Folklore – Electronic Journal of Folklore* 4. <http://www.folklore.ee/folklore/vol4/hoppal.htm>
(2001) Cosmic Symbolism in Siberian Shamanhood. In: PENTIKÄINEN, Juha (ed.): *Shamanism: Symbolic and Epic*. Bp.: Akadémiai. 75–88.
(2005) *Sámánok Euráziában*, Bp.: Akadémiai.
(2010) *Uralic Mythologies and Shamans*. Bp.: Institute of Ethnology HAS.

HUBERT, H. – MAUSS, M.

(1964) *Sacrifice. Its Nature and Functions*, Chicago: The University of Chicago Press.

HULTKRANTZ, Åke

(1961) The Owner of the Animals in the Religion of the North-American Indians.

In: HULTKRANTZ, Åke (ed.): *The Supernatural Owners of Nature, Nordic Symposium on the Religious Conceptions of Ruling Spirits (genii loci, genii speciei) and Allied Concepts*, Acta Universitatis Stockholmiensis 1. Uppsala: Almqvist and Wiksell 53–65.

(1967) *The Religions of the American Indians*. California: University of California Press.

(1997) Theories on the North American Trickster. In: *Acta American*, 5, 2.

<http://www.angelfire.com/realm/bodhisattva/trickster.html>

(1995) The Shaman in Myths and Tales. In: KIM, Tae-gon, HOPPÁL, Mihály, SADOVSZKY, Otto J. von (eds.): *Shamanism in Performing Arts*. Bp.: Akadémiai. 145–155.

HUMPHREY, Caroline

(1996) Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press 135–162.

(1999) Shamans in the City. In: *Anthropology Today* Jun99, 13/3. 3–8

[http://www.jstor.org/discover/](http://www.jstor.org/discover/10.2307/2678275uid=3738216&uid=2&uid=4&sid=21104101252213)

10.2307/2678275uid=3738216&uid=2&uid=4&sid=21104101252213

HURRELL, James W.

(2000) Climate: North Atlantic and Arctic Oscillation (NAO/AO). In: HOLTON, J. PYLE, J. CURRY, J. (eds.) *Encyclopedia of Atmospheric Sciences*, National Center for Atmospheric Research, Academic Press.

<http://www.cgd.ucar.edu/staff/jhurrell/docs/hurrell.NAO.EAS03.pdf>

HYNES, William

(1993) Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide. In:

HYNES, William – DOTY, William (eds.) *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. Alabama: The University of Alabama Press. 33–46.

HYNES, William – DOTY, William (eds.)

(1993) *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. Alabama: The University of Alabama Press.

INGOLD, Tim

(1988) *Hunters, Pastoralists and Ranchers. Reindeer Economies and Their Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1993) The Temporality of the Landscape. In: *World Archaeology* 25:2. 152–174.
<http://www.scribd.com/doc/54148579/>. Ingold–The–Temporality–of–the–Landscape

(1994) Introduction. In: u.ö. (ed.): *What is an Animal?* London: Routledge. 1–16.

(2000) *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*.

London–New York: Routledge.

ИВАНОВ С.В.

(1970) *Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л.*, 1970.

JORDAN, Peter

(2003) *Material Culture and Landscape, The Anthropology of the Siberian Khanty*, Oxford: Altamira Press.

KATZSCHMANN, Michael

(2008) *Chrestomathia Nganasanica, Texte – Übersetzung – Glossar – Grammatik*, Norderstedt: Books on Demand.

KEENAN, Dennis King,

(2005) *The Question of Sacrifice*. Indiana: Indiana University Press.

KEREZSI Ágnes

(1999) Az obi-ugor áldozati szertartások legfontosabb jellemzői: törvényszerűségek, fajták, jelek. In: *Ethnographia* 110. 1. 41–54.

(2009) *Az uráli népek néprajza*. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.

KESZEG Vilmos

(1999) *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely: Mentor.

KIRK, David

(2002) The Social Construction of the Body in Physical Education and Sport. In: LAKER, Anthony (ed.): *The Sociology of Physical Education and Sport: An Introductory Reader*. London: Taylor&Francis. 79–91.

KISS Réka

(1999) A szamojéd prózaepikus szövegek néhány jellegzetessége. In: BALÁZS Géza (szerk.) *Felfedezőúton a jelek világában*. Bp.: Magyar Szemiotikai Társaság. 67–82.

