

AKADÉMIAI DOKTORI ÉRTEKEZÉS

HOPPÁL MIHÁLY

A SÁMÁNSÁG ÚJJÁSZÜLETÉSE

Budapest 2005

BEVEZETŐ

E dolgozat elsődleges célja, hogy bemutassa azt a változást, amelyet e sorok írója személyesen tanulmányozott, szemlélhetett és élt át 1975-től folyamatosan egészen 2004-ig. Ez azt jelenti, hogy az utolsó három évtized tereptapasztalatairól kívánunk számot adni. Az elemzések eredményeként azt a hipotézist fogalmaztuk meg, hogy a helyi folyamatok felülről vagy kívülről való áttekintése során a lokális történetekben tetten érhetők a globális tendenciák. S ez természetesen fordítva is igaz: az elemző vizsgálódás során kiderül, hogy a globális jelenségek a kisebb közösségek, az etnikus csoportok körében is éreztetik hatásukat, erre a bonyolult egymásra hatásra számos példát láthattunk. Röviden: az etnokulturális identitás felfedezése, újratermelődése a fő témája e dolgozatnak. Az identitás kialakítása, mint az etnográfia tárgya, nagyon is befolyásolta az utóbbi időben az antropológiai módszert, azokat a módszertani elveket, amelyeket a posztmodern társadalomtudományokban napjainkban használnak.

Régi igazság a tudományos kutatásban, hogy nem a téma teszi a tudományt, hanem a módszer. Bármilyen mai, vagy régi jelenség, apró vagy nagy átfogó jelenséghalmaz, a vizsgálat tárgya lehet, a lényeg az, hogy a vizsgálódás módszere kompatibilis legyen a tudomány mai állásával. Az a módszer tehát, melyet ebben a dolgozatban követünk, tulajdonképpen a körön belül álló megfigyelő állandó önreflexiója. A kutató ugyanis benne van a történetek sűrűjében, de mégis kívülről tudja látni a dolgokat. A kritikai szemlélet az, ami áthatja a terepen látottakról szóló beszámolót. Nem pusztán a leírt jelenségek hozzák létre az etnográfiai leírást –hiszen az antropológus szerző is egyben (Geertz 1988) –, de maguk az események is alakítják a leírókat. Vagyis az események belső dinamikája oda-vissza hat. Ez a posztmodern kutatói álláspont a

konvencionális logikai, pozitivista szemlélet bírálata. Az antropológia kritikát posztmodern fordulatnak is lehet nevezni, mert az etnográfiai (antropológiai) diskurzus stílusának gyökeres megváltozását hozta magával.

A posztmodern antropológia egyik jellemző vonása, hogy a kultúrát elsősorban mint jelentések összefüggő szövetét szemléli, s a kulturális folyamatok lényegét a jelentések közvetítésében, tranzakciójában látja. Éppen ezért a kultúrát olyan folyamatnak tekinthetjük, amelyben a társadalmi cselekvések, és jelentések, az adott kultúra által kidolgozott, kognitív modellek segítségével nyernek formát, vagyis mindig az adott társadalmi kontextus színezi, alakítja a képet (Layton 1997:63). Ez azt jelenti dolgozatunk tárgya szempontjából, hogy az általunk megfigyelt és interpretált helyi, konkrét jelenségek, a sámánok és akcióik jelentéssel bírnak az adott népcsoport tagjainak világában, mert ezek a kulturális tranzakciók szemiotikailag is értelmezhetők (Jordan 2003:3). Ezért gyakran idézzük a helyiek véleményét, mint autentikus (*emicus*) véleményt. (Az *emic/etic* megkülönböztetésről Harris 1979:32.)

A posztmodern antropológia a vizsgált, a „másik” kultúrát, mint idegen szöveget szemléli, melyet el kell olvasni, kódjait meg kell fejteni. Azért jogosult többek közt az etnoszemiotikai közelítés ma is (Voigt–Hoppál 2003), mert az ilyen szemiotikai interpretációk folytán tárulnak fel a kultúra jelentéssel telített elemei.

A dolgozat címében tudatosan használjuk a sámánság kifejezést. Mégpedig azért, mert a korábban használt samanizmus kifejezést újabban erős kritika érte. Maga a kifejezés az izmus végződésel lényegében ugyan régóta ismert, de csak M. Eliade nagyszerű monográfiája, illetve annak angol nyelvű fordítása után terjedt el szélesebb körökben (Eliade 1964). Ő a munkájában kialakított egy olyan általános és átfogó modellt, ami éppen általánosságánál fogva szinte üres. Sokféle adatot állított egymás mellé, és abból szerkesztett egy ideál-típust, olyan modellt, ami tulajdonképpen sehol fel nem lelhető. A román tudós, mint az összehasonlító vallástörténet kutatója, abban volt érdekelt, hogy az általános emberit mutassa ki a samanizmusban. Ő maga soha élő sámánnal nem találkozott és az akkori akadémiai divatnak megfelelően az izmus végződésel

illette az általa vizsgált jelenséghalmazt. Ugyanakkor azok a kutatók, akik egy-egy konkrét népcsoport körében, és csak ott végeztek kutatásokat, néha megtalálták ugyan az Eliade féle jegyeket, de attól gyakran sokkal több jellegzetes vonását tudták leírni a szamanizmus helyi változatainak. Így aztán az oroszok körében a klasszikus etnográfusok között a *shamansztvo* kifejezés volt használatban, de még a németeknek is volt külön szavuk, a *Schamanentum*, amelyet az egyes terepmunka-beszámolók során használtak. Újabban felmerült, hogy az angolban is a *shamanism* helyett inkább a *shamanhood* szóhasználat lenne a helyesebb (Pentikäinen et. alii eds. 2001), mivel a sámánság még az angolban is (*shamanship*, vö. Atkinson 1992) utal a sámánok foglalkozásának mesterségbeli jellegére, vagyis arra a képességre és készségre, ahogy ők a gyógyítás mesterségét űzik. Röviden: az Eliade féle kifejezést a sámánság kifejezéssel felváltva arra akarunk utalni, hogy mindig a helyi változások érdekelnek elsősorban, és csak az ebből levont következtetések lehetnek egy elméleti modell építő kövei, ezért dolgozatunk középső részében külön-külön tárgyaljuk az egyes népek körében tapasztalt jelenségeket.

Ami a sámánság meghatározását illeti, abból szeretnénk kiindulni, hogy a kultúrának ez a szegmense azon hiedelmek és rítusok összessége, amely egy központi alak, a sámán működése köré rendeződik. Sokáig vita volt arról, hogy ezt a komplexumot vallásnak tekintsük-e? A szerző véleménye az, hogy helyesebb hiedelemrendszerként meghatározni, annál is inkább, mert ez magában foglalja a sámánra jellemző viselkedésmódokat, cselekvéseket és gesztusokat, valamint ide vonhatjuk azokat a szövegeket, amelyeket szintén a hiedelemrendszer tárol imák, mítoszok, áldások, szellemhívó énekek formájában. A definíciók fontos eleme, hogy a transz, vagy extázis – mai kifejezéssel élve a megváltozott tudatállapot – igen fontos eleme a sámán tevékenységének. Noha meggyőződünk arról, hogy bizonyos kultúrákban a transzállapot elérése még ma is fontos jellemzője a sámán tevékenységének, mégis, a ma vizsgálható kultúrák legtöbbszörében ez már nem annyira lényeges összetevője e kulturális jelenségnek. Ami viszont fontos a definíció szempontjából, és ezt külön kiemelik az újabb meghatározások (Johansen 1999:41), hogy a megváltozott tudatállapot során a

sámán/nő jelképesen kommunikál azokkal a lényekkel, akik az ő kulturálisan kódolt hiedelemrendszernek szülöttei.. Ez a szakrális kommunikáció teszi igazán hatásossá az egész sámánszertartást. Természetesen ki kell egészítenünk ezt azzal, hogy bizonyos tárgyak, kellékek, szimbólumok szintén szükségesek ahhoz, hogy a sámánszertartás hatásos és kulturálisan „jól formált” legyen. Vagyis a hit, a rítusok ismerete, a szövegek tudása és bizonyos tárgyak együttese hitelesíti a sámánt. Ebben az értelemben használjuk a sámánság kifejezést az egész sámántevékenységre, s annak helyi formái leírásakor.

JEGYZETEK A TEREPMUNKÁRÓL: MÓDSZER ÉS TECHNIKA

Terepmunka és a leírás születése

A terepmunka az antropológiai és/vagy etnológiai kutatás alapja, mint ahogy az volt az etnográfia művelői számára is. Történetileg két típusa van a terepmunkának, és ez vonatkozik mind a távoli, mind pedig a hazai terepen végzett kutatásokra. Az egyik a hosszas tartózkodás a vizsgált közösségben, a másik a rövidebb, de többszöri ott-tartózkodás. Az előbbi egy rövidebb időmetszetről, a második egy hosszabb periódusról adhat képet. A változások vizsgálatához feltétlenül az utóbbi módszer a hasznosabb. Míg az előbbi módszer a mélyfúrás jellegű tudásszerzés eszköze, addig a második a kultúra(k)ban végbemenő átalakulási folyamatok nyomon követésére ad jobb lehetőséget. Noha vannak olyanok, akik csak a hosszas, állomásozó terepmunkát tartják egyedül üdvözítőnek, mégis könnyen belátható, hogy mindkét módszer hasznos az antropológiai adatgyűjtés szempontjából. Mindig a kitűzött cél az irányadó.

Világosan látnunk kell, hogy az a tudomány, amely a különféle népek megismerésére szakosodott (az etnológia vagy ahogy ma divatosabb: az antropológia), és a XX. században teljesedett ki, elsősorban a „helyi tudás” (local knowledge – Geertz 1994) feltérképezését tűzte ki célul. A múlt században kitűnő monográfiák születtek, amelyeket az állomásozó terepmunka klasszikusaiként emlegetünk és idézünk, de nyilvánvaló, hogy ezekből a munkákból hiányzik a változások paradigmáit bemutató perspektíva. A pillanatkép pontos és részletgazdag, de a fejlődés dinamikája, a kulturális jelenségek mozgása hiányzik az ilyen leírásokból. (Megjegyzem, hogy az angolszász szakirodalom az

„ethnography” kifejezést az etnográfiai leírás értelmében használja, ami egyébként teljesen megfelel a szóösszetétel eredeti jelentésének.)

Az 1980-as évek közepén, jó negyedszázada jelent meg az a törekvés, amely az etnográfiai leírás kritikáját (Marcus – Fischer 1986) tartotta feladatának, vagyis annak újragondolását, hogy mit és hogyan vizsgálunk, hogyan prezentáljuk az általunk gyűjtött adatokat, hogyan hozunk létre „etnográfiai szöveg”-eket (Marcus – Cushman 1982). A szigorú módszertani kritika szemüvegén nézve a dolgot ugyanis, a korábban objektívnek tartott terepmunka-leírások, az adatközlések vagy az adatok csoportosítása sok esetben nagyon is szubjektív szöveget eredményezett. A terepmunka-napló már-már irodalmi szöveggé, egyfajta „etnográfiai allegória”-ként (Clifford 1986, magyarul: 1999) értelmezhető, szélső esetben pedig egyenesen regényszerűen megírt, ezért élvezhető, de hamis néprajzi leírásnak, ál-tereplónak, mint az Carlos Castañeda esetében történt (erről részletesen és kritikusan Hoppál 1992). Ennek a kritikus szemléletnek a megjelenését nevezzük posztmodern fordulatnak a (múlt) századvég antropológiai irodalmában, amely sokakat rádöbentett arra, hogy hol húzódnak az antropológiai módszerek határai. Egyfajta önkritikus reflexivitás a saját munkánk, az antropológus munkája tekintetében talán egészséges egyensúlyt teremthet az objektív adatok és a leírás szubjektivitása között.

Mivel minden néprajzi leírás többé-kevésbé megkonstruált, ezért helyénvaló az állandó reflexivitás, amely arra tanít, hogy többféle stratégia követhető, amikor a kultúra jelenségeinek leírására vállalkozunk. George E. Marcus, aki az antropológiát a „kulturális kritika” egy formájának tekinti és aki egyik elindítója volt ennek a kritikus szemléletnek, találóan fogalmazott, amikor azt írta, hogy a kultúra kutatásának fellendülése azzal magyarázható, hogy a kultúrát, mint lokális élményt tapasztaljuk, de globális perspektívából nézve értjük meg, mert a fő kérdés, amire választ keresünk, az, hogy miként működnek a kollektív és az individuális identitást kialakító mechanizmusok azokon a helyeken (a „terepen”), ahol az antropológusok hagyományos, sőt újabban nem hagyományos terepmunkát végeznek (Marcus 1998:119).

A London School of Economics kiváló professzora, Ian Lewis, aki 1981-ben részt vett a sárospataki samanizmus konferencián, egyik tanulmányában áttekintette a múlt század végi antropológiai irányzatokat. A marxista, a szemantikai, az alkalmazott, az orvosi antropológiák rövid ismertetése mellett foglalkozott az elemző etnográfiaival is, megállapítva, hogy minden etnográfiai szöveg alapvetően a terepkutató által jól-rosszul megkonstruált szöveg, legyen az a leírás bármennyire is „sűrű” (vö. Geertz 1994), és bizonyos fokig „az antropológus utazó meséjévé válik” (Lewis 2004:25). Természetesen ez nem azt jelenti, hogy az etnográfiai leírás önkényesen csoportosított tények sorozatává silányodik, de azt mindenképpen, hogy a szubjektív, életrajzi mozzanatok óhatatlanul megjelennek a terepbeszámolóknak. Lewis szerint a jó etnográfia „egy szenzitív, kvalitatív megközelítés, amelyben az antropológiai megfigyelő úgy teszi fel saját magának a kérdéseit, mintha maga is belemerülne az általa tanulmányozott népek életébe, és ezáltal lehetősége nyílik mind szubjektíven, mind objektíven megtapasztalni és leírni az adott társadalmat.” (Lewis 2004:31).

Az általam végzett, nem hagyományos értelemben vett terepmunka során arra a kérdésre kerestem a választ, hogy a látott, megtapasztalt kulturális jelenség, – a sámánság újjászületése –, milyen társadalmilag fontos üzenet hordozója az adott közösség számára. Milyen ideológiák munkálnak a háttérben, milyen erők mozgatják a kulturális változások szálait, amikor a hagyományok egyes elemeit kiemelik (másokat pedig elfelejtik vagy kizárják) az identitás újjáalakulásának és újra alakításának folyamán (a modern identitás vizsgálatokról Sárkány 2000:101–114).

A hazai kultúrakutatást a távolból bíráló és a legújabb antropológiai elméleteket közvetítő Niedermüller Péter szintén felhívta a figyelmet George Marcus munkáira, aki a korszerű antropológiakritika egyik jeles alakja. Az amerikai professzor szerint a modernitás jelenségeivel foglalkozó antropológiai kutatásnak fel kell adnia az izolált terepen magányosan vizsgálódó antropológus mítoszát (Niedermüller 2004:12). Nem egyszerűen az a feladat, hogy az idegen (a „*mási*”) kultúráját megismerjük és leírjuk, hanem az, hogy a saját kultúránk viszonylagosságát is tudomásul vegyük. Ezért „sokkal fontosabb annak vizsgálata,

hogy melyek azok a társadalmi és politikai helyzetek, amelyekben a kulturális, etnikai és nemzeti különbségek megjelenítésre kerülnek” (Niedermüller 2004:15). Fontos itt a politikai kontextus említése, melyet kutatásaim során mindvégig jelenlévőnek, sőt egyenesen meghatározónak éreztem. Mert az antropológus maga is része ennek a helyi politikai környezetnek, maga is tevőlegesen részt vesz az egyes diszkurzus fajták alakításában, még akkor is, ha csak segíti a helyieket bizonyos új típusú szövegek megformálásában, akciók megtervezésében.

A dolgozat egyes fejezeteiben, amikor a terepmunka során szerzett adatokat veszem sorra, többféle adat kerül bemutatásra, mintegy kiegészítve egymást. Elsősorban a samanizmus kutatás alakulása érdekelt az adott népcsoport körében, s ezzel párhuzamosan a helyi sámánság helyzete. Az erre vonatkozó adatok, melyeket felhasználtam, hol a vonatkozó szakirodalomból, hol pedig az általam készített interjúkból származnak. Ezek után következik az általam megismert helyzettények megismerése, mert ezek segítségével lehet felvázolni a változás folyamatát. Végül az ebből levonható főbb tanulságok következnek, s annak megállapítása, hogy melyek e változások főbb jellemzői az adott népcsoport körében. Vagyis: a kultúrának mely területei azok, amelyeken a sámánokat felhasználták, mint a változások politikai eszközeit. Itt a politika kifejezést az angol *policy* értelemben használjuk, tehát nem negatív, hanem a társadalmi mozgásokat segítő pozitív értelemben.

A témaválasztás egyik motívuma a hazai kutatási tradíció folytatásának igénye volt. Intézeti előjáróm, első hivatali főnököm, Diószegi Vilmos is járt (1957 és 1958-ban) *Sámánok nyomában Szibéria földjén*, népszerű könyvének alcíme: *Egy néprajzi kutatóút története* (Diószegi 1960). Műve, hitelesnek tűnő etnográfiai leírásként először adott hírt, az akkor még a külföldi kutatók elől elzárt Szibériából a sámánok eltűnőben lévő világáról. Olvasmányos, elbeszélő – néhol egyenesen érzelmes és költői – stílusa miatt könyvének igen nagy sikere volt. Különösen az angol kiadásnak (Diószegi 1968a), amelyet azóta is, mint autentikus etnográfiai leírást idéznek (Narby – Huxley eds. 2001:128–130.), s lényegében Diószegit e könyve alapján ismerték külföldön.

A magyar kutató ezzel a művével jó két évtizeddel megelőzte azokat a külföldi etnológusokat és antropológusokat, akik az elmúlt évtizedekben a szubjektív etnográfia szószólói lettek. A posztmodern néprajzi leírás ugyanis nemcsak megengedi, de szinte kánonná tette a személyes élmények, érzelmek beleírását az 'objektív' beszámolóba.

A sámánokkal való beszélgetés, interjú során először a társadalomtudományokban széles körben használt családtörténeti módszert alkalmaztuk. Abból indultunk ki, hogy mit hozott magával az előző nemzedékekből a sámán vagy sámánnő, merthogy Szibéria több kultúrájában éppen hogy a sámán ősöktől örökölt sámánerő fontos ismertetőjegy volt vagy lehetett. Így például az *utha* (a sámán-erő szellem) meghatározó erejűnek számított.

Minden bizonnyal jelentősen befolyásolta szemléletemet a terepmunkát illetően Paul Rabinow kis könyve, melyet még a nyolcvanas évek elején vettem meg valamelyik angliai utam alkalmával, különösen annak személyes jellege és hangvételének önéletrajzi vonatkozásai miatt (Rabinow 1977). Az etnográfiai helyek autenticitása, éppen a globalizáció hatására, alaposan megkérdőjeleződött. Ugyanis azt tapasztaltam, hogy az egyik szaha gyógyító „fősámán” Michael Harner oroszra rosszul lefordított könyvére (*The Way of the Shaman*) hivatkozott, azt idézte, mint autentikus forrást. Ezen a ponton az ő magyarázatai elvesztették a értéküket a kulturális hitelesség tekintetében.

A dolgozat elkészítése során nagymértékben támaszkodtam a terepnaplókra, melyeket útjaim során vezettem. Ez az írásforma meglehetősen sajátos típusú narratíva, amely nélkül nincs etnográfiai leírás. Ahogy Judith Okely brit szociálandropológus egy interjúban megállapította, a terepnapló „olyan archívum, amely egyszerre szubjektív és objektív, amelyben keveredik a fikció és a tudományos írás. Ha valahol teljes személyiséggel vagy jelen, az identitásod részévé válnak azok a tények, amelyek körülvesznek. Te magad befolyásolod az ott zajló eseményeket, és azt is, ahogyan magadat és a többi embert megfigyeled [...] Nem attól válik valaki 'igazi' antropológussá, hogy konvencionális módon készít interjúkat és ortodox módszertani elveket követ, hanem azáltal, ha képes

tanulni a saját hibáiból és rugalmasan tudja változtatni a kutatás központi témájának adott megközelítéseit. Ha képes értékes dolgok megtalálására ott, ahol azok egyáltalán nem valószínűek” (Frida – Ungár 2004:117).

A posztmodern antropológiai kutatás egyik jellemzője, hogy egyre több ún. bennszülött (native) antropológus végez kutatásokat a saját népe körében. Ők egyfajta „bensőséges tudásanyag (insider-knowledge) birtokában egészen másként, lényegesen mélyebben képesek megérteni a vizsgált kultúrát. Ennek a tudásnak a különleges episztemológiai státusát az magyarázza, hogy a kutatási tárgy vagy terület az antropológus saját egyéni és társadalmi életének a részét képezi” (Niedermüller 2004:17). Ez történt az általam megfigyelt közösségekben Szibériában (így például a jakutoknál és Tuvában) valamint Kínában a mandzsu kutatók körében. Másfelől pedig személyesen velem is, amikor kutatóként részt vettem abban a közös munkában, amely sámánhagyományok megörökítését és ezáltal megmentését szolgálta. A közeg, amelyben mint antropológus dolgoztam, egyszerre volt idegen és ismerős, hiszen a saját élettörténetemnek is része lett. Ez természetesen felveti az objektivitás dilemmáját, azt, hogy lehet-e ilyen körülmények között az ember objektív.

Összefoglalva a leírás módszeréről mondottakat, leszögezhetjük, hogy lényegében, ha valamiféle elnevezést kívánunk adni a módszernek, amit követtünk (a terepmunka éveit alatt és ebben a dolgozatban), akkor azt „reflexív antropológiának” nevezhetjük. Úgy használjuk ezt a kifejezést, ahogy arról Jean Cuiseiner is szólt, azaz, hogy az írásmód kialakítása során a terepmunkát feldolgozó beszámoló, a napló szövege állandóan kiegészítésre kerül a korábbi etnográfiai jegyzetekkel, az elődök munkáival, a helybeliektől idézett szövegekkel, a fényképekhez fűzött magyarázatokkal és a videófelvételek értékelésével. Ily módon állandó párbeszéd alakul ki a szerző és a szöveg között. Az etnológus fordítóként működik a vizsgált kultúra, vagy a kulturális jelenség és az olvasó között. A kultúra mint szöveg megértésének hermeneutika körében próbáltam nemcsak körbejárni a vizsgált jelenségeket, de a mélyére is igyekeztem hatolni azoknak a kulturális mozgásoknak, etno-politikai mozgalmaknak, amelyek

meghatározták és még ma is meghatározzák az eurázsiai sámánság jelenségvilágát.

A dialógus, melyet egy bizonyos közösség tagjaival folytatunk, vagyis a sámánokkal és a helyi emberekkel, mindig a „*másik*” kultúra megértését szolgálja. A távoli népek között dolgozó etnológus megkísérli megérteni az általuk természetesként és gyakran használt fogalmakat, meg kell fejtenie a helyi informátorok által mondottakat, ugyanakkor a helybeliek is kíváncsiak arra, mi a célja, értelme annak a munkának, amit a távolról érkezett kutató végez (Cuisenier 2005:11). Az interakció tehát kölcsönösen működik, mindkét irányba kifejti hatását, melynek az egyik eredménye, hogy mindkét fél állandóan módosít viselkedésén, finomítja véleményét, kijelentéseit, ítéleteit. Nő a bizalom a két fél között, vagy akár végletesen el is romolhat. Különösen éles a helyzet a filmezés, videókészítés vagy fényképezés esetén. Annyi bizonyos, hogy a bizalom elnyerése alapvető fontosságú a terepmunka során.

Résztevő és/vagy megfigyelő

A terepmunka egyébként végtelen folyamat, amely a részvétel, a megfigyelés és a reflexió háromszögében zajlik (Pye 2000:65). S itt érdemes néhány módszertani megjegyzést tenni. A *résztevő* megfigyelés (*participant observation*) lehet igen intenzív, de lehet majdnem passzív is. A saját kultúrában végzett terepmunka során a részvétel különösen a vallási rítusok esetén lehet tökéletes, ha az ember a csoport (vallási csoport vagy valamelyik egyház) tagja. Ez a fajta bent-lét idegen kultúrák vizsgálata esetén sohasem lehet teljes és tökéletes, márcsak a nyelvi nehézségek miatt sem.

A *szemlélődő megfigyelés* az embert inkább a távoli népek körében jellemzi, s ekkor a megfigyelésen lesz a hangsúly, míg a saját kultúrában a részvételen. A megfigyelés eredménye lehet sokféle adat (jegyzetek, képek, filmek), de az is előfordul, hogy nemcsak nagyszámú adat, hanem a részletek minőségi rögzítésére is törekszik a terepen dolgozó etnológus. A magam részéről Tuvában mind a kvantitatív, mind pedig a kvalitatív, vagyis a minőségi

adatgyűjtésre is törekedtem. Erre lehetőséget adott a filmezés (videokészítés) technikája. A fotózás lényegében korlátlan lehetőség (egy-egy alkalommal min. 400-600 fotót készítettem).

A terepmunka harmadik „rituális” eleme a reflexió, vagyis a gyűjtött adatok feldolgozása, elemzése, kommentálása és a tudományos érvrendszerbe állítása. A terepmunka anyagának az elemzése, jegyzetekkel való ellátása, magyarázása tehát a munkafolyamat utolsó, talán legfontosabb állomása. Különösen érdekes, hogy a múlt század utolsó évtizedeiben mennyire elterjedt a terepnaplók szerkesztetlen, néha brutálisan őszinte, és a végtelenségig szubjektív szövegeinek a közreadása. Mindez természetesen az objektivitás nevében történt. Az egyéni és pillanatfüggő reflexiók így a tárgyilagosság maszkjában, a félinformációk és a féligazságok gyűjtőhelyeivé váltak.

Ezt a csapdát kívánjuk elkerülni akkor, amikor dolgozatunkban a saját tereptapasztalatokat, az általunk látottakat állandóan szembesítjük a szakirodalom (mégoly hiányos) adataival, hogy a kétféle forráscsoport kiegészítse és egyben ellenőrizze egymást. Mindazonáltal a terepnapló nyers szövege sok esetben hitelesen őrizte meg a pillanat varázsát, a sámánszertartások gyorsan tovatűnő hangulatát, ezért gyakran fogjuk idézni. A *szemlélődő részvétel* („observant participation” – Pye 2000:6, 79) nyilvánvalóan a kívülálló, az idegen kutató nézőpontja, még akkor is, ha sok esetben a távoli kultúrából jött tudós többet tud a sámánságról, mint a fiatal és kezdő helyi sámán.

A hagyományos antropológiában a kutató a résztvevő megfigyelő szerepét töltötte be a terepen. Ott volt, csendben figyelt, de nem szólt, nem szólhatott bele a „bennszülöttek” életébe. Egy mai, mondjuk „realista etnográfia” (Marcus 1998:128–129) teljes egészében a dialóguson kell, hogy alapuljon. Az állandó párbeszéd alapvető követelmény a korszerű etnológiai kutatásban (Vasenkari 1998), ami egyúttal kölcsönös tanulást is jelent. A párbeszéd természetesen egy közös nyelvet is feltételez, ami sok esetben sem nem a megfigyeltek, sem pedig a megfigyelő kutató anyanyelve, (Szibériában pl. az orosz) félreértésre adhat alkalmat. A nyitott, őszinte dialógus viszont a félreértések tisztázásának lehetősége is. A kultúrák közötti fordítás, ami nemcsak nyelvi fordítást jelent, a

posztmodern etnográfiai leírás egyik kulcskérdése, tekintve, hogy végső soron minden etnográfiai szöveg a tudományos diskurzus nyelvére fordítódik. Ennek a problémának a megvitatása messzire vezetne, de elégedjünk meg azzal, hogy érdemes a félreértés (a rossz fordítás) elkerülésére egy-egy olyan helyi koncepciót (jelenséget) kiválasztani, amelyre a vizsgálódások irányulnak és amely aránylag jól meghatározható a vizsgált közösségben. Egy olyan kulcs, szimbólum vagy jelenség a kultúrában, amely mozgósító erejű, kulturálisan erős töltésű. A sámán alakja, illetve a sámánság intézménye éppen ilyen az általam vizsgált területen, nevezetesen Szibériában és Kína északkeleti tartományaiban.

Az antropológus és a helyi közösség tagjai közötti dialógus, amennyiben egy ilyen központi fogalom köré csoportosítható, mint a sámán, talán tartalmasabb, mintha a nyelvtudás nulla fokáról indult volna. Természetesen még jobb, ha a kutató ismeri a helyi nyelvet, ezt a tényt vitatni sem érdemes, de abban a periferiális (és posztmodern) helyzetben, amelybe belecsöppentem a nyolcvanas évek közepétől, de különösen a kilencvenes évek második felében, ez a megoldás tűnt kézenfekvőnek.

Egyúttal ez a közösen felépített párbeszéd tette lehetővé, hogy a helyi koncepciókkal, szavakkal, értelmezésekkel közelítsek a szakirodalom már-már unalomig ismételt, szinte kiüresedett fogalmaihoz, mint amilyen a „samanizmus” (Eliade 1964, magyarul 2001, kritikáját lásd: Hoppál 1996; Noel 1997).

Ez a dialógus tette lehetővé, hogy ne a saját világom (előítéleteim és hiedelmeim) fényében lássam/láttassam a másik/a „mások” – (the Other – lásd Fabian 1983) kultúráját, hanem a vizsgált közösség koncepciójából építsem fel a róluk szóló leírás szövegét. Ahogy ezt Johannes Fabian híres munkájában megfogalmazta, ez a törekvés kétpólusú látásmódot tesz lehetővé, vagyis a vizsgálat tárgyát képező közösség (vagy egyének) hangja szintén megszólal. Így nem keveredik össze a kutató kérdező és a kutatott kérdezett hangja, a két világ jól elkülöníthető, ami sem a régi álobjektív, se a posztmodern végtelenül szubjektív leírásokban nem volt így!

Az állandó párbeszéd és az állandó kölcsönös fordítás nemcsak a helyi terminusok és a kiválasztott szimbolikus értékű jelenségek jobb megértésért

szolgálja, hanem egyben az állandó önkontrollt is, ami egyúttal a reflexivitást is jelenti.

Tulajdonképpen a „terepen” élő közösséggel kellett volna kezdeni, de ez alaposabb kifejtést igényel, hiszen itt több kérdést kell átgondolni. Például át kell értékelni a *közösség* fogalmát, mert hiszen egy, a mai valóságot bemutatni kívánó etnográfia számára már nem található a klasszikus értelemben vett zárt közösség, vagy nagyon ritka az ilyen. A hagyományos közösség definíció szerint ugyanis egy ilyen embercsoport számára közösek az értékek, a hiedelmek (a vallás), a rítusok és mindaz, ami a közös identitástudathoz szükséges (az identitás építés kérdéseire a poszt-szovjet térségben lásd: Kasten ed. 2005a, és 2005b).

A mai közösségek, éljenek a távoli Tuva vagy Mandzsúria kis falvaiban, már az egyre globalizálódó posztszovjet és kínai világ mozgó egyéneiből áll össze. Eredeti lakhelyüket (lakhelyeiket) könnyen elhagyják (pl. munkát keresnek, találnak a városokban, mint az a tuvai sámán, akivel 1995-ben találkoztam Kizilben, a fővárosban, majd néhány nap múlva szülőfalujában.) A közösségek és az egyének identitása így több helyhez is kötődik, vagyis nem elég, ha a sámán/asszonnyal a falujában találkozunk, hiszen gyakran a fővárosban gyógyít. Sőt, akár egy másik országba utazván, ott is folytatja megszokott gyógyító tevékenységét, mint például az a burját sámán, M. D. Cibanova, akivel 1996-ban találkoztunk a Bajkál-tó partján, amikor egy néprajzi dokumentumfilmet készítettünk, és aki azóta többször járt Magyarországon, ahol szintén gyógyított. A hagyományos terepmunka keretei között szinte elképzelhetetlen, hogy egy ilyen országok/világok között utazó sámánasszonyt, mint a hagyományok hordozóját, számba vegye a kutatás. A mai körülmények között viszont ezt mégsem lehet figyelmen kívül hagyni, hiszen az ilyen transzkulturális tevékenység ma már a globális világ része, tehát gyűjteni is ott kell, ahol találkozunk a jelenséggel és a fő adatközlővel (Appadurai 1996:56–57. Appadurai leírta, hogy a legjobb indiai adatközlőjüket néhány év elteltével Texasban találták meg, mert oda költözött.)

A terepmunka helyszíne tehát nem lehet többé csak a romantikus, Isten háta mögötti, kis falu, ahol még nem járt fehér ember, hanem lehet a nagyváros is. Mint ahogy Szöulban (Dél-Korea) alkalom és lehetőség adódott az autentikus

sámánszertartások megfigyelésére és rögzítésére, hiszen több ezer hivatalosan regisztrált sámánasszony „dolgozik” ott nap mint nap (Kim-Hogarth 1998:18–21). Az ilyen városi szertartások szintén autentikusak, már csak azért is, mert a sámánok személye és a rítusok maguk, azoknak állandó szerkezete az összekötő kapocs. Röviden: bárhol lehet a terepmunka színhelye.

Míg a hagyományos antropológiai gyűjtés egyetlen területre összpontosított, addig újabban éppen hogy felmerül a több helyen végzendő kutatás igénye („*multi-sited* research as the key expression of deeper problems of anthropological practice” Marcus 2001:219, az előzményekről: Marcus–Cushman 1995). Ez nemcsak új stílust jelent az antropológiai kutatásban, hanem azt is, hogy a kutató alkalmazkodik a megváltozott világhoz. A kivándorolt magyarokat Ausztráliában Camberrában és Sydneyben, míg Amerikában New York, Chicago és South Bend városában kerestem fel néprajzi interjúkészítés céljából. Az utolsó nganaszan nagysámán egyik leszármazottjával pedig egy dél-franciaországi folklórfesztivál alkalmával készítettem interjút, még 1995-ben. Mivel a Sarkkörön túlra, a távoli Észak-Szibériába nem túl könnyű eljutni, akkor úgy döntöttem, hogy inkább megörökítem a bizarrnak tűnő körülmények közötti beszélgetést, mert az egy soha vissza nem térő alkalom volt. A gyűjtő tehát alkalmazkodik a körülményekhez, hiszen manapság a néprajzi leírás alanyai mozdultak el saját kulturális környezetükből (Appadurai 1991). Nem a kutató, hanem a vizsgálandó jelenség maga feszegeti a terepmunka hagyományos normáit.

Amennyiben az eurázsiai sámánság változó jelenségvilágát kívánjuk vizsgálni egy nagyobb területen, a kutatás módszerein is változtatnunk kell. Minden bizonnyal a mai társadalmakban végbemenő makrofolyamatok megközelítésében lesz hasznos a több helyszínen végzett kutatás. Nem kétséges, hogy napjainkban több helyen, szinte egyidejűleg történnek hasonló dolgok, a hasonló folyamatokból pedig „párhuzamos világok” (Marcus 2001:223) keletkeznek.

Helyszínek – kontextusok – politikák

A *több helyszíni* kutatás stratégiáját a magam gyakorlatában az a felismerés hozta létre, hogy amikor az első helyszínen az ember meglát egy addig soha nem észlelt jelenséget – esetünkben a sámánság újjászületését – akkor egy másik terepen is szeretné ellenőrizni megsejtését. Vajon máshol is észlelhető-e sámánreneszánsz? Még akkor is érdekes lehet az a jelenség, ha a két hely, vagy kultúra között nincs semmiféle kapcsolat. Elméletileg az ilyen hasonlóság még különlegesebb, hiszen az adott kulturális kontextusokban nagy lehet a különbség.

Anthony Giddens az antropológia jövőjéről írt jegyzeteiben kifejtette, hogy mára tudományos diszciplínánk tárgya nagyon átalakult. Ma már – részben a globalizáció hatására – nincsenek világtól távol eső szigetek, elzárt törzsek, vagy úgynevezett archaikus társadalmak. Szembe kell nézni azzal a ténnyel, hogy eltűnt „a terepmunka misztikája, amely összefüggött azzal az eszmével, hogy az antropológia az egzotikust kutatja” (Giddens 2004:41 – eredetileg 1995-ben jelent meg). Vagyis a múltat nem múzeumi szekrényekbe és katalógusokba záró „lepkegyűjtőként”, hanem a kultúrát a mindennapok – sokszor zavaros, és bonyolult – anyagi-biológiai és politikai-ideológiai kontextusában eligazodni akaró kutatóként kell vizsgálni. Ez a terep egyben a szociológusok munkaterülete is, mégis „az antropológiai kontextusból eredő megközelítések gyakorta sokkal értékesebb eredményekre jutnak” (Giddens 2004:42). Az antropológiának szembe kell néznie a teljesen megváltozott világ jelenségeivel.

A makrofolyamatok ilyen kontextualizálása természetesen hozza magával az *összehasonlító* kutatás különféle aspektusainak a bekapcsolását. Más szavakkal: a *több helyszíni* kutatás összehasonlító vizsgálat is egyben, s mint ilyen, módszertanilag is új típusú etnográfiai leírás megteremtésének lehetőségét ígéri. Többek között a két (vagy több) helyen élő sámánság jelenségvilágának a belső logikáját a komparatív módszer jobban megvilágítja. A többféle helyszínen kipróbált dialógustechnika rávilágított arra, hogy nemcsak a hasonlóságokat kell vizsgálni, hanem a különbségek is fontosak, vagyis a kontrasztív kutatásé a jövő.

Kutatásmódszertani szempontból a korszerű etnográfia szinte kiköveteli a vizsgált társadalmi jelenségek rugalmas és állandóan megújuló kontextualizálását, vagyis azt, hogy a terepen nyert tapasztalatokat, adatokat azonnal elhelyezzük a helyi társadalom közegében. Amennyiben vissza akarjuk hozni az etnológiai/etnográfiai kutatás tekintélyét a társadalomtudományok között, akkor a társadalmi közeg ismeretének és értelmezésének a pontos felrajzolása meggyőző érv lehet. Az általunk vizsgált folyamat, nevezetesen a sámánság újjászületésének jelensége a különböző népek kultúráiban éppen a *több helyszínen* végzett vizsgálatok miatt, elsősorban a társadalmi jelentés(ek) feltárására törekszik és a helyi jelenségek megértése által a makrotendenciák felvázolására is lehetőséget ad.

A terepmunka-szituáció állandó változása, ami egyben a posztmodern állapot jellemzője, egyúttal a kutatói felkészültség próbája is. A kulturális kontextus változatossága a világban való gyors eligazodást követeli meg, ezért a multikulturális *több helyszíni* kutatási stratégia elsősorban az idősebb, tapasztaltabb antropológusok technikája lehet (ahogy azt Marcus 2001:225 javasolja). Az ember szinte hallja a kritikát, amely szerint a több helyszíni kutatás nem lehet olyan elmélyült, mint az egyetlen helyre korlátozott gyűjtés. Erre azt lehet válaszolni, hogy mindkét típusú kutatásra szükség van, de néha túl kell lépni a hagyományos terepmunka módszerein, és új lehetőségeket kell keresni.

Az időfaktor nyomása alatt a sokféle helyszínen sokféle anyagot kell gyűjteni. A több helyszínen végzett kutatás azt is jelenti, hogy nagyon intenzíven kell dolgozni. És nemcsak nyelvi anyagot gyűjtve, tehát nemcsak szóbeli elbeszéléseket, vagyis folklórt, hanem minden más kulturális csatornán érkező információt is figyelembe véve, mert releváns tartalmak hordozói lehetnek: így hanglemezek, CD-lemezek, kazetták, videó-felvételek, filmek, sőt a színházi előadások is. Ilyen természetű anyagokat gyűjtöttem Jakutiában és Koreában, de Kínában is. Vagyis a *több helyszíni* kutatás csak akkor lesz eredményes, ha nemcsak az egyéni adatközlő elbeszéléseit gyűjti egybe, hanem a tömegkommunikáció által közvetített anyagot is. Nem kell fanyalogni az ilyen csatornákon érkezett anyag láttán/hallatán, mert gyakran ezek jóval érdekesebb

adatok, hiszen jelzik a sámánság változásának igazi állapotát, a változás makro-folyamatainak hatását, a kulturális jelenség valódi arcát. Az a tény, hogy a kultúra, mint működő rendszer többféle nyelven is szól a változásokról, éppen a változás fontosságára utal, a multi-kodalitás (vö. Voigt – Hoppál 2003:31) ugyanis a üzenet biztonságos átvitelének az eszköze. Éppen a sokféle csatornán érkező információ teszi lehetővé a *több helyszíni* kutatásokban a kulturális kontextus gyors és hatékony rekonstruálását (vö. Marcus 2001:230).

A *több helyszínen* végzett kutatás az elmúlt évtizedekben gyakori volt a antropológusok körében. Elég, ha néhány nevet említünk, köztük elsőként Boglár Lajos (1929–2004) dél-amerikai kutatásaira utalunk, aki a nambikvara, a piaroa, a guarani és a vajana indiánok körében is gyűjtött az elmúlt század második felében. A sámánkutatók közül az orosz V. N. Baszilov (1937–1998) Közép-Ázsia török népei között az üzbégek és türkmének, valamint a tadzsikok körében végzett kutatást. Szergej Arutyunov a csukcsok, az örmények és a japánok körében folytatott *több helyszínen* terepmunkát, felesége Natalja Zsukovszkaja pedig a burjátok és a mongolok között, akárcsak a francia Roberte Hamayon, valamint az angol Caroline Humphrey. Michael Oppitz a nepáli *magarok* és a dél-kínai *naxi* és *yi* nemzetiségek körében, Piers Vitebsky az indiai *sora* törzsnél, és Szibériában az *eveneknél* kutatott. A finn Juha Pentikäinen a lappok, a karéliai finnek, az osztyákok és a távol-keleti nanajok sámánjait tanulmányozta. Marjorie Balzer amerikai kutató a 70-es évektől kezdve rendszeresen jár Szibériába, először az osztyákoknál, majd a jakutoknál végzett igen alapos terepmunkát. Ez lehetővé tette, hogy rendszeresen visszatérjen ugyanahhoz a néphez és tematikához („periodic fieldwork”, Balzer 1999:8). A washingtoni Georgetown egyetem munkatársa egyaránt foglalkozott a politikai antropológia, valamint a samanizmus jelenségeinek vizsgálatával. Külföldi kutatók újabban Kínában is *több helyszínen* gyűjtenek, mint ahogy arról beszámolóikból rendszeresen értesülhetünk. Így Daniel Kister, aki hosszú évtizedekig tanított Szöul egyik katolikus egyetemén, újabban Kínában tanít, s így lehetősége adódott a *qiang* és a *naxi*, valamint a *yi* nemzetiségek körében vizsgálandni, de nemcsak Dél-Kínában, hanem az észak-keleti területeken élő mandzsu népek körében is (Kister 1999, 2004).

Halála előtt a Nemzetközi Sámánkutató Társaság alapító társelnöke, a koreai Kim Taegon (1937–1996) a saját népe sámánfolklórájának felgyűjtése után Szibériában és Mongóliában is végzett kutatásokat (Kister 1996). Ez a *több helyszíni kutatás* nem pusztán az összehasonlítást szolgálta a szó hagyományos komparatiztikai értelmében, hanem a kutatóknak abból a felismeréséből következett, hogy a kívülről jött vizsgálódó szemével egy sor olyan kulturális jelenség tűnik elő a kutatás során, amelyet a helyi gyűjtők nem vesznek észre, hiszen a saját kultúra szemüvege ebben őket megakadályozza. A *több helyszínen* végzett kutatás így olyan látásmódra ad lehetőséget, amely az azonosságok felismerése mellett a különbözőségeket, és azok hasonlóságának csoportonkénti felismerését teszi lehetővé. Vagyis ez már nem a komparatiztika, hanem inkább a kontrasztív elvek követése.

A magam részéről 1986-tól járok rendszeresen Szibériába. Amikor először jártam a burjátoknál, még csak a múzeumi gyűjteménnyel ismerkedhettem, valamint a legnevesebb sámánkutatóval, T. M. Mihajlovval. 1992-ben jártam először Jakutiában, ahol akkor rendezték meg az első nemzetközi konferenciát, a *Samanizmus mint vallás* címmel. Ez alkalommal dokumentumfilmet is forgattunk többek között egy gyógyító asszonyról és a jakut sámánszínházról. 1993-ban a Távols-Keleten, az Amur mentén élő nanajok között filmeztünk, éppen azon a tájon, ahol a XX. század első éveiben Baráthosi Balogh Benedek gyűjtött értékes néprajzi anyagot. 1995-ben jártam először Tuvában Diószegi nyomában, majd egy évvel később, egy filmkészítő stábbal (Nádorfi Lajos operatőrrel és Aranyosi Éva gyártásvezetővel, aki azóta elvégezte a kulturális antropológiai szakot a budapesti egyetemen) dokumentum felvételeket készítettünk az akkor újraéledő sámánságról. 1997-ben újra filmeztünk a terepmunka közben a burjátok között, egy bárányáldozatot örökítettünk meg egy kis faluban. 2000-ben újra eljutottam Jakutiába, ahol even, evenki és jakut sámánokkal találkozhattam és készítettem interjút. Szibériai útjaim során több mint hét hónapot töltöttem terepmunkával, amibe természetesen beleértem az archívumokban és a múzeumi tárgygyűjteményekben végzett kutatást is.

Koreában először 1991-ben jártam az ISSR első nemzetközi konferenciáján, 1994-ben már egy teljes hónapot tölthettem egy ösztöndíj jóvoltából a koreai fővárosban, ahol Kim Taegon neves kutató segítségével tanulmányozhattam a hihetetlenül színes városi samanizmust. 1998-ban újabb két hetet tölthettem intenzív terepmunkával Dél-Koreában, amikor egy UNESCO konferencia idején találkozhattam a leghíresebb koreai sámánasszonnyal, aki a „Living Human Treasure” (az UNESCO által elismert „Élő Nemzeti Kincs”) címet viselte. Egyébként az egész konferencia témája a nemzeti és a folklór hagyományok megmentése és a koreai eredmények bemutatása volt.

Japánban kétszer kutattam: 1995-ben és 1997-ben, rövidebb ideig. A második alkalommal a kéthetes tanulmányút alatt sikerült az ajnu és a japán sámánhagyományokat is tanulmányozni.

Mongóliába 1999-ben jutottam el, ahol a nagy társadalmi-politikai változások után a helyi kollégák megrendezték a sámánkutatók nemzetközi konferenciáját. Itt a helyi sámánság újjáéledésének lehettünk tanúi. E három távolkeleti országban összesen több mint három hónapot töltöttem.

Kínában 1991 és 2004 között hatszor voltam terepen, és minden alkalommal az akadémiai kiküldetés szabályainak megfelelően közel egy hónapot kötelezően ott töltöttem. Ezért sikerült négyszer találkoznom mandzsu sámánokkal. Három híres és idős sámán közül ma már egyik sem él, de akkor sikerült őket fényképen vagy videofelvételen megörökítenem. 2001-ben jutottam el először Belső-Mongóliába, ahol egy idős sámánnak és fiatalabb segítőjének az énekét örökítettem meg videokamera segítségével. 2003-ban pedig egészen kivételes sámántranszokat rögzítettem egy bargu mongol és egy daur sámánó szertartásain. Ugyanezen az úton eljutottam a déli Jünnan tartományba, az ott élő naxi néphez, amely a sámánság egészen különleges formáját őrizte meg. Az ujugroknál kétszer jártam – 1995-ben és 2004-ben –, ez utóbbi alkalommal egy kazah és egy kirgiz sámánnal találkozhattam egy helybeli kolléga segítségével. 2004-ben a mandzsuk körében láthattam a sámánság folklorizálódását, aminek első látogatásom idején még nyoma sem volt.

Összegezve: Szibériában és a Távoll-Keleten az elmúlt másfél évtizedben több mint egy évet töltöttem, amelyből – ha az utazások napjait leszámítjuk –, akkor is kijön az egy év terepmunka, két tucat helyszínen.

Az általam *több helyszínen* végzett kutatás, terepmunka eredményeként jelen dolgozatom lényegében a jó évtizede kezdett „samanizmus a posztmodern korban” (Hoppál 1996, 2000) kutatási tematika részletesebb kidolgozása, s azokból az elméletekből fejlődött ki, melyeket aztán előadások formájában több nemzetközi konferencián bemutattam, és ott megvitatásra kerültek.

Végül az állandó megfigyelő részvétel konkrét adatai és azok megértésének igénye vezetett a nemzetközi antropológiai szakirodalom azon műveihez, amelyek a *globalizáció* jelenségeit vizsgálták. Meg kell említeni, hogy a hazai etnológiában, de még a nemzetközi kulturális antropológiában is, meglehetősen keveset foglalkoztak ezzel a nagyon mai, és már nem is annyira új jelenséggel, melynek hatását aligha lehet túlértékelni a kultúrakutatás szempontjából. A globalizáció éppen a mi vizsgálódási terepünket, a *lokális* kultúrák hatóterületét rombolja, illetve alakítja át végérvényesen. Nem lehet tehát figyelmen kívül hagyni a globalizáció erőteljes folyamatát (vagy akár áradását) és mindent elsöprő erejét.

A német városantropológiai kutatások emblematikus alakja, Ulf Hannerz a munkáiban rámutatott arra, hogy a lokális kultúrák távolról érkezett kutatói olyan kozmopoliták, akik egy újfajta „világkultúra” kialakulásának előfutárai (Hannerz 1990, 1996). Azáltal, hogy nemzetközi kapcsolatok kialakítói, akik elhozzák a távoli kultúrát és szövegeit, mintegy felmutatják egy-egy távoli kisközösség (vagy egyetlen sámán, varázsló, vagy gyógyító) világának univerzális, örök érvényű emberi értékeit. A posztmodern világ antropológusa rögzíti és elhozza az adatot, vagyis egyszerűen leírja a jelenséget, majd pedig érzékeli bennük a globális jelenségeket. Így a nemzetek felett átívelő folyamatok nemcsak embereket és helyeket, de kultúrákat is összekötnek.

Egy nemzetek feletti, azokon átívelő antropológia lehetőségét a 90-es években már felvetette az indiai eredetű Arjun Appadurai, aki a globalizáció kulturális dimenzióit is felvázolta a fejlődő és modernizálódó világ kontextusában

(Appadurai 1991). Érdekes, hogy sem az ő gondolatainak, sem pedig a nagyon eredeti könyvekkel és az általa szerkesztett cikkgyűjteményekkel jelentkező Mike Featherstone munkáinak a recepciója nem történt meg a hazai antropológiában. (Featherstone ed. 1990). Nem véletlen, hogy a 90-es évek közepén a globalizációról írt munkájának fő témája a posztmodernizmus kérdéseinek vizsgálata, mégpedig az identitás problémakörének bekapcsolásával (Featherstone 1995). S talán az sem véletlen, hogy ezekben a munkákban a globalizációt és a nacionalizmust együtt, mintegy egymással szembenálló jelenségként említik, noha helyesebb lenne árnyaltabban láttatni a problémát. Sok esetben ugyanis éppen a minden helyi és nemzeti értéket megkérdőjelező, sőt romboló erőként jelentkező globalizmus szinte kikényszerítette a helyi nacionalizmusok feléledését (gondolatébresztő elemzést adott a hagyomány és modernitás posztmodern problematikájáról Anttonen 2005), vagy ha még árnyaltabban fogalmazunk, egyszerűen csak megerősítette a lokális identitás érzését a közösségekben. Helyesen látta a skandináv antropológia nagyhatású művelője, hogy a globális folyamatokkal együtt kell vizsgálni a kulturális identitás kérdéskörét (Friedman 1994). Erre teszünk kísérletet e dolgozatban.

KUTATÁSTÖRTÉNETI JEGYZETEK

Az egyes antropológiai témák kutatásának története legalább annyira tanulságos, mint magáé a jelensége. Természetesen nem kezdhetjük most a sámánság kialakulásának történetével, hiszen az egy külön disszertáció témája lehetne. Témánk szempontjából viszont érdekes lehet annak a tudománytörténeti háttérnek a felvázolása, amely a jelen dolgozat és az általam végzett kutatások tudományos szövegekörnyezetét adják. A kutatót lényegében a szakirodalom vezeti az újabb és újabb témák feltárása felé, éppen azért, hogy megismeri a még fel nem tárt, vagy kevésbé kutatott területeket, a fehér foltokat a vizsgálódások terén. Így voltam magam is, amikor egy-egy konferenciára kiválasztottam egy témát (pl. az animizmus, vagy a szimbolizmus jelenségeit). Végül fel kellett ismernem azt is, hogy míg a hagyományos (vagy pontosabban a hagyományost még fenntartó) sámánságot szívesen kutatták a kollégák, addig az új, a mai, vagy a városi sámánok működését szinte egyáltalán nem vizsgálják. Pedig ezek a jelenségek is az adott kultúra megnyilvánulásai, tanulmányozásuk legalább annyira érdekes, mint a hagyományosabb formáké. Ezért úgy gondoltuk, hogy ha vázlatosan is, de ismertetjük a kutatásoknak azt a szegmensét, amelyből ez a dolgozat kinőtt, illetve amihez az általam végzett vizsgálatok kapcsolódnak, vagy amelyek a kutatásaimat befolyásolták.

Természetesen nem ismertethetjük a samanizmus kutatásának teljes történetét, ezért csak a XX. század második felétől, lényegében Diószegi Vilmos (1923–1972) halála utáni kutatásokról adunk áttekintést. Ezek a tanulmányok jelentették a saját vizsgálódásaink tudománytörténeti háttérét. Az ilyen áttekintésekre azért is szükség van, mert ezekből kirajzolódik a tudományos érdeklődés változása, elfordulás bizonyos hagyományos témáktól és az új jelenségek felfedezése.

Konferenciák és témák

A múlt század második fele jelentős fellendülést hozott a samanizmus kutatásában. 1962-ben a finnországi Turkuban tartottak konferenciát (Edsman ed. 1967), majd a hetvenes években és a nyolcvanas évek elején új kutatások egész soráról jelentek meg beszámolók. Az újabb eredményekből kívánunk itt néhányat bemutatni. Van ugyanis a samanizmus jelenségvilágának néhány, eddig figyelemre alig méltatott részlete, amely külön-külön és együttesen is jelentős. Az új adatok fényében meg kell kísérelni a samanizmus fogalmát újradefiniálni.

1981-ben Sárospatakon rendeztünk az orosz és a magyar akadémiai néprajzi intézetek (V. N. Baszilov és e sorok írója) közös szervezésében szimpoziumot az eurázsiai samanizmusról. Itt és a néhány évvel későbbi párizsi (vö. *Transe Chamanisme et possession* 1986) sámánkonferencián is új kutatónemzedék jelentkezett, amely Szibériában és a világ különböző tájain végzett terepmunkát. Gyűjtéseik egyik tanulsága, hogy nagyon sokfelé a samanizmus még élő jelenség, gyakorlata a mindennapok része (Hoppál ed. 1984). Ez akkor meglepte azokat, akik a folklór kihalásáról és a sámánok eltűnéséről írtak.

1982-ben az amerikanisták machesteri konferenciáján szintén külön szekció foglalkozott a dél-amerikai indiánok samanizmusával (pl. Baer 1982). 1983-ban a XI. Néprajzi Világkongresszuson volt külön sámánszimpozium, 1984 februárjában pedig Kaliforniában tartottak szűkkörű megbeszélést a samanizmus praktikus kérdéseiről. Ott Big Surban vettek részt először tudósok és kutatók a Harner-féle dobolócsoport révülési gyakorlatain.

De nemcsak a kutatások mennyisége nőtt, hanem a minősége is. Hiszen fontos összefoglaló tanulmányok és kötetek is megjelentek. Elsőként a finn Anna-Leena Siikala könyvét kell említeni, amely a szibériai sámánok rítus-technikájáról szól (Siikala 1978), és a sámánok szerepvállalását, mint tudatállapotot változtató pszichikai tényezőt alapvető fontosságúnak tekinti a sámán-eksztázis és az egész rituális cselekvéssor szerkezete és megszervezése szempontjából. Figyelmet érdemel, ahogy a rítust elemekre bontja (az *actéma* az egység, hasonlatos a beszédben a fonémákhoz). A hatalmas anyagot áttekintő monográfiában elsőként

próbálta a sámán társadalmi szerepét az eksztatikus kommunikáció és a megváltozott tudatállapot, valamint a korszerű rítuselemzés segítségével leírni és meghatározni.

A lappok samanizmusáról svéd kutatók készítettek monográfiát (Bäckman–Hultkrantz 1978). Noha ismert volt néhány régi adat a lappok sámánjairól, az eredeti források a nyelvi nehézségek miatt elérhetetlenek maradtak a nemzetközi összehasonlítás számára. A rendszer belső szerkezetének rekonstrukcióját a skandináv kutatók végre elvégezték.

Jó kritikája volt annak az 1978-as angol nyelvű kötetnek, amelynek anyagát még halála előtt Diószegi Vilmos kezdte összeállítani (Diószegi–Hoppál 1978). E kötet képet ad a nyugati olvasóknak a szibériai samanizmus kutatásáról (válogatott tanulmányok reprintjei In: Diószegi–Hoppál 1996a), olyan kis népek sámán-hitvilágáról, mint a szelkup, nyenyec, ket, tuvai, jakut, nganaszán és a burját. Ez utóbbi nép samanizmusáról kis monográfiának beillő tanulmány található a kötetben (Krader 1978), de monográfia méretű Diószegi egyik utolsó tanulmánya is a Baraba pusztán élő törökök samanizmusának etnogenetikai vonatkozásairól (Diószegi 1978).

Nem kell külön hangsúlyozni a samanizmus vizsgálatában a szovjet kutatások jelentőségét. E több mint százestendős tudományos hagyományon nyugvó munka eredményeit csak ritkán vették figyelembe a külföldi kutatók. Ennek a nyelvi nehézségeken kívül oka az is, hogy lényegében csak az 1970-es években indult meg újra – jó néhány évtizedes szünet után – a terepen gyűjtött anyag publikálása. Természetesen közben is jelent meg néhány cikk és tanulmány a samanizmusról, de ezekben a samanizmus, mint a régi hit, és mint ellenséges ideológia, a vallás elleni támadások keresztüzében állt. Így ha a kutatók esetleg találkoztak is még a titokban működő sámánokkal, a gyűjtéseket, illetve nevüket nem publikálták. A szakirodalom is átvette az újságíró-folklórban elterjesztett jelszót: „Sámánok pedig nincsenek!” Ezért jelentős a tény, hogy V. N. Baszilov átfogó tanulmányt készített a samanizmus szovjet kutatásának történetéről. (Baszilov 1981. – Felhívom a tisztelt olvasó figyelmét arra, hogy a ciril-betűs irodalomjegyzékben további utalások találhatók az orosz kutatók munkáira.) A

múlt század első felében végzett gyűjtések a távoli Szibéria és az Altaj vidékén hiteles és részletes adatok tömegét eredményezték, melyeknek segítségével a korábbi leírások sok homályos részletére lehetett fényt deríteni. Ez lehetővé tette a szovjet kutatók számára, hogy az elmélet felé forduljanak, s történetileg foglalkozzanak a vallási ideológiák lényegével. Korábban egy leegyszerűsített, egyenes vonalú fejlődélmélet mentén képzeltek el a vallások kialakulását, megkülönböztetve korai és késői formákat (a samanizmusban is), holott az egyszerűbb és a kidolgozottabb formák egymás mellett léteztek. A Sz. Tokarjev nevével fémjelzett szovjet vallástörténeti kutatás a samanizmust olyan formációnak tekintette, amely az egyszerű varázslás, a törzsi kultuszok, a vadász-mágia utáni fejlődési szakaszt jellemzi, s amely közvetlenül a totemizmus után következik.

Baszilov és általában a szovjet kutatók egyik fő problémája a feltételezhetően korábbi, illetve későbbi elemek megkülönböztetése. Az elérhető adatok valószínűsítik, hogy a samanizmus kollektív formái voltak a régebbiek, szemben az egyénivel, és a világfa/sámánfa, mint központi szimbólum is igen régi lehet, hiszen majd minden szibériai nép samanizmusának része (Baszilov 1981, 1984a). A szovjet kutató a samanizmus társadalmi beágyazottságának kérdéskörét veszi szemügyre, a társadalmi tudatnak ezt a formáját az osztály nélküli társadalmi formációkhoz köti, pontosabban a családi kötelékeken alapuló, nemzetségi társadalom szervezeti formáihoz. Különösen azok az adatok támogatják ezt a nézetet, melyek szerint például az Altajban a dob elkészítése a szűkebb közösség, a nemzetség közös ügye. Történetileg nézve egyes tudósok (Zelenin, Zolotarjov) mégis a matriarchátus idejére teszik a samanizmus megjelenését, mert egész sor elem (mítoszok az asszonyok szerepéről a samanizmus kialakulásában, a gyógyítás jellegzetesen női funkciója, a „nemcsere” jelensége) egy hajdan női samanizmusra utalnak. A nemzetségi kötelékek bomlásával kezdett a samanizmus, mint kulturális jelenség individualizálódni, mások szerint ez már a patriarchátus megjelenésével megkezdődött.

Ezek az elméleti viták még jellegzetesen az orthodox marxizmus feltevései. A hetvenes évektől megindulnak a rendszeres gyűjtések az Észak kis népei között

(Vasilevič 1968a, 1972; Vdovin red. 1979, 1981). A legeredményesebb kutatók egyike volt G. N. Gracsova, aki a Tajmir-félszigeten gyűjtött, és találkozott sámánokkal 1972 és 1978 között. Több alkalommal sikerült magnetofonnal rögzítenie a sámánizálást a nganaszánok körében (Gracsova 1984). Ezek a felvételek – a pontos orosz fordításokkal együtt – végre hiteles anyagot szolgáltatnak a szövegelemzéshez. Tereptapasztalatai közül különös figyelmet érdemel, hogy minden sámánnak volt egy csakis őhozzá tartozó éneke (tulajdonképpen melódiája), amelyet még utánozni sem volt szabad senki másnak. S mivel a gondolat és a lélek fogalmát ugyanazzal a szóval jelölik a szamojéd nyelvben, ha valaki másvalakinek a dallamát idegen szavakkal énekli, akkor ellopja – a nganaszánok hiedelme szerint – a másik ember agyát, illetve gondolatait. Minden embernek, de a sámán segítő szellemeinek is van saját melódiája, amelyet éppen a sámánizálás alatt kell (többnyire az elején és a végén) elénekelnie a sámánnak. A szeánsz alatt a segítő szellem megjelenését – a helybeli informátorok szerint – éppen egy bizonyos dallam megszólalása jelezte, illetve a dob ritmusának megváltozása. Mindezek rámutatnak arra a nagyon szoros összefüggésre, amely a ritmus, a szavak (sokszor értelem nélküliek), a melódia és rituális kontextus között fennállnak, s amelyek együttesen jelennek meg – a szovjet kutatónő véleménye szerint – az adott kultúra világképében (Gracsova 1984).

J. A. Alekszejenko egy paleoszibériai kis nép, a velünk rokon obi-ugorok szomszédainak, a keteknek a specialistája (Alekszejenko 1981, 1984). A sárospataki konferencián a szibériai samanizmus közös és eltérő jegyeit vette sorra. Elemző bemutatása elsősorban a ket néphit és samanizmus elemzésén és példáin alapszik, kitűnő részletekkel és adatokkal, zömmel saját gyűjtéseiből, illetve az alig elérhető szakirodalomból, melyekből kiderült, hogy leginkább a török–mongol világ samanizmusának jegyeivel vethető össze a ket samanizmus.

A szovjet kutatók munkáiban az etnográfiai jelen nem a régmúltat, hanem a tegnapelőttet jelenti. Információkat olyanoktól szereztek, akiknek testvére, nagypapja vagy más közeli rokona volt sámán, aki még gyógyított, jósolt és révült,

s akik közül ezért nem egyet meghurcoltak. A hetvenes évek hoztak változást (Alekszejenko 1981:90), azóta nyíltabb lett a szó és a publikálás a sámánokról.

Z. P. Szokolova, az obi-ugor népek ismert kutatója, aki, bár sokéves terepmunka áll mögötte, csak a hetvenes években kezdett foglalkozni távoli nyelvrokonaink samanizmusával. Az Ob és mellékfolyói menti osztják és vogul közösségek körében végezte kutatásait 1957 és 1973 között, kilenc expedíció során. A korábbi kutatók feljegyzései szerint az obi-ugorok sámánizmusa a XX. század harmincas éveiben már szinte csak nyomokban volt meg. Az ő gyűjtései viszont azt bizonyítják, hogy a sámánoknak az obi-ugorok körében több típusát ismerték: 1. a dobbal sámánizáló; 2. a zeneszerszámmal szellemeket hívó és 3. a jövőjósító sámánt. Ezek között is megkülönböztettek „nagy” és „kicsi” sámánokat. Szemtanúkat idéz, akik még az ötvenes években is láttak működő sámánokat, amint betegeket gyógyítottak, szülő nőknek segítettek, rénszarvast és lovat áldoztak a szent helyeken. Talált adatokat a sámánok különleges eszközeire, ruházatára, házdíszítéseire és halotti bábuira (Szokolova 1984).

S. I. Vajnštejn egyike azoknak, akik elsőként írták le és publikálták találkozásait egy belső-ázsiai kis nép, a tuvai sámánjaival. Az ötvenes évektől kezdve, 1963-ban személyesen megfigyelhetett egy beteggyógyító sámánizálást, ahol a betegségokozó szellemek kiűzése állt a ceremónia középpontjában. Részletesen leírta az eksztázis menetét, a küzdelmet az ártó szellemekkel (Vajnštejn 1975).

Cs. M. Takszami, a szentpétervári Néprajzi Intézet szibériai osztályának vezetője az Amur mentén élő gilják (vagy nyivh) népből származik. Fő kutatási területe a távol-keleti kis népek szellemi kultúrájának a vizsgálata. Sárospataki előadása különösképpen azért volt érdekes, mert a legújabban megjelent szakirodalom adatait ismertető dolgozatából kiderül, hogy még napjainkban is élnek az ősi szokások és hiedelmek a távoli Szibéria, illetve Altaj-hegység lakóinak körében. Állatot áldoznak a hegyek szellemének, áldozati halmot emelnek az utak mentén, mert hisznek a természetet őrző szellemlényekben. Tisztelik az erdők, a vizek, a vadak szellemeit. Példái közül érdemes megemlíteni, hogy a fákra aggatott rongyok, hajcsomók, mint áldozati tárgyak jellegzetes

vonásai a távoli szibériai népek hiedelemvilágának. Érthetően máig a vadászattal kapcsolatos mágiák állnak e népek hiedelmeinek középpontjában (Takszami 1984). Példaként idéz napjainkból: egy jellemző történetet a hiedelmek erejéről a Szahalin szigetén élő nyivhek nem voltak hajlandók megölni az állatkertből kihozott medvét, hogy a filmezés kedvéért megörökítsék a rituális medveünnepet, mert a medve nem az ő lakhelyükhöz tartozó erdőkből került ki, vagyis nem tartozott a lakóhely természeti és emberi nemzetségeihez!

A sámán: gyógyító vagy beteg?

A pozitivistá filológia nem hitt a samanizmusban. Számba vette, mint jelenséget, amelyről számtalan leírás maradt fenn, de oly távoli és idegen maradt számára, mint idegen bolygóról hozott üzenet. Elterjedt hiedelem volt, hogy egy teljesen halott, a múlt eltűnt jelenségeinek körébe tartozó filológiai, vallástörténeti furcsaságról van szó. Az újabb kutatásokra ezzel szemben az a meggyőződés a jellemző, hogy valamiképpen hisznek a samanizmusban. Nemcsak azért, mert a pszichoaktív drogokat egyes antropológusok önmagukon kipróbálták, hanem mert hisznek a sámánszerep társadalmi, elsősorban gyógyító funkciójában. A sámán az ő szemükben nem szemfényvesztő, hanem sokkal inkább pszichoterapeuta, aki ismeri a gyógyítás módjait, és aki megszenvedett azért, hogy a gyógyító tudás és erő birtokába kerüljön.

A samanizmus kutatói a XX. század elején – köztük V. G. Bogoraz, A. Ohlmarks, N. Y. Vitasevsky és M. A. Czaplicka és rájuk hivatkozva mások is – azt tartották, hogy a samanizmus kialakulásában igen nagy szerepet játszott a kegyetlen, északi természeti környezet pszichopatologikus hatása. Az újabb vizsgálatok és a régi adatok értékelése azonban éppen azt bizonyítják, hogy a sámánok legtöbbször a közösség legegészségesebb tagjai közül került ki. Ez természetes is, hiszen a lelki és testi megerőltetést, amellyel a legenyhébb transzállapot megélése jár, nem lehet csak kiváló szellemi és testi állapottal fenntartani.

Annak ellenére, hogy Mircea Eliade klasszikus monográfiájában legalább egy tucat hitelesnek tűnő leírást idéz arról, hogy a sámánnak „tökéletesen

egészségesnek kell lennie” (Eliade 1964:30), szinte napjainkig tartja magát, hogy neurotikus, illetve pszichotikus egyéniségek voltak (Devereux 1980:14). Még Diószegi is, amikor beszámol szibériai tanulmányútjáról, azt írja: „azok az egykori sámánok, akikkel személyes kapcsolatba kerülhettem, javarészt kétségtelenül abnormis (idegbeteg, lelki beteg) emberek” (Diószegi 1958:633. A lapalji jegyzetből viszont kiderül, hogy megfáradt, jóval 60–70 feletti öregekkel találkozott, nem csoda hát, hogy ez volt a benyomása!)

Ezzel szemben a kutatások újra megerősítik a korábbi adatokat (például Anyiszimov 1958:232–233), melyek szerint a sámánok igenis tudatos mesterei voltak annak, hogy miként manipulálják a közösséget. Egyébként is nehéz elképzelni, hogy ideggyenge egyének befolyásuk alá vonjanak kisközösségeket a mostoha természeti körülmények között, ahol az erőnek és az ügyességnek van egyedül becsülete. Arról nem is szólva, hogy epilepsziás földre zuhanásból vagy idegbeteg hallucinációból sohasem lesz gyógyító rítus. A lapp sámánokról feljegyezték, hogy csak körülbelül ötvenéves korukig sámánizáltak. Úgy mondták, hogy csak addig bírja a sámán, amíg a fogai ki nem hullanak. Ugyanezt a kifejezést használták a szamojéd sámánokkal kapcsolatban is (Hultkrantz 1978:49).

A kutatások egyik döntően új szemléletet hozó eredménye, hogy mennyire fontosak a csoportelvárások a sámán személyének kiválasztásában (Honko 1969 és Siikala 1978). Újabban pszichológiai tesztvizsgálatok is igazolták, hogy a sámánok személyiségjegyei között kiemelkedik az alkotóképesség, a szintetizáló és kreatív készség. A sámán először önmagát gyógyítja meg a beavatási betegségből, ezután kezdi csak gyógyítani a közösség tagjait. Dél-Ázsiában nemrégiben kimutatták, hogy több mint száz thaiföldi és maláj sámán (illetve médium) közül egy sem volt mentálisan beteg, sőt nagyon is markáns egyéniségek, akik tudatosan vállalták a közösségért végzett, igen nagy erőfeszítést kívánó tevékenységet (Heinze 1982:32).

A sámán tehát nem pszichopata, hanem inkább pszichoterapeuta. Erre utalt már 1936-ban M. E. Opler, aki összevetette az apacs sámánok gyógytevékenységét a modern pszichiátria gyakorlatával (Opler 1936). Később Claude Lévi-Strauss is

összehasonlította a samanizmus gyógyító módszerét a pszichoanalízissel, bár megjegyezte, hogy amikor a sámán az analitikus szerepét játssza, akkor beszél, ezzel szemben a modern analitikus úgy gyógyít, hogy hallgat (Lévi-Strauss 1967:194).

Noha nem előzmények nélküli, mégis a legújabb kutatások fejleménye a sámán gyógyító funkciójának ilyen új perspektívából való értékelése. A régi etnográfiai adatok újraértékelése során kimutatták azt az éles ellentétet, amely a mai modern (nyugati) orvoslás és a sámánok gyógyításai között van (Rogers 1982).

A hazai pszichiátriai kutatás megállapította, hogy gyógyító tevékenységnek nemcsak biológiai, hanem egy adott kultúra közegében meghatározott társadalomlélektani összetevői is vannak. A sámánok viselkedési formái, amelyeket az etnológiai szakirodalom hajlamos idegbetegséggé feltüntetni, a gyakorló orvos szemével kórtani szempontból vizsgálva nincsenek kapcsolatban sem a szkizofréniával, sem az epilepsziával, sem az encefalitisz tüneteivel (Kelemen 1979:85). A sámánjelölt iniciációs élményei pedig szigorúan követik a kultúra által előírt mintákat, és beleilleszkednek a közösség világképébe. Ugyanígy a hisztéria-elmélet is félrevezető, mert a gyógyító rítust végző sámánnak nagyon is összeszedettnek, koncentrálnak kell lennie, hiszen ő irányítja a csoport lelki élményét.

A sámán az ún. írás nélküli társadalmakban nemcsak mint a gyógyfüvek kitűnő szakértője, hanem mint egy modern értelemben vett pszichoterapeuta is működött. Jelképekben gazdag gyógyító módszereivel feloldotta a beteg szorongásait és visszavezette a közösségbe. Ilyen jellegzetes sámángyógymód a betegség jelképes átvállalásában nyilvánult meg.

A korszerű klinikai ellenőrző vizsgálatok (Frecska–Csökli–Nagy–Kulcsár 2004) megerősítik a régebbi néprajzi leírásokra épített feltevéseket. A modern pszichiátriai kezelés alatt álló észak-amerikai indiánok gyógyulását nagymértékben befolyásolta – a klinikai kezelés sikertelensége után – az „indián doktor” közbelépése. A beteget a „szellemtánc” szertartása során beavatták, és az élmény sokkoló hatása, a közösséghez tartozás tudata mozgósította a

hagyományos bennszülött-kultúra gyógyító erejét (Jilek 1982:158–161). Kiderült az is, hogy a hetvenes években az indián szertartásokat újraélesztő mozgalmak hihetetlen gyógyítóerővel rendelkeznek a kultúrájukat veszített, a nagyvárosi életben identitását veszítő indiánok életében. Kimutatták, hogy a neurotikussá (alkoholistává, kábítószer-élvezővé vagy öngyilkossá) váló indiánokat a nagy közösségi ünnepek újra szocializálták. (A jakutoknál is hasonló a helyzet – vö. Balzer 2004). Az indián közösségekben a sámán legfontosabb társadalmi funkciója egyfajta közvetítő szerep vállalása, közvetítés az általa irányított csoport, a természet és a természetfeletti lények között. A közbenjárás lényege az egyensúly megteremtése és fenntartása, elsősorban a betegek gyógyítása és a csoporton belüli feszültségek feloldása, ami csak e három szféra egyensúlyában valósulhat meg. A sámán által közvetített vallási rendszer (a hiedelemrendszer és értékrend) vagy még általánosabban: az ideológia az, amelyik a társadalmi szerkezetet, a hatalmi struktúrát legitimálja (Baer 1982:11).