KOESTER, David

(2002) When the Fat Raven Sings: Mimesis and Environmental Alterity in Kamchatka's Environmentalist Age. In: KASTEN, Erich (ed): *People and the Land. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 45–62.

KOKORIS, Moki

(2009) The Dolgans and their Mammoth. In: *Polar Times*, 3, 14. 8–9.

KORTE, J. De – VOLKOV, A. E. – GAVRILO, M. V.

(1995) Bird Observations in Severnaya Zemlya, Siberia. In: *Arctic*, Vol 48. No. 3. 222–234. <http://pubs.aina.ucalgary.ca/arctic/arctic48-3-222.pdf>

KORTT Ivan – SIMČENKO, Jurij

(1990) *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojeden*, Berlin: Systema Mundi.

КОСТЕРКИНА Н. Т.,– ХЕЛИМСКИЙ Е.А.

(1994) Малые камлания большого шамана. Первое камлание. Второе камлание. In: *Таймырский этнолингвистический сборник*. Вып. 1. М. 17–107.

KOSTERKINA, Nadezhda

(1997) Allgemeine Charakteristik der Erzählungen der Nganasanischen Folklore. In: *Néprajz és Nyelvtudomány* 149–155.

КРАШЕВСКИЙ Олег

(2009) *Нганасаны. Коллекция шаманской атрибутики*, Норилск: Апекс.

KRITSKY, Gene – CHERRY, Ron

(2000). *Insect Mythology*. Lincoln: Writers Club Press.

ЛАБАНАУСКАС, К.И.

(1992) *Фольклор народов Таймыра* – Вып. 3. Дудинка: Таймырский окружной центр народного творчества.

(2001) *Нганасанская фольклорная хрестоматия. Ня" дүрүмү" туюбтугуйся. The Nganassan (sic!) Folklore Reader*. Дудинка: Таймырский окружной центр народного творчества.

(2004) *Происхождение нганасанского народа*, Спб: Просвещение.

LAMBERT, Jean–Luc

(2002–2003) *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*. Études mongoles et Sibiriennes, 33–34. Paris: ANDA.

LAVIOLETTE, Patrick

(2003) Landscaping Death. Resting Places for Cornish. Indentity. In: *Journal of Material Culture* Vol. 8. (2), 215–240.

LEACH, James:

(2003) *Creative Land. Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*, New York – Oxford: Berghahn Books.

LEHTISALO, Toivo

(1936–37) Der Tod und der Wiedergeburt des künftigen Shamanen. In: *JSFOu* XLVIII, 3. 1–34.

LIENHARDT, Godfrey,

(2002) The Control of Experience – A Symbolic Action. In: LAMBEK, Michel (ed.) *A Reader in the Anthropology of Religion*, New York: Blackwell. 330–340.

LINDSAY, Jones

(2005) *Encyclopedia of Religion*, 15 vls. Detroit: Macmillan Reference, USA.

LINTROP, Aado

(1996) The Incantations of Tubjaku Kosterkin. In: *Folklore – Electronic Journal of Folklore* 2. <http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol2/tubinc.htm>

(2002) The Nganasan Shamans of the Kosterkin Family.
<http://www.folklore.ee/~aado/dyuk.htm>

LYDOLPH, Paul E.

(1989) *The Climate of the Earth*, New York: Rowman & Littlefield Publishers.

MACHO, Thomas H.

(1999) A hiányzás botránya. Gondolatok a halál térbeli rendjéről. In: KAMPER, Dietmar – WULF, Christoph (szerk): *Antropológia az ember halála után*. Budapest: Józsefveg Műhely. 79–102.

MAUSS, Marcel

(2004) *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris.

MAKARIUS, Laura

(1993) The Myth of the Trickster: The Necessary Breaker of Taboos. In: HYNES, William – DOTY, William (eds.) *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. Alabama: The University of Alabama Press. 66–86.

MALINOWSKI, Bronislaw

(1972) *Baloma. Válogatott írások*. (szerk., vál.) BODROGI Tibor. Bp.: Gondolat.

MALONEY, Alexandra, A.

(2005) Shaman Dolls: On North–American – Siberian Cultural Typology. In: *Shaman* 13:1-2. 79–94.

MELETYINSZKIJ, Jeleazar

(1971) Az epikus költészet. In: *Folcloristica* 1. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék. 13–107.

(1973) Typological Analysis of the Paleo–Asiatic Raven Myths. In: *Acta Ethnographica Hungarica*, 22. 107–155.

(1982) A szó művészetének ősi forrásai. In: Nyekljudov, Sz. J. (szerk.): *A művészet ősi formái*. Budapest: Gondolat. 147–190.

(1985) *A mítosz poétikája*. Budapest: Gondolat.

MÉSZÁROS Csaba

(2007) Az ágazati mondáktól a családtörténetekig és a memoárokig. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*, Bp.: Akadémiai, 44–70.

MIKOLA Tibor

(1970) Adalékok a nganaszan nyelv ismeretéhez. In: *Nyelvtudományi Közlemények* 72, 59–93.

MILLER, Robyn Ann

(2002) *The Affects of Clothing on Human Decomposition: Implications for Estimating Time Since Death*. Master's Thesis, University of Tennessee.
http://trace.tennessee.edu/utk_gradthes/856

MORPHY, Howard

(1996) Landscape and Reproduction of the Ancestral Past. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (ed): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press. 184–209.

MUNKÁCSI Bernát,

(1901) *Vogul népköltési gyűjtemény II. Istenek hősi énekei, regéi és idéző énekei*, második füzet. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

NADELBERG, Laura

(2008) *Cultural Heros and Mirrors of Darker Desires: Transitioning Tricksters of Our Past into Contemporary Society*. Connecticut: Connecticut College.

<http://digitalcommons.conncoll.edu/anthrohp/1>

NAGY Katalin

(1994) *Hét határon hallik húros daru hangja. Morzsák a finnugor népek életéből*. Budapest: Faunus.

NAGY Katalin – FEHÉRVÁRI Győző

(2004) *Dalom, dalom, haj! Regém, regém, hej!* Budapest: Magyar Versmondásért Alapítvány.

NAGY Zoltán

(2001) Az obi–ugor véres áldozatok modellje – összehasonlító elemzés. In: PÓCS Éva (szerk.) *Sors, áldozat, divináció*, Budapest: Janus – Osiris. 15–41.

(2007) *Az őseink még hittek az ördögökben*, Kultúrák keresztútján 6. Budapest: L'Harmattan.

NAHODIL, O.

(1968) Mother–Cult in Siberia. In: DIÓSZEGI Vilmos (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Uralic and Altaic Series 57. Bloomington: Indiana University. 459–468.

NAPOLSKIKH, V.V.

(1989) The Diving–Bird Myth in Northern Eurasia. In: HOPPÁL, Mihály – PENTIKÄINEN, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*. Ethnologica Uralica 1. Bp.: MTA Néprajzi Kutatócsoport. 105–115.

(2012) The Earth–Diver Myth (A812) in Northern Eurasia and North America Twenty Years Later. In: FROG, SIIKALA, Anna-Leena, STEPANOVA, Eila (eds): *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: SKS. 120–143.

NISSAN, Ruben

(2001) A testtől a korpuszig. A test mint szöveg a talmudi irodalomban. In: BERTA Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.*, Budapest: Janus – Osiris. 339–349.

НОВИК, Е. С.

(1995.) *Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока*
<http://ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm>

NUTTALL, Mark

(2004) *Encyclopaedia of the Arctic*, Washington: Routledge.

NUTTALL, Mark – CALLAGHAN, Terry (eds.)

(2000) *Arctic: Environment, People, Policy*. Amsterdam: CRC Press.

OJAMAA, Triinu

(1990) *The Nganasan Sound Instrumentary*. Tallinn.

(1995) The Musical and Ritual Functions of the Nganasan Shaman Drum. In: KÕIVA, Mare – VASSILJEVA, Kai (eds.) *Folk Belief Today*. Tartu: Estonian Academy of Sciences. Institute of The Estonian Language & Estonian Museum of Literature. 351–356.

(1997) The Shaman as a Zoomorphic Human. In: *Folklore – Electronic Journal of Folklore* 4.

<http://www.folklore.ee/folklore/vol4/triinu.htm>

(2002) The Story of Life in Music. Autobiographical Song of the Nganasans. In: *Folklore – Electronic Journal of Folklore* 21.77–97.