Mivel hasonló jelenségekkel napjaink világában, és nemcsak őserdei törzsek körében is gyakorta találkozunk, szeretnénk hangsúlyozni, hogy a „primitív” társadalmak élete modellként szemlélhető, méghozzá élő és nem mesterségesen létrehozott modellként, tehát van mit tanulni kutatásukból. Többek között a sámán által végzett gyógyítás-modellben, legyen bár teljesen átítatva a mitikus-vallási tudat jellegzetes jegyeivel, sohasem egyszerűen a jó győz a gonosz erők felett, hanem az erősebb tudás a gyengébb felett. Ezt az erőt pedig hosszú felkészüléssel, böjttel, szexuális önmegtartóztatással, tisztasággal és koncentrációval lehet megszerezni, amelynek nem is annyira „pszichomentális” (Shirokogoroff), mint inkább „pszichoszociális” (Baer) egyensúlyát tartja fenn az ő állandó szellemi és fizikai készenlétével.

Érdekes új aspektus volt a XX. század hatvanas-hetvenes éveitől a szamanizmus kutatásában a hallucinogén anyagokkal való foglalkozás (Harner ed. 1973). Ezek az évtizedek nyugati világban a kábítószer-„kultusz” elindulásának éveit. Az antropológusok ekkor az írás nélküli társadalmak által használt hallucinogén anyagokat, és azok funkcióját kezdték vizsgálni a különböző kultúrákban (Dobkin de Rios 1975, 1976). Noha mindig is tudtunk hallucinogén

növények, gombák használatáról a sámánok körében, de valahogy az európai (különösen pedig a szovjet) kutatás a tudat alá szorította ezt. Valószínűleg azért, mert felvetik a tudat, a tükrözés, a vallási hiedelmek és eksztatikus élmények újraértékelésének lehetőségét, sőt szükségét. Érthető volt korábban az idegenkedés, de ma már ez idejét múlta, hiszen hiteles, első kézből nyert és kísérletileg ellenőrzött (sőt, kémiaiilag elemzett) adatsorok birtokában nyilatkozik a néprajzos a saját és a bennszülött sámánok-gyógyítók élményeiről (Harner 1973). Annyi bizonyos, hogy az erős hallucinációt okozó anyagok hatására mindig megerősítést nyernek a kultúra által az egyénbe táplált hiedelmek, hiszen a víziók a mítosz világához igazodnak (Harner 1971:XIV).

Érdekes e szempontból a samanizmushoz kapcsolódó lélekképzetek vizsgálata. Áke Hultkrantz, az amerikai és a lapp samanizmus kitűnő ismerője megállapította, hogy jellegzetes dualisztikus lélek-elképzelés fejlődött ki Észak-Eurázsia és Észak-Amerika területén, amelynek lényege, hogy az éber és a transzállapotnak is megfelel egy-egy lélekfajta. Ez utóbbit nevezik szabad léleknek, mert képes elhagyni a testet. A svéd tudós úgy gondolja, hogy a lélek-dualizmus – amely a sámánisztikus transzállapotokban észlelt „utazás” adekvát kifejezésének tekinthető – a szibériai samanizmus korai szakaszának emlékét őrzi, vagy még pontosabban, ezzel a dualisztikus lélek-képpzeléssel kezdődik a samanizmus ideológiájának kifejlődése (Hultkrantz 1984).

A megváltozott tudatállapot vizsgálata az utóbbi évtizedek divatos témája lett a kísérleti pszichológiában. Érdekes fejlemény, hogy a kísérleti pszichofiziológiában sikerült a sámánéksztázishoz hasonló állapotot létrehozni. Már korábban is rámutattak (Siikala 1978), arra, hogy az eksztázisnak és a hipnózisnak több megegyező jegye van. Míg azonban hagyományosan a hipnózist, mint alvásszerű állapotot határozták meg, amely az aktivitás csökkenésével jár együtt, addig a legújabb kísérletek kimutatták, hogy létezik egy ún. aktív-éber hipnotikus állapot, amely igen hasonlít a sámán-transzra. Bányai Éva kísérletekkel kimutatta, hogy az eksztázisszerű (aktív-éber) állapotban megnövekszik a hipnotikus szuggesztiók iránti érzékenység (vagyis a kísérleti személy ráhangolódik a kísérletvezető parancsára), emlékezete feljavul,

kristályosan tiszta, álomszerű víziókra emlékszik, amelyek mindig pozitív és felszabadító érzésekkel, nem pedig a kiszolgáltatottság érzésével teliek (Bányai 1984, 2005; Hilgard 1976). Az aktív-éber hipnózis modellként szolgálhat a jövőben a sámán-eksztázis pszichofiziológiai alapjainak vizsgálatához.

Jelképek és jelentések a samanizmusban

A kultúra szimbolikus aspektusainak vizsgálata a strukturalizmus utáni évtized új megközelítési módjainak egyike. Jóllehet, a kutatók közül nem egy régen felfigyelt a samanizmus egyes tárgyi elemeinek (a fejdísznek, ruhának, tükröknek, dobnak stb.) a jelképes jelentésére, mégis csak a legutóbbi időkben figyelhető meg, hogy a jelképek – egyáltalán a sámán személyében sűrűsödő társadalmi jelentések – közelebbről is érdeklik a kutatókat.

Ivan Kortt azt a kérdést vizsgálta, hogy mi lényegében a sámán funkciója, és hogy ezt milyen szimbolikus eszközökkel fejezi ki. Több szibériai elbeszélés szól a sámánok újjászületésének hiedelméről, valamint arról, hogy csak azokból lesznek vagy lehetnek nagy sámánok, akiknek a saját nemzetségükön belül elődök hosszú sora már sámán volt, mert csak ezeknek adatik meg a „feldarabolás”. Ennek a beavatási jelképnek társadalmi szinten az a jelentése, hogy fölös csont van a jelöltben (például hat ujj), ami a nemzetség vagy rokonság egy tagját jellemzi. További fontos szimbolikus elem a sámán-szertartásban a sámán ruházata. Különösen érdekes azok az adatok, amelyek a csontváz ábrázolását utánozzák a sámán ruházatán, ugyanis feltehetően a csontváz csontjai a nemzetséget jelképezik (Kortt 1982). Azt a közösséget, melynek tagjai a sámánt elkísérik túlvilági útjára a transz során. Kortt meghatározása szerint a sámán az, aki a túlvilágra tud „utazni” a transz állapotában. A sámánjelölt szétdarabolása, illetve ennek képzete, majd újjászületése – alapvető jelképsorozat a felavatás rítusában. Ez a motívum jól ismert a szibériai népek hősepikájában is. A beavatás tehát mindenképpen – még ha jelképesen is – a halál motívumával kapcsolatos, közvetítés az élet és halál között, ahol a révületben megélt halál nemcsak a felavatandóra, de az egész rokonságra, pontosabban a nemzetség minden tagjára

vonatkozik. Így válik érthetővé az a törekvés, hogy a sámán a rokonságon belül lehetőleg egyenes ágon öröklődjék.

Marcello Massenzi olyan szibériai mítoszokat elemzett, amelyek az első sámán születésével, illetve megteremtésével foglalkoztak. Szövegértelmezéséből kiderül, hogy a mítoszok nemcsak a születésről szólnak, de rendre tartalmazzák a halál témáját is. A sámán közvetítő, hiszen ő az élők között éppen úgy otthon van, mint ahogy képes „utazást” tenni a holtak birodalmában is. Ez a közvetítés az egyik legfontosabb társadalmi funkciója: az átmenet szférájához tartozik, ami a földi és földöntúli, élő és élettelen, emberi és emberfeletti között van (Massenzo 1984).

Ezzel teljesen egybevágó következtetésre jutott Juha Pentikäinen a lapp (ő a távoli rokonnép önelnevezését használja, vagyis a számi) samanizmus vizsgálata során. Dolgozatában (Pentikäinen 1983) felvázolta a számi világmodell: a felső, a középső (emberlakta) és az alsó (a fordított és holtak lakta) világgal. A számi sámán sokféle feladata közül e három világ közötti közvetítés a fő. Ugyanez a lényege Anna-Leena Siikala monográfiájában a sámán személyéről és funkciójáról adott meghatározásnak is (Siikala 1978:319). A sámán feladata a kölcsönös kommunikáció megteremtése a szeánsz alkalmával, ezt úgy is érthetjük, hogy a szemben álló erők kiegyensúlyozása.

A dél-koreai samanizmus elemzése során hasonlóan jelképes közvetítő szerepet vélt felismerni Kim Taegon, a szöuli Kyung Hee Egyetem Folklor Intézetének igazgatója. Dél-Koreában lényegében napjainkig működnek olyan helyi vallás specialisták – a nevük mudang –, akik egy hosszan tartó ceremónia (kut) keretében különféle áldozatokat mutatnak be. A szertartást a kutatók egyöntetűen sámánisztikusnak minősítik, mert a főszereplő, az elhivatott sámán a megszállottság tüneteit mutató „szellembetegség” során válik alkalmassá a szerepére, s minden egyes szertartás előtt hosszas böjtölés (csökkentett étkezés és nemi önmegtartóztatás) után kezdhet a ceremóniához. A szertartás lényegében a való világból való kilépést szimbolizálja, visszatérést az eredeti ős-Káoszba, amely a mindenségnek is keretet ad (Kim Taegon 1995).

Az eurázsiai samanizmus megértéséhez éppúgy kulcsot adhat peremterületek (lappok, koreaiak) folklórjának alapos elemzése, mint ahogy hasznos lehet, tipológiai szempontok bevonásával, az észak-amerikai indián samanizmus vizsgálata is, ahol a sámánt egyértelműen mediátor szerepű alkatnak tartják, olyan közvetítőnek, aki fenntartja az egyensúlyt a külvilág erői (az időjárásban vagy betegség esetén), illetve a közösség belső erői között (Myerhoff 1976:99). Más szavakkal a sámán a közösségnek az a tagja, akinek van ereje (képessége, hatalma), hogy a birtokában levő jelképes eszközökkel közvetítsen az emberi és az azon túl levő világok (a képzelt, s ezért „lehetséges világok”), vagyis a hiedelemvilág között.

Röviden: a sámánt különleges – kultúránként változó – szimbólumai és a másfajta tudatállapot elérésének képessége a transzban erőssé teszik annyira, hogy a közösség érdekében közvetítsen a megbomlott egyensúly helyreállításáért.

A samanizmus kutatása az 1980-as években

Diószegi Vilmos, mint egy igazi sámán, mindig közvetíteni próbált a szembenálló világok, a Kelet és a Nyugat között. Az 1970-es évek közepére lényegében már együtt volt egy kötetnyi tanulmány orosz szerzőktől a szibériai samanizmusról, de a kötet csak évek múltán, 1978-ban jelent meg „*Shamanism in Siberia*” címmel az Akadémiai Kiadó gondozásában (Diószegi–Hoppál eds. 1978). Lényegében ettől az időponttól számíthatjuk a Diószegi utáni szibériai samanizmuskutatást. Az előző korszak fenomenológiai kiindulású kutatásainak lezárása volt a finn kutató, Anna-Leena Siikala (1978) kitűnő monográfiája, a *The Rite Technique of the Siberian Shaman (A szibériai sámán rítus technikája)*. Ugyancsak 1978-ban jelent meg a stockholmi egyetem összehasonlító vallástudományi tanszékének kiadványsorozatában Louise Bäckman és Åke Hultkrantz közös munkája (1978) a lapp samanizmusról. Ebben a szerény terjedelmű kötetben található Hultkrantz programadó elméleti cikke a samanizmus ökológiai és fenomenológiai megközelítéséről.

A hetvenes évek végén, talán a politikai enyhülés hatására, valamivel szabadabban lehetett a samanizmus kérdéseivel foglalkozni. Különösen a nemzetiségi kutatók kezdték kutatni ősi hitük és hiedelmeik forrásvidékét. A burját T. M. Mihajlov 1980-ban publikálta disszertációját, amely szerényen *A burját samanizmus történetéből* címet viselte, alcíme pedig „*A legrégebbi időktől a XVIII. századig*” (Mihajlov 1980). Noha a bevezető még jócskán meg van tűzdelve Marx-, Engels- és Lenin-idézetekkel – mégis ez már egy alapos történeti monográfia. Hasonló jellegű N. A. Alekszejev munkája: *A szibériai török nyelvű népek vallásának korai formái* (Novoszibirszk, 1980). Ez utóbbinak szinte minden második lapján kizárólag sámánokról esik szó, abban az időben mégsem lehetett a régi hit képviselőiről nyíltan beszélni. Jellegzetes könyvcím 1981-ből az I. Sz. Vdovin által szerkesztett kötet a *Problemii istorii obszcsesztvennogo szoznanyija aborigenov Szibir (A szibériai bennszülöttek társadalmi tudata történetének problémái* – Vdovin red. Leningrád, 1981). A félrevezető cím ellenére a fejezetek kizárólag a sámánokról szóltak, és értékes tanulmányok találhatók a nyenyec,

szelkup, nganaszan, ket, tuvai, nyivh, csukcs, eszkimó, evenki és dolgan népcsoportok körében végzett gyűjtésekről és azok történeti tanulságairól.

1981-ben Diószegi emlékére szimpóziumot rendeztünk az orosz kollégákkal, azzal a közös munkacímmel: *A vallás korai formáinak összehasonlító kutatása*, míg angolul a cím *Shamanism in Eurasia* volt. Ez utóbbi lett a címe annak a két kötetnek, amelyben megjelentek a konferencia előadásai 1984-ben (Hoppál ed. 1984). A nemzetközi tudományos kritika igen jól fogadta és méltatta a tanulmányokat, azóta is egyetemi kézikönyv.

1984-ben jelent meg – az akkori Szovjetunióban – két fontos mű. Az egyik Jelena Sz. Novik elméleti monográfiája a szibériai samanizmusról, amelyben strukturalista (és szemiotikai) módszerrel elemzi a sámánszeánsz szerkezetét. Megállapította, hogy a samanizálás Szibériában lényegében mindenfajta rituális aktivitás modellje, amely a társadalmi viselkedés formáit szabályozza (Novik 1984). A másik fontos mű éppen ellenkezőleg, egy hihetetlenül pontos leírás *Az evenki-orocsok hagyományos hitvilágáról* –, ahogy a könyvcím mondja, de lényegében a samanizmus tárgyi világának a leltára (Mazin 1984). Ilyen pontosan talán soha senki nem írta le a sámánruházat legapróbb részleteit, így a kis fémcsüngők jelentőségét (többnyire a sámán segítőszellemeit jelképezik), azonkívül a sámánköpenyről lecsüngő rojtok szimbolikáját. A. I. Mazin könyve aprólékos, pontos etnográfiai leírásával mintaként szolgálhat a jövőben a fiatal kutatók számára.

Ugyanebben az évben jelent meg egy 600 oldalas gyűjtemény szibériai és közép-ázsiai sámánszövegekből, olasz fordításban, Ugo Marazzi gondozásában (1984). A jegyzetekkel és magyarázatokkal kísért fordítások felölelik az összes olyan szibériai kis népet, amelyeknél samanizmus volt. Hasonló vállalkozás volt nálunk Köhalmi Katalin és a fordító, Bede Anna könyve a *Sámándobok, szóljatok* (1973), amelyben Szibéria őslakosságának népköltészetét mutatták be jó évtizeddel korábban. Általában elmondható, hogy a szibériai samanizmus-kutatásban a szövegek (imák, szellemhívó énekek, áldozati és esküszövegek) vizsgálata meglehetősen elhanyagolt terület volt.

Elhanyagolt terület volt a transzállapotok (a különféle megszállottság-állapotok) vizsgálata is, különösen a gyógyításban betöltött szerepüknek kutatása, s mindezek a megjelenése a samanizmus színjátékszerű világában. Ezeket a kérdéseket vizsgálta annak a konferenciának a negyven előadója, amelyet 1985-ben rendeztek a dél-franciaországi Nizzában (megjelent a *Transe, chamanisme, possession* című kötetben, 1986). Ezen a konferencián kevés kivétellel csak francia kutatók mutatták be kutatásaik eredményét, sokszor igen érdekes filmdokumentumokkal illusztrálva mondandójukat. A keletről jött kutatóknak kissé idegen volt a samanizmus fogalmának az a parttalan használata, indokolatlan kiszélesítése, amellyel ott találkozott.

1988-ban Zágrábban tartották az antropológiai világkongresszust, amelynek egyik sikeres szimpóziuma a samanizmus jelenségeit vizsgálta. Az ott elhangzott majd félszáz előadásból negyven meg is jelent 1989-ben az ISTOR-könyvek első két köteteként, egy amerikai alapítvány és az MTA Néprajzi Kutatócsoportjának kiadásában (Hoppál – Sadovszky eds. 1989). A tanulmányok tematikája rendkívül széles, jól reprezentálja a kutatások akkori állását, az érdeklődés irányultságát.

A konferencia történeti jelentőségű volt abból a szempontból, hogy a hidegháború évei után először találkoztak olyan kutatók, olyan népek fiai, akiknél a samanizmus még élő hagyomány – így jelen volt jakut, nanaj kutató a Szovjetunióból, egy dél-koreai és néhány kínai tudós is –, ennek a ténynek fontosságára Claude Levi-Strauss is utalt a kötetet méltató levelében. Történelmi jelentőségű volt a szimpózium záróülése is, mert ott jelentettük be az ISSR (*International Society for Shamanistic Research*) megalapítását, e sorok írója és a dél-koreai Kim Taegon. Aztán a nemzetközi társaság megtartotta első konferenciáját Dél-Korea fővárosában, Szöulban (1991), az ott elhangzott előadások egy része angol nyelven megjelent (Hoppál–Howard eds. 1993).

Az időben most egy kissé visszatérve, 1989-ben jelent meg az *Ethnologica Uralica* elnevezésű sorozat első kötete, amely egy korábbi finn–magyar folklórszimpózium anyagát adta közre más szerzők (így az orosz kollégák) írásaival kiegészítve. Ebben a kötetben külön fejezet szól a samanizmusról.

Mindent összevetve, a Diószegi halála óta eltelt időben már több mint

ötezer oldal publikáció jelent meg csak ezekben a most ismertetett kötetekben. Időközben egy másik konferencia anyaga is napvilágot látott. Azt a konferenciát Helsinkiben tartották, az IAHR (a Nemzetközi Vallástudományi Társaság) regionális konferenciájaként. Ott az előadások közel harmada érintette a sámánságot, mint az északi népekre jellemző kulturális sajátosságot (Hoppál–Pentikäinen eds. 1992). Szinte hihetetlen, hogy milyen sok fiatal, eddig ismeretlen kutató érdeklődését keltette fel ez a téma.

Ugyanakkor a szakma idősebb nemzedéke is rendre publikálja életművének összefoglaló munkáját. Így Franciaországban Roberte Hamayon egy hatalmas monográfiát szentelt – elsősorban a burját anyag ismeretében és alapján –, egy új elmélet ismertetésének. Ennek alap gondolata: a samanizmusnak a szerepe a vadásztársadalmakban, hogy fenntartsa a kiegyensúlyozott kapcsolatot az emberi közösségek és az állatok szellemei között, ami a vad elejtésekor megbomlik. Megjegyezzük, hogy egyedül a sámáni világkép értékrendje helyezi egyértelműen előtérbe a kiegyensúlyozott kapcsolattartást a természeti környezettel. A párizsi kutatónő a samanizmust szimbolikus rendszerként próbálja megérteni, amelyben az erőviszonylatok és a szexuális jelképek fontos szerepet játszanak (Hamayon 1990).

1991-ben publikálta több mint fél évszázados rendszeres kutatásainak eredményeit. L. P. Potapov, az orosz samanizmus-kutatás nagy öregje *Altajszkij samanizmus* címmel. Az altaji török népek samanizmusáról szóló monográfiája egyfelől a történeti, régészeti, nyelvészeti és etnográfiai adatok összehasonlításán, másfelől az 1930-as években végzett terepmunkáján alapszik, amelynek során még igazi sámánokkal találkozott. A samanizmust ő egy korai vallási formációnak tartja, amely az archaikus dualisztikus világkép talaján fejlődött ki, szerinte az időszámításunk kezdeteinek táján. Ezt a sohasem kodifikált, íratlan szabályok rögzítette vallást az Altaj és Szaján lakói a szájhagyomány, valamint a tárgyi emlékek (dob, öltözet) szimbolizmusának segítségével adták tovább és őrizték meg évszázadokon keresztül (vö. még Potapov 1968, 1978).

Megjegyzem, hogy a lapp, vagyis a mai szóhasználat szerint a számi sámándobok jelképeit és azok szemantikáját vizsgáló szimpózium előadásai is

1991-ben jelentek meg a Donner Institute gondozásában, és a kilenc tanulmány sok újdonságot és pontos elemzéseket tartalmaz (Åhlbäck–Bergman eds. 1991).

Potapov monográfiája mellett minden bizonnyal sokat fogják idézni Dashimina Dugarov burját kutató doktori disszertációját, melyet *A fehér samanizmus történeti gyökereiről* írt (Dugarov 1991). Elméletében az újdonság az, hogy a burját samanista panteon égi főistenének, a fehér sámánok védnökének mitológiai attribútumai, valamint nevének etimológiája a régi indoeurópai, indoiráni teremő viharistennel teszik őt összehasonlíthatóvá. Nagyon valószínű tehát egy korai bronzkori ősi indoeurópai és protoburját érintkezés, átvétel vagy kulturális hatás. Dugarov teoretikus irányultságát tekintve sokat tanult a moszkvai szemiotikusok mitológiai tanulmányaiból (V. V. Ivanov és V. N. Toporov írásaira gondoljunk elsősorban a magyarul is megjelent *Mitológiai Enciklopédiában*). Érdekes, hogy ő is külön fejezetet szentel a samanista szimbolika megértésének, mert ennek a korábban elhanyagolt aspektusnak a vizsgálata, úgy látszik, a legújabb kutatások egyik jellemző vonása.

1992. augusztus 15–22-én a Független Szaha Köztársaság fővárosában, Jakutzkban konferenciát tartottak *A samanizmus, mint vallás: eredet, rekonstrukció, hagyományok* címmel (Gogolev red. 1992). Lényegében ez volt az első konferencia Szibéria földjén, amit a samanizmus klasszikus hazájának tekintenek, és ahol nyíltan a samanizmusról sokáig beszélni se lehetett. A konferencián több mint száz kutató, tudós és előadó vett részt Oroszországtól minden részéből, de különösen örvendetes volt, hogy nagy számmal jelentek meg azoknak a kis népeknek a képviselői, amelyeknél a közelmúltig még élt a samanizmus. Mintegy 40 külföldi mellett (köztük amerikai, kanadai, japán, koreai, francia, finn, magyar tudósok) a résztvevők között a mai szibériai sámánkutatók legkiválóbb alakjai is mind ott voltak (V. P. Djakonova, V. N. Baszilov, J. B. Szimcsenko, E. S. Novik, T. M. Mihajlov és mások), így a hallgatóság megismerkedhetett az ő véleményükkel. A közreadott előadáskivonatokat kötetében sok érdekes, noha rövid, mégis tanulmány értékű szöveg található, amelyekben a témák széles köre és a sok-sok új adat azzal a tudattal tölti el a kutatót, hogy van még mit vizsgálni, sok még a feltáratlan terület, és hogy lassan érik az idő egy új

összefoglalás megírására a szibériai samanizmus történetéről és fenomenológiájáról. Egész sor témában teljesen új, meglepő és igen érdekes eredmények születtek (részletes ismertetés: Hoppál 1993a).

Az egyik nyitó előadásban a burját samanizmus kutatásának vezető alakja, T. M. Mihajlov a közép-ázsiai samanizmus összehasonlító elemzésének eredményeként elmondta, hogy szerinte a samanizmus vallási rendszer, amely átfogja az élet minden területét, és a kultusz szolgálói, képletesen szólva, hierarchizált papságot alkotnak – ez a fehér és fekete sámánok rendje. A vallási specialistáknak ez a külön testülete örökletes jogokkal és kétségbevonhatatlan intellektuális adottságokkal rendelkezett. Egy személyben látták el a pap és a gyógyító, a költő és a művész, a jós és a tanító funkcióját, egy személyben tudói és őrei a szokásoknak és hagyományoknak. Mihajlov szerint a közép-ázsiai samanizmus filozófiai alapját a természet és az ember egységének gondolata adja. Oszthatatlan egyet képez a Mindenség, a Föld, az Ember, az állat- és növényvilág, s a Föld a Kozmosz közepe, fókusza. A Föld és az Ég egyesülvén, elvégzi a teremtés aktusát, ők ketten a teremtői minden létezőnek, ezért szakrálisak. Az ázsiai nomád népek körében az Ég és a Föld-Víz kultusza éppen azért alkotja az egész hiedelemkomplexumnak s általában az egész vallásos életnek a gerincét. A nomád ember rituális cselekvése a hegy csúcsán vagy lábánál, a folyó vagy tó partján, az út mellett vagy lovainak delelőhelyén – mind-mind az ő bioszférában való létének megjelenése, életvágynak, életakarátának kifejezése. A nomád vallási szemlélet alapeleme az emberi nem folyamatosságának gondolata.

Mikor keletkezett a szibériai vagy eurázsiai samanizmus? Melyek az első bizonyítható emlékek? A. I. Martinov neves sziklarajzkutató (akinek egy könyve a szibériai sziklaművészetről magyarul is megjelent – vö. Okladnyikov–Martinov, 1983) előadásában a samanizmus megjelenését vizsgálta az „észak-ázsiai sziklarajz-művészetben”. Ő abból indult ki, hogy a samanizmus nem vallás, hanem világlátás és mito-rituális életfelfogás, és az ezekhez kapcsolódó tárgyak világa. E három dolog együttesét kell keresni a sziklákon található több tízezer ábrázoláson. Ám egyes történeti korszakokban más és más volt a sziklarajzok szimbólumkészlete. A neolitikumban jávor- és rénszarvas-ábrázolások domináltak

a sziklákon, kevés emberalak jelent meg. Az újkorban és a bronzkorban vált vezető jelképpé a hármasszoros osztatú vertikális világ, a vele szemben álló horizontális világ és a Nap ábrázolása. A Nap a természet körforgását, a halál és újjászületés ideáját sugározza (vö. Martynov 1991).

Kötetek és kiállítások a XX. század végén

A hetvenes évek elejére egész sor szemléleti változás állt be az etnológiai (nyugaton antropológiai, vagy kulturális antropológiai) szemléletben, az elmélet terén és a gyakorlatban is. A samanizmussal foglalkozó könyvek hihetetlen mérvű megszorodása a jellemző az utóbbi évtizedre, pontosabban a kilencvenes évekre. 2001 novemberében a Royal Anthropological Institute (London) könyvtárában 386 olyan könyvet tartottak nyilván, amelynek tárgya a samanizmus volt, és ezekből 240 (vagyis több mint 60%) az 1990-es években íródott és jónéhány már ebben az évezredben (vö. Kim Hogarth 2003:51). Ennek oka egyrészt az antropológiai kutatások fellendülése, a terepmunkát végző fiatal kutatók érdeklődése a téma iránt, hiszen tanáraik hatására sokan éppen ezt a témát választották. Másfelől viszont az is igaz, hogy a nemzetközi tudós társaság, az *International Society for Shamanistic Research* megalakulása (1991) és a kétévenként megrendezett konferenciák a Társaság folyóiratának (*Shaman*, szerkeszti Molnár Ádám és Hoppál Mihály, tiszteletbeli főszerkesztő: Åke Hultkrantz) és könyvsorozatának (*Bibliotheca Shamanistica* Akadémiai Kiadó, Budapest, Sorozatszerkesztő: Hoppál Mihály) rendszeres megjelenése is nagymértékben hozzájárult az összehasonlító vallástudomány e részterületének fejlődéséhez.

Az *International Society for Shamanistic Research* (ISSR) 1991-től kezdve kétévenként rendre megtartotta konferenciáit. Ezekről hosszabb-rövidebb beszámolók is napvilágot láttak a Társaság hivatalos folyóiratának, a *Shamannak* hasábjain, ahol a közgyűlés jegyzőkönyveit is rendszeresen közre adták. Sajnos e konferenciákon elhangzott előadások csak részben jelentek meg, így az első két konferencia, melyet Szöulban (1991) és Budapesten (1993) tartottak (Hoppál – Howard eds. 1993; Hoppál – Páricsy eds. 1993; Kim – Hoppál eds. 1995). Egyedül a negyedik ISSR konferencia előadásait adták ki kevés kivétellel. A *La politique des esprits* című kötet (Aigle et alii. eds. 2000) a francia nyelvű előadásokat gyűjtötte egybe (két orosz szerző kivételével) három nagy, tematikus fejezetbe osztva az anyagot. Az elsőben a samanizmus és a buddhizmus ázsiai

együttélését vizsgálták a szerzők, a másodikban a kereszténység és a latin-amerikai bennszülött kultúrák egymásrahatását, a harmadikban az iszlám és a samanizmus egymásrahatását elemezték.

A konferenciakötetek sorában kell megemlíteni az 1990-ben Helsinkiben megrendezésre került regionális vallástudományi konferenciát, melyet az *International Association for the History of Religion* (IAHR) és annak finn szervezete rendezett és amelynek anyaga részben a *Shamanism and Northern Ecology* című kötetben jelent meg (Pentikäinen ed. 1996). A többi előadás már korábban napvilágot látott *Northern Religions and Shamanism* címmel (Hoppál – Pentikäinen eds. 1992) Budapesten, az Akadémiai Kiadónál megjelenő *Ethnologica Uralica* sorozat harmadik köteteként. A kötet első felében a mitológiai témájú dolgozatok találhatók, míg a második rész az északi népek (lappok, eszkimók, finn, udmurt és más finnugor népek) sámán hagyományaival foglalkozó előadásokat tartalmazza.

Az elmúlt évtizedben nagy vita indult arról, hogy a prehisztorikus szikla- illetve barlangművészetnek van-e valami kapcsolata a samanizmussal, más szavakkal: hogy a képek, ábrák, rajzok készítői a régi korok sámánjai voltak-e. Milyen rituális, esetleg transzállapotban készültek azok az ábrázolások? Megannyi alig megválaszolható kérdés. A tudósok lényegében két táborra szakadtak. Az egyik azt vélelmezi, hogy talán van lehetőség arra, hogy a paleolitikus ábrázolásokat összefüggésbe hozzuk a művészet kezdeteivel, az első művész-sámánok tevékenységével, az emberiség kognitív fejlődésének tudatos jel- és jelképhasználatának kezdeteivel. A másik szekértábor mereven elutasít minden ilyen spekulációt. Az előbbire példa a dél-afrikai David Lewis-Williams és a francia Jean Clottes munkássága, amiről igen éles kritikát fogalmaztak meg az ISSR Párizs melletti Chantilly-ben tartott konferenciáján (Francfort – Hamayon eds. 2001.) Ehhez a hangvételhez csatlakozott a közelmúltban egy amerikai kutató, Daniel Noel (2003) is, aki egy korábbi könyvében szintén gyilkos kritikával illette a neo-sámánirodalom legsikeresebb szerzőinek, M. Eliade, M. Harner és C. Castanedának munkásságát (Noel 1997, 2003).

Ugyanakkor vannak olyan kutatók is szép számmal, akik nem az éles elutasítás hangján szólnak, hanem módszertani fogódzókat keresnek (és találnak) a régmúlt idők sziklarajzművészetének megértéséhez. A közép-ázsiai és a szibériai adatok ismeretében (melyek – tisztelet a kivételnek – többnyire fehér foltok a nyugati kutatók előtt) elsősorban orosz és lengyel kutatók hajlanak arra, hogy a sziklákra vésett egyszerű jelek és jelképek között meglássák a sámán alakját. Jó példát szolgáltatnak erre egy 2002-ben Poznanban megjelent kötet tanulmányai (Rozwadowski – Koško eds. 2002), amelyekben archeológusok és etnográfusok vizsgálták a szibériai sziklaművészetet és annak lehetséges mitológiai-rituális szöveggörnyezetét. E sorok írója a szemiotikai elemzés segítségével próbálja megérteni a régi talányos ábrázolások titkait (Hoppál 1991, 2002a:42–47) mint ahogy egyes orosz kutatók az etnológiai és mitológiai adatokat használják a sziklaképek magyarázatához (Devlet 1997, 2000, 2001; Devlet, E. – Devlet, M. 2002).

1992-ben jelent meg Gloria Flaherty kitűnő összefoglalása arról, hogy miként jelent meg a sámán szó és a samanizmus kifejezés az európai köztudatban a XVIII. századi utazók beszámolóiban (Flaherty 1992). A korai francia, német, majd az orosz és az angol utazók, kereskedők, hittérítők, felfedezők (és egyéb kalandorok) voltak azok, akik először adtak hírt és hiteles leírást a sámánok tevékenységéről, úgy, hogy a Diderot *Enciklopédiájában* már 1765-ben megjelent a *chaman* címszó, méghozzá meglehetősen pontos leírással (vö. Flaherty 1992:123). Ezután a sámán tevékenységének a XVIII–XIX. századi írókra, művészekre és művekre (mint Herder, Mozart, valamint Goethe *Faustja*) gyakorolt hatását vizsgálta az amerikai szerzőnő.

Legalább ennyire érdekes Andrei A. Znamenski műve, amelyben a szibériai samanizmus és a kereszténység találkozásának történetét írja le. 1820 és 1917 között a korai romantikus rácsodálkozás helyébe a XIX. században fokozatosan a sámánok megvetése és üldözése lép (Znamenski 1999), hogy aztán a sámánüldözés a maga politikai teljességében a XX. század 20-as éveitől egyre tragikusabban kibontakozzék (Kehoe 2000:16–19; Glavatskaya 2001; Reid 2002). Mivel a volt Szovjetunió területén a titkos vagy zárolt levéltárak csak nemrégiben

nyíltak meg, az ott lévő anyagokból a korai sámánüldözések sok új részlete tárható fel. Így például a Kazim vidéken élő hantik és nyenyecék az 1930-as évek elején felkelést szerveztek sámánjaik vezetésével az orosz hatóságok túlkapásai és kegyetlenkedései ellen (Leete 1998, 2002). A felkelést természetesen leverték, a résztvevőket kivégezték, vagy elvitték a munkatáborokba, ami majdnem egyenlő volt a biztos halállal.

Ezek az évek szomorú fejezetei a szibériai samanizmus történetének, de vizsgálni kell még akkor is, ha fájdalmas emlékek kerülnek a felszínre. Márcsak azért is tudatosítani kell ezeket a tényeket, mert a sámánüldözés sok esetben genocidiumot is jelentett. A régi hit elleni harc az osztályharc álcájában jelentkezett és lényegében, ha enyhébb formában is, de eltartott a XX. század végéig. Mint ahogy általában is nagyon sokféle félreértés, előítélet övezi a sámánok megítélését. Ezeket próbálják egyes szerzők eloszlatni és a félremagyarázásokat tisztázni (Kehoe 2000).

Vannak természetesen olyan népszerűsítő munkák, amelyeknek a szerzői egyszerűen csak összefoglalják a korábbi művek tanulságait, azoknak kivonatát adják (Stutley 2003), s még jó, ha valamilyen egyéni szempontot érvényesítenek. Például a német szerzőknél a pszichológiai aspektus dominál, vagyis a samanizmust, mint lelki gyógymódot tekintik, olyan technikát látnek benne, amivel a személyes életminőséget javítani lehet (Zumstein 2001). Egy másik megközelítés az álmok szerepét tartja az egyik legfontosabb momentumnak a samanizmus megértéséhez (Elsensohn 2000).

Ismert olyan karakterisztikus anyagbemutatósi alapelv is, mely a samanizmus jelenségeit mint szimbólumok és jelek világát mutatja be. Ez nyilvánvaló azok előtt, akik nemcsak a samanizmus jelenségeivel, de azok jelentésével is foglalkoznak, hiszen a szibériai samanizmusban szinte mindennek, minden tárgynak és mozdulatnak rituális és szimbolikus jelentése van (Lar 1998; Sem 1999; Knödel – Johansen 2000; Hoppál 2002a). Különösen vonatkozik ez a sámáni világrépre, a kozmosz szimbolikus felépítésére (Lar 1998, Mastromattei – Rigopoulos eds. 1999; Hoppál 2002b), de vonatkozik a mítoszok jelképes

alakjaira és az állatösök totemisztikus megszemélyesítésére is (Baldick 2000, valamint Pentikäinen et alii eds. 2001.)

Új fejezetet jelent az elmúlt évtizedben a samanizmus tárgyi emlékeinek a bemutatása. Míg korábban egy-egy kisebb kiállítást (így például Budapesten, a Néprajzi Múzeumban, 1993-ban a II. ISSR konferencia alkalmával) szenteltek a samanizmusnak, a XX. század utolsó évtizedében, különösen a szovjet határok megnyitásával, egymás után rendeztek nagy és átfogó kiállításokat Európa nagyvárosaiban az orosz múzeumokban őrzött sámántárgyakból. A kiállítások sorát a Kunstkamera nyitotta meg Pétervárott, de ennek nem készült katalógusa. A Tamperében, 1998-ban bemutatott anyagról azonban igen tartalmas, sok képpel illusztrált és kitűnő tanulmányokat közreadó katalógus jelent meg (Pentikäinen et alii. eds. 1998). Az Orosz Etnográfiai Múzeum Amsterdamban, a Tropen Museumban adott ízelítőt a náluk lévő sámán anyagból (Rosenbohm ed. 1997, németül 1999). Az antwerpeni múzeumban a kizili múzeum anyagát állították ki és kitűnő tanulmányokkal teli katalógust is kiadtak (van Alpen ed. 1997).

2002-ben három kiállítás nyílt Európa három városában. Az első Helsinkiben, a Museum of Culture termeiben: *Szibéria (Élet a tajgában és a tundrán)* címmel és jó másfél évig tartott nyitva. Mint a katalógus alcíme is jelzi, a kiállítás inkább az életmód bemutatását tűzte ki célul, a jellegzetes északi körülmények között. De kiállítottak even, evenki, hakasz, szelkup, hanti és manszi valamint jakut sámán dobokat és más rituális tárgyakat is. A rendezés példás szakszerűsége a magyar Lehtinen Ildikó munkáját dicséri, és ő szerkesztette a kísérő kötetet is (Lehtinen ed. 2002). A lengyelországi Poznanban október közepén nyílt egy kiállítás a jakut samanizmus és népi hitvilág témakörében, melyet egybekötöttek egy szűkkörű nemzetközi konferenciával. Mivel a samanizmuskutatás legjobb szakemberei vettek részt a megbeszéléseken és az előadások vitáin, elmondható, hogy ez a szimpózium igen jól sikerült, és kiemelkedő volt szakmai tekintetben. Az előadások előreláthatóan hamarosan megjelennek, a kiállításához egy lengyel nyelvű magyarázó katalógusféle is készült (Koško 2002). A római Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari (az ottani néprajzi múzeum) munkatársai *A sámán repülése – a szibériai kultúrák*

jelképei és művészete címmel rendeztek egy nagyon ízlésesen összeállított kiállítást. Bemutattak öt teljes sámánöltözetet és még sok ritkaságnak számító sámánkellék a szentpétervári Orosz Etnográfiai Múzeum gazdag gyűjteményéből. A kiállítást egy igen szép és jól szerkesztett katalógus teszi teljessé, amelyben kitűnő tanulmányok olvashatók (Massari – Mazzoleni cura di. 2002).

Az eurázsiai sámánkutatók doyen-je, Åke Hultrantz több tanulmányt írt az utóbbi években a szibériai sámánság kutatásának történetéről (Hultrantz 1998). Legutóbbi cikke az eurázsiai sámánok droghasználatáról szóló gondolatait foglalta össze (Hultrantz 2003), régi lapp (számi), szamojéd (nyenyec), és közép-ázsiai adatokat említve. Véggövetkeztetése szerint, ha a sámántudás megszerzésének követelménye a transz képessége, akkor a droghasználat csak ráadás, helyi sajátosság, mert sok kultúrában azok nélkül is elérik ezt a megváltozott tudatállapotot (Hultrantz 2003: 14).

A századforduló a nagy összefoglalások ideje. Igaz, hogy Mircea Eliade ötven évvel korábban (1950 körül) írt munkájához hasonló nem született (vagy legalábbis nem jelent meg), viszont két kiadó is úgy érezte, hogy az átfogó képet adó olvasókönyvre nagy szükség van. Már csak azért is, mert a ma már klasszikusnak számító művek rég eltűntek a boltok polcairól, elfogytak. Ezért döntött úgy J. Narby és Fr. Huxley, hogy néhány régi írást újra ki kell adni. Könyvük talán mindmáig a legjobb válogatás, amelyet a samanizmus történeti kialakulásának és történeti megértésének szenteltek (Narby – Huxley eds. 2001). Nagyon jól sikerült a rövidített szövegrészek kiválogatása a legrégebbi adatoktól kezdve napjaink samanizmusáig. Egy másik kötet is eljut a mai napig. A sámánság különféle aspektusainak széles skálája – a beavatás, a szertartások, az esztétika –, a társadalmi kontextustól, a kozmiktól a lokális környezetvédelemig minden megtalálható a sámánok tevékenységében (Harvey ed. 2003).

A franciaországi samanizmuskutató és egyetemi oktatás vezető alakja, Roberte N. Hamayon, aki mongolistaként kezdte pályafutását, 1990-ben adta ki hatalmas összefoglaló művét, amelynek célkitűzése a szibériai samanizmus elméleti megalapozása (Hamayon 1990). Ebben a több mint félezer oldalas műben többek között azt az elgondolását fejtette ki, hogy a sámánok a segítő

szellemekkel intim szexuális kapcsolatba kerülnek, hogy ezáltal biztosítsák a vadászott állatok és így az emberi közösségek további szaporodását. Ő is azok közé tartozik, akik a samanizmus mai megjelenési formáit már nem tekinti az etnológiai vizsgálatok tárgyának és tagadja, hogy a transz vagy az ekstázis a szibériai samanizmus meghatározó eleme lenne. Érdekes viszont, hogy elvállalta egy poetikusan szép fotókat közreadó könyv szövegének megírását, melynek címe magyarul *Tajga: a sámánok földje*, amelyben gyönyörű felvételek találhatók egy híres evenki sámánasszonyról és egy fiatal jakut sámánról (Garanger – Hamayon 1997).

Merete Demant Jakobsen dán kutatónő (Ph.D. fokozatát Oxfordban kapta) 1999-ben publikálta eredményeit könyv alakban. Ő lényegében két témát kutatott, az egyik a grönlandi inuit samanizmus emlékei a régi dán hittérítők irataiban, a másik, a mai városi samanizmus jelenségeinek a belülről, résztvevő megfigyelőként végzett vizsgálata. A neo-samanizmust ő is, úttörőként az antropológusok között kutatásra érdemes témának tekinti (Jakobsen 1999, 2003).

Új szemléletmód meghonosodását jelenti az európai egyetemi világban Robert J. Wallis cikkeinek hangvétele, amellyel a neo-samanizmusról ír. Röviden arról van szó, hogy a tudósok körében újabban már nem szégyen hivatkozni M. Harner, C. Castaneda, vagy mások műveire, mert egyfelől e szerzők elsőként mondtak valami újat a megváltozott tudatállapotokról, másfelől a hatásukra kialakult a városi, vagy neo-samanizmus, ami valóságos kulturális mozgalommá növekedett, s mint ilyen, az antropológia módszereivel vizsgálható (Wallis 1999, 2000, 2001). Különösen vonatkozik ez az 'új pogány' mozgalmakra, amelyeknek már nem is divatja, de az ideje jött el napjainkban. Ezek már nem pusztán rövid életű 'new-age' divatok, hanem a múlt-felé-forduló, a kulturális gyökereket kereső, természettisztelő pogány kultuszok felélesztései (Blain – Wallis 2000; Wallis 2003).

Egy kutatástörténeti áttekintés sohasem lehet teljes, hiszen szinte minden héten hoz a posta (e sorok írójának is!) újabb és újabb publikációt, könyveket és megjelentetésre ajánlott kéziratokat a *Shaman* folyóirat számára. A konferenciák és szimpóziumok is rendszeresen megrendezésre kerülnek, és az ott elhangzott

előadások is előbb vagy utóbb megjelennek nyomtatásban (Leete – Firnhaber eds. 2004, Kharitonova red. 2004, Piterskaja – Kharitonova eds. 2004). Ezekben a kötetekben az elméleti tanulmányok sokfélesége mellett az egyes kisebbségi népcsoportok – a tuva, az aleut eszkimók, az itelmenek, az altaji törökök, a kalmükök és a burjátok – samanizmusáról, sok esetben éppen a mai állapotokról, e két utóbbi népcsoportról és tuvai terepmunkája során szerzett élményeiről írt Eva Jane Neumann Fridmann (2004). A *Bibliotheca Shamanistica* 11. kötetében szintén több, a közelmúlt évtizedeiben terepen végzett kutatás alapján írt beszámolót adtak közre egy budapesti konferencia résztvevői (pl. Sather 2003, Helinski 2003). Dilmurat Omar, az ujjur főváros Ürümqi egyetemének a kulturális antropológia professzora a kazah népcsoportok között végzett kutatásai során a *baksik* gyógyító tevékenységét vizsgálta (Omar 2003). Egy másik tanulmány az ujjur gyógyítók közötti rivalizálást és szolidaritást mutatta be (Bellér-Hann 2001).

Egy amerikai és egy kínai (mandzsu származású fiatal) kutató gyümölcsöző együttműködésének eredménye az a kitűnő tanulmány, amelyet az utolsó orocs sámán bemutatásának szentelnek (Noll – Shi 2004). Ez az igen alapos tanulmány nem pusztán a terepmunka bemutatása, hanem egyben a Kína északkeleti részében élő lovas-vadász kis nép, az orocsok sámánosságát is összefoglalja. Egy angol kutató pedig a Xinjiangba telepített mandzsu csoport, a szibe (vagy szibo) népzenejéről és a zenét használó faluközösségről írt, megemlítve, hogy a dalok a népi kultúra régibb elemeit őrzik, és a történeti tudat őrei ott a sámánok (Harris 2003).

Érdekes, hogy az énekmondó hagyomány, a hősepika éneklés mennyire előtérbe került és éppen a samanisztikus hagyományokkal összefüggésben (Havilahti 2003; Huang 2004; Somfai Kara – Torma 2005). Nyilvánvalóvá vált a szájhagyomány ereje a posztmodern korban, amikor a közösségek és az egyén identitásának megerősítését szolgálja a régi történetek újramondása, legyen az sámánének, hősepika, mese, mítosz vagy csak rövid elbeszélés (vö. Schipper – Yin eds. 2004). Különösen Kira Van Deusen kötetei példaadóak ebből a szempontból, hiszen ő az elmúlt évtizedekben végigjárta az orosz birodalom

távol-keleti végeit Csukotkától kezdve, az Amur melléken folytatva, végül Szibéria török népeinél bevégezve (Van Deusen 1999; 2001; 2004). Az általa gyűjtött, lejegyzett és angolra fordított elbeszélésekben sok értékes részletet őriztek meg az elbeszélők a helyi sámánhagyományokból. A visszaemlékezések során elmondták, hogy a sámánok maguk is a legjobb elbeszélők, mesélők voltak, s ők őrizték ily módon a közösség történetét. A kemény beavatási próbák során sok szöveget is meg kellett tanulniuk, így lettek aztán a közösség tiszteletre méltó vezetői, akiket éppen ezért a kommunizmus évei alatt kegyetlenül üldöztek.

Érdekes megfigyelni, hogy az utóbbi évtizedben az antropológiai terepmunka stílusát tekintve változásként regisztrálhatjuk, hogy az nemcsak egyre hosszabb lett, de egy hosszabb időszak alatt többször visszatérnek a kutatók ugyanarra a terepre, a kutatott népcsoporthoz. Ilyen volt a koreai Kim Chongho, aki mintegy öt évet átívelően vissza-visszatért szülőhazájába, hogy összegyűjtse disszertációjához az anyagot (Kim 2003), amelyben a koreai sámánság mai (1991-1996 közötti) állapotát, a jelenségek paradox voltát vizsgálta, hiszen szinte érthetetlen a mai modern dél-koreai társadalomban működő több tízezer sámán tevékenysége.

Jellegzetesen hosszasan a terepen tartózkodó antropológus Clifford Sather, aki 1990 és 1999 között több alkalommal gyűjtött az északnyugat-borneói *ibanok* között, akik Malayzia Sarawak nevű államában élnek. Az a monográfia, amit kiadott az iban sámánénekekről, párját ritkítja a szakirodalomban (Sather 2001), egyike a XX. századi sámánkutatás kiemelkedő eredményeinek.

A másik ilyen különlegesen egységes kutatói életmű a világ sámánkutatásában a finn Anna-Leena Siikala teljesítménye, aki már az első jelentős munkája az 1978-as *The Rite Technique of the Siberian Shaman* óta egyre értékesebb, új eredményeket tesz le a nemzetközi kutatás asztalára. (Siikala – Hoppál 1992). Míg Sather és mások visszajárnak egy távoli idegen kultúrát kutatni (egyébként ezt Siikala is megtette), ő a saját kultúrájának kiváló ismerőjeként olyan részleteket tud felismerni, melyeket csak egy anyanyelvi beszélő képes. Ez a titka gondolatokban gazdag cikkeinek (Siikala 1984, 1987 a,

b, c; 1989; Siikala–Hoppál 1992:1–114.) és összefoglaló monográfiájának, amely a Kalevala költői-mitikus képeit a samanizmus szemszögéből tárgyalja (Siikala 2002).

Egy fiatal japán kutató hat évet töltött a posztkommunista Mongóliában, ahol elsősorban a Dornod tartománybeli kisebbség, az aga-burjátok körében végzett kutatásokat. Megvizsgálta a samanizmus szerepét abban a folyamatban, amelynek során ez a kisebbségi népcsoport – amely Oroszországból húzódott délre és települt le Mongóliában még a XX. század elején –, hogyan építi újra fel etnikus identitását napjainkban. Az ún. szocializmus összeomlása után a kulturális revival mozgalomban a sámánok játszottak fő szerepet, illetve őket használták, mint jellemző kulturális jelképet az etnikus identitás újrafogalmazásakor (Shimamura 2002, 2004).

Az osztrák Dagmar Eigner szintén összesen 24 hónapot, vagyis két évet töltött Nepál középső részén intenzív terepmunkával 1984 és 1997 között. A tamang sámánok és sámánnők gyógyító munkáját figyelte és rögzítette több száz órányi hangfelvételen, és több mint húsz órányi videofelvételen és számtalan fotón. A sámánok gyógyító tevékenységét egyfajta pszichiátriai és szociális terápiának határozta meg. Monográfiájában a több tucat fotó mellett sok interjúrészletet és a gyógyító szeánszok eredeti hangfelvételét is közölte.

Természetesen folytatódik a samanizmus régi történetére vonatkozó adatok feltárása is (a régi kínai adatokat ismertette (pl. Kósa 2000).

Ilyen tanulmány jelent meg az UNESCO egy monumentális történelmi könyvsorozatának (*History of Civilizations of Central Asia*) ötödik kötetében, amelyben a XVI. századtól a XIX. század közepéig terjedő időszakot tekintik át a szerzők, s más vallási hitrendszer között a samanizmus is kapott egy terjedelmes fejezetet. C. E. Bosworth (2003), noha láthatóan jól ismeri a régi történeti forrásokat, még egy magyar kutatóra is hivatkozott (Molnár 1994), s bár az iszlám nézőpontjából jól írta meg a fejezetet, de a samanizmus újabb szakirodalmát csak igen szelektíven ismeri és idézi. Ezekhez a kivételekhez tartozik a T. A. Pang (1994) által ismertetett szibe (xibo) leírás a sámánbeavatás fontos kellékéről, a mágikus létráról, amit a fiatal sámánnak meg kellett másznia, és amelynek a fokai éles kardokból készültek. Ritkán idézett történeti adatokat adott közre

disszertációjában C. Capacchi (1996), aki jó áttekintéssel számolt be az eurázsiai samanizmus főbb jelenségeiről.

Az utóbbi években egy érdekes új tendencia is felismerhető, mert megjelent néhány olyan tanulmány, amely a Bibliában, illetve az annak az alapját képező zsidó hagyományban ismer fel samanisztikus elemeket (Money 2001; Wilhelmi 2003). Kétségtelen, hogy a régi judaista hagyományban is megtalálhatók a samanizmus nyomai, különösen ha kellően széleskörűen értelmezzük a samanizmus fogalmát. Egy valamikori ultraortodox New York-i rabbi, Gershon Winkler fedezte fel és írt egy alaposan dokumentált könyvet a judaizmusban fellelhető samanisztikus alapokról, amelyekre akkor döbbsent rá, amikor alaposabban megismerkedett az észak-amerikai indiánok szakrális világképével. Tabudöntőgető könyvében, melynek első fejezete a *Jewish Shamanism* címet viseli, sok rabbinikus szöveggel támasztja alá feltevését, illetve állítását a zsidó samanizmus létéről (Winkler 2003).

Bizonyára teljesen újszerű fejlemény az antropológiai kutatásokban, hogy legitimációt nyert a neosamanizmus világának a vizsgálata. Mint egy jellegzetesen városi kulturális jelenség ma már éppen úgy a kutatások tárgyát jelenti, mint a távoli vidékek bennszülöttjeinek „furcsa” szokásai. A városi neosámánok performanszai és rituális összejövetelei kitűnő témája lehet egy érdekes etnográfiai leírásnak. Erre példa Galina Lindquist könyve, amely a svédországi újpogány és egyben sámánista csoportokat vizsgálta az 1992–1995-ös években (Lindquist 1997). Már a svéd–orosz kutató is részt vett neosámán tanfolyamon, de az angliai Jenny Blain még tovább ment, hiszen ő már teljesen nyíltan vállalta, hogy gyakorló tagja a neosámán mozgalomnak, noha egyúttal megmaradt gyakorló etnológusnak is, aki hűvös fejjel figyeli a szertartásokat, és azokat az embereket, akik a vizsgálat tárgyát képezik (Blain 2002)

Kétségtelen viszont, hogy a nemzetközi sámánkutatás legjelentősebb alkotója az utóbbi években az a hatalmas kétkötetes enciklopédia, melyet Mariko Namba Walter és Eva Jane Neumann Fridman szerkesztett, és lényegében felöleli a samanizmus teljes elméleti (és történeti) spektrumát, és népenként is bemutatja azok főbb jellemzőit (Walter – Fridman eds. 2004).

A samanizmus kutatása Magyarországon

A kezdetekről – a XIX. század

Hosszú időre visszanyúló hagyománya van a magyar samanizmus vizsgálatának. Amikor a régi magyarok ősvallásáról szóló első tanulmányok megjelentek, már akkor feltételezték a magyar nép keleti eredetével összhangban, hogy „*az istenes buzgóság, a régi cultusok nyomorult samanizmussá*” változtak (Horváth 1817). Hasonlóan negatív véleményt hangoztatott az első átfogó igénytel készült mű a magyar mitológiáról, amely 1854-ben jelent meg (Ipolyi, 1854). A mélyen vallásos katolikus szerző ötször említi több mint félezer oldalas művében a „*schamanismus*”-t, de ő is, mint kortársai közül sokan, csak az egyistenhitet tekintették a vallás eredeti formájának.

Az első magyar mitológiai munkát keményen megbírálta annak idején Csengery Antal, aki megállapította, hogy „... az összes altaji népek ősvallása azon természetcultus volt, melyet legalsó fokán samanizmusnak neveznek. Alapjában eredetileg a magyarok ősvallása sem lehetett más.” (Csengery 1884:I:47.) Természetesen ezeknek a XIX. század első felében született munkáknak a szerzői vajmi keveset tudhattak a szibériai vagy altaji sámánokról, noha akkor már németül megjelentek a képekkel is illusztrált első útleírások.

Ugyanezekben az években indulnak el az első kutatók a távoli szibériai rokonnépekhez az első igazi etnográfiai - ma úgy mondanánk: komplex antropológiai – gyűjtőutakra, illetve terepmunkára. Így Reguly Antal (1819–1858) az 1840-es évek közepén Szentpétervárról kiindulva az 1844 és 1846 közötti években bejárta az Ob felső folyása mentén élő mansik és hantik lakta területek egy részét, ahol az őslakosoktól felbecsülhetetlen értékű népköltési anyagot gyűjtött. Több tízezer sornyi szöveget jegyzett le, többek között hősénekeket, medvénekeket és egyéb dalokat, ezeket aztán többen publikálták (Hunfalvy, 1864; Pápay 1905, 1913–1914). Egy bizonyos: ezek a szövegek alig ismertek a nemzetközi kutatásban, pedig a XIX. század közepéről aligha akad hitelesebb sámánének, mert Reguly egy vogul *haittal* is találkozott és gyűjtött is tőle (vö. Kodolányi 1968:25–26).

Négy évtizeddel később 1888–89-ben járt a vogulok és az osztjások között Munkácsi Bernát (1860–1937), aki szintén igen értékes anyagot hozott haza, s amelynek jelentős része szintén teljesen ismeretlen a külföldi kutatók előtt. Az általa gyűjtött folklórszövegeket példásan és német fordítással együtt kiadta, még hozzá bőséges jegyzetekkel és magyarázatokkal. (Munkácsi 1892–1910). A négykötetes (több mint kétezer oldalas) mű második kötetében egy hosszú fejezet részletesen tárgyalta a vogul/manszi sámánok tevékenységét, az „*istenidézés és bűbájosság*” technikáit, a sámánok típusait és azok felszerelését, imáit és esküvéseit (Munkácsi 1892–1910, II:343–415). A kiváló nyelvész és filológus nemcsak a korabeli orosz szakirodalmat ismerte jól, de az általa bejárt területeken sámánokkal is találkozott, márcsak azért is, hogy Reguly Antal gyűjtéseit ellenőrizze, kiegészítse és azok fordítását hitelesen elvégezhesse.

A XIX. század utolsó évtizedeiben élt és munkálkodott Jankó János (1868–1902), aki a Magyar Nemzeti Múzeum néprajzi osztályán dolgozott. 1898-ban az Ob és az Irtis folyók mellett élő hantik (osztjások) között végzett intenzív kutatást, elsősorban tárgyakat gyűjtött a múzeum számára. Tudjuk, hogy a szibériai samanizmus monografikus feldolgozására készült, de sajnos azonban fiatalon meghalt és csak egy több részes cikksorozata jelent meg, amelyben a korabeli, a szibériai sámánság jelenségeit leíró orosz szakirodalmat ismertette (Jankó 1900). Mindenesetre az általa összegyűjtött és hazahozott orosz szakirodalom nagymértékben hozzájárult a magyarországi sámánkutatás kialakulásához, hiszen hagyatéka a budapesti Néprajzi Múzeum könyvtárában található.

1875. november 15-én a Magyar Tudományos Akadémia felolvasó ülésén Szentkatolnai Bálint Gábor (1844–1913) – akit méltatlanul feled az utókor, pedig egy tucat keleti nyelvet ismert – előadást tartott a „mandzsuk szertartásos” könyvéről, melyet egy diplomata barátjától kapott (Bálint 1876 – ezt a tanulmányt újra kiadta Kara György 1973-ban). A *mandzsuk szertartásos és áldozások császári parancsra szerkesztett törvénykönyve* a XVII. század első felében íródott abból a célból, hogy a császári udvarban élő mandzsuk (és maga a császár is, aki szintén mandzsuk volt) híven követhessék az ősi hagyományt a szokásos éves szertartások

során (magyar kiadása Melles 1987). Tudomásunk szerint Szentkatolnai Bálint volt az első, aki felfigyelt a szertartáskönyv értékeire, többek között arra, hogy benne van a *saman* szó, amely véleménye szerint a *sa-* „tudok”, „látok” gyököt őrzi! Bálint részletesen ismertette az egyes füzetek, illetve fejezetek tartalmát, valamint az imákban előforduló isten- és szellemneveket, amelyekből több tucatnyit gyűjtött a szövegekből. Ezután az áldozatok felsorolása következik, az, hogy milyen állatokat áldoznak a különböző évszakokban és a különféle családi és közösségi összejövetelek alkalmával. Külön fejezetben írták le a Kun-nin-gung császári palotában végzendő áldozati szertartások szabályait. Az ismertetés nem is pontos kifejezés itt, hiszen Bálint Gábor lényegében fordítást közölt.

Kandra Kabos (1843–1904) 1897-ben jelentette meg *Magyar mythologia* című művét, amelyben az akkor megindult és korszerűnek tartott finnugor nyelvtudomány eredményeit fogadta el „szent-írásul”, és a finn *Kalevala* lett a mitológiai rekonstrukció kiindulópontja.

A XX. század első fele – a tájékozódás kora

A távol-keleti mandzsu-tunguz népek között először a kitűnő nyelvtanulási készséggel és etnográfiai megfigyelő képességgel megáldott Baráthosi Balogh Benedek (1870–1945) kutatott az 1908 és 1914 közötti években. Baráthosi többek között háromszor járt az Amur mentén élő nanajok és ulcsák, valamint a Szahalin szigetén élő orokok között, de az ajruk körében is végzett nyelvészeti és tárgyi gyűjtéseket. Sok és értékes tárgyat hozott haza kalandos útjairól (életéről és részletek a műveiből in: Baráthosi 1996), melyeknek egy része a budapesti Néprajzi Múzeumban található. A több száz fotó mellett még több rajz és néhány részletes leírás maradt ránk Baráthosi gyűjtéseiben, amelyekben megörökítette találkozásait a helyi (többek között nanaj, udehe és szamojéd, feltehetően nyenyec) sámánokkal.

A XX. század elején nekilendült a samanizmus jelenségeinek összehasonlító vizsgálata is. Így például Bán Aladár (1871–1960), aki Julius Krohn összefoglaló vallástudományi munkáját *A finnugor népek pogány istentisztelete* címmel magyarul kiadta, a függelékben külön fejezetet szentelt a

finnugor népek samanizmusa ismertetésének *Sámánok és áldozópapok* címmel (Bán 1908a). Egy külön tanulmányban pedig a samanizmus fogalmáról és fenomenológiájáról értekezett az *Ethnographia*, a Magyar Néprajzi Társaság folyóiratának lapjain (Bán, 1908b). Ez a kismonográfiának is beillő cikksorozat a korabeli (vagyis a XIX. század végi) orosz és német szakirodalom alapján határozta meg a samanizmus fogalmát és írta le jelenségeit, szemléletes példákat idézve a régi szerzőktől. A konkrét adatok alapján helyesen látta a sámánok fő feladatait, melyek a jóslás, a gyógyítás és a szelleműzés (Bán, 1908b:154). A harmadik cikk végén a kor gondolkodásmódjának megfelelően helytelenül ő is beteges dolognak tartja a sámánságot, viszont helyesen nem tekinti külön vallási rendszernek (értsd: vallásnak), hanem a szellemhit (vagyis az animizmus) egyik megnyilvánulásának (Bán 1908b:225).

A hazai etnográfiai kutatás vitája is többé-kevésbé nyugvópontra jutott a samanizmus nyomairól a magyar folklórban. Sebestyén Gyula (1864–1946) a magyar varázsdobról írt cikkében leszögezte, hogy a honfoglaló magyarok sámánkodásának nyomait a regősök alakoskodó népszokásaiban, zörgő botjaikban és a regősénekek szövegeiben találta meg (Sebestyén 1900). Különösen fontos a dobnak vagy az azt helyettesítő szitának/rostának az azonosítása. Néhány évvel később Wichman Györgyné a moldvai csángóknál szita formájában találta meg a jóslószerszámot, melyet a *boboló* (a jós) használt, és ugyanúgy 41 kavicsot vagy babszemet alkalmazott, mint amit e sorok írója 1996-ban Tuvában látott az ottani sámánoktól, s melyet videofilmen is megörökített.

A moldvai adat történeti távlatait az a XVII. század közepéről származó latin nyelvű jelentés adja meg, melyet Marcus Bandinus olasz származású katolikus püspök küldött X. Ince pápának azután, hogy 1646-ban bejárta egyházmegyéjét és leírta a helyszínen szerzett élményeit. 1925-ben idézte Györffy István (1884–1939) a sámánok révületéhez hasonló jelenetet az *Ethnographia* lapján:

„Amit a régiség meseként beszél a régi vatesekről, ezen a vidéken mindennapi gyakorlat. Mert amiközben a bűbajosok a jövendőt elő akarják varázsolni, a helyszínen egy bizonyos területet elfoglalva, mormolással, fejük rángatásával, szemük forgatásával, szájuk félregömbítésével, homlokuknak és arcuknak összeráncolásával, képüknek eltorzításával, kezeik hadonászásával és lábaik rugdalózásával, egész testüknek

rángatózásával, egy kis ideig lábukon állnak, azután földre vetik magukat, kiterjesztett kezekkel és lábakkal inkább halotthoz hasonlítva, egy óráig, de nem ritkán három vagy négy óráig, mint valami holtak feküsznek. Azután magukhoz térve, a nézők elé rettenetes látványt tárnak, mert kezdetben remegő tagjaikkal lassanként fölegyenesednek, azután mintegy az alvilági fúriáktól is gyötörtetve, minden testrészüik és a testrészek izma a helyéből ki van fordulva, annyira, hogy azt hinné az ember, hogy egyetlen csontocskájuk és csuklójuk sincs a maga helyén. Végre, mint az álomból ébredők, álmaikat mint jóslatot közlik. Ha valaki betegségbe esik, vagy valami dolgát elveszti, a bűbájosokhoz fordul. Ha valaki azt tapasztalja, hogy barátjának vagy jóakarójának a szíve elfordul tőle, az elfordult szívet bűbájjal igyekszik kiengesztelni. Ha pedig valaki őt bántotta meg, ez ellen a legjobb szernek gondolja rontással megtorolni. A bűbájosoknak, rontóknak, javasoknak és varázslóknak ezekben és hasonlóknak megnyilatkozó különböző ténykedései alig férnének bele egy kötetbe” (Györffy 1925:169).

Nem lehet véletlen a fenti adat fényében, hogy a regösénekhez hasonló ritmusú és szövegű népszokás, az *urálás* fennmaradt szinte napjainkig a Bákó környéki csángók körében, ahogy arról Pozsony Ferenc kitűnő tanulmányában beszámolt, és képeket is közölt a dobokat hordozó legénycsapatról (Pozsony, 2002:756–758). Másokkal együtt ő is lehetségesnek tartja, hogy a hajdani sámánság nyomait, elemeit őrzik a szövegek és a népszokás ennél az archaikus nyelven beszélő magyar népcsoportnál.

A pszichoanalitikus antropológia megalapítója, Róheim Géza (1891–1953) Magyarországról indult és Amerikában végezte be életét. Ott publikálta legfontosabb műveit, többek között a magyar samanizmusról szóló tanulmányát is az egyik vezető New York-i pszichoanalitikai folyóiratban (Róheim 1951). Az ő munkásságával zárhatjuk a XX. század első felének ismertetését, hiszen ez a terjedelmes tanulmánya is, meg a *Hungarian and Vogul Mythology* című műve is csak a halála után jelent meg, ez utóbbi is tele van a samanizmusra vonatkozó utalásokkal és természetesen e kulturális jelenség pszichoanalitikus magyarázataival. Mint ahogy legelső művének, a *Magyar néphit és népszokásoknak* (Róheim 1925) az első fejezete a *táltosokról* vagy ahogy ő fogalmazta, a „férfi varázslókról” szól. Mindezek a munkák hihetetlenül gazdag adatanyagot vonultatnak fel a komparatisztika klasszikus szabályainak megfelelően, hogy bizonyítsák a szerző tételét, amely szerint „a *táltos köré kapcsolódó hiedelmek lényegében az európai folklórba ágyazódott szibériai samanizmus*” (Róheim, 1951, az idézet a magyar kiadásból 1984:171).

A XX. század második fele

A XX. század második fele az igazi fellendülés korszaka a magyarországi sámánkutatás történetében. Ez természetesen elsősorban a fanatikus Diószegi Vilmosnak köszönhető, aztán pedig követőinek, akik az ő korai halála után átvették a stafétát. Annyi bizonyos, hogy nemcsak a néprajzosok, folkloristák és etnológusok, hanem az orientalisták körében is népszerűvé lett a téma, különösen az egészen fiatal kutatók új nemzedékének tagjai között, akik már a sámánság újjászületésének lehetnek szemtanúi Szibériában és Kínában. Ezekről az új eredményekről adunk számot a következőkben.

Diószegi Vilmos (1923–1972) külön fejezetet érdemelne, vagy akár külön monográfiát, mert annyira meghatározó lett az a körülbelül száz cikk, tanulmány és kötet, amelyet a szibériai és a magyar samanizmus témáinak szentelt. (Munkáinak bibliográfiáját összeállította Varga 1972; a *L'Homme* lapjain Èveline Lot-Falck búcsúztatta Diószegit, és egy bibliográfiai válogatást közölt műveiből – Lot-Falck 1973.) Bármennyire is jelentős a munkássága, sőt még halála után is jelentek meg művei (Diószegi 1974; 1998), mégis egyfajta mítosz övezi alakját, különösen mióta angol nyelven is megjelent a szibériai kutatóútjáról írt beszámolója (Diószegi 1968a). Ebből a könyvből is, ha kellő figyelemmel olvassuk, kiderül, hogy igazi sámánnal nem találkozott, mert az akkori politikai helyzet ezt nem tette lehetővé. Ezt igazolják nemrégiben kiadott naplójegyzetei is (vö. Sántha szerk. 2000).

Diószegi háromszor járt Szibériában (1957, 1958, 1964) és egyszer Mongóliában (1960), de vágyai ellenére inkább csak a múzeumokban engedték a hatóságok kutatni, a terepen nem. Ezért is gondolta ki a *Samanizmus Archívum* tervét (életéről és munkásságáról részletesen lásd Hoppál 1998a). E sorok írója nemcsak angol nyelvű tanulmányait rendezte egy kötetbe (Diószegi 1998), de az Akadémiai Kiadóval újra megjelentette mindkét általa szerkesztett tanulmánykötetet, amelyek nemzetközi kézikönyvekké (pl. Diószegi – Hoppál eds. 1978) lettek a sámánkutatók számára, a rájuk tett hivatkozások nagy száma jelzi ezt. (Ez utóbbi kötet Koreában is megjelent fordításban a helyi nyelven!) A jövőben hasznos lenne orosz és német nyelvű tanulmányait egy-egy kötetben

megjelentetni, sőt, szükség lenne egy magyar nyelvű válogatásra is jobb tanulmányaiból. Tragikusan rövid ideig élt, s így életműve nem teljesedhetett ki. Különösen tragikus, hogy nem érthette meg a szibériai samanizmus újjászületését az 1990-es években. Abban a hitben halt meg, hogy a sámánság Szibériában már a múlté. Tanulmányai maradandóak, és különösen fontosak a magyar néphitre vonatkozó írásai.

A több mint két évszázados érdeklődés a pogány magyar hitvilág, konkrétan a samanizmus emlékeinek felkutatása iránt máig sem csökkent. Jól mutatja ezt, hogy a témakörrel eddig több száz cikk s tanulmány foglalkozott, míg végül Diószegi Vilmos hatalmas összehasonlító anyag birtokában tisztázta a magyar néphit anyag egyes képzeteinek szibériai (uráli és altaji) kapcsolatait. Igaz, ő elsősorban az altaji népek körében találta meg a magyar táltos alakjának samanisztikus párhuzamait. Vizsgálódásainak eredményeképpen a magyar táltos hiedelemkör egész sor vonásáról kiderült: a honfoglalás korára nyúlik vissza. Ilyenek többek között: „A táltosjelölt betegséggel történő kiválasztása, a huzamos alvás és testének szétdarabolása, vagyis a fölös számú csont megkeresése révén való tudományszerzése, az égisz éró fa megmászása által való felavatása részleteiben is, a maga kerek egészében is elének vetíti a honfoglaló magyarság táltosjelöltről alkotott képzeteit. – A táltos kezében lévő egyfenekű csörgő dob, amely háttas állata, a bagolytollas és agancsos fejviselet, a rovátkás vagy létra alakú „táltosfa”, amelyen ott van a hold meg a nap – ezek a honfoglaló magyar nép táltosainak felszerelési tárgyai. Révülésében az ekkor bekövetkező állat alakban való viaskodásban és az indulatszóval történő szellemidézésben pedig a táltos ősi tevékenysége tárul fel.” (Diószegi 1958:435).

Diószegi módszere az volt, hogy a magyar néphitnek a táltoshoz (a garabonciáshoz és a tudóhoz) fűződő képzeteit következetesen összehasonlította a környező, szomszéd népek hasonló hiedelemköreivel (így pl. a délszláv *kresnik*, meg a *nestinar* alakjával) és csak azokat a néphit-elemeket vetette össze a távoli, keleti rokonnépi sámán-képzetekkel, amelyeket csak a magyarság köreiben talált meg. Így például: „A magyar sámán kiválasztása a vogul, osztyák, lapp, ill. altaji török, jakut sámán kiválasztásához hasonlóan történt. Vagyis: a sámánjelölt

hivatása felsőbb rendelés[...] kiválasztását súlyos teherként, elkerülhetetlen végzetként fogadja[...] kezdetben le akar mondani a neki rendelt hivatásról, a »sámánbetegség« azonban végül is a hivatás elfogadására kényszeríti.” (Diószegi 1958:56). A szerepvállalásnak ezt a társadalmilag kikényszerített és intézményesített módját később más kutatók is az észak-eurázsiai samanizmus egyik fontos jellemző vonásának tartották (mint pl. a finn Lauri Honko és A. L. Siikala). Diószegi munkájában az volt az iránymutató újítás, hogy nem csupán egyes néphit-elemeket, hanem egész összefüggő képzetrendszereket elemzett és hasonlított össze, s ezáltal bizonyítani tudta, hogy nem elszigetelt jelenségekről van szó. Továbbá bizonyította azt is, hogy van a magyar népi kultúrának egy olyan ősi rétege, amely már a honfoglaló magyar törzsek szellemi kultúrájának is része volt, s ez a samanizmus.

A nagy tudós korai és hirtelen halála (1972) után a magyar samanizmuskutatás rövid időre megtorpant, majd pedig a fiatalabb kutatónemzedék tagjai vették át a stafétabotot. Megjelent egy még általa kezdeményezett tanulmánygyűjtemény a szibériai samanizmusról, sajnos ennek az anyagnak a megszerkesztésében már nem vehetett részt (Diószegi – Hoppál eds. 1978). Majd néhány évvel később egy hazánkban rendezett nemzetközi konferencia tudósai tisztelegtek Diószegi emléke előtt legújabb kutatásaik eredményeit bemutató dolgozataikkal (Hoppál ed. 1984). Születésének 80. évfordulóján a magyar kutatók emlékülést rendeztek.

Sámánkutatás Diószegi után

Diószegi Vilmosnak néphitgyűjtő munkájában első számú segítője Pócs Éva volt, aki a magyar hiedelemvilág kitűnő ismerője. Ők ketten még az 1970-es évek elején kezdtek hozzá a magyar néphit rendszerének rekonstrukciójához, és az adatok rendszeres gyűjtéséhez. Pócs Éva elsődleges érdeklődési területe a néphit „természetfeletti” lényei (a tündérek, démonok, boszorkányok és a táltos – Pócs 1989a). Igen alapos kutatásokat végzett a magyarországi boszorkányperek anyagának feltárása és elemzése terén, újabban pedig mentalitástörténeti

tanulmányokat ír, de neki köszönhető az új néprajzi összefoglaló, a *Magyar Néprajz* VII. kötetében a néphit fejezet is (Pócs 1990). Diószegivel vitázva kritikusan szemléli a *táltos* hiedelemkör keleti eredeztetését, mert fontosabbnak tekinti annak európai párhuzamait (Pócs 1989b). Pócs Éva enciklopédikus munkássága – ami Carlo Ginzburgéhoz hasonlítható – nagymértékben hozzájárul a magyar kutatások nemzetközi elismertetéséhez és az eredmények megismertetéséhez (Pócs 1999). Az utóbbi évtizedben, amióta az egyik vidéki egyetemen tanít, egész csapat fiatal kutatót nevelt ki, új iskolát teremtett.

A régész Makkay János először 1963-ban foglalkozott a samanizmus prehisztórikus időkbé visszanyúló gyökereivel (reprint kiadás Makkay 1999). A mindig eredeti gondolatokat felvető Makkay az elsők között volt, akik a paleolitikus sziklafestmények talányos alakjait a sámánok első képi ábrázolásának tekintették. Ő a Les Trois Frères-i barlang félig ember, félig állat figuráját interpretálta állatmaszkos sámán alakként, azon az alapon, hogy a csontok (a lábszár, a bordák, a kar) mintegy csontvázszerűen ki lettek emelve a rajzon, márpedig ez a csontváz-szerű díszítés jól ismert egyes szibériai népcsoportok (pl. a szojotok és tofák) körében (vö. Diószegi 1968b). Makkay interpretációja szerint az állatmaszkos emberalak ezért lehet egy korai sámán ábrázolása, s erre utal az állatbőr ruha is (Makkay 1999:64–65, 71). A másik, terjedelmesebb tanulmányában a Gilgames eposzban talál korai nyomokat a samanizmusra vonatkoztathatóan (Makkay 1999:5–55), nevezetesen a *huluppu*-fa, valamint a mágikus dob (*pukku*) és a dobverő (*mikku*) motívumokkal összefüggésben, amelyek szerint Gilgames alvilági utazására is e tárgyak megszerzése érdekében kerül sor. Természetesen lehet vitatkozni Makkay elképzeléseivel, annyi azonban bizonyos, hogy a sámánmitológiában a beavatás (és a dobkészítés) egy fával áll összefüggésben, amelyet a sámánjelöltnek kell megtalálnia.

Dömötör Tekla, aki a budapesti egyetem Folklór Tanszékét vezette az 1980-as években, meglehetősen kritikus volt Diószegi Vilmos kutatási eredményeit illetően, hasonlóan Vajda Lászlóhoz, aki emigránsként a müncheni egyetem professzora lett, s egyik cikke a samanizmus kezdeteiről és kialakulásának időrendjéről szól (Vajda 1959). Ez az egyik legtöbbet idézett

tanulmány a samanizmus nemzetközi irodalmában (különösen a német nyelvterületen), s így módon a magyar szerző írása jelentős hozzájárulás a tudományterület szakirodalmához. Dömötör Tekla a Diószegi Vilmos tiszteletére rendezett konferencián egy olyan dolgozattal szerepelt, amelynek témája a magyar női sámánság volt (Dömötör 1984). Ugyanezen a konferencián nagy sikert aratott előadásával Bányai Éva. Bányai, aki a hazai hipnóziskutatás egyik vezető alakja, még az 1970-es évek elején fedezte fel, hogy a hipnózisnak lehet egy aktív-éber változata is (Bányai – Hilgard 1976). A hipnózist már korábban is hasonlították a sámánok transztechnikáihoz, de ezek többnyire megmaradtak a metaforák szintjén. Bányai volt az első, aki kísérleteivel bemutatta, hogy a hipnózisban lévő páciens nem érzi a fáradtságot, mint ahogy a sámán sem a hosszú dobolás és tánc alatt. Az újabb elnevezés a „dinamikus hipnózis”. Annak idején 1981-ben a Diószegi Vilmos emlékére rendezett nemzetközi szimpóziumon méltán aratott nagy sikert előadásával (Bányai 1984).

Frecska Ede és munkatársai a sámán-szertartások bizonyos elemeinek a gyógyításban való használhatóságát mutatták be tanulmányukban. Az utóbbi évtizedekben ugyanis megerősödött (különösen Amerikában) az a vélemény, hogy a rituális terápiák nagy hatással vannak a gyógyító mechanizmusokra. Ez egyfelől a feltétlen hit ereje, amely a beteget köti a gyógyítóhoz, másfelől az a felismerés, hogy egy jól működő közösséghez való kapcsolódás is nagyban segíti a gyógyulást. Beszámolójukban külön foglalkoztak a rituális transzállapotok és az endorfinok hatásával. Különösen ezek az opiátszármazékok gyakorolnak összetett gyógyító hatást, például azáltal is, hogy hozzájárulnak az egyén identifikációs igényének megerősítéséhez. Ez a megközelítés forradalmian új szemléletet jelent a hazai és a nemzetközi sámánkutatás neurofenomenológiájának megalapozásában (Frecska–Csökli–Nagy–Kulcsár 2004).

Ugyanezen a konferencián szerepelt a New York-i Columbia Egyetemen tanító, szintén magyar származású Robert Austerlitz, aki a Szahalin szigetén élő ajnuk körében végzett kutatásairól számolt be, és érdekes etimológiáját adta a sámándob elnevezésének (Austerlitz 1984). Többen azok közül, akik valamikor elhagyták az országot, egy-egy cikk vagy tanulmány erejéig foglalkoztak a

magyar sámánhagyománnyal. Közülük az egyik legeredetibb elgondolás Czigány Lóránd irodalomtörténészől származott.

Mint ismeretes, az *Amanita Muscaria* nevű gombafajt (magyarul *bolondgomba*) Szibéria bizonyos területein mint hallucinációt okozó hatóanyagot a sámánok is használták. Beszámolóik szerint a halottak országának meglátogatását segítette a gomba hatóanyaga a megváltozott tudatállapotban tett utazás során. Czigány feltételezése szerint a magyar táltos-hiedelemkör ismert történeteiben a tudós pásztorok, a *táltosok*, amikor betértek szegényes ruházatukban a módosabb házakhoz, mindig csak tejet kértek. A falusiak véleménye szerint ez a szerény kérés volt a jele táltos mivoltuknak. Ezt a jelentéktelennek tűnő motívumot a kutatás korábban figyelemre sem méltatta, pedig a modern gyógyszerkutatás kimutatta, hogy a tej igen hatásos detoxikáló mivolta miatt alkalmas lehetett a gombamérgezés tüneteinek leküzdésére (Czigány 1980).

A külföldön élő magyar női kutatók közül érdemes megemlíteni Felicitas Goodman nevét (Goodman 1980) és Érdi Nóráét, aki alapos dolgozatában szintén a táltos alakjával foglalkozott (Érdi 1989), valamint Lammel Annamária egyik cikkét, amelyben ő is a magyar néphit samanisztikus vonásait mutatta be (Lammel 1993). A Párizsban élő és tanító kutatónő egyébként a közép-amerikai totonák indiánok körében végzett terepmunkát még az 1980-as években, amelynek során a helyi sámán gyógyító szertartását is megörökítette (Lammel 1992).

Voigt Vilmos professzor, aki a 2005-ig vezette a budapesti egyetem Folklór Tanszékét, már az 1970-es évektől kezdve érdeklődéssel fordult a samanizmus problematikájához. Számára ez a jelenség mint etnológiai kutatási probléma létezett (Voigt 1978) és három, a témához kapcsolódó tanulmányát egy kis kötetben újra kiadta *Glaube und Inhalt* címmel (Voigt 1976). Néhány évvel később részt vett azon a nemzetközi konferencián, melynek előadásai megjelentek a *Shamanism in Eurasia* című két kötetben. A válogatás első kötetében a jeles tudós feltette a kérdést, hogy a sámán egy szó-e csupán vagy személyiség is egyben (Voigt 1984). Később is elővette ezt a témát, amikor a „sámán” szó értelmét próbálta kideríteni (Voigt 1990). Míg korábban a tipológia érdekelte,

addig újabb írásaiban a kulturális összehasonlító vizsgálódás felé tett lépéseket, annál is inkább, mert ez mindig is érdeklődési területe volt, hiszen enciklopédikus tudása éppen a komparatiztika terén bontakozhatott ki igazán.

Voigt Vilmos egyik legújabb tanulmányában a szibériai és a közép-ázsiai samanizmusban fellelhető idegen és lokális elemek további vizsgálatára hívta fel a figyelmet. A cikket, melyet Åke Hultkrantz 85. születésnapjára megjelent *Festschrift*-be írt, a tőle megszokott kritikus hangvétel jellemez és egy sor kitűnő filológiai adat, amelyeket mások nem tudtak összekapcsolni, így pl. a közép-ázsiai *baksi* 'sámán' terminus elterjedéséről és jelentésének széles köréről (Voigt 2005).

A jelen kutatástörténeti áttekintés szerzője tulajdonképpen Diószegi halála után kezdett foglalkozni a samanizmus jelenségeivel. Kezdődött ez az életre szóló elkötelezettség azzal, hogy megszerkesztettem a *Shamanism in Siberia* című kötet Diószegi által hátrahagyott orosz nyelvű kéziratait (Diószegi – Hoppál eds. 1978), majd egy konferenciát rendeztem az ő tiszteletére 1981-ben, amelynek előadásai a *Shamanism in Eurasia* című kötetben láttak napvilágot (Hoppál ed. 1984). Mivel magamat Diószegi közvetlen követőjének tartom – hiszen ő volt első hivatalos főnököm a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatócsoportjában –, később kiadtam összegyűjtött tanulmányait angol nyelven a *Bibliotheca Shamanistica* nevű könyvsorozatban, annak hatodik köteteként (Diószegi 1998). Ebben a sorozatban 2005-ig további hat kötet jelent meg: monográfiák és tanulmányok az eurázsiai sámánságról, s mint ilyen, egyedülálló szakkönyvtára lett a samanizmus kutatásának. 1993-ban az International Society for Shamanistic Research elnökeként (Molnár Ádámmal) megalapítottuk a társaság folyóiratát, melynek azóta minden évben két füzete jelent meg, s amelyben a világ minden tájáról érkeznek cikkek, tanulmányok, terepmunka-beszámolók, minden bizonnyal talán ez a két sorozat a magyar sámánkutatók legfontosabb hozzájárulása a nemzetközi kutatásokhoz.

Jelentős nemzetközi konferenciák előadásait is sikerült publikálni az elmúlt évtizedekben, ezek a megjelenés sorrendjében a *Shamanism in Eurasia* után az ICAES zágrábi konferenciáján a sámán tárgyú előadások két kötet (Hoppál – Sadovszky eds. 1984), majd a Nemzetközi Vallástudományi Társaság

finnszági konferenciájának előadásait tartalmazó egyik kötet (Hoppál – Pentikäinen eds. 1992), valamint az ISSR második, Budapesten tartott kongresszusának válogatott előadása (Kim – Hoppál – Sadovszky eds. 1995). S végül egy, a koreai UNESCO Bizottsággal közösen rendezett konferencia a samanizmusról, mint a világ szellemi (intangible) örökségének egyik fajtájáról (Hoppál – Kósa eds. 2003). Mindezekben a kötetekben a világ vezető sámánkutatói publikálták tanulmányaikat.

Ami a saját tanulmányokat illeti, azokból 1992-ben először egy válogatást jelentettem meg (Siikala – Hoppál 1992), majd később egy másikat (Hoppál 2000). Ez utóbbi kötet a szibériai sámánhagyományok változásáról vázol fel képet. Ezzel egyidejűleg publikáltam egy olyan új stílusú monográfiát, amelyben a képeké a főszerep, mert úgy éreztem, hogy a legtöbb leírásból hiányzik az illusztráció. A kötet később megjelent németül, japánul és kínaiul is (Hoppál 1994a). Ennek a képes monográfiának, amelyben az eurázsiai sámánokról kívántam képet adni, a javított változata 2002-ben jelent meg, a finn és az észt fordítása pedig egy évvel később (Hoppál 2002).

E sorok írója 2003. januárjában Belső-Mongóliában (Kína) egy Hailar városa melletti kis faluban egy daur sámánasszony gyógyító szertartását örökölte meg. A sámánasszonyt két másik sámánasszony is elkísérte, közülük az idősebb az evenki népcsoporthoz tartozott és a közösen végzett rítusok érdekessége az volt, hogy ő a saját nyelvét, egy másik nyelvcsaládhoz tartozó nyelvet használt az éneklés során. Mégis, a legfontosabb jellemzője ennek a gyógyító szertartásnak az volt, hogy a fő sámánő kis szünetekkel háromszor egymás után mély transzba esett, amely nem imitált volt, hanem valóságosan átélt, megváltozott tudatállapot. A daur sámánasszony koronája, rituális köpenye és felszerelése (dob és a lófejű bot) igen gazdagon díszített és a klasszikus mintáknak megfelelő volt. Szinte hihetetlen, hogy a XXI. század elején még ilyen teljességben fennmaradt és továbbél a daur sámánság (Hoppál 2005a).

A néprajzosokon kívül természetesen még sokan foglalkoztak a samanizmus jelenség világával. Így a magyar népzene kutatás egyik jelentős személyisége, Szomjas-Schiffert György, korábban gyűjtött lapp sámánénekeket

adott közre még az 1990-es évek közepén. Lázár Katalin, az MTA Zenetudományi Intézetének munkatársa 1992–93-ban több osztják sámánéneket örökített meg egy szibériai gyűjtőút alkalmával. Az egyik utolsó jelentős osztják sámán, Ivan Styepanovics Szopocsin (1910–1993) énekelt énekeit a magyar kutatóknak sikerült megszerezniük a novoszibirszki archívumból és a nagy sámán fiának segítségével meg tudták fejteni az ének szövegét. Egy másik fiatal tagja a Szopocsin nemzetségnek, Leonid Mihajlovics Szopocsin, aki átvette a sámánmesterséget, szintén énekelt egy szertartás során, amelyet megörökítettek, ily módon sikerült a szöveg és a melódia szerkezetéről is többet megtudniuk a kutatóknak (Lázár 1999:47–51). A kutatás eredményeként azt lehetett megállapítani, hogy különösen az obi-ugorok körében a sámánköltészet, a sámánének segített megtartani a kis északi népek (nemzeti) identitását. Jellemző példája ennek a folyamatnak a vogul (mansi) költő, Juvan Sesztalov esete, aki tudatosan vállalja ezt a kulturális küldetést, a sámánhagyomány fenntartását (vö. Hoppál 1998b).

Simoncsics Péter nyelvész, az uráli nyelvek avatott ismerője, a nyenyec sámánénekek nyelvezetét és poetikáját vizsgálta egy nagyobb tanulmányban (Simoncsics 1995). A nyenyec sámán költői nyelv egyik jellemzője, hogy minden szótag után egy érthetetlen szótagot szúrnak be, s ez sajátos fonetikai ritmust ad a szövegnek és egyben megnehezíti a megértést (mint pl. a magyar gyermeknyelvi titkos nyelv: „Hova-gova me-ve-gye-ve-gelünk?”) A sámáni beszédnek ezt a sajátosságát tudtommal ő fedezte fel, amelyet megtalált egy kamassz mesében is, melynek hőse a sámán (Simoncsics 2003).

Nagy Zoltán a fiatalabb etnológusnemzedék egyik tehetséges tagja, aki a vaszjugáni *hantik* körében végzett intenzív terepmunkát az utóbbi években. Ennek a munkának egyik eredménye egy bizonytalan eredetű sámándob körüli információk összegyűjtése, többek között a budapesti Néprajzi Múzeumban talált fénykép segítségével, amelyet a helyszínen megmutatott az ottaniaknak, akik felismerték a képen látható embereket. Módszertanilag is mintaszerű a dolgozat, mert sikerült rekonstruálni egy tárgy – a sámándob – és néhány régi fénykép kulturális beágyazottságát.

Kőhalmi Katalin, a mandzsu-tunguz népek kutatója, Diószegi kortársa, lényegében csak a hetvenes években került közelebb a samanizmus témájához. Mint kitűnő filológus, mindig fontos adatokkal járult hozzá egy-egy téma jobb megismeréséhez. Így például írt egy igen érdekes tanulmányt, amelyet a Magyar Vallástudományi Társaság és a Magyar Néprajzi Társaság által rendezett Diószegi-émlékülésen olvasott fel, címe: *A medve mint az állatok sámánja* volt (Uray-Kőhalmi 2003a).

Talán az a népköltészeti válogatás a legfontosabb hozzájárulás a magyarországi sámánkutatáshoz, amelyet 1973-ban jelentetett meg *Sámándobok szóljatok...* címmel (Kőhalmi 1973). Ebben a kötetben az orosz szakirodalom alapján válogatott sámánének-szövegeket, amelyek ma már jórészt elérhetetlen kötetek lapjain jelentek meg. Ez a kötet a maga nemében úttörő vállalkozás volt, mint ahogy a *Niszan sámánő szertartáskönyve* című fordításkötet is, amely 1987-ben jelent meg (Melles 1987), felsorakozva ezzel a magyar kiadással a nem sokkal korábbi orosz, angol, német, olasz és koreai fordításokhoz (talán érdekes megemlíteni, hogy a hiteles kínai fordítás csak néhány évvel ezelőtt készült el). Kőhalmi Katalin egyik újabb tanulmánya, melyet egy Budapesten rendezett nemzetközi konferencián prezentált *The Myth of Nishan Shaman (A Nisan sámánő mítosza)* címmel, a mandzsu sámánő alvilági útjáról szóló, különböző variánsok szövegeit, motívumait vetette egybe (Uray-Kőhalmi 2003b).

Kara György orientalista – Ligeti Lajos tanítványaként, mint ahogy Diószegi is orientalistaként indult – még a hetvenes években jelentős tanulmányt publikált a mongol samanizmusról. Egy mongol énekesről írt (Kara, 1970), akit ugyanúgy avatnak be, mint régen a sámánokat. Az ő tanítványai közül aztán többen a mongol mitológiakutatás és a samanizmus vizsgálatában jeleskedtek. Így Sárközi Alice, aki már a sárospataki konferencián is részt vett és előadott (Sárközi 1984), valamint Birtalan Ágnes, aki napjainkban vezeti a budapesti egyetem Orientalisztikai Tanszékét. Birtalan Ágnes tanítványaival rendszeres kutatásokat végzett az ezredforduló körüli években az átalakuló Mongóliában és híradást hozott az egyik nagyhírű *darhat* sámánasszonyról, leírva annak sötétben végzett szertartását. A terepen végzett megfigyeléseken alapulnak más közleményei is,

amelyek a mai mongol sámánság egyes részleteit világítják meg, szövegközlések (Birtalan 1995, 2001) és rítusleírások egyaránt (Birtalan – Sipos 2004), vannak köztük.

A magyarországi turkológusiskola nemzedékei mindig jelentős filológiai eredményekkel járultak hozzá a régi magyar hitvilág, köztük a magyar samanizmus lehetséges nyomainak felderítéséhez. Így nemrégiben Berta Árpád egyik cikkében két fontos szavunk etimológiai elemzése során jutott arra a következtetésre, hogy mindkét szó jelentése régi török gyökökből magyarázható. Az *Álmos* fejedelem név a 'transzban lenni, megbolondulni' jelentéskörben mozog, míg a *táltos*, a *tal* gyök szintén a megváltozott tudatállapotra utal. Ha az etimológia helyes, akkor Álmos szakrális fejedelem, vagyis *táltos* volt (Berta 2001, 114).

Molnár Ádám turkológus, a belső-ázsiai török népek időjárás-varázslójáról írt egy kitűnő monográfiát. Ebben a munkájában összefoglalta és elemezte azokat a török hiedelmeket, amelyek szerint az időjárást meg lehet változtatni, mégpedig egy különleges varázserejű kő (*yādā*) segítségével. A közösségi célú időjárás-varázslás egy erre a feladatra szakosodott vallási specialista, a *yadčī* feladata volt. Ez a társadalmi funkció a VIII–XII. századi belső-ázsiai török társadalmakban a háborúk, törzsi harcok idején volt igazán fontos a régi írott források szerint. Együtt vonultak az uralkodóval a harcok színhelyére, hogy ezt a 'meteorológiai fegyvert' bármikor bevetthessék (Molnár 1994). Ezt az idővarázsló technikát sok helyen a sámánokhoz kötik, noha ez a régi írott forrásból hiányzik.

Molnár Ádám újabban a régi török samanizmus rendszerének rekonstrukcióján dolgozik, valamint tervbe vette egy olyan szótár készítését, amely a török nyelvű népek samanizmussal összefüggő teljes szókincsét számba veszi. Nemrégiben pedig megjelentetett egy forrásgyűjteményt a török népek samanizmusáról. Ez a gondosan szerkesztett szöveggyűjtemény (Molnár szerk. 2003) és a jól válogatott hiteles képanyag fontos hozzájárulás a magyar samanizmus kutatáshoz, hiszen ebből a kultúrkörből vett elbeszélések azok, amelyek a legközelebb állnak a magyar *táltos* mondákhoz. A kötetben van

tanulmány az *özbeg*, a *kazah*, a *kirgiz*, a *sárga ujugrok*, az *altaji törökök*, a *tuvaiak* és a *jakutok* sámánságáról.

A fiatalabb kutatók nemzedékéhez tartozik a több török nyelven jól beszélő kutató, Somfai Kara Dávid, aki 1994-ben járt Kazahsztán déli részében Torma József, akkori magyar nagykövet és turkológus társaságában. Az egyik ilyen útjuk alkalmával látogatást tettek annál a *baksinál*, aki még használta a kéthúrú hangszert, a *kobozt*, és hogy elérje a transz-állapotot (Somfai Kara 2005) amikor a szellemeket hívja (*zikir saliw*). A hetvenes éveiben járó baksi a gonosz szellemeket (*Jindar*) egy hosszú késsel ijesztette el (transzban a saját torkán lenyomta), és a megváltozott tudatállapotban egy malomkövet a mellére emelt (ezekről a 'mutatványokról' több kitűnő fénykép készült). Ugyancsak 1994-ben járt a fiatal kutató a *karakalpak* népnél, majd a *jakutoknál*, 1998-ban pedig a *hakaszoknál* a népi epika helyi énekeseit kereste, a hőseposz-énekeseket. A beszélgetések során kiderült, hogy a hősénekek előadói a sámánokhoz hasonlóan a szellemek kiválasztottjai, még gyermekkorukban gyakran transzba esnek és azalatt a szellemekkel kommunikálnak (Somfai Kara 2003:189). A fiatal kutató hírt hozott Kirgizisztánból is, ahol a Talasz völgyében járva egy ritkaság számba menő sámánszertartást látott. Ennek leírását és az akkor, egy professzionális etnofotográfus által készített képeket 2004-ben adta közre a *Shaman* nevű folyóiratban (Kunkovács – Somfai Kara 2004).

2004 szeptemberében Somfai Kara e sorok írójával Kínában, Xingjiangban járt, az ott élő kirgiz kisebbség egyik kis falujában, ahol sikerült megörökíteni egy gyógyító szertartást és a *baksival* interjút is készíteni. A szertartás egyik érdekessége az volt, hogy benne keveredtek a samanisztikus és a muzulmán elemek, továbbá az is, hogy egy jelenlévő sámánnő jó három perces transzot produkált. A gyógyítás vagy 30 helyi lakos szeme láttára történt, ennek ellenére a kínai hatóság egyik jelen lévő embere 17 perc után megtiltotta a videofelvétel készítését (a beszámoló megjelenés alatt).

Sántha István, aki szintén Diószegi nyomdokában járt Szibériában, közelebb, a burjátok és evenkik körében gyűjtött, fáradságos munkával sajtó alá rendezte Diószegi Vilmos gyűjtőfüzeteit és naplóit. Ez a könyv fontos adatokat

tartalmaz Diószegi munkamódszeréről és arról is, hogy a szinte mitikus alakká híresült Szibéria-kutató alig néhány napot tölthetett (a korabeli politikai okok miatt!) terepen, interjúk készítésével olyan személyekkel, akik még ismertek sámánokat, de élő és praktizáló sámánnal már nem találkozott (Sántha szerk. 2000). A fiatal kutató 2004-ben egy nagyobb tanulmányt írt az 'utha' fogalmáról a burjátok hitvilágában.

Kósa Gábor egy újabb tanulmányában, mintegy folytatva a korábbiakat, a régi kínai történelem egyik államának (a neve Chu, Kr.e. VII–III. század) vallási jelenségeivel foglalkozott. Megállapította, hogy a keleti Zhou dinasztia idején a vallási gyakorlat és különösen az írott szövegek, valamint a mitológiai alakokról szóló elbeszélések őrizték meg a samanisztikus vonásokat (Kósa 2003). Ez a több mint félszáz oldalas, igen alapos filológiai felkészültségről tanúbizonyságot adó tanulmány a magyar sinológusok hírnevét öregbíti majd és fontos azért is, mert ez az egyedülálló összefoglalás jelentős hozzájárulás a samanizmus korai történetének, írott források alapján történő megismeréséhez.

Obrusánszky Borbála mint mongolista elsősorban a régi mongol történeti forrásokban keresi a sámánságra vonatkozó adatokat, különösen az olyanokat, amelyek a lamaizmus ellenére is fennmaradtak, mert a sámánok békésen megfértek a lámákkal és fenntartották például a tűz tiszteletét (Obrusánszky 2002). Sok mindent átvettek egymástól a sámánok és a lámák a mongoloknál. Azonkívül az *ongonok* kultuszát máig sem sikerült kiirtani a mongol kultúrából, és az ősök tisztelete is mindennél erősebben gyökerezik a mongol néplélekben.

Újabb tanulmányok

E kutatástörténeti áttekintés befejezésével egy időben ment nyomdába egy a magyar sámán kutatókat összefogó kötet (Hoppál–Szathmári–Takács szerk. 2005).

A kötetnyitó tanulmány Diószegi Vilmos feltehetően egyik utolsó munkája, amely már csak halála után jelent meg, nem is akárhol, az *Encyclopaedia Britannica* hasábjain (Diószegi 1974). Érdekes viszont, hogy a nemzetközi szakirodalomban nem hivatkoznak erre a kitűnő tanulmányra, pedig

benne Diószegi mintegy összefoglalta addigi tudását. Sajnos korai halála megakadályozta abban, hogy újra kimenjen Szibériába, és amikor már lehetett volna, akkor hosszabb terepmunkát végezhesen. Válogatott tanulmányait magyar nyelven is közzé kellene tenni, noha legjobb tizenegy angol nyelvű tanulmányát külön kötetben, a *Bibliotheca Shamanistica* sorozat hatodik darabjaként jelentette meg az Akadémiai Kiadó. Ez nagy elégtétel a fiatalon elhunyt tudósnak, mert tanulmányai különféle folyóiratokban jelentek meg, melyeket nehéz előkeresni! Mivel az általa szerkesztett két szibériai kötet is elfogyott, azért aztán e sorok írójának sikerült az Akadémiai Kiadót rábeszélnie, hogy adják ki ismét a sikeres köteteket, amelyeknek első kiadása ma már könyvritkaság (Diószegi – Hoppál eds. 1996a, 1996b). Nemrégiben pedig megjelent Diószegi szibériai naplójának és leveleinek első kötete is (Sántha szerk. 2002).

Szántó R. Tibor igen alapos szakirodalmi ismeretek alapján azt kívánja bizonyítani, hogy a samanizmus egy kulturálisan szervezett ismeretrendszer (és nem hiedelemrendszer, mint ahogy azt e sorok írója még a nyolcvanas évek elején állította). Két fontos funkcióval kiegészítette a sámánok társadalmi feladatairól mondottakat is, (Hoppál 1994a:16) nevezetesen, hogy a sámán egyben a vadászszertartások vezetője, valamint a kollektív tudattalan gondozója. Meghatározását érdemes idézni: „A samanizmus komplex rendszer, melyben a gondolati és cselekvési-eljárási elemek szervesen összekapcsolódnak, s a körülöttük lévő világ jelenségeire, azok összefüggéseire vonatkozóan egységes és koherens magyarázatot, világmagyarázatot, világképet alkotnak.” Ez a szemlélet, mármint az, hogy a samanizmus világszemlélet, az utóbbi években többször felbukkant a szakirodalomban (Pentikäinen et alii ed. 2001:VII).

Bizonyára furcsállja az olvasó, hogy miért közlünk egy kizárólag magyar szerzők tanulmányait közreadó kötetben cikket Felicitas D. Goodmantól. Felicitas asszony erdélyi származású és ma is tökéletesen beszél magyarul, fiatalasszony korában került el szülőföldjéről. Ő az Egyesült Államokbeli New Mexikó-i Guyamungue Institute megalapítója, ahol a transz-technikákat és az azokat előhívó testhelyzeteket kutatják. Ezt a dolgozatát még 1983-ban adta át e sorok írójának, aki akkor a XI. ICAES kongresszuson, egy sámánszimpoziumon

találkozott vele először. Később éveken át rendszeresen járt Magyarországra, ahol gyakorlatokat tartott, amelyeken bemutatta a résztvevőknek, hogy miként hatnak a különféle testtartások a megváltozott tudatállapot előidézésére. Az ő felfedezése, hogy bizonyos testhelyzetekben az eksztázisélmény tartalma meghatározott, és rendszeresen visszatérő. Több kitűnő könyv szerzője (Goodman 1972, 1980), sőt még egy kifejezetten magyar vonatkozású írása is van a magyar hitvilág samanisztikus elemeiről.

Falvy Károly a sámánszertartások szimbolizmusáról írt új szemléletű tanulmányt. Elgondolása szerint a sámán/nő olyan személy, aki képes a változás (pl. gyógyulás) előidézésére. A sámánszimbólumok, így például a jelképes utazásélmény éppen a változás kifejeződése; vagy ilyen a sámánok kettős, androgin = férfi és női természete, amit a sámánok ruhája gyakran világosan kifejez (az ellenkező nem öltözetét viselik). Jó meglátása az egyébként néptáncszakértő szerzőnek, hogy a forgó mozgásnak különleges jelentőséget, erőt tulajdonít a sámánszertartásokban (meg kell itt említeni, hogy készült egy kitűnő tanulmány erről néhány évvel ezelőtt, Kürti 1994:34–35).

Süle Ferenc pszichiáter dolgozatában a samanizálást mélylélektani és praktikus pszichiátriai szempontokból vizsgálja és próbálja megérteni. Figyelemreméltó egyik kiinduló megállapítása, mely szerint „a sámánok feltérképezték a szellemek világát, a nem hétköznapi realitást, mai kifejezéssel élve a tudattalan világát”. A sámányógyítás folyamata az ő olvasatában a tudattalanban tett utazás, amely után az elvesztett én egy darabját (lélekvesztés) a sámán visszahozza, reintegrálja a sérült személyiségbe. Különösen érdekesek saját gyógyító gyakorlatából idézett példái a sámányógyítás technikáinak felhasználásáról (így pl. a mozgásterápiák, az archaikus ritmusok, álom-munka, zeneterápia).

Egészen konkrét kísérleti eredményeket ismertet Szabó Csaba és Takács András tanulmánya. Ők a sámánok (képzeletbeli) utazás-élményéről adott beszámolóik alapján tettek kísérletet a sámánkultúrák lélektani értelmezésére. Egyik figyelemreméltó megállapításuk az, hogy az „alsó”-világba való lejutás „csak” akarat kérdése. Az egyetemistákkal dolgozó, és azok utazás-élményeit

vizsgáló kutatók megállapították, hogy a kísérleti körülmények között végzett utazás valódi pozitív hatású élményt jelentett a résztvevőknek.

Csepregi Márta nyelvész kutató a híres (keleti) osztják sámán, Ivan Szopocsin (1910–1993) jó félórás énekének szövegét közli magyar fordításban. Ebből a rövid közleményből is kiderült, hogy obi-ugor rokonaink körében a sámán a tudományát álmában kapja, nincs beavatási szertartás, se különleges kosztüm. Lényegében majdnem mindenki samanizálhat, hiszen minden családban volt, sőt van egy dob! A sámánképességű emberek feladata leggyakrabban a jóslás volt az osztjákoknál, s ennek kialakult a jellegzetes technikája, mégpedig, hogy bizonyos tárgyakat (bölcsőt, baltát, fegyvert, szánt, ládát, vödört) emelgettek és közben egyszerű kérdéseket tettek fel, amelyekre ily módon kaptak (igen–nem) választ. A sámán feladata volt az áldozati szertartások vezetése is.

Szatmári Botond a samanizmus szűkebb – a szibériai jelenségekre korlátozódó – és tágabb, afrikai és amerikai sámánságot leíró meghatározásainak problémáival foglalkozik. Felveti például, hogy feltehetően más lenne a definíció, ha a sámánságnak elnevezett jelenségegyüttest először a dél-amerikai anyag alapján írták volna le. (Megjegyezzük, hogy *de facto* ez megtörtént, vö. Narby – Huxley eds. 2000) Fejtegetéseinek egyik következtetése, hogy a samanizmus nem vallás, ha a vallás európai meghatározásából indulunk ki. Az általa felvetett problémákra megoldást látszik nyújtani a helyi sámánság jelenségeit előtérbe helyező szemlélet. Ugyanő egy másik igen alapos tanulmányban a tibeti buddhista hagyományok azon jelenségeit vette számba, amelyeknek rokonsága nagyon is szembetűnő a samanizmussal. Általában azt tartják Tibetben, hogy a samanizmus megelőzte a buddhista elemeket a helyi hagyományban, vagyis a népi vallás erős rokonságban áll a belső-ázsiai népek ősi hitvilágával.

Több magyar etnológus kötelezte el magát a Távols-Kelet-i kultúrák vizsgálatának. Közülük a legszorgalmasabb talán Vargyas Gábor, aki 1985–1989 között összesen másfél évet töltött egy kis vietnami helyi törzs, a *bruk* körében intenzív állomásozó terepkutatással. A *bru* kultúra egyik legjobb ismerőjének számít napjainkban, etnográfiai beszámolóit a részletek gazdagsága jellemzi, és igen alapos, aprólékos leírást ad a rítusok vagy tárgyak társadalmi kontextusáról is

(több mint egy tucat tanulmánya, könyve jelent meg magyar és francia nyelven az elmúlt másfél évtized alatt – vö. Vargyas 1993, 1994a, 1994b, 2000, 2001, 2002). Kötetünkben egy bru sámánszertartást írt le, különös tekintettel a segítőszellemhez intézett ének szövegének pontos közlésére (ebben a munkában egy négytagú team vett részt). Mintaszerű tanulmányában az, ahogyan minden egyes sor jelentését elemzi és a rituális kontextusban kommentárokkal együtt elhelyezi.

Sántha István földrajzi tanulmányok és szibériai utazások után tért át az etnológia területére és huzamosabb terepmunkát végzett Szibériában, többek között a burjátok és az evenkik körében. A kirgizek között is járt és a saját gyűjtései, valamint a szakirodalom alapján ismerteti a kirgizek hitvilágát, amelyben a samanizmusnak is jelentős szerepe volt és van még napjainkban is. Ugyancsak élő hagyomány őrzi az animizmus és a totemizmus hiedelmeinek emlékét. Sántha dolgozatának második felében a kirgiz sámánság ismertetésével foglalkozik (*baksi* a férfi sámán, *bübü* a sámánnő neve). Megállapította, hogy a kirgizeknél voltak fehér, fekete sámánok, valamint, hogy lényeges különbségek tapasztalhatók a déli és az északi területek sámánságának jellegzetes vonásai között. A kirgiz *baksi* a szertartások során többféle eszközt használt a szellemek meghívásához, így például dorombot (*ooz-komuz*), kést, ostort és a dobnál is ősbibb és azt helyettesítő sámánbotot (*aszatajak*). A dolgozat végén Sántha leírta egy kirgiziai ujjur sámánnal való találkozását és a tőle látott tisztító szertartást.

E sorok írója, Hoppál Mihály két írással szerepel a kötetben. Az első *Sámánság a nyenyeczek között* címmel a legészakibb európai nép sámánjairól szóló tudósításokat ismerteti a régi és legújabb munkák alapján. A kutatás újabb eredményeiből kitűnt, hogy a nyenyeczek nemcsak megkétszerezték létszámukat a XX. század elejétől a végéig, de fenntartották hagyományos életformájukat és igen erős kulturális identitástudattal is rendelkeznek. A másik írásban egy burját sámánasszonnyal folytatott interjúból közöl részleteket. M. D. Cibenova sorsa és élete jellegzetes példája a szibériai samanizmus XX. század végi újjászületési folyamatának. Az általa elmondottak a burját hitvilág igen érdekes részleteit világítják meg.

Birtalan Ágnes, az egyik legszorgalmasabb mongolista kutatónk, a kilencvenes évek közepén járt egy nyugat-mongóliai sámán családnál, akinek a fiával készített interjúkat és megismerhette a fiatal sámán időjárás-varázsló tevékenységét. Természetesen ezenkívül gyógyítottak is, meg az elbitangolt jószágot is meg tudták keresni a sámántükör segítségével, s végül a halottak túlvilági útját is segítették, „egyengették”. Birtalan a tanulmányban az időjárás-varázslás régi adatain kívül pontos leírást ad a szertartás körülményeiről, kellékeiről és menetéről, végül pedig eredetéről és tibeti párhuzamairól. A magyar sámánkutatás egyik mintaszerű leírást adó cikke ez a tanulmány.

Kósa Gábor sinológus a Tang-kor előtti (Kr.e. XVIII–XII. századi) Kínában, vagyis a legrégebb írott dokumentumok alapján vizsgálta a samanizmushoz hasonló jelenségek meglétét, pontosabban az erre utaló adatokat. Ezek fontosak lehetnek a samanizmus korai történetét illetően. A dolgozat második részében összegyűjtötte azokat a jellegzetes tulajdonságokat, amelyek a *wu* szóval jelzett vallási specialista (ez lehetett a sámán/nő) tevékenységét jellemezték. Megállapította, hogy a kínai vallási tradíció, s azon belül a *wu* alakja köré szerveződő rituális gyakorlat legjobb párhuzamai a samanizmusban lelhetők fel. A fiatal kutató kismonográfiának is beillő tanulmánya igen széleskörű tájékozottságról tesz tanúbizonyságot, ezért a magyar samanizmuskutatás egyik ígéretének tartjuk.

Nagy Imre, a fiatal magyar etnológus nemzedék egyik tehetséges tagja, 1993 és 1994-ben végzett kutatásairól ad számot tanulmányában, amit 1997-ben angolul már megjelentetett. A saját sámán, Sánta Bölénybika (Lame Bull) szellemi életművének megismertetésével segít betekinteni a síksági indiánok samanisztikus művészetének múlt századi világába, a kozmogóniai és vallási elképzelések rendszerébe. Mindenesetre a samanizmusnak a művészet felőli megközelítése új szempont e kulturális jelenség történetében, noha minden kutató elismeri, hogy a sámán a művészet nélkül nem lenne olyan erős.

Borsányi László etnológus szintén az észak-amerikai indiánok között végzett terepmunkát. 1997-ben egy navaho sámán orvosló szertartásán lehetett jelen. Megállapította, hogy az indián gyógyítók született látnokok, „tisztánlátók”

(érdekes, hogy az utóbbi időben ez a kifejezés a jakut sámánokkal kapcsolatban is használatos), és fő törekvésük a testi funkciók egyensúlyának a helyreállítása. A sokszor több napos szertartások éppen ezt célozzák énekkel és tánccal. A sámán, mint a szertartások specialistája sokféle tudás öre, röviden a kulturális tudás tárházának karbantartója.

Gulyás Anna 1993-ban végzett terepmunkájáról számolt be, amelyet Dél-Amerikában az Andok északi, ecuadori részén az otavalo indiánok körében végzett. Kilenc gyógyítóval (*curanderoval*) ismerkedett meg, és ezeknek az oltárait mutatja be részletesen, képekkel illusztrálva, mert úgy tapasztalta, hogy a gyógyító emberek varázsereje az oltáraikon található tárgyakban összpontosul. Állhat egy ilyen együttes esetenként csak néhány tárgyból (pl. egy kereszt, varázkövek, gyertya, cigaretta), de állhat több tucatból is. A pontos és részletes leírásokat a gyógyításokról a helyszínen készített fényképek egészítik ki. A fiatal kutató leírásai jól példázzák, hogy a helyi sámánságon belül is milyen gazdag és sokféle egyéni változata él a gyógyító hagyományoknak.

Boglár Lajos etnológus a hazai kulturális antropológiai kutatás és oktatás egyik megindítója volt. E rövid írásában több dél-amerikai indián törzs (vö. Boglár 1966, 1978) sámán mítoszait vizsgálta és hasonlította össze a funkciójukat, vagyis a közösség életében betöltött szerepüket. Vizsgálódásai során kitűnt, hogy a mítoszoknak közösségteremtő ereje van, a sámánénekek pedig egyenesen nélkülözhetetlen, mert gyógyító hatású. A sámán az „énekek embere”. (Boglár Lajos munkásságáról Sárkány Mihály írt értékelő megemlékezést a nagy etnológus halálát követően, 2004. szeptember 23-a után.) Noha nem volt kifejezetten a samanizmus kutatója, de az általa vizsgált indián közösségek életében a helyi sámánoknak kiemelkedő szerepe volt, ezért minden művében utal rájuk.

Ez a négyszáz oldalas könyv, együtt olvasva egy másik kötet tanulmányaival (Csonka-Takács E. – Czövek J. – Takács A. szerk. 2002, amelyek jó kétszáz oldalt tesznek ki), nemcsak az érdeklődés megindulását jelzik a hazai etnológiában, hanem a komoly tanulmányírói munka kezdetét is.

A magyar samanizmuskutatók új korszakát jelenti, hogy megjelent egy fordításgyűjtemény a török népek samanizmusáról Molnár Ádám válogatásában és gondos szerkesztésében (Molnár szerk. 2003). Tulajdonképpen ez az első hiteles fordításokat (és képeket) közlő szöveggyűjtemény ebből a témakörből, lényegéből abból a kultúrkörből, amely a legközelebb áll az ősi magyar (értsd honfoglalás előtti) hitvilághoz, s amelyben a legközelebbi párhuzamok találhatóak a magyar *táltos* mondákhöz. Diószegi Vilmos éppen ebből a körből vette párhuzamainak jó részét, amikor megpróbálta rekonstruálni a magyar sámánhit emlékeit (Diószegi 1958, reprint kiadás 1998). A kötetben tanulmány olvasható az üzbég, a kazah, a kirgiz, a sárga ujugrok, az altaji törökök, a tuvaiak és a jakutok sámánágáról. Mindezek után elmondható, hogy a hazai sámánkutatók jelentős műveket tettek le a hazai tudományos érdeklődés asztalára.

Itt érdemes megjegyezni, hogy Mircea Eliade klasszikus műve mintegy fél évszázados késéssel végre magyarul is megjelent (Eliade 2001). A román tudós ma már klasszikusnak tekinthető műve minden bizonnyal nagy hatással lesz a hazai kutatásra, mert a korábbi évtizedekben alig találtunk rá hivatkozást.

A XX. század harmincas éveitől egészen a nyolcvanas évekig a kommunista ideológia nevében üldözték a sámánokat, s csak a legutóbbi időben nyílt lehetőség arra, hogy újra folytassák mesterségüket. Erről magam is meggyőződhettem, amikor 2001-ben a mongol fővárosban tartottuk az ISSR konferenciáját és azon, jó félszázán részt vettek a helyi sámánövetség tagjai.

Összefoglalásképpen elmondható, hogy a magyar kutatók már a XIX. század közepétől kezdve rendszeresen foglalkoztak a samanizmussal, elsősorban azért, mert a kereszténység előtti idők vallási rendszerének tartották, s mint ilyen, a magyarság ősi vallásával azonosították. Ez az azonosítás aztán egy jó évszázadon keresztül meghatározta a magyar kutatók érdeklődését, hiszen bárhol is vizsgáloztak, az volt a céljuk, hogy a magyarok ősi hiedelmeihez párhuzamokat találjanak a világban, mert ez a nép rokon nélkül él Európa közepén, és kulturálisan igencsak eltér a környező népektől.

NÉPRAJZI FILMEK A SAMANIZMUSRÓL

A samanizmus kutatásának történetében új korszakot jelent a film megjelenése. Az új korszak minőségi változást jelent két szempontból is. Egyrészt azért mert a megállított pillanatot rögzítő fotó helyébe a mozgás folyamatát megörökítő képsorozat lép. Lehetőség nyílt a mozgásoknak, a speciális gesztusoknak, a dobolás technikájának, a táncformáknak a megörökítésére, vagyis a rítus hosszabb szekvenciáit lehet tanulmányozni. Már maga ez a tény is nagy jelentőségű. Még fontosabb talán a második minőségi változás, az, hogy a film lehetőséget ad a megörökített jelenségek újbóli megtekintésére, s ez az elemzés (és újraelemzés) minőségi javulását eredményezheti. Azzal, hogy ma új szempontok alkalmazásával rég elmúlt rítusok szemtanúi lehetünk, egyre sokoldalúbban írhatjuk le az adott néprajzi jelenséget.

Néprajzi dokumentumfilmek a Szovjetunióban

Az elmúlt néhány évtizedben – rendszeresen 1969-től majd minden évben – hosszabb-rövidebb időt töltöttem az akkor még létező Szovjetunióban, ahol az akadémiák közötti csereegyezmények keretében ismerkedtem a szibériai samanizmusról szóló néprajzi filmekkel (Hoppál 1988d).

Oroszország –Kínához és Indiához jó félszázan – a világ etnikailag legszínesebb állama, több mint félszáz kisebb nagyobb etnikus kisebbség él hatalmas területén. Ez a tény egyedülálló lehetőséget jelent a néprajzi kutatás és a néprajzi filmezés számára.

Annak ellenére, hogy már a 20-as és 30-as években készültek néprajzi filmfelvételek a Szovjetunióban, meglepő volt számomra, hogy csak kevés ilyen film van. Amikor 1986 végén és 1987 elején három hónapot töltöttem ott, hogy a néprajzi filmezést tanulmányozzam, kiderült, hogy sem a moszkvai, sem a leningrádi egyetemen soha sem volt ilyen oktatás. Igaz, az 1990-es évek közepén a moszkvai Lomonoszov Egyetemen (MGU) megalakult a vizuális antropológiai részleg. Moszkvába, a Szovjet Tudományos Akadémia Néprajzi Intézetében, volt

egy részleg, de a régebbi múltra visszatekintő leningrádi filiáléban hiányzott ilyen osztály.

A szovjet néprajzi film történetének írói meg szokták említeni, hogy az első dokumentumfilmek a kevésbé ismert kis népek anyagi kultúrájáról és vallási rítusairól a húszas években készültek. Ezek közül fennmaradt A. Litvinov műve, a *Lesnie ljudi* (Erdei emberek), amelyben többek között egy igen szép és hiteles udehe sámán dobolás megörökítése látható. Feltehetően ez az első filmdokumentum az Amúr-menti népek vallási hiedelmeiről, és mindennapi életéről a húszas évekből. Ennek rövid részlete látható *A sámán Euráziában* c. magyar tudományos ismeretterjesztő filmben (lásd a szerző filmográfiáját).

A klasszikus orosz némafilmekben minden bizonnyal sok etnográfiailag hiteles felvétel található, de ezeknek áttekintése, a szovjet néprajzi filmezés történetének feldolgozása még nem készült el.

Az orosz némafilm nagy alakja volt A. Pudovkin, aki a „filmszem” ideájának kitalálója volt és aki filmjeiben igen sok eredeti dokumentum felvételt használt. Így a *Patomok Csingisz Kana* (Dzsingisz Kán unokája) című filmjében is, amelynek a felvételei még 1928-ban készültek valahol Burjátiában. A helyi burját pásztorok, lovasok, mint amatőr szereplők működtek közre és a korabeli vásár jelenete így hiteles dokumentumnak tekinthető. Ugyancsak értékes része a filmnek az egyik *dacanban*, láma kolostorban megörökített rituális *cam* tánc, illetve szertartás, a fantasztikus maszkokat viselő szerzetesek táncának bemutatása. Ez a szertartás azért is érdekes, mert egyes kutatók éppen ezt idézik a samanizmus és a lamaizmus szoros kapcsolatának, egymásra hatásának jellegzetes példájaként.

Az előző filmmel körülbelül egyidőben készült G. Kozincev már hangos játékfilme *Odna* (Egyedül) címmel, melyet valahol az Altajban forgattak. Erre a filmre, illetve a benne szereplő sámánra, a budapesti Filmarchívumban találtam rá, és legnagyobb meglepésemre az egyik részlet egy teljesen hiteles helyi sámánszertartás megörökítése volt, a háttérben a lóáldozat maradványaival. A felvételek valahol az Altaj hegységben készültek, minden bizonnyal egy urjanhaj *kam* (sámán) közreműködésével.. A sámán ruhája természetes mozgása, rutinos,

begyakorolt forgása és közben bravúros dobolása jól mutatja, hogy a filmben nem színész, hanem valódi, gyakorló sámán szerepelt. Ez a néhány perces részlet látható a szerző *Sámánok: régen és ma* című filmjében (vö. Filmográfia). Különösen érdekes az avantgard felső-gépállás, amikor teljesen felülről fényképezte a forgást az operatőr. Kérdés persze, hogy hogyan lehetett technikailag ezt a gépállást megvalósítani.

Volt egy másik vonala is az antropológiai film korai történetének Oroszországban, s ez a szűkebb értelemben vett néprajzi filmezés, az, amikor maga a kutató készített felvételeket. Ilyen volt V. N. Csernyecov, aki ugyan elsősorban archeológusként ismert, de amikor a mansik (vogulok) között élt, meséket is gyűjtött, ki is adott egy kis kötetre valót, sőt filmezett is. Megörökítette a népszokásokat, a medveünnepet és a táncokat. Ezek a felvételek ma már felbecsülhetetlen értéket képviselnek, mert egyedülálló dokumentumai távoli rokonaink életének a negyvenes évekből. A nagy tudós halála után a filmanyag a Tomszki Állami Egyetem Néprajzi Intézetébe került, ahonnan 1997-ben egy videóra átírt példányt sikerült megkapnom, ebből láthatók részletek a Juvan Sesztaolvról készített portréfilmben. A *sámánköltő* című filmet a Duna TV mutatta be, egy *Szibéria* tematikus nap alkalmával, még az 1990-es évek végén. Ebben az anyagban viszont nem szerepelnek a medveünnepe felvételei, pedig azok voltak a legkorábbi dokumentumok. Sajnos kifejezett samanizálás nincs a felvételek között, noha a medveünnepi szertartások mindig a sámánok tevékeny részvételével, sőt vezetésével zajlottak.

A néprajzosok által készített filmek vonalához tartoznak azok a felvételek, amelyeket Moszkvában az Orosz (akkor még Szovjet) Tudományos Akadémia Néprajzi Intézetében őriztek. 1986 novemberében lehetőséget kaptam, hogy megismerkedjek a filmarchívum értékes anyagának egy részével. A részleg vezetője, A. V. Oszkin elmondta, hogy az archívumban körülbelül négyezer méter színes normál (35 mm-es) és vagy hatezer méter 16 mm-es filmanyag található, többnyire vágatlan állapotban. Ezek közül kiemelkedik az a nagyértékű dokumentumfelvétel, amelyen az utolsó klasszikus szibériai sámánt örökítették meg. Demnime Ngamtuszo (1926–1980) nganaszan sámán volt, régi családi

hagyomány folytatója, akit a hetvenes években fedeztek fel a kutatók. Ju. B. Szimcsenko, mint etnografus dolgozott vele, A. V. Oszkin pedig a filmfelvételek operatőre volt. Sajnos jó húsz évvel a felvételek után ez a filanyag még mindig szerkesztetlen állapotban maradt. Csak 1999-ben készült el a videóra írt film szerkesztett változata.¹ Az évek során többször láttam belőle 10–12 pernyi részleteket, amelyekből kiderült, hogy a mostoha körülmények miatt még a hangfelvétel sem szinkronizált! Oszkin elmondása szerint a filmezés alkalmával Demnime közvetlen családtagjainak körében egy időjárás-jósló samanizálást mutatott be. A sámán énekének szövegét a mellette ülő felesége ismételte és „fordította” a köznapi nyelvre, amikor a tél elején, az első hó alkalmával a várható időjárásról énekelt-jövendőlt. Az egész szertartás részleteinek, a nagy sámán ruházatának és mozdulatainak, valamint a transz rövid pillanatainak hitelességét láthatóan nem zavarta meg sem a lámpák, sem a kamera, sem a néprajzosok jelenléte.

A szibériai samanizmusról szóló filmek történetében különleges hely illeti meg az észt rendező Lennart Merit, aki 1977 júliusában járt a Tajmír félszigeten és forgatott az Avam folyó partján élő nganaszan sámánál. Meri hazájában ismert és sikeres író volt, a hetvenes évektől kezdett filmeket készíteni, s azt a célt tűzte ki maga elé, hogy dokumentumfilmet, pontosabban tanító erejű népszerű tudományos filmet készít az uráli rokonnépekről. A filmet annak idején a Magyar Televízió is bemutatta *Vízimadarak népe* (1971) címmel. A magyar rész elkészítésében, mint a hazai viszonyokat ismerő etnográfus, e sorok írója vett részt. 1998-ban egy finnországi konferencián levetítették Lennart Meri *Shaman* című filmjét és ebből az alkalomból így emlékezett vissza a két évtizeddel korábbi eseményekre akkor már mint a független Észt Köztársaság elnöke:

„... mivel a samanizmus teljesen be volt tiltva a totalitárius Szovjetunióban, és semmi remény nem volt arra, hogy a filmet bemutassák, ezért a negatívot és a hangfelvételek egy példányát kimentettük Finnországba...” A visszaemlékezés további

¹ 1999-ben egy samanizmusról Moszkvában rendezett nemzetközi konferencia alkalmából kiadták a filanyag vágott-szerkesztett változatát videón. „*Nganasan Shamanism – Fieldwork Materials* by A. Oskin and Y. Simchenko. Siberian Shamanism, Series # 1. Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, 1999. Moszkva. Publisher: Dialogue with the World: Express Line TV.” A jogokat ez utóbbi televíziós (?) társaság és az Orosz Akadémia Etnológiai Intézete közösen jegyzi.

részében Meri elmondta, alig hogy a filmezést elkezdték, Demnime hirtelen leállt, feltette a kérdést a rendezőnek, hogy 'mi a problémája?' (Ugyanis a sámánszertartás egyik legfontosabb kritériuma az, hogy sohasem csinálják cél nélkül, a sámán mindig valamilyen határozott feladat megoldásához hívja segítő-szellemét!) – 'Azt hiszem ez volt az egyik legfontosabb kérdés életemben, amelyet mint kulturális antropológusnak meg kellett válaszolnom!' – emlékezett Meri – 'Összefoglalva: én azért jöttem, hogy majd látok egy színházi előadást', de ilyen fogalom egyszerűen nem létezett Demnime életében. Az ő világában az élet és az idő egységes egészet alkotott. Néhány pillanatnyi gondolkodás után az a banális kérdés jutott az eszembe: 'Azt szeretném tudni hogy mennyi ideig élek még?!' A sámán elkezdte énekét, melyet négyszer megszakított. Az első ének után elmondta, hogy egy tengermelléki városból jöttem, amely részben egy nagy dombra épült – kétségtelen, hogy ez a leírás ráillik Tallinra. Majd a második ének után elmondta, hogy a bal lábam gyengébb mint a másik, mert ifjú koromban megsérült! Ez is igaz volt – pedig én soha senkinek nem említettem ezt a balesetet". (Részletek L. Merinek egy 1997-ben Helsinkiben tartott konferenciára írt beszédéből.)

1985-ben volt a Kalevala megjelenésének 150 éves évfordulója. Ebből az alkalomból Meri újabb filmet készített, *Kaleva hangjai* címmel (*Kaleva hääled* 1986) Elias Lönnrot tiszteletére, aki mint köztudott, a finn nép nemzeti eposzát, a *Kalevalát* állította össze gyűjtései alapján. A lényeges az volt az ő munkásságában, hogy ráirányította a figyelmet az élő népi szájhagyományra, a népköltészetre. Az észt író-rendező ugyanezt a célt tűzte ki maga elé, vagyis hogy a még élő szibériai narratív hagyományt megörökíti és megmenti a jövő számára. Meri, aki nemcsak filmrendező, de igen jól képzett néprajzos, és ráadásul szerencsés kutató is. 1985-ben, egy újabb filmjének forgatása közben, Tyumeny környékén, az osztjások körében le tudott filmezni egy medveünnepet. Az ilyen rituális alkalom már nem gyakori, s még ritkább, hogy a helybeliek megengedjék az idegen részvételét, s különösen a filmezést. (A sámánokról L. Meri által készített fotókból Hoppál 1994:58–59.) Ez a több napos szertartásjáték egyedülálló kulturális emléke a szibériai orális hagyománynak, hiszen a rítus során 270 éneket (több mint 30.000 sort) mondtak el. Két sámán irányította a színjátékot (azóta már mindkettő meghalt), a táncok, imák és énekek sorrendjét ők határozták meg, a közös emlékezet parancsai alapján. Meri így írt a filmről, akkor, amikor még a felfedezés izgalmában égett:

„... a medve-ünnep énekei a legmagasabb rendű művészi költészet, harmincezer sor, ami körülbelül kétszerese a *Kalevalának*. [...] Csodálatos felfedezés volt. Először is az énekek és a cselekvések megőrizték az eredeti sorrendet: a rítus szerkezete érintetlen volt. Másodszor a rítus szöveges része összehasonlítható a *Gilgames*szel vagy az *Iliá*sszal. Az északi erdős vidék vadászainak epikus költészete több mint háromezer éves, amit soha teljes egészében le nem jegyeztek, és ami csak a helyi vadászok emlékezetében őrződött meg[...] Hatalmas munka lesz az egész szertartás megörökítése, ha egyáltalán sikerül, ez lesz talán életem utolsó filmje...” (Meri 1978:20).

A film szerencsére elkészült, és 1990-ben bemutatták a negyedik Pärnu-i nemzetközi vizuális antropológiai fesztiválon, amelynek központi témája az északi népek kultúrájának védelme és megőrzése volt. A film, *Toorumi pojad* (1989 – 59 min.) – magyarul *Torum isten népe* lehetne a címe – a fesztivál egyik legjobb alkotása volt, egyben az első olyan néprajzi dokumentumfilm, amely bemutatta az osztják medveünnep hagyományos szerkezetét. Megvalósult az író-rendező önmagára vonatkozó jóslata, mert ez lett utolsó filmje, hiszen 1990-től egyre inkább a politika kötötte le figyelmét, előbb külügyminiszter, majd később hazájának elnöke lett.

Érdemes megemlíteni, hogy ezen a filmfesztiválon még további négy alkotásban jelentek meg a felvételeken a szibériai sámánok. Egy svéd filmkészítő „trojka” 1989-ben dokumentumfilmet készített ugyanannál a nganaszán csoportnál, ahol Lennart Meri is járt. Az ő filmjében látható sámánnak az egyik rokona bemutatót rögtönzött a filmesek kedvéért, hogy milyen is volt, milyen is lehetett egykor a sámán szeansz. Mivel az elhunyt sámánnal vele temették a ruháját, dobját pedig egy múzeumban helyezték el, a filmen látható sámáneszközök újonnan készültek, jó néhány sebtében, mint például a dob egyenesen a filmezés kedvéért. Ezért Harald Tirén – aki rendezőként jegyzi a filmet – munkája: *Nganasan – a Siberian People* (1989/90 – 29 min.) etnográfiai nem tekinthető hitelesnek, viszont jó képet ad arról, hogy miként alakul át, többek között, még a szentnek tartott sámánizálás is az üzlet és a körülmények, a filmezés hatására.

Valentin Kuik, észt rendező politikailag fontos mondanivalót hordozó dokumentumfilmet – *Message to the Parliament*. 1990 – 45 min. – készített a hanti nép mai életéről, pontosabban arról, hogy az olaj-kitermelés miatt hogyan teszik tönkre a természetet, irtják az erdőt és az állatokat. Csak néhány idős ember ismeri még a régi táncokat, énekeket, köztük egy sámán, akinek képe többször visszatér a filmben, igaz csak néhány percre, amikor a tönkretett szent erdő szelleméhez intéz könyörgő-engesztelő éneket, miközben dobol.

Szibéria szívében, Novoszibirszkben él és dolgozik a Telefilm-Stúdió munkatársaként a kazah származású filmrendező, Raisza Ernazarova. Az ő műfaja

a rövid dokumentumfilm és az utóbbi évtizedben egyre több néprajzi filmet készített. A fesztiválra egy szépen fotografált filmet hozott, melynek címe *Iszcelenyije radostyu (Healing by joy – 1990 – 20 min.)*, és amit az Amúr mentén élő nanaj népcsoport körében forgatott. A film bemutatja a nanajok hagyományos népi kultúrájának néhány látványos részletét, többek között egy sámánasszony gyógyító szertartásait. A film főhőse Nura Kile, a népi gyógyító tudás őrzője, egy idős sámánasszony.

Az új korszak filmjei

Külön fejezetet érdemel a szibériai samanizmus filmen való megörökítésének történetében Andris Szlapins, a fiatalon (42 éves korában) elhunyt lett filmrendező-operatőr. Halála tragikus volt, mert 1991. január 20-án Rigában, Lettország fővárosában a szovjet „fekete sapkás” belügyi csapatok ölték meg, miközben azok támadását filmezte. Szlapins munkáját a magas színvonalú operatőri munka mellett az jellemezte, hogy igen szorosán együttműködött a néprajzos kollégákkal. Ilyen közös terepmunka eredménye egyik kiemelkedően sikeres filmje a szibériai samanizmusról az *Álomlátás ideje (Vremena sznovegyenyij, 1982–86)* című, melyet Jelena Novik híres sámánkutatóval készített. Ez a film nyerte 1987-ben a fődíjat a párnui fesztiválon. Jelentős áttörésnek számított, mert gyakorlatilag a harmincas évektől a nyolcvanas évek közepéig a samanizmus tabutéma volt a Szovjetunióban. A filmben négy sámánt ismerhetünk meg. Az első egy jakut sámán, akiről azóta egy külön film is készült. A két másik már az idősebb nemzedék tagja, akik fiatal korukban még samanizáltak, ezért a filmezés kedvéért általuk bemutatott rekonstrukció hitelesnek fogadható el. A negyedik, egy evenki sámánasszony transza volt a leghitelesebb.

Egy ilyen film lehetőséget nyújt arra, hogy sok apró mozdulatot, gesztust és más részletet (pl. az egész szertartás ritmusát) megfigyelhessen a kutató, még akkor is, ha az egésznek a spirituális légköre mára már teljesen megváltozott. Nem véletlen, hogy mind a szovjet, mind pedig a nemzetközi szakmai közvélemény ezt a filmet tartotta a legjobbnak, hiszen ebben valósult meg a

poetikus látásmódú operatőr-rendező Szapins, a képzett folklorista Jelena Novik és Eduard Alekszejev etnomuzikológus ideális együttműködése.

Szapins filmje, az *Álomlátás...* befejezetlen mű, hiszen a rendezőnek nem volt már ideje a végleges változatot elkészítenie. Pedig éppen az öreg evenki sámánasszonnyal felvett epizód az egyik legérdekesebb, mert abból az alkalomból samanizált, hogy az afganisztáni háborúból hazatért az egyik családtag, és őt kellett gyógyítani. Ezek hihetetlenül értékes dokumentumfelvételek. Mint ahogyan azok is, amelyeket Csukotkán, vagyis az ázsiai kontinens legészakibb és legkeletibb csücskén készített a hetvenes és nyolcvanas években az ott élő eszkimók és csukcsok életéről, szokásaikról és a még fellelhető sámánemlékekről. A róla szóló megemlékezésben egy amerikai kolléga így méltatta:

„... Szlapinst személyes bátorsága és művészi késztetése vitte a Távol Keletre, ahol sokszor egyedül vagy legfeljebb egy segítővel dolgozott. A helyi lakosokkal azonnal megtalálta a hangot, képes volt helyi hagyományokat közel hozni, a tájat és az embereket gyönyörű képekben bemutatni[...] Különösen nagy érzéke volt ahhoz, hogy természetes fényviszonyok mellett örökítse meg az ősi rítusokat, játékokat, szokásokat, szertartásokat[...] és sohasem törődött személyes biztonságával. Ez az igazság iránti elkötelezettség vezetett korai halálához.” (Fitzhugh 1991).

1990-ben a Pärnu-i vizuális antropológiai fesztiválon a legjobb tudományos dokumentumfilm díját kapta Hoppál Mihály és Jankovics Marcell *The Shaman in Eurasia (A sámán Euráziában – 1988 – 35 min.)* című filmje. A film képanyagát e sorok írója már az 1980-as évek elején elkezdte gyűjteni, és azt a célt tűzte ki maga elé, hogy bemutassa az eurázsiai sámán változó képét. Fennmaradt ugyanis jó néhány szép metszet és rajz az elmúlt évszázadokból (XVI–XIX. század) az első szibériai útleírások illusztrációjaként (vö. Hoppál 1994:43–55). Majd a XX. század elejétől már fényképek is készültek, ezek közül néhány ismert, de jó néhányat sohasem publikáltak. Ilyen például a Sz. D. Majnagasev által készített fotósorozat, egy lóáldozat képei 1914-ből, amelyhez megkerestük az archívumban az ugyancsak ő általa készített fonográf hangfelvételeket és a filmben ezzel az eredeti sámánénekekkel együtt láthatók a régi fényképek (vö. Hoppál 1994:70–71).

Mivel a film még a *glasznosztj* előtti időben készült, nem volt lehetőség arra, hogy terepmunkát végezzünk, és eredeti felvételt készítsünk, ezért az archív anyagot próbáltuk összegyűjteni. Így Lennart Meri filmjéből a nganaszan sámán

4–5 perces használható részlete, Litvinov régi filmjéből (*Erdei emberek*) az udehe sámánok dobtánca, valamint Neményi Ferenc Ladakhban készített filmjének részlete (egy *lhapa* gyógyító sámán transza) és végül L. Kupersmit Jakutiában készített felvétele került a filmbe, amelyből a 80-as években nem lehetett filmet készíteni az akkori Szovjetunióban.

A film társrendezője a kutató antropológus mellett a neves rajzfilm rendező, Jankovics Marcell, aki mélyre hatóan foglalkozott a sámándobok szimbolikájával (Jankovics 1984). Idézzük forgatókönyvének szövegéből a sámándobok szimbolizmusáról szóló részt:

„Ahogy a sámán ruháján mindennek jelentése volt, ugyanúgy a dob is minden részletében jelképes értelmet hordozott. Kezdve azon, hogy kávját a sámán szent fájából, a dob bőrét az áldozati állat bőréből (ló- vagy szarvasbőrből) kellett elkészíteni. Amikor a sámán a révületben a túlvilágra utazik, dob-táltosán repül[...]

Minden nép sámánjának a dobja más és más, s alakjából következtetni lehet a tulajdonos nemzetiségére. A mitikus tudás, a világkép és a hagyományok őre a sámán volt. Dobja volt az emlékezet segítője, rajzos, vizuális memóriaként működött. Talán egyfajta naptárként és iránytűként is szolgált, azzal tájoltak. A legújabb kutatások kimutatták, hogy a dob formájában és szerkezetében, a dobfelszín rajzos felosztásában és azonos szerkezetű fogantyújában a világ, az égbolt képét tükrözi.[...]

A dobok közepe az ég közepének felel meg, azaz a sarkcsillag helyének, a lapp dobokon a sarkcsillagon kívül azonban láthatók más csillagok és csillagképek is, noha ezeket nem mindig sikerült azonosítani.” (Jankovics Marcell forgatókönyvéből. A szerző archívumában.)

Jankovics igen ötletes animációkkal tette szemléletessé a szibériai samanizmus egyes képeit, a dobok ábráit. Egyáltalán, a két alkotó, akik együtt írták és rendezték a filmet, egy vizuális tanulmányt kívántak készíteni a gazdag kép (fénykép, rajz, metszet és filmanyag) segítségével, kevesebb kísérőszöveggel, mint általában a tudományos ismeretterjesztő filmeknél szokásos, és több képpel, olyanokkal, amelyek megmozdulnak, s ezáltal magyarázzák a jelenségeket.

Az orosz kutatók és filmkészítők mellett az elmúlt két-három évben megjelenhettek a külföldi kollégák is, hogy terepmunkát végezzenek Szibériában, és video-felvételt készítsenek. Az elsők között volt Juha Pentikäinen, a helsinki egyetem összehasonlító vallástörténeti tanszékének professzora. 1989-től kezdve több expedícióon vett részt orosz kollégák kíséretében névszerint O. A. Donszkij, N. Koskarova és E. Kovgan, akik Novoszibirszkben a Tudományos Akadémia Szibériai Kutatóintézeteiben dolgoznak, és az obi-ugor rokonok nyelvének és kultúrájának kutatásán fáradoznak. Elsősorban a különböző nyelvjárások leírását

és hangfelvételen való megörökítését tűzték ki célul, s így természetes, hogy értékes folklór szövegeket sikerült megmenteniük gyűjtőmunkájuk során.

Minden bizonnyal éppen azért esett az utolsó osztják sámánok egyikére a választásuk, mert Ivan Szopocin már szerepelt Lennart Meri filmjében, abban, amely a medveünnepet örökítette meg. Ő volt a szertartásokat vezető két sámán közül a fiatalabbik. A felvételek egész kontextusának jobb megértéséhez idézünk Pentikäinennek a filmhez írt kísérőszövegéből:

„A régi etnikus vallási tudat elemeinek nagy szerepe van az etnikus túlélésért vívott küzdelemben. 1990 januárjában készült a film a Voki-reh-jugan folyó mellékén, ahol Ivan Sztjepanovics Szopocin egyike volt annak a kilenc hanti sámánnak, akik túlélték a 30-as évek sztalinista üldözéseit[...] A rénáldozatot annak öröme végezte a nagycsalád feje, az öreg sámán, hogy a kutatókkal együtt hazaérkezett fia és leánya, akik már városlakók. Az idős sámán irányította az áldozati szertartást, mert ő volt a közvetítő a felsővilág, a szellemek világa és a földi világ között.”

Ezt a filmet 1991-ben nagy sikerrel vetítették az Észtországban évenként megrendezésre kerülő vizuális antropológiai fesztiválon *Reindeer Sacrifice: A Khanty Shaman in 1990* (video - 26 min.) címmel. A finn professzor 1991-ben és 92-ben az Amúr mentén élő nanaj népcsoport között végzett terepmunkát. 1992 augusztusában együtt készítettünk videó dokumentumot egy nanajok lakta faluban. Ezek a felvételek láthatók Hoppál Mihály: *Sámánok régen és ma* című kétrészes filmjében. S e sorok írójának a finn kollégával lehetősége volt több mint két órányi videofelvételt készíteni, melynek során a helybeliek megidéztek a ház védőszellemeit és csirke áldozatot mutattak be nekik. Az egyik nemzetség rendezte a ceremóniát a folyam egyik szigetén. A Pärnu-i fesztiválon, 1991-ben, bemutattak egy másik Amúr-menti népről, az ulcsákról szóló filmet is. Arkadij Morozov az *Amuri emberek* (1990 – 26 min.) című filmjét azon a vidéken forgatta, ahol a múlt században a híres Arszenyev kapitány járt, és amit útleírásában megörökített. Sajnos, a kitűnő operatőri munka és a szép képek sem feledtetik, hogy csak lazán összefüggő rövid epizódokból, életképekből - köztük egy rövid samanizálás képeiből áll a film.

Kínai dokumentumfilmek

A Távol-Keleten maradva és folytatva az Amúr-menti népeket bemutató filmek ismertetését, szólnom kell a Kínában, illetve Mandzsúriában tett tanulmányutam során látott néprajzi filmekről. 1991 augusztusában pekingi tartózkodásomkor megismerkedtem azokkal a filmkészítőkkel, akik a Kínai Társadalomtudományi Akadémia keretében működő Nemzetiségeket Kutató Intézetben (Central Institute of Nationality Studies) tevékenykednek. Ezek a filmes szakemberek az etnográfusokkal együtt dolgoztak, és 1957-től kezdve 1989-ig bezárólag mintegy 22 filmet készítettek a kisebbségek körében.

Mint az köztudott, a Kínai Népköztársaság területén 56 nemzetiség él, s a kisebbségi népcsoportok összlétszáma eléri a 60 milliót. Ezek a nemzetiségek a társadalmi fejlődésnek különböző fokán álltak az 50-es, de még a 60-as években is, vagyis egyesek megmaradtak a halász-vadász társadalmak ősközösségi szintjén, mások a (rab)szolgaság, megint mások a félféudális függőség szintjén. A kínai kollégák pontosan rögzítették - hiszen az öt éves terv-ciklusoknak megfelelően dolgoztak - a néprajzi filmek elkészítésének három alapszabályát:

„A filmek többsége az ötvenes évek közepétől a hatvanas években bekövetkezett változások idejéig készült. A forgatás a következő fő szabályokat követte: az első – a kisebbségi népcsoport területén minden külső beavatkozás, rendezés és színészek nélkül kell készülnie a filmnek. A forgatás előtt az etnográfus és a rendező többször is feltáró kutatást végez a területen. Előre megtervezik a forgatást, és így biztosítják a forgatókönyv hitelességét. Másodszor – a hangsúly a tudományosságon van. A néprajzi film tartalma be kell, hogy mutassa az etnikus kisebbség eredeti társadalmi jegyeit és életmódját. A bemutatás technikája legyen egyszerű és a valódi állapotok ismertetését célozza. Harmadszor – különleges figyelmet kell fordítani a hagyományos kultúra és életmód bemutatásának, amely nemsokára teljesen eltűnik és megváltozik[...] Ily módon értékes anyagok menthetők meg képek formájában a későbbi tudományos kutatás számára.” (Du – Yang 1989:69.)