<http://www.folklore.ee/folklore/vol21/songs.pdf>

(2006). Hüperventilatsiooni ilmingud rituaalsetes tantsudes. In: *Mäetagused*, 2006. <http://www.folklore.ee/tagused/nr34/ojamaa.pdf>

(2009) Some Aspects of Nganasan Dance Music. In: NIEMI, Jarkko (ed.) *Perspectives on the song of the indigenous peoples of northern Eurasia: performance, genres, musical syntax, sound*. Tampere: Tampere University Press. 35–57.

OJAMAA, Triinu – ARU, Jaak

(2005) Can Hyperventilation be a Trance Mechanism in Nganasan Ritual Dance Accompaniment?. In: *Proceedings of the Conference on. Interdisciplinary Musicology (CIM 05), Montreal (Quebec) Canada, 10–12/03/2005*.

http://oicrm.org/wp-content/uploads/2012/03/OJAMAA_T_CIM05.pdf

PAULSON, Ivar

(1958) *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*. Stockholm: Appelberg Boktryckeri.

PAVLINSKAYA, Larisa

(2001) Cultural Regions in Siberian Shamanism. In: PENTIKÄINEN, Juha (ed.) : *Shamanism: Symbolic and Epic*. Bibliotheca Shamanistica 9., Bp: Akadémiai, 41–49.

PENTIKÄINEN, Juha – SIMONCSICS, Péter (eds)

(2005) *Shamanhood – an Endangered Language*. Oslo: Novus Forlag.

PÉCZELY György

(1979) *Éghajlattan*. Bp.: Nemzeti Tankönyvkiadó.

PEDERSEN, Morten Axel – WILLERSLEV, Rane

(2012) The Soul of the Soul is the Body. Rethinking the Concept of Soul through North–Asian Ethnography. Symposium: Fuzzy Studies, Part 3.. In: *Common Knowledge* 18:3. 464–479.

PIETZ, Pamela J., – GRANFORS, Diane A.

(2000). White-tailed Deer (*Odocoileus virginianus*) Predation on Grassland Songbird Nestlings. In: *American Midland Naturalist* 144(2). 419–422.

<http://www.npwrc.usgs.gov/resource/birds/deerpred/index.htm>

PÓCS Éva

(1983) Tér és idő a néphitben. In: *Ethnographia* XCIV, 177–205.

Попов А.А – Попов, А.А.

(1936) *Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев*. М.–Л.: Наука.

(1948) *Нгanasаны. Вып. 1. Материальная культура*. Труды Ин-та этнографии АН СССР, М.—Л.: Наука

(1951). Переводы нгanasанских сказок. In: Воскобойников М.Г., Меновщиков Г.А. (сост.). *Сказки народов Севера*. М.–Л., 109–126.

(1959) Die „Kuojka“. Familien- und Sippenschutzgeister bei den Nganasanen. In: BODROGI, Tibor, BOGLÁR, Lajos (Red.) *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Bíró sacra*. Bp: Akadémiai. 23–39.

(1966) *The Nganasan. The Material Culture of the Tavgi Samoyeds*, Bloomington: The Hague.

(1968) How Serepite Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman? In: DIÓSZEGI Vilmos (ed.): *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Uralic and Altaic Series 57. Bloomington: Indiana University Publications. 137–146.

(1984) *Нгanasаны. Социальное устройство и верования*. (Отв.ред) Г.Н. Грачева,

Ч.М.Таксами. – Л.: Наука.

<http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/index.htm>

POSPELOVA, Elena B., POSPELOV, Igor N. ZHULIDOV, Alexander V., ROBARTS, Richard D., ZHUDILOVA, Olga V., GURTOVAYA, Tatyana Yu.

(2004) Biogeography of the Byrranga Mountains, Taymyr Peninsula. In: *Russian Arctic in Polar Record* 40 (215), 327–244.

ROBERTSON Smith, W.

(1914) *Lectures on the Religion of the Semits*, London: Adamant Media Publisher.

RADIN, Paul

(1955) *The Trickster: A Study in American Mythology*. London: Routledge & Kegan Paul.

REFSLUND CHRISTENSEN, Dorthe, MEINERT, Lotte, WILLERSLEV, Rane

(2013). Introduction. In: u.ők (eds): *Taming Time, Timing Death. Social Technologies and Ritual*. Burlington : Ashgate.

RÉTHEY PRIKKEL Miklós

(1991) *Az igaztörténet. Szöveg, műfaj, módszer és valóság generatív kapcsolata az élő elbeszélésben*. Folklor és Etnográfia 58. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.

RICKETTS, Mac Linscott

(1993) The Shaman and the Trickster. In: HYNES, William – DOTY, William (eds.) *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. Alabama: The University of Alabama Press. 87–105.

RITCHASON, Jack

(1995) *Little Herb Encyclopedia. The Handbook of Natures Remedies for a Healthier Life*, Utah: Woodland Publishing.

RIVAL, Laura

(2005). Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia? In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland, South America*. Vol. 3. Iss. 2, 105–110.

<http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1017&context=tipiti>

(2008) *Animism and the Meanings of Life: Reflections from Amazonia*

<https://www.academia.edu/4418410/>

Chapter_3_Animism_and_the_Meanings_of_Life_Reflections_from_Amazonia

RÓHEIM, Géza

(1992) Culture Hero and Trickster in North–American Mythology. In: DUNDES, Alan (ed.) *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Oxford: Princeton University Press. 116–121.

ROSENBERG, Bruce, A.

(1987) The Complexity of Oral Tradition. In: *Oral Tradition Journal*, 2/1. 73–90.

RUTTKAY–MIKLIÁN Eszter

(2012) *Testi–lelki rokonság. A színjai hantik rokonsági csoportjai*. Bp.: L'Harmattan.

SAHLINS, Marchall David,

(1962) *Stone Age Economics*, New York: Aldine Transactions.

SÁRKÁNY Mihály

(1990) Nő és férfi a manysi mitológiában és a valóságban. In: ECSÉDY Csaba – BORSÁNYI László (szerk.) *Etnológiai tanulmányok. Történelem és kultúra 5*. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség 90–101.

SCHECHNER, Richard,

(1994) Ritual and Performance. In: INGOLD, Tim (ed), *Companion Encyclopedia of Anthropology* London–New York: Routledge. 613–648.

SCHEPER–HUGHES, Nancy, LOCK, Margaret M.

(1987) The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. In: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, No. 1 (Mar., 1987), 6–41.

http://www.iupui.edu/~womrel/Rel%26HealingReadings/Scheper–Hughes_MindfulBody.pdf

SCHMIDT, Éva

(1976) Északi–vogul altatódal. Műfaji összefüggések. In: *Ethnographia* 87. 540–554.

(1989) Bear Cult and Mythology of the Northern Ob–Ugrians. In: HOPPÁL, Mihály, PENTIKÄINEN, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore*, Ethnologica Uralica 1. Budapest – Helsinki: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

(1990) Az obi–ugor mitológia és a medvetisztelet. In: *Ethnographia*, 101. 149–194.

SCOTT, Derek A.

(2002) Report on the Conservation Status of Migratory Waterbirds in the Agreement Area. In: *Wetland International*.

http://www.unep–aewa.org/meetings/en/mop/mop2_docs/pdf/information_docs/inf2_14_conservation_status_report.pdf

SERREZE, Mark C.; BARRY, Roger C.

(2006) *The Arctic Climate System*. Cambridge: Cambridge University Press.

SZEVEÉNYI Sándor

(2003) A nganaszan nyelv kutatásának története. In: WAGNER–NAGY Beáta (szerk.) *Chrestomathia Nganasanica*. Szeged, Bp.: SzTE Finnugor Tanszék – MTA Nyelvtudományi Intézet. 19–25.

SIKALA, Anna–Leena

(1978) *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Hki: Academia Scientiarum Fennica.

(1992) The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy. In: HOPPÁL, Mihály – SIKALA, Anna–Leena (eds): *Studies on Shamanism*, Bp., Hki: Finnish Anthropological Society – Akadémiai. 26–40.

(2012) Myths as Multivalent Poetry. In: FROG, SIKALA, Anna–Leena, STEPANOVA, Eila (eds): *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Hki: SKS.

СИМЧЕНКО, Юрий Борисович – SZIMCSENKO, Jurij Boriszovics

(1963a) Нганасанские орнаменты. In: *Советская Этнография* 1963/3. 166–171.