1959-ben készült el a fenti program alapján és keretében az *Evenkik az Ergun folyó mentén* című film, amelynek rendezője és operatőre Yang Guanghai volt. Abban az időben 35 mm-es fekete-fehér filmre dolgoztak, csak természetes világításban, a képek kiváló minősége az operatőr munkáját dicséri. A jó ritmusú film bemutatja a réntartó nomád evenkik mindennapi életét a sátor-építés és -bontás, a vadászat, a húselosztás, a főzés, a boggyógyűjtés képeit, ezek mind-mind hiteles dokumentumok. Van azonban a filmnek egy része, amin látszik, hogy nagyon is megrendezett! Nevezetesen, amikor tavasszal beviszi a vadász a télen

elejtett állatok bőrét eladni a kínai kereskedőhöz. Ez a rész nagyon emlékeztet a *Nanook* megfelelő részére – noha nem valószínű, hogy a készítők látták volna Flaherty híres filmjét. Ráadásul később leitatják és kirabolják a lerészegedett evenkit, és elszedik tőle a rénszarvas szarvait, amelynek gyógyító erőt tulajdonítottak. (Megjegyzem, ma is árusítják a rénszarvat a pekingi nemzetközi repülőtéren!)

Mivel a film a népcsoport életének lehetőleg teljes éves ciklusát és minden fontosabb részletét bemutatja, ezért aztán csak néhány perces villanásokra jelenik meg a halászat, a temetés és egy lakodalom. Hasonlóképpen a sámánygyógyítás szertartására is csak másfél perc jut, az viszont hiteles: a ruházat, a dob és a mozgás is. Yang Guanghai elmondta, hogy őrzik az eredeti vágatlan negatívokat, úgyhogy talán egyszer a teljes anyag látható lesz. Amikor én kértem a felsőbb hatóságok nem adtak engedélyt e rövid részlet átmásolására és az országból való kivitelére, de néhány évvel később a göttingeni Filmintézet megvette a filmeket és azóta árusítják. (vö. Krüger 1992).

A második film az orocs népcsoportról szól (*The Oroqen Nationality – Az orocs nemzetiség* – 40 perc fekete-fehér normálfilm) és 1963-ban készült. Ezt is Yang Guanghai fényképezte, és az intézet korábbi igazgatója, Qui Pu volt a szakértő etnográfus, ő egyébként egy néprajzi monográfiát is publikált erről az alig 2000 lelket számláló nomád-vadász népcsoportról (Qui 1982). Sajnos a samanizálás hiteles képei alig két percet tesznek ki a több mint egy órás filmben. A film készítője pekingi találkozásunk alkalmával elmondta, hogy a sámán és a segítője egy valódi beteg felett sámánkodtak.

A harmadik film az Usszuri folyó mentén lakó *nanaj* (kínaiul: *hezse*) népcsoportnál készült 1965-ben. Ebben a filmben a leghosszabb a sámánokat és a tevékenységeiket bemutató részlet. A sámánnak fémből készült a koronája, és madaras fejdísz visel, amikor gyógyít. Láthatunk egy érdekes szokást, amelyet tavasszal és ősszel végeznek, amikor az utak szellemeinek áldoznak. Az udvaron felállított hármassámánfa előtt fekszik a disznóáldozat.

Megmutattak még egy 55 perces filmet a mandzsu samanizmusról, melyet 1988-ban vettek fel, és amelyben egy fő sámán négy segítőjével több napot

igénybevevő szertartást végez el a klán, vagyis a nagycsalád jólétének érdekében. Ebben a filmben – ez már videóra készült –, három különböző típusú dobot használtak, és az áldozati állat itt is disznó volt, amit aztán a szertartások után együttesen elfogyasztottak. Egy fiatal kínai kolléga szemtanú beszámolójából és magyarázó jegyzeteiből idézünk:

„... a klán sámán legfőbb feladata, hogy az évenként esedékes áldozati szertartásokat levezesse minden egyes család részére. [...] Ezelőtt az éves áldozati rítus előtt a klan (nagycsalád) feje és a fő sámán kinyitják az ősök ládikáját, amelyben a geneológiai feljegyzéseket és a klan istenségek idolkait tartják más szertartási tárgyakkal együtt. Ez a szent dobozka a nemzetség őseinek és védő szellemeinek tartózkodási helye. A geneológiai feljegyzések fontos szerepet játszanak a sámánszertartásokban, ilyenkor bevezetik az elhunyt (és született) családtagok neveit a származási táblázatba[...] A ceremóniák során választják meg a nagycsalád fejét (ha ez szükséges), elősorolják a hagyományok diktálta erkölcsi szabályokat, a mítoszokat és a legendákat, hogy azokat az ifjabb nemzedék tagjai is megtanulhassák.

A szertartásokat Guang Borong, egy ötvenes éveiben járó igen nagy köztisztelőnek örvendő sámán vezette, akit huszonhét éves korában választottak ki a szellemek.[...] A szertartás hajnalban kezdődött, amikor elhelyezték a füstölő rudacskákat az áldozati asztalnál. A négy résztvevő sámán megmosta kezét és arcát, majd felöltötték a szertartási inget és szoknyát, és felkötötték a kúp alakú csörgőkből álló a sámánövet. Aztán elkezdtek dobolni és énekelni, meghívták a felső világból Wuhsin-enduri-t, a természet istenét, hogy biztosítsa a jó termést[...] Nemsokkal pirkadat után egy nagy feketé disznót áldoztak. Megfőzték, majd az áldozati asztalon újra összerakták az egyes részeket és újabb istenségeket hívtak meg az ünnepségre. Este, sötétedés után, minden fényt eloltottak és Guang Borong énekelt a sötétség istenasszonyához biztonságért és védelemért a klan tagjai számára. Később aztán visszahelyezték a nagy családfát ábrázoló geneológiai feljegyzéseket az ősök dobozába és elhelyezték a szoba nyugati falán egy polcon. Mivel egész nap étlen-szomjan, böjtölve csinálták végig a szertartásokat, késő este végre ünnepi lakomát rendeztek.

A következő napon az udvaron álló, jó három méter magas, 'ég-oszlop'-nál tartottak áldozati szertartást. Ez az oszlop a kilenc égi réteget és a felső világba vezető átjárót jelképezi. Az oszlop hegyét bekenték az áldozati állat vérével és húsdarabokat is felkötöttek rá a hollóknak és a szarkáknak, mert ezeket a madarakat az istenek küldötteinek tartják. A rokonság ott térdelt a szent oszlop előtt, míg a sámán az éghez énekelt. Végül volt egy rítus, melyet Fuduo Mama-hoz intéztek, aki a termékenység istennője, és aki az asszonyok termékenységéért és a gyermekek egészségéért felelős... Az áldozati állat csontjait egy hegytetőn szerte szét, vagy pedig a közeli folyóba szórták, mert mindkét mitikus helyszín az éggel vagy a másvilággal való kommunikáció jelképes helye lehet.” (Shi 1991:25–26).

Ez a dokumentumfilm etnográfiai részletekben igen gazdag, ezért minden bizonnyal az eurázsiai samanizmust megörökítő filmek egyik klasszikus darabja lesz és sokan fognak rá hivatkozni annál is inkább, mert tudomásom szerint elkészült róla egy részletes angol nyelvű ismertetés és a forgatás alatt készített diasorozat is megszerezhető. A részletekről szólva el kell mondani, hogy a disznóáldozat alkalmával az egész Szibériában ismert jóslással kezdik a rítust azzal, hogy italt öntenek az állat fülébe, s ha az megrázkódik, ez annak a jele,

hogy az istenek elfogadták az áldozatot. Az első disznót az ősök, a másodikat a sámánok segítő szellemeinek, a harmadikat az égnek szentelték.

Az 1990-es évek közepétől Szibériában, az Amur mentén több helyen a burjátok és a jakutok között, valamint Tuvában készíthettem néprajzi dokumentumfilmeket a sámánokról, 2000-től pedig Kínában, a mandzsu és belső-mongóliai (*daur*, *bargu* és *evenki*) sámánokat örökítettem meg. (Lásd a Filmográfiát a Függelékben.) Ezekről a maguk helyén a dolgozat későbbi fejezeteiben számolok be.

E sorok írójának hosszú éveken keresztül munkaprogramja volt filmek készítése a sámánok világáról. Kezdődött ez a munka még 1975-ben, amikor a néhány évvel korábban elhunyt Diószegi Vilmos emlékére készítettünk egy (akkor még 16 mm-es filmre) néprajzi dokumentumfilmet, bejárva azokat a magyarországi falvakat, ahol ő hosszabban gyűjtött. Azonkívül megkerestük azokat az embereket, akik megemlékeztek rá, többek között tanárát, Ligeti Lajos professzort és másokat. Ez a film még fekete-fehér nyersanyagra készült, amelyen a Diószegi által készített fotókat és az általa Szibériában és Mongóliában gyűjtött tárgyakat is megörökítettük.

A *sámán Euráziában* című film színes normál nyersanyagra készült. Rendezőtársam, Jankovics Marcell egész sor sámándobrajzot animált, és így a film különleges keveréke a régi fotódokumentációnak és a rajzfilmnek. A 80-as évek közepén, a film gyártási idején, még lehetőség volt arra, hogy normál nyersanyagra (35 mm színes film) készüljön, és megrendeljük az orosz kollégáktól filmrészleteket, köztük olyanokat, amelyek akkor a szovjet cenzúra miatt ott nem is kerültek bemutatásra. Ez a film elsősorban ismeretterjesző jellegű és megpróbálja megmagyarázni a samanizmus lényegét, nevezetesen, hogy a sámánok elsősorban gyógyítók voltak. Ezért felhasználtunk egy részletet egy Nepálban készült dokumentumfilmből, amelyek a helyi sámán (*lhapa*) működését mutatja. A filmben külön rész szól a sámándobok rajzairól, azok jelképeinek jelentéséről, és megmagyarázzuk ennek az eszköznek a sámánok tevékenységében betöltött kiemelkedő szerepét is.

Samanizmus: régen és ma – ezt a két részes filmet videó formában készítettem 1994-ben. (A filmben nagy szerepet játszó montázsmunkát Kovács Béla végezte, az operatőr pedig Nádorfi Lajos volt.) Az első rész a samanizmus hagyományos képét vázolta föl, felhasználva azokat a régi metszeteket és fotókat, amelyek a XIX. századból és a XX. század legelejéről maradtak fenn. Felhasználtuk továbbá azokat a korai filmdokumentumokat is, amelyek a XX. század 20-as és 30-as éveiből, főként orosz rendezők alkotásaiból valók. A filmben rendre megszólalnak az 1993-ban Budapesten megrendezett nemzetközi samanizmus konferencia neves tudósai, és kifejtik véleményüket az eurázsiai sámánság jellegzetességeiről, a sámánok fő társadalmi szerepeiről. Nyilatkozott többek között Åke Hultrantz, Marjorie Balzer, Juha Pentikäinen, Michael Oppitz, Roberte Hamayon, Heimo Lappalainen és mások. Kiegészítettük ezt az anyagot helyszíni forgatásokkal, többek között a Jakutiában 1992-ben felvett anyagokkal, és felhasználtunk néhány kolléga és barát engedélyével, az ő általuk megörökített anyagokból is. A film bemutatójára 1994 októberében a Margaret Mead Film Festival keretében került sor New Yorkban. (Kendall–Lutkehaus 1995).

A film második része a mai helyzetet, a sámánság mai képét és a neo-samanizmus néhány jelenségét mutatta be. Ennek a résznek az elején a *nanajok* között végzett kutatásainkról (Juha Pentikäinennel közösen felvett videóanyag segítségével) adtunk képet, melynek során Lindza Beldi, az azóta elhunyt idős sámánasszony szertartását örökítettük meg, amint a házi szellemeknek mutatott be áldozatot. A Jakutiában felvett anyagból kiemelkedett annak a képzőművészeti kiállításnak az anyaga, amit a helyiek az 1992-ben tartott sámánkonferencia alkalmából állítottak ki olyan képekből és grafikákból, melyek sámánokat, azok táncát és gyógyító tevékenységét ábrázolják. Kiemelkedett ezek közül Tyimofej Szyepanov festő képsorozata, amely a helyi sámánság jellegzetes mondáit, mítoszait képi formában örökíti meg. Így többek között a sámán beavatása előtti jelképes „feldarabolás” tortúráját, amikor ízekre szedik a sámán-jelölt testét. A sámán égi utazását és alvilági útját is egyfajta szürreális realizmussal ábrázolta. Később alkalmunk volt vele a Léna partján egy riportot is készíteni, amelyben

emlékezett gyermekkorára, egy kis falura, ahol titokban egy sámán működött. A színházi előadásról szólva a jakutszki nemzeti színházban a sámánokat ma színészek alakítják, de olyanok, akikről elmondták, hogy őseik között voltak beavatott sámánok. Éppen ezért a városi közönség néhányat közülük valódi sámánként kezdi tisztelni. A városi sámánoknak egy másik csoportja Európában él, ezek közül kettőt is megszólaltatott a film. Az egyik Jonathan Horwitz, a másik pedig a magyar Joska Soós, aki Antverpentben él és festő. Mindkettőjünkkel hosszú riportot készítettünk, de a filmben csak egy-egy rövid részlet került bemutatásra. Az amerikai származású, de Európában élő fiatal Horwitz Budapesten is több neosámán hétvégét tartott, így ő az elindítója a hazai városi sámánok mozgalmának. Soós Jóska pedig különlegesen gazdag festői, grafikai életművével, sámánisztikus témákat feldolgozó képeivel mindenképpen beírta nevét a XX. századi magyar avangard történetébe (Hoppál 2001; Ingels 2001). Soós Jóskával 1995-ben hosszú interjút vettünk fel és egy külön filmet készítettünk vele, amelyben elmondja egész életét és az általa kifejlesztett gyógyító módszert is ismerteti, valamint azt a festészetet, amely az ő munkáját jellemzi, aminek során a saját improvizált sámánénekével kíséri kézmozdulatait. Az általa genetikusan emlékeztetnek tartott dallamokból többszáz órányi felvétele van, amely minden bizonnyal egyszer igen érdekes dokumentum lehet az összehasonlító népzene kutatás számára.

A Szaha Köztársaságban, vagy régebbi nevén Jakutiában felvett anyagokból állítottuk össze ugyancsak 1994-ben a *Sámánok földjén* című, majd egy órás videófilmet. Ebben bemutattuk a hagyományos *szaha* életforma néhány fellelhető emlékét, és egy idős férfivel beszélgetve ő elmondta emlékeit ifjú koráról, amikor a sámánok még titokban gyógyítottak a kis falvakban. A felvételek 1992 nyarán készültek, a politikai változásoknak éppen csak a kezdetén, amelynek egyik első jele a jakutszki nemzeti színházban bemutatott darab volt, amely egy sámánbeavatást és gyógyító szertartást állítva színpadra az eredeti folklórdokumentumok alapján. Ezt az előadást felvettük annak idején, és a legfontosabb mozzanatokot sűrítve a film végére tettük. Egy faluban, jó félnapos autóútnyira a fővárostól egy helyi gyógyító asszony tevékenységét is

megörökítettük, akihez rendszeresen járnak a környékről különféle bajaikkal az emberek. Amikor megérkeztünk a házába, néhány ember már bebocsátásra várakozott, hogy megállapítsa bajuk, betegségük okát, és valami gyógyírt vagy jó tanácsot adjon nekik. Egyébként a minket kísérő jakutokat szintén megvizsgálta, majd késő délután egy jókívánásokat költőien megfogalmazó, áldó énekkel bocsátott minket utunkra. Ennek a filmnek elkészült egy angol nyelvű változata is, mint ahogy az Amur menti nanajok körében végzett kutatásokról csak angol nyelvű filmek készültek, Hoppál Mihály és Juha Pentikäinen közös szerkesztésében.

1996-ban lehetőségünk volt videófelvételeket készíteni a *burját* és a *tuvai* sámánok között. Először megörökítettünk a Bajkál partján egy egész napos áldozati szertartást, ebből készült 97-ben a *Burját áldozati ünnep* című dokumentumfilm, amelyben több burját sámánnal és két sámánasszonnyal készítettünk riportot és kommentáltattuk az állatáldozat eseményeit.

A Tuvában felvett anyagokból állítottuk össze ugyancsak 97-ben a *Gyógyító dobok* című dokumentumfilmet, amelyben három különböző sámán gyógyító-tisztító szertartását mutatjuk be. Kizilben, a Tuvai Köztársaság fővárosában van egy olyan gyógyító központ, amelyben napi rendszerességgel sámánok gyógyítanak. A helyi lakosság reggeltől késő délutánig állandó munkát ad az ott tevékenykedő mindegy tucatnyi sámánnak és sámánasszonynak. Ezekért a körülbelül negyedórás gyógyító szertartásokért meghatározott összeget kell lefizetni, mégis az emberek elmondásuk szerint valahogy jobban bíznak az egyszerű sámánokban, mint a város hivatalos kórházában. Megörökítettünk hosszabb szertartásokat is egy másik gyógyító központban, valamivel hagyományosabb körülmények között, hiszen ott egy jurta volt felállítva, amelyben a sámánok a hozzájuk fordulókat fogadhatták. Az egész filmet Mongus Kenin-Lopsan, a tuvai samanizmus legjobb szakértőjének magyarázó szövege kíséri.

A 90-es évek közepétől Kínában tett látogatásaim során több videót is sikerült megszereznem, illetve elkészítenem azon alkalmakkor, amikor a mandzsu kollégák elvittek magukkal gyűjtőútra. Egy ilyen alkalommal sikerült

megörökíteni egy mandzsu sámán rövid bemutatóját, amelyről dolgozom megfelelő helyén részletesen beszámolok. Erről a találkozásról és még három másik sámánról készített felvételeimből állítottam össze a *Négy nemzet sámánjai* című videójegyzetet, azzal a céllal, hogy egy nanaj, egy mandzsu, egy burját és egy tuvai sámán működését bemutassam. Természetesen ezek az egyes részletek mintegy sűrítőményei a sokkal hosszabb gyógyító szertartásoknak. Készítettem egy olyan összeállítást is, amely Baráthosi Balog Benedek emlékére készült, és amelyben az ő régi fotói, valamint az általa gyűjtött tárgyakat is bemutatunk.

Egyik utolsó kínai utam során magam készítettem egy professzionális, de mégis könnyű kézi kamerával felvételeket egy *daur* sámán nő által vezetett gyógyító szertartáson. 2004-ben *Beyond the Borders of the Mind (A tudat határán túl)* címmel egy 26 perces videó-összefoglalót állítottunk össze (Tari János segítségével), ami azért érdekes, mert a belső-mongóliai sámánasszony a szertartás során háromszor esett transzba, és ez a megváltozott tudatnak nem pusztán jelképes megjelenítése volt, hanem világosan látható jele annak, hogy milyen mélyen átéli ezt a helyzetet. Ugyanis elmondása szerint csak akkor hatásos igazán a gyógyítás, ha a szellemek jelenlétében ő szinte eszméletét veszti. Az őt segítő másik két, valamivel fiatalabb sámánasszony, valamint a harmadik sámánjelölt, szintén görcsös transzállapotot produkált, ami azért is meglepő volt, mert korábban a szakirodalomban kétségbe vonták a valódi transz meglétét a szibériai samanizmusban. Ezek a felvételek viszont mindenkit meggyőzhetnek arról, hogy a megváltozott tudatállapot valóban jelen az eurázsiai sámánok rituális kelléktárában van még napjainkban is.

Mindezeket a néprajzi dokumentumfilmeket azért készítettük, hogy a terepmunkának egy újfajta eszköztárát tegyük az összehasonlító kutatás asztalára. Míg régebben ugyanis kapkodó kézírásos jegyzeteket kellett elemezni, bármennyire is részletesek és életszerűek voltak is (lásd: Diószegi: *Sámánok nyomában* című könyvének leírásait), ma a videó korlátok nélkül képes visszaidézni a megörökített eseményeket. Újra és újra lehet elemezni, és el lehet dönteni, hogy az egész esemény tartalmának csorbítása nélkül sűrítendő-e a bemutatás. Ez egyfajta „sűrű leírás” lesz, de képi formában, és így válik az

egyszerű deskripció reprezentációvá. Másszóval a videó, mint etnográfiai szöveg (Hoppál 1997a) lesz olvasható, nézhető és elemezhető.

A legutóbbi kínai terepmunka során, ha lehet még a korábbi felvételeknél is érdekesebb szertartás megörökítésére nyílt lehetőségünk. A kínai kollégák segítségével egy kis, határmenti kirgiz faluba jutottunk el, ahol egy helyi sámán kollektív gyógyító szertartást végzett egy jurtában, s ezt az eseményt Somfai Kara Dáviddal együttműködve sikerült digitális videó- és fotókamerákkal megörökíteni. A képek jól mutatják, hogy a sámán mintegy öt perc után egy különleges transz-szerű tudatállapotba került, egyfelől az ének, másfelől az állandó körbejárás szédítő hatására. A gyógyítás itt azt jelentette, hogy sorra vette azokat a fiatal betegeket, akik vagy alkoholizmustól vagy álmatlanságtól szenvedtek. Korbácsával ütötte őket vagy a földön megtaposta testüket. A sámánnal készített interjú során kiderült, hogy az ő segítő állata a teve, és azt idézte meg a szertartás elején. Az éneket Somfai Kara Dávid fordította kirgizból magyarra és angolra. Sajnos a teljes szertartást csak hangban tudtuk rögzíteni, mert a videófelvételt 17 perc után le kellett állítani a helyi rendőrség tiltó beavatkozása miatt.

A terepmunka nagy tanulsága az volt, hogy a több órás eredeti szertartásokból természetesen csak egy-két órányi anyagot vehettünk fel, és ebből a nyersanyagból készítettük el a montázs során a végleges változatot, ami a filmbe bekerült. Ez azt jelentette, hogy hihetetlenül össze kellett sűríteni az eseményeket. Mégis, minden alkalommal az volt a kutató antropológus meggyőződése, hogy semmilyen lényeges motívum nem maradt ki a végső összefoglalásból. Benne van az eseménytörténet sűrítőménye (vö. Aunger 1995:11 – „comparative event-history approach”). Más szóval a video/film mindig egy *sűrű* (Geertz 1994:170) vagy még inkább *sűrített* leírás lesz. Ez viszont a valóság filmi megfelelője, annak égi mása csupán, amely mégis hordozza nemcsak a rítus üzenetét, de kulturális jelentését is. Az etnofilm ezért tud segíteni más kultúrák megismerésében. Nem hiszem, hogy a néprajzi film, az etnofilm napjainkban egy külön elvont nyelven a „világ-falu nyelvén” beszélne (Schubert 1996:5). Azt viszont igen, hogy a korábbi csak nyelvi szövegeken alapuló *képtelen* etnográfia lassan átalakul majd egy *képes*

(hatni képes) vizuális antropológiává, amely így a képek segítségével közelebb hozza egymáshoz a kultúrákat.

SÁMÁNÜLDÖZÉSEK

Mivel egész dolgozatunk fő témája a samanizmus mai jelenségvilágának ismertetése, mielőtt ebbe belefognánk, szólnunk kell a múlt egyik eseményéről, melyet egészen a közelmúltig mélyen elhallgattak. Nevezetesen a sámánok üldözéséről. Ennek a politikai gyakorlatnak két oldala van, az egyik maguknak a sámánoknak az üldözése, a másik pedig a velük foglalkozó tudósoké. A szovjet rendszer ugyanis egyszerre üldözte az egyszerű sámánokat és a nagyszerű tudósokat. Ez utóbbiak között volt A. N. Kharuzin (1864–1932), akinek a munkássága a XIX. század utolsó éveiben és a XX. század elején teljesedett ki. Sokfelé kutatott a cári birodalom legészakibb területeitől a Kaukázuson át a közép-ázsiai kazahokig, kirgizekig és üzbégekig. Elsősorban etnográfus volt, de mindig értékes antropológiai megfigyeléseket is tett (vö. Kerimova-Naumova, 2003).

Egy másik híres elnyomott etnográfus B. E. Petri (1884–1937) volt, akinek munkássága közvetlenül kapcsolódott a szibériai sámánság kutatásának történetéhez. Különösen fontos témánk szempontjából, hogy a burjátok samanizmusát kutatta és erről több publikációt is készített, igaz némelyik tudományos népszerűsítő jellegű, ezekről később még szólnunk. Sajnálatos módon az üldözések után, mint német kém, pán-mongol nacionalistát és jobboldali trockista ellenforradalmárt kivégezték 1937 novemberében, valahol Kelet-Szibériában. (Aztán 1959-ben természetesen rehabilitálták – vö. Sirina 2003). Egy külön tanulmánykötetben D. Tumarkin írta le az orosz néprajzosok üldöztetésének történetét (Tumarkin 1999).

Ha át akarjuk tekinteni a szibériai sámánsághoz való orosz viszonyulás történetét, akkor azzal az egyszerű ténnyel kell kezdenünk, hogy a gyarmatosító nagyhatalom valamiféle mélyen gyökerező félelemmel tekintett a bennszülöttekre és azok sámánjaira. Nemcsak furcsáknak tartották a hatalmas erdőségekben élő népcsoportokat, hanem a velük való első találkozások alapján hihetetlenül csodálták is képességeiket, azt, ahogy a zord körülmények között fenntartották magukat, tájékozódni és gyógyítani tudtak. Az első találkozásokról szóló

tudósítások a XV. század közepére datálhatók. Nemrégiben egy kitűnő áttekintés is készült az oroszok és a szibériai sámánok egymáshoz való viszonyáról, és ezen belül öt nagy periódust különböztet meg a leningrádi kutató (Glavatskaya 2001). Az első korszak az 1700-as évekig tart, ami tulajdonképpen az oroszok behatolását jelenti Szibéria területére, és az erről szóló tudósításokra különösen az jellemző, hogy mennyire félték a sámánok természetfeletti erejétől. Ebben az időben még nem üldözték a bennszülötteket, hiszen az orosz behatolók ugyanolyan babonások voltak, mint a leigázottak, és emellett szükségük volt azok helyismeretére. A második korszak 1701-től a XVIII. század végéig tart, amikor az ortodox papság erővel akarta megkeresztelni Szibéria bennszülött lakóit, és ezzel kezdetét vette a sámánok üldözése, vagyis a vallási hagyományok megsemmisítése. A fő érv akkor az ördöggel való szövetkezés volt, melyet szigorúan büntettek. A harmadik korszak a XVIII. század végétől egészen az 1920-as évekig tartott, ami a misszionáriusi munka kiszélesítését, egyben az eloroszosítás határozott programját is jelentette. A felvilágosodás és felvilágosítás nevében ítélték el a babonának tartott sámánságot és mind a világi, mint pedig a keresztény nevelést tartották célravezető eszköznek a sámánokkal szemben, vagyis ez már egy sokkal kifinomultabb kulturális technika volt.

Glavatskaya szerint a sámánok üldözésének negyedik korszaka a szovjet állam időszakára esik (nagyjából 1920 és 1970 közötti időre). Ez az időszak a vallásellenes állami politikában és a vallási vezetők nyílt üldözésében nyilvánult meg. A szovjet állam, különösen a kommunizmus bevezetésének idején a samanizmust mint idegen ideológiát tartotta számon, a sámánokat pedig az osztályellenség kategóriájába sorolta. Gyors kiirtásuk az állami politika részét képezte. Ez a korábbi korszakhoz képest egészen nyílt konfrontációt jelentett. Az utolsó periódus Glavatskaya szerint az 1980-as és 90-es éveket jelenti, amely a szovjet rendszer összeomlásának időszaka, és a sámánság szinte vallásként való újraéledésének ideje. (Glavatskaya 2001: 245–246).

A politikai üldözéseket a 30-as évektől kezdve „természetesen” egyes „tudósok” is támogatták, így megemlíthetjük azt a Moszkvában kiadott népszerűsítő munkát, amely ugyan a sámánhitről szól, de amelyet egy külön

ateista kiadó jelentetett meg (Dolotov 1930). Egy évvel később látott napvilágot Szuszlov könyve, amely a sámánok elleni harcról szólt (Szuszlov 1931). De említhetünk egy cikket a burhánizmus ellenforradalmi szerepéről a *Szovjetszkaja etnografija* hasábjain (Danilin 1932). Az ún. felvilágosító irodalom megjelenése nem hagyott alább az 50-es években sem, Ulan-Udében adták ki *A sámánság eredete és reakciós mivolta* című munkát. A sámánság másik központjában Gorno-Altajszkban jelentették meg *A samanizmus és a burhanizmus reakciós jellege* című művecskét (Tadijev 1955). Köztudott, hogy a XIX. század végén és a XX. század elején az altaji török népek körében kialakult egy messianisztikus mozgalom, melynek burhanizmus volt a neve. Egy igen érdekes áttekintést írt erről Andrej Znamensky egy új folyóiratban (Znamensky 2005). Ez a mozgalom azért érdekes, mert az ortodox-keresztény térítés hatására és a buddhista tanok befolyása alatt az altaji törökség egy része önmaga fordult a saját sámánjai ellen. Így a megszálló politikai hatalom és a messianisztikus ortodoxia együttes erővel üldözte a sámánokat.

Az 1960-as években, ahogy azt az orosz kollégák elmondták a sámánságról, mint a múltat túlélő ideológiai zárványról, kulturális „maradványok”-ról (*perezsitki*) lehetett csak értekezni, mindig megemlítve, hogy ezeknek semmi jövőjük nincs, és lényegében már eltűntek az állandóan fejlődő, a szocializmust építő Szovjetunió kis népeinek világából. (Mihajlov 1962A, B; 1963, 1965). Külön kiadványok jelentek meg a lámaizmus és a samanizmus ideológiájának kritikáját adva (*Kritika ...*, 1965, *Ateizm...*, 1986). Kandidátusi disszertációk készültek, melyeknek témája az iszlám és a sámánhiedelmek elleni ateista felvilágosító munka volt (Amanturmin 1972).

Nem véletlen, hogy Diószegi Vilmos –szibériai kutatásai után hazatérve – úgy látta, hogy a samanizmusnak vége. Természetesen ő is találkozott olyan volt sámánnal, H. H. Hanhajevvel, aki még emlékezett néhány régi sámánszertartásra, de mivel 1951-ben elítélték már a magyar kutatóval való találkozás idején nem folytatta ezt a mesterséget, noha, mint Diószegi naplójában leírta, 66 éves korában a szellemek még rákényszerítették a sámánkodásra. (Vö. Sántha 2002:103–104). Ne gondoljuk azonban, hogy a hosszú évtizedek tiltása után nagyon könnyen

megváltozott volna a tudósok attitűdje a sámánüldözésekkel kapcsolatban. T. M. Mihajlov még 1995-ben is arról ír, hogy „az 1917-es forradalmak és a szovjet hatalom megteremtését követően Burját földön gyors hanyatlásnak indult a samanizmus. Ennek oka egyrészt az volt, hogy a társadalmi, gazdasági és kulturális változások megfosztották társadalmi gyökereitől. Másrészt viszont a samanizmus sorvadásában jelentős szerepet játszott az SZKP és a szovjet állam vallásellenes politikája, az ateizmus erőszakos terjesztése a lakosság körében és a papi rend ellen irányuló represszió. Mindent, aminek bármi köze is volt ehhez a valláshoz, beleértve a néphagyományokat, rítusokat és népszokásokat, népellenesnek és reakciónak nyilvánítottak és felszámolandónak ítélték” (Mihajlov 1995: fordítás 29 old. – A vezető burját sámánkutató annyi más kollégájához hasonlóan vallásnak tekintette a sámánságot).

Nem kell csodálkozni tehát azon, hogy a szovjet hatóságok betiltották a közösségi ünnepek, a *tajlganok* rendezését, és a szovjet hatalom éveiben teljesen megszűnt a fiatal sámánok képzése. De ne legyenek illúzióink, mert ez az üldözés még a 70-es években is tartott, ahogy az egyik sámán, Ocsirov visszaemlékezett arra, hogyan figyelték az apját, mert titokban néha imaszertartást (*tajlga*) vezetett és ezért a szovjet hatalom időszakában állandóan bujkálni és menekülni kényszerült..

„... – ilyen világ volt. Ahogyan apám ellen is mindig vizsgáldták, mindig jöttek a belbiztonságiak és ellenőrizték. 1972-ben egyszer azt mondja az apám: Fiam, ma ne menj be az egyetemre, az első óra úgyis elmarad, a másodikon meg már észre sem veszik, ott voltál-e! Tíz órára járt az idő, amikor kopogtattak, mentem ajtót nyitni, egy férfi meg egy nő volt az, azzal a kéréssel jöttek, hogy igazítsuk ki az életüket. Apám megnézte őket s azt mondja a férfinak: Mondja, mért hozott el hozzám egy idegen asszonyt s mutatja be mint a feleségét? Magának nagy problémái vannak az életben, a szülei ezek és ezek, a felesége ez és ez, gyereke van – mindezt részletesen elmondta annak a férfinak, az meg egészen meg volt lepődve a helyzettől, kénytelen volt távozni. Az asszony meg végezte kötelességét, ellenőrzött mindent, majd visszajött a férfi, megírták a jelentésüket az állambiztonsági hivatal elnökének. Akkor az állambiztonsági hivatal itten működött, az elnöke, aki a káderosztályt vezette, Batmanjev Kim Potyilkovics (?), az ismerősünk volt. Egyszer elmondtam neki, hogy voltam az irattárban s ott elolvastam annak a férfinak a jelentését, hogy azt írta a jelentésben, hogy 'én hiszek Ocsirovnak, nem sarlatán' s ezen a jelentésen zöld tollal volt olvasható az állambiztonsági hivatal elnökének kezeírása: 'Káderország – gondolatjel – Batmanjevu K. P. – ideológiailag felvértezten munkatársakra a Szervezetnek nincs szüksége!' S az elnök aláírása. Alul pedig fekete tollal oda volt még írva: 'Elbocsátva a Belügyminisztérium állományából mint ideológiailag képzetlen alkalmazott'.” (Interjú 1997)

Bár a sámánok tevékenységét szovjetellenesnek minősítették, mégis nagyon érdekes magyarázatot találunk T. M. Mihajlov munkájában arról, hogy hogyan segítette a sámánság a szovjet hatalom megerősödését. Arról van szó, hogy a sámánok elgondolása szerint a világot természetfölötti erők igazgatják, éppen ezért az októberi szocialista forradalom, egyáltalán a szovjet hatalom egyformán Isten akarata, ezért Lenin, Szverdlov és Kalinyin az Égistennel (*tengri*) együtt uralkodnak a földi világban (Humphrey 1983:414). Másfelől viszont, mivel a közösségi rítusok, köztük a *tajlgan* megrendezése, az alapvetően lokális kötődésű, és a családi kapcsolatokat ápoló burjátok szemében elengedhetetlen volt a nemzetség összetartását illetően, ezeknek tiltása csak erősítette a szovjetellenes érzelmeket. Az elnyomás évtizedei alatt, ha titokban is, mégis megtartották a hagyományos ünnepeket és ezeken a helyi párttitkár éppen úgy részt vett, mint a helyi kommunista kolhoz elnöke, hiszen ők is a nagycsalád tagjai voltak, s már csak tekintélyük és társadalmi pozíciójuk miatt sem maradhattak ki ezekből az összejövetelekből. Nem csoda tehát, hogy amikor a 90-es évek elején a hatóságok engedélyezték egy néprajzi dokumentumfilm készítését, amelyben bemutattak egy lóáldozatot is, akkor a hús elosztását követő rituális birkózásban a helyi párttitkár és a kolhoz elnöke, mint két kiemelkedő politikai személyiség részt vettek. (hasonló esetről számolt be Humphrey 1983:415).

Visszatérve maguknak a sámánoknak az üldöztetésére, amikor megerősödött a szovjet hatalom, azonnal elkezdte „a régi hit letéteményeseinek”, vagyis a sámánoknak a háttérbe szorítását. Nemcsak ideológiai, de osztályellenségnek is tartották őket, hiszen sok esetben a sámánok aktívan részt vettek az új hatalom elleni harcban, főként az önkényeskedések ellen léptek föl, hiszen ők voltak a helyi közösségek legmegbecsültebb tagjai, ha nem is a leggazdagabbak. Csak néhány éve váltak kutathatóvá a levéltárak és azok a dokumentumok, amelyek a 30-as évek atrocitásairól szólnak, pl. arról, hogy a Kazim vidékén élő hantik az 1930-as évek elején felkelést szerveztek sámánjaik vezetésével az orosz hatóságok túlkapásai és kegyetlenkedései ellen (Leete 1998, 2004). A felkelést természetesen leverték, a résztvevőket kivégezték vagy elvitték munkatáborokba, ami majdnem egyenlő volt a biztos halállal. Erről a felkelésről

írt az osztyák író-politikus és költő Jeremej Ajpin egy megrázó regényt, amelyben feltehetően rokonainak elbeszélései alapján írta le népének szenvedéseit.

„Az osztyákok pontosan tizenhét évig túrték a szovjet hatalmat. Aztán végső elkeseredettségükben felkelést robbantottak ki. Az utolsó csepp, ami miatt kicsordult a pohár, az volt, hogy a vörösök meggyalázták a szentnél is szentebb helyet, az Istentava közepén lévő szigetet a Kazim felső folyásánál, ahova idegen addig nem tette be a lábát. Ekkor az osztyákok felkeltek, hogy megszabadítsák földjüket a vörösöktől, hogy ősi hagyományaik, szokásaik szerint éljenek égi és földi isteneikkel, meg istennőikkel.

A tavon sáncokat emeltek, majd elárasztották őket vízzel. Így áthatolhatatlan jégvár keletkezett. A felkelők szétverték a vörösök első, sebtében összeverbuvált helyi csapatát. Ezt követően a vörösök azonban mozgósították az Uráli terület központjában, Jekatyerinburgban állomásozó csapataikat, és elindították őket Északra – ahogy ez a korabeli dokumentumokban megörökítettett – a kazimi felkelés elfojtására. A jégerődöt katonai repülőgépekről bombázták – az erőd elesett. Azok a védők, akik életben maradtak, és nem estek fogságba, részben kelet felé indultak az Ob jobb oldali mellékfolyóinak felső folyása mentén; részben északra, a nadimi tundra, a Jeges tenger sarkkörüli partvidéke felé húzódtak. A vörösök csapatai üldözőbe vették a felkelés résztvevőit, foglyul ejtették vagy legyilkolták őket, egyúttal elkobozták a helyi lakosság lőfegyvereit, továbbá vágó- és szűrőfegyvereit[...] a vörös büntetőosztagok különös kegyetlenséggel számoltak le minden felkelő településsel, minden egyes felkelő osztyákkal, hogy csírájában elfojtsák, megsemmisítsék az ellenállás és a szabadságmozgalom minden tűzfészket. A felkelőket hamarosan szétkergették az erdei tundra és tajga hatalmas hóföldte térségein az Obtól a Jenyiszzejig.

Csak Kis Szenyával nem tudtak leszámolni a Vízválasztónál. Ő nem akarta elhagyni szent földjét. Sámán volt, népe szellemi vezetője, elfoghatatlan, afféle népi bosszúálló. Vadásztak rá, csapdákat állítottak neki, de nem esett beléjük, mindegyiket elkerülte. Nem fogott rajta a golyó. Nevét legendák kezdték övezni[...] A vörös osztagok előtt járt a hír: »A vörösök vörösfenyő husángokkal verik agyon a felkelő osztyákokat.« Mindenki rájöhett: élve jobb nem kerülni a vörösök fenyőfustélyai alá.

Ahova csapataik betették a lábukat. Észak fehér hava vörösre változott.

Ez a hó 1933–1934 telének hava volt.” (Ajpin 2003:5–6.)

V. V. Ivanov egyik moszkvai találkozásunk alkalmával mesélte, hogy amikor a *ket* népcsoport körében gyűjtöttek, a helybeliek elmondták, hogy az egyik utolsó nagy sámánjukat 1938-ban hogyan lőtte le a helyi kommunista vezető akkor, amikor a sámán teljes díszben részt akart venni a május elsejei hivatalos ünnepségen. Galina Gracsova pedig a legnagyobb *nganaszan* sámán család viszontagságairól beszélt leningrádi találkozásunk alkalmával, 1984-ben.

Míg a cári időkben az ortodox papság üldözte a sámánokat, addig a szovjet hatalom idején a kommunista ideológiai elvakultság. A tuvai sámánok se voltak kivételek.

A tuvai samanizmus kutatója, Mongus Kenin-Lopszan arról számolt be, hogy tulajdon nagyanyját, egy híres sámánasszonyt hogyan ítélték el koholt vádak alapján még a 30-es években; azzal gyanúsították, hogy a fia a japánoknak

kémkedett. A hosszú börtönéveket ugyan túlélte, de a hazafelé vezető úton megbetegedett és meghalt. Kenin Lopsan így emlékezett:

„A politikai represszió nagyon nagy károkat tett szellemi kultúránkban, a tuvai kultúrában. A sámánok is politikai elnyomás áldozatai lettek.

A nagyanyám, Handzsap híres sámánasszony volt, környék legismertebb sámán asszonya. Három alkalommal kellett megszenvednie érte. Először megfosztották választójogától, mert sámán. Ez 1934-ben volt. Második alkalommal azért tették rács mögé, mert a fia japán kém lett, ellenforradalmár, a fia ... japán kém, a nép ellensége volt, kivégezték s ekkor a nagyanyám titokban sámán szertartást tartott, ezért azután öt évre lecsukták. Az 1940-es évek elején szabadult. 1944-ben Tuva a Szovjetunió része lett, nagyanyámnak ez sem hozott örömet: 1947-ben ismét letartóztatták, tizenöt évre ítélték – akkor 62 éves volt, írástudatlan asszony, híres sámán s pusztán azért kellett bűnhődnie, mert propagandát folytat a Szovjetunió ellen. A levéltári dokumentumok szerint is írástudatlan asszony volt, akkor hogyan folytathatott propagandát a nagy Szovjetunió ellen? Csak ürügy volt minden arra, hogy likvidáljanak egy nagy élő sámánt, egy öregasszonyt. Véglegesen csak idén rehabilitálták: nagy munkával, öt alkalommal foglalkoztak az ügyével, hogy rehabilitálják ezt az öreg sámánasszonyt. Ez igen szomorú történet, nemcsak egyetlen sámánasszony életében, hanem az egész tuvai társadalom történetében is.” (Interjú 1996)

Egy angol újságíró, Anna Reid, a kilencvenes évek elején járt Tuvában. Kizilben találkozott egy asszonnyal, akinek az apósát 1938-ban tartóztatták le. A sámánról, akinek Irgit Kalzan-ham volt a neve ekkor az NKVD fényképet készített, amelyen mindkét kezében a jellegzetes kerek réztükörrel (*küzüngü*) örökítették meg. Ezt a képet a leánya visszakapta a helyi titkosrendőrség archivumából. A sámán két évet töltött börtönben, ahol aztán meghalt. A fia elkötelezett kommunistaként sohasem beszélt az apjáról. Azt is tudni lehet, hogy Tuvában ki indította el a sámánok üldözését. Solcsak Toka (egyike azoknak a diákoknak, akik München-Helfennel hazatértek Moszkvából 1929-ben), aki először kulturális miniszter, majd 1932-től a Tuvai Népi Forradalmi Párt első titkára lett, és akinek első ténykedése a lámák és a sámánok üldözése volt. Mint a Kommunista Párt helyi főtitkára, 1973-ig uralkodott teljhatalmú vezetőként és szolgálai végrehajtott minden központi parancsot, így a nacionalizmus és a helyi kultúra minden megnyilvánulását keményen üldözte (Reid 2002:107–109).

Kenin-Lopszan is írt a sámánüldözésekről a saját népe körében. A történeti források alapján megállapítható, hogy az 1930-as évek elején még 4818 lámát írtak össze és a sámánok és sámánnők száma ezer volt. A harmincas évek végén illetve a negyvenes évek elejére a 26 lámakolostorból öt maradt alig 67 lámával, a sámánok számát pedig 300-ra becsülték (Kenin-Lopszan 1999:16). Ezek az

adatok a korabeli párt dokumentumokban jelentek meg, de volt egy népszámlálási adatsor is abból az időből, amely szerint 725 aktív sámán élt (Vajnstejn 1984:353) a múlt század harmincas éveinek elején.

Jakutiában mindig volt egy belső ellenállás az orosz és az ortodox gyarmatosítókkal szemben, elsősorban a helyi tanult értelmiség köreiben, mégis a forradalom után azonnal kialakult egy csoport, melynek tagjai a vörös ideológiával rokonszenveztek. Az vezette őket, hogy talán az új hatalom, amelyik a cári Oroszország és az ortodox vallás ellen irányult, esetleg a nemzeti érzelmű jakutok mozgalmát is segíteni fogja és együtt megtörhetik a régi rend uralmát. Ennek a csoportnak az egyik vezető alakja volt Platon Szlepcov, aki a helyi folklórt gyűjtötte és egyben író is volt. Ojunszkij (a „sámán fia”) írói álnéven 1928-ban publikálta *A vörös sámán* című darabját, melyet azért írt, hogy meggyőzze népét a bolsevikok támogatásának szükségességéről. Cserébe ezért a jószándékú támogatásért őt is elérte korának végzete, elfogták, bebörtönözték és 1937-ben kivégezték. Jeltelen sírba temették, úgyhogy néhány évvel ezelőtt, amikor megemlékeztek halálának évfordulójáról, csak kijelöltek egy helyet, melyet jelképesen kineveztek az ő nyughelyének és ott felállítottak egy emlékművet a tiszteletére.

Máig élnek történetek a sámánok üldözéséről. Egy kolléga mesélte a következőt egy híres sámánról Kosztyantyin Csirkovról:

„... elvették a sámánköpenyét. Őt magát nem bántották. Igaz, bevitték egyszer, bezárták, egy időre. Egyszer hívták, no, gyere, ha te igazi sámán vagy, gyere, keresd meg a ruhádat. A szoba meg dugig volt tömve mindenféle rabruhával. Egyszerre megtalálta. Kérdezték tőle, hogyan sikerült.

– Hát megszólalt rajta egy csengettyű.

Akkor elvitték őt egy másik szobába. Voltak ott páran, két másik sámán is. Mondták neki, na, sámánkodj, kamlálj nekünk.

Fölvette a ruháját s kezdte volna, de bárhogy erőlködött, nem tudott felállni. Arról rájött, hogy a másik kettő is sámán.

– Megharagudtam – mondja. – Fogtam a dobverőt, jókora várat kerítettem velem magam köré és felálltam. Hozzám volt ragadva a szék is, de még a padló egy darabja is. Akkor köptem egyet – mondja – s dobbantottam a lábammal. Leesett a szék is, a padló is.

Akkor kezdett el kamlálni. S kérdezte az öreit, mit akarnak.

– Mutass nekünk havat. Mutasd meg, hogy esik a hó.

Kamlálni kezdett, s látszott a többiekén: az egyik a havat rázza le magáról, a másik didereg, a lábával alig tud lépni a mély hóban. Kétoldalt meg emberek mennek lapáttal jobbra-balra dobálják a havat.

Még kérdezte, mutasson-e mást is, de a fejüket rázták: nem, nem. Ezután írást adtak neki, egyszóval kiengedték a börtönből, csak arra figyelmeztették, ne csapja be az embereket. Szóval kiengedték.

Még soká élt azután.

A lánya elvégezte előbb az orvosegyetemet, itt minálunk. Főorvos lett. Ő mesélte, hány betege fordított neki, hátat s ment el az apjához. Különösen azok, akiknek csontjuk tört vagy ficamodott. Az apja meg helyretette, összeforrasztotta a csontot minden röntgen nélkül. Mint az az *udaganka*, akivel maguk is találkoztak, beszélgettek. Hát sok kellemetlensége is volt a főorvos asszonynak. Beszélték, hogy ellátja az apját orvossággal a kórházból, még pártfegyelmiket is kapott. Egyszóval elég sokat kellett szenvednie emiatt, hogy az apja sámán.

– Mikor ült börtönben? Mikor történt ez?

– Amikor minden sámánt börtönbe zártak. A 30-as években. A lányánál megvan a második sámánruhája, talán majd megmutatja maguknak.” (Interjú A. Resetnyikovával 1992.)

Marjorie M. Balzer amerikai kutató külön tanulmányban foglalkozott a szibériai sámánok üldözésének történetével (Balzer 2001). Kutatásaiból kitűnik, hogy az 1920-as évek végén váltak gyakoribbá a sámánok elleni akciók Szibéria távol keleti területein. 1929-től erős vallásellenes propaganda indult, amely magába foglalta az állatáldozatok és mindenfajta sámán-szertartások tiltását. 1930-ban pedig szisztematikusan begyűjtötték a sámándobokat, és egy nagy máglyán a helybeliek előtt elégették. A legenda szerint egy nagy dob többször ’kiugrott’ a tűzből, és az a buzgó kommunista, aki a dobok megsemmisítését elrendelte, néhány nappal később gyomorvérzést kapott és meghalt (Balzer 2001:245–247).

További elbeszélések szólnak arról, hogy a sámánok azután, hogy börtönbe vetették őket, felhasználták sámáni képességeiket, vagyis hogy a sámán alakot tudott változtatni, és úgy menekültek meg, vagyis felvették segítő állataik alakját, és egyszerűen elrepültek madárként (Balzer 2001:248).

Amikor a pétervári néprajzi gyűjteményben régi sámánfotók után kutattam, rádöbentem, hogy a 30-as évektől kezdve teljesen eltűntek a régi szép felvételek, amelyek a szertartásokat teljes díszben végző sámánokat örökítették meg, és csak jelképeitől megfosztott, egyszerű portrékat találtam. Ezek a történetek a szibériai samanizmus történetének szomorú lapjai, mégis úgy gondoljuk, hogy a fájdalmas emlékek ellenére tudatosítani kell ezeket a részleteket és adatokat, mert sok esetben a sámánüldözések egyben a Szibéria kis népei elleni genocídiumot is jelentik. A sámánok elleni harc ugyan az osztályharc

álcájában folyt, mégis, ha enyhébb formában, de eltartott majdnem a XX. század végéig. Természetesen az igazi sámánok csendben és titokban tovább folytatták közösséget összetartó és gyógyító munkájukat, sőt a fiatalabb nemzedék tudatában a kommunizmus eszméje nem zárta ki a sámánságot, ahogy azt egy kollégám hallotta egy szibériai sámántól „*Ja szovjetszkij saman, kommunyiszt!*” (Én szovjet sámán vagyok, kommunista! – (I. N. Gemujev közlése) Azóta természetesen nagyot változott a világ, különösen Oroszországnak a szibériai részén.

A sámánok üldözése nem volt ismeretlen Szibéria más területein sem, így például Mongóliában, nemcsak a lámák üldözték már a XIX. század elején is a sámánokat, hanem a XX. században, pontosabban 1924-ben, amikor megalakult a Mongol Népköztársaság, az alkotmányba is belevették a sámánság betiltását. Noha a lámák helyi szinten gyakorta békésen megfértek sámánokkal, hivatalosan ők sem tolerálták azok működését. A kommunista állam vallásellenes magatartása mindenféle vallás ellen irányult, így a XX. században a lámákat a sámánokkal együtt üldözték. A belső-mongóliai területekről igen szomorú adalékkal szolgált Walter Heissig, a neves mongolista, aki a sámánüldözésekről szólva idézi azt a sámánellenes propaganda nyomtatványt (a 40-es évek elejéről), amely képregény formájában teszi nevetségessé a beteg gyógyítására érkezett helyi sámánt (Heissig, 1980:45).

Mongóliában, ha lehet, az 1920-as évektől még kegyetlenebb volt a helyi vezetés politikája a sámánokkal szemben. Tudvalévő, hogy a mongol lakosság mélyen vallásos volt, és a városoktól távol élő nomádok körében nehéz volt megtörni a hagyományok erejét. 1926-ban viszont tönkretették a hatalmas lámakolostorokat, perbe fogták és kivégezték a buddhista vezetőket. Mivel a sámánok az ország északi vidékén, az erdős területeken éltek, és nem voltak állandó szentélyeik, így nehezen voltak elérhetőek, de akit a kollaboránsok besúgtak a hatóságoknak, azokat hosszú börtönbüntetésre ítélték, vagy Szibériába deportálták őket. „A nagy üldözési hullám megindultával volt olyan buddhista szerzetes, illetve sámán, aki gondolt a jövőre, vagyis arra, hogy az őseiktől kapott tudást meg kell őrizni az utódok számára. Néhány sámán, mint például a bajangol járásban élő Hisigbadam nemzetség egy közeli szent fájához ment, és ott kérte

segítő szellemeit, vegyék vissza tudását, hogy családja életét meg tudja menteni.” (Obrusanszky 2005:226).

A sámánüldözések, az egyes sámánok személyes szenvedései ellenére, a sámánság, mint társadalmi intézmény túlélte a XX. századot, és napjainkig fennmaradt, mint ahogy dolgozatunk következő fejezetei, és a bennük elősorolt példák, adatok azt világosan bizonyítják.

SÁMÁNOK ÉS KULTÚRÁK

1. Sámánság a burjátok között

Kutatástörténeti jegyzetek

Mielőtt a konkrét terepmunka jegyzetek és adatok ismertetéséhez fognánk, érdemes áttekinteni azokat a kutatásokat, amelyek a *burjátok* samanizmusával foglalkoztak. Márcsak azért is, mert ez a Bajkál környékén élő szibériai népcsoport már a legelső szibériai útleírások lapjain is megjelent, mint az érdekes bennszülött mintapéldánya (Georgi 1776 – a képeket lásd Hoppál 1994: 48–51). A XIX. század végén M. N. Hanganlov, a vidéki tanító igen értékes gyűjtéseket végzett saját népe körében és leírta azokat az áldozati szertartásokat, amelyeket a különböző nemzetségek rendszeresen megtartottak. Pontosán feljegyezte, milyen áldozatokat mutattak be a helyi szellemeknek. Ezeket a szertartásokat a nemzetség szent ligetében tartották, egy vagy több sámán vezetésével. (Hanganlov összegyűjtött írásai több kötetben csak az 50-es évek végén jelentek meg – Hanganlov 1958–59.)

A magyar kutatók közül először Baráthosi Balogh Benedek az 1910-es években járt a Bajkál környékén és egyik kötetében pontosan beszámolt a lóáldozat eseményeiről.

„... a Bajkál partján egy sziklás parthoz értünk, ahol a sziklaormon hatalmas, három méternyi hosszú és másfél méternyi széles asztal magasságú kőrákás állott[...]. Élő lombokkal volt fedve kerek az oltárkö, melyen lobogó tüzet gyújtottak. Közben néhány kancát megfejttek, s a frissen fejt tejből többször loccsantottak az oltár tüzére. Ezalatt hat burját ember egy szürkés-fehér lovat vezetett az oltár közelébe. Kettő a hosszú kantárszárat fogták kétfelől, a többi négy kezében pedig egy-egy hosszú kötél volt, melynek vége a ló négy lába csuklójához volt erősítve[...] Abban a pillanatban, amikor a Bajkál vizéből a felkelő nap első sugarai kibukkantak, négy legény oldalra futva a kötelek segélyével földre rántották a lovat, majd szétfeszítették a ló lábait. Egy öreg ember egy tőrszerű késsel felhasította a ló hasát és a nyíláson benyúlva megkereste az állat szíve melletti fő ereket és azokat megszakította, így az minden haláltusa nélkül pillanatok alatt kiszenvedett. Az ott lévő férfiak ezután gyorsan lehúzták a bőrt és az oltárra helyezték[...] a lóáldozat egyenesen az égi nagy Istenhez szól, a hálaadás azért, hogy az Isten megadta a megélhetéshez szükségeseket. Az állat felszálló lelke viszi Istenhez az ember köszönetét...” (Baráthosi 1996:50–51).

Az 1920-as években B. E. Petri (1884–1937) kutatott intenzíven ezeken a területeken és egy kitűnő népszerű tudományos munkát írt *A burját nemzet ősi*

hitéről (Petri 1928). Ennek a tanulmánynak a 3. fejezete szól a sámánokról. Ő említi ugyanitt a 'sámán iskolát' és szól a sámánokat felavató szertartásokról, valamint arról az öt fokozatú beavatásról, melynek során a sámánjelöltek először csak botot, majd kovácsoltvas botot, ezután koronát kapnak és csak az ötödik fokozaton illeti meg őket a *zarin* elnevezés (Petri 1928:54, 57, 66). Egy másik kutató a *darhatokról* írt (Sanzsejev 1930) még az 1930-as években, ez egy törzse a mongoloknak. Köztük mongóliai tanulmányútja alkalmával Diószegi is járt és gyűjtött értékes tárgyakat, melyeket ma a Budapesti Néprajzi Múzeumban őriznek.

Sokat szoktak hivatkozni arra a munkára, amely „a fekete hit”-ről szól a mongolok körében (Banzarov 1846, 1955, 1959). Volt egy nagyon jelentős gyűjtő, aki a híres nyelvész, Ny. J. Marr tanítványa volt, és akinek összegyűjtött írásai 1961-ben jelentek meg (Baldajev 1961). Egy másik munkája is gazdag anyagot tartalmaz az *ehérit* és *bulagat* törzsek nemzetségi legendáiról (Baldajev 1970). Különösen fontosak a burját sámánság kutatása szempontjából I. A. Manzigejev munkája, aki lényegében összegyűjtötte a sámánok által használt különleges rituális és szent szókincset, és azt egy külön kötetben publikálta (Manzigejev 1978). Megjegyzendő, hogy ő is – hasonlóan a korabeli orosz kutatókhoz – mindig a samanizmus maradványairól írt (Manzigejev 1961a, b, 1962).

A burját sámánság kutatásának vezető alakja kétség kívül T. M. Mihajlov, aki igen jelentős ideológiai változáson ment keresztül az utóbbi évtizedekben, és ezt a változást jól nyomon követhetjük munkáiban. A 60-as években, mint az akadémiai kutató intézet munkatársa még ő is a sámánság eltűnését jövedölte (Mihajlov 1962a, b, 1963, 1965), később viszont a véleménye megváltozott, és több kitűnő monográfiát írt a burját sámán folklórról, a sámán költészetéről (Mihajlov 1968, 1969, 1976, 1980). Az akadémiai intézet kutatói közül többen foglalkoztak a lámaizmusnak és a samanizmusnak a kapcsolatával (Geraszimova 1981), valamint a burjátok lámaizmus előtti hiedelmeivel, ami tulajdonképpen a samanizmust jelenti és azoknak továbbélésével (Galdanova 1987). A burját nemzetiségű kutatók munkásságának legérdekesebb eredménye D. Sz. Dugarov

monográfiája az ún. fehér sámánság történeti gyökereiről (Dugarov 1991). Ő már Moszkvában végzett, a jólképzett kutatók nemzedékének tagja, aki széleskörű összehasonlító anyagot vont bele vizsgálódásaiba, és figyelembe vette V. V. Ivanov és más nyelvészek kutatásainak eredményeit, különösen, ami az összehasonlító indoeurópai nyelvészetet illeti.

A fehér és fekete sámánok problémáját saját gyűjtései alapján új megvilágításba helyezte egy amerikai kutató, amikor azt állította, hogy a fekete sámánok többnyire férfiak voltak és erejüket a kovácsok szellemeitől kapták, míg a fehér sámánok, a nők az égtől kapták az erőt, ezért ők nappal, míg a fekete sámánok éjjel tartották szertartásaikat (Van Deusen 1999:156).

Visszatekintve a 60-as és 70-es évekre kiderül, hogy Burjátiá valamiképpen kivételezett helyzetet foglalt el a szovjet köztársaságokon belül, mert a külföldről érkező kutatók előtt bizonyos fokig nyitott volt. Így Angliából Caroline Humphrey és valamivel később Roberte Hamayon Franciaországból is engedélyt kapott az ottani gyűjtőmunkára. Az angol kutató kitűnő munkát írt *Karl Marx Collective ...* címmel, amelyben a kolhozosítás és a kolhozélet jellegzetességeit írta le az angol szociál-antropológia szókészletével és módszertanával, és csak aránylag rövid fejezetet szentelt az éppen akkor eltűnő (vagy eltüntetett) helyi samanizmus jelenségeinek (Humphrey 1984). A Párizsban tanító Roberte Hamayon, lévén mongolista, a kötelező terepmunkát szintén a burjátok között végezte, de csak évekkel később publikált egy nagy összefoglalást a samanizmusról, annak elméleti vonatkozásairól, több mint félezer oldalas monográfiájában (a kötetről lásd Kara 1999). Az ő elgondolásának lényege az, hogy a vadászat rituális közösségi foglalatosság, amiben a nagycsalád, a rokonság minden tagja részt vesz a helyi közösség spirituális vezetőjének, a sámánnak az irányításával. Ahhoz, hogy egy ilyen közösségi vadászat jól sikerüljön, mindenekelőtt annak a szabályrendszernek a betartására van szükség, amely azt célozza, hogy egyensúly maradjon a vadászat során megölt állatok és a vadászat előtt felajánlott áldozati állatok lelkei között. Ennek az animisztikus szemléletnek, vagy ha úgy tetszik természetfilozófiának az a lényege, hogy állandó egyensúly legyen az emberek kívánságai, kérései és a természettől elfogadott vadászejándék

között. Vagyis, ha kérünk valamit, akkor adni is kell cserébe. Ez egyébként a mongol–burját népek egyik alapvető elgondolása, a rájuk jellemző kulturális etika alaptörvénye.

Először 1986-ban engedélyezték a Szovjetunióban, hogy sámánkutatót folytassak Szibériában. Ebben a jó kollegiális kapcsolatokon kívül az játszott szerepet, hogy 1981-ben megrendeztem Magyarországon azt a nemzetközi konferenciát, amelynek anyaga később *Shamanism in Eurasia* címmel jelent meg (Hoppál ed. 1984). Ebben a kötetben több orosz szerző tanulmánya is napvilágot látott. Megjegyzendő, hogy a konferencia címe oroszul más volt, mint angolul, nevezetesen a *Szibériai bennszülöttek társadalmi tudatának korai fejlődési szakaszai*. Ezt a „kód” elnevezést annakidején V. N. Baszilov – aki a szovjet–orosz sámánkutatók vezető alakja, és egyben a moszkvai etnológiai intézet tudományos titkára – találta ki .

Első szibériai utam tehát Burjátíába vezetett, mégpedig annak a megbeszélésnek az eredményeként, melyet T. N. Mihaljovval, az Ulan-Ude-i akadémiai Néprajzi Intézet főmunkatársával folytattam magyarországi tartózkodása során, a sárospataki konferencia után. Akkor ő megígérte, hogy ha meglátogatom Burjátíában, akkor megszervezi, hogy még működő sámánnal találkozhatok. Ez az ajánlat annál is inkább kecsegtető volt, mivel tiszteletreméltó elődöm, Diószegi Vilmos szintén járt majd 30 évvel korábban a burjátok között. Ott jelentős gyűjtőmunkát végzett, amelyről nemrég közreadott naplójegyzeteiből pontosan értesülhetünk (1957. szept. 3–16. – Sántha szerk. 2002:82–93). Diószegi Vilmost annak idején N. O. Saraksinova kísérte és segítette a burját adatközlőkkel való közvetlen kommunikációban és az akkor még betiltott, elnyomott és elhallgatott sámánokkal való találkozók során. Éppen ezért Diószegi nem túl sokat publikált ezekből az élményeiből, noha a *Sámánok nyomában Szibéria földjén* című munkájában azért ezekről a találkozásokról is megemlékezett. 1992-ben a jakutszi konferencia alkalmával sikerült interjút készíteni az akkor még nem túl idős tudóssasszonnyal. Ezt a beszélgetést rögzítettük a Diószegiről az ő emlékére készített filmben:

„Diószegi Vilmos nagyon komoly kutató volt, tele kíváncsisággal és igyekezett minden percet kihasználni. Engem kértek fel, hogy legyek a segítségére a sámánokra vonatkozó adatok összegyűjtésében. Az illetékes burját szervek megbízásából gyűjtőútra mentem vele és nagyon elégedett voltam az anyaggal. Bejártuk szinte az egész burját földet, elmentünk minden olyan helyre, ahol adatközlőt reméltünk, olyan embert, aki jártas a burját samanizmusban. Megismertettem Diószegit a helybeli lakosokkal és tanulmányozhattuk a nép életmódját, táplálkozását, viseletét, a különféle népi játékokat, sőt ő maga is bekapcsolódott a játékba. Egy alkalommal megmutatta a burjátoknak, hogyan járnak a magyarok a csárdást. Ilyen kedves emlékek maradtak meg bennem.

Nagyon munkabíró volt és nagyon közlékeny ember, aki azonnal megtalálta az emberekkel a közös hangot, mindenkivel, akivel csak találkozott. Különösen áll ez arra, hogy meg tudta szólaltatni a sámánokat, akik minden félelem nélkül beszéltek neki, Diószegi mindent magnetofonra vett, s mert burját nyelven nem értett, én lejegyeztem minden szöveget, és amikor végetért a gyűjtőút, elkészítettem neki a fordításokat, hogy hasznosíthassa úti jelentésében, majd pedig a publikációjában.

Két alkalommal jött el burját földre, másodszor is én kísértem el a gyűjtőútra. [...] Még mélyebbre akart hatolni a sámántudat mélyébe, még jobban meg akarta ismerni a sámánok ideológiáját, világképét és pszichológiáját, vagyis lelkivilágát. Nagyon érdekes volt a találkozás Hánhájevvel, az öreg sámánnal, aki kitűnő ismerője volt a burját hagyományoknak. Tudott kamlálni és értett a gyógyításhoz. Például mesélt egy asszonyról, akinek hosszú időn át nem volt gyereke. Elment hozzá, ráolvasásokkal kezelte, s az asszony hamarosan teherbe esett, és gyereket szült. Kérdeztem az öreget, hogy a sámán ősöktől örökölte-e tudását. Azt mondta, nem származik sámánok nemzetségéből, de anyai ágon a rokonoknak voltak sámánősei, így az öreg unokatestvéri ágon örökölte tudását. [...] Minden szöveget, amit csak tudott, Diószegi magnetofonszalagra vett, onnan átmásoltam egy füzetbe, elkészítettem a fordításukat burjátból oroszra, és ezt a fordítást odaadtam Diószeginek.” (Részlet a Saraksinovával készített beszélgetésből.)

Amikor 1986-ban a Szovjet Tudományos Akadémia vendégeként majd egy hónapot tölthettem Ulan-Ude-ban, akkor természetesen megpróbáltam T. M. Mihajlovot, aki a Néprajzi Osztály vezetője és az intézet párttitkára volt, ígéretének betartására figyelmeztetni. Az időjárás ugyan valóban rendkívül hidegre fordult (október végén), mégis érvelése, hogy nem tudunk vidékre menni emiatt, kissé gyanúsnak tűnt, hiszen ezek az évek még nem az olvadás éveit voltak. Az volt az érzésem, hogy kényelmetlen a számára ígéreteinek teljesítése, mint ahogy a helyi múzeumban is csak nagy nehezen engedtek a sámántárgyak gyűjteményébe, ahol csak hosszas kérvényezés után engedélyezték néhány fénykép elkészítését. A tanulmányút egyik eredménye mégis az volt, hogy személyes ismeretség útján szereztem tudomást arról, hogy magában a burját fővárosban is lett volna lehetőség sámánnal való találkozásra. Az jutott tudomásomra ugyanis – igaz, csak amikor már Moszkvába visszautaztam –, hogy egy nem is túl idős sámán rendszeresen tisztító szertartást végez a városi panellakásokban az élők lelkének megnyugtatósára és az elhunytak lelkének

elbúcsúztatására. Ez egyszerű füstölést jelent, amit aztán későbbi utam során Burjátíában és máshol is magam is megtapasztalhattam, hiszen ez olyan mélyen gyökerező hite a nomádoknak és leszármazottaiknak, hogy az mai napig erősen él a burját-mongol és török népek hitvilágában, mindennapi szokásaiban.

Ez az apró adalék mindenesetre elgondolkoztathatja a kutatót a terepmunka nehézségeit, és a kollégák segítőkészségét illetően. Az a társadalmi közeg, ideológiai elnyomás, és kulturális praxis azokban az években egyszerűen nem tette lehetővé a kollégáknak, hogy nyíltan beszélhessünk a sámánság kérdéseiről, jóllehet régebben megjelent munkáikat, különlenyomataikat örömmel bocsátották a messziről jött kutató rendelkezésére. Az, akitől ezt a értékes adatot kaptam, az természetesen kívül állt a néprajzosok körein, de ő is akadémiai kutató volt, és mint kívülálló, örömmel segített az idegennek, aki őszinte érdeklődéssel fordult népének kultúrája felé. Világosan látni kell, hogy az adatok gyakran nem a szakirodalomból, hanem a körön kívül álló értelmiségitől származnak, és mint ilyenek hitelesebbek, mint a megfélemlített kollégák vagy a méginkább megfélemlített egyszerű emberek elbeszélései és elhallgatásai. Diószegi Vilmos naplóját és jegyzeteit olvasva ez egészen nyilvánvalóvá válik.

Éppen ezért nagy meglepetés volt számomra, amikor 1987-ben, egy néprajzi dokumentumfilm-fesztiválon láthattam egy lóáldozatot bemutató filmet, amelyben olyan részletek voltak megfigyelhetők, amelyek teljesen egybevágtak a korábbi leírásokkal (Hangalov és Baráthosi Balogh megfigyeléseivel). A helyi hatóságok engedélyével és az öregek valamint néhány sámán segítségével a nemzetség szent hegyén végezték el ezt a közösségi szertartást. A feláldozásra szánt lovat jól megfuttatták, mielőtt a szívénél megszakították volna az ütőereket, azon az ősi módon, ahogy azt az összes belső-ázsiai nomád nép (köztük a mongolok) a mai napig teszik. Ebben a filmben láthattuk a lódöntésnek azt a módját is, amelyet a magyar pásztorok is gyakoroltak, nevezetesen, hogy összehúzták a ló négy lábát, s az egyensúlyát veszítve eldőlvén, a szétfeszített lábak segítségével már könnyen feláldozhatóvá vált. Azt a mód pedig, hogy a vérnek a mellkason belül kell maradnia, szintén régi történeti adatokkal igazolható, mert az állatok megölésének ez a módja tekinthető csak rituálisan

elfogadhatónak a nomád népek hite szerint. A filmet Leonid Kupersmit orosz rendező készítette a helyi hatóságok megrendelésére és együttműködésével, és a lóáldozat rövid részlete látható a *Sámánok régen és ma* című filmében. (Lásd a Függelékben a Filmográfiát.)

Visszatérve a lóáldozat képeihez, amelyet a burjátiai látogatás után volt szerencsém látni, arra gondoltam, hogy előbb vagy utóbb vissza kéne térni a Bajkál partjára és ha lehetőség adódik, megörökíteni az állatáldozatot, és interjúkat készíteni sámánokkal, olyan öregekkel, akik talán még emlékeznek a szokás menetére, a kísérszövegekre, amelyeket egyébként a filmben nem is olyan idős emberek, négyen-öten együtt énekeltek. Ez a lehetőség 1996-ban jött el, amikor konferenciát szerveztek Ulan-Ude-ban, a következő címmel: „Közép-ázsiai samanizmus: filozófiai, történeti, vallási és ökológiai aspektusok”. A burját kollégák, mintegy felbátorodva az 1992-es jakutszki konferencia sikerén, maguk is hasonló témájú konferenciát szerveztek, amelyen teljes létszámban részt vettek azok a burját kollégák, akik korábban csak elvétve vagy alig foglalkoztak a samanizmus, a burját folklór, a hősköltészet, a hiedelmek, a sámánisztikus gyógyításmódok, és a társadalmi rítusok, köztük az állatáldozat kérdéseivel (Urbanaeva 1997).

Maga a konferencia ugyan még a fővárosban kezdődött, de néhány nap múlva a Bajkál tó partján folytatódott, ahol legnagyobb meglepetésünkre a helyi sámánok képviselői is megjelentek. Sőt, néhány alkalommal hozzá is szóltak a tudományos előadásokhoz. A konferencián sok olyan előadás hangzott el, amelyek számos új eredményt és adatot szolgáltatnak a burját és mongol sámánság jobb megismeréséhez. Különösen érdekesnek ígérkezett az a tény, hogy a konferencia szervezői nemcsak meghívták a helybeli sámánokat, hanem úgy időzítették az összejövetel időpontját, hogy – lévén a nyár közepe – olyan áldozati szertartás megtartására is lehetőség legyen, amelyeket egyébként is akkor szoktak tartani, vagy tartottak régen, most pedig a hatóságok engedélyével újra megszervezték. Erre az alkalomra a nem túl távoli Hákásziából, Jakutiából és Mongóliából is hívtak meg sámánokat (vö. Fridman 2003). Ez akkor még teljesen új jelenség volt a szovjet sámánkutató és tudományosság történetében,

egyáltalán, az egyetemes sámánkutatók szemszögéből nézve is, mármint, hogy a tudósok mellett maguk a helybeli gyakorló sámánok is megjelentek a tudományos üléseken.

A Bajkál partján, az első napon, még a nagy áldozati szertartás előtt, a mongolok nagy sámánja, Zeerin Zaarin egy több órás beavató szertartást tartott egy valamivel fiatalabb sámán, Bazar-bo számára, aki tulajdonképpen ezzel a szertartással egy fokozattal magasabb rangra került a mongóliai sámánok között. (1. tábló képei) A helyi média, vagyis a televízió és a rádió már ezt a szertartást is nagy figyelemmel kísérte volna, ha erre engedélyt kapnak, mert a szervezők, illetve a sámánok csak fotózásra és hangrögzítésre adtak engedélyt. Ezen a szertartáson láttam először használatban a vasból kovácsolt lófejű sámánbotot (*morin hörbö*), valamint azt az érdekes sámánsapkát, amelynek homlokrészéről sűrű fekete zsinórok lógnak le, hogy eltakarják a sámán arcát, illetve elősegítsék az úgynevezett *rituális vakság* megvalósulását. A sámánok elmondták, hogy ez a furcsa, szemük előtt ingadozó függöny segíti elő a belső látást, azt, hogy befelé figyeljenek, azokra a látomásokra, amelyek a dobolás során jutnak el az agyukba. Ezen a szertartáson, melyet az akkor 76 éves mongol fősámán irányított, megcsodálhattuk a magukkal hozott hihetetlenül gazdag sámánviseletet, annak részleteit, például a válldíszeket, amelyek kígyó alakot formáztak. Hallgathattuk a dobolás ritmusát, megfigyelhettük annak technikáját és azt az apró tényt, hogy minden ilyen szertartás során felállítanak egy alacsony asztalt, s azt mint egy áldozati oltárt megterítik, tányérokra különféle ételeket, ez esetben csak édességeket és háromféle italáldozatot, tejet, vodkát és teát helyeztek el, s ezekből időről-időre lötytyintettek a hely szellemeinek (2. tábló).

A késő délutánig tartó szertartás után sikerült egy rövid interjút készíteni a mongol fősámánnal, egy mongóliai kolléga segítségével. Az elbeszéléséből kiderült, hogy többször bebörtönözték a kommunista idők alatt, és csak kitűnő egészségének, robosztus fizikai alkatának volt köszönhető, hogy túlélte a szenvedéseket és az üldöztetést. Felszerelése, dobja és ruhája csak úgy vészelte át ezeket az esztendőket, hogy sikerült elrejteni őket lakóhelyétől távol. Ezeket a politikai légkör enyhülésével újra magához vette és újra használja. Mindenesetre,

amikor híre ment, hogy egy ilyen nagyerejű, nagytudású mongol sámán tartózkodik körünkben, még aznap este egy gyógyító szertartásra is megkérték a helyiek. (Erre a gyógyító szertartásra nem tudtunk bejutni, mert érvelése szerint, a figyelő idegen szemek veszélyeztetik a szellemek jelenlétét, és ez által gyengítik az ő erejét.) Egyébként ősei az Olhon mellékéről vándoroltak ki Mongóliába majd száz évvel korábban.

Mi, a magyar dokumentumfilmcsapat – Nádorfi Lajos operatőr és Aranyosi Éva gyártásvezető – kihasználtuk ezeket a napokat és még három burját sámánnal készítettünk beszélgetést a sámánság lényegéről, az ő sámánná válásuk történetéről, és a másnapi áldozati szertartásról. (Az ekkor készített filmet a Duna Televízió mutatta be évekkel később a „Szibéria” tematikus nap keretében. A film címe *Burját áldozati ünnep* – lásd a filmográfiában, a beszélgetések szövegét pedig a Függelékben). A burját sámánszövetség elnökszónyával folytatott beszélgetés során érdeklődtünk arról, hogy milyen áldozati állatot fognak megölni. Elmondta, hogy míg régebben az ilyen nagy nyárközépi szertartások során többnyire lovat, vagy szarvasmarhát áldoztak, ez alkalommal a jelenlévő sámánok, akik a nemrég alakult szövetség tagjai is egyben, a szellemek segítségével azt a határozatot hozták, hogy most eltekintenek a nagyértékű lóáldozattól – mivel arra anyagi fedezetük nincsen – és megelégszenek bárányáldozattal. Természetesen a véráldozat mellé nagy mennyiségű vodkát is elvárnak a szellemek.

Áldozati szertartás a Bajkál partján

1996. augusztus 16-án délelőtt 11 óra tájban kezdődött a szertartás, amelyet az asszonyoknak nem volt szabad megközelíteni, ez alól csak a külföldi kutatók és a helyi sámánasszonyok jelentettek kivételt, ők is csak úgy, hogy egy apró tűzön kellett átlépniük. Ez a füstölő, inkább csak jelképes tűz, illetve az azon való átlépés szintén régi történeti szokást idéz. A tűznek és a füstnek ez a tisztító szerepe, illetve az abba vetett hit, végigvonul az elmúlt évszázadok során a mongol fajú népekre vonatkozó leírásokban. A tűznek a samanizmusban szintén kitüntetett szerepe volt, mert általában a szertartásokat, például a gyógyításokat

este tűz fényénél végezték. Annyi bizonyos, hogy a tűz gazdaszellemét nőneműnek tekintették, együtt a háztűzhely szellemével és magam is megfigyelhettem, hogy még városi környezetben is milyen kitüntetett tisztelettel vette körül az egyik sámánasszony (M. D. Cibenova) még a városi gáztűzhelyet is, és amikor egyik este vendégül látott minket. Az volt az első, hogy a vendégek nevében vodkát hintett a konyhában lévő tűzhelyre. Ezt a tűztiszteletet a konferencia során is megfigyelhettük. (3. tabló)

Visszatérve a Bajkál partján tartott állatáldozathoz, amelynek során három bárány feláldozására került sor, azt teljes egészében videón rögzítettük, méghozzá öt órányi terjedelemben. Az ilyen közösségi imaszertartásokat a burjátok *tajlgan* néven ismerték, és a jellemzőjük az volt, hogy az egész közösség együtt végezte a szertartást, vagyis egyazon nemzettség tagjai akár több faluból is összejöttek. A *tajlgan* fő rendeltetése az volt, hogy a küszöbön álló esztendőre jólétért, jó termésért, jó legelőért, az állatok szaporodásáért, családi boldogságért, termékenységért könyörögjenek az égiekhez, és hogy azok megvédjék őket a betegségek, szerencsétlenségek és más bajok bekövetkezésétől. Minden közigazgatási egység területén kialakult ennek a hagyományos rítusnak a szokásrendje és a tavasz végétől, vagyis májustól késő őszig tartották ezeket az összejöveteleket. Valamennyi *tajlgan* között a legnépszerűbb a nyári nagy szertartás volt (*ehetajlga*) és némelyik akár több napig is eltartott. Az egyik sámánnal, Ocsirovval készített beszélgetés során megtudtuk, hogy ezt a mostani szertartást a Bajkál tó szellemének szentelték, valamint más helyi szellemeknek. Elmondta, hogy a szertartás vasárnap kezdődik, majd így folytatta:

„... szép nap lesz és imádkozni fogunk, dobbal hívjuk a szellemeket, azt hiszem három bárányáldozat lesz, minden úgy zajlik majd, ahogy kell. Az Olhon sziget gazdaszellemének, fiának és az itteni hely gazdaszellemének szenteljük a szertartást. Három bárány elő van készítve, ezek lesznek az áldozatok, végignézhetik, hogy mi hogyan történik. Nagyon kifinomult dolog ez. Az istenek tanítanak, az emberek tanítanak, és az istenek engedélyével történik minden. Hiszen az ő tiszteletükre folyik a szertartás, nekik szól az áldozat. Megengedjük, hogy maguk itt forgassanak, a sámánok azt mondták, hogy az idegenek fényképezhetik őket. De csak oldalról, a tó felől vagyis előlről nem. Ez egy nagyon érzékeny világ, a sámánok világa, ezért szükség is van a tapintatra. Mi magunk védettek vagyunk, de önök megszenvedhetik, ha nem helyesen megy a dolog. Mi elsősorban magukért aggódunk.”

Amikor megkérdeztem, hogy miért csak bárányokat áldoznak a régebben szokásos loáldozat helyett, akkor Ocsirov sámán megmagyarázta, hogy „amikor

azok a nehéz idők kezdődtek, a vér szerinti idősebb sámánok, az idősebb sámánnemzedékek tagjai megállapodásra jutottak az égi istenekkel, hogy mostantól fogva nem tudnak lovat áldozni, és nem tudnak tehenet áldozni, ezért megalkudtak, hogy csak birkát áldoznak”. Vagyis a nehéz gazdasági helyzetre hivatkozott és teljesen elfogadhatónak tartotta a kisebbértékű áldozatot.

Az egyes csoportok tevékenységéről szólva a rítus során meg lehet állapítani, hogy a különféle sámánok egymástól akár teljesen függetlenül működtek, és végezték a maguk külön szertartásait. Az események ellenőrző visszanezésére az ott készített videó kitűnő lehetőséget adott. Megfigyelhettem, hogy volt olyan sámán, aki gyógyított. Sorba álltak előtte az emberek, középkorúak és fiatalok, férfiak és nők, és ő égszínkének nemzeti viseletben, minden különösebb sámánfelszerelés nélkül, egy éles késsel vágta le az emberekről a betegségek rossz auráját. Lényegében tehát megtisztította az embereket a gonosz, ártó hatásoktól, és magam is amikor rákérdeztem az egyes emberekre, akik ott álltak a sámán előtt, hogy mi a bajuk, elmondták, hogy csak elővigyázatosságból jöttek a sámánhoz. Ugyanez vonatkozik egy másik sámánra, aki hatalmas csillogó bronztükrökkel a mellén szintén a hozzá forduló embereket próbálta megerősíteni egészségükben. Ezek a sámánok tulajdonképpen az egyensúly fenntartásán munkálkodtak, s tevékenységük nem nevezhető igazán gyógyításnak, hanem sokkal inkább megelőzésnek. A sámán tehát a keleti orvoslás szemléletének megfelelően nem annyira a már meglévő bajt próbálja orvosolni, hanem az egészséges lelki és testi egyensúlyt kívánja fenntartani. Ezt a szemléletet máshol, például Tuvában is tapasztaltam, és az adatok fényében elmondható, hogy ez a betegség-egészség szemlélet, vagyis a kiegyensúlyozottságra való törekvés a szibériai samanizmus ideológiájának egyik legfontosabb értéke, és kutatásaink során ez nemcsak kiderült, hanem több alkalommal megerősítést is nyert.

A szertartás során kicsit háttérbe húzódva egy csoport fiatalnak – de középkorúak is voltak a csoportban – egy másik tekintélyes férfi sámán, a szövetség egyik vezető embere, „oktatást” tartott, mégpedig arról, hogy hogyan kell viselkedni egy ilyen áldozati ünnep alkalmával, például, hogyan kell

italáldozattal tisztelni a hely szellemei előtt. Érdekes volt megfigyelni, hogy a majdnem teletöltött ivóedényeket jóslás céljából hogyan dobták előre, mégpedig vodkával való teletöltés után. Attól függően, hogy azok a félgömb alakú csészék (fogantyú nélküliek) melyik oldalukra esnek – talppal fölfelé vagy lefelé –, a feltett kérdésre pozitív vagy negatív választ kaptak. Az is megfigyelhető volt, hogy minden ivás előtt a középső ujjukkal néhány cseppet az italból lecseppentettek a földre, és ezzel a Földanyának áldoztak. Egyáltalán, az italáldozat fontosságát az a több tucat kiürített vodkásüveg is jelezte, amelyek alkonyat előtt ott heverték a szertartás színhelyén. Meg kell itt jegyezni, hogy bár az emberek is ittak egy-egy kortyot, részegyet nemigen láttunk, viszont azt többször megfigyelhettük, hogy a tele üveg italt szabadon locsolták a szélbe, imát mondván és szembe állva a Bajkállal. Az egész szertartás egyébként a helyi szellemekhez szólt, akiktől segítséget kértek, illetve reméltek a jobb élethez, gyermekáldáshoz, egészséghez és az állatok szaporaságához. Ezek voltak azok a főbb kívánságok, amelyek a sámánok egész szertartását jellemezték. A nyárközépi meleg időjárás ellenére, a helyiek is nagy számban vettek részt a szertartáson, és mint egyesek elmondták, erre az alkalomra már nagyon vártak, mert korábban a hatóságok nem tették lehetővé, vagyis egyszerűen nem engedélyezték az ilyen közösségi rítusok megtartását.

A régi burját társadalomban igen erős volt a társadalmi csoportok közötti hierarchia, a rokonsági csoportok és a hozzájuk tartozó helyi istenségek kultusza. Minden helyi közösségnek meg voltak a maguk helyi védő-szellemeik, a törzshöz vagy a nemzetséghez tartozó istenek, szellemlények (vö. Fridman 1999:50).

Ez a társadalmi rítus, vagyis a közösséget összefogó áldozati szertartást jó példája annak, hogy miként lehet a közösség összetartozásának tudatát megerősíteni. Nem véletlen, hogy néhány évvel a „nyitás” után a helyi hatóságok éppen a nemzetközi konferenciára való tekintettel engedélyezték a szertartás megszervezését. A helyi kollégák, köztük D. Sz. Dugarov és T. M. Mihaljov éppen ezt a lehetőséget használták ki, amikor a régi szertartás felelevenítését kívánták biztosítani. Az utóbbi tudós kutató elmondta, hogy ezzel az alkalommal

akartak precedenst teremteni a jövőben az ilyen áldozati szertartások megrendezéséhez.

A neves burját tudós, D. Sz. Dugarov nemcsak részt vett a Bajkál parti szertartáson, de kis magnetofonjának segítségével végig dokumentálta az eseményeket. Amikor később a filmet látta, amit készítettünk, elmondta, hogy volt némi vita a helybeliek és a konferencia szervezői között, hogy egyáltalán meg kell-e rendezni a szertartást. Az előkészítő munkába bevonták a burját sámánszövetséget, s annak vezetőjét, Nadja Sztyepanovát. Elmondta, hogy csak egy helybeli, vagyis a ceremónia színhelyét (a falu neve Enhaluk volt) képviselő sámán nyithatja meg a szertartást és az is helyes volt, hogy a nők nem mehettek az áldozat közelébe. Szerinte a *tajlgan* legfontosabb eleme a hívóének, és ezeknek mindegyike meghatározott szellemhez szól, a hely szellem-gazdájához, majd a Bajkálhoz, a környező hegyekhez, folyókhoz. A hívóéneket a sámán recitálja, míg segítői italt hintenek a szellemeknek. Ezután következik az állatáldozat, amelyben az áldozati állatok számát az esemény, a kérés, vagy a helyzet súlyossága szabja meg. Mivel egy-egy nemzetségben több család van, és mindegyik elhossa a maga hozzájárulását az ünnepi szertartáshoz, néha igen sok állat, ital gyűlt össze. Miután megfőzték az áldozati állatok húsát és lefejtették a csontokról, egyenlő kupacokra rendezve szétszították a jelenlévő családok képviselői között (általában 20 emberre jutott egy bárány). Azt a véleményét is kifejtette az idős kutató, hogy „a *tajlgan* a fehér sámánok szertartása, nem a fekete sámánoké[...] a fehér sámánok nem sámánok, hanem papok, a főisten papjai. Ezért a *tajlgan* sem sámánok, sem nők nem lehetnek jelen. Még kevésbé a női sámánok, az *udaganok*”. (Ezeket az adatokat a Dugarovval készített interjúból vettük). Napjainkban azonban, mint ahogy azt magunk is láthattuk, már sok minden összekeveredett, a régi szabályok már összekuszálódtak. S egyet kell értenünk a helybeli szakértő véleményével, aki végülis szomorúan állapította meg, hogy ez már valami új forma, a mai kornak megfelelő. A burját kutató erről így nyilatkozott:

„Hogy mi lesz a burját sámánság sorsa, ezt kérdi? Ténylegesen minden a múlté már, sok minden elfelejtődött. Mindazok, akiknek valódi sámán őseik vannak, tehetségüket természetesen fentről kapták, de azt már ők sem tudják, hogy régebben

hogyan zajlott az egész szertartás, milyen volt a szertartás rendje, hogyan hívták az isteneket és a szellemeket, és mi volt a nevük azoknak a sámánösöknek, akikhez imáinkkal fordulnunk kell.[...Y Feledésbe merült a fekete és a fehér sámán fogalma. A fekete sámán nem mehetett *tajlganra*, és egyáltalán nem kámlálhatott ott. Ehhez csak a fehér sámánnak volt joga. A fekete nem is sámán, hanem rendszerint egy helybeli öregember, és nem is volt az ilyenek külön neve. Csak tudta ezeket a szokásokat, mert ismeri a helyi szellemeket vagy néhány magasabb rangú isten nevét, és aztán elvégzi tiszteletükre az italhintést.” (Részlet az interjúból. Ez egyébként jól látszott a L. Kupersmit által forgatott filmben is, bár azt a Bajkál túlsó partján készítették.)

A helyi közösség tehát bizonyos fokig a nemzetközi részvételre hivatkozott, amikor manipulálni akarta a hagyományok felelevenítését aligha kívánó helyi pártvezetést. Természetesen ez egy nagyon kényes politikai kérdés volt abban az időben, és éppen ezért minden részletre nem tudtunk fényt deríteni. Annyi bizonyos, hogy néhány évvel később azt a hírt kaptam, hogy nem volt minden rendben a rituális gyakorlat pontos betartásával, s ezért az az egész épületkomplexum, ahol mi a Bajkál partján a konferencia második részét tartottuk, leégett. A helyiek magyarázata szerint valami nem tetszett a helyi szellemeknek, lehet, hogy éppen a nagyobb értékű áldozat kisebbekkel való leváltása.

Egy helyi áldozat a szent ligetben

Egy másik gyűjtőút (1997) alkalmával, amikor M. D. Cibenova burját sámánasszonyról kívántunk portréfilmet készíteni, lehetőségünk adódott egy másik típusú áldozati szertartáson résztvenni és azt megörökíteni. Reggel, amikor elhagytuk a burját fővárost, az első olyan nagyobb dombtetőn, ami a várostól kivezető úton volt, meg kellett állni és a helyi szellemeknek rövid áldozati szertartást végeztünk (4. tábló). Ez a korábban megvett cukorka és keksz letevését és vodkával való megöntözését, a vodka szétspriccelését jelentette, valamint az út mentén álló kőcsomónak (*oboo*) vagy az út mentén már szalagokkal felékesített szent fáknak tett tiszteletadás volt, ami abból állt, hogy az úton járók egy csíkot leszakítottak zsebkendőjükből, vagy már előre előkészítettek selyem szalagokat, rákötötték az ágakra, melyeket aztán a szél örök mozgásban tartott a szellemeknek küldött imaként. A helyi szellemeinek illetén való tisztelete egész Belső-Ázsiában a török népek körében, (de még Tibetben is) közismert, és máig élő népi

gyakorlat. Az antropológus ilyenkor meg kell jegyezze, hogy a kultúrában, úgy tűnik, vannak olyan mélyen gyökerező elemek, hogy azok leváltására nincs lehetőség, mert lám, még akár több évtizedes tiltás után is egyszercsak újra megjelennek a mindennapi élet jelenségeként.

Erre kitűnő példa az, amit Belső-Mongóliában (Kínai Népköztársaság) tapasztaltam, nevezetesen, hogy a korábban, a kommunizmus ideje alatt lerombolt útmenti, vagy hegytetőre épített kőhalmokat az utóbbi években újra összerakták. Érdekes ez a jelenség még akkor is, ha sok esetben a régi szent helyek és kőrakások mellé ma éttermet és szabadtéri múzeumot létesítettek és a kirándulókat is vendégül látják ezekben az álnépi stílusban épített és díszített épületekben.

A burját fővárosban élő M. D. Cibenova sámánasszonnyal a Bajkál parti szertartás előkészületei során ismerkedtünk meg. A forgatás során a mi gyártásvezetőnkre nézett és megállapította, hogy valami betegsége van, amitől ő szeretné megszabadítani. A tisztító szertartást másnap reggel el is végezte, és azóta ez a sámánasszony többször járt és gyógyított Magyarországon is. Ővele többször forgattunk, többek között abban a faluban is, ahol az ő sámán tanítómestere él, és ahol az ő saját sámánfája is megtalálható a faluhoz tartozó szent ligetben. A helyhez kapcsolódó szellemtiszteletről T. M. Mihajlov írt (1987:32) és ez fontos jellegzetessége a mai átalakult, de egyben hagyományörző burját sámánásznak (vö. Fridman 1999:52). Egy alkalommal lehetőségünk volt megörökíteni azt az áldozati szertartást, amelyet egy család beteg tagjainak a megsegítésére, megtisztítására ajánlott fel.

„Ennek a szertartásnak a megtartására tanítómesterem, az engem tanító sámán kért fel. Vaszilij Basztuj Ivanovics azt mondta, tartsam meg a szertartást a veje és a nevelt fia számára. A szertartás ennek a családnak a nevében szól a patronáló szellemeknek, hogy a család tagjai egészségben, jólétben éljenek, sikeres legyen a munkájuk, hogy mind egészségben éljen, hogy a gyermekeik is egészségesek legyenek. Arról van szó, hogy a menyűk a beteg, vagyis a fiának a felesége. S amikor megnéztük a tanítómesteremmel ezt a családot, úgy döntöttünk, hogy el kell végezni ezt a szertartást abban a családban, hiszen a menyecske is sámán nemzetségből származik: a nagynénje nagyon erős sámánasszony volt. Az öregasszony két éve halt meg.

Körülbelül három hete a menyecske nagy beteg lett, nagyon rossz állapotban volt – én akkor éppen átutazóban voltam abban a faluban, bementem hozzájuk, kiderült, hogy már teljesen elhagyta a lélek, nincs benne lélek. Én gyorsan visszahoztam a lelkét. Az utóbbi időben, különösen azután, hogy harmadszor is náluk voltam, megtörtént a beavatás, vagyis egy meghatározott lépcsőfok, hogy úgy mondjam, a magam sámán

tevékenységében, azt gondoltam, hogy én csak a rituális meghintést végzem, emberekkel kapcsolatban semmiféle manipulációhoz nem folyamodom, csak meghintem őket vodkával, tejjel, kérem az isteneket és a szellemeket, hogy adják vissza a beteg lelkét annak az embernek, s olyankor látom már, hogy visszatér belé a lélek. Látom, hogyan tér magához, kel életre az az ember, s van egy nagyon jól megragadható pillanat – mi sámánok már tudjuk, hogy melyik ez a pillanat – amikor megkérdezzük tőle, hogy érzi magát s a többi, s akkor az az ember beszélni kezd! Vannak, akik sírnak, mások nevetnek, mindez azt jelenti, magához tér. Ha a lelke eltávozott, akkor elveszti érdeklődését az élet iránt, nem érdekli, hogy él-e vagy sem. Az olyan ember teljesen magába roskad, nem él aktív életet, olyan érzése támad a körülötte levőknek, hogy állandóan beteg, ugyanakkor nincs semmiféle különös betegsége, nincs kimutatható betegsége: a tekintete fénytelen, tompa, érdeklődés nincs benne sem az élet, sem semmi más iránt. Amikor pedig visszatér belé a lélek, az az ember mintha új életre támadna! Arcán megjelenik a pír, újra fénylik a szeme s felébred benne az érdeklődés az élet iránt.[...] S ő, az az asszony, akinek visszahoztam a lelkét, külön eljött hozzám s megkért, hogy még ebben az évben végezzem el a szertartást, vagyis novemberig, még a tél beállta előtt. Télen mi, burját sámánok, általában nem végzünk szertartást és különösen nem olyant, amelyekben birkaáldozat is van, ilyenkor nagyon – hogy is mondjam – gyenge a szellemek fogadókészsége. Ilyenkor nem nagyon sikerül a munka.” (Részletek egy hosszabb interjúból.)

Ez alkalommal egy bárányt áldoztak, de az egész szertartásban az volt a leginkább szembetűnő, hogy mennyire puritán, a végtelenségig leegyszerűsített lehet egy ilyen rítus. Az idős sámán már meglehetősen gyenge volt fizikailag, éppen ezért a segítője dobolt azon a dobon, amelyet akkor még nem is adott át tanítványának, hanem ott tartotta a faluban és a helyi kovács, mint sámánsegítő dobolt a szertartás során. Fontos eleme volt ennek az áldozati szertartásnak az a sok italáldozat, amelyet Cibenova asszony időről-időre szétloccsantott a szent liget szellemei megvendégelésére és azok jóindulatának elnyerésére. A többórás szertartáson részt vett a teljes rokonság, vagy legalábbis azok, akik ott a faluban elérhetőek voltak (5–6. tábló). Mindenesetre itt is megfigyelhető volt, hogy a sámán, ha kér valamit, akkor mindig vissza is ad valamit a szellemeknek, nevezetesen a beteg családtag gyógyulásának fejében a megölt állat lelke az, ami a szellemvilágot kell, hogy gyarapítsa. Ezúttal az ökológiai egyensúly jelképes helyreállítása a szertartás célja.

Egy másik sámánasszony példája is tanulságos lehet a burját sámánság helyzetét illetően. N. V. Sztyepanova, aki 1997-ben a burját sámánszövetség vezetője volt, elmondta, hogy újabban rendszeresen meghívják Európába, ahol olyan kurzusok tartására kérik fel, amelyek arról szólnak, miként tudnak a szibériai sámánok a hely szellemével kommunikálni. Ez a szimbolikus technika egyfajta tanítást jelent a természettel kapcsolatot tartani már nem képes nyugati

ember számára, hogy megnyugvást találjon a természeti környezettel szemben elkövetett visszaélései kiegyensúlyozására. Érdekes volt azt tapasztalni, hogy a burját sámánasszony, aki meg van győződve a saját erejéről a maga társadalmában, a maga kulturális közegében – ahogy ezt életrajzában összefoglalta –, meglehetősen szkeptikusan nyilatkozott arról, hogy egy idegen kultúra közegében miként lehetnek hatásosak azok a rituális technikák, amelyeket ő ismer. Elgondolásai szerint ugyanis, mivel a helyi szellemekkel ő nagyon nehezen tud kapcsolatot teremteni, mivel azok nem ismerik őt, az egész dolog meglehetősen kérdéses. Ugyanakkor természetesen azok az anyagi előnyök, amelyeket egy ilyen utazás biztosít a számára, nagyon kecsegtetőek és nem akarja, és nem is tudja a már kialakult személyes kapcsolatok miatt, ezeket az utazásokat lemondani.

A legújabb meghívók, amelyek már e-mailen érkeznek, és amelyeket e sorok írójának is elküldenek a szervezők, arról tanúskodnak, hogy a szibériai burját sámánasszony mellett dél-amerikai curanderók, észak-amerikai indián gyógyítók is részt vesznek ezeken a hétvégeken, vagy a néhány napos táborokon, természetesen a fizető európaiak mellett. A spirituális egyensúlykeresés divatjának idején nem lehet teljesen elítélni ezeket a jelenségeket, még akkor sem, ha kellő távolságtartással szemléljük. Az ilyen nyugati utak azt jelentik, hogy belekerül a keletről jött sámánasszony egy olyan körforgásba, amiből szinte nincs is kilépés, mert ő is részt vett egy Párizs melletti konferencián, aminek az volt a célja, hogy a különféle vallások és hitek spirituális vezetői együtt gondolják végig, sőt egy közös szertartás keretében próbálják új alapokra helyezni a világ népeinek együttműködését (egy kép a konferenciáról – Hoppál 2002:151). Az ilyen találkozók minden idealizmusuk ellenére egy dolgot világosan jeleznek, azt, hogy törekvés van arra a világban, hogy a lokális erőket, a lokális tudást valamiképpen szembehelyezzék a globális folyamatokkal, még akkor is, hogyha ez a szembehelyezkedés teljesen esélytelen. Az is érdekes, hogy éppen a sámánokat választották ki ezeknek az összejöveteleknek a szervezői erre a szerepre, vagyis tőlük várnak valamiféle útmutatást az együttműködésre. A

sámánok tehát megjelentek a városokban (vö. Humphrey 1999), és ott is gyógyítanak, szertartásokat tartanak.

Manapság e-mailen érkeznek a meghívók, amelyek Nadja Sztjepanova érkezését hirdetik és azt, hogy hol és mikor tart „előadást”, pontosabban sámán tanítást (lásd a következő oldalt). A szövegből megtudható, hogy a szibériai samanizmus ősi tanításait és rítusait ismerheti meg a résztvevő. Utalás történik a szövegben a „szent tűz” használatára és a lokális jósló rítusok elvégzésére is (további információk www.siberianshamanism.com – nevű weboldalon). Érdeemes felfigyelni arra, hogy a mai sámánokkal kapcsolatban az őszinte szóhasználat inkább az „előadás” kifejezést alkalmazza, mert maguk a sámánok is ezt használják. Mert meg kell különböztetni az előadást és a valódi szertartást. Erre a különbségre maga a burját sámánasszony is utalt a vele való beszélgetések során, amikor elmondta, hogy ő maga mindig alkalmazkodik a helyhez, például Torinóban, és elsősorban a helyi szellemeket igyekszik megbékíteni az általa vitt ajándékokkal. Végző soron erős hittel, belső tartással hirdeti a tisztítás fontosságát éppen a gyógyítással szemben. Vagyis, hogy ő nem gyógyító, hanem egy tisztító szertartás elvégzője. Az előbbi ugyanis sokkal fontosabb, és mintegy elsőbbséget élvez a sámánisztikus filozófiában és életszemléletben.

Annyi bizonyos, hogy a 80-as évek politikai változásai lehetőséget adtak arra, hogy újra nyíltan megrendezhessék a burjátok a közösségi imaszertartásokat (*tajlgan, oboo tahilga* – vö. Mihajlov 1996), a családi és egyéni áldozati szertartásokat (*hereg, zahal, hajalga*). T. M. Mihajlov a burját sámánkutatás vezető alakja helyesen látta már 1996-ben, hogy a sámánság mindinkább „a burját etnikai egyediség megjelenítésévé válik, és mindjobban betölti azt a kulturális és ideológiai vákuumot, amely a szocialista rendszer összeomlásával keletkezett” (Mihajlov személyes közlése). A központtól távolabbi területeken, egy-egy faluban, ahol a lakosság szorosabb közösséget alkotott, szintén felelevenítették a szent helyek, a lokális mondákban megőrzött nagy erejű hősök és a helyi bölcs sámánok kultuszát. A nemzetségi területhez fűződő erős érzelmi kötődés egyébként is jellemzője a belső-ázsiai török és mongol népeknek (erről a szemléletről írt kitűnő monográfiát egy amerikai kutató – Fridman 2004). A

területhez való kötődés és az ősök kultusza egymást erősíti a szibériai népek tudatában és ehhez a mindent átfogó animisztikus világszemlélet is hozzájárult (Hoppál 1999). A sámánság filozófiájának alapgondolata a természet, az ember és a világegyetem egységének a gondolata és a burját tudós szerint ez áll a samanizmus újjászületésének hátterében, hiszen ebből a világszemléletből morális és életviteli szabályok következnek, mindenekelőtt a természet törvényeinek tisztelete, ami egy korszerű, nagyon is mai világszemlélet, a posztmodern világot irányító elv lehet.

A burját samanizmus filozófiája

Érdekes új jelenség a burját fővárosban, Ulan Udéban működő akadémiai kutató intézet munkatársai között annak a hiedelemnek a terjedése, mely szerint a kutatók is úgy választódnak ki, hogy kapcsolatuk a sámán ősökkel egyre nyilvánvalóbb. Így találkozhattam I. Sz. Urbanejevával, aki úgy tartja, hogy emlékezete híven őrzí a sámánvilágot, a múltat és éppen ez ösztönzi arra, hogy kutatóként a régi hagyományokkal mélyebben foglalkozzon. Elmondta, hogy belőle is lehetett volna sámánasszony, mert ő is örökölt sámántehetséget (*utha*), mivel mindkét ágon az Olhon vidékéről származik és tudvalevő, hogy a burjátok az olhoniakat tekintik a legerősebb sámántehetség birtokosainak. Visszaemlékezése szerint neki is sámánjövendőt jóstak és sokáig ő sem tudta eldönteni, hogy ne arra az útra lépjen-e. Végülis filozófus lett és elkezdte kutatni azt a jelenségvilágot, amit egyik disszertációjában *tengrizmus*nak nevezett. Ez tulajdonképpen a legfőbb égistenség (*Tengri*) tiszteletét jelenti, s végső soron a samanizmus egyik lényeges elemének tart. *A Bajkál menti ember és Közép-Ázsia világa* című monográfiájában (Urbanejeva 1995) vezette be az *etno-ökoetika* fogalmát és ebben a könyvében újfajta megközelítésben vizsgálta a közép-ázsiai nomád kultúrák történetét. A vele készített interjúban megállapította, hogy a nomádok egy különleges, a többi népektől eltérő, értékekben gazdag civilizációt fejlesztettek ki. Idézem szavait:

„Ez egy olyan sztyeppe civilizáció volt, amelynek egészen sajátos normái alakultak ki, amely egészen sajátos értékrendet dolgozott ki. Sajátossága ennek az érték- és normarendszernek az ember önszabályozása úgy, hogy harmóniát teremtsen a

természettel, a környező világgal. Az elemzés során arra a következtetésre jutottam, hogy éppen a tudat az elsődleges, elsődleges a világnézet: az antik világ nomád népei választás előtt állva s a környező természettel kialakítandó kapcsolatukban választottak s ez tisztán világnézeti választás volt: amellel döntöttek, hogy legyen harmónia, legyen meg az egység, az egyensúly, diadalmaskodjék a türelem, tolerancia, s ugyanakkor gondoskodtak az újratermelődésről: az ember és környezete közti egyensúly újratermelődéséről. Választottak abban az értelemben, hogy minden összefügg mindennel, s minden függ valami mástól. Márpedig ez ideológia, az élet univerzalizálásának, a tudat egyetemességének, az emberi értékek egyetemességének ideológiája. Nézetem szerint ez az értékrendszer nagyon mélyen gyökerezik, nagyon ősi világnézeti hagyományai vannak. Megvan a maga mély filozófiája, filozófiai és vallási tradíciója – ezt egészében véve tengriánizmusnak, Tengri-hagyománynak nevezhetjük. A tengriánizmus nem egyéb, mint tanítás Tengriről, az Égről. A nomád népek a legrégebb idők óta nagy tapasztalatra tettek szert az ég tanulmányozásában, s az ég itt valamilyen felsőbbrendű realitást jelent. Az ég jelképezte a realitásnak a legkifinomultabb szintjeit. Más szavakkal, annak, amit etno-ökoetikának vagy tengriánizmusnak nevezek, számos alapelve, számos nagyon lényeges pontja van. Ide tartozik a realitás saját koncepciója, amely szerint egységet alkot a durva fizikai valóság és a hallatlanul kifinomult égi realitás. A kifinomult és ultra-kifinomult realitás mindig is jelen van a világunkban, jelen volt őseink világában is és állandóan tudatott magáról pozitív, vagy negatív hatásokkal. S valahányszor a negatív hatását lehetett érzékelni, a nomád társadalmak bevetették a maguk sajátos védekező eszközeit, hogy megoltalmazzák magukat ezektől a betolakodó, idegen és hallatlanul finom lényektől. Az általuk kimunkált védekezési rendszer szorosan összefügg azzal a hagyománnyal, amelyet az etnológusok samanizmusnak neveznek. A sámán volt az a pap, aki birtokolta a tudást, amellyel megteremthető a harmónia a mi durva fizikai világunk és az égi világ, vagyis a finom és szuper-finom realitás között. Ez speciális ismeretrendszert alkotott. Ezenkívül a régi filozófiai és vallási rendszerben jellegzetes időfelfogás vagy időérzékelés alakult ki: ebben a világlátási módban nem volt merev határ a három idő – múlt, jelen, jövő – között. Számunkra, a mi mindennapi tudatunk számára múlt az, ami megszűnt létezni, elődeink gondolkodásában viszont a múlt sohasem szűnik meg létezni, hanem észrevétlenül átmegy a realitás kifinomult síkjába, és változatlanul tovább létezik. S ugyanúgy jelen van a jövő is, velünk van, de ugyancsak kényes, törekeny, kifinomult formában. Ebből fakad az emberről vallott saját felfogás: az ember nem pusztán külön, elszigetelten létező individuum, nem valamilyen atom, nem atomizálódott, önmagában elégséges Ego. Nem individuum a nomád ember – a nomád ember mindenekelőtt nemzetségének tagja, egy nagy nemzetségi szervezet szerves alkotóeleme. Ez teremti meg a nemzetségi kapcsolatok sajátos rendszerét, a nemzetségi értékek belső rendjét, amely azután szorosan összekapcsolódik mindezekkel a koncepciókkal: a realitás koncepciójával az időfelfogással. Így azután a nemzetségi etika nem pusztán valamiféle idejétmúlt kapcsolatok és primitív őstársadalmi nézetek halmaza, hanem az, ami az egész szocium etikai alapját alkotja. Vagyis a nemzetségi kapcsolatok egész rendszerét ideje újragondolnunk s megkeresnünk, mi a sajátos, az egyedi ebben a tengriánus világnézetben. S akkor kiderülhet, hogy az ilyen sajátos rendszerből következik az egész koncepció, élet- és halál-felfogás, amely nem tesz különbséget élet és halál között, hiszen felfogásában a halál az élet folytatása. Egy olyan rendszer, ahol nincsenek merev határok a realitás különböző szintjei között. A létezésnek egyetlen egységes rendszere van, egységes egészt alkot a Föld és az Ég, s benne az Ég a földi ember létének és mozgásának magasabb szintjét jelenti, a földi élet égi folytatása. A nomádok egész élete a Kék Ég felé irányult, az Égbe néző ember élete teljesen új értelmet nyer. Így válik érthetővé a nomádok értékrendszere. Mindaz, ami érthetetlennek és általában felfoghatatlannak látszik, most tartalmat nyer: a tűz tisztelete, a nemzetség idősebb tagja iránt érzett tisztelet. A nemzetség idős tagja volt ugyanis egyben a nemzetségi főpap, ő birtokolta az ősi tudást, mindazt, amit tengriánus ismereteknek nevezünk, ő biztosította az egyensúlyt, a harmóniát ebben a rendszerben, teremtette meg a lét feltételeit, a szocium fennmaradásának előfeltételeit...” (Kovács Zoltán fordítása).

Összefoglalásképpen a burját sámánság mai állapotáról azt mondhatjuk, hogy az áldozati szertartások előtérbe kerülése jellemzik a kultúrának ezt a szeletét. Ahogy láttuk, a filozófiai alapvetésből az Ég tisztelete az ősök tiszteletével együtt egyfajta territoriális kultusszá lesz (erre újabban mások is utaltak vö. Dallos 2004), ezt T. M. Mihajlov így fogalmazta meg: „A sámán világfelfogás legfontosabb tartalmi elemeit alkotják a természetfeletti erőkre, a lélekre, a halálra és a halál utáni életre vonatkozó nézetek, a világmindenség felépítése, a kultikus tiszteletben részesített lények és az ember kapcsolata, ugyanakkor az egész sámánkomplexumnak ezek jelentik a legfontosabb szervező erejét” (Mihajlov 1996). Ennek alapján tehát a samanizmust egyfelől, mint kultikus rendszert határozhatjuk meg, másfelől pedig mintahogy azt korábban tettük, a hiedelmek rendszereként határoztuk meg (Hoppál 1979, 1985). Mindenesetre a helyi szellemeknek felajánlott áldozatok vagy a természeti képződmények, a nemzettség, a család, vagy a házitűzhely számára végzett áldozati szertartások teremtenek egyensúlyt az egyén lelkében és a közösségen belül is. Igen fontos itt az a „megszentelt” földrajz, amelyet a helyhez, a közvetlen környezethez kapcsolódó gazdaszellemelek tisztelete jelent a burját emberek gondolkodásában (vö. Fridman 1999, 2000).

Ehhez kapcsolódik az a sajátos ideológia, vagy ha úgy tetszik filozófia, amelyet ismertettünk, s amelynek megjelenése teljesen új fejlemény a szibériai samanizmus történetében, vagyis egy sajátos etno-ökoetika megjelenése, pontosabban felfedezése a samanizmus gondolatrendszerén belül. A természettel való harmonikus egyensúly megteremtése igazi posztmodern gondolat, teljesen összhangban áll a mai ember gondolkodásmódjával. Végül nem hallgathatjuk el egy további jelenség megemlítését sem, ami napjainkban terjed, éppen a csodálatos Bajkál vidékén: az Olkhon melletti „sámánszikla” meglátogatásának tényét. Egyfajta sámán öko-turizmus van kialakulóban (Van Deusen 1999:164), ami a szent helyekre tett látogatás megszervezését jelenti, éppen a helyi sámánok segítségével. Ez a jelenség érthető a gazdasági helyzet fényében, noha az is világos, hogy a sámánok csak a saját szülőföldjük területén érzik magukat autentikusnak, hiszen erejüket a szülőföldtől nyerik.

Végül azt kell hangsúlyozni, hogy mind a nagycsaládi, nemzetségi szertartások és közösségi állatáldozatok, mind a spirituális megújulás, s annak filozófiai megjelenése a poszt-szovjet burját identitás megerősítéséhez járult hozzá. Jól látta ezt Roberte Hamayon, aki egyik tanulmányában világosan leírta, hogy a samanizmus, a lamaista buddhizmus és a Geszer kultuszhoz köthető „epikus hero-izmus” (Hamayon 1998, 2004) az a három érték a burját kultúrában, amely ennek a kis népnek az identitását fenntartja, és újra meg újra megerősíti egy olyan globális világban, amelyben egyszerre jelennek meg az új elemek – kiszorítva a régi hagyományt –, és a felelevenített régies elemeket (pl. a sámánság fontos rítusai, a hősepika éneklés) a lokális hagyományból, hogy azok legyenek az identitást kifejező jelképekké.

2. Nanaj sámánok között

Kutatástörténeti jegyzetek

A nanaj nép egy mandzsu-tunguz népcsaládhoz tartozó csoport, amely a távol-keleti hatalmas folyam, az Amur mentén él. Az ezredfordulón körülbelül 10–12 ezren lehettek, de élnek nanaj népcsoportok Kína észak-keleti területein is. Az ottani elnevezés *hezshe* és körülbelül négyezren vannak. A többség a Habarovsztól északra lévő területen található, más kis népek, mint *orocs*, *ulcsa* és *orok* szomszédságában. A nanajokat, amikor a XIX. század második felében megjelennek a szakirodalomban még *gold* néven nevezték és több jeles kutató járt közöttük – P. P. Simkevics (1896) L. Schrenk (1899), A. Lopatin (1946–49, 1960) –, majd a XX. század elején V. K. Arszenyev és a magyar Baráthosi-Balogh Benedek gyűjtött nálunk értékes folklór anyagot és tárgyat. A 60-as évektől a moszkvai és leningrádi kutatók közül többen végeztek monografikus gyűjtést a nanajok etnográfijáról, így Yu. A. Szem (1973) és A. V. Szmolyak (1984, 1991), valamint a fiatalabb generáció részéről T. Bulgakova (1993, 1995, 1996, 1997, 2001, 2004). Megjelent már a helyi nanaj értelmiségi kutató is E. A. Gaer személyében, aki a sámánságot belülről nézve írta le. A legújabb kutatások eredményeként ma már világos, hogy a nanaj sámánok között három kategória különböztethető meg az általuk elvégzett feladatoknak megfelelően: 1. a gyógyító sámánok (*siurinka*) voltak a leggyengébbek; 2. a második csoport a *nemati* sámánjai, akik az elhunytak ünnepén működtek és ők is segíthettek a betegeken is; 3. a legmagasabb kategóriába a *kaszatai* sámánok tartoztak, ők a teljes sámáni tudás birtokában voltak képesek átkísérni a halottak lelkét a túlvilágra. (Gaer 1989).

A magyar etnológiatörténet külön fejezetét jelenti Baráthosi-Balogh Benedek munkássága. A XX. század elején ez a kitűnő tanár több alkalommal járt ezeken a távol-keleti területeken és kitűnő anyagot gyűjtött a nanajok és a szomszédos népek körében. Éppen ezért – utalással a magyar tudománytörténeti előzményekre – fontosnak érezzük, hogy munkásságát, hacsak vázlatosan is, de ismertessük. Baráthosi-Balogh Benedek (1870–1945) régi erdélyi székely

földbirtokos családból származott. Tanulmányait Székelykeresztúron, Nagyenyeden és Kolozsvárott végezte. Érdeklődését már fiatal korától kezdve meghatározta a magyarság eredetével kapcsolatos kérdések kutatása. Későbbi utazásaira tudatosan felkészült, ezért elsősorban nyelvészeti és etnográfiai tanulmányokat folytatott. A XIX. század utolsó évétől Budapestre került, ahol 1927-ig polgári iskolai tanárként működött. Éppen ez tette lehetővé, hogy felkészüljön távol-keleti útjaira, mert érdeklődése elsősorban az ural-altaji népcsoport legkeletibb ága, a mandzsu-tunguzok felé vonzotta, és ehhez megszerezte a Közép- és Kelet-Ázsiai Társaság, valamint a Magyar Néprajzi Társaság támogatását is. Első útja ugyan még Japánba vezetett 1903-ban, majd később az *anjuk* között is gyűjtött igen értékes anyagot, de már ekkor is a távol-keleti útra összpontosított és elkezdett oroszul tanulni (Baráthosi életéről részletesen Hoppál 2002d).

Baráthosi először 1908-ban jutott el az Amur mentén élő keleti *tunguzok* közé és mint leírta büszkén vállalta a nehézségeket, mert feladatát sorsszerűnek tartotta, és azt tervezte, hogy „keletről nyugatra tartva végigjárja az összes uráli népet, hogy múzeálishan és nyelvileg felgyűjtse őket” (Baráthosi-Balogh 1996:9). A fiatal kutató az Amur vidéki nanajok – ahogy ő írta a *gold* nép – között több tucat értékes és gyönyörűen díszített tárgyat gyűjtött, többek között szép faragásokat, halbőrből varrott ruhadarabokat és a rítusokkal kapcsolatos eszközöket. Hazaérkezése után gazdag néprajzi gyűjteményét a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályában helyezte el a fotókkal együtt. A következő évben, vagyis 1909 áprilisában ismét útra kelt és erről az útvjáról több tucat fényképpel tért vissza.

Ezek a fényképek jelentik a magyar néprajzi fényképezés megindulását (Hoppál 1999:17). Tárgyunk szempontjából különösen értékesek azok a régi üvegnegatívok, amelyeket sámánokról készített, mert tárgyukat tekintve ezek világviszonylatban is az elsők közül valók. Csak Sakari Pälsi, Sz. D. Majnagasev és Kai Donner készítettek vele egy időben sámánokról fényképeket. Különösen érdekes dokumentum az a kép, amelynek leírókartonjára ráírta, hogy Ajdonu sámánt ábrázolja, akivel Baráthosi testvériséget fogadott (F. 15785) Udan faluban,

az Amúr völgyében (1. tabló, 3. kép). A másik képéhez (F. 16644 – feltehetően 1909-ből) a következő magyarázatot fűzte: „A beteg sétáltatása, a falu minden házába betérnek, ott a sámán és segítői táncolnak. 9 tánc 9 emberrel. Ha a beteg képtelen járni, akkor a ház elé 8 karót szúrnak le, s az emberek e körül táncolnak egész éjjel”. (2. tabló, 1. kép) Egy másik fotón egy gilják sámán beteget gyógyít a leírás szerint, de csak a kamerába néző csoportot látjuk a dobos sámán körül (F 17129). Igen szépek a medveünnep előkészületeit ábrázoló fotók, sajnos a legtöbb napjainkra már tönkrement (F 15927–15941 – a giljakok között készült). Szerencsére az üvegnegatívokról készült fényképekről az 50-es években jóminőségű reprotokat készítettek, így sikerült azoknak egy részét megmenteni. Különösen érdekes egy gold , vagy nanaj sámánt ábrázoló fotósorozat Gardama faluból (F 16915–1698), amelyeken a sámán egy sátor előtt ül (3. tabló 1. kép) és ahogy ezt Baráthosi a képekhez fűzött jegyzetekben jelezte: „a halott emlékezési ünnepen a lelket a másvilágra segíti”. A helytelen tárolás miatt a tönkrement üvegnegatívról csak igen rossz minőségű pozitívot lehet manapság készíteni. Mindezek mellett megállapítható, hogy Baráthosi fotógyűjteménye a magyar néprajzi fényképezés és szélesebb értelemben a vizuális antropológia kezdetét jelenti.

Baráthosi már erről az útról is értékes nyelvészeti és folklór szöveganyagot hozott (mesék, mítoszok, szólások), és közöttük van 12 sámánima, ezeket Diószegi Vilmos publikálta egyik utolsó cikkében (Diószegi 1972). Harmadik távol-keleti útjára 1914-ben került sor és Szibérián keresztül Szahalin szigetére, az ott élő ajnukhoz ment, ahol nagyon értékes tárgyi és nyelvjárási anyagot gyűjtött. A tárgyaknak egy része ma is megtalálható a budapesti Néprajzi Múzeumban, másik része pedig a hamburgi Museum für Völkerkunde gyűjteményében. Ugyanezen év júliusában Vlagyivoszton keresztül az Amúr vidékére ment, hogy ott korábbi gyűjtéseit kiegészítse, és a helyszínen ellenőrizze az adatokat. Sajnos a balszerencse ezúttal utolérte és a közben kitört első világháború miatt, mint idegen állampolgárt és kémeket letartóztatták. Szerencsére a tartomány fő kormányzója, a híres tudós N. L. Gondatti kiszabadította a magyar utazót, mégis sietve el kellett hagynia Oroszországot, így a 24 ládába

összecsomagolt gyűjtemény ott maradt a habarovszki múzeumban, amelynek igazgatójával, V. K. Arszenyevvel jó barátságot ápolt. Amikor 1993-ban az Amúr mentén élő nanajok között jártam néprajzi úton, néhány napra megálltam a városban. Szerencsém volt látni egy igen szép néprajzi kiállítást a helyi történeti múzeumban, melyet a régi sámántárgyakból állítottak össze. A helyi kollégák elmondták, hogy a kollekció legszebb darabjai a XX. század elejéről valók, és tulajdonképpen nem ismerik az eredetét. Nagy érdeklődéssel hallgatták, amikor Baráthosi történetét előadtam, mert ez lehetőséget adott nekik arra, hogy pontosan meghatározzák az addig bizonytalan eredetűnek leltározott tárgyakat.

Sohasem idézték Baráthosinak egy kéziratban maradt tanulmányát, melynek címe *A keleti tunguzság hitvilága*. Jóllehet nem mindenben érthetünk egyet manapság Baráthosi összehasonlító szemléletével, mégis azt el kell mondani róla, hogy hihetetlenül értékes részletekkel gazdagította tudásunkat a távol-keleti kis népek 20. század eleji samanizmusáról. Érdemes idézni néhány gondolatát:

„A sámán világnézet szerint, ez a világ tele van különféle szellemekkel. Vannak jók és rosszak, erősek és gyengébbek, ártók és segítők, félelmesek és jóindulatúak. A földnek, égnek, erdőnek, mezőnek, állatnak és növénynek, betegségnek és egészségnek, szerencsének és balsorsnak, szóval minden teremtettnek meg van a jó vagy rossz szelleme, és ezekre vigyázni kell. Az ember legfőbb gondja, hogy a szellemeket megnyerje és megtartsa a maga részére, a rosszakat pedig igyekezzék távoltartani, jóindulatra serkenteni, és ha már más nem lehet, akár áldozatok árán is megbékíteni.” (Baráthosi 1996:67) „... A sámánt az emberek és szellemek közötti összekötőnek, közvetítőnek tartják. A sámán ereje, felfogásuk szerint ember- és természetfeletti, mert állandó összeköttetésben áll a szellemekkel, amelyek szükség szerint engedelmessé válnak és segítik a sámánt. A sámán mondja meg, hogy melyik szellem bálványát, illetve bálványképét csinálják meg. Ezenkívül arra is ad utasítást, hogy miképpen forduljanak a bálványszellemhez. A sámánhoz fordulás minden esetben megtörténik, ha a házilag készített bálványszellem nem segített. Ilyenkor ezeket eldobják, megsemmisítik, s aztán szigorúan ragaszkodva a sámán utasításához, készítik el az általa javasolt új bálványszellem képét.” (Baráthosi 1999:69)

Az egyik faluban igen összebarátkozott az egyik helyi sámánnal, Ajdanuval, akivel testvériséget is fogadtak. (Baráthosi 1999, 17-es kép) Ez a nanaj sámán igen sok értékes részlettel szolgált a helyi sámánságot illetően. Például elmondta a magyar kutatónak, hogy a sámán mellére és hátára nagy, kerek fém tükröket (*toli*) kell kötni, mert ezek megvédik mindenféle fegyver ellen, amikor ellenségei megtámadják. Ezekben a tükrökben meg lehet látni a jövőt és azt, amit a sámán látni akar. Elmondta továbbá, hogy a sámánok mindennapi élete alig különbözik a köznapi emberektől, hiszen ők is éppúgy halásznak, vadásznak,

mint sorstársaik. Ajdanu háza sem különbözött nagyon a többi épülettől, kivéve azt, hogy ő a padláson tartotta sámánfelszerelését. Tőle tudta meg Baráthosi, hogy a sámánok néha gyűlést tartanak, például a Bolony tó mellett, ahol minden sámánnak külön kis sátra volt a tó felé fordulva. Ajdanu elvitte a magyar kutatót az egyik ilyen gyűlésre, de kikötötte, hogy nem szabad fényképeket készítenie. Baráthosi így emlékezett: „Megkapó látvány volt ez az egy hétig tartó varázslati ünnepély. Este mindegyik sámán a sátra előtt ült, felöltözve varázslóruhájába, s kis tüzet gyújtva maga előtt. A félkör közepén nagyobbacska tűz lángolt, és e körül jártak táncoló lépésekkel a soros sámánok, dobolva és énekelve” (Baráthosi 1999:74).

A budapesti Néprajzi Múzeum adattára többszáz Baráthosi rajzot is őriz, amelyeket nagyrészt még a terepen készített, s később itthon kiegészítette őket magyarázatokkal. Ezeknek a tárgyaknak a legnagyobb része valamilyen rítushoz, hiedelemhez, vagy gyógyításhoz kapcsolódik, és éppen ezért felbecsülhetetlen értékű a gyűjtemény (Baráthosi 1999:87–102; természetesen csak szemelvényeket közöltünk a rajzokból a kötetben). Ha történeti perspektívából nézzük, akkor ez a gazdag rajzgyűjtemény, Baráthosi fotóival egyetemben a magyar vizuális antropológia mérföldkövének tekinthető, ezért is tartottuk fontosnak valamivel részletesebben foglalkozni az ő munkásságával.

Gyűjtőúton Baráthosi nyomában

1993-ban jutottam el az Amúr mentén élő nanajok közé, éppen azzal a szándékkal, hogy a nagy előd nyomdokain haladva, bizonyos fokig az ő kutatásait is tovább folytassuk. Az igazsághoz hozzá tartozik, hogy egy finn kollégával, Juha Pentikäinennel, a helsinki egyetem összehasonlító vallástudományi tanszékének vezetőjével együtt szerveztük meg az expedíciót, melynek során vizuális etnográfiai dokumentum filmet készítettünk (lásd a Függelékben lévő Filmográfia nanaj témájú filmjeit). A gyűjtőút során először az akkor már nyolcvanadik életévét betöltött sámánasszonnyal, Linza Beldivel (1912–1995) ismerkedtem meg, aki abból az alkalomból, hogy mi, távolról jött idegen kutatók látogattuk meg, áldozati szertartást mutatott be a helyi szellemeknek. Ez abból állt, hogy egy

kakast áldozott fel (4. tábló) és estefelé az ételáldozatot, természetesen italáldozattal meglocsolva (*libatio*) ajánlotta fel az őt segítő szellemerőknek. Daerge falu az Amúr mentén található és jellemző példája annak az elhagyatottságnak, amelybe ezek a birodalom szélein sínylődő falvak kerültek a peresztrojka idején. A házak szinte kivétel nélkül egyszerű faházak, amelyekben többnyire együtt lakik több nemzedék és ugyan az iskola és a kultúrház épülete még meg van a faluban, a gyermekek már a szomszédos faluba járnak iskolába. Az egyik szomszédos falu neve megtalálható volt Baráthosi terepnaplójában is.

Az áldozati szertartás egyik jellegzetessége volt, hogy a család minden tagjának – az iskolás korú kislánytól az idős sámánasszonyig, a rokonság női tagjait is beleértve – kezébe kellett vennie a jellegzetesen lapos nanaj dobot, és fel kellett öltenie a csörgő kolompokból álló nehéz sámánövet, hogy a zaj és a dobolás segítségével meghívják a szellemeket. Pontosabban a szellemeket tulajdonképpen szórakoztatni kell az énekkel és a dobolással. Az idős sámánasszony elmondta, hogy a szertartást jelölő szó – *jajaori* – eredeti jelentése szerint „sámán módra énekelnek” értelmű, vagyis az ének volt a fontos, meg a tánc, mint ahogy erről magunk is meggyőződhattünk. El kell mondani, hogy egyáltalán nem könnyű eltalálni a csörgős öv mozgatásához szükséges csípőritmust és a dobolást is ehhez hangolni, és közben előre-hátra haladni a táncal. A szertartás során, ahogy a sámánasszony elmondta, a segítő szellemeket fel kell ébreszteni és oda kell csalogatni a szertartás színhelyére, mert a szellemek általában alszanak a másvilágon, és amikor a sámán dobolni kezd, akkor ébrednek fel, hogy meghallgassák a sámán hívó énekét (lásd 5. tábló, 2. kép). Érdekes volt megfigyelni, hogy milyen kitüntetett szerepe volt a szertartás során a sámán segítőinek, egyfelől a délelőtti kakasáldozat előkészítésében, így például a három jelképes áldozati fa (*туру*) felállításakor, majd este, a szertartás kezdetén például a dob felmelegítése, „megelevenítése” során. Ez utóbbi alkalommal háziasszonyunk, akinél laktunk, Neszulta Beldi működött közre és melegítette a tűzhely fölött feszülővé a dob bőrét, hogy az szépen szóljon. Jellemző volt, és ez más szibériai népek között is megfigyelhető, hogy a sámán segítője szorosan a fő sámán/asszony nyomában jár és sok esetben valamilyen közvetlen kapcsolat is

van közöttük. Ő veszi át elsőként a dobot, amikor a szellemek meghívására és egyben szórakoztatására kerül sor. Mint az idősebb nemzedék tagja, jól lehetett látni, hogy milyen különbség volt az ő doboló tánca és mozgása és a fiatalabb nemzedék, már teljesen rendezetlen, a hagyományos mozgáskultúrát nem ismerő táncimitációja között (vö. 6. tábló). Ezt a szertartást teljes egészében megörökítettük a *Sámánok: régen és ma* című néprajzi dokumentumfilmünk második részében (lásd a Filmográfiában).

Ottlétünk alatt került sor egy családi ünnepség megrendezésére, amelyet a nemrég elhunyt családfő emlékére szerveztek meg. Erre a teljes rokonság bevonásával került sor, még hozzá először a temetés után negyven nappal, majd egy év múlva, és végül két év elteltével. Nekünk abban a szerencsében volt részünk, hogy ezen az utolsó emlékűnnepen vehettünk részt, pontosabban résztvevő megfigyelőként rögzíthettük az előkészületeket, hiszen ott laktunk a háznál, és filmezhettük (pontosabban videón rögzíthettük) magát az egész szertartást és annak minden részletét. A nanajoknál az ilyen nagy halottbúcsúztató szertartás neve *kaszataori* (lásd Eliade 1972:210, valamint Lopatin 1960) és ennek során vezetik át az elhunyt lelkét a túlvilágra (*buni*). Az előkészületek során disznóáldozatot mutattak be a kertben lévő hármasszobori fenyőnél, amelyek már az évek során karvastagságúra nőttek, és mintegy a családi áldozatok szent helyszínét jelölték. Ott ölték le a disznót, melynek vérével bekenték a fákat és az előttük álló asztalon három pohár vodkát is odakészítettek az ősök szellemének (7. tábló). Még ugyanezen nap délutánján a házban lévő szellemtartó nagy cserépkorsó (*panya*) előtt is tisztelgett háziasszonyunk és egy rokonságba tartozó sámánasszony (Gara Gejker), amikor a disznó megfőtt fejét némi belsőséget, tésztafélékét és édességeket felajánlottak az ősök szellemeinek. A korsót fehér terítővel leterítették, hogy a szellemek nyugodtan aludhassanak. Ide is, a korsótartó szekrény küszöbére három pohár vodkát helyeztek (8. tábló).

Egy nappal a nagy szertartás előtt elkezdődött az érkező vendéglátását szolgáló ételek elkészítése is, ami a távol-keleti szokásoknak megfelelően több mint egy tucat fogából állt. Ez természetesen csak a rokonság asszonyainak közös munkájával, együttműködésével valósulhatott meg. A halottbúcsúztató szertartás

napján elővették az elhunyt régi fényképét és még a szobában kis oltárszerűen elrendezve ételekkel, édességekkel és cigarettával tisztelték meg a megidézett lelket. Ezután egy még nagyobb áldozati asztalt terítettek kint a kertben, tűz mellett a földre, ahová a fényképek elé minden előkészített ételből, köztük a mi csörögénkhez hasonló fánkból is kivettek egy-egy kis tányérral. Természetesen nem maradhatott el az ilyenkor szokásos italáldozat sem, ami különféle italokat jelent, vodkát, teát és valami piros színű üdítő italt. Az elhunyt fényképe mellett ott volt édesanyjának a képe is, és ezeket a fényképeket a tűz fölött háziasszonyunk kezébe dobta a meghívott sámánasszony, aki szemmel láthatóan Neszulta Berdivel együtt vezette és irányította az egész szertartást. Többek között például a tüzet körbeárkolták (9. tábló) és ezt az arasznyi árkot vízzel körbeöntötték és összekötötték a szabadtéri oltárral. A tűz és a víz együttesen segített a halott lelkének megmutatni a túlvilágra vezető utat. A rítus egyik fontos mozzanata volt továbbá, hogy a halottól még megmaradt utolsó ruhadarabokat részben kiosztották a rokonság tagjai között, de a megmaradt és viseltesebb darabokat a tűzbe tették, hogy a felszálló füst segítségével a halott után küldjék. A szertartás során megfigyelhettük, hogy a férfiak és a nők, legalábbis eleinte külön ültek, de később, a hangulat oldódása után már nem tartották be az ülésrendet, amely feltehetően korábban nemek szerint rendezte a jelenlévőket. A halotti ünnep természetesen fesztelen evés-ivásba torkollott és a jelenlévő sámánasszonynak és segítőjének tulajdonképpen csak szertartásirányító szerepe volt.

A nanaj népművészet a mai világban

Terepmunkánk során lehetőségünk volt az egyik szomszédos faluba eljutni, mégpedig az iskolai évvégi ünnepély alkalmával. Az iskola mellett egy szerény épületben, amit kultúrháznak neveztek, kis helytörténeti gyűjteményt is láthattunk, amelynek tárgyai nagyrészt a messze földön híres nanaj hímzéseket és ruhakészítő gyakorlatot mutatta be (lásd 10. tábló). Az iskolások csoportja az ünnepség alkalmával, tőlünk teljesen függetlenül, egy kis kultúrműsorral szórakoztatta a jelenlévőket, a kicsinyek álnépviseleti ruhában, bizonyos fokig a

sámántáncot imitálva egy kis műsort mutattak be. Máshol is megfigyelhettük, hogy a népművészetnek ilyen ünnepi alkalmakra elővezetett változata mennyire széleskörűen elterjedt, és a hatalmas, multikulturális Szovjetunióban tulajdonképpen az identitásépítő kulturális tőke igazi megbecsülése ellen működik. A túlkoreografált álnépi táncok megjelenése, még egy ilyen távol-keleti kis faluban is, valójában inkább a valódi hagyományelemek elfedését szolgálják.

Mégis van valami biztató abban, hogy amikor a hagyományos nanaj hímzészek kultúra továbbélése, vagy egyáltalán léte felől érdeklődtünk, akkor még elő tudtak venni néhány darabot a régi népviseletről, és elmondták, hogy a hímzések készítését nem hagyták el, hiszen aránylag jó piacot jelentenek az időről-időre megjelenő turistacsoportok, és különösen a nagyobb városok szabadpiacain. (Valóban, Habarovszkban a piacon, a már akkor megjelent kínai kereskedők portékái mellett, a helyi népművészet alkotásait, köztük a hímzéseket magam is láthattam.) Minden esetre elmondható, hogy ezen a távol-keleti vidéken, egy aránylag kis nép körében megfigyelhető volt a hagyományörzésnek egy igen tudatos változata, ami egyfelől a régi elbeszélések, vagyis a narratív hagyomány (Van Deusen 2001) megtartásában nyilvánul meg, valamint a nanajokra oly jellemző, puha fából faragott különféle szellemábrázolások, apró idolkészítésében. Ez utóbbiakat aztán szívesen áruba is bocsátják, így aztán a finn kolléga és jómagam is hozzájutottunk ilyen szellembábúkhöz. Köztük olyanokhoz is, amelyeket korábbi szertartások folyamán már használtak, valódi rituális kontextusban, de valamilyen oknál fogva nem semmisítették meg azokat, s ezért könnyen megváltak tőlük az érdeklődő néprajzos kérésére. Az ilyen másolatművészet végülis a XX. század végének egyik népművészeti formája, amely itt ugyan még megőrizte eredeti jellegzetességét, de máshol akár a reptéri művészet („airport art”) formáját is öltheti.

A nanaj népművészet eredeti továbbvitelét és egyben globálissá tételét jelenti Anatolij Donkán munkássága, aki hivatásos művészként indult, de az utóbbi évtizedben már Európában él és egymás után rendez azokat a kiállításokat, amelyeken bemutatja az általa faragott szellembábúkat. A puhafából készített és a hagyományos formákat híven követő szellemábrázolások eredeti és nagyon

modern szobrokként hatnak kiállításain (11–12. tábló). Továbbvitte a régi, halbórból készített nanaj ruhaviselet hagyományát is, még hozzá egészen modern designt megvalósítva, és szép, távol-keleti arcú ifjú manökenek segítségével megelevenítette ezeket az újszerű ruhakölteményeket. Nem valószínű, hogy a távol-keleti halbór ruházat (13. tábló) akármilyen formában is elterjedjen Európában, mégis nagy sikere van ezeknek a ruhabemutatóknak és az apró szobrocskáknak. Anatolij Donkán tehát megvalósított valamit abból az ideából, amit újabban „glocal” terminussal jelölnek, vagyis a lokális hagyományok globális színpadon való bemutatását.

A nanaj sámánság újjászületése talán nem olyan látványos, mint Szibéria más népeinél, mégis, ennek az Amúr-menti kis népnek a nagyon karakterisztikus népművészete olyan belső erővel rendelkezik, ami biztosítéka továbbélésének. Az egészen fiatal nemzedék számára az iskolákban az orosz kulturális fölényt csak a helyi hagyományok markánsan eltérő stílusával lehet ellensúlyozni – ezt a helybeliek is felismerték és ennek megfelelően nevelik a gyerekeket. Figyelemre méltó ez a hagyományőrzés még akkor is, ha egyelőre a folklorizmus szintjén próbálják a helyi népművészetet megőrizni.

3. Szaha identitás és a sámánok

A korábbi kutatásokról

Szibéria keleti részén egy szinte egész Európányi területen más népekkel élnek együtt a *jakutok*, vagy ahogy ők magukat nevezik, a *szaha* nép. A Jakut Köztársaság területe ásványi kincsekben nagyon gazdag, éppen ezért az ott élő gyér lakosság, körülbelül egymilliónyi, talán a leggazdagabbak lehetnének az egész földön. Maguk a török nyelvet beszélő *szahák* kevesebb, mint négyszázezeren vannak és évszázadok óta együtt élnek a többi észak-szibériai kisebbségi néppel, mint az *evenkik*, *evenek* (*lamutok*), *dolgánok*, *korpákok*, *csukcsok* és mások. A többség ma orosz, akik már a cári idők óta ott élnek, s ez azt jelenti, hogy az ortodox vallási térítés is korán megindult. Ennek megfelelően a jakut értelmiség tulajdonképpen teljesen eloroszosodott és már a XIX. századtól kezdve sokan közülük művelt értelmiségivé váltak. A falusi népesség természetesen megtartotta anyanyelvét és a régi hit, mitológia teljes rendszerét, melyet aztán a XIX. század utolsó negyedétől oda száműzött orosz értelmiség gyűjtött össze és pontosan lejegyezték a sámánokkal kapcsolatos szokásokat is.

Ez az intellektuális hagyomány, mármint a samanizmus kutatása tehát több mint egy évszázadra tekinthet vissza és olyan kitűnő művelői voltak, mint N. A. Vitasevszkij (1890), V. N. Vasziljev (1909) – aki a sámán segítő szellem ábrázolásairól írt, 1910-ben pedig a jakut sámánosztüm és a dob leírását készítette el –, W. G. Sieroszewski (1901) és G. V. Kszenofontov (1928, 1930). A XX. században tovább folytatódott a jakut sámánság különleges jegyeinek kutatása, különösen ki kell emelnünk G. V. Kszenofontov igen alapos gyűjtéseit, aki maga is jakut származású lévén könnyebben szót értett a népi adatközlőkkel. Érdemes külön megemlíteni, hogy egyik könyvében a keresztény hagyományt hasonlította össze a régi sámánista elgondolásokkal, és nagyon sok hasonlóságot talált Krisztus alakja és a sámánok között (Kszenofontov 1929). Természetesen a kommunizmus és különösen a sztálini időszak sámánüldözéseinek évtizedei alatt nemigen lehetett ezzel a témával foglalkozni, bár meg kell említeni, hogy A. A. Popov a jakut samanizmusról szóló bibliográfiájában több mint száz címet sorolt

fel, ami a témával foglalkozott (Popov 1932). Ugyanő egy érdekes cikket írt arról, hogy miként kapja meg a szellemek által kiválasztott személy a sámánság képességét (Popov 1947). Itt jegyezzük meg, hogy a jakutok szomszédságában élő kis kisebbségi népcsoportról, a *dolgánokról* egy cikke (Popov 1981) és egy poszthumusz monográfiája jelent meg az 1980-as évek elején (Popov 1984).

Az újabb kutatónemzedék jelentkezését többek között N. A. Alekszejev személye jelzi, ő a 70-es évek közepétől tanulmányok és monográfiák sorában foglalkozott a szibériai török népek vallási elképzeléseivel, azok korai formáival, amit természetesen a samanizmust jelenti (Alekszejev 1975, 1978, 1980, 1984, 1992). A Szibériába száműzött lengyel származású Sieroszewski munkáját 1993-ban adták ki újra, és 1992-ben jelentették meg reprint formájában Szenofontov nagy jelentőségű monográfiáját a jakut samanizmusról (Kszenofontov 1930 és 1992). Érdeemes felidézni Sieroszewski gyűjtéseiből azt, ahogy három nagy csoportra osztotta a jakut sámánokat, annak megfelelően, hogy milyen erős segítő szellemük (*emeget*) volt. A leggyengébbek – (az utolsók) –, (*keoniki ojun*) tulajdonképpen egyszerű emberek voltak, akik egy kicsit kiváltak a többiek közül, csak az egyszerűbb betegségeket tudták gyógyítani, megfejtették az álmokat, de ők nem végeztek nagyobb sámánszertartásokat. A második csoport az úgynevezett középső sámánok (*orto ojun*), önekik már jelentős varázserejük volt és erős segítő szellemük. Végül a harmadik csoportba a nagy sámánok tartoztak, akiknek pártfogó szellemét az ég küldte és nagy erejüknél fogva ők mindenféle sámánszertartást, köztük a gyógyítást is el tudták végezni. A lengyel kutató szerint ilyen nagy sámán a jakutok körében egyidőben legfeljebb négy lehetett egész jakut földön, csak a nagyobb nemzetségekben egy. A nagy sámánok az összes sámántrükköt el tudták végezni, például késsel megszúrták magukat, botot nyeltek vagy izzó parazsat. Mégis a jó sámán nem ezekkel tűnt ki, hanem hogy sok jó tulajdonsággal rendelkezett, környezetében mindig segített, nem beszélt magáról, nem volt követelőző, hanem inkább valamiféle belső kisugárzással rendelkezett, így tiszteletet ébresztett a környezetében. Az ilyen sámánról mondták „az nem hazudik, vagy megtagadja a segítséget, vagy segít” (Szerosevszkij 1933. idézet a fordításból, 15–21.).

A kutatók új nemzedéke már Moszkvában szerezte meg a kandidátusi, majd a tudományok doktora fokozatokat, és kellő felkészültséggel láttak a 70-es évektől kezdve saját népük történeti etnográfijának, a folklór sámánokkal kapcsolatos szövegeinek, a vallási képzetek és a népi gyógyítás, valamint a sámánok táncainak és mozgáskultúrájának a felgyűjtéséhez (Žornickaja 1978). A 80-as évektől kezdve külföldi kutatók előtt is megnyílt ez a terület és egy amerikai kutatónő életfeladatának tekintette a *szaha* kultúra jelenségeinek a megismerését és leírását. A washingtoni egyetemen oktató Marjorie Mandelstam Balzer szinte minden évben hosszabb-rövidebb kutatóúton jár a jakutok között és személyes baráti kapcsolatai lévén olyan adatokhoz is hozzájutott, amelyek egyébként rejtve maradnának, még a legjobb antropológus előtt is. Ez a többször visszatérő személyes részvételen alapuló antropológusi munka meghozta az évek során az eredményeket, és az amerikai kutatónő lényegében a legmélyebbre hatolt a *szaha* intellektuális élet változásainak megörökítésében. Így például ő maga is ott volt, azt is mondhatjuk személyesen részt vett a *kut-sziur* mozgalom (Szavvinov 1995, Utkin 1996) megalakulásánál és annak kulturális összetevőit pontosan leírta. Ez a 80-as évek végén elindult mozgalom a *szaha* értelmiség körében keletkezett és az etnikus tudatosság felélesztését tűzte ki célul. Minden bizonnyal összefüggésben volt azzal a ténnyel, hogy a török eredetű jakutok az oroszokkal szemben évszázadokon keresztül egyfajta belső, lelki ellenállást tanúsítottak. Teljesen természetes tehát, hogy ebben a mozgalomban a helyi sámánságnak kitüntetett szerepet szántak és ez hozzájárult a sámán hagyományok felértékelődéséhez (Balzer 1999b).

Az 1990-es évek: a nyitás és a konferenciák

Az újabb gyűjtések eredményeit hasznosítják azok a kutatók, akik ma foglalkoznak a jakut sámánság kérdéseivel. Így P. A. Szlepcov egy személyes interjú során áttekintette a jakut sámánok csoportjait, mégpedig az általuk végzett rituális munka szempontjából. Megkülönböztetett álomlátókat (*tyyldjyt*), jövőmondókat (*bilgähit*) látnokot (*körbyoccsy*), jósokat vagy prófétákat (*icsään*), gyógyítókat (*otohut*), az áldó ének mondóit (*algiszcsit*), egyszerű

énekmondókat (*olonhohit*), egyszerű sámánt (*ojuun*) és sámánasszonyt (*udagan*). Ez a felosztás tulajdonképpen a sámánok különféle társadalmi szerepeit írja körül. Ő is megkülönböztet a hagyomány alapján égi eredetű sámánt vagy sámánasszonyt (*aiyy udugana* és *aiyy ojuuna*), ők a közvetítők az emberek világa és a jószágos istenségek (*aiyy*) világa között, és ők tudnak jóléért könyörögni a nemzetség tagjai számára. Ők azok, akik helyre tudják állítani a felborult egyensúlyt a természetben, mint amilyen a betegség állapota is. Szlepcov a vele való beszélgetés során elmondta, hogy a jakut sámánhagyomány ellen a legkegyetlenebb hadjárat indult a szovjet hatalom megteremtésének első éveiben, amely folytatódott később is azzal, hogy a gyógyító sámánokat sarlatánoknak tekintették. A szovjet hatalom a nemzeti kisebbségek kultúrájának egységesítését erőltette, de a hivatalos állami politika ellenére a *szaha* nép mégis megőrizte hagyományos, rituális kultúrájának legfontosabb elemeit. Így aztán 1990-ben létre tudták hozni a Jakut Népi Gyógyítók Szövetségét (V. A. Kondakov vezetésével – vö. Balzer 1993b:147). Ez lehet az időpontja a *szaha* nép nemzeti tudata megerősödésének és a jakut sámán hagyományok reneszánsza elindulásának. Erre a mozgalomra később még visszatérünk.