(1963b): Праздник Аньго–дялы у авамских нганасан. In: *уды Института этнографии им. НН Миклухо–Маклая* 84. Москва. 168–179.

(1990) Понятие нгадюма' (надюма') у нганасан. In: *Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера*, Москва: Ин–т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо–Маклая РАН..

(1996) *Традиционные верования нганасан*. 1–2 ; Москва: Ин–т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо–Маклая РАН.

STUTZ, Liv Nilsson

(2008) *More than Metaphor. Approaching the Human Cadaver in Archeology*.
<http://www.academia.edu/186514/>

More_than_Metaphor._Approaching_the_Human_cadaver_in_Archaeology

SVENSSON, Tom. G.

(1992) Clothing in the Arctic: A Mean of Protection, a Statement of Identity. In: *Arctic* Vol. 45. No. 1. 62–73.

TAYLOR, Anne–Christine

(1996) The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2. No. 2. 201–215.

[http://www.jstor.org/discover/10.2307/3034092?](http://www.jstor.org/discover/10.2307/3034092?id=3738216&uid=2&uid=4&sid=21103908676983)
[id=3738216&uid=2&uid=4&sid=21103908676983](http://www.jstor.org/discover/10.2307/3034092?id=3738216&uid=2&uid=4&sid=21103908676983)

THOM, Brian

(2003) The Anthropology of Northwest Coast Oral Traditions. In: *Arctic Anthropology*, 40 (1). 1–28.

TOOLIK–ARCTIC GEOBOTANICAL ATLAS

<http://www.arcticatlas.org/> Megtekintve: 2011. 12.13.

THOMPSON, David W. J., WALLACE, John M.

(1998) The Arctic Oscillation Signature in the Wintertime Geopotential Height and Temperature Fields. In: *Geophysical Research Letters*, Vol. 25. No. 9. 1297–1300.

TURNER, Edith

(1994) Behind Inupiaq Reincarnation: Cosmological Cycling. In: MILLS, Antonia, SLOBODIN, Richard (eds.): *Amerindan Rebirth: Reincarnation Belief Among North-American Indians and Inuit*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

TURNER, Terence

(2012) The Social Skin. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, 486–504.

TOREN, Christina

(1996) Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (eds): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press. 163–183.

TYLOR, Edward Burnett

(1871): (1997) A primitív kultúra. In: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (eds): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bp.: Panem. 108–127.

UTHER, Hans-Jörg (ATU katalógus)

(2004) *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. FF Communications no. 284–286 Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia. Three volumes.

VALERI, Valerio

(1985) *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii. Sacrifice and Gods*, Chicago: University of Chicago.

VARGYAS Gábor

(1976) *Mítoszok a halál eredetéről*. Szakdolgozat. Kézirat.

(2001a) Divináció a vietnámi brúknál. In: Pócs Éva (szerk.) *Sors, áldozat, divináció*. Bp.: Janus – Osiris. 85–102.

(2001b). A brú sámánszertartás struktúrája. In: HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. Bp.: MTA Néprajzi Kutatóintézet. 455–467.
http://wwwold.etnologia.mta.hu/tudastar/vargyasproject/a_samanszertartas_strukturaja.html

VÉRTES Edit

(1990) *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*, Bp.: Tankönyvkiadó.

VOIGT Vilmos

(1965) A mondák műfaji osztályozásának kérdéséhez. In: *Ethnographia*, 76. 200–220.

(1967) A balti finn népek folklórja mint az európai folklór része. In: *Ethnographia* 87. 406–437.

(1975) A finnugor népek epikája. In: HAJDÚ Péter: *Uráli népek. Nyelvrokonaink kultúrája és hagyományai*. Bp.: Corvina. 293–304.

(1998) Hősepika. In: u.ő. (szerk.): *A magyar folklór*. Bp.: Osiris. 149–183.

(2004) *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, Timp.

(2005) *A vallás megnyilvánulásai*. Bp.: Timp.

VÖÖ Gabriella

(2000) Az élménytörténetek helye a szóbeliségben. In: Balázs Géza et alii (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklor–Irodalom–Szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára. I–II*. Bp.: Eötvös Loránd Tudományegyetem, I. 190–202.