1992-ben rendezték meg azt a konferenciát, amely véleményem szerint fordulópontot jelent a szibériai sámánság kutatásának történetében. A konferencia rendezői, a jakut kollégák, valamiképpen láthatóvá kívánták tenni, hogy ez a tudományos összejövétel különbözik a korábban megszokottól. Így ezen a *peresztrojka* utáni, első nyilvános konferencián, melyet a samanizmusról tartottak Jakutszkban, a résztvevőknek egy jelképes kapun kellett áthaladniuk, amely tulajdonképpen egy női alak széttett lábához hasonló ágas fa volt. A belépőket itt megfüstölték, a szibériai török népeknél használatos izzó boróka ágakból áradó finom illatú füsttel. Még mielőtt a konferencia munkája megkezdődött volna a *szaha* főváros modern főterén, a nagyszínház előtti téren hatalmas kört alkotva táncoltak a vállalkozó kedvű résztvevők. Ezt a jellegzetes lánc táncot (*ahuohaj*) a jakutok nagy nyárközépi közösségi ünnepe (*iszijah*) alkalmából járják, sokszor több mint százan is egy-egy előénekes vezetésével. Ő a sor élén, mintegy költő-énekmondó, egy-egy sort improvizálva énekel, s a többiek megismétlik a

szöveget. A konferencia előtt a körben együtt táncolt a jakut kulturális miniszter (Andrej Szavics Boriszov igen tanulságos életútjáról és színházrendezői elveiről bővebben: Balzer 1993b:133–146), a vendég tudósok, moszkvaiak és külföldiek, öregek és fiatalok, férfiak és nők, követve az egyre gyorsuló ritmust. (Ez a jelenet látható a *Sámánok földjén* című filmem nyitó képsorain – lásd Filmográfia.) Néhány évvel tehát a *glasztnosztj* után, 1992-ben, szinte nemzeti tüntetés számba ment ez a közös körtánc és együtténeklés. Ahogy a helybeli kollégák elmondták, ők a nemzetközi konferencia megrendezésével érveltek, amikor a hatóságoktól hivatalosan is engedélyt kértek a nemzeti jelképnek tekintett körtánra. A samanizmusról szóló konferencia megrendezése már önmagában is nagy eredménynek számított. Igaz, annak címe: *Samanizm kak religija (A samanizmus mint vallás* – Gogolev red. 1992) világosan jelezte, hogy a *szaha* nép ősi hitét a vallások egyikének képzelték el. (A konferenciáról részletes ismertetés jelent meg a *Valóság* című folyóiratban – Hoppál 1993). Jellemző a szovjet kollégák gondolkodásmódjára, hogy az etnikus hiedelemrendszereket még a XX. század végén is csak a vallások kategóriájában tudták elképzelni. Annyiban persze igazuk van, hogy mint a közösség ideológiai rendszere, a sámánság is valamiképpen rendszert alkot. Jellemző volt az akkori államelnök, a „Szaha Köztársaság” elnökének nyilatkozata, melyet akkor tett, amikor fogadta a konferencián résztvevő tudósok egy csoportját. Egy burját kolléga, T. M. Mihajlov megkérdezte tőle, hogy ő miként látja a sámánság helyzetét a köztársaság életében. Ekkor a régi kommunista elnök, aki korábban kolhozelnök volt, azt válaszolta, hogy abban az ideológiai vákuumban, amely a kommunizmus eltűnése után keletkezett „kell a népnek egy új ideológia és ez lehet a *szaha* nép régi vallása, vagyis a samanizmus”. (Ő akkor az *-izmus* végű szót használta a régies orosz kifejezés, a „*samansztvo*” helyett.) Világosan látni kell, hogy a konferencia rendezői a nemzetközi tudományos rendezvényt és a samanizmust, meg a külföldi résztvevőket használták arra, hogy ott helyben a saját politikai pozícióikat megerősítsék. Különösen vonatkozik ez a megállapítás a konferencia rendezőire, a jakutszki állami egyetemen tanító kollégákra (A. I. Gogolev, A. P. Resetnyikova,

E. N. Romanova, P. S. Szlepcov), akik a sikeres tanácskozások után nagyon nőtték a helyi politikai autoritások szemében.

Az 1992-es konferenciához kapcsolódott a helyi nemzeti színház egyik produkciója, nevezetesen a sámán gyógyító rítust részletesen bemutató színpadi játék. A rendező régi, eredeti és hiteles folklór szövegekből indult ki, és az egész előadás célja az volt, hogy eredeti szaha nyelven adják elő a rituális folklór legszebb darabjait. (4. tábló) Erre azért volt szükség, mert a fővárosban élő szaha közösség nagyobbik fele már nem beszéli ősei nyelvét, hiszen több nemzedék óta oroszul tanulnak, nemcsak az általános, de a középiskolákban is, nem is szólva az egyetemi tanulmányokról. Így aztán a kulturális miniszter, aki korábban a jakut nemzeti színház főrendezője volt, tudatosan fordult az eredeti sámán folklór szövegekhez, hogy ezeknek segítségével újra tanítsa a városban élő közösséget, s hogy azok újra használatba vegyék költői anyanyelvüket. Ez a törekvés teljesen egybevágott a *kut-sziur* mozgalom célkitűzéseivel, vagyis azzal, hogy az etnikus identitást, a már eloroszosodott jakutok körében is megerősítsék (Balzer 1993b. a *kut-sziur* fogalomról uott 144, valamint Szavvinov 1995. A *kut-sziur* fogalom jelentése szív/lélek–értelem.) Erre pedig a színház is kitűnő lehetőséget nyújthat. A színészek öltözetét a múzeumban megtalálható régi sámán öltözékek mintájára készítették el, a szarvasbőr ruha szabása és kovácsoltvas díszei teljesen a múzeumi darabok megfelelői. A dobok is hiteles másolatai a régebbi példányoknak. Érdekes jelenség, és erre külön felhívták a kollégák a külföldiek figyelmét, hogy noha színészek alakították a sámánokat a színpadon, mégis a közönség, a köznapis emberek közül sokan teljesen komolyan vették az előadást, és az ott látottak után egyes színészeket megkérték, hogy a családban lévő betegeket próbálják meggyógyítani. A kulturális kontextus tehát, és az emberek fejében lévő hiedelmek a sámánokat illetően, az azok erejébe vetett hit, egymásra kopírozódott és a színész sámánoktól elvárták a varázs erejű emberekre jellemző viselkedést. Ennek azért sem volt igazán akadály a ő szemükben, mert némelyikről tudták, hogy régi sámán nemzetség leszármazottai, tehát egyszerűen elvárták, hogy segítsenek. Arról nem is szólva, hogy a régi jakut sámánokról szintén azt tartották, hogy kitűnő színészek, szemfényvesztők, csodákra képes

alakításaikról legendák maradtak fenn. És a városban élő közönség szüleiktől, nagyszüleiktől még hallottak ezekről a sámán alakításokról. Így aztán nem csoda, hogy néhányan a színészek közül sámánként is jó hírnevet szereztek az elmúlt évtized során. Nyilvánvaló tehát, hogy a kultúrának van egy belső rejtett mozgása, ami meghatározza az emberek viszonyulását az egyes kulturális jelenségekhez, esetünkben a szaha sámánok viselkedésmódjához.

Nyolc évvel később, egy másik konferencia alkalmából, melynek témája a mandzsu-tunguz népek zenei etnográfiaja volt, ugyanez a tendencia folytatódott. (A konferencia ismertetését lásd Van Deusen–Hoppál 2002.) Akkor már, vagyis 2000-ben a Jakutiában élő kisebbségek az *evenkik* és *evenek* (régebbi nevükön a *lamutok*) is részt vettek előadásokkal a konferencia munkájában. Nem csak részt vettek, de hagyományos népviseletben jelentek meg, és előadásuk illusztrációjaként magukkal hoztak egy idősebb és egy fiatal *even* sámánt is a hatalmas köztársaság távoli vidékeiről (1. tábló). A konferencia egyik napját, ahogy az szokásos, egy skanzenben töltötték a résztvevők, ahol megismerkedhettünk e kisebbségek hagyományaival. Többek között az *evenkik* fergeteges körtáncával is. Itt is végeztek tisztító szertartást, füstölést és a dob felélesztése után –a tűznél felmelegítették a bőrét, hogy szép hangja legyen –, tisztító szertartást végeztek a konferencia résztvevőin. A helyi énekesek olyan átéléssel énekeltek és táncoltak, hogy a közös körtáncba bevont tudósok és kutatók is teljesen annak hatása alá kerültek, ezt, mint résztvevő (és nem csupán résztvevő megfigyelőként) mondhatom. Tanulság, hogy még az eredeti rituális kontextust nélkülöző szokás-imitáció is olyan erős érzelmeket kelt, hogy azt minden, még a idegen kultúrából jött résztvevők is elismerték. Vagyis az „ott-lét”, a ritmusba való bekapcsoltság felejthetetlen élményt jelentett (2. tábló).

Gyógyítás: egyéni és társadalmi

Így aztán teljesen természetes, hogy az igazi fellendülést a jakut sámánság tekintetében elsősorban a gyógyítók megjelenésében kell keresnünk. Ahogy egyik kollégánk elmondta, az utóbbi évtizedben „...tömegesen bukkannak fel az ún. extra szenszek, telepaták és különféle gyógyító specialisták, akik magukat a régi

sámánok leszármazottainak adják ki. Azt mondják, felmenőik között többen voltak sámánok. Ezek afféle modern sámánok, és vannak köztük olyanok, akik hagyományos sámánavatáson is átesnek. Mint minden, a samanizmus is fejlődik, alakul, formálódik, de azért a sámán mégiscsak ott áll a hagyományos kultúra csúcán, és az alsóbb szinten ott vannak a csontrakók, a jósök, a jövőmondók és az álomfejtők. S mivel a legtöbb ember, köztük a színészek is, kis falvakból származtak, ott olyan légkörben nőttek fel, amelyben még elevenen élt a tisztelet a szellemek iránt, mert a jakut felfogás szerint mindennek van gazdaszelleme. Még én magam is, ha elmegyek valahová messze, vetek valamit a tűzbe, hogy otthon minden rendben legyen, míg távol leszek. Adok valamit a tűz szellemének, hogy szerencsés legyek ott, ahová megyek.” (Interjú A. P. Resetnyikovával 1992.)

A gyógyításnak természetesen nemcsak az individuális formáját gyakorolták, noha az is hihetetlenül fellendült, hanem szinte mozgalom indult annak érdekében, hogy a közösséget magát, annak belső egyensúlyát is karbantartsák és gyógyítsák. Ami az egyéni szintén megvalósuló gyógyítást illeti, második jakutszki utam alkalmával szerencsém volt találkozni olyan gyógyító asszonnyal, aki ugyan maga is elvégezte az orvosi szakot, sebészként végzett, majd később a pszichoterápiát is kitanulta, mégis látogatásunk alkalmával inkább a hagyományos gyógyítást gyakorolta. A hozzá forduló paciensek pedig azért bíznak benne jobban, mint egy átlagos orvosban, mert az ő apja híres sámán volt. Konsztantin Csirkov volt a neve és 1879-ben született, de aztán ő is börtönbe került, ahonnan csodával határos módon megszabadult, éppen azáltal, hogy sámánképességét és erejét megmutatta az öröknek is, akik megijedtek és elengedték a nagyerejű sámánt. Az általa bemutatott trükkök, melyek feltehetően a hipnózison alapultak, teljesen összezavarták őrzőit (Walker 2004). Az orvosnő egyik kollégánkon mutatta be, hogy milyen technikát alkalmaz a gyógyítás során, és egy másik neves gyógyítónál tett látogatásunk szintén megerősített abban, hogy tulajdonképpen szimbolikus gesztusok és a személyes kisugárzás az, ami oly nagy hatással van a bajbanlévőkre.

Vladimir Kondakovval, aki talán a legismertebb gyógyító Jakutiában, 2000-ben találkozhattam, és megfigyelhettem munka közben, vagyis amikor

gyógyított. Igen szuggesztív egyéniség, aki képes arra, hogy játékos 'gyógyító energiát sugározzon' (Balzer 1993b:146), s ezért őt fehér sámánnak (*aiyy ojuun*) tartják szülőföldjén. Ő alapította meg a Népi Gyógyítók Szövetségét 1990-ben, s természetesen ott volt a nemzetközi konferencián is, de csak mint hallgató résztvevő, pedig akkor már megjelent első könyve a jakut népi gyógyítás titkairól, egy évvel később, 1993-ban pedig a második *Dobyn khallaan byyhyn sereten* (magyarul: *Az égi erő egészséget hoz*) címmel. Az általa alkalmazott gyógymódok sajátos egyveleget alkotnak. Alkalmaz masszázst, gyógyfüveket, kínai akupunktúrát, sámán-szuggeszciót, vagyis nagyon kreatív és szinkretikus gyakorlatot követ, eredeti foglalkozása pedig történelem tanár (vö Balzer 1999b:133). Ő magát az oroszok által újabban bevezetett 'extraszensz' kategóriába sorolta, és nem utasította vissza az *ojuun* elnevezést sem, sőt a hagyományos csonttrákok és gyógyfüvesekre használt *otohut* nevet sem.

Megjegyzem, hogy 1992-ben lehetőségünk volt egy idősebb, valódi népi gyógyítóasszonnyal találkozni a fővárostól néhány órányira, egy kis faluban. Őrá is az *otohut* kifejezést használták, de mint kiderült szépen énekelte a régi énekeket és a minket útrabocsajtó áldóimája (*algys*) is kész költemény volt (7. tábló – jobbra lent – megörökítettük az asszony énekét a *Sámánok földjé*című filmünkben – lásd Filmográfiát).

A sámánok által végzett rituális gyógyítást kulturálisan meghatározott „szimbolikus” gyógyításnak tartjuk. Ennek a jellegzetességei többek között, hogy a közösség és a gyógyító ugyanabban a hiedelemrendszerben mozogva és gondolkodva értelmezik az adott betegséget. Ez azt is jelenti, hogy feltétlen bizalom jellemzi a beteget a gyógyító sámán irányába, aki természetesen a kulturálisan adott elvárásoknak megfelelően viselkedik: megszervezi a gyógyító rítust, annak főszereplője, és ha kell, a megváltozott tudatállapot előállításán munkálkodik. Ezt elsősorban saját magában tudja létrehozni, de a páciens is olyan állapotba kerül, vagy kerülhet, amelyben az endorfinok termelése megemelkedik, s ezáltal a beteget kondicionálja a gyógyításra. A mitikus („lehetséges világ” – vö. Hoppál 2000:32) világkép értékeinek megfelelően jelképes gyógyításra kerül sor, melynek során az egyén a saját kultúrájába való bekapcsoltság érzését éli át erős

emocionális hatás alatt, s a sámán rituálé alatt még mélyebben átérzi a közösséghez tartozás élményét és ennek gyógyító hatása van.

Ahhoz, hogy jobban megérthessük a jakutok körében tapasztalt fellendülést, a hagyományos elemeket használó gyógyítás területén érdemes meghallani a modern pszichoterápiás orvosi gyakorlat hangját és véleményét a rituális gyógyításról. Mert tulajdonképpen erről van szó a sámányógyítók és központok esetében. Egy magyar kutatókból álló csapat (Frecska–Csökli–Nagy–Kulcsár 2004), amikor összefoglalta a vonatkozó külföldi szakirodalom és a saját kutatásaikból adódó eredményeket, abból indult ki, hogy a társadalmi kötelékek igen fontosak az egészséges emberi fejlődésben, és a közösségi, a családi kapcsolatok felbomlása lelki zavarokhoz és más pszichés betegségekhez vezetnek. Azt a súlyos traumát, melyet a mai városi ember, és különösen a hagyományok közegéből kiszakított ember él meg a nagyvárosi lét szorításában, éppen azáltal lehet orvosolni, hogy felújítjuk a rituális gyógyító gyakorlatot, ami egyúttal megerősíti a közösségben az összetartozás élményét, az egyénben pedig erősíti az önazonosság tudatát.

Az újabb kutatásokban van azonban egy valódi újdonság is, nevezetesen, hogy ennek az egész folyamatnak megtalálták az „anyagi”, pontosabban pszichofizikai és biokémiai alapját. Arról van szó ugyanis, hogy felfedezték a gyógyító (sámánszertartások) stresszoldó hatását, melynek neurobiológiai magyarázatát az emberi szervezet által termelt anyagban, az endorfinokban találták meg. Az endogén opioid peptidok ugyanis a megerőltetett mozgás (a transztánc, vagy akár a hosszútávfutás) esetén valamiféle extázishoz hasonló állapotot idéznek elő a tudatban, és csökkentik a fájdalomérzetet. (Erről szólt egy Montreálban tartott konferencia még az 1980-as évek elején, melynek témája a *Sámánok és az endorfinok* volt – vö. Prince 1982.) Kísérletileg kimutatták, hogy már a születés pillanatától megemelkedett endogén opiát szint elősegíti az anyához való kötődést, és később is enyhíti a szeparációs szorongást, vagyis nagy a szerepe a primer szociális kötődés kialakulásában. Ebben a mechanizmusban jön létre a bizalom élménye és végül a pozitív szociális tapasztalatok alakítják ki az identitást, amelyet a kulturális megtanult hiedelemrendszer csak megerősít. Ezért

lehet aztán a beavatási szertartásoknak katartikus hatása a fiatal betegekre. (Az amerikai indián fiatalok társadalmi reintegrációjáról lásd Jilek 1982.)

A fentiek fényében teljesen érthető, hogy a szaha köztársaságban az elmúlt évtizedben egyre jobban megerősödtek azok a közösségi rítusok, vagy egyszerűen csak összejövetelek, amelyek korábban be voltak tiltva, de a politikai változások hatására ma már hivatalosan is megtarthatók. Vagyis egyfajta társadalomgyógyítás (social medicine – Balzer 2004) is folyik. Ez annál is érdekesebb, mert az ilyen kulturális revitalizációs mozgalmak általában nem mindig sikeresek, a jakutok körében viszont úgy tűnik, hogy egyre erősödnek. Ez persze betudható annak is, hogy a szocializmus építésének materialista életszemlélete után az emberek nagy része a spirituális értékek felé fordult. Különösen így van ez a poszt-szovjet Szibériában, ahol a közember életszínvonala és életbiztonsága az amúgy sem magas szintről még mélyebbre süllyedt. Így aztán a különféle vallási mozgalmak és térítések együtt jelentkeznek a újraéledő helyi nacionalizmussal. (2000-ben, amikor Jakutskban jártam találok a mormon egyház térítőivel éppen úgy, mint német evangélikus misszionáriusokkal, valamint azt elmondták, hogy a HIT gyülekezetének szervezését is megkezdték a szaha fővárosban.)

Fontosabbnak tartjuk azonban, hogy a nyári nagy fesztivál (*iszijah*) alkalmával hatalmas tömegek jönnek össze azért, hogy órákon keresztül együtt táncoljanak, énekeljenek egy nagy szabad téren. Ezek az alkalmak régebben a nemzetség szent hegyéhez kötődtek, mára viszont hivatalos nemzeti ünneppé lettek. Újabban, vagyis a 90-es évek közepétől feltűnt egy új mozgalom is egy fiatal szaha értelmiségi vezetése alatt – Anatolij Jurjevics Mihajlov, aki Kyta Baaly néven – indította ezt a régi szaha mitológiai-vallási elemeket, és a kereszténység motívumait ötvöző mozgalmát. Jézus Krisztus fiának tartja magát (vö. Ksenofontov 1929b.) a mozgalom vezetője, aki az elmúlt évek krízis időszakában tűnt fel megváltó nézeteivel és mozgalma jó példája a szinkretizmusnak, amely a sámánság elemeit is bevonta a mozgalom építésébe. A furcsa sámán jelmezben megjelenő vezető, magát egyfajta messiásnak és a női termékenység nagy tisztelőjének tartja, és imádságai során, amikor áldást (*algys*)

oszt, kumiszt hint a szent fa körül álló hívókra (vö. Balzer 2004:198–203). Azt tartja magáról, hogy ő a régi fehér sámánok utódai, mert neki csak jóakarató segítő szellemei vannak. Magát a magas ég leszármazottjának tekinti és szertartásait gyakorta a nyílt tűz mellett végzi. Érdekes idézni az orosz sámánkutatás egyik kitűnő tudósának véleményét:

„Szibériában elsősorban az altaiaknál, a tuvaiknál, a burjátoknál és a jakutoknál voltak úgynevezett fehér sámánok. Elsősorban terminológiai volt meg a fehér-fekete sámán megkülönböztetése, vagy ahogy a tuvaiak mondják 'fehér járású és 'fekete járású' sámánok működtek. Ez a megkülönböztetés a népek világnézeti alapját alkotó sajátos filozófiájukban gyökerezik. A jakutok a társadalmi fejlődés magasabb fokára jutottak el, szemben a szomszédos népekkel, kiváltképpen a tuvaiakkal szemben, és az is világos, hogy a nagy vallások, elsősorban a pravoszláv vallás nagyon erősen közrejátszottak a samанизmus felbomlásában. Ennek eredménye, hogy jakut földön mára már nagyon zavaros az elképzelés a fekete és fehér sámánságról. Archaikus formájában mindez jellemezhető, úgy, hogy a felső világ és az emberek által benépesített világ szolgáloja a fehér sámán, míg a fekete sámán az alsó világbeli gonosz lényekkel tartott kapcsolatot. Ez az elgondolás feltehetően meg volt régen a jakutoknál is. Érdekes azonban, hogy a népi kultúra fejlődésével valószínűleg bekövetkezett az a változás, hogy a sámán munkája a kultikus tevékenység valamilyen más formájába alakult át, s így a sámánok a felső isten szolgálatát ellátó papokká alakultak át. Ezért mondja számos kutató, hogy a fehér sámán már nem sámán, hanem a kultusz papja. De a fehér sámán nem nevezhető a szó keresztény értelmében papnak, hanem csak pogány papnak, pontosabban áldozónak.” (Baszilov a 'szvjescsenyik' és 'zsrec' szavakat használta. A V. N. Baszilovval való beszélgetés látható a *Sámánok földjén* című filmben.)

Ennek az új típusú társadalom- vagy közösséggyógyításnak van egy másik, nemrégiben indított mozgalma, amelyet a Földanya nevével fémjeleznek és hirdetnek. Ennek elindítója Dora Innokentyevna Kobiakova, aki ma már az egész köztársaságban ismert és nagyon sok paciense van, a szóbeszéd szerint még a köztársasági elnököt is gyógyította. Az egyik legerősebb gyógyító hírében áll és mivel az általa végzett rítusokon szabad a megjelenés, igen nagy tömegeket mozgósít. Azt hirdeti, hogy csak azokat az embereket tudja meggyógyítani, akiket a Természet erre kiválaszt. Az a meggyőződése, hogy a gyógyító erő a földből jön, és annak energiája állítja helyre az egészséget. Ő maga csak segíti a jó energiák eljutását a betegekhez. A társadalom legkülönbözőbb rétegeiből jönnek hozzá gyógyítás céljából és nagyon érdekes, hogy az amerikai indiánok körében oly jól ismert és jól dokumentált „a betegség kiszívását jelképező” gyógyító eljárásokat ő is használja. Fontos elgondolása, amelyet nagy meggyőződéssel terjeszt hívei körében, hogy a természet időről-időre jelzést ad az embereknek nagy tüzek és áradások formájában, hogyha valami nem jól megy. A természet

figyel minket és figyelmeztet, mégpedig arra, hogy próbáljunk harmóniában élni a környezettel. Amennyiben a természetet megsértjük, az azonnal válaszol, mégpedig például az áradások keserű könnyeivel (Balzer 2004:207).

1991 óta, ahogy már említettük, elindult a nagy nyárközépi fesztiválok évente ismétlődő sorozata, melynek egyik célja éppen a természet virágzásának és megtisztításának a rituális megerősítése volt. 1991-től június 21-ét hivatalos állami ünnepként megtartják a szaha köztársaságban, azzal a céllal, hogy jelképesen biztosítsák az emberek és a természet termékenységét valamint a ciklikus egyensúlyt. Ez tulajdonképpen a nyári napforduló ünnepe, ahol mindenki megtisztulhat és ekkor kerül sor a nagy közös táncra is, de régebben ez volt a fiatalok találkozásának és a párválasztásnak is a lehetősége az egymástól távol élő rokonság, a nagycsalád, vagy egész nemzetségek számára. A mozgalmat indító Dora nem tartja magát forradalmárnak, de még csak vallásalapítónak sem, hanem a szaha hagyományok felújítójának. Egész egyszerűen csak azt szeretné, hogy a közösségen belüli és a különféle közösségek közötti diszharmónia eltűnjön, mert csak ezáltal biztosítható a szaha nép továbbélése.

Jellemző tehát a mai jakut helyzetre, hogy igen erős szocio-spirituális mozgalmak nyertek teret a lepusztult poszt-szovjet valóságban, a birodalom perifériális körzeteiben. Noha a nyárközépi fesztivál felújítását annak idején a vezető folklórkutatók támogatták (A. Gogolev, E. Romanova, V. Jakoblev), ezek az újabb mozgalmak már alulról szerveződnek és jól mutatják a korunkat jellemző gondolkodásbeli eklekticizmust, amelyben szinte kritika nélkül egymás mellé kerülhetnek az amerikai new-age elemei, a régi samanizmus, a hagyományos jakut mitológia és világkép, az animisztikus elképzelések és a termékenységkultusz elemei. A posztmodern kor így hoz létre mozgalmakat, új messiásokat és neosámánokat. Mindezek együtt és külön-külön is érdekes kutatási terepet jelenthetnek az etnológus számára.

A szaha köztársaságban van még egy figyelemre méltó jelenség, csoport, melyet érdemes közelebbről is szemügyre venni. Ez pedig a képzőművészet, amelynek képviselői gyakorta fordultak a sámánság témáihoz, hogy abból nyerjenek ihletet. Már a XX. század elején is megjelent a sámán alakja a

képzőművészetben, egy orosz származású festő készítette az egyik leghitelesebb sámánábrázolást, melynek minden részlete akár történeti forrásként is felhasználható (vö. Ivanova Unárova 2000, 2004). Egy külön monográfia is megjelent a jakut képzőművészet sámánokat ábrázoló alkotásaiból, és annak idején, az 1992-ben tartott konferencia alkalmából ezekből az alkotásokból külön kiállítást is rendeztek. Az alkotók közül kiemelkedik Tyimofej Sztyepanov életműve, aki egész sorozatot szentelt a jakut mitológiai jelenetek és a sámánság ábrázolásának (5. tabló). A vele készített beszélgetés során elmondta, hogy a 90-es évek elején kezdett el mélyebben foglalkozni a sámán témával, melynek eredményeként egy tucat képen festette meg azt, amit gyermekkorában hallott a jakut sámánokról. Nevezetesen, hogy a sámánjelöltet felavatása előtt furcsa alvilági szörnyek darabokra szedik, majd a felavatás után újra összerakják. A sámán arcát egyik képen több szemmel ábrázolta a jakut festő, jelezni akarván, hogy a sámánok különleges tudással rendelkeznek. Külön képeket szentelt a sámánok égi és alvilági utazásainak és egyik művén megörökítette a jellegzetes sámán temetkezési szokást, mely szerint azokat soha nem a földre, vagy ásott sírba, hanem a levegőbe, oszlopokon álló koporsóba temették. Sztyepanov elmondta:

„Az én gyerekkorában természetesen minden nagyobb faluban voltak sámánok, férfiak vagy nők, jók vagy rontók, de nyíltan nem kamláltak. Titokban, rejtve dolgoztak, elmentek az erdőbe, vagy messze a tajgába és ott foglalkoztak a lelkekkel. Nyíltan soha sem kamláltak akkoriban. Egy igazi sámánt azonban még ismertem, aki a forradalom előtt még működött, őt a Nyikita Parfjonovnak hívták, ezt a nevet a keresztségben kapta, de az igazi neve Kojusz vagyis Nyúl-Sámán volt. Őt a tudósok is faggatták, többször ellátogattak hozzá a falujába, filmre vették szertartásait, megörökítették énekét, meg ahogy a szellemekkel beszélt. Felgyűjtötték a tudását[...] Az egyik képem címe *Szertartás a felső világnak*. A felső világba akkor repült a sámán, ha valaki beteg volt. A sámán tulajdonképpen azért ment a felső világba, hogy erőt szerezzen. A felső istenekhez, a jó erőkhöz, vagy a gonosz lelkekhez fordult, mert az emberek hite szerint ezek rabolják el az emberek lelkét, s abba az ember belebetegszik. A kamlálás azt jelent, hogy a sámán kitudja, hogy milyen erők rabolták el a lelket, fentről bocsátkoztak-e alá, vagy az alsó világból jöttek-e fel, hogy elrabolják az ember lelkét. Ha megállapította, hogy fentről való a szellemek, akkor a szertartás a felső világnak szólt: véres áldozatot mutatott be a sámán az ottani erőknél, lovat áldozott. Vagyis véres áldozatként csak lovat áldoztak a felső erőknél. Ha az alsó világnak szólt az áldozat, szarvasmarhát áldoztak, tehenet vagy bikát. A felső világnak sohase áldoztak szarvasmarhával.” (Sztyepanov festővel folytatott interjú egy részlete látható a *Sámánok régen és ma* című filmem második részében – lásd Filmográfia.)

Tyimofej Sztyepanov képei a maguk realista, és egyúttal szürrealista, látásmódja miatt ma már nemzetközi hírnevet szereztek a festőnek. Elmondható,

hogy ezek a képek hiteles megjelenítései a jakut sámánság legfontosabb motívumainak. A kapcsolódó mitológiai jelenségeket bemutató képek pedig a bonyolult szaha mitikus világkép kitűnő illusztrációi. Megkockáztatjuk azt az állítást, hogy évtizedek múltán ezek a vizuális dokumentumok a jövő nemzedékek nevelésének, a hagyományok megismertetésének kitűnő eszközei lesznek, melyeket a művész hazájában talán kevésbé értékelnek napjainkban. Értékük viszont egyre emelkedni fog a jövőben, mivel a közösség által megőrzött szellemi kulturális örökség részét képezik. A képzőművészet más ágai is felkapták az utóbbi években a sámán témát, és a legkülönbébb emléktárgyak, apró szobrok, ékszerek formájában a kulturális export tárgyai lettek.

A nyilvánvaló folklorizmus, melynek fellendülését két látogatásom között is jól érzékelhettem, a turisták számára is egyre vonzóbbá teszi ezt a távoli országot és a javuló infrastrukturális feltételekkel, az egyre jobb minőségű szállodákkal együtt az álnépviselőbe öltözött „folklór” együttesek (6. tábló) egyre több helyi lakos számára is az etnikus identitás megerősítését jelenti. Míg korábban a századfordulótól egy nemzeti jegyeitől megfosztott „homoszovjetikus” megteremtésén fáradozott a hivatalos politika, most végre a helyi jellegzetességek megbecsülésének ideje jött el. Éppen ezért nem véletlen, hogy megfigyelhető a sámánság exportja, így a volt szovjet köztársaságok soha nem látott tárgyi gyűjteményei európai múzeumok termeiben kerülnek kiállításra. Ebből az alkalomból a tárgyakat sámánok is elkísérik, vagy legalábbis olyan fiatalok, akik egy-egy idősebb mester hatására maguk is a mesterség folytatói kívánnak lenni a jövőben. Így Fjodor Afanaszij sámán-színész stúdiójában több fiatal is tanult az elmúlt évtizedben, akik egyrészt a színészmesterséget, másrészt a sámán énektechnikát, a sámántánc mozdulatait, a dobolás ritmikáját sajátították el a mestertől (8. tábló). Az ő egyik tanítványa kísérte el a jakutszki múzeum kiállítását néhány évvel ezelőtt Lengyelországba, Poznan városába, ahol a kiállítás megnyitása alkalmával a fehér sámán ruhájában egy rövid áldó énekkel és füstölős tisztítással nyitotta meg a kiállítást. A városi közönség nagy ámulatára a jakut küldöttség egy rövid körtáncal (9. tábló, 1 kép) is szórakoztatta a közönséget, mintegy megmutatva a távoli kultúra erejét. A kulturális tőkének ez a

nyilvánvaló exportja mintegy modellként szolgál azoknak a folyamatoknak a megértéséhez, amelyeket a globalizáció által áthatott posztmodern világban nap mint nap megtapasztalhatunk, nevezetesen, hogy a lokális értékek a világpiacon is hatékonyan működnek, belső erejükből keveset veszítve, érzelmileg magukkal tudják ragadni a közönséget. Ez a lényege annak az elgondolásnak, hogy felépíthető egy multikulturális világ – az UNESCO szerint is –, amelyben a kisépek kultúrái békében élhetnek egymás mellett, mutathatják fel értékeiket és kápráztatják el az idegent.

4. Sámánok nyomában Tuva földjén

Egy kis nép sámánjai a kutatások tükrében

Él Ázsia földrajzi közepén – a mai Tuva Köztársaságban, az Orosz Föderáció kereteiben – egy kis népcsoport, melyet hol *szojotnak*, hol *urjankhajnak*, hol *tofanak*, hol *todzsanak*, hol meg *darkhatnak* neveznek a történeti és az etnográfiai szakirodalomban. Mivel az alig negyedmilliós kis nép sámánjait sokan tanulmányozták, érdemes bevezetesként áttekinteni e kutatásokat. Meg kell ezt tegyük annál is inkább, mert a magyar kutatók, köztük e sorok írójának mestere, Diószegi Vilmos is Tuvában gyűjtött 1958-ban (augusztus 5–25. között – vö. Sántha szerk. 2000:213–224) és jelentős tanulmányokat publikált. Ezért is vettük kölcsön némi módosítással az ő könyvének címét ismertető áttekintésünk címéül.

Az első magyar etnográfus Jankó János volt, aki először adott hírt a tuviaiak samanizmusáról az *Ethnographia* nevű magyar néprajzi folyóirat 1900-as évfolyamában. Ezt a tanulmányát reprint formájában külön kis kötetben megjelentették, ebből idézünk: „Hosszadalmasabb és körülményesebb volt Najdüknek, a tangnu-urjankhaji nősámánnak a táncza, melyet Dzindzilikben láttunk. Az urjankhaji sámánnak kétféle táncza van: az egyiket akkor táncolja, mikor meghívják, a másik a rendes, a kötelező, melyet havonta háromszor, 9, 19, és 29-én végez. Úgy Najdüknél, mint a kobdói sámánnál Tabün-Szakhal-nál ilyen kötelező tánczot láttunk, amelyet a sámán csakis a maga sátrában tánczolhat.” (Jankó 1993:10). Leírásából, amely tele van értékes részletekkel, és helyi terminológiával (pl. a dob, dobverő neve) az derül ki, hogy nemcsak látta a sámánnő táncát, de igen alaposan odafigyelt minden apró részletre is, amikor leírta a sámán szeánszot. Sőt, nemcsak leírta a sámán tevékenységét, hanem állandóan össze is hasonlította a más népeknél tapasztalt jelenségekkel (például a nyelvi anyaggal). A *Töredék a sámán hitvilágból* c. fejezetben bemutatja a lapocka csonttal végzett jóslást, a tűztiszteletet, végül pedig az állatáldozatot. Külön fejezet szól a dobról – mintegy 12 rajzzal illusztrálva –, ezek a képek olyan tárgyakat örökítettek meg, amelyek lehet, hogy ma már nem is léteznek. Végül a zárófejezetben – *A sámán ruha* címmel – többek között részletesen leírta, milyen

sámánöltözeteket látott. Sajnos a részletekben gazdag leírásokból nem derül ki, hogy ezeket a ruhákat a helyszínen vagy a pétervári „orosz császári tudós akadémiában” vette-e szemügyre? Mindenesetre hasonlóan korai tudósítást a XIX. század végéről csak egyet ismerünk, egyetlen *sojot* sámán-kosztümről Finnországból (Heikel 1896).

Diószegi Vilmosnak 1972-ben váratlanul bekövetkezett halála után könyvtárának és kéziratok hagyatékának egy része a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Intézetének archívumába került. Ezt az anyagot 1973-ban Schmidt Éva rendezte és leltározta. Ebben található egy vaskos dosszié, amely Diószegi tuvai gyűjtéseit tartalmazza, azokat, amelyeket 1958. augusztus 2. és 29. között készített. A dosszié anyagát még ő osztotta két részre, az első, *Tuva (sojot) sámán-énekek* című részben hét adatközlőtől mintegy 676 sornyi szöveg található (egy helyen közbeszúrással: „második tekercs” vagyis mintha magnetofonfelvétel leírása lenne!), ezután a szövegekben előforduló szavak szójegyzéke, majd 13 oldalnyi orosz fordítás olvasható (ezeket a szövegeket most ellenőrzi és fordítja újra Somfai Kara Dávid). A másik anyag 39 ritkán gépelt oldalnyi terepjegyzet, feltehetően a gyűjtőfüzetek jegyzeteinek tisztázása, átírása. Ezekből a szövegekből szinte szó szerinti átdolgozást tett át részleteket a nagy sikert aratott *Sámánok nyomában Szibéria földjén* című könyvébe (Diószegi 1960), valamint tudományos adatközlő tanulmányaiba is (vö. Diószegi 1959:85), például a sámánbotokról szóló részt, amelyet idézünk:

„... Az új sámán először sámánbotot (*tajak*) kapott, s csak később adtak neki dobót, amikor már jó sámánna vált. A bot a kezdő sámán eszköze. Mindig nyírfából készült, és rendszerint vörösre festették, vörös agyaggal; ilyent a hegyekben találtak. A sámán, ha csak botja volt, „gyalog járt”. Két-három év elteltével az új sámán kéri, hogy csináljanak neki dobót. Akkor már „dobon lovagol”. Arikaj sámánnak például egy évig volt botja. Takpazsik sámánnak két évig. A sámánok a dob elnyerése után is megőrzik botjukat. Akad olyan sámán, aki egész életén át megmarad a sámánbot mellett. Például Hodan élete végéig bottal sámánkodott. A szellemtől függ ez: „közli” a sámánnal, hogy nem akar dobót. Azonban a botos sámán is lehet olyan erős, mint akinek dobja van.

Egyesek szerint a sámán nőknek csak sámánbot járt. Egy lamasámán beszélt, hogy néne bottal végezte szertartásait haláláig. Albisz kadaj sámánasszony ugyancsak egész életén át így sámánkodott. Többen bizonygatták, hogy a „kis sámánt” (*picikham*) csupán sámánbot illeti meg.

A botosnak semmi más eszköze nincs. Nemcsak dobja, dobverője nincs, hanem fejrevalója, köntöse, csizmája sem. Az ilyen sámánt botos sámánnak nevezik[...] Az északkeleti *sojot* sámánok többféle botot használnak. Az ágaikat fejnek nevezték, általában az arcot is jelölték rajta: kifaragták a szemet, az orrt, a száját és a fület. Volt két, három, öt és kilenc fejű bot. A fejek alatt ívben meghajlított fémpálcán három, hét vagy

kilenc fémkúp függött. A botra harang alakú csengőket is szoktak erősíteni. A csengők nagysága és száma a sámán tehetőségéről tanúskodott.” (Diószegi 1960:182–183 – ez a rész a kéziratban a 14–15. oldalakon található).

Mint a szövegből kitűnik, több sámánra is történik utalás Diószegi elbeszélésében, de sem a könyvben, sem pedig az eredeti kéziratban nem jelzi konkrétan, hogy kitől, melyik informátortól jegyezte le az adatot. Mint elmondta nem maguktól a sámánoktól jegyezte le a történeteket, hanem inkább olyanoktól, akik maguk még láttak valódi sámánokat. Ez teljesen érhető, hiszen abban az időben a samanizmus emlékeit még nem becsülték és Diószegi heroikus küzdelmet folytatott, már azért is, hogy kijuthasson a terepre. Mégis, az elszórt adatokból olyan kitűnő tanulmányokat állított össze, mint például a tuvai samanizmuson belüli táji eltérésekről és a szomszédos etnikus csoportok közötti hasonlóságairól írt munkája (Diószegi 1962b), valamint a *darkhat* samanizmus vizsgálatának ethnogenetikai tanulságairól szóló (Diószegi 1963). Ezeket a cikkeket gazdagon illusztrálta az általa összegyűjtött múzeumi tárgyak képeivel, mert rájött arra, s ez az ő egyik módszertani újjítása, hogy a sámántárgyak (a dob, a sámánbot, a ruha, a fejviselet) apró eltérései fontos megkülönböztető jegyek lehetnek az intra- és inter-etnikus kapcsolatok feltárásában.

A jó szándék néha túlzásokba is belevitte a lelkes kutatót. Elmondta, hogy az informátorokkal emlékezet után lerajzoltatta a régi sámánok ruházatát, és aztán ő ezeket a rajzokat és szóbeli leírásokat publikálta is (vö. Diószegi 1959:115–132; a kiszínezett képeket lásd in: Diószegi ed. 1963), de amikor 1996-ban megjelent az eredeti kötet reprintje, akkor már kihagytuk ezeket a képeket, mert az „imagery ethnography” ilyen formájú megvalósítása méltatlan a nagy kutatóhoz. (Nem véletlen, hogy még életében kemény kritikát kapott ez a módszer – vö. Johansen 1967).

Ami viszont fontos és előremutató volt Diószegi szemléletében, hogy a kutatás vizuális aspektusait előtérbe helyezte a sok tárgyfotó rajz használatával. Kevesen tudják, hogy feltehetően ő volt az első a tuvai sámánkutatásban, aki filmet készített egy sámánasszony gyógyító szeánszáról egy irkutszki filmes csapattal. A magam részéről ebben is követni kívántam őt és a terepmunkát filmkészítéssel egészítettem ki, amikor 1996-ban lehetőségem volt videó-

felvételeket készíteni Tuvában. 1995-ben készítettem elő a forgatást, majd egy év múlva több sámánszertartást örökítettünk meg a *Gyógyító dobok* c. filmben (lásd adatait a Függelékben).

Diószeginek további érdeme, s ez szintén fontos a tuvai samanizmus kutatás-történet szempontjából, hogy rábeszélte S. I. Vajnšteint, hogy ne csak materialista szemlélettel vizsgálja a tuvaiak anyagi kultúráját és a nomád kultúrát általában, hanem kezdjen foglalkozni a szellemi kultúrával is, azonfelül a samanizmussal. Talán e baráti szavak hatására kezdte a fiatal, marxista légkörben nevelkedett kutató a helyi samanizmust tanulmányozni. 1961-ben jelent meg történeti-etnográfiai mongoráfiája a Tuva északkeleti részén lakó *todzsa* népcsoportról, s abban már külön fejezet foglalkozik a vallási hiedelmekkel, s annak nagyobbik fele a samanizmussal (Vajnštein 1961:171–191). Igaz, csak a régi fotókat közölte és néhány szép rajzot a sámánbotokról meg a sámánruhákról, és sámánének (*algysh*) szövegeket. Ugyanezt az anyagot alaposan kibővítve tette közzé három évtizeddel később a közép-ázsiai nomádok világáról szóló monográfiájában gazdag képanyaggal (Vajnštein 1991:240–277). Kétségtelen, ő már örökre beírta nevét a szibériai sámánkutatás történetébe a tuvai samanizmusról írt cikkeivel (Vajnštein 1968, 1977, 1978, 1984).

Ezért is érdekesek azok a fejtegetései, amelyek során a tuvai samanizmus történeti gyökereiről szólva megállapította, hogy a régi írott források alapján a hunokról – akik a tuvaiak ősei lehettek –, több olyan szakrális szokást jegyeztek fel, mint amelyeket a tuvaiak ma is gyakorolnak (Weinstein 1964:11). Vagy a még régebbi sziklarajzok számos ábrázolása és a mai sámánfejdíszek között olyan szembetűnő a hasonlóság, hogy a kapcsolatot tagadni lehetetlen (Vajnštein 1991:271–272), különösen ha feltesszük, hogy a maszkok és a fejdíszek a sámánösök szimbolikus ábrázolásai lehettek.

S. I. Vajnštein elsőként írta le és publikálta találkozásait egy belső ázsiai kis nép, a tuvai sámánjaival az ötvenes évektől kezdve, ezáltal sok értékes adat birtokába jutott (1. tabló). 1963-ban például személyesen megfigyelhetett egy beteggyógyító sámánizálást, melynek során a betegség okozó szellemek kiűzése állt a ceremónia középpontjában. Részletesen leírta az extázis menetét, a

küzdelmet az ártó szellemekkel, miközben hatalmas dobütések jelezték, hogy a sámán egy-egy „acélnyilat” küldött a betegségszellemekbe (Vajnštejn 1977).

Egyik tanulmányában ismertette az 1931-es népszámlálás adatait, amelyből kiderül, hogy akkor 725 aktív sámánt számoltak össze, vagyis minden húsz háztartásra (jurtára vagy családra) jutott egy sámán (Vajnštejn 1984:353). Ugyanott írta, hogy a súlyos beteg gyógyításakor is lovat áldoztak a sámán vezetésével. Az Ég urának világos (szürke) színű lovat, míg a hegy szellemének vöröses lovat áldoztak. A közelmúlt gyakorlatára való utalása el kell hogy gondolkoztassa a kultúra kutatóit, hiszen az ilyen adatok azt jelzik, hogy a kultúrák életében évszázadok igen keveset jelentenek, mert szibériai kortársaink, néhány órai repülőútra tőlünk, középkori krónikáinkban leírt állatáldozatokat tartanak még ma is, ahogy arról személyesen is meggyőződhettem 1996-ban.

Egy másik kitűnő cikkében Sz. Vajnštejn az *eren* nevű tárgyak szerepéről írt a tuvai samanizmusban. Az *eren* szellemmel telített tárgy, amelynek segítségével a sámán például ki tudja üzni a betegséget az emberből. Az orosz szerző ifjúságának hosszú éveit töltötte Tuvában (mert apját oda számúzték a korai kommunista időkben) ebben a cikkében sorra vette a különféle *eren* típusokat, kitűnő etnográfiai adatok ezek az 1950-es évekből, amikor a fiatal kutató a terepmunkát végezte (Vajnštejn 1978). Itt meg kell említeni, hogy a dolgozat 3. lábjegyzetében az akkori idők, vagyis a negyed századdal ezelőtti politika szóhasználatának megfelelően a tuvai samanizmusról megállapította „Owing to the great success of socialism in Tuva, shamanism here has now lost its significance entirely...” (Vajnštejn 1996:167; most a reprint kiadásra hivatkozunk, vö. Diószegi–Hoppál eds. 1996a). Szerencsére a samanizmus Tuvában egyáltalán nem vesztette el a jelentőségét, hanem éppen ellenkezőleg, a szocializmus sikeres összeomlásával egyidőben a samanizmus él és virul (Hoppál 1996a).

Nemcsak Moszkvában, de Leningrádban is dolgozott egy lelkes kutatója a tuvai samanizmusnak, V. P. Djakonova (1981), ő egy 1958-ban elhunyt tuvai sámán nő sírját találta meg a tajgában. Mivel a sámánasszonyt teljes ruházatában és felszerelésével, meg a dobjával helyezték örök nyugalomra, pontos leírást, leltárt lehetett készíteni. Olyan részletekre derült fény, amelyeket csak egy ilyen

szerencsés lelet segítségével lehet bizonyítani (pl. hogy a fejdísz és a ruha jelképei pontosan jelzik, hogy erős vagy gyenge sámán volt-e, vagy hogy jó- vagy ártó szellemek voltak-e a segítői a sámánoknak). A sapkaszerű fejdísz csak erős sámánok viselhették Tuvában (Djakonova 1978). Ilyen fejviseletet 1995-ben e sorok írója is még fényképezett Kizilben, a Döngür Sámánszövetséghez tartozó egyik idősebb sámán fején örökített meg ilyen sapkát (2. tábló). Meg kell jegyezni, hogy annak idején Diószegi Vilmos szintén (az 1960-as könyvében) teljesen eltemette, és elsiratta a tuvai samanizmust, de ebből a közlésből is kiderült, hogy távol a tajgában igenis teljes gazdagságban élt a mindennapok gyakorlatában. Ezért nem meglepő, hogy manapság újjáéled, mintegy reneszánszát éli ez az ősi gyógyító mesterség. Érdekes erről hosszabban idézni az orosz kutatónő szavait:

„A tuvaiaknak lényegében kettős vallásuk volt: a régi samanizmus és a később felvett buddhizmus. 1957-re azonban már egyik sem funkcionált, mind a kettőt betiltották, a kultusz szolgálóit fizikailag megsemmisítették. Nem volt szabad foglalkoznia a néppel sem a buddhista papnak, sem a sámánoknak. Tiltott volt a samanizmus.

Érdekes dolog azonban a népelet. A felfogás szerint ha meghal valaki, a lelkét feltétlenül el kell kísérni a túlvilágra, s ezt senki más nem teheti, csak a sámán. A családi ünnepekre hagyományból meg kellett hívni a sámánokat. Így azután egyetlen család sem tudott megenni a sámán segítségével nélkül, hiszen minden családban van halott, akinek a lelkét a holtak világába, a túlvilágra csak a sámán tudta elkísérni.

Magam a samanizmus mellett a temetési szokásokkal is foglalkozom, ezért Tuvában lépten-nyomon találkozhattam sámánokkal, hiszen minden tilalom dacára ott voltak szinte kénytelenségből minden toron, a megholt emlékére ült szertartáson. Hozzá kell tennem, hogy a sámánok akkoriban Tuvában már ismert kellékek nélkül dolgoztak, hiszen tilalom alatt állottak, eszközeiket a hatóságok összeszedték és elpusztították, a dobokat elégették. De a sámánok nemcsak ezekkel a klasszikusnak nevezhető eszközökkel végezték szertartásaikat. Voltak nekik nagyon régi, talán még a dob előtti korból való kellékek, ezeket a hatóságok nem tudták összeszedni: tükrök, legyezőszerű pamacsok, ostorok, korbácsok és más eszközök. Így a halotti szertartásokon, amikor meghívják a holtak lelkeit, alkalmam volt kamláló sámánokkal is találkozni (lásd a 3. tábló).

Ez a különös vallás, amelyet természetesen valamennyi szibériai nép ismer, amolyan reneszánszát éli most. Ez egy újfajta samanizmus, mert a voltaképpeni samanizmus örökléssel száll át: vannak bizonyos tünetei annak, hogy valaki sámán lesz, vagy legalábbis megvan benne az adottság erre a tevékenységre. Ilyen emberek mindig vannak és voltak a társadalomban, sohasem vesztek ki. Megvolt ez akkor is, amikor betiltották a samanizmust s megvan napjainkban is[...]

Mostanában tehát, amikor nem üldözik őket, s azt se, aki hozzájuk fordul, kétségtelenül látványos újjászületésen megy át a samanizmus. Úgy gondolom, nem sok időnek kell elteltie, 2–3–5 évnek, s ezeknél a népeknél újra találkozhatunk klasszikus értelemben vett sámánokkal, minden hagyományos kellékükkel, vagyis dobbal, köpennyel. Hiszen érződik, hogy a hagyomány ilyen megújulása kezdődött meg.” (Részlet a V. P. Djakonovával készített interjúból, 1992).

Az oroszországi kutatókkal egyidőben (1966–69), Mongóliában élő *urjankhaj* népcsoport folklór hagyományait gyűjtötték, a meséket több kötetben publikálták és egy tanulmányban a közép-ázsiai hősmesék és a sámán rítusok összefüggéseit vizsgálták német kutatók (Taube 1981, 1984). Pontosabban, másokkal együtt ők is feltételezték, hogy a mesékben nemcsak a kultúra tárgyi világa, nemcsak a társadalmi viszonylatok, hanem legfőképpen a hiedelmek, a világkép is tükröződik. Erika Taube lipcsei kutatónő motívumként kimutatja a hősmesék és a sámánisztikus hiedelmek egyezését. Így például, hogy mind a mesehős, mind a sámán az alvilági utazása során a segítő madarat a saját húsával eteti, s összeveti a sárkánykígyók által a túlvilágra hurcolt királylányok mesemotívumát a sámánok túlvilági utazásával, melynek során az elveszett – értsd megbetegedett emberi – lelkeket hozzák vissza a közösségbe az eksztázis során (Taube 1984). Azonkívül felhívja a figyelmet arra, hogy a távoli Mongólia nomád pásztorainak körében a sámánok voltak a hősmesék és a hősi epika fenntartói, a szójhagyomány alkotó továbbvivői, őrzői, így érthető, ha ezeket az elbeszéléseket átszövik a sámánisztikus motívumok (vö. még Van Deusen 2004).

Jól ismert tény, hogy a sámánisztika egészének ereje sokféle hatásból tevődik össze – így a sámán személyes hangján, táncán, gesztusain túl fontos komponens a zenei vagy még általánosabban: az akusztikai összetevő. Ezt az aspektust eddig meglehetősen elhanyagolta a kutatás, s csak a legutóbbi időben jelent meg néhány ilyen tárgyú cikk. 1993-ban látott napvilágot Zoya Kyrgyz rövid tanulmánya a tuvai sámán zenéről, pontosabban a sámánénekekről. A szerző érdeme, hogy mint a Nemzetközi *Khoomei* (torok-ének) Központ igazgatója kitűnő szervező és bizonyos mértékig szponzorálni tudja a kutatásokat. Sajnos írása néhány közhelynél többet nem mond, viszont végre néhány pontos kottával is illusztrálja a többnyire anélkül megjelenő írásokat. Noha a kiadvány címe: *Rhythms of Shamanic Drums*, a sámándobok ritmusairól nem esik szó a kötetben, pedig ez úttörő jelentőségű lett volna.

Valentina Suzukey, aki zene-folklorista kutatásaiban abból indult ki, hogy a hagyományos tuvai népi világszemlélet szerint a természetnek (a fáknak, hegyeknek, forrásoknak) szellemgazdái vannak, akiket megidézni a sámánok

dolga volt egyfelelől a dob hangjával, másfelől füttyüléssel, illetve a torok-énekklés segítségével (Suzukey 1995). Mongush Kenin-Lopsan egy 1995-ben megtartott szimpóziumon egyenesen a füttynek a sámáni szeanszon való szerepét világította meg.

„A sámán mialatt előkészíti a szertartást, torok-éneket kell előadjon, s benne egy *sygyt* nevű részt (a *sygyt* jelentése „fütty”). A *sygyt* (kiejtése: szigit) jelképes értelme pedig az, hogy csak egyedül ezáltal az ének által tudja sürgősen megidézni a segítőszellemeket. Amikor a szellem-segítők nem jönnek azonnal, akkor a sámán nagy ügyességgel utánozza a különféle állatok hangjait. A régi időkben, a közemberek számára tilos volt csak úgy a *sygyt* éneklése, mert ezáltal megbántották volna a sámánok szellemeit, ami aztán erős szelet, vihart, havazást, esőzést, de akár háborúságot is okozhatott.” (Kenin-Lopsan 1995a).

A politikai enyhülés hatására szabadabban lehet mozogni a volt Szovjetunió területén, s így egyre több külföldi is kutathat a sámánok között. Kira Van Deusen 1996-ban összegezte tapasztalatait *Shamanism and Music in Tuva* című kéziratos dolgozatában. Maga is muzsikus lévén igen jó érzékkel mutatott rá a tuvai sámánzene néhány fontos jellemzőjére:

„A tuvai zene spirituális/szellemi funkciója különösen nyilvánvaló a samanizmussal kapcsolatban. A sámán ugyanis felépít egy sajátos 'hang-világot' a maga környezetének felhasználásával, amely madárhangokból, a háziállatok hangjából, a ruházat csörgőinek, csengőinek és a dobnak a hangjából áll. Ez együtt aligha mondható zenének különösen, ami a ruha díszének zaját illeti. Mégis a dob ritmusa, az *algysh*-ének melódija és költészete együtt alkotja a sajátos 'hang-világot'. A zene többféleképpen működik és hat a sámánok világában. A zene segíti a sámánt és a résztvevőket abban, hogy a szeánsz során megtalálják és be tudjanak lépni a 'belső világba', megnyitja az ember belső, lelki füleit. Másodszor a zenei hangok hívják a segítő szellemeket és elrepítik a sámánt a lelki-utazásra. Végül harmadszor, mind a zenei hangok ritmusa, mind pedig a rezgés segít meggyógyítani a beteget az emberi testre gyakorolt különböző rezgés-frekvenciák hatása által” (Van Deusen 1996:3-4).

A Vancouverben élő, kitűnő terepmunkát végző Van Deusen egy 2004-ben kiadott könyvében számolt be a tuvai (és a *hakasz*) sámánokkal és sámánnőkkel való találkozásairól, és közreadta a tőlük lejegyzett történeteket (Van Deusen 2004).

A politikai elnyomás évei alatt, amikor még a hangos dobolástól is tartózkodni kellett, a hanghatások csökkentése a sámánok erejét is elvitte, így magyarázták egyesek a sámánokba vetett hit gyengülését. Napjainkban viszont a sámánok úgy gondolják, hogy erejüket azáltal mutathatják nagyobbak, ha dobot csináltak és azt a gyógyító-tisztító ceremónia alatt, ha csak percekre is, de használják (4. tabló).

Szintén politikai kérdésként merül fel napjainkban a buddhizmus, a lamaizmus és a samanizmus újjászületésének a problémája. Kitűnő dolgozatok születtek, amelyek áttekintették a tuvai samanizmus eredetét és fejlődéstörténetét (Mongush 1995). Ez a történet a XIII. századi perzsa történetíró, Rashid-ad-Din feljegyzéseivel kezdődik, és természetesen utolsó állomása a lamaizmus és a samanizmus szinkretikus keveredése. Az együttélés napjainkban az állami politika szintjén úgy vetődik fel, hogy mi legyen a független Tuva államvallása. A probléma más, ősi sámánhagyománnyal rendelkező szibériai népnél is felmerült, így például a jakutoknál már 1992-ben (vö. Vinokurova 1995:63). Tuvában az utóbbi években megerősödött a lamaizmus, különösen a dalai láma látogatása után. A legújabb kutatások között kell megemlíteni Ulla Johansen készülő monográfiáját a tuvai sámánruhákról, valamint nemrégiben megjelent tanulmányát a tuvai lélekképzetetről (Johansen 2003).

Düngür – a Tuvai Sámánok Társasága

1992-ben a finn etnológus, Heimo Lappalainen Diószegi nyomában indult el Belső-Ázsiába, pontosabban Tuvába azzal a céllal, hogy néprajzi dokumentumfilmet forgasson e kis török nép körében. Diószegi könyvét felhasználva elment Todzsába is, hátha talál még élő sámánokat. Nem igazán volt szerencsés a felderítő útja, noha érdekes fejleményekről számolt be. Nevezetesen arról, hogy Mongush Kenin-Lopsan, aki neves író és folklorista a saját hazájában egyre tudatosabban fordult a sámánsággal kapcsolatos mítoszok, szellemhívó énekek és áldásszövegek (*algis*) gyűjtése felé és ezekből több kitűnő kötetet is közreadott (Kenin-Lopsan 1987, 1993, 1995, 1997, 1999,).

A tuvai főváros történeti múzeumában, amelyben a néprajzi gyűjtemény is helyet kapott, Kenin-Lopsan rendszeresen fogadja a hozzá betérő külföldi kutatókat, így amikor hosszú évek levelezése után végre személyesen magam is megérkeztem, ott találkozunk (5. tabló). Ekkor elmondta, hogy miként alapították meg a Tuvai Sámánok Szövetségét.

„Elhatároztuk, hogy a tuvai sámánoknak létrehozunk egy fórumot, ez 1992-ben volt. Október 21-én megalakítottuk a Tuvai Sámánok Társaságát. Hiszem, tudom, hogy ez egy bátortalan első lépés volt, de nagy boldogságot jelentő lépés. Azután a tuvai

Igazságügyminisztérium bejegyzett bennünket és törvényes jogokat nyertünk. Erre 1993. január 21-én került sor. Ezt tekintjük a tuvai Sámántársaság születésnapjának, a neve Dűngür, ami dobot jelent. Nagyon örültünk ennek az eseménynek s még abban az esztendőben itt, Kizilben, a Tuvai Köztársaság fővárosában nemzetközi szimpoziumot, tanácskozást tartottunk tuvai és amerikai tudósok, valamint tuvai és ausztriai sámánok részvételével. Még ugyanabban az esztendőben, 1993. október 15-én megjelent a Tuvai Köztársaság kormányhatározata, amellyel a tuvai samanizmus kutatására tudományos központot létesítettek. Szibériában másutt sehol sem dolgozik ilyen tudományos központ, csak nálunk. Vannak közöttünk tagsági könyvvel rendelkező sámánok, amelyik igazolja, hogy ő valóban sámán. Fiatal szervezet a miénk, 37 sámán tagunk van tagsági könyvvel. Vannak fiatal tehetségek is, fiatal sámánok, van belőlük minden járásban, ha nincsenek is sokan, olyan 100–120 ember. Bizonyos idő elteltével vizsgának vetjük őket alá és a legjobbakat felvesszük tagjaink közé. Ma még kötetlenül dolgozhatnak, de szemmel tartjuk őket. 1937 előtt nálunk, tuvai földön több mint 700 aktív sámán volt, pontosan 725. Pragmatikusan fogalmazva, a faluban az egyetlen tudással felfegyverkezett ember a sámán volt. Most meg csak 37-en vannak, holott az ország lélekszáma 210 ezer fő, ennyi az őslakos tuvaiak száma. Nagyon bízom benne, hogy ősi kultúránk, szellemi kultúránk ősi forrásai, a tuvai samanizmus újjá fog születni. Ez a hagyomány a mi ősi forrásunk, mert a tuvai sámánok a sámán misztériumokat, sámán énekeket csak anyanyelvükön, tuvai nyelven művelik. A sámánhit a mi velünk született ősi hitünk.” (Interjú részlet: Kenin-Lopsan 1996).

Kenin-Lopsan mindig pontosan és költőien fogalmaz, s tulajdonképpen az ő tekintélye, írói munkásságának súlya az, ami lehetővé tette, hogy a Dűngür-szövetséget megalakítsák. Egy külön épületet is kaptak a város közepén, kissé ironikus, hogy ez éppen szemben van a városi kórházzal, úgyhogy a betegek választhatnak, hogy hol gyógyíttatják magukat.

„Az utazás előtti utolsó napon, délelőtt még benéztünk a Dűngür-házba. Most sem csalódtam, mert egy fiatal és két öreg sámán gyógyított, illetve fogadta a 'betegeket'. Azért tettem idézőjelbe a beteg szót, mert a páciensek, akik odasereglettek – vagy tizen ültek vagy álltak a folyosón és fizető-asztal előtti kis térben, – többnyire nem betegek, hanem csak a jövőt szeretnék megtudni, hozzákezdjenek-e valamihez, szerencsés-e az időpont vagy csak nem mennek a dolgaik és tisztító szertartáson kívánnak részt venni. Kedden, vagyis két nappal korábban, amikor ott jártunk tizenöt beteget számoltunk össze. De ez a szám állandóan változik, mert csak a rövid fél óra alatt, amíg ott voltunk, legalább egy tucatnyi ember jött, és nézett be a házba, többen elmentek, néhányan maradtak, befizettek és vártak sorukra. Háromnegyed tizenkettőkor állandóan jönnek az újabb és újabb emberek, legalább fele arányban fiatalok, és nagyobb arányban nők. Sokszor egész családok együtt.

Az egyik szobában egy jóságos arcú öreg sámán fiatal lánykát gyógyított éppen, amikor beléptem. Mint később kiderült, Kular (Mokur-ool Szevenovics) sámán csak ötvenkilenc éves, de hetvennek látszik (és a Baj-tajga-ból jött ott lakik, a Teli-nevű faluban).

A sámán éppen a kislánynak jósolt a 41 kis kavics segítségével, majd körbedobolta a széken ülő leánykát. A család a fal mellett ült, megilletődve nézték az öreget, pirosra festett dobjával, amint egyre jobban belevitte magát az énekkel és a dobszóval valamiféle gyenge transzba, ez látszott az arcán és meg-megvonagló vállán. Persze ez alig volt több, mint egy-két pillanat, hiszen a szertartás már szinte rendelkezés szerűen mechanikus volt.” (Részlet a terepnaplóból.)

Ami a Dűngűr-házban folyik, a samanizmus fejlődésének valóban teljesen új fejleménye. Igazi XX. századvégi jelenség, melyet a hagyományostól eltérő körülmények alakítottak ki és alakítanak. Egyfelől egy igen tudatos, a helyi intelligencia kezdeményezésére alakuló szervezet kiszolgál egy nagyon is népi, köznépi igényt, amit a nap mint nap megjelenő tömegek bizonyítanak. A poszt-kommunista világ jellegzetes, hagyományokban gyökerező, de mégis a mai körülményekhez jól alkalmazkodó, átalakult és alakuló hagyományörzésének példája a mai tuvai samanizmus (hasonló jelenségekről lásd Balzer 1993, Hoppál 1996).

Van még egy érdekes momentuma ennek a mai tuvai samanizmusnak, az, hogy városi környezetben szinte még jobban működik, mint vidéken, noha ott is újra dolgoznak a sámánok és a városi sámánok is kimennek vidékre, rendszeres gyógyító körutakat tesznek.

Végül még egy fontos dolgot kell megemlíteni a tuvai samanizmus mai fejlődését illetően. Ezek pedig a külföldi hatások, amelyek egyfelől éppen a tudósi érdeklődésből adódtak, másfelől pedig a *Foundation for Shamanic Studies* megjelenéséből. Ez az utóbbi „non-profit educational organization” két expedíciót is szervezett Tuvába, 1993-ban és 1994-ben. Ezekről angol nyelven beszámolók is megjelentek (Peters 1993; Brunton 1994; Uccusič 1995), melyekből nyilvánvaló, hogy a nyugati világból jött érdeklődők, kutatók és gyakorló városi sámánok – mint amilyen például Paul Uccusič Bécsből – mennyire segítették a tuvai helyi autoritásokat és magukat a sámánokat is abban, hogy felismerjék saját értékeiket. Ha nagyon kritikusok akarnánk lenni, akkor azt mondhatnánk, hogy egyfajta „sámán-turizmus” kezd kifejlődni Kizilben a Dűngűr szervezésében. Így 1995-ben egy minden korábbinál népesebb „városi sámán” csoport – köztük többen gyakorló pszichiáterek – érkeztek Tuvába és együtt dolgoztak, „gyógyítottak” a helyi sámánokkal.

Mindenesetre rendkívül érdekes új jelenség ez a kulturális antropológiai kutatás számára, hiszen a helyi sámánok és a nyugati pszichiáterek, meg a nyugati városi neo-sámánok együttműködése, egymás munkamódszereinek megfigyelése és eltanulása új helyzetet teremt. A kutató, aki a helyi hagyományok

tanulmányozásának céljával érkezett a „terepre” Amerikából jött „városi” sámánöt talál az egyik szobában, amint egy helyi fiatal párt dobol körül, a másik szobában pedig a helyi sámánasszony egy francia kutatóorvos bajait diagnosztizálja. Mindez a hagyományos szerepek teljes keveredését mutatja, ebben semmi meglepő nincs – ilyen a mai „posztmodern” világ. Nem véletlen fejlemény ebben a sorban az, hogy 1996 júliusában a négy legjobb tuvai sámán meghívást kapott Ausztriába, a pszichiátriai világkonferenciára, ahol külön szekció foglalkozott a samanizmus és a pszichiátria kérdéskörével. A sámánok elrepültek Kenin-Lopsan vezetésével Nyugatra, hogy ott bemutatókat tartsanak. A samanizmus tuvai története meggyőzően bizonyítja, hogy minden üldöztetés és idegen hatás ellenére a samanizmus él és újra virágzik, mert újra szabadon szólnak a sámándobok.

Gyógyító dobok

A sámánszövetség épülete egy régi faházban (2. tábló) kapott helyet, amely korábban a második világháborúban szolgált veteránok háza, találkozóhelye volt. Kenin-Lopsan elérte társadalmi kapcsolatai révén, hogy a szövetség tagjai ebben a házban „rendelhessenek”. Ez azt jelentette, hogy naponta, sokszor még a hétvégéken is a szövetséghez tartozó és igazolvánnyal rendelkező sámánok a ház négy szobájában egymás mellett – egy szobában ketten-hárman is voltak – rendszeresen fogadhassák a pacienseket. (Ez annál is érdekesebb volt az odaérkező etnológus számára, mert az utca másik oldalán a városi kórház ugyancsak elhanyagolt betonépülete volt látható.) Bent a folyósokon a gyógyításra váró asszonyok és férfiak sorban álltak, vagy ültek, de gyakorta a ház udvarán is csoportos sámánszertartást figyelhettünk meg (6. tábló). Az egyik idős sámán fiatal férfiaktól álló csoport előtt dobolt azzal a céllal, hogy számukra egészséget biztosítson. Ez az idős sámán a legmélyebb odaadással és átéléssel volt képes hívni segítő szellemeit, és minden bizonnyal ezért volt olyan mély hatással a vidékről érkezett fiatal férfiakra. A sámán ruháján látszott, hogy nemrégiben készült, sötétbordó bársonyból és a hátán kilenc, kígyószerű lógó rongyból való rojt (*csilan*) függött, fölötte pedig hét apró csengő volt. A sapkaszerű fejdíszből

két szarvszerűen kiképzett rézkúp állt ki, a homlok fölött bagolytollak ékesítették. Sarigar, az öreg sámán mély hangú, vörösre festett dobjával hívta szellemsegítőit és a udvar oldalán ülő és guggoló fiatal férfiak összetett tenyérrel (a mi imakéztartásunkkal), nagy tisztelettel figyelték dobolását (2. tabló). Egy későbbi alkalommal, amikor vidékre utaztunk, egy jurtában megfigyelhettem, hogy tenyéryni réztükrével (*küzüingü*) a család összes tagját, a fiatal serdülő lánytól az idős nagymamáig mindenkit megvizsgált, illetve megtisztított, (3. tabló) egyszerű mozdulatokkal, a paciensek teste fölött néhány centivel végighúzva a sámánok attribútumaként számon tartott kerek fémtükröt. (Egyébként ő volt az, aki első tuvai utam végén, amikor elbúcsúztunk egymástól, fiává fogadott, kijelentve oroszul: „Fiam vagy”! Hozzátette azt is, hogy visszavár, hogy átadhassa sámán tudását, amit gondolom úgy értett, hogy azt a részét ennek a tudásnak, ami egyáltalán átadható a messziről, idegen kultúrából érkezett kutatóknak.)

Ugyancsak a Dүngүr-ház udvarán láttam egy másik idősebb sámán, Kirgiz Khurak gyógyító szertartását, amelyről fényképet is készítettem. Ő volt akkor az egyik leghíresebb és legerősebbnek tartott *khám*, vagyis sámán a tuvaiak nyelvén, akivel megérkezésünk után leghamarabb megismerkedtem. Neki külön kis szobája volt a Dүngүr-házban, ott is lakott, és ott fogadta az embereket (7. tabló). Égszínkék selyem köntösét színes gyöngyök díszítették, hátán a sámánok fontos segítő állatát jelképező kígyók műanyagból voltak. Mint elmondta, Novoszibirszk-ből rendelte, mert megtudta, hogy ott ilyen hajlékony műanyag kígyókat lehet kapni. Fejdíszén, melyről gyöngysorok lógtak le, szintén volt két kisebb kígyó és a vörös anyagból készült fejpántból jó harminc centiméteres sastollak álltak ki (8. tabló). Egy alkalommal egy fiatal pár érkezett hozzá, akiket meander vonalakkal díszített festett dobjával körbe dobolt, amikor az udvaron leültette őket. Mint elmondta, ez egy tisztító szertartás volt, mert a fiatal házaspár családi életében valami elromlott. Khurak a maga életéről elmondta, hogy a sámánüldözések idején ő is be volt börtönözve, és csak nagy szerencséjével menekült meg a munkatáborból.

A sámán társaság harmadik, legidősebb tagja Mokur-ool Szevenovics Kular (59 éves) 1996-ban a Bai tajgából érkezett a fővárosba és nagy

népszerűségnek örvendett a helyi lakosság körében. Egy alkalommal sikerült az ő gyógyító-tisztító szertartását megörökíteni, amikor egy négygyermekes családot vizsgált meg egymás után. Külön-külön mindenkinél pulzusdiagnosztikát végzett, majd egy kis, asztalterítőnyi anyagra kitett jóslókövek (*khüvanak*) segítségével határozta meg az egyes személyek egészségi állapotát. Erre a szertartásra egy, a dűngür tagjai számára külön felállított gyógyító sátorban, jurtában került sor, ahová azért vonultak el egyes gyógyító sámánok, mert a régi faházban már nem fértek el, hiszen a sámánok száma és a gyógyítást-tisztítást váró személyek száma is állandóan növekedett. Ez a család is tulajdonképpen egészséges emberekből állt, hiszen fiatal gyerekekről volt szó, és inkább elővigyázatosságból jöttek el a sámánhoz, aki a diagnózis után körbedobolta őket, szellemhívó énekét recitálva. (Ez az epizód látható a *Gyógyító dobok* című néprajzi dokumentumfilmben, melyet annak idején a Magyar Televízió segítségével forgattunk második tuvai utam alkalmával, melynek operatőre Nádorfi Lajos volt, a gyártásvezető pedig Aranyosi Éva. Lásd adatait a Függelékben.) Kulár sámánnak is szép, mély hangzású, vastag karimájú, vörösre festett dobja volt, fejpántját pedig fekete sastollak díszítették. A szertartás végét az jelezte, hogy a család minden egyes tagját meggyújtott boróka ágakkal megfüstölte (9. tábló).

1996-ban több más sámánnal is készítettünk felvételt, így többek között Ivan Szanievics Ondar sámánnal is, aki a Dűngürbe lévő névtábla szerint magát *ham, nom nomcsuurnak* nevezte. Neki különleges fejdísz se volt, és a többiektől az is megkülönböztette, hogy füttyszóval hívta segítő szellemeit a szertartás elején (4. tábló). A Dűngür szobáiban több fiatal sámán is gyógyított, az egyik például selyem szalaggal díszített saskarmokkal ütögette a páciens hátát. Vagy egy más alkalommal kerek kis réztükörrel, amiről szintén kék selyemszalagok lógtak le, tisztította a betegeket (10. tábló). Találkoztam egy egészen fiatal sámánjelölttel is, Oleg Csuldumoglu Uvana volt a neve, s felszerelését egy diplomatatáskában tartotta, köztük a tuvai sámánok által néha még használt kézi korbács is megtalálható volt (11. tábló).