WAGNER–NAGY Beáta (szerk.),

(2002) *Chrestomathia Nganasanica*, SUA Supplementum 10. Budapest–Szeged: SzTE Finnugor Tanszék, MTA Nyelvtudományi Intézet.

http://digit.bibl.u-szeged.hu/00000/00094/00058/altaica_suppl_010_000-306.pdf

WALKER, Donald A., RAYNOLDS, Martha K. et al

(2005) The Circumpolar Arctic Vegetation Map. In: *Journal of Vegetation Science* 16: 267–282.

<http://ddr.nal.usda.gov/dspace/bitstream/10113/41099/1/IND43750010.pdf>

(Letöltve: 2011.12.13.)

WILLERSLEV, Rene

(2004) Not Animal, Not Not–Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10, No. 3. 629–652

<http://www.jstor.org/stable/3803798>.

(2007) *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
 (2009) The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi. In: *American Ethnologist*, 36/4, 693–704
www.academia.edu
 (2013) God on Trial, Human Sacrifice, Trickery, and Faith. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 140–154
www.academia.edu

WILLIAMS, Patrick

(2001) Mare mule. A halottak az élők között. In: BERTA Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.*, Bp.: Janus – Osiris. 269–292.

WU, Bingyi, WANG, Jia

(2002) Winter Arctic Oscillation, Siberian High and East–Asian Winter Monsoon. In: *Geophysical Research Letter*, vo. 29. No. 19.

YURTSEV, Boris A.

(1994) Floristic Division of the Arctic. In: *Journal of Vegetation Science* 5: 765–776. (Letöltve 2011.12.13.)
http://www.geobotany.org/library/pubs/YurtsevBA1994_jvs_5_765.pdf

ZIKER, John P.

(1998) Kinship and Exchange among the Dolgan and Nganasan of Northern Siberia, In: *Research in Economic Anthropology*, Vo. 19. 191–238.

<http://www.eth.mpg.de/subsites/siberia/researchers/rea.pdf>

(2002a) *Land Use and Economic Change among the Dolgan and the Nganasan*.

<http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/plziker.pdf>

(2002b) Raw and Cooked in Arctic Siberia: Seasonality, Gender and Diet among the Dolgan and Nganasan Hunter Gatherers. In: *Nutritional Anthropology* 25(2): 20–33.

Felhasznált kéziratok

DOLGIH, B.O.

kézírtos folklórányagát Krasznojarszkban, Mihael Batasev jóvoltából, gépelve kaptam meg.

Ez az alábbi szövegeket tartalmazza:

Barbi i Szirjoku

Hermelin vitéz

Rossz Szokujos Hős

Bonko

Bonko aszja

Nagy Szokujban lévő hős

Farkas és Róka

Terepnaplója 1959–ből: 44/3. 1067. ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН – Archívuma.

GRACSOVA, G. N.

kézírtos anyagát Szentpéterváron, a Kunstkamera Archívumában őrzik. A címek általam adott, a tartalomra utaló elnevezések. Az egyes füzetek több adatot is tartalmaznak, itt a felhasznált anyagot jegyzem.

Чеснаков, Ю, Горбачов, В.: Материалы. 1973. К. I. оп. 2, н. 992.

Nyenyec és szigie

Baruszi

Szigie

Полевой дневник Г. Н. Грачевой. 1972. год. К.I. оп. 2. н. 983.

Borizana

Fák élete

Felfelé–lefelé

Feltámasztás

Fiatal sámán

Két sámán

Sámán segítője

Sámánná válás

Sámánná válás

Világ

Gyerekevés

Medvék eredete (Az árva)
Szigie-asszony (A nganaszan nő leánya)
Szubszja
Csillagképek
Lelkek

Полевой дневник Г. Н. Грачевой. 1973. год. К.І. оп. 2. п. 1256.

Borizana
Felfelé-lefelé
Feltámasztás
Fiatal sámán
Két sámán
Mennydörgés
Sámán segítője
Sámánná válás 1
Sámánná válás 2

GUSZEV, VALENTYIN

1990–es és 2000–es években végzett nyelvdokumentációs terepmunkájának anyagát a Gyűjtőtől kaptam meg, Word documentum formátumban, ezúton is nagyon köszönöm. A file-ok címe az adatközlő monogramjára, a rögzítés évére valamint a tartalomra utaló kód.

Ennek az anyagnak egy része megtalálható a

<http://www.iling-ran.ru/gusev/Nganasan/index.php> honlapon.

Kino-06_babushka-Turgale
NS-08_zhena
NS-08_ngarka
Num2
SY-08_animals
VB-97_animals
ES-05_keingeirsya-zagadki
K-99_tunty
K-99_lemming
Z-08
VL-08 orel szitebi
Kino-06_CD-Songs
Kino-06_Ladune
HL-00_otec
T_zhiznj
tb_ES-06_skazka1

ED-Baruszi
ED-04_otec
tb_L-06_babushka
D-03_EN+ES-1
tb_N-06_dva-chuma
ES-06_skazka2
tb_SM-06_utonul
Dectvo
tb_N-06_shkola
EK-08_kojka
EK-08_molnija
EK-08_taa
ES-08_turku
tb_N-06_djuraki
tb_SM-06_sluchaj
Kino-06_Apcha1
tb_ED-06_VB
K-03_birth
K-03_war
ES-05_shamany
H-03_tamtygya
tb_VL-08_chajka
NS-08_hotarye
DY-00_adya_baarbe
VB-97_baruszi
N-04_kobtua
K-04_djurak i velikan
K-99_sigie
N-99_komary
SY-08_4brata
VB-97_baj
DY-00_kemege_mou
DY-00_inia_beturu
N-16_halmira
K-99_krieg
ND-99_vojna
N-04_velikan
N-04_pesnya
kehy_luu_magyar
NS-08_otryvok2
VL-08_tuhylaku-vg
NS-08_otryvok1

N-03_pesnya
N-06_Kejngersya
N-06_Kejngersya
ES-05_keingeirsya-zagadki
SY-08_parni
K-03_brothers
VL-97_3_filles
SY-08_3filles
VB-97_3filles
SY_2brata
K-06_kojku-sie
K-06_ondatra
DY-00_musuna
K-06_syn
K-03_ostyak
K-06_tundy-beturu
SY-08_komary
K.06_korova
N-99_barusi
tb_K-06_djyrymy
ND-099_ogonj
DY-00_dyojbaruo_ny
DY-00_nyaakyu
D4
VL-08_siti-nguamde
VL-97_sigie
K-04_siti_nguamde
Kino-06_Apcha
K.06_Lakuna
ES-08:mene tense
K-99 Mertvec
N-04_argish_sham_igry
D-03_EN+ES 2a
N-99_shaman
HL-89_tagbaing
HL-97_Duxodie
SP_sitaby
K-03_malchik
K-99_somatu
K-99_dva_shamana
K-04_nejming
K-99_shaman

K-99_molodoj shaman
K-99_ngadea
N-06_otryvok
NS-08_hotarye
Num3
H-Shaman
K-99_krieg
K-99_dolgan
Num1
VB-97_Duxidue
tb_SM-06_hotarie
ES-05_sluchaj
ES-06_tamunku
VL-08_mysh
VL-08_obmanul
Z-08
VL-Djajku1
VL-08:ojoloko
N-04_Djajku
SY-08_djajku
VB-97_dyobjba_nguo
N-04_hibula
SY-08_hibula
tb_NS-08_hibula
ES-08_koche
VL-92 3 filles
tb_EN-06_koujka
tb_L-06_name
Basza Ngojbue
T_SeuMalengana
NT-89_7perevalov
KK-92_tunty
D9nga
D6bisnga
D4
D2nga_Denchude Mirnyh
VL-97 Tankaga
D3nga
K-99_barusi
D8nga
D5nga
C_Denchude

K-97_Tejbulaa
K-97_Hotarye2
Dl nga_Denchude
VL-Ojoloku
K.97_djajku
VL-08 sejmyti

SZIMCSENKO. JU. B.

kézíratos, gépelt kandidátusi disszertációjának részletét Csepregi Mártától kaptam,
nagyon köszönöm.

Kojka
Házirén és Vadrén
Madár-egér
Gyürimi
Kojka
Kojka
Nguoma irigy
Vadludak
Bújócska a szemmel
Lakuna
Róka fia
Szitebi
Vízen átkelő sámán
Teremtés
Teremtés
Ibula