A Dűngürben dolgozó sámánok között szép számmal voltak sámánasszonyok is, akik közül a legidősebb, az 1924-ben született Szalcsak Duu-

Darij Bajiroolovna, szintén a Bai tajgából származott a fővárosba. Egyszerű zöld köpenyeről elől és hátul hét-hét, rongyból készített, kötélszerűen megformált kígyó alak lógott le (12. tabló). Ő gyógynövényeket itatott a betegekkel, fejdísz, sámánköpenye nem volt, mint ahogy sok sámánasszonynak sem. Csak korbáccsal vagy egyszerű masszázssal gyógyítottak, mint például Szaida Orszak (13. tabló). Más sámánasszonyok csak egy medvekaromból készített amulettel (*ading ěren*) a nyakukban fogadták a betegeket, mint például Irina Kenden, aki Shagonar helységről érkezett a fővárosba. Egy másik sámánasszony bevételeket feltűntető füzetéből látszik, hogy 1996. július 2-án ottjártunkig tíz beteget fogadott, átlagban 15–25 ezer rubeles (ez akkor 6–7 dollárnak megfelelő összeg volt) díjat számítva egy szertartásért. A városban működő sámánasszonyok között Jelena Mongus szintén a gyógyító jurtában várta a hozzá fordulókat. Egy alkalommal három asszony érkezett és őket dobolta körül hatalmas, vörös dobjával. Zöld színű sámánköpenyére háromszor hét kígyó alakú lógót varrtak, fejdíszét pedig bagolytollak ékesítették. Sikerült a szertartás elején elénekelni sámánénekét is megörökíteni:

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| „legyetek kegyesek túlvilági hegyeim jótevő hegyeim túlvilági jutalom tömjénezzetek amit hitnek mondunk legyen hit | hozzatok boldogságot hátralévő napjaim hónapjaim Hegyeim túlvilági jutalmak tömjénezzetek |
| a rossz szerencse távozzon ami hit az legyen hit tisztá legyen mint a tej amin fáradozunk legyen meg büszkén szabadon játjunk | legyetek kegyesek forrásvízű hegyeim kegyes isteneim a baj ne maradjon |
| legyetek kegyesek hegyeim hozzatok jószerencsét a rossz tűnjön el amin fáradozunk legyen meg | legyetek kegyesek hegyeim adjatok boldogságot az út amelyen járok virágozzék |
| legyetek kegyesek hegyeim hozzatok jószerencsét túljutunk (a nehézségeken) | legyetek kegyesek veszély és baj ne maradjon boldogság maradjon jótevő hegyeim amin fáradozunk legyen meg |
| legyetek kegyesek hegyeim legyen mindig boldogság tömjénezzetek borókával füstöljete amin fáradozunk legyen meg” | |

(Hoppál Mihály gyűjtése, 1996. Kizil. – Somfai Kara Dávid fordítása)

Egy alkalommal vidékre mentünk, hogy az ott működő sámánokkal is találkozassunk. Egy kis faluban él Mongus Mandari (15. tabló), aki akkor 63 éves volt és mesterségét, mármint azt, hogy ő sámánasszony, elmondása szerint azzal jelzi, hogy szűrös cserjét szúrt a kerítésbe, mintegy jeleként annak, hogy minden gonoszt távol tartson házatól. A kis falu, Tevehaja határában egy máig nomadizáló család vendégszeretetét élvezhettük, és a velünk lévő kizili fiatal sámánasszony a reumatikus fájdalmakkal küszködő háziasszonyt gyógyítani kezdte, melynek részleteit szintén sikerült megörökítenünk (lásd a *Gyógyító dobok* c. filmben). Ez a negyvenes éveiben lévő sámánasszony, aki szintén csak az utóbbi években kezdett el gyógyítani, háromféle módon is próbálta levenni a betegséget az idősebb asszonyról. Elsőként egy késsel jelképesen körülvagdosta az asszonyt, majd vízzel is körülöntözte, végül pedig megfüstölte a fájós lábat, vagyis tűzzel, vassal, vízzel egyaránt gyógyított (16. tabló).

A vidékre vezető út során sofőrünk és egyben a Dűngür Társaság akkori titkára, Oorzsák Dugar-szürün Ocsur-ool, aki szintén gyakorló sámán volt, rendre megállt az útszéli kőhalmoknál, a szentnek tartott *ovoo*-nál és a szalagokkal gazdagon feldíszített szent fáknál. Ő is megadta a tiszteletet ezeken a pontokon a helyi szellemeknek. Az egyik szent fenyőnél tejet locsolt a hatlukú szertartási kanállal (*toskarak*) a fa ágaira (17. tabló). Egy másik alkalommal ő vitt el a tuvaiak által igen nagy becsben tartott szent forráshoz, ahol áldozati szertartást végeztünk, melynek célja utunk és munkánk sikerének biztosítása volt. A szent forrást (*arzsan*) szalagokkal borított fák és bokrok vették körül és az odalátogatók leggyakrabban a szembetegségek gyógyítására használják a tiszta vizet. Van persze egy kis bódé is, ahová el lehet vonulni fürdőzésre, hogy a szent víz által megtisztuljanak a bajoktól. Az egyik fán a forrás mellett egy mankót is láttam felakasztva. Az otthagytott megszámlálhatatlan szalag mennyiségéből arra lehetett következtetni, hogy igen sokan és rendszeresen látogatják ezt a szent helyet. Miután Dugur Szürün felöltötte bordó selyem sámánköpenyét és feltette sastollas fejdíszét, dobjával minket is megáldott és tejet hintett a hely szellemeinek, utunkhoz és munkánkhoz szerencsét kért e kis szertartás segítségével (18. tabló).

Egy másik alkalommal, amikor vidékre mentünk, együtt utaztam egy Ausztriából érkezett neo-sámán csoporttal. Ennek vezetője Michael Harner tanítványa, Paul Uccusič, aki rendszeresen tart és vezet doboló csoportokat „városi” sámánok számára. Ebben a csoportban több pszichológus és pszichiáter is volt, hogy végre valódi sámánokkal találkozzanak Belső-Ázsiában, a sámánok földjén. Ez a találkozás igen mély nyomokat hagyott ezekben a városi civilizációból kiszabadult értelmiségiekben, akik először jártak ezeken a területeken. A csoportot Kenin-Lopszan vezette és vitte el szülőföldre és minden alkalommal, amikor a szent kőrakásokhoz vagy szentnek tartott „sámánfához” érkezünk, akkor megálltak és dobjaikat elővéve köszöntötték a helyi szellemeket. Kenin-Lopszan néha előadást tartott a vidék történetéről, a sámánlegendákról, de a legfontosabb az volt, hogy csoportosan dobszóval hívták a szellemeket és próbáltak kapcsolatot teremteni az övéktől teljesen eltérő természeti környezettel és kulturális milióval (19. tábló). A csoportot alkotó ausztriai pszichiáterek és tanárok találkozása az újjászülető tuvai sámánsággal és kapcsolatuk a Dűngür tagjaival a szibériai samanizmus nemzetközivé válását jelezte. Az a tény, hogy egy európai csoport lelki élményért elutazik a távoli Belső-Ázsiába, azt jelzi, hogy a sámán hagyományoknak olyan vonzó ereje van, hogy a nagyvárosi emberek, pénzt és fáradságot nem kímélve elrepültek ezért az élményért (20. tábló).

A történet aztán úgy folytatódott, hogy a Bécsben megrendezett Freud-évforduló kapcsán az odalátogató több száz hivatásos pszichiáter kongresszusára meghívták a tuvai sámánok néhány fős küldöttségét, Kenin-Lopszan vezetésével. Ez az alkalom hihetetlen népszerűséget és ismertséget biztosított a tuvai sámánoknak, akik teljes díszben bevonultak a nemzetközi konferencia megnyitását jelző fanfárok hangjára a bécsi egyetem dísztermébe. A világ minden tájáról érkezett pszichiáterek legnagyobb megdöbbenésére, a tuvai sámánok képviselőiben Kenin-Lopszan üdvözölte a kongresszus résztvevőit és a következő napokon a sámánok „gyógyították” a pszichiátereket, vagy legalábbis megmutatták nekik, hogy ők hogyan tisztítják betegeiket otthon, Tuvában. Amikor gyógyításról beszélünk, mindig hangsúlyozzuk, hogy a gyógyítás egyben tisztítást is jelent, legalábbis ezt mondták a személyes megbeszélések során

nekem a tuvai sámánok. Elmondható tehát, hogy a sámányógyítás nem annyira gyógyítás, hanem inkább megtisztítás jellegű szertartást jelent.

Egy bizonyos: a tuvai sámánok világhírnévre tettek szert, ennek egyik eszköze volt az a sok film, amelyet róluk készítettek a különböző országokból érkezett dokumentumfilmek. S van még egy jól működő marketing lehetőség a tuvai sámánság „eladását” illetően. Nevezetesen, hogy a tuvaiak híresek a jellegzetes, kettős hangot megszólaltató torokéneklésünkről is, és bejárják a világot ezzel a nagyon átütő erejű éneklési stílussal azok az együttesek, amelyek a fővárosban is fogadják és szórakoztatják a hozzájuk érkező turistákat. Ottlétem alkalmával szerencsém volt egy ilyen műsort megörökíteni, mert a fellépő együttes éppen egy amerikai turistából álló csoportnak játszott az egyik jobb szállodában. (Megjegyzendő, hogy a csoport egyik tagja a Zwack Unicum vállalat egyik örököse, aki éppen belső-ázsiai körútján állt meg akkor Kizilben (21. tábló). Az egyik dallam, melyet dobkísérettel az együttes befont varkocsú tagja adott elő, állítólag sámánének volt, mint ahogy azt nekem elmagyarázta az előadás után az énekes. A tuvai sámánság az etno-turizmus attrakciói közé tartozik, akárcsak azoknak az emléktárgyaknak a háziipara is, melyet a különféle faragó művészek és a kisméretű szobrokat készítő tehetséges kőfaragók működtetnek. Magam is begyűjtöttem néhány olyan alkotást, amely sámánt ábrázol, noha ezeknek a 10-15 cm-es puhakő szobroknak darabját 30-40 dollárért árusította a művész (22. tábló).

Összefoglalva: a tuvai sámánság egyik fő jellemvonása az volt meglátásunk szerint, hogy a soha ki nem épített és a politikai változások után teljesen összeomlott hivatalos orvosi ellátás feladatait a sámánok voltak kénytelenek átvenni. Ebben a helyzetben a tuvai sámánok szövetsége a legalapvetőbb emberi igényeket szolgálta ki. Különösen azért volt rájuk szükség, mert a tömeges munkanélküliség megjelenésével megnőtt a szorongó és más lelki betegségekben szenvedők száma, s a bizonytalanság különösen a fiatalabb nemzedék tagjaira nehezedik nagy erővel. Így aztán teljesen érthető, hogy a sámánok száma is megnőtt az elmúlt évtizedben, a hozzám újabban érkezett információk szerint ma már nem egy, hanem hét sámántársaság van magában a fővárosban és még néhány működik külön-külön egyes vidéki kisvárosokban. A

kultúra tehát a korábbi szorítás és üldözés megszűnván kitermelte önmagából azt a gyógyító mechanizmust, amelynek elemei a kommunizmus ideje alatt azért megmaradtak, és amelynek alapjait a Dűngür Társaság hivatalos megalakulása tette törvényessé. Röviden: a tuvai sámánság a gyógyításra koncentrált, s ez különbözteti meg más népcsoportok új sámánmozgalmaitól.

Kína – hagyomány és megújulás

Kína ma nemcsak a világ legnépesebb és legdinamikusabban fejlődő országa, de egyben talán kulturálisan a legváltozatosabb, hiszen több mint félszáz hivatalos nemzetiséget tartanak nyilván. A kulturális sokszínűség háttérében nagy történelmi távlatok állnak, egyrészt az államalkotó *han* népesség ősi írásos kultúrájával és az egészen kis népcsoportok írás nélküli, de ugyanolyan régi, részben csak a szójhagyomány erejével megőrzött történetével.

Ma a kínai gazdaság bizonyos területen a világ élvonalában van, a legfejlettebb technológiákat is képes előállítani, ugyanakkor a perifériákon, a távoli provinciák kis falvaiban még XIX. század végi állapotokat talál a kutató etnológus. Ilyen élményekben volt részem az elmúlt másfél évtizedben, amikor Kínában végeztem terepmunkát, több alkalommal és több helyszínen (egész pontosan hatszor tértem vissza többek között Mandzsúriába). Ez a jellegzetes „*multi sited*” kutatás lehetőséget adott arra, hogy világosan lássa a kutató a változásokat, érzékelje azok ütemét és megérezze a hagyományok és újítások dinamikáját. Pontosabban azt, hogy ebben a hatalmas országban egymás mellett megtalálható a leghagyományosabb életforma és a megújulás különféle technikája. Szerencsére választott témánk, a sámánság jelenségvilága nagyon hálás kutatási terület ebből a szempontból, hiszen a régies rítusok éppen úgy megtalálhatók egyes népcsoportoknál, mint a megújítás igénye. A következőkben a kínai tereptapasztalatok alapján mutatjuk be a helyi sámánok hagyományokat továbbvivő gyakorlatát (egy *daur* sámánasszony gyógyító szertartásának leírásával). Továbbá bemutatjuk a *mandzsuk* esetét, amely jól példázza a hagyomány megújulásának erejét, azt a belső mozgást, amely egy kis nép kultúrájának továbbélését biztosítja még akkor is, ha már a mandzsui nyelvhasználat elveszett, hiszen többségük már egynyelvű (kínai), pedig szívükben, a lelkük mélyén mandzsuk.

Kínában az elmúlt század utolsó éveiben lendült fel igazán a samanizmus kutatása (ezekről rendre beszámolókat jelentek meg a *Shaman* hasábjain: Shi 1993, Kósa 2001). Személyes szerencsének tekintem, hogy szemtanúja lehettem ennek a

kibontakozásnak, amelynek természetesen politikai-ideológiai okait nem lehet tagadni. A kínai kommunizmus egyre nyitottabbá vált, és amint gazdaságilag erősödött, egyre több szabadságot engedélyezett a kisebbségek kutatásának területén, s ezen belül a régi szokások és hiedelmek, köztük a samanizmus vizsgálatában. Így 1991-ben, amikor először Kínában jártam, még szinte titokban találkozhattam egy idős sámánnal, majd néhány év múlva már nyíltan, 2001-ben és 2003-ban pedig már teljes kollegiális segítséggel, filmet (video-felvételt) is készíthettem. Igaz, közben megjelent jónéhány olyan munka, amely végre képet ad – a szó szoros értelmében – az északkelet Kínában élő kisebbségek (*evenki, dahur, hezse* vagyis *nanaj, mandzsu, mongol* és más) nemzetiségek sámánjairól (Meng 2000; Guo – Wang [eds.] 2001. – A Pekingben élő kutatók könyve 90, míg a szerzőpár által szerkesztett kötet több mint 300 képet tartalmaz). Ez áttörést jelent az egyébként illusztrációk nélküli kínai publikációk történetében. Ez a könyv az első ilyen átfogó illusztratív monográfia, amely Kínában készült, és először adnak a szerzők áttekintést a kínai kultúra peremén élő kisépek sámánjairól. Igazából nagyon kevés híradás olvasható a Kínában élő népek samanizmusáról, vagy éppenséggel a kínai kultúra *sa-men* (a falusi varázsló) alakjáról, amelynek nevéből valószínűleg a tunguz *šaman* alak is származik egyes tudósok feltételezése szerint.

A Csangcsun-i kollégák könyve (Guo – Wang [eds.] 2001) forráskiadvány, amelyet a következő évtizedekben sokan és sokat fognak idézni azok a tudósok, akik a samanizmus összehasonlító vizsgálatával foglalkoznak. S még többen forgatják a több mint kétszáz színes kép kedvéért. Ezek a képek igen értékesek, mert hitelesek! Nem beállított fotók, hanem az élő népszokásokat hűen bemutató pillanatfelvételek, melyek a szereplők mozdulatait, gesztusait örökítették meg. A fotók így a megállított idő segítségével a múltat adják át megőrzésre a jövő nemzedéknek. S valóban, a távoli kultúrából érkező, idegen szemlélő számára a mai Kínában élő kisebbségek samanizmusának képei a klasszikus leírások, a múlt századvég, illetve a XX. század eleji állapotok képeit idézik. A klasszikus samanizmus képeit, amelyek aligha találhatók meg már a mai Szibériában. Az eurázsiai samanizmus kutatói különösen hálásak lehetnek ennek a könyvnek és

szerzőinek, mert kifogyhatatlan párhuzam-anyagot találnak a kötet lapjain. Így például a lapos réztükrök gonosztávoltartó szerepéről írnak a szerzők, és arról, hogy a szívet védi (a burját és tuvai sámánok ma is használják ezeket az „égből kapott” fontos sámán jelvényeket). Az áldozati fák szerepe központi jelentőségű és megtudjuk, hogy a mandzsu sámánrítusban a kozmikus fa az égig ér, valamint azt is, hogy a sámáni világképben kilenc emelete van az égnek. Fontos volt a sámánok rituális szerepe az állatáldozatokban, mert például a mandzsuknál ők tisztították meg a lovat az áldozat előtt. Szinte az összes eurázsiai népnél (beleértve még a volgai finnugorokat is!) megtalálható az a rítuselem, hogy az áldozati állat (legyen az kakas, disznó, bárány vagy marha) fülébe alkoholt öntöttek, s ha megrázkódott, akkor az annak a jele volt, hogy az istenség elfogadta az áldozatot. Áldozat és az azt követő együttevés nélkül lényegében nincs sámánszertartás, állapítható meg a szerzők leírásai és képei alapján – ebből is látszik, hogy a közösség összetartásának rituális alkalmi voltak a sámánszertartások. Mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy az ősök tisztelete az egyik legfontosabb dolog a samanizmusban. Természetesen a kiváló hősökből és a bátor harcosokból lettek a sámán-pantheon kiemelkedő alakjai (pl. a mandzsu *Baturu Mani*). A különleges képességű sámánokat szintén tisztelték, így például a tűzönjáró sámánt (Megjegyzem, ezekhez a kitűnő képekhez lehetett volna részletesebb, hosszabb magyarázó szövegeket fűzni!).

A külföldi olvasó jogos kíváncsisággal veszi kézbe a kötetet és ezért sokkal többet vár a régi kínai források tekintetében, bővebb szövegidézeteke azokból a nehezen hozzáférhető kínai forrásokból, ahol említik a sámánokat, vagy a hozzájuk hasonló társadalmi funkciót betöltő vallási specialistákat. Ezeknek a szövegeknek a felkutatása és idézése a kínai tudósok feladata. Mint ahogy az is, hogy a napról napra gyarapodó sziklarajzokat közreadó könyvek anyagából kiválogassák a samanizmus korai történetére vonatkozó ábrázolásokat. Egy ilyen értékes forráskiadványnál fontos lenne (lett volna!) minden egyes fotónál pontosan megjelölni (külön-külön) a felvétel készítésének helyét és idejét. Természetesen tudjuk, hogy a képek nagyjából a 80-as, 90-es években készültek, vagyis a kötet szerzői két évtizedes munkájának eredménye.

A kínai szerzők mellett több értékes tanulmány jelent meg a *Shaman* folyóiratban a kínai nemzetiségek samanizmusáról, így például a *szibo* sámánok különböző csoportjairól (Pang 1994), az általuk használt „sámán kézikönyv”-ről (Qi 1997), a mandzsu sámántánc jellegzetességeiről (Song 1997), a *jugur* népmesék samanisztikus elemeiről (Zhong 1995). Az *orocs* nép samanizmusáról külön monográfia készült (Guan – Wang 1998) sok képpel, amelyeket a 90-es években készítettek a még élő szokásokról és a sámánszertartásokról. Su Ritai egész életét az orocsok és az *evenkik* népművészete kutatásának szentelte és gazdagon illusztrált két monográfiában adta közre az általa megörökített anyagot (Su 1997, 2000). Mindkét könyvben egy-egy fejezet kifejezetten a sámánokkal foglalkozik, különösen az evenki kötet közöl új részleteket a szellemábrázolásokról, a kígyó és szarvas jelképekről, a sámánkultúra és a sziklaművészet összefüggéseiről (Su 1997:17–97). Az északkeleti népcsoportok közül talán a dahur az, amelyikről nem sokat tudhattunk egészen egy 1996-ban megjelent kitűnő monográfiáig, amely egy dahur emigráns és egy angol antropológus nő beszélgetéseit, illetve az idős adatközlő visszaemlékezéseihez fűzött kommentárokat, magyarázatokat tartalmazza (Humphrey – Onon 1996). A kilencvenes évek elején a hetvenesztendős dahur férfi a negyvenes évekre jellemző állapotokat örökölte meg elbeszéléseiben, vagyis egy kommunizmus előtti, mondhatni még hagyományok irányította világot. Nem véletlen, hogy a helyi sámánság részleteinek leírásakor a *shamanship* kifejezést használja (hasonlóképpen Alkinson 1992), és nem a semmitmondó *samanizmus* kategóriát (lásd erről a vitáról bővebben Hoppál 2002a:11–13). Érdekes, hogy az Urgunge Onon által részleteiben ismertetett *ominan* „emlékezés a szellemekre” rítus a 90-es években még élt a Hailar környékén élő dahurok körében (vö. Guo – Wang 2001:29–34).

A kínai kutatók nemcsak az északkeleti kisebbségek, de a dél-kínai nemzetiségek sámánkultúrájával is foglalkoztak. Példaértékű, ahogy a nagymúltú naxi sámánság, a *dongba* hagyományok kutatását és feldolgozását megszervezték (Bai – Yang szerk. 1998). Mint ahogy a legmagasabb színvonalat képviseli a Zürich-i Völkerkunde Múzeum által kiadott kötet a naxi etnográfáról (Oppitz –

Hsu [ed.] 1998) is. A dél-kínai nemzetiségek közül a legjobban szervezett a naxi kisebbség, hiszen nekik külön kutatóintézetük is van Lijiang városában, amely egyébként a világörökség része. A naxi *dongba* hagyományok (Guo 1999) sámán-szerű, igazából szertartásvezetői szerepet betöltő vallási specialistáiról is készülnek egyre jobb etnográfiai leírások, tele érdekes részletekkel. A Szecsuán tartománybeli *giang* (Zevik 2001), és a *yi* nemzetiség körében ezek a vándor papi rendet alkotó rituális vezetők és gyógyítók igen fontos szerepet töltenek be a kis helyi közösségek életében (Bamo Ayi 2003). Igen fontos jellemzője ennek a társadalmi csoportnak, hogy nagyon erős bennük a közösség iránt érzett felelősség tudata, nemcsak a csoporton belül érznek erkölcsi felelősséget egymás iránt (hiszen a mesterség – shamanship *bimoship* – a családon, a rokonságon belül öröklődik), de az egyszerű emberek számára is etikai normát jelent a viselkedésük és példamutatásuk.

5. Transz egy daur gyógyító szertartáson

A hagyomány bővületében

Az eurázsiai sámánság kutatásában a közelmúltban néhány olyan eredmény jelent meg, amelynek a fényében át kell értékelni erről a kulturális jelenségről alkotott korábbi képünket. Az utóbbi évtizedekben ugyanis az igen intenzív gyűjtések és a terepmunkák során felgyülemlett részletmegfigyelések alapján egyes kutatók arra a megállapításra jutottak, hogy a sámánok rituális gyakorlatában az áldozati szertartás mindig kiemelkedően fontos szerepet játszik. Ugyanis ez magából a sámánság ideológiájából következik, nevezetesen abból a szemléletből, hogy ha a minket körülvevő világban az egyensúly felborul (pl. betegség, gyermekáldás hiánya, halál esetén), akkor a sámán/nő feladata az egyensúlynak a helyreállítása (Hoppál 2000a, 2002a). Röviden, ha kérünk valamit a szellemektől, a főistentől, akkor valamit adni is kell neki(k), vagyis valamilyen áldozat jár nekik.

Az áldozatok igen sokfélék lehetnek, a valóságos áldozatoktól a jelképes ajándékokig, a szóbeli felajánlástól a véres áldozatokig. Mindenesetre a legegyszerűbb ételáldozaton kezdve a csirke-, kakas-, kutya-, birka-, tehén-, bika-, ló-, emberáldozatig terjedhetett. Természetesen a helyi kulturális hagyomány dönti el, hogy ebből a paradigma-sorból melyiket használja a sámán az adott helyen és időben. A közvetlen helyi hagyomány és természetesen az anyagi helyzet határozza meg a kiválasztott áldozatot.

Mindezekből az következik, hogy egy „kulturálisan korrekt” – vagyis a hagyományok által irányított és „grammatikailag” helyesen megszervezett (állat)áldozat mindig része (volt) a sámánkultúrák gazdag kulturális jelenségvilágának. Az áldozati szertartás tette szakrálissá az egész cselekményt. Természetesen a sámán/nő jelenléte és a rituális hagyományokban gyökerező, azokat megjelenítő gesztusai és cselekvő „munkája” szintén a *szent* megjelenési formái a rituális idő kitüntetett pillanataiban. Mivel azonban az áldozati szertartás bemutatásának, illetve lebonyolításának helyszínét az adott megrendelők, a szertartások legfontosabb résztvevőinek (a legtöbb esetben, a család vagy a

rokonság esetleg a klán vagy a nagycsalád) igényei határozza meg, az természetesen állandóan változik, mintahogy a nomádok lakhelye is.

A helyszín tehát nem annyira fontos, mint a rítus néhány állandó eleme, ilyen az áldozat mellett a szellemhívó ének és/vagy ima, és néhány fontos tárgy a sámán/nő kellékei közül. Ezek a rituális attribútumok (mint a dob vagy a sámánbot, egyes öltözetdarabok, mint pl. az öv, a fejdísz, vagy a különleges sámánköpeny) az egyes lokális hagyományokban néha megvannak, máskor eltűnnek. Röviden az állapítható meg, hogy a helyi hagyomány a vizsgálandó, mert azok igen eltérőek lehetnek a részleteket illetően, vagyis nincs általános, minden helyzetre alkalmazható modell.

A sámánságra egyébként is jellemző, hogy igen rugalmas rendszert alkot és így nagyon könnyen alkalmazkodik az adott környezethez, a konkrét alkalomhoz. Így például részt vehet a szertartásban egy vagy több sámán is, de ezek hiányában betöltheti a sámánszertartás-vezető szerepét a nagycsalád (vagy a klán) egyik tekintélyes idősebb tagja is (természetesen csak akkor, ha ezt a hagyomány megengedi! Vö. Humphrey – Onon 1996.145.)

2003. januárjának utolsó hetében jártam Északkelet-Kínában, Hailar városában. Ez már második utam volt Mandzsúriának erre a legészakibb részére, amely a belső-mongóliai tartomány keleti csücskével határos. Ez a kisváros arról nevezetes, hogy környékén egymás szomszédságában több nemzetiségi csoport él, így például a bargu mongolok, az evenkik orocsonnak és szolonnak nevezett csoportjai, valamint a daurok. A daur (vagy dahur) népcsoport meglehetősen archaikus mongol nyelven beszél, és a Hailar, valamint a délebbre levő Qiqihar (ejtsd: Csicsihar) közötti területen élnek, az 1990-es népszámlálás adatai szerint vagy 120 ezren.

Hailar városában található a Belső-mongóliai Evenki Kutatóintézet, amelynek kiadásában megjelent egy korábbi könyvem (Hoppál 1993) kínai fordítása (az impresszum ugyan 2001-et jelöl, de valójában csak 2002 végén jelent meg a kötet). Az intézet igazgatója ebből az alkalomból hívott meg, azzal az ígérettel, hogy lehetőségem lesz terepmunkára is. Ezt az ígéretét megtartotta, mert már az első nap délutánján elvittek egy szomszédos helységben lakó fiatal bargu

nemzetiségű sámánhoz, a második napon pedig egy távolabb lakó idősebb, szintén burját eredetű sámánasszonyhoz, akit éppen meglátogatott az egyik tanítványa, mert az a nap volt a rendszeres találkozásuk napja. Egy szertartás során mindketten transz állapotba kerültek, s a lófejű sámánbotokat rázva tértek magukhoz (2. tábló).

A harmadik napon már kora délelőtt kivittek Nantunba, ez a falu lényegében egybeépült Hailarral és az evenki területi múzeum is ott található. (A múzeum impozáns épületében nem volt fűtés, ezért csak nagykabátban lehetett megtekinteni a kiállítást, amelyben hat környékbéli sámánruházat rekonstruált változata volt látható.) A községben együtt élnek a daur és az evenki nemzetiségű emberek (és természetesen a betelepült kínaiak).

Amikor megérkeztünk a neves gyógyító hírében álló sámánasszonyhoz, a kemény téli hideg ellenére vagy nyolcan várakoztak az ajtó előtt és bent a szobában, hogy sorra kerüljenek. Az Onon nemzetséghez tartozó Szicsingua (53 éves) éppen „rendelést” tartott, vagyis egymás után fogadta a hozzáfordulókat. Amikor beléptünk, láttam, hogy valaki éppen fizetett a sámánasszony segítőjének, majd egy fiatal leányka és egy idősebb asszony görcsös transz állapotba esett a dobolás hatására, alig fél órán belül.

Aztán a helybéli kollégák segítségével majd egy órás interjút készítettem a sámánasszonnyal, aki elmondta, hogy 1999-ben kezdett el samanizálni. Megmutatta beavatási szertartásának fényképeit. Elmondta, hogy őseinek szellemei álmában mutatták meg neki, hogy mit kell tennie. Azt is, hogy mikor és hogyan legyen a beavatása, melynek során három tüzet kellett átugrania, mégpedig, amikor legjobban lángoltak, hogy ezzel is mutassa a sámán/nő az erejét.

A beszélgetés közben egy újabb „beteg” érkezett. Egy fiatal leány, aki fölött szintén dobolt Szicsingua (3. tábló), meglehetősen röviden, majd pedig a kísérő édesanyjával megegyeztek, hogy másnap a beteget a saját házában keresi fel a sámánasszony és ott fog egy gyógyító szertartást végezni. Megkérdeztem a tolmácson keresztül, hogy részt vehetnénk-e és videóval rögzíthetjük-e a

szertartást, a sámánó örömmel adta beleegyezését. Ennek leírását adjuk közre röviden e fejezet következő részében.

Korábban a daur sámánságról nagyon kevés adat állt a kutatók rendelkezésére. 1996-ban viszont megjelent egy kitűnő monográfia, Caroline Humphrey beszélgetései Urgunge Onon daur emigránssal, akinek visszaemlékezései segítettek megvilágítani a sámán hagyomány sok érdekes részletét (Humphrey – Onon 1996:251). Ennek alapján a daur sámánság főbb jellemzői a következőképpen foglalhatók össze. Daur sámán (*yadgan*) csak az lehetett, akinek különleges képességei voltak, elsősorban a gyógyításban és a lapocka-csonttal való jóslás terén. A sámán segítője vagy inkább bizonyos rítusok specialistája (*bagcsi*) mindig a klán egyik idős tagja volt. A kettőt az is megkülönböztette, hogy a sámán nem vadászhatott, mert az állatok is az éghez tartoztak, mint ő, míg a *bagchi* nem! Voltak más specialisták (*bunian yadgan*) is, akik a daurok szerint a sámánokhoz hasonlóan működtek, pl. a gyógyítók (*otoshi*), a csonttrákok (*barissi*), a bábák (*bariyacsi*) és a varázslók (*kiancsi*). A *bagcsi* tudott esőt varázsolni, ami általában ősi sámán-tevékenység volt a régi török források tanúsága szerint. Noha a *daurok* csak a *yadgan* és az *otoshi* névvel jelölt személyeket tartották valódi sámánoknak, mégis a többi specialistának is fontos szerepe volt a közösség életében, mivel vagy a mindennapi élet vagy az ünnepi rituális gyakorlat irányításában, ill. szervezésében vettek részt. Mindegyiknek megvolt a maga nagyon is speciális tudása, amely a rítusok helyes levezetéséhez, a szükséges imák elmondásához (melyik istenséghez, segítő szellemhez kell fordulni) szükséges. Így volt ez a születést levezető bábáknál is, de különösen érvényes volt a csonttrákok (*barishi*) esetében, akik az anatómiai tudást már gyermekkoruktól szívják magukba, mert a családi hagyomány része az is, hogy a mesterség apáról fiúra öröklődik. Mivel a csont a nemzetség jelképe, ezért ez a foglalkozás afféle élő sámánságként fogható fel, annál is inkább, mivel az éghez szóló áldozatok bemutatását is rájuk bízta, ha annak a specialistája (*bagcsi*) nem volt elérhető. A sámánokat haláluk után fákra temették, mert úgy tartották, az ilyen „égbe temetés”-kor az égnek ajánlják a testet (Hoppál 2002:78).

Ez a gazdag hagyomány természetesen csak napjainkban kelt új életre, hiszen a Mao-féle kulturális forradalom minden régi hagyományt üldözött. Mégis azt figyelhettem meg Kínában, hogy ez az elnyomás nem volt olyan radikális, mint a hajdani Szovjetunióban. Így érthető, hogy az elmúlt évtized ideológiai enyhülésének időszakában újra megerősödött a nemzetiségek körében a régi hit és a rituális hagyomány. Láthatóan tömegek vettek részt a nyilvános sámánszertartásokon már a hatvanas évektől kezdve, ahogy azt az akkor készített fényképek pontosan megörökítették (Guo – Wang 2001:38–41).

A szertartás leírása

Reggel 8 óra után pár perccel indultunk a szállodából. Nagyon hideg volt és közben porhó esett, meg az egész olyan volt mintha köd lenne, de ez a hóeséstől volt. Először túlszaladtunk a találkozásra kijelölt útkereszteződésen, de aztán észrevettük a várakozó minibuszt, amelyben ott ült a két sámánasszony mellett a férj, Batu, mint fő segítő, egy idősebb nagy tudású öreg és egy béna kezű asszony. Ők ketten a nap folyamán a szertartások szüneteiben értékes információkkal szolgáltak, egyébként nem derült ki, hogy miért kísérték el a sámánokat.

A falu szélén úttalan úton jutottunk el annak a családnak a házához, annak a kislánynak a szüleihez, akit utoljára 'kezelt' (vagy gyógyított?), akire rádobolt Szicsingua sámánasszony Nantunban, az előző napon. Nem lehetnek túl szegények, mert az udvaron vagy tizenöt tehén és egy traktor is állt. Volt két 'tisza' szoba is új, nagy alakú csempével kikövezve.

Mint kiderült, a szertartás célja, hogy az állandóan beteg leánykáról, aki 26 éves (de 16-nak néz ki, olyan vékonyka), levegyék a betegséget. A sámán-felfogás szerint előbb áldozatot kell bemutatni, és az hozza meg az áldást, de csak akkor, ha a sámánoknak megjelennek a szellemeik, vagyis ha sikerül transzba esniük. Ezt Wureertu tudta meg és mondta el a fordítónak.

A szertartás nem sokkal megérkezésünk után, úgy fél tíz körül kezdődött, mégpedig az oltár feldíszítésével. Az pedig nem volt más, mint színes papírkivágások felragasztása a háttérben lévő óriásposzter eltakarására. – Így utólag egy érdekes momentum feltűnik, amire ott nem figyeltem fel, hogy az oltár (6. tabló) megérkezésünkkel már kész volt. A sámán (vagy a helybeli család) *ongonjaival*, melyeket kék selyem *hadag*-okkal kereteztek. Előttük ételekkel gazdagon megrakott tányérok. Az egésznek olyan hangulata volt, mint a koreai sámánoltároknak. A képlet mindenestre ez: ikonok, előttük ételek, gyümölcsök, édességek felhalmozva, azok előtt pedig mécsesek sora. Ki készítette el az oltárt érkezésünk előtt – feltehetően a háziak, egy mongol család, akik a daur sámán segítségét veszik igénybe, akit viszont elkísért evenki segítője. Ebben a sokféle nemzetiségű környezetben nem kérdés tehát a nemzetiség! Az evenki sámán a maga nyelvén mondta az áldást és az éneket, s ez senkit se zavart. A dobok meg amúgy is egy nyelven szóltak.

A fősámán leült a sarokba, és el is kezdett dobolni és énekelni, míg a többiek készítették a papír kivágásokat, amelyek nagyon kínaias hatást keltettek. (4. tabló) Ezeket Batu egy segítővel és ragasztószalaggal felragasztotta a falra. Míg az asszonyok vágták a papírokat, az alatt Batu az asztalra kitett három kupicából pálinkát (afféle kínai törkölyt) fröcskölt szét, meg tejet. Mindkét sámán kék színű ruha volt, és együtt doboltak. A sámánasszonyok alig egy perc után dallamot váltottak (pontosabban én csak a szövegen vettem észre 'Deko, deko, dokojan...' kezdetű ének volt!). Batu a tej földre hintésével itáláldozatot mutatott be a helyi szellemeknek, vagyis a ház szellemgazdájának. A dobolás alig két percig tartott, és amikor az egyik befejezte, a másik vette a dobját és ő evenki nyelven folytatta, de ugyanazt a dallamot énekelte!

Közben Batu tejet ad a lófejű botok fejének és a bot oldalán lévő csörgőknek, mintha jelképesen megittatta volna azokat. (4. tabló) Az evenki sámánó réztükre látszik, hogy kínai jelek vannak rajta. A másik sámánó a háttérben ül és figyel. Ezután egy piros kendős nő (ő is a sámánasszonyok segítője) kis kanálból tejet „ad” a dob csörgőinek (vagyis mint „lovat” a dobot is megittatták!). Ez a nő a lófejű botokat még egyszer megittatja, a lelógó kis nyilakat is, meg a többi csörgőket, közben a többiek a háttérben tépdésik a selyemszalagokat, hogy aztán felkössék a sarokban álló gallyakra (5–6. tabló), vagyis egy *tooroo*, áldozati fát készítettek be a szobába. Ez az oltár bal oldalán áll, előtte egy tál, benne édesség, keksz, vajdarab egy tányéron és egy szép fehér selyem sálat is rátettek. Az oltár bal oldalára is elhelyeztek két papírból készült sámánzászlót. Míg az asszonyok tépdésik a szalagokat a nagyobb selyemdarabokból, addig a háttérben a gyógyításra váró leányka figyel az eseményeket!

Az oltáron – a bal sarkán két üveg helyi pálinka, az első tányéron narancs, alma és szőlő, de valaki a háziak közül három kekszet is oda helyezett. A második tányéron szárított túró vagy vaj volt kis háromszög alakú darabokra törve (megkóstoltam, de nem tudtam eldönteni, hogy vaj vagy túró, mindenesetre ezt tették kedveskedve a tejes teába). A harmadik tányéron tojások voltak, feltehetően megfőzve. A negyedik tányéron újra gyümölcsök voltak, alma is a narancs mellett, legfelül pedig nagy szemű sötétkék szőlő. A harmadik kép előtt két tojás is volt, elől pedig egy sorban mécsesek kis talpas fém tartókban, volt belőlük vagy 12 darab. A fotóimról világosan látszik, hogy nem a sámánasszony „ikon”-jai ezek, hanem a helyieké – öt van belőlük. A jobb oldali két kép (amely glóriás alakokat ábrázol egy asztalnál ülve) mellett volt még egy gombócos tál, púpozva, olyan kenyérszerű tészta ez és fehér, meg egy újabb gyümölcsöstányér almával és szőlővel! Az oltár jobb oldalán egy nagy pohár tej, és egy pohár tejes tea is volt, meg három üveg ital, kettő ezek közül kinyitva. Közben valaki meggyújtotta a mécseseket és a beteg leányka meg a sámánok segítői feldíszítették kék, zöld, piros és fehér szalagokkal a kis fát, amely az áldozati fát jelképezte.

Ezután újabb dobolás kezdődik, a két sámánó még sámánruha nélkül (5. tabló alsó kép), de szemben állva az oltárral kezd dobolni, majd fordulnak egy negyedre és így mind a négy égtáj felé dobolva hívták a szellemeket. Ezután kezükbe, ezúttal a jobb kezükre vették mind a két lófejű botot, megrázták, majd térdet hajtottak az oltár felé és a hátuk mögött körbevezették és csak ezután tették le! (Két perc múlva kezdték újra a dobolást, szemben állva a 'Dorizán, dorizán ...' kezdetű szöveget énekelték!)

Közben behozták a birkát és odaállították az oltár elé, hogy fejével arra nézzen. A fősámánó a feje fölött dobolt. A rokonság egyik férfitagja keményen tartotta az állatot, mert az állandóan el akart menni, de aztán megnyugodott és ekkor egy tálka tejjel körbe öntözték a fejét és a hátát, végig a gerincén. Megfüstölték (7. tabló) valami növényi porral, aminek kender ill. marihuánás illata van. Ezután kivezették szegény állatot és az egyik helyiségben megölték – a szokásos nomád módon, vagyis a mellén vágott lyukon benyúlva megszakították a szívéhez vezető fő ereket. Ez pontosan negyed tizenegykor történt. Ezután jókora szünet következett, mert az áldozati állatot meg kell nyúzni, mégpedig igen vigyázva, mert az oltár előtt feltorozzák. Ez több menetben történik, először behozták a birka négy lábát, illetve egy keskeny bőr szalag tartotta össze az egészét, de a körmök és az alsó lábszár (ezt *szornak* nevezték) ott volt. Aztán egy negyedóra múlva a szívét rátették a gerincét jelképező bőrcsíkra és néhány belsősdarabot is. Az ösök oltárára pedig egy kis porcelán teaivó edénykében vért helyeztek. Egyáltalán úgy tűnt, hogy az egész szertartás inkább az ösök szellemének szólt. A gyógyítandó lány néha feltűnt a szobában, de csak később kapott igazán szerepet, amikor fölötte és neki doboltak, énekeltek. Pontosabban meg kell hálnia valakinek, egy áldozati állatnak, hogy aztán valaki meggyógyulhasson! Így kerek a világ, ez az örök körforgás biztosítja az egyensúlyt.

Jó negyedóra múlva (még nem volt fél 12) behozták a bárány bőrét és azt rátették a már ott lévő darabokra. Amíg főtt a birka, addig a másik szobában beszélgettünk a bénakezű öregasszonnyal, aki elkísérte a sámánót. Kiderült, hogy maga is daur nemzetiségű, hatvanhárom éves és Su Hui-jin a neve (csak kínai neve van), és

valóban segítőként szolgálja Szicsingua-t, ahogy ez már az előző napi szertartások során is kiderült. Elmondta, hogy a daur sámánok mellén a nagy tükör a szívet védi, a két kisebb pedig a tüdőt. Az öreg bácsi (akit *bakcsi*-nak mondtak az előző nap, ő volt az, aki felsorolta a daur sámánok típusait és feladatait!) elmondta, hogy egy-egy sámánruhán kilenc kilónyi réztükör található. A *toli* csillogásával elűzi a gonosz szellemeket, a kis pergők pedig erősítik a sámánt, amikor jönnek a szellemek. A ruha díszei tehát, mint védópajzs szerepelnek, mert itt harcról van szó, nem pusztán a szellemek jóindulatának elnyeréséről. A koronáról szólva elmondta az öreg, hogy minden sikeres gyógyítás után újabb és újabb selyem sálakat kötnek fel a szarvakra – így aztán nem csoda, hogy alig látszik ki már a selymek alól!

Még nem volt déli tizenkettő, amikor behozták a teljes birkát, közben valaki olajat töltött a mécsesekbe. A frissen főtt birka párolgott és nagy gondosan állították össze egyes részeit, az eredeti testi felépítésnek megfelelően anatómiailag rekonstruálták a testet. Ezután, ahogy az áldozati állat testével elkészültek, behozták a füstölőt, vagyis egy lavórt, benne parázssal, amire időről időre szárított fűszerszámot (*artist*) szórtak, hogy azzal tisztítsák meg az embereket.

A sámánasszony elkezdett öltözni és énekelni, igen erős éles hangja volt. Felvette, vagyis a nyakába akasztotta egy kék *hadag*gal a szív alakú nagy tükrét. Közben a segítő, Batu megfüstölte a sámánkabátot. Ez bőrből készült és tényleg nagyon nehéz volt a rajta lévő fém tükrök tömegétől. Rettenetes csörgés közepette folyt a megtisztítása – hiszen ez a füstölés jelentése. Két asszony is segített az öltözésben, a bénakezü például a sámánnó copfját vette ki a kabát alól, egy másik asszony pedig az ujját segített felhúzni. Amikor a másik ujjába is belebújt (mert elég szűk volt az ujj, vagy a nő hízott meg időközben), az ének ritmusára fel-le emelte a karjait, mintha repülni akarna. (Ezeket a megfigyeléseket videó nélkül lehetetlen lenne lejegyezni, illetve megjegyezni, annyi minden történik egyszerre!) Batu a válldísz is rátette a ruhára, melyet elől három-három sor kauri kagyló díszített, a hátán pedig szép színes hímzés volt fekete bársony alapon. (A hátáról persze nem készítettem fotót! A kauri kagylók háromszög alakban voltak felvarrva, összesen 156 darab!) Míg igazgatták, bekötötték rajta a köpenyt, a sámánasszony énekelt és emelte a karjait. A korona is felkerült a fejére és éneklés közben a visszacsapódó kezek a ruha fémdíszével jó ritmikus aláfestést adtak az énekhez. Az evenki sámánnőnek szintén volt egy férfi segítője, aki öltöztette és az utolsó öltözeti kellékként egy zöld selyemsálat kötött a sámánnó derekára. Ezután megfüstölték mindkét dobot, és a két nő szembeállt az oltárral, és énekelni, megdobolni kezdtek. Mögöttük ott áll egy-egy férfi segítő és a sámánnók övét fogták.

Alig két perc dobolás, éneklés után a nagydarab daur sámánnó összeesett, gurulni kezdett a földön. Batu alig tudta lefogni, illetve alig tudták felültetni egy sámlira. Ahogy figyelmesen nézem a felvételt, Batu mintha forgatta volna a földön, jobbra és balra gurult a nagy test, aztán a két férfi próbálta felemelni, felültetni. Az egyik női segítő elvette a dobot a kezéből, nehogy baja essék, a másik is segített felemelni. A bénakezü pedig hozta a lavórt a füstölővel és azt tartotta oda, hogy a füsttel segítsen. A sámánnó behunyt szemmel, eltorzult arckifejezéssel, vicsorított és csattogtatta a fogát, szívtá-fújta a levegőt. Kezébe adták a dobot és dobolni kezdett, ez kicsit megnyugtatta. (Az egész transzjelenet pontosan egy percig tartott!) A koronát levették a fejéről, egy új dallamot kezdett és ezt vele együtt énekelte Batu is, ekkor már a beteg leánykát oda térdeltették elé, szembe az oltárral. (8. tábló) Az édesanyja is odatérdelt mellé, majd szóltak az apának is, aki szintén így tett. El kell ismerni, hogy nagyon hatásos volt az egész és bármennyire is rövid, mégis megrázó. Különösen azoknak, akik bajban voltak, de a kívülállóknak is!

Közben megitták egy kis kupicából a sámánasszonyt, először mintha tejet láttam volna, közvetlenül a transz után, de másodszorra vodka volt. A segítő, Batu fogja a nő övét és mintha fordítaná az ének szavait a családnak, akik ott térdelnek a kövön, és könnyeznek. Az anya, de a leányka is igen meg vannak illetődve, az apa, úgy mint a többiek, időről időre a földig hajolnak a sámánasszony előtt! (9. tábló) Szicsingua sírós hangon énekel – a segítők pedig mintha helyeselnének! Szegény leányka csak sír és bólogat! Törölgetik a sámánnó arcát egy kendővel (ez minden népnél eddig előfordult!)

Szicsingua sír, úgy énekel, a család szintén sír és figyel. Az anya az imára összetett kezét a homlokához emeli és földig leborul.

Alig hét percnyi sírásba hajló éneklés után a sámán nő hirtelen eldobta a dobját és hátravetette magát, kimerevedett. Nem véletlenül állt mögötte a férje és segítőtje, fel-fel ugrott, alig tudták a széket (illetve a sámlit) alátenni. A másik férfi is segített. Szicsingua lényegében nem nyitotta ki a szemét az egész szertartás alatt és végig így énekel! A másik férfi segítőtje (az evenki nő segítőtje) időről-időre megrázta a sámán nő ruhájának apró pergőkkel gazdagon megrakott alsó szárnyait.

Liheg, sír és úgy énekel Szicsingua, a leányka és az édesanyja ijedten hallgatják az éneket és a lassú ritmusú dobolást. Batu állandóan beszél fordítja és helyesel. Az egyik énekversszak végén, amikor igen dühösen mond valamit Szicsingua, a segítőtje hevesen megrázza a sámánruha alsó részét, amit állandóan kézben tartott, szemmel láthatóan ezzel igyekszik enyhíteni a feszültséget. (Ez az ének, a transz után, már megint jó hat-hét percet tart, de sokkal többnek tűnik).

A sámánasszony éneke szinte zokogó, törölgetik a könnyeit és az izzadságot a homlokáról, Batu mögötte állva állandóan fordít. A család teljesen meg van illetődve, térdelnek és hajlongnak, a család egyik még fiatalabb leánytagja kezében a nagy rádióval veszi az egészet – állítólag ekkor adta a sámán nő a tanácsokat, parancsokat a családnak, hogy mit kell csinálni.

Behívták a család egyik fiatal férfi tagját, hogy ő is térdeljen oda a sámán elé és hallgassa az éneket. Már több mint harminc percet tartott az ének (mindig csukott szemmel!), amikor Szicsingua harmadszor is transzba esett. Utána pedig, amikor újra leültették, óriásikat öklendezett, mintha hányni akarna! Félre hajtotta a fejét, teljesen elalélva ültették le a sarokba. Nekidőlt a falnak teljesen kimerülve, vízzel itatták.

Ekkor az evenki sámán nő kezdett dobolni, teljes díszben, mögötte állt a segítőtje, a fiatal férfi és fogta az övét. Még talán egy percet se dobolt, amikor elkezdte magát dobálni, először hátravetette magát (kb. 20 másodpercig tartott ez a vad rángatózás!), majd megmerevedett. A segítők alátették a sámlit és leültették. Az ő szeme is végig be volt hunyva, amikor görcsösen összeszorított kezébe adták a lófejű botokat, úgy kellett az ujjait felfeszíteni és rátenni a botra. Szemmel láthatóan nem volt magánál, mert kivették a kezéből a botot és a ruha alján lévő nagy csengőket adták a kezébe, amelyeket elkezdett rázni (10. tabló). A szeme továbbra is csukva volt és énekel, a többiek is vele énekeltek. A háttérben Szicsingua teljesen kimerülve ült a falnak támaszkodva. Csörgette a kis harangokat és recitálva mondott valamit, amit a többiek helyeseltek (legalább is a hangsúly ezt mondta!) A háziak őt is térden állva hallgatták, majd a beteg leányka kezébe adtak egy teli ivó csészét és ő az, aki megitta, feltehetően erős itallal, az evenki sámán nőt.

Szilpa, az evenki sámánasszony néhány perc múlva felkelt a székről és mindkét botot, a pirosra festett lófejű botokat jobb kezébe fogva mélyen meghajolva, azokat rázogatta. Szemmel láthatóan még nem tért egészen magához. Szicsingua a sarokban – feltehetően ezt látva – erős és gyors dobolásba kezdett. Szilpa leült egy székre, viszont egy harmadik fiatalasszony – kék mongol ruhában, szintén zöld selyemsállal a derekán – ott áll a két sámán nő között és a gyors dobolás tulajdonképpen neki szólt. Bár elég magas növésű volt, a fő sámán nő magasra emelte dobját és úgy dobolt a behunyt szemű lány fejénél. Ez a nő is a daur sámánasszony tanítványa, segítőtje, ott áll lehunyt szemmel, mögötte Batu fogta az övét. A lány elkezdte a dobolás hatására rázni a fejét, és egészen gyorsan, alig fél perc alatt jött transzba. (Szinte hihetetlen, hogy ilyen rövid idő alatt ez lehetséges!) Ekkor elkezdett énekelni, majd ugrálni, a férfi erősen tartotta az övének fogva (10. tabló). Hátra vetette magát, sőt egész merev lett – a segítők (a bėnakezű asszony és egy piros kendős másik, aki az egész szertartást végigszolgált) énekeltek, majd hozták a füstölőt és a lófejű botokat is a kezébe erőltették, majd leültették. A fiatal nő görcsösen előre hajolt, de amikor felemelte a fejét, látszott, hogy sír, zokog – nem tudott megszólalni! A fogait összeszorította, a szemét is görcsösen behunyva tartotta és csak hangosan, fájdalmasan zokogott. Közben szólt a dob. Szicsingua ott állt fölötté és dobolt, mintha ő is sírt volna, aztán halkabban, majd megint erősebben dobolt, de ez se enyhítette

a fájdalmas zokogást. A többiek együtt énekeltek, de a sírás nem szűnt, ezért elkezdték rázogatni a nő kezében lévő botokat. A lábai elé odatették a füstölőt, majd a daur nő a dobját az ölébe tette, hogy megnyugodjék.

Ezután Szicsingua odaállt az oltár elé és teljes díszben, koronával a fején, újra dobolni kezdett és néhány versszak után a jelenlévők *huré*, *huré hurét* kiáltottak, és kezeiket párhuzamosan tartva a testük előtt körbe mozgatták. Ezt a *huré* felkiáltást hétszer ismételték, mindig a sámán volt az, aki először kimondta, az ének utolsó szavaként! Nagyon is nyilvánvaló volt, hogy ő itt a szertartás vezető alakja, noha az is látszott, hogy a segítők mennyire a kezére játszottak, illetve, hogy segítettek a jelenlevő embereket mozgatni, hogy azok helyesen viselkedjenek.

Közben az evenki sámánasszony is felöltötte a koronáját és egymás mellé állva, az oltár felé fordulva a már hallott: *Deko, deko, dekoja...* kezdetű éneket, ezt a jó ritmusú dallamot kezdték énekelni. A házigazda hosszú kék *hadag*-ot kötött, egyet-egyét a sámánasszonyok koronáinak szarvaira. (Ilyenkor lenne jó a két kamera, mert akkor jobban látszana, hogy mi is történik valójában). A két segítő ott áll a sámánok háta mögött, jobb kezükben összefogva a két lófejű bot. Az ének és a dobolás szűk hét percig tartott, ekkor hirtelen a daur sámánasszony a dobverőt beletűzte a dobfogójaként szolgáló borszajak közé, majd a dobot két kézzel fogva a szélét hozzátűtögte a térdeihez a bal oldalon kezdve, majd a jobb oldalon folytatta. Aztán így haladt felfelé, araszolva ütögetve a combot, majd a hason lévő nagy tükrön fejezte be. Aztán lefelé haladt, ugyanúgy majd újra felfelé, s a harmadik menet után, ezzel a gesztussal befejezettnek nyilvánította a szertartást. Batu azonnal eléje állt és levette a koronát, a másik férfi pedig elkezdte kigombolni a gallért, majd a nehéz ruhát ketten Batu-val húzták le róla, amit aztán azonnal gondosan összehajtottak, de előbb gondosan megfűstölték. Bizony nagyon csapzott és izzadt volt a sámánő haja.

Az evenki asszony ugyanúgy magához ütögette a dobot, amikor befejezte a dobolást – ő mindent ugyanúgy csinált, mint a másik sámánő, csak rövidebben. Őt is megfűstölték, a bénakezű asszony hordozta körbe a füstölőt. Az evenki sámánő a két lófejű bottal még háromszor körülkerítette magát, úgyhogy minden kör után a botokat jobb kezébe fogva, mintegy azokra támaszkodva meghajolt az oltár felé, vagy inkább mintha térdet akart volna hajtani, de erre sohasem került sor. Végül őróla is lehúzták a sámánkabátot, ami csörgött, csilingelt. Egyre nagyobb füst volt, valaki állandóan köhögött a háttérben.

A háziak és a leányka, akiért a sok sámánharang szólt, csendben álldogáltak az ajtónál, szinte nem értették, hogy miért fejeződött be ilyen hirtelen a szertartás. Éppen egy óra múlt néhány perccel, amikor vége lett. (Részletek a terepnaplóból.)

A daur és evenki sámánasszonyokkal való találkozás megdöbbentette a samanizmus kutatóját, mert a Szibéria-kutató ilyen teljes szertartást, ilyen gazdag ruhatárat és ilyen megváltozott tudatállapotot soha nem látott.

Az utóbbi években vita kerekedett a transz (vagy eksztázis) fontosságáról, (Hutkrantz 1988, 1998) egyáltalán létéről a samanizmusban. Ez a kérdés egyfelől azért merült fel, mert Mircea Eliade könyvének címe meglehetősen provokatíven állítja, hogy a samanizmusnak nevezett kulturális jelenségcsoport meghatározó eleme az eksztázis (vagy más szóval a transz – Eliade 1964; a francia eredeti 1951-ben jelent meg, végre pedig a magyar kiadás 2001-ben).

Ezt a megállapítást Roberte Hamayon, a Sorbonne tanára, 1993-ban éppen a budapesti samanizmus konferencián tartott előadásában kritizálta. Abból indult

ki, hogy a *transz* és az *eksztázis* meghatározhatatlan, „az antropológiai elemzések számára irreleváns” fogalmak (Hamayon 1993: 4, 6, 18.), ezért el kell felejteni ezt a módszertanilag üres kategóriát. Érthető egyfelől a francia kutató nő álláspontja, mert saját szibériai és mongóliai tereptapasztalatai a hetvenes évekből arról győzték meg, hogy mivel azokban az időkben a sámánszertartásokból szinte teljesen eltűnt a transz, az nem is annyira fontos. (Megjegyzem, a magam tapasztalatai a nyolcvanas és kilencvenes évekből szintén hasonló vélemény kialakítására vezettek. A szertartások során látott igen rövid és egyáltalán nem túl mélynek látszó megváltozott tudatállapotok után magam is hajlottam szimbolikusnak tekinteni a sámánhagyományt ezt az elemét!) Roberte Hamayon egyébként is a sámánizálás rítusának legfontosabb elemeként a jelképes csere aktusát tartotta (Hamayon 1990), melynek során a vadászszákmányért cserébe a sámán házasságra kell lépjen az elejtett vad védőszellemével.

A francia racionalitás elemeiből felépített samanizmus modell pragmatikusan és jelképesen kapcsolódik a vadászat akciójához, kevésbé alkalmazható azonban a gyógyítás esetén. A párizsi professzorasszony a sámánok tevékenységét kollektív dolognak tartja, amelyben a közösség a sámán tevékenységén keresztül hatást kíván gyakorolni jelképesen az őt/őket körülvevő világra. Ebben a modellben egy összefüggő szimbolikus rendszer működése érhető tetten, amelyben a samanizmus nem vallás, hanem a spirituális élmény megélésének társadalmilag kontrollált módja (Hamayon 1998:184–185).

Bármennyire is meggyőző Hamayon okfejtése, a 2003 januárjában látottak teljesen meggyőzően bizonyították, hogy a transz (legalábbis ebben a kitüntetett kulturában) a daur és az evenki sámánok számára nem kihagyható. A sámánokkal való beszélgetések során kiderült, hogy a transzra azért van szükség, hogy a szellemekkel kommunikáljanak a beteg érdekében a megváltozott tudatállapot idején. A transz jelzi a résztvevők számára, hogy a szellem-segítők megjelentek, van remény a gyógyulásra. A sámán kapcsolatteremtése a szellemekkel nyitja meg a kaput a spirituális élmény számára s erre az élményre (a hit érdekében) mind a sámánnak, mind a betegnek szüksége van.

Az a tény, hogy a daur sámánzó háromszor ment transzba – akár jelképesen, akár valójában (mindenesetre fáradt arca ez utóbbit valószínűsíti) – azt jelenti, hogy be akarta biztosítani a pozitív eredményt. Ahogy a helybeliek elmondták, a szellemek megjelenése, a transz jelzik, hogy a rituális kommunikáció szintjén, a szent szférájában történt valami. Kétségtelen, hogy a fősámán által meghívott két tanítvány és azoknak transzai ezt kívánták megerősíteni. A sámánasszony éppen a látványos tudatvesztéssel és görcsös testbeszéddel jelezte, hogy megtörtént a kapcsolatfelvétel a szellemekkel. A sikeres kommunikációt pedig az ének formában elmondott tanácsok, parancsok, javaslatok jelentik.

Nem állítom, hogy nem voltak teátrális elemek a daur sámánzó és két tanítványának transzában, de a mozgóképen megörökített, jól látható transzgörcsök után már nem lehet e rituális viselkedésnek a létét tagadni. A Kínában élő daurok és evenkik a kulturális elszigeteltség helyzetében jól megőriztek olyan jelenségeket hajdani sámánságukból, amelyek máshol már eltűntek.

6. A mandzsu sámánság megújulása

Az első kapcsolatok

1991-ben történt, hogy elhatároztam, el kell látogatni Kínába is, mert több konferencián, mindenekelőtt Zágrábban – ahol elhatároztuk a Nemzetközi Sámánkutató Társaság (International Society for Shamanistic Research) megalakítását – találkoztam kínai kollégákkal, akik arról biztosítottak, hogy Kína bizonyos területein még működő sámánok találhatók. Megerősített elhatározásomban továbbá az is, hogy tulajdonképpen az északnyugat-kínai, vagyis mandzsúriai terület kulturálisan a dél-szibériai, távol-keleti sámánság folytatásának vidéke. S. M. Shirokogoroff hatalmas monográfiája *Psychomental Complex of the Tungus* (1935) szintén olyan alapot jelentett érdeklődésemhez, amelyet folytatni gondoltam. Továbbá Baráthosi Balogh Benedek, ha északabbra is, szintén kutatott az Amur vidékén (1927-ben).

Volt még egy érdekes adalék, ami kutatói érdeklődésemet felkeltette, nevezetesen a „Nisan sámánasszony...” érdekes szövegei, illetve annak magyar kiadása (Melles 1987). Kiderült, hogy Bálint Gábor már 1875-ben a Magyar Tudományos Akadémián tartott felolvasó ülésen ismerette *A mandzsuk szertartásos könyvét*, amelyet egy jó barátjától kapott, és amelyben a „számán vallá”s jellegzetességeiről beszélt e kézirat alapján. Tudomásunk szerint nem nagyon hivatkoztak erre az érdekes dolgozatra, pedig az európai szakirodalomban is ez volt az első ismertetése (Bálint 1876) a mandzsuk szertartáskönyvének, melyet a kínai császár megrendelésére állítottak össze a XVIII. században, többnyire a szóbeli hagyomány, és a mandzsu nemzetségek elbeszélései alapján, amelyben a rituális gyakorlatra emlékeztek. A kéziratok könyv fejezetei sorra veszik a családi és az évszakokhoz fűződő szertartásokat, az imákat és az énekeket, majd a szertartásnál használatos edényeket, sőt azok rajzait és méreteit is közlik. Ennek a szertartáskönyvnek több változata van, melyeket később publikáltak különböző nyelveken, így oroszul, angolul, németül és más nyelveken is, úgyhogy mára egy külön, a különböző kéziratokat és adatokat egybevető tudományág alakult ki a távol-keleti filológiában, melynek a neve *nishanology*

(Strary 2002). Mindenesetre az újabb és újabb változatok közreadása során egész sor új információhoz jutott az összehasonlító sámánkutatók, hiszen ezeknek a kéziratos könyvváltozatoknak az illusztrációi azért olyan értékesek, mert realisták, úgyhogy azokból sok részlet megtudható a mandzsu sámánok szertartásairól.

A visszatérő és több helyszínen folyó terepmunka során 1991-től hat alkalommal jártam Kínában, azzal a feltett szándékkal, hogy eljussak Mandzsúriába, ahol a mandzsuk mellett még jónéhány etnikus kisebbség él, ahogy Kínában mondják: nemzetiség. Köztük a tunguzokon kívül különféle evenki és mongol csoportok is. Az akadémiai csereegyezmény lehetővé tette, hogy az elmúlt másfél évtizedben hat alkalommal végezhessek kutatómunkát Kínában, s mivel minden egyes kiküldetés legalább négyhetes kellett hogy legyen, így ténylegesen visszajáró terepmunkát volt szerencsém végezni, főként a mandzsuk között. Kína 56 nemzetisége között a mandzsuk több mint négy millióan voltak a 90-es évek elején, ma pedig még többen lehetnek, mert a különleges nemzetiségi törvény miatt a nemzeti kisebbségeknek a Kínában kötelező egyetlen gyermekén kívül még egy vagy két gyermeket lehet vállalni. A mandzsuk, természetesen a kínaiakkal elvegyülve, de mégis egy nagy összefüggő területen, noha több tartományban élnek, így Liaoning, Jilin, Heilongjiang és Hebeiben nevezetűekben. Jellemző rájuk az úgynevezett klán (*mokun*) samanizmus, ami tulajdonképpen a nagycsaládi szervezetet híven őrző mandzsu gondolkodásmód egyik jellemző tulajdonsága. A teljes rokonságnak ugyanis időről időre össze kellett jönnie, hogy együtt emlékezzenek az ősökre, és ezáltal megerősítsék az összetartozás tudatát, de erről bővebben majd még szólnunk.

Vegyük sorra ezeket az utakat, mert kutatástörténeti szempontból nem tanulságok nélkül való, ahogy az ember a terepmunka során eljut egyrészt a helyi kollégák bizalmának megnyeréséig, másrészt azokhoz az adatokhoz, amelyek nélkülözhetetlenek a kultúra megértéséhez. 1991-ben, az első út alkalmával, meglehetősen naivan pontos nyelvjárási térképekkel felszerelve érkeztem Kínába.¹ Természetesen hosszasan faggattak arról, hogy miért akarok

¹ Stephen Wurm még ausztráliai tanulmányutam alkalmával, az akkor még publikálatlan kínai nyelvjárások térképeinek xerox-másolataival ajándékozott meg és így pontosan tudtam hova kéne

Mandzsúriába menni, amíg végül sikerült meggyőzni őket, hogy terepmunkára jöttem és nem turistaként és nem csak a Nagy Fal érdekel. Végülis elvittek Csangcsunba, ahol a helybeli kollégák nagy érdeklődéssel fogadtak, mivel kiderült, hogy számukra, mint mandzsu nemzetiségű emberek számára a samanizmus kutatása igen fontos, hiszen kultúrájuk egyik jelentős, történetileg is fontos elemét jelenti. A helyi kollégák némelyikével oroszul tudtam kommunikálni és ez méginkább elmélyítette a személyes kapcsolatot. A tolmácsolásról itt meg kell említenem, hogy egy igen kitűnő nyelvérzékű belső-mongóliai fiatal kutatót adtak mellém, aki nagyon sokat segített a kapcsolatok felvételében, mivel nyitott személetű kolléga volt (azóta Amerikában egy jó hírű magánegyetem professzora és kínai antropológiát oktat).

A kínai kollégákkal való együttműködés egyik legfontosabb tereptapasztalata az volt, hogy végtelen türelemmel kell viseltetni a távoli kultúrák embereinek érzékenységét illetően. Ez egész pontosan azt jelentette, hogy a végtelenségig kivártam és semmit nem erőltettem, mert a napi találkozások során feltett kérdéseimre lehet, hogy csak két nappal később kaptam választ. Először meg kellett nyernem a helybeliek bizalmát. Mivel ez az első út a 90-es évek legelején zajlott, akkor még teljesen más politikai légkör uralkodott, és a kínai kollégák is nagyon vigyáztak arra, hogy ne lépjenek át bizonyos határokat, és megmaradjon a kellő távolságtartás. Ennek ellenére sikerült elérni, hogy a sámán tárgykollekciójukat részben megmutatták, sőt néhány olyan fényképet is nekem adtak, amelyeket évekkorábban maguk készítettek a mandzsúriai kis népek sámánjairól. Néhány dokumentumfilmmel is megismertettek az ottani kollégák, de videómásolatról szó se lehetett. Végül vidéki utam legvégén közölték, hogy kirándulásra visznek. Másnap kiderült, hogy egy idős sámánnal való találkozást szerveztek meg a számomra. Érdeemes idézni erről a találkozásról készített naplójegyzeteimből.

„Elérkezett a nagy nap: megígérték, hogy kivisznek egy öreg sámánhoz. Pontosan nyolckor indultunk egy mikrobusszal, életveszélyesen cikázva a biciklisták áradatában, mert noha vasárnap volt, az emberek tömegesen mentek munkába. Többször hajtottunk át

eljutnom. A Kínai Társadalomtudományi Akadémián, amelynek intézeteivel a mi akadémánk is cserekapcsolatban áll, kimondott gyanúval fogadtak, azt firtatva, hogy honnan ismerem ilyen pontosan a helyi dialektust beszélő kis csoportoknak a földrajzi helyzetét.

piacokon, amelyeken szembetűnő a szegénység, ahogy az emberek ülnek a porban, és mindenütt az út mentén néhány dinnyét vagy más zöldséget árusítanak. A jó út egy jó óra múlva elfogyott alólunk, de még két és fél órát dőcögtünk – néhol lépésben – egyre rosszabb utakon és vízmosáson, földúton, porban fürdő falucskákon át.

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy még tegnap előreküldték az egyik fiatalasszony munkatársat az intézettől, hogy kerítse elő az öreget, vagyis hozza be a faluközpontba, *Monkhába*, ahol természetesen a falu vezetői fogadtak. Fél tizenkettőkor vezettek be az úgynevezett »fogadószobába« a helyi »tanács« épületében: kis, 4x4 m-es szoba két oldalán a jellegzetes mandzsu ülő-alvó kemence volt beépítve (a neve: *kang*). Az öreg már ott volt, amikor megérkeztünk. A *Takon* nevű falu, ahol lakik, néhány kilométerre van innen (a nemzetségének a neve *Dzao*). »A falu lakóinak száma hatszáz körül van« – mondta a jelenlévő leányunoka, és abból kb. száz a közvetlen rokon. A sámán neve: *Zhao Yu-ge* (83 éves) – ő, egy mandzsu volt az első élő sámán az életemben, akivel találkoztam. Az öreg tegnap még halászott, és a nagy árvíz ideje alatt éppen rőzsét gyűjtött az erdőn. Kitűnő egészségnak örvend és jó a kedélye – leszámítva, hogy egy kissé nagyothall. Nem vesztegettem az időt, azonnal elkezdtem kérdezőgömbölyözni, s jó volt a megérzésem, mert erre az ebéd után már nem kerülhetett volna sor.

Magával hozta a kézzel írott szertartáskönyvét, egy lényegében kínai írásjegyekkel leírt régi mandzsu szöveget. Többszöri rákérdezőmre sem derült ki, hogy olvassa-e rendszeresen a könyvben lévő szöveget vagy kívülről tudja az egészet. A kéziratot elég megviseltnak láttam. Azt mondta, hogy a családi hagyomány szerint a könyvecske vagy kétszáz éves. Az öregnek öt fia van és két lánya, nyolc unokája és négy dédunokája, s a sámánságot a legidősebb fia veszi majd át, aki most negyven éves. Ő maga tizenhárom éves volt, amikor egyszer hirtelen beteg lett és a sámánnak, aki gyógyította, az volt a tanácsa, illetve kívánsága, hogy ő is legyen sámán. A dédanyja kezdte el tanítani és arra a kérdésre, hogy mennyi ideig tartott a tanítása, azt felelte, hogy tizenöt napig. Azért őt választották ki, mert ő volt a legidősebb fiú. A sámánnak a mandzsuknál – éppen úgy, mint a magyar táltosnak – eggyel több csontja vagy ujja kellett, hogy legyen. Persze az is lehet, hogy a sámán nem értette pontosan a kérdést, mert a fordítóm városi közkinai kiejtését a helyiek fordították le az öreg nyelvére, és úgy kiabálták bele a fülébe! Úgyhogy kicsit kínlódva haladt a beszélgetés. Ő a legidősebb fiát tizenhét éves korában kezdte tanítani. Az utódot a sámánnak mindig a saját családjából kell választania; neki eddig nyolc tanítványa volt, de ezek még mind túlságosan fiatal fiúk.

Arra a kérdésemre, hogy mikor samanizált utoljára, azt felelte, hogy 1988-ban, amikor a nagy tigris éve volt. Minden tizenkettedik évben kell a nagy családi rítust véghezvinnie és ugyanekkor, a szertartás keretében vezetik be a nagy családi krónikába – egy fél fal nagyságú rajzolt családfára – az újszülöttek neveit, valamint az elhaltakét is, az előbbieket pirossal, az utóbbiakat feketével. (Gondolom, ez a vér és a föld jelképes ellentétére utal).

A családi szertartást azért kell a tigris évében bemutatni, mert az ő nemzetségében a tigris tiszteletének volt hagyománya. A tanítványai mind ugyanazt a családi nevet viselik, mint ő. A második fia a dobos a szertartásokon. A dobját Jilinben csináltatta, juhbőr borítja. Elég rozszant állapotban volt, a bőr sem volt elég feszes rajta. Ekkor rákérdeztem a sárga ronggyal betekert dobverő vesszőre, hogy az miért sárga? Mi a sárga jelentése? Erre az öreg megtagadta az információt, illetve nekem úgy fordították le, hogy az *titkos*, nem akar beszélni róla!

Szerintem ez fontos pillanat volt, mert azt jelentette, hogy van a tudásnak egy titkos – át nem adható, de legalábbis idegeneknek ki nem adható – része! Én voltam egyébként az első fehér ember, akit életében látott, és akivel a samanizmusról beszéltem, lényegében tehát mindketten elsők voltunk egymás számára.” (Részlet a terepnaplóból)

Az idős sámánnal való találkozás azért is nevezetes volt a számomra, mert valódi sámánnal még korábban nem találkoztam. Ugyanekkor először volt lehetőségem arra, hogy korszerű fényképezőgéppel meg tudjam örökíteni az

állandó mozgásban lévő sámánt (Hoppál 1994a – a kötet külső borítóján látható az öreg mandzsu sámán, dobolás közben). A végső tanulság pedig az volt, hogy nem szabad földadni a reményt, hogy az ember megtalálja a terepen azokat az adatokat és adatközlőket, amelyekről a szakirodalom (és a politika) már többnyire csak múlt időben emlékezett meg. Ez a kirándulás a mandzsúriai kollégákkal való hosszútávú együttműködés kezdetét jelentette. Nemcsak én kaptam tőlük néhány igen érdekes fényképet, hanem a beszélgetések során azt is eldöntöttük, hogy ők maguk is össze fognak állítani egy olyan monográfiát, amelyben a nekem megmutatott fotókat és tárgyakat teszik közzé. (Ez a kötet elkészült kínai és angol nyelven: Guo–Wang eds. 2001.)

1995-ben került sor a következő kínai útra és elsőként Xingjiangot jelöltem meg, Mandzsúria mellett, a következő terepmunka helyszínéül, már csak azért is, mert a XIX. század közepén bizonyos mandzsu csoportokat a birodalom nyugati végeire telepítettek ki határőrszolgálatra. A *szibo* (vagy *szibe*) népcsoport az ujugrok között feltehetően éppen az elzártság miatt, sok archaikus vonást őrzött meg a régi mandzsu kultúrából. A terepmunka során az ujugur kollégák nagy segítséget nyújtottak a szakirodalom összegyűjtésében, de természetesen azokban az években a kínain kívül más nyelvű publikációk nem voltak. Bármennyire is kértem, se a szibo se az ujugur sámánokhoz nem vittek el, sem pedig a náluk kisebbségben élő kazah vagy kirgiz csoportokat nem látogathattuk meg. Biztató volt viszont az egyes kollégák nyitottsága, valamint az ígéret, hogy a jövőben együttműködésre, közös kutatásokra is sor kerülhet. Természetesen a helyi kulturális értékeket bemutató kirándulások során igen sokat tanulhatott az ember, hiszen végülis Stein Aurél nyomában járva, és a helyi élet jelenségeit figyelve az ember jó száz évvel korábbi állapotokat figyelhetett meg, és mint egy etnográfiai tankönyvet szemlélhette a paraszti élet jelenségeit. A kollégák természetesen, engedélyük nem lévén, a sámánságot egyszerűen letagadták. (Éppen ezért nem kis meglepetéssel szolgált jó évtized múltán, 2004-ben, hogy sikerült hihetetlenül gazdag anyagok gyűjteni éppen Xingjiangban és ugyanannak a kollégának a segítségével.)

Ezen út alkalmával is visszatértem Mandzsúriába, ahol a kollégák már ismerősként fogadtak és újabb sámánhoz vittek el, aki jellegzetes képviselője volt az úgynevezett családi samанизmusnak, pontosabban a nagycsaládi közösségek sámánok által vezetett ünnepségeinek volt a vezetője. Guang Borong híres sámáncsaládnak a tagja, aki körül több családtag is segítő dobosként szerepelt. Amikor meglátogattuk, készségesen elbeszélgetett velünk, természetesen a kínai kollégák segítségével folyt az interjú. Bármennyire is híres sámánról volt szó, igen egyszerű házban lakott, amely kívülről be sem volt vakolva, egy kis faluban, és meglehetősen közvetlenséggel fogadott, mivel előzetesen értesült érkezésemről. A rövid interjú után felöltötte jellegzetes, rátétes díszítéssel hímzett sámánszoknyáját, valamint kúp alakú csörgőkből álló övét, amelyik éktelen zajt képes csapni az állandó mozgás és derékforgatás eredményeként. A szobában – úgyis mondhatnánk, a tiszta szobában – a tükör fölött volt egy polc és azon egy kis ládika, amelyben a nagycsalád szent iratait, köztük a családfát is őrzik. Efelé fordulva kezdte el bemutatóját, mert nem nevezhetem másként a szellemhívó ének előadását. Sikerült mozdulatait, énekét és a dobolás gesztusait videón is megörökíteni és néhány szép fényképet is készíteni (Hoppál 2002a:115; valamint a Hoppál–Szathmári–Takács szerk. 2005. borítóján). A távolról jött etnológus természetesen még hosszasabban szeretne volna megörökíteni a sámán szellemhívó imáját, amiben időről időre felismerte az *enduri* szót, amely a szellemeket jelölte, pontosabban azoknak a nevei után hangzott el, akiket ő akkor a szertartáshoz meg szokott hívni. Aztán néhány perc elteltével és többszöri térdhajlás után hirtelen abbahagyta a dobolást, és amikor megkérdeztem, hogy ez miért történt, azt válaszolta, „veszélyes lett volna meghívni a szellemeket, mert tulajdonképpen ez csak egy bevezetés volt, ami arról szólt, hogyan kezdődik egy valódi szertartás”. A tanulság ebből a rövid epizódból az, hogy a számukra szentnek tartott szertartásokat nem lehet, és nem szabad a teljes rituális kontextus nélkül bemutatni, mert ezzel azok ereje elvész. Valójában ez a legtökéletesebb válasz volt, mely megmagyarázza az egész helyzetet és annak valóságát, és a sámán hitelességét is bizonyította. Mindazonáltal a rövid részletből is láthatóvá vált az, hogy miként mozognak a sámánok a szertartás valódi helyzetében. Guang

Borong ezután még elkísért a nemzetség legidősebb tagjához, aki ugyanabban az utcában lakott, és tulajdonképpen ő őrizte azt a körülbelül kétszer két méteres geneológiai táblát, amely az ő nemzetségüknek a leszármazási ágait egy családfa formájában őrzi az utódok számára. (Ilyen családfát később, a 2004-es terepmunka során sikerült fényképeznem. Vö. Guo–Wang 2001:114.) A barátságos nemzetségfőnél tett látogatás során mindenesetre annyi kiderült, hogy ő is komolyan veszi a családi hagyományokat, mert kérésemre nem volt hajlandó megmutatni és kitergetni a családfát, mert azt csak a háromévenként megrendezésre kerülő nagy közösségi ünnepség alkalmával lehet elővenni. Ekkor jön össze ugyanis a család apraja-nagyja és ekkor egészítetik ki a családfát új adatokkal, bejegyezve az újonnan érkezett gyermekeket és az elhalálozott öregeket. Erről a nagycsaládi rítusról aztán Pekingben a kollégák egy ritka érdekes dokumentumfilmet mutattak (a film ismertetését lásd Shi 1991).

A fordulat éve

Az újabb kínai tanulmányútra 2000-ben került sor, amikor már nagy változásoknak lehetett szemtanúja az etnológus. Egyrészt a kínai kollégák, a Társadalomtudományi Akadémia központjában sokkal nagyobb nyitottsággal fogadták a magyar kutatót és mivel az ismert útitervnek megfelelően újra Mandzsúriába akartam menni, ennek különösebb akadálya nem volt. Ami a hivatalos megbeszéléseket – amelyek minden út elején kötelezőek – illeti, a kínai kollégák nyitottnak mutatkoztak arra a javaslatra, hogy a következő években Kínába kellene megrendezni az Internacional Society for Shamanistic Research (ISSR) egyik soronlévő konferenciáját, talán éppen 2003-ban. Igen célszerűen azonnal kigondolták, hogy meg kellene teremteni a Társadalomtudományi Akadémia népi irodalommal foglalkozó intézetén belül (ez tulajdonképpen az ottani Folklór Intézetet jelenti) egy olyan kutatócsoportot, amely intézményes háttérrel biztosítana egy ilyen nemzetközi konferenciának. Mivel a nemzetközi társaság elnökeként az együttműködésnek semmi akadályát nem láttam meg is egyeztünk bizonyos alapelvekben. Az a sebesség, és cselekvőkészség viszont, ami a kínai kollégákat ez alkalommal jellemezte, minden képzeletet felülmúlt, hiszen

visszatérve egy hónap múlva a terepmunkáról, még elutazásom előtt aláírtunk egy több pontból álló megállapodást, melynek értelmében megalakítják a sámánságot kutató csoportot és megkezdik a nemzetközi konferencia előkészítését.

Itt érdemes kitérni egy elméleti kérdésre, nevezetesen arra, hogy amikor a sámánságról és annak kutatásáról beszéltünk, vagy amikor előadást tartottam, akkor a kínai fordításban rendre a *szaman-jiao* kifejezés jelent meg, tárgyalásaink során viszont megállapodás született arról, hogy nem a *jiao* = „vallás” szót fogják használni a jövőben, hanem a sokkal semlegesebb *venhua* = 'kultúra' szót, mert ezáltal elkerülhetik a korábbi évtizedek élesen vallásellenes kritikáját. A *szaman-venhua* kutatása ugyanis már elfogadhatóbb volt az intézmény vezetősége számára, mert ez ugyan magába foglalta a népi hitvilág jelenségeit, de a sámánság egyéb aspektusai is, így például annak művészi megnyilvánulása is kutatások keretei közé lettek sorolhatók. Így aztán a pártvezetés sem szólhatott bele a korábban elítélt jelenségcsoport vizsgálatába.¹

A 2000. évi terepkutatásról szólva ismét a csangcsuni kollégák segítségével egy újabb sámánhoz juthattam el, aki egyébként ugyanaz a sámán volt, akit filmen is megörökítettek és amelyik filmet végülis sikerült megszereznem. Zhang Yuhai idős sámán Wulajie faluban lakott és találkozásunkkor már benne volt 80. életévében. Viszont ő volt az a sámán, aki a film képein jól láthatóan transzba esett a szertartás egy pontján, akkor, amikor arcbőrét átszúrva a klán egyik védőszellemének, a vaddisznó szellemnek a megjelenését játszotta el. Ebben a faluban a han nemzetiség mellett (ők a kínaiak), egy különleges csoport, az úgynevezett handzsun nemzetiség tagjai éltek, akik közös ősüknek egy hajdani kovácsot tekintettek és éppen ezzel magyarázták, hogy az ő általuk használt doboknak kovácsoltvas kerete van, azokat igen szépen díszítették a helybeli kovácsok (1–2. tábló). Ezeknek a doboknak a

¹ Az a munkatárs, aki végülis ennek a kutatócsoportnak az élére került, mint később kiderült nem volt más, mint a Folklór Intézet párttitkára, aki maga is kisebbségi népcsoportból való volt, vagyis naxi eredetű, így személyesen is megtapasztalta, mit jelent egy kisebbséghez tartozni, de ugyanakkor a legkeményebben vitte a hivatalos pártideológia vonalát. Az csak egyéni szerencse, mármint a kínai sámánkutatás szempontjából, hogy ő maga fiatal korától kezdve a naxi samanizmus egyik kutatója, erről szerkesztett is egy kitűnő monográfiát (Bai–Yang eds. 1998).

segítségével, azok hihetetlenül erős ritmikus hatására a közösség tagjai valami egészen különleges megváltozott tudatállapotba kerültek.

Ezt nemcsak a mandzsu kollégák állították, hanem a terepen felvételt készítő etnológus is meg tudja erősíteni. Az az érzés uralkodik el az emberen a dobolás hatására, hogy szinte megáll az idő és mint ahogy azt kimutatták, a dobolás ritmusa felerősíti azokat az agyhullámokat, amelyek a megváltozott tudatállapot eléréséhez szükségesek (Harner-Tryon, 1992). Az öreg sámán a hagyományoknak megfelelően felöltötte fejdíszét, amelyet szemmel láthatólag nem túl régen készítettek és amelybe a homlok tájékon három kerek üvegtükör volt beépítve. Fölül nem túl hosszú pávatollak díszítették, alul pedig a sámán szemét műanyag gyöngyökből álló függöny takarta el, hogy ezzel is – mintegy a látást akadályozva – segítsék a megváltozott tudatállapot elérését. Mivel a legjobb sámánkutató kollégával látogattuk meg az öreget, itt is szívélyes fogadtatásban volt részünk, olyannyira, hogy a sámán az arcának átszúrását is be akarta mutatni, csak hogy bizonyítsa sámáni képességeit. Találkozásunk során kiderült, hogy egy igazi sámán igen rövid idő alatt tud eljutni abba a bizonyos megváltozott tudatállapotba, amelyet egyes kutatók újabban „sámáni tudatállapotnak neveznek”. A Zhang nagycsalád szintén nemzedékek óta ennek a családi ünnepnek a megrendezője és mint ilyen, a hagyományok továbbadásán is örködik, tehát az öregnek több tanítványa is van, akik majd öröklik a sámánszertartások megrendezésének tisztségét. Az egyik, most helyi tanítóként működő fiúval ottlétünkkor találkoztam, aki elmondta, hogy már dolgozik az idős sámán teljes tudásanyagának megörökítésén. Mindenesetre nyilvánvaló volt, hogy a kínai kollégák és a helybeli mandzsu kutatók is régóta ismerik az öreget és néha még külföldiek is meglátogatják a hagyományok idős őrzőjét (Brunton 1996; Shi Kun 1996). Amikor sámánválasztásának körülményeiről kérdeztem az öreget, kiderült, hogy 1) őt az ősök szellemei választották ki, 2) betegségbe esett és ez jelezte, hogy sámánválasztás kell válnia, 3) tanulnia kellett egy idősebb sámántól annak idején. Elmondta azt is, hogy általában az idősebb sámán maga választja ki az utódját. A minket kísérő Fu Yu-guang elmondta, hogy ő volt az a sámán, akiről a 80-as évek közepén filmet készítettek és amelyet annak idején a kínai kollégák megmutattak,

de nem voltak hajlandók eladni (Guo–Wang eds. 2001:86–89). Az akkor még ereje teljében lévő sámán volt a fő szervezője az ősök tiszteletére szentelt szertartásoknak. Ez alkalommal elővették a nagycsalád leszármazási fáját ábrázoló, fél falnyi papírképet és az előtt táncolva, dobolva hívták meg az ősök szellemeit. Disznót is áldoztak – ez egyébként kora tavasszal történt –, vagyis disznóöléssel egybekötött többnapos családi együttlétről volt szó, melyre meghívták a sas, a tigris és a tűz szellemeit és ez a sámán játszotta a tigris szerepét. A filmen látszott, hogy teljesen transzban volt és a szertartás során két, kötőtűszerű ezüstrudacskával átszúrták a arcbőrét. (Így még jobban hasonlított a tigrishez.) Ezt a jelenetet próbálta az öreg nekünk is néhány percnyi dobolás után bemutatni. Aztán maga is elfáradván leült és megköszönte Fu Yu-guangnak, régi bizalmas ismerősének és a távolból jött idegennek, hogy meglátogatták. Amikor elbúcsúztunk, arcán valami belső nyugalmat árasztó mosolygás ült. Fia pedig elmondta, hogy az öreg csak akkor boldog, ha néha dobját kezébe veheti és nagyon szomorú amiatt, hogy nem tudja, ki lesz a méltó utóda. (2004-ben hallottam, hogy azóta már ő is eltávozott az égi sámánok közé.)

Újabb mandzsu tanulmányok

2001-ben Jilin városában a mandzsu tanulmányokkal foglalkozó kutatók számára nemzetközi konferenciát hirdettek és ezt az alkalmat örömmel használtam fel, arra, hogy újra terepre juthassak és esetleg újabb sámánokkal találkozhatnék. Ha reményeimben némiképp csalódtam is, ez az utazás sem volt érdektelen, mert olyan új jelenségekkel találkozhattam, amelyeket korábban nem volt alkalmam megtapasztalni. És éppen ezek a modernizációval és a politikai változásokkal együttjáró jelenségek azok, amelyek a sámánság XXI. század eleji állapotát jelzik. A konferencia programjába beillesztve ugyanis a szokásos kirándulások során elvitték a résztvevőket ugyanabba a kis faluba, ahol az öreg sámánnál jártam, de ez alkalommal egy jellegzetesen új kulturális jelenséget volt alkalmunk megfigyelni, nevezetesen a folklorizmus jelenségét. A helyi tanácsi szervek és a konferencia rendezői közösen elhatározták, hogy az iskolás gyerekek tömegeinek segítségével bemutatót rendeznek az általuk mandzsu folklór jellegzetességnek

tartott jelenségekből. Ez azt jelentette, hogy a régi mandzsu női ruhaviselet és a fejdísz mellett a samanizmus néhány elemét is átveszik és átdolgozzák bemutatásra. Pontosabban: ezek az elemek a mandzsu sámánok már a Nisan sámánasszonynál leírt csörgő övét és természetesen a dobot jelentették. Így minden gyerek kapott egy csörgő övet és egy ál dobot, és tornaruhában előadták a „sámántánc” (!?) koreográfiát. Az egész jelenség az 50-es évek szocialista országainak tömeges tornagyakorlataira emlékeztette a nézőt és természetesen ez a mai Kínára is jellemző, hiszen még nagyvárosi szállodáim ablakából is minden reggel láttam, hogy iskolakezdés előtt az udvarokon mindenkinek kötelezően tornagyakorlatokon kellett részt vennie a pattogó ritmusú indulók dallamára. A folklórnak az ilyen politikai jellegű és persze nevelő célzatú bevésése a fiatalok emlékezetébe egyfelől a folklór, a valódi hagyományok teljes félreértésén alapulnak, másfelől viszont már legalább azt a szintet elérték a politika képviselői, hogy elfogadták: létezik a kínain kívül helyi hagyomány, viselet és népszokás is. Ezért aztán nem volt meglepő, hogy egy kis gyermek színészcsapat történelmi mesét adott elő, bizonyos fokig mandzsu folklór hősök szavait idézve. Ez a politikai manipuláció nemcsak nekünk szólt, hanem nagyszámú helyi közönség is részt vett az előadásokon, amelyek jó két és fél órán át tartottak. Természetesen katonás rendben vonultak el és fel a fiatalok (3. tábló).

Ezek után már az sem volt meglepő, hogy egy másnapi kirándulás során olyan falumúzeumba vittek el bennünket, ahol egy másik jelentős sámán nemzetség, a Guan tagjai tartottak ének és táncbemutatót. A teljesen hiteles falusi stílusban felépített, kívülről lakóháznak tűnő és beosztású épületekben kis kiállítás volt látható a mandzsu kultúra régi emlékeiből, az udvaron pedig a nemzetség férfi tagjai bemutatták, hogyan kell dobolni, miként lehet a lapos dobokkal együtt táncolni és azokat varázslatosan forgatni a levegőben. A ritmust a háttérben az egyik legidősebb öreg sámán diktálta, de már három fiatal is részt vett az előadásban. Népviseletük túltervezettnek és újonnan készítettnek tűnt, kivéve a jellegzetes kék színű sámán szoknyát és a háromtükörrel, pávatollakkal ékesített fejdísz (4–5. tábló).

2001-ben újra lehetőségem nyílt a kínai tanulmányút megismétlésére, mégpedig abból az alkalomból, hogy Jilin városában végre megrendezésre került az évek óta tervezett és utolsó pillanatban mindig elhalasztott nagy konferencia, amely a mandzsu tanulmányokkal foglalkozó kutatókat hívta össze. Tulajdonképpen ez a város Csangcsung mellett a mandzsu nemzetiségi terület egyik központja, bár a akadémiához tartozó kutatóintézet Harbinban működik. A konferenciára több mint száz kutató érkezett Kína teljes területéről, köztük olyan vendégek is, akik a távoli tartományokban, Dél- és Nyugat-Kínában mandzsu baráti csoportokat, közösségeket tartanak fenn és szervezik a helyi kulturális életet. Néha az volt az ember érzése, hogy az önkéntes gyűjtőktől és a nemzetiségi tudatot fenntartó kulturális csoportok vezetőin át a mandzsu és kínai származású szaktudósukig terjedt a résztvevők skálája. Természetesen ilyenkor a helyi hatóságok előljárói nyitják meg a konferenciát és a külsőségek európai szemmel nézve igencsak ünneplésesek és rendkívül formálisak. A konferencián több mint félszáz előadás hangzott el és természetesen szinkronfordítás csak a néhány külföldi kutatónak járt, akiknek az előadásai a konferencia első napjának délelőttjén hangzottak el. Ez a konferencia lehetőséget adott arra, hogy egész sor kutatóval ismerkedjek meg, köztük a fiatalabb nemzedék már angolul is jól beszélő néhány tagjával.

Ez volt az a konferencia, amelynek során a szerzők átadták a *Living Shamans: Shamanism in China* című nagyszerű monográfiát, amelyhez hasonló nem jelent meg korábban kínai szerző tollából (Guo-Wang eds. 2002). Ez a monográfia tulajdonképpen az első olyan könyv, amelyik átfogó képet akar adni a Kína területén élő kisebbségek egy részének samanizmusáról. Valóban képet, pontosabban képeket, mert a kötetben több mint kétszáz illusztráció található. Ezeknek a fotóknak az a rendkívüli tudománytörténeti jelentősége, hogy eredeti, be nem állított jeleneteket örökítettek meg a 60-as, 70-es évektől kezdve, olyan sámánszertartásokat, amelyekről korábban semmiféle vizuális dokumentáció nem létezett. Ez volt az az időszak, amikor a kínai kollégák is rendszeresebben kezdhették kutatni a samanizmus jelenségeit, noha ez hivatalos program abban az időben nem lehetett. Éppen ezért a képek legnagyobb része a 90-es évekből való,

ez viszont azzal az előnnyel járt, hogy többségük már színes fotó. Ezek, kiegészítve a tárgyfotókkal, éppen azon nemzetiségek sámánjairól adnak képet, amelyek a szibériaiak rokonai, vagyis a Kínában élő evenkik az (ottani nevükön: orocson), a különféle mongol csoportok (daur, horcsin), és természetesen a mandzsuk, meg a tunguzok egyes csoportjairól. Olyan részletek kerültek így megvilágításra, amelyeket csak a helybeli kutató tudott elérni, nem is szólva arról az elkötelezettségről, amelyet éppen a csangcsuni kollégák, Fu Yu-guan és Guo Shu Yun valósítottak meg, mivel ők maguk is mandzsu származásúak. Talán érdemes megemlíteni, hogy ennek a könyvnek az első vázlatát egyik korábbi utam alkalmával részletesen megvitattunk, és lényegében a sámánok lelkek és jelképek szerkezetét követi, mivel ott hagytam nekik egy német példányt abból a könyvből, mintegy cserébe a tőlük kapott és abban a könyvben közölt ritka képekért. Ezt az együttműködést ők maguk azzal is elismerték, hogy az előszó írására engem kértek fel (Guo–Wang eds. 2001:1–4).

A konferencia rituális befejezéseként, ahogy az lenni szokott kirándulásra invitálták a résztvevőket, ami azt jelentette, hogy buszokkal kivittek egy nem túl távoli kis faluba, melynek határában skanzen-szerűen felépítettek egy régi mandzsu udvarházat. Egyik szárnya egy kicsi gyűjteményt is magában foglalt a mandzsu népi kultúrából, a többi szoba pedig tulajdonképpen a vendéglátást szolgálta. Elmondták a kínai kollégák, hogy noha ez a vendégfogadó már magántulajdon, de a helyi hatóságok is jelentősen támogatták a befektetést, illetve annak építését, mert ez egyfajta hivatalos kirándulóhelyként szolgál a tartományba érkező magas rangú vendégek és külföldiek számára. Itt bemutatják a régi mandzsu szokások rekonstruált változatait a szokásos külsőségekkel együtt, ami szépen felöltözött fiatal lányok sorfalát, és 10-12 fogásos étkezéseket jelent.

Amit viszont nekünk ez alkalommal mutattak az lényegében az időszaknak megfelelő nyárközépi közösségi rítus, az aratás idején elvégzett szertartás, amelyre meghívták azokat a helyi sámánokat, akik ilyenkor ezt a szertartást elvégzik. Az erről szóló naplóleírásból idézek:

„2001. augusztus 26.

Gyönyörű nap volt, felhő se volt az égen. Jilin városából egy jó órányira – talán még annyi sem volt – most készült el egy néhány épületből álló falumúzeumegyüttes.

Pontosabban, úgy alakították ki az épületeket, ahogy azok régen álltak, olyan udvarházszerűen, vagyis szemben a bejárattal volt a főépület, a gazda lakóháza, ami beosztás szempontjából nem különbözött a két oldalt álló valamivel kisebb épületektől. A bejárattól jobbra és balra nyílt egy-egy szoba, melynek két oldalán volt megtalálható a fűthető ágy-emelvény (amelyre csak cipő nélkül lehetett fellépni). Végig ablakok nyíltak nyugatra és keletre. A középső helyiségben két tűzhely volt, nagy üstöknek való lukakkal középen – télen innen fűtötték az ágyak is használt „*kang*”-okat.

Amikor megérkeztünk, már folytak az előkészületek a konyhában, vagyis a középső helyiségben az üstökben víz forrt, és láttam, hogy előkészítik a darált kukoricamálét (vagy kölest?) a szertartási ételekhez. Az oszlopos tornácon ott álltak a falhoz támasztva a sámánok dobjai. A jellegzetes kerek mandzsu dobok (kb. 60 cm átmérőjűek), amelyeknek a fogója egy tenyérnyi rézkarika, amit vékony bőrszíjak kereszt alakban kötnek a dob kávájához. A szíjak elhelyezése és csomózása egy-egy csoport (nemzetség vagy nagycsalád), vagy a sámán egyéni jellegzetessége, ismertető jegye.

Állítólag ez a házegyüttes, falumúzeum és turista-motel együtt csak nemrégiben készült el, és jellemző, hogy egy vállalkozó építette fel (fiatal felesége lett a főnök), és az éledő mandzsu etnikus öntudat jellemzője, hogy ilyen falumúzeumokat építenek a turista létesítmények mellé. Azt lehet mondani, hogy teljesen hiteles, a hagyományokat követő az épület, mert mind a három mandzsu sámánnál tett korábbi látogatásaim alkalmával pontosan ilyen beosztású házakban jártam.

Már oda volt néhány dolog készítve a bal oldali szoba végébe, ahol fölül az ősök leszármazási családfáját őrizték egy kis ládában, alul a szintén magasztott részen egy oltárszerűség, néhány edény és füstölő-rudacsák. Az előzetes program szerint Yongji faluban, a Guan klán áldozatot mutat be az ősök szellemeinek és az Aratás istenének („*God of Harvest*” – így írták a programban). A délutáni áldozati szertartást az Égnek ajánlják, az esti sámántánc pedig a Hús istenének („*the God of Meat*”) szól, melynek során egy disznót áldoznak, vagyis leölnék egy fekete sertést, amelynek húsából mindenki részesülhet, együtt a falubeliekkel. Így ez nagyon érdekesnek ígérkezett, hiszen a betakarításnak még nincs vége – a kukorica még kint állt a mezőn – a konferencia szervezői ügyeltek arra, hogy a sámánok az időszaknak megfelelő szokáshagyományból mutassanak be a helyi kutatóknak – mert a három külföldin kívül csak a mandzsu kultúra kutatói és megtartásán dolgozó szervezetek képviselői voltak csak jelen, több mint százan.

Még mielőtt bármi elkezdődött volna, én azért megismerkedtem a sámánokkal és megkérdeztem – Meng Hui-ying pekingi kolléganő segítségével –, hogy mi lesz a szertartás célja? A felelet az volt, hogy „emlékezés az ősökre”. Végül is a nyár közepén, a betakarítás idején a tisztelet kijárt az nekik, mert ők segítették a közösséget a természettel. A sámánok nevei: Guan Yunde, 53 éves; Guan Yunduo (66 éves); Guan Canghong (70 éves); Guan Yunbi (74 éves) és Guan Yunjiu (78 éves). Tulajdonképpen ők inkább csak dobosok – nem hiszem, hogy mind sámánok lettek volna – a két fiatalabb klántag, akik csak később kapcsolódtak be a szertartásba, azok valóban sámánoknak, beavatottaknak tündek. Az ő neveik: Guan Changgi (33 éves) és Guan Jingfu (39 éves). Az egyik sámán-dobos hozzátette, hogy a nagy család tagjai számára az ősökre való emlékezés egyben megerősítést jelent, boldogságot és egészséget. Ezért vesznek részt örömmel ezen a szertartáson. Egyébként az Aratás istenének a neve *Ūsi Enduri*. Arra a kérdésre, hogy ezt a szertartást minden évben megtartják-e, azt felelték, hogy nem, hanem csak a sárkány és a tigris évében (a keleti kalendárium szerint). Ez a mostani alkalom nem ilyen, a szokások bemutatása nekünk szól, illetve a falumúzeumot most ezzel az áldozati szertartással avatják fel.

Kezdeként néhány percet doboltak, ami nem tartott tovább 4-5 percnél. Két hosszú, három rövid ütemből állt a ritmus. Ez a bevezető dobolás még kinn az udvaron, az ajtó előtt történt. Egy nagy, erős hangú, állványon álló, mélyhangú dob adta meg az alapritmust. Hirtelen hagyták abba a dobolást, és mindenki benyomult a bal oldali szobába, ahol az oltárnak előkészített asztal állt.

[...]A két fiatal sámánt felöltöztették a kék szoknyába, amelynek alján stilizált díszítés található. (A minta nem olyan ősi, mint az általam 1995-ben meglátogatott Guan Borong-é, aki éppen ennek a klánnak volt a nagysámánja.) Újra kezdődik a dobolás – a már megismert ritmusban. Fu Yüguan is dobót vett a kezébe, és ő is dobol. Közben a fiatal sámánok az oltárra kis apró edényeket, meg kis réztányérokat, apró fém teáskannát helyeznek. Majd letérdelnek az oltár előtt és homlokukat háromszor a padlóhoz érintik. A két fiatal sámánon régi szabású (kínai?) ing, illetve ingkabát van, és úgy tetszik a piros öv fontos és jellemző része az öltözetnek, mert azok a sámánok is, akikkel korábban találkoztam, piros övet viseltek.

Ezután újra dobolás kezdődött, a két fiatal fősámán is együtt dobolt az idősebbekkel. Közben behoztak egy csónak alakú teknőt, benne a rituális éteknek szánt sárga puliszkával. A fősámán az óra járásával megegyezően, majd visszafelé is körbedobolta az alacsony asztalra helyezett „csónakot”. Amiről kiderült, hogy nem a hagyományoknak megfelelően készítették, mert az eredeti alak egyszerűen egy téglalapalakú láda! (Pedig milyen érdekes elméleti magyarázatokra ragadtathatták volna magukat az etnológusok pl. a halott ősöket szállító csónak szimbolikájáról!) A dobolás pontosan öt percig tartott[...]

Eközben a konyhában megtisztítottak egy csirkét, amelyet aztán az ősök ládája elé helyeztek. A lányok rendületlenül gyúrták a puliszkából a kis rudakat (később nem került elő ez a sok sütemény!). Térdeltek bizony, nem ültek, pedig a munkájuk majd egy óráig tartott. Amikor befejezték, akkor a két fiatal sámán behozta a két megpuccolt csirkét, és elhelyezte az oltár melletti láda előtt. A csirkéket az Aranysas Istennek (*Aishin Daimin*) ajánlották. Közben a dobosok rendületlenül verték a ritmust. Megfigyeltem, hogy nem mindegyik sámán forgatta a dobját az ütések alatt. Ez az átlagosnál hosszabb dobolási szakasz volt, jó 20 perces, közben a két fiatal sámán az oltár körül foglalatzkodott, rendezgették a rajta lévő tárgyakat. (Szerencsére a nagy dobolást többen nem bírták és kimentek, így könnyebben lehetett felvételt készíteni a videóval!

A fősámán és segítője felöltötte csörgős sámánövét és újra kezdődött a dobolás – az egész rítuson végigvonul a szakaszosság. Mintha felvonásokra oszlana az egész, kisebb-nagyobb szünetekkel, újfajta akcióval. A két sámánruhába öltözött fiatal szemben állt az oltárral és komoly arccal doboltak, időről időre térdet hajtottak, anélkül, hogy a dobolást abbahagyták volna. Alig két perc múlva megindultak kifelé a szobából, hogy a konyhaajtóban állva az ősök szellemeit hívják. Azt remélve, hogy az ősök szellemei majd segítik a közösséget.

Már jól benne voltunk a délutánban, amikor kívülről, az udvarról felhangzott egy malac visítása. Egy nagy fekete disznót vezettek illetve toltak a ház felé úgy, hogy csak az első két lába érte a földet. Behozták egészen az oltár elé, oldalára fektették és ott doboltak a fülébe. Ezt még nyugodtan tűrte, majd a fülébe öntött a fősámán egy kis pálinkát, s mivel megrázkódott, ez azt jelentette, hogy az istenek, az ősök szellemei elfogadják az áldozatot. Azután kivitték a konyhába és leszúrták, a vérért felfogták egy edényben. Ezután következett a fekete sörte letisztítása a hatalmas üstből kimert forró víz és éles kések segítségével. (Az esti vacsorához aztán készítették véres hurkát, valódi vérből, nem keverve semmi mással, ez egy jellegzetes mandzsu étel, mert máshol is feltalálták, mint jellegzetes helyi ételt!)

Fontos mozzanat volt a kettévágott disznó feldarabolása. Az egyik idősebb segítő férfi mutatta, hogy hol vágják el a testet nyolc részre, mert aztán a darabokat bevitték az oltár elé. A csónakszerű ládában újra összerakták az egész testet. A fej egyben maradt, de beborították a száját valami hártýával (talán a gyomrot húzták rá hártýaszerűen). A fej került az oltár közelébe, a forró húsdarabokat a legidősebb segítő-dobos hordta be a ládába, a fiatal fősámán és segítője csak nézte. Fu Yu-guan ismét dobolt, rajta nem volt semmilyen sámánruha, mint ahogy két másik doboson se.

A két fiatal sámán az oltárral szemben állt és dobolt, most már újra felöltötték csörgő övüket. A bal oldalon álló sámán énekelve sorolja a megidézett isteneket, ahogy az ilyenkor szokásos volt. A dobosok körbe állják a felajánlott disznó áldozatot és

rendületlenül verik dobjaikat. A disznó feldarabolásában kimerült dobosok nyakában sárga törülközők vannak, már a műanyag köntös sincs rajtuk.

A két fősámán övüket, derekukat rázva hátrálnak a disznóig, majd vissza az oltárhoz. A fősámán kezét rázva táncot imitál, majd felvesz néhány gömb alakú csörgőt az oltárról és körbejárja a disznó tetemét egyszer az órajárásnak megfelelően, egyszer pedig fordítva, a segítő (*zhai-li*) fogja az övét hátulról és követi. A harmadik körbejárás után odakapott a disznó fejéhez és feltépte az álkapcsokat, szétszakítva ezzel a borító hártját. Mint a helybéliek elmondták, ezzel jelképesen megnyitották az utat az istenek számára, hogy ehessenek az áldozati állatból.

Ekkor a fősámán a földre zuhant és ottmaradt, a segítője pedig mellette térdelt és hosszasan énekelve sorolta, hogy milyen istenek lettek megidézve a szertartásra. Ez a transz-imitáció és a kísérelő ének se tartott tovább két percnél. A sámánt ilyenkor állítólag a Vaddisznó isten szelleme szállja meg (talán a fekete disznó utal erre), a főisten, az Ég istene pedig *Abha-enduri* volt, akit említettek, az ő madara a holló, szerencsét hozó madár, a mandzsu sámánok egyik segítője. A holló hozza az istenek üzenetét – a magyar néphitben is madár a hírvivő. A mandzsuk különösen tisztelik a denevért, mert egyik ősüket Nurhacsit, a legendás hőst (*baturu*) megmentette, mégpedig úgy, hogy a fejére szállt és ezáltal a hős láthatatlanná vált. A denevér stilizált formában megjelenik a mandzsu ornamentikában is. Fu Yu-guan elmondta, hogy a bagoly szintén a sámánok segítő madara volt.

[...] Kinn az udvaron egy nagy máglyát raktak, amiből hamarosan látványos tűz lett. Közben egy asztalon kihoztak sok tenyérnyi nagyságúra vágott szalonnás részt a disznóból és hosszú vas nyársakat. A nyársak arra szolgáltak, hogy mindenki pirítson egy kis szalonnát. Így mindenki részesült az áldozati állatból.

Az öklömnnyire vágott darabokból, aki akart, vehetett és süthetett magának a tűznél. Ez volt feltehetően a Hús istenének tiszteletére rendelt szertartás – legalábbis így jelezték az előzetes programban – és az értelme pedig az volt, hogy aki evett a húsból, az hosszú életű lesz – mondták a helybéliek. Vagyis a Hús istene részesült az áldozatból azáltal, hogy a rítus résztvevői ettek, de a Tűz istene is jóllakott, mert sok húsdarab beleesett a tűzbe. A tűz volt a közvetítő, mint annyi más szertartás alkalmával.

A hangulat egyre emelkedett, a tűz magasra csapott, nem volt könnyű még a hosszú nyársakkal se sütni, olyan erős volt a tűz. Aztán újra megszólaltak a dobok, de most nem az eddigi dobosok ütötték a ritmust, hanem a helybéliek, a konferencia résztvevői, bárki bezállhatott és be is állhatott a tűz körüli keringésbe. Hívtak is mindenkit és sokan be is álltak. A dobosok vad ugrálásba kezdtek – ilyet már láttam egy mandzsu dokumentumfilmben, csak ott maszkokkal csinálták a szellemtáncot, itt meg anélkül. (Részlet a terepnaplóból.)

Ez a felszabadult körtánc tette igazán hitelessé az egész napi megrendezett szertartás-játékot, az ott-lét, a rítusban való lét örömet adott a résztvevőknek. Éppen azáltal lett igazivá az egész, hogy az áldozati állatot leölték, a húsát felajánlották az ősöknek, majd maguk a résztvevők együtt elfogyasztották (*communio*). Végül pedig a csillagok alatt, a tűz körül önfeledt körtáncot (6. tabló) jártak önmaguk, és persze az ősök szórakoztatására. (A rítusnak ezt a funkcióját Koreában is megfigyelhettük az ottani sámánszertartások alkalmával, ugyanis ott kimondottan szórakoztatni kellett a szellemeket, és mindenkinek be kellett kapcsolódnia a közös táncolásba, még a külföldi vendégnek is, a filmkészítő antropológusnak is!)

Mivel engem is kértek, hogy álljak be a táncba, én is kértem egy dobot és átvéve a ritmust, jót doboltam, táncoltam és ugráltam, mint a többiek. A végén egy fiatal mandzsui nő odajött és megdicsért, és hazafelé a buszban többen mondták, hogy jól doboltam. Igen, ez a tánc nekik, a helybelieknek szólt, ami nappal még visszafogott tartózkodás volt, az a sötétség és a tűz felszabadító mámorában önfeledt kerengéssé varázsolódott. Az aratás, a hús, a körtánc mind-mind a termékenység, az egészséges életösztön megélésének biológiai és társadalmi jelentésének kifejeződései. Ezért válhatott, és vált valójában a bemutatásra szánt hagyomány egyszerre élettel és jelentéssel teli közösségi rítussá, amelynek hatása alól senki se tudta kivonni magát.

Ezeknek a kulturális jelenségeknek, amelyek lényegében a régi szokások felelevenítését, azok újrajátszását jelentik, van néhány igazán csak a XX. század végére és a XXI. század elejére jellemző posztmodern tulajdonsága. Nevezetesen, hogy tökéletesen összefolynak a hagyományos elemek a legmerészebb és váratlan újításokkal. Láthattuk, hogy a mandzsui vendégszeretet miként ötvöződött azzal a mai Kínában kialakult, vagy kialakított, hivatalos vendégfogadással, ami hihetetlen pazarlással és ceremóniális pompával jár együtt. A mai világban mindehhez még a média, és a mai Kínában a helyi média is kapcsolódik. Felicia Hughes-Freeland egy kitűnő tanulmánygyűjteményt állított össze a rítusok, mint performanszok és a média egymásra hatásáról a mai világban (Hughes-Freeland ed. 1998). Világos ugyanis, hogy a legtöbb valamikori népszokás napjainkban mint média-esemény él tovább, ez utóbbi tény a fontosabb, nem a valamikori kulturális tartalom. Ha a formát meg is tartották, akkor is a médiákban való megjelenés az, ami az eseményt igazán kiemeli a többi kulturális jelenség sorából. A film, a televízió, vagy az egyszerű videós megörökítés mintegy legitimálja a kulturális formát, pl. egy dramatikus játékot szinte már csak ez teszi kulturálisan értékké, vagyis amit nem örökítenek meg, az nincs. Így válik a rítus, az előadás és a média hármasában az utóbbi a legfontosabbá.

A samanizmus kutatása során látni kell, hogy a lokális jelenség egyre határtalanabb kiterjesztésének lehetünk/lehattunk tanúi, cselekvő részesei, sőt bizonyos esetekben a tendenciák befolyásolói, mivel ötleteket adtam/adtunk a

helyi tudósok helyzetének megerősítésére. Nem pusztán arról volt szó, hogy ők adtak, megmutattak valamit a saját kultúrájukból, hanem arról is, hogy mi a „nyugatiak” megmutattuk, megtanítottuk őket, hogy miként lehet, sőt kell használni a saját kultúrájuk emblemikus jelenségeit – ez esetben a sámánok kultúráját – abban a társadalmi-politikai helyzetben, amelyet a posztkommunista világ számukra nyújt. Röviden: használtuk őket, ők használtak minket céljaik elérésében. Ez a csere már nem egyszerűen a centrum és a periféria korábban szokványos egyirányú kommunikációja, hanem a globalizálódó világ jellegzetes kiegyenlítődési mechanizmusa, amelyben a nganaszan sámán leszármazottai egy dél-franciaországi folklór fesztiválon lépnek fel, vagy az ISSR elnöke leplezi a mandzsu sámán-istenanya szobrát egy helyi közösség ünnepségén.

A sámánkutatók nemzetközi konferenciája

2003-ban az eredeti terveknek megfelelően újra kiutaztam Kínába azzal a céllal, hogy ellenőrizsem a Nemzetközi Sámánkutató Társaság nyár közepére tervezett konferenciájának az előkészületeit. Ezek az előkészületek szemmel láthatólag rendben előrehaladtak és a kínai szokásoknak megfelelően a legkülönbélebb bizottságokat alakították meg (például a program elfogadására, a vendégek fogadására, az étkeztetés megszervezésére). Még fontosabb volt a bizottságok megalakulásán túl az a tény, hogy Bai Gengsheng, aki korábban az akadémia keretein belül dolgozott és a 2000-ben megalakított Sámán Kultúra Kutatóintézet vezetője volt, elhagyta az akadémiai kutatóintézetet és a Népművészeti és Népi Irodalom Szövetség egyik vezetője lett. Ez az intézmény, mint később kiderült, az UNESCO határozatainak a végrehajtója a Kínai Népköztársaságban. Nemcsak hatalmas székházuk van Pekingben, hanem minden tartományban helyi szerveik, akik felelősek a népművészet felvirágoztatásáért, mi úgy mondanánk, a népi iparművészet fenntartásáért és a szájhagyomány, a népdalénekesek, vagy a hősi epika és a hagyományos kínai hangszereken játszó művészek összefogásáért. Mint kiderült ez egy igen nagy hatású és hatalmú szervezet, amely jelentős anyagi eszközök felett rendelkezik, többek között például az ő szervezésükben jelenik majd meg a következő öt éves tervben a kínai nemzetiségek népi kultúráját leíró

könyvsorozat, amelynek egyes kötetei az anyagi kultúrán és népművészen, díszítőművészen kívül az orális hagyományt is be fogja mutatni. Ez jelentős, új fejlemény Kína történetében és ebben nem kis szerepe van az UNESCO 1989-ben elfogadott határozatnak és annak, hogy újabb és újabb UNESCO javaslatok születtek az „*intangible*”, a meg nem érinthető, vagyis a szellemi hagyományok megmentésére az egész világon. A mai kínai politikára, s azon belül a kulturális politikára is az jellemző – és ezt volt szerencsém megtapasztalni –, hogy az ilyen nemzetközi megállapodásokhoz örömmel csatlakoznak, és azt nemcsak szavakkal, hanem jelentős anyagi ráfordításokkal is támogatják. Bai Gengsheng éppen ennek a programnak az egyik felügyelője, így a nemzetközi Sámánkutató Társaság konferenciáját is az ő segítségével, illetve az ő javaslatára támogatta ez a szervezet. Ez persze azt is jelentette, hogy az akadémia tulajdonképpen kimaradt az ISSR konferenciájának szervezői közül. A kitűnő előkészületek ellenére, a Sars-járvány veszélye miatt a konferencia 2003-ban elmaradt. A megbeszélések után lehetőségem volt két tanulmányútra is, ez alkalommal újra eljuthattam Hailarba, ahol néhány hónappal korábban kínaiul is megjelent az egyik könyvem, az, amelyik magyarul *Sámánok: lelkek és jelképek* címmel látott napvilágot. A kínai fordítás a japán nyelvi változatból készült.

Azt lehet mondani, hogy a 2003-as terepmunkák hozták az eddigi legértékesebb eredményeket utazásaim során. A második utazás Dél-Kelet-Kínába történt, Bai Gengsheng saját nemzetiségéhez, a naxikhoz, Junjan tartományba, ahol megismerkedhettem a helyi sámán-papi rend ősi történetével és mai képviselőivel (a *dongba* kultúráról, Guo 1999).

2004-ben került sor arra a nemzetközi konferenciára, amelyet kétévenként rendez a Sámánkutatók Nemzetközi Társasága (ISSR). Noha először Pekingre gondoltak a szervezők, a döntés végülis Csangcsungra esett, ahol szintén már évek óta halogatták a sámánkutatók konferenciájának a megrendezését. Ez a város az utóbbi évtizedben hihetetlen fejlődésen ment keresztül, hasonlóan Kína más területeihez. Bai Gengsheng magasabb pozícióba kerülésével, elfogadta a felkérést e konferencia megrendezésére. Elmondhatjuk, hogy igazán mintaszerű volt mind a tudományos, mint pedig a kulturális programok összeállítása, igaz, a

konferencia előadásaira valamivel kevesebb idő jutott, mint ahogy azt a külföldi résztvevők, mintegy hatvanan elképzelték, ugyanakkor viszont mindenhol állandó tolmácsolást biztosítottak, a kínaiakat angolra, a külföldieket pedig kínaira fordították. A konferenciát, szintén jellemző módon, egy magas kerítéssel körülvárt és katonákkal védett területen tartották, igen elegáns körülmények között, márványfolyosós elegáns hotelben, amelyikről kiderült, hogy a Kínai Kommunista Párt felső vezetőinek továbbképző intézete volt.

Megjelent a konferencián résztvevők által beküldött előadások összefoglalójának kötete is,¹ amelyből kiderült, hogy a konferencia résztvevőinek kétharmada kínai volt, vagyis ők több mint százan voltak, és érdekesebbnél érdekesebb beszámolókat hallhattunk tőlük a különféle kínai nemzetiségek körében végzett kutatásaikról. Ezeket az előadásokat többen már videófelvételekkel is kísérték, melyekből világosan látszott, hogy a sámánság valóban élő jelenség Kínában. Az általam is ismert észak-keleti területeken kívül, különösen Dél-Kína, többek között például Jünnan és Szecsuán tartományok elzárt területein élő kisebbségek sámánjairól tudhattunk meg sok új adatot. Ezen a konferencián is, a kutatók mellett megjelent a sámánisztikus művészetet kifejezetten folytatni kívánó művész, illetve népművész mellett néhány helyi sámán is, így például SziCsingua, az a daur sámán, akinek gyógyító szertartását 2003 elején megörökítettem és akivel akkor csak igen röviden tudtam elbeszélgetni. A konferencia egyik szünetében viszont sikerült néhány újabb kérdést feltenni arról, hogy mi történt például azzal a fiatal lánnyal, akit annak idején gyógyított, és akit videón megörökítettünk. Röviden elmondta, hogy a leánya jól van, sikeres volt a gyógyítás és hozzátette, hogy ez annak is köszönhető volt, hogy neki is és két tanítványának is sikerült transzba esniük, mert ez jelentette a szellemek megjelenését és segítő szándékát.

„A múlt évben nagyon örült, hogy meglátogattam – fordította a tolmácsnő, majd kérdésemre, hogy miként lett sámán – ezt válaszolta: Hosszú ideig beteg volt, annyira, hogy nem tudták meggyógyítani sehol, pedig elment Pekingbe. Aztán álmodott, melyet

¹ Az előadások összefoglalóit tartalmazó kötet: *The 7th Conference of International Society for Shamanistic Research (ISSR) Abstracts of the Papers*. Edited by the Organizing Committee. Aug. 2004. Beijing. Minden összefoglaló angolul és kínaiul is megjelent ebben a kötetben.

talán az istenek küldtek és ezután lett sámánna! Ez 1999-ben volt, március 3-án, jól emlékszik, amikor ez történt.

– Hogyan volt a felavatás?

– A szokásoknak megfelelően két napig tartott. Ott felállítottak két nagy fát, amelyek három méter magasak voltak. Megszállták a szellemek és háromszor kellett végigmászni a kötélen. Az ilyen személyt a szellemek választották ki, mert súlyos beteg volt már hosszú ideje, amikor 13 éves volt. A nagyapjának az apja is sámán volt, akit 'lama sama' névvel illettek. A családjának négyszáz éves története van, és ő a hetedik nemzedék, aki sámán lett és a villámlástól lett sámánna, vagyis az égből származó sámánna.

– Hány bárányt áldoztak a felavatás alkalmával?

– Négyet!

– Kitől kapták a bárányt?

– Mi magunk vettük, vásároltuk. Nagyon kevés ember támogatta őket. Noha vagy kétszázan is ott voltak.

– Mi volt a kislány betegsége, a lánykának, akit lefilmeztünk?

– Most jobban van már! Lehetséges, hogy ő is sámán lesz egyszer, de most még nincs itt az ideje!

– Mi a jele annak, hogy esetleg ő is sámánna lesz?

– Néha egészen bolondul viselkedik! És amikor beteg, senki nem tudja meggyógyítani.” (Részlet a videó interjúból, 2004. Csangcsun)

Ő maga is tartott egy előadást a konferencián, méghozzá a saját szavaival mondta el, (természetesen kínaiul) azt, hogy hogyan lett sámánna, milyen beavatáson ment keresztül, majd végül bemutatott egy videofilmet a saját szertartásairól. Új jelenség tehát a nemzetközi konferenciákon, hogy a sámánok maguk is rendre megjelennek, sőt, előadást is tartanak és ily módon nemcsak az antropológus fordításában jelennek meg a szertartásaik, hanem közvetlenül ők maguk prezentálják a konferencia résztvevői számára. Kérdéses persze ezeknek az előadásoknak a minősége tudományos szempontból, de az kétségbevonhatatlan, hogy autentikusak, hiszen nincs fordítás, ami a legtöbb esetben nemcsak nyelvi fordítást jelent, hanem kulturálisat is jelenthet, mint ahogy az velem is történt éppen az ő gyógyító szertartását kísérő kommentárok esetében. A sámánok jelenléte tehát a konferenciákon egy tipikus posztmodern jelenség, ami a sámánsághoz való tudományos viszony megváltozását is jelzi egyben.

Az első kulturális esemény, ami a konferenciához kapcsolódott az a furcsa folklórest volt, amelyet *The Night of Shamans* címmel rendeztek a város központjában lévő szabadtéri színpadon, tulajdonképpen egy nagy téren, ahol több ezer ember fért el és volt jelen. Ez a kiírás és a nemzetközi konferencia üdvözlése kínaiul is elhangzott, úgyhogy mindenki értesülhetett erről az eseményről. Maga a műsor a szokványos népi táncgyűtéseket bemutatója volt,

azzal a különbséggel, hogy csak a helyi mandzsu együttesek léptek fel Jilin megyéből. Az népdalok és a stilizált néptánc mellett több jellegzetes kínai akrobatacsoport is fellépett és lényegében csak egy olyan csoport volt, amelyik dobtáncot mutatott be (bár ne tették volna), mert az egész műsor a legszélsőségesebb folklorizmus képét mutatta a kivezényelt hadiiskolások százainak tapsaitól kísérve (7–8. tábla). Ami viszont érdekes és megemlítendő ezzel az álfolklor bemutatóval kapcsolatban az az, hogy 1991-ben az öreg mandzsu sámánhoz még szinte titokban vittek ki – ezt később elmondták a kollégák –, most pedig teljesen nyíltan, többezres tömeg előtt a folklorfesztivált „sámánok éjszakájá”-nak nevezik. A támogatók közül első helyen a Kínai Kommunista Párt városi bizottságának kommunikációs bizottsága áll, másodikként a népművészeteket támogató szövetség helyi csoportja, hamadikként Csangcsun város kulturális bizottsága, negyedikként pedig a helyi rádió és televízió irodája. Nyilvánvaló tehát, hogy az egész esemény, noha a nemzetközi konferenciához kapcsolódik, a helyi lakosságnak is szól és kitűnő kommunikációs esemény, amely a lokális hagyományok megjelenését hivatott demonstrálni a korábbi évek tiltásait mintegy feledtetve. Világosan látni kell azonban, hogy ez a médianyilvánosság abban a városban történik, ahol a hihetetlenül domináns kínai többség és a helyi mandzsu kisebbség számára ez mindössze egy szórakoztató fesztivál, semmi más.

A harmadik napon délután egy újabb kulturális programot szerveztek a résztvevők számára. Egy Csangcsung melletti, jó egy órányira lévő kis faluba vittek el minket, amelyikről kiderült, hogy az egyik legfontosabb mandzsu sámán klán lakhelye. Ebben a faluban a Shi-nemzetség tagjai, akiknél annak idején az egyik dokumentumfilmet készítették (ismertetését lásd Shi 1991) tartottak bemutatót a helyi sámánisztikus rítusokból, melynek során természetesen egy oltárt is felállítottak. Ételek és sütemények mellett egy disznófej is látható volt rajta, a hagyományos mandzsu disznóáldozatot jelképezve (8. tábló). A csoportos dobolás egy betonból épített kiemelt színpadon játszódott és egész sor fiatal szerepelt a csoportban, a fiatal sámán ruhája pedig szinte tökéletes mása volt annak, amelyet egy múzeumban is láttunk. A doboló csoport vezetője

természetesen idősebb sámán volt és estefelé, amikor már besötétedett egy újabb régi szokást elevenítettek fel, nevezetesen azt, amikor régen a gonosz szellemek kiűzésére különféle ijesztő maszkokat (11. tabló) vettek magukra a falusiak, és a sámándobok hangjára groteszk táncot jártak. Ezeket a jeleneteket összevetve a két évtizeddel korábban készült dokumentumfilmmel elmondható, hogy itt csak elemeket láttunk a hajdani szokásból, viszont a bemutatásra került elemek teljesen hitelesek voltak, márcsak azért is, mert ugyanazok az emberek keltették életre, mint akik a filmben eredetileg is szerepeltek. Elméletileg nézve a kérdést, a folklorizmus keveredett a hagyomány valódi elemeivel, mégpedig ugyanazon szereplők játékában (vö. Shi 1991).

Még az esti műsor előtt a színpad mögött álló, négy méteres szobrot (10. tabló) vagy emlékművet szintén fel kellett avatni. A jellegzetes kínai felhőmotívumokkal díszített oszlop tetején egy talányos nőalak szoptatott egy kisbabát. A nőalak azért érdekes, mert sasfeje volt. Már korábban elmondták, ez a szoptató nőalak az első sámán anyját ábrázolja, aki egy sastól esett teherbe, majd életet adott az első sámánnak. Ezt az alakot a mandzsu mitológiában *Isenmamának* nevezték (vö. Hoppál 2002a:7). Mandzsu kollégáim elmondták, hogy ezt a helyet egyfajta nemzeti kultuszhelyé akarják tenni, de azt sem tagadták, hogy a fellendülőben lévő turizmus egyik attrakciójának is tekintik. Később bemutatták azt a vállalkozót, aki részben finanszírozta a közelben lévő étterem és szálloda felépítését és ennek a színpadnak is a felállítását. A helyieket tudós kollégáink nem tudták lebeszélni arról, hogy egy fiatal táncosokból álló, valóban teljesen agyonkoreografált, állítólagos sámántánc műsort bemutassanak, amelyben a giccs határain jóval túlmenően próbálták megjeleníteni a mandzsu sámánság egyes jelenségeit, sajnos oly mértékig stilizálva, hogy az még a legedzettebb amerikai turista gyomrát is megfeküdte volna.

A késő este viszont újabb meglepetéssel szolgált, nevezetesen a tűzön járás (9. tabló) ősrégi szokásának bemutatásával. A Shi nemzetség arról volt nevezetes a sámánokat adó mandzsu családok között, hogy a fiatal sámánok beavatási szertartásához hozzátartozott a tűzönjárás szokása. Erről már korábbi gyűjtéseim során is kaptam adatokat és a mandzsu kollégák autentikus fotóval is

megajándékoztak (ez a kép látható Hoppál 2002:36). Egész pontosan arról volt szó, hogy a beavatások rendjében az egyszerűbb próbákon túl a tűzön járás az utolsó volt, és ez jelentette a felavatás teljessé tételét. Az ilyen sámánokat tüzes sámánoknak hívták: *taw-sama*. Ez alkalommal egy több mint 8x2 méteres vastag parázsszőnyeget készítettek és a fősámán vezetésével ezen többször végig futottak a fiatal sámánjelöltek, akik öten voltak. Az idős sámán először egy oltár előtt – melyen az áldozati ételek és italok voltak elhelyezve – többször meghajolt háromágú villát tartva a kezében, majd a fejére feltették rézből készült, szalagokkal díszített koronáját, ezután a többiek dobhangjára elsőként végighaladt a vörösen izzó parázsszőnyegen. Őt követték a fiatalok. Ez a tűzönjárás szertartás valóban a hagyományok legmélyebb rétegéhez tartozik és csak sajnálni lehet, hogy a legmagasabb rangú sámánoknak kijáró beavatási szertartást a jövőben turista attrakcióvá teszik majd. A közelben, az oltártól nem messze, a helyi dobokat is meg lehetett vásárolni és már készítik az első sámán anyját ábrázoló szobor (a régi, eredeti szobrocska Fu Yuguan gyűjteményében – Hoppál 2002a:7) kicsinyített mását is. Világosan látható tehát, hogy miként fonódik össze, hat egymásra a hagyomány és a globalizált világ turistaipara. Ez utóbbi ügyesen felhasználja a helyi hagyományok látványos és eladható elemeit. Ha a kérdést a helyiek (Longwan a falu neve) szempontjából nézzük, akkor viszont ők használják ki azokat a lehetőségeket, amelyek pénzt, megélhetést és túlélést jelenthetnek az egyre kapitalizálódó Kínában a helyi közösség tagjai számára.

A következő napon korán elindultunk, hogy meglátogassunk egy Yitong járásban lévő ugyanilyen nevű kisvárost, ahol erre a nemzetközi konferenciára tekintettel teljesen renoválták a helyi múzeumot. A mandzsu kollégák elbeszélése szerint a konferencia egy éves késése kitűnő lehetőséget adott a helyi hatóságoknak, az önkormányzatnak és a pártszervezet kulturális vezetőinek, hogy a pekingi javaslatokat elfogadva itt rendezzék meg a mandzsu kisebbség történetét és kultúráját bemutató átfogó kiállítást, ami tulajdonképpen rövid történeti bevezető, egy igazi, jó néprajzi tárlat volt. A tárgyi kultúra, a földművelés és vadászat régi emlékein kívül itt mutatták be, egy külön nagy teremben a mandzsu samanizmus emlékeit, néhány régebbi tárgyat, de többségükben rekonstruált

viseleteket, a különféle klánokhoz tartozó sámánok ruházatát és koronás fejviseletét (12. tábló). A sok tárgy közül kiemelkedően érdekesek voltak azok a hol tollból, hol pedig kauri csigából készített sámán válldíszek, amelyek teljesen, vagy majdnem teljesen ismeretlenek voltak a korábbi szakirodalomban. Soha nem publikált senki olyan családfákat, amelyeket a nagyközösségi ünnepek alkalmával tártak a nyilvánosság elé, és amelyek a nemzetség történetének az emlékezetbe való bevésését segítették elő.

A helyiek igazán mindent megtettek, hogy nagyon tanulságos kiállítást állítsanak össze, s még a múzeumban megvásárolható emléktárgyak között is voltak a sámánok által régebben használt idolk és papírkivágások új másolatai. A papírkivágást egyébként, ami feltehetően régi kínai hagyományelem, de3 most új formában jelent meg – sámánokat ábrázolnak ugyanis – egyes kínai kollégák régi hagyományként minősítenek. (Mint ahogy művészi kivitelű monográfia jelent meg a mandzsu maszkokról is – Wang 2002). Nem kívánjuk értékelni ezeknek az állítólag sámánisztikus jellegű emléktárgyaknak a kulturális jelentőségét, annyi azonban bizonyos, hogy a minőség, amit hordoznak, messze kiemeli őket a „turistaművészet”, a „repülőtéri művészet” vagy az álnépművészet kategóriáiból. Egyébként a sámánok és a művészet eredete témáról egy nagyon igényes képes album jelent meg a kongresszus tiszteletére (Bai–Xiang eds. 2004).

Ugyanezen nap délutánján – ha lehet még fokozni a meglepetések erejét – egy újabb helyszínen, a Muqing völgyben, egészen nagyszabású, teljesen új szabadtéri múzeumot látogattunk meg. Egy ismertető brossura tanúsága szerint ez is magánvállalkozás, egy egész völgy a mandzsu természeti környezet és kultúra bemutatását szolgálja. A jellegzetes növényvilág és különösen a virágok kertszerű bemutatása mellett a Mandzsúriában élő nemzeti kisebbségek jellegzetes házait, udvarformáját, népviseletét valamint hangfelvételtől dalait is megismerheti az odalátogató turista. A kínai kollégák elmondták, hogy még az utolsó estén is dolgoztak a szabadtéri múzeum területén, az utakat egyengették, lépcsőket készítettek, mert be akarták fejezni a nemzetközi konferencia tiszteletére (13–14. tábló).

A falusi rész mellett azonban volt egy még érdekesebb momentum, nevezetesen az, hogy teljesen új, igaz, nem túl nagy méretű, de egy régi mandzsu udvarháznak megfelelő épületegyüttesben mandzsu sámánmúzeumot is felállítottak, ahol természetesen régi tárgyak másolatai (maszkok, dobok és sámánöltözetek stb.) lettek kiállítva. Mégis a legérdekesebb része ennek az egész építkezésnek az volt, hogy a dombra felvezető másfélszáz lépcső két oldalán a mandzsu mitológiai panteon jellegzetes alakjainak ember alaknál nagyobb szobrai állnak: így például a sokmellű Termékenység Istennő, a Vihar Isten, a Tigris Úr. Nem más történt itt, mint az, hogy egyes mandzsu kutatók (elsősorban Fu Yuguang 1993) útmutatásai alapján rekonstruálták a helyi mitológia alakjait naturalisztikus szobrok formájában. (Ezek első pillanatra bronznak tündek, de miután megkopogtattam néhányat, kiderült, hogy plasztikból készültek és csak a festés adja a bronz jelleget.) Vagyis az ide látogató helybeliek – elolvasva a kínai feliratokat – lényegében bevezetőt kapnak a mandzsu mitológiába. A mitológiáról pedig tudni kell, hogy különösen a régebbi időkben a közösségi tudat, a közös nyelv és nyelvi költészet megjelenítésének tárháza volt. Amit itt tapasztaltunk, ez a vizuális bevezetés a mandzsu mitológiába, az valóban egy nagyon tudatos identitás-képzés, a majdnem kiirtott mandzsu etnikus öntudat megerősítését szolgálja.

Példaszerű volt továbbá az, ahogy az észak-keleti területeken élő kisebbségek (evenkik, daurok, hedzse – ez a nanájok kínai neve), és más nemzetiségi kultúrájára is odafigyeltek és a jelenlévő kisebbségből származó előadóművészek (koreai) segítségével tulajdonképpen kulturális előadásokat is hoznak létre, amelyek egyfajta sűrítmenyei az adott helyi kultúráknak. Minden esetre érdekes lenne tovább vizsgálni ezeket a kulturális előadásokat, mert akárhogy is próbáljuk szépíteni a dolgot ezek oda-vissza hatnak és hovatovább az antropológiai kutatás tárgyai lesznek. Természetesen nem akarjuk kisebbiteni az eredeti helyszíneken végzett kutatásokat, csak azt láttuk itt is, hogy például az evenki táborhely rekonstruált bemutatóján ott volt az a néprajzos kolléga is, mint „bennszülött”, aki egyébként kitűnő monográfiát készített saját népének sámánságáról (Guan–Wang 1998). Vagyis arról van szó, hogy az eredeti

helyszínen is az ember egyfajta előadáson vesz részt, és az adatközlők szinte előre tudják, mit vár tőlük az antropológus. A skanzenben a különféle nemzetiségek házai előtt tulajdonképpen a nemzeti érzések ritualizált előadásait láthattuk, melyet éppen a hagyományos elemek állandó használata miatt maguk a helybeliek is autentikusnak éreznek. Ezeknek a kulturális előadásoknak a jelentősége abban van, és azért hozzák létre ezeket, mert egyfajta sűrítményei a kulturális üzenetnek.

7. Korea és a nemzeti kincsek védelme

Kutatás, politika és történelem

A koreai sámánság kutatása a kilencvenes évektől igen fellendült. Nem kis része van ebben annak a ténynek, hogy a világ vezető ipari hatalmai közé emelkedő Dél-Koreában (még a katonai diktatúrák idején is) fontos szerepet tulajdonítottak és szántak a hagyományoknak. A kínai és a japán között az önálló jegyeket hangsúlyozni kívánó koreai kultúra egyik fontos jellemzője az a sajátos samanizmus (koreaiul: *musok*), amely évszázadok során kialakított egy jellegzetes, több órán át tartó, szinte színházi előadáshoz hasonló szertartásrendet. Azért hasonlítjuk a színházhoz, mert a több felvonásból álló rítus során a főszereplő többször is ruhát cserél és minden résznek ('felvonás'-nak) van dramaturgiai csúcspontja. (Kitűnő elemzést ad erről Kister 1997). Ének-, táncstudás, szövegimprovizáció, humor és koncentrálóképeség kell a több órán, néha egy teljes napon át tartó szertartáshoz. Nem véletlen, hogy ezt a sokrétű tudást hosszú tanulási folyamat során kell, hogy elsajátítsák a sámán-jelöltek, korábban egyénileg egy-egy híresebb sámánasszonynál (*mudang*) tanultak, újabban vagyis napjainkban már együttes kurzusokon, melyeket a koreai sámánok hivatalos szövetsége szervez. Ennek a szövetségnek több mint negyvenezer bejegyzett tagja van és nevében (*Taehan Sunggong Kyongshin Yönhaphoe*, angolul: Korean Spirit Worshippers' Association for Victory over Communism) a kommunizmus fölötti győzelem reménye is benne van (Kim Hogarth 2003:57).

A koreai samanizmus kutatása mindig is szoros kapcsolatban volt egyfajta kulturális nacionalizmussal (Kim Hogarth 1999), ami lényegében csak egy nagyon tudatos hagyományőrzést és folklórgyűjtést jelentett. Így több kötetben jelentek meg a sámánasszonyok énekei és a szertartások pontos leírásai. Ezt a munkát a Nemzetközi Samanizmuskutató Társaság (ISSR – International Society for Shamanistic Research) első elnöke végezte Koreában (Kim Taegon 1937–1996).

A nyolcvanas évektől kitűnő etnográfiai leírások jelentek meg külföldi kutatók (Kendall 1985, 1988) és külföldön végzett koreai kutatóknak tollából (Kim

1989; Hogarth Kim 1999). Tanulságos Kim Taegon tanulmányainak angol nyelvű gyűjteménye (Kim 1998), amely a korai sámánság vallási-ideológiai alapeszméit ismerteti. Még érdekesebb az a mű, amely a koreai samanizmus és a buddhizmus szinkretizmusát tárja elénk a mai modern nagyvárosi koreai életforma kulturális szövegekörnyezetében (Kim, Hogarth 2002).

Ebben a távol-keleti országban 1991 és 1998 között négyszer jártam, s egy alkalommal, egy ösztöndíj segítségével teljes hónapot tölthettem kutatással a koreai főváros egyik egyetemének vendégeként. Ez azt jelentette, hogy Kim Taegon professzorral – aki a Nemzetközi Sámánkutató Társaság társelnöke volt – szoros együttműködésben, és az ő segítségével, az ő társadalmi kapcsolatainak felhasználásával intenzív terepmunkát tudtam végezni a koreai sámánok körében. Dél-Korea napjaink egyik legdinamikusabban fejlődő országa, ahol a kulturális és oktatási célokat jelentős anyagi ráfordításokkal támogatják. Éppen ezért a koreai sámánság szakirodalma nagyrészt angol nyelven is elérhető, arról nem is szólva, hogy a fiatalabb kutatói nemzedék többnyire amerikai egyetemeken készíti PhD dolgozatát. Első utazásom alkalmával egy nemzetközi konferenciához kapcsolódva ismerkedhettem meg a koreai sámán nők által vezetett szertartások színes világával, majd az egy hónapos tanulmányút után, az alatt előkészítve egy filmforgatást, többrészes dokumentumfilmet készítettem koreai sámánasszonyokkal, majd még egy alkalommal UNESCO konferencia vendégeként volt lehetőségen a Koreai Sámán szövetség elnökével és a leghíresebb sámánasszonnyal, Kim Kum-hwa-val találkozni. Végül 2000-ben a koreai UNESCO bizottsággal közösen rendezett szimpózium alkalmával egy koreai sámáncsoportot Magyarországon is vendégül láthattunk.

A koreai nép ma egy tragikusan megosztott nemzet, amely három országban él, körülbelül hetvenmilliónyian vannak. Ebből a koreai félsziget déli részén él negyvenmillió, Észak-Koreában huszonhárommillió és Kínában, Mandzsúria keleti részén jó kétmillió. A koreai kultúra és nyelv a másik két nagy ázsiai kultúra között napjainkig megőrizte sajátos jegyeit. Magát a nyelvet egyes tudósok az altaja nyelvek csoportjába sorolják, így időről-időre felvetődik még a török népekkel való távoli rokonsága is. Belső-Ázsiában nyúlnak azok a kulturális

gyökerek, amelyek nyilvánvalóak, amikor a kora középkori koreai államot alkotó Silla-dinasztia (Kr.e. 57–935) temetkezési szokásait összehasonlítják az Altaj hegység aranyleletekben gazdag kurgánjainak temetkezési szokásaival. Egyes koreai tudósok szerint a Silla korszak míves kivitelű arany koronái nem pusztán a királyság jelképei voltak, hanem a főpapi szerepet betöltő fősámán jelvénye is. Az írott források szerint az egyik király a Silla korban a *cliach'ung* címet is viselte, aminek jelentését ma a „sámán” vagy „tanító” szóval lehetne visszaadni. Más szavakkal a sámán főpapnak, vagy fősámánnak magas társadalmi státusza volt a birodalomban. Egy XI. századi írott forrás samanisztikus esőcsináló szertartásról adott hírt.

A női sámánok tiszteleti neve *mansin*, míg a férfiaké *mugyök*¹ vagy *paksu* (Chesu szigetén pedig *simbang*). Megkülönböztetnek Korea egyes vidékein: 1. karizmatikus (*kangshinmu*) sámánokat, akik az elhívást valamilyen spontán vizionárius élmény hatására kapták; 2. az öröklődés által elnyert sámánság (*tangol*); 3. a *shimbang* típusú sámánok számára a szellemi erő megtartása a legfontosabb; 4. a *myöngdu* csoport sámánjai az elhalt gyerekek lelkével foglalkozott. Kim Taegon tipológiája szerint a *mudang* típusú sámán betegséget gyógyít és működése Korea középső és északi területeire volt jellemző, és őket karizmatikus sámánokként határozhatjuk meg. A *myengdu* az északi területeken nincs, de egyébként az egész országban működnek, képesek extázist produkálni, de őket inkább jósoknak tartja a köztudat és az általuk végzett szertartás neve *jeom*, ami egyszerűen jóslást jelent. A *tangol* a déli vidékek sámánja, és abban különbözik a többitől, hogy ők öröklik a szertartás vezetői funkciót. A *simbangok* szintén öröklik a sámánságot, de ők Cheju szigetén élnek (Kim Chongho 2003:25).

A koreai sámánok 90%-a nő, és a kevés férfi is női ruhában vesz részt a ceremóniákon (*kut*). A régi koreai *kut* szó jelentése „csúnya, szerencsétlen” – így a szertartás mindig valami negatív dolog esemény ellen, annak eltüntetéséért történik.

¹ A koreai szavak fonetikus átírását nemzetközi szabályoknak megfelelően átvettük az idézett koreai szerzőktől!

Napjainkban Dél-Koreában teljesen fennmaradt, sőt virágzik a *kut* szertartások rendezése. Ezeknek főbb fajtái: 1. *chaesu kut* (amely könyörgés a szerencséért, a sikeres életért); 2. *naerim kut* (az új sámán beavatási rítusa); 3. *shinjök kut* (a sámánő saját szertartása); 4. *chinogi kut* (az elhalt rokon emlékére végzett szertartás); 5. *ssikkim kut* (a nemrégiben elhaltakért, amikor megnyitják útjukat a túlvilágra). E szertartások mindegyikének meghatározott a szerkezeti felépítése, szinte felvonásokra (kb. 10–15 perc) osztott szerkezete van. A főszereplő a *mudang*, többször átöltözik, és így az egésznek valóban színház jellege van.

Sámánnőnek, ha nem is rendszeres, de jó bevételt jelent egy-egy szertartás, mert a megrendelők egy-egy alkalommal több havi jövedelmüket fizetik ki neki. Jellemző viszont, hogy kikből lesznek a mai Dél-Koreában sámánasszonyok. Szöul Ázsia egyik legdinamikusabban fejlődő, modern metropolisa, majdnem hétmillió lakossal, mégis ez a nagyváros az ottani kollégák elmondása szerint hatezer olyan vallási specialistát foglalkoztat, akiket sámánoknak tarthatunk, vagy legalábbis sámánfunkciót töltenek be. Ilyenek a jósök, akik közül vannak az arcból jósolók, mások horoszkópot készítenek, működnek azután tenyérjósok, megint mások lapockacsontot használnak és vannak olyanok is, akik különféle énekeket, többnyire buddhista szutrákat recitálnak (*gyeongjaengi*) az általuk bemutatott szertartások során. Első kínai utam alkalmával Kim Taegon elvitt egy olyan jósló asszonyhoz, akinek modern házában – a „szentélyben” – egymás mellett volt látható egy buddhista oltár és a koreai sámánok jellegzetes ikonjai, amelyek előtt különféle gyümölcsöket, édességeket ajánlanak fel a szellemeknek (1. tábló). A koreai sámánasszonyok szociálanropológiai vizsgálata során kiderült, hogy többnyire szerencsétlen sorsú asszonyok próbálnak így kitörni alávetett társadalmi helyzetükből és elfogadják a szellemek meghívását (Kendall 1985; Choi 1986). A többnyire Amerikából érkezett antropológusok vizsgálatából kitűnt, hogy a hagyományos koreai köznépi hiedelemrendszer – a megváltozott életkörülmények, és a modern kulturális környezet ellenére – mélyen áthatja az emberek gondolkodását és cselekedeteit. Kiderült, hogy az asszonyok sorsuk jobbítása érdekében várják, hogy „szellemeket kapjanak”, mert látják, hogy

sámánasszonynak lenni a mai Koreában, még a fővárosi felhőkarcolók árnyékában is biztos megélhetést jelent. Éppen ezért nem véletlen, hogy többnyire a szegény sorsú asszonyok és lányok választják ezt a korábban nem túl megbecsült foglalkozást. Természetesen manapság már javul a koreai sámánasszonyok megítélése, mivel a hivatalos állami politika része a régi hagyományok tiszteletben tartása és anyagi támogatása. A hiedelemrendszer rugalmassága megenged bizonyos variációkat a sámánná válás során, és nemcsak a szellemek által való megszállottság vállalása az egyetlen út, hanem bizonyos betegségek után hónapokig tartó tanulási folyamatban sajátítják el a sámánszertartások megrendezésének, levezetésének kulturális technikáját. Szerencsém volt látni, hogy milyen is ez a folyamat, többek között például találkoztam – Kim Taegon segítségével – egy olyan idős asszonnyal, aki 50 éves korában kapta a meghívást a szellemtől, és tanítója egy fiatal, tőle majdnem húsz évvel fiatalabb sámánasszony volt. A koreai főváros kellős közepén emelkedő szent hegyen folyt a betanítás, s ezt sikerült megörökítenem (5. tábló). Megjegyzendő, hogy ezen a hegyen nemcsak sámánasszonyok, hanem más hitet valló vallási specialisták, így buddhista szerzetesek is végzik szertartásaikat. Az érdekes alakú sziklák alatt buddhista szerzetesek mellett termékenységet váró asszonyok is gyakorta könyörögnek gyermekáldásért (15. tábló).

A koreai sámánok szövetségei

A koreai sámánoknál tett látogatások során az egyik feltűnő dolog az volt, hogy az egyik szoba falán bekeretezve ott függött egy bizonyítvány, nagy piros pecséttel (14. tábló), a sámánasszony nevére kiállítva, néha a koreai mellett angolul is, amely bizonyítja, hogy az illető tagja a koreai sámánok szövetségének. Ez azt jelenti, hogy tevékenységét legálisan folytathatja, és mint a sámánszövetség tagjának, elismerik mesterségbeli tudását. Ez azért fontos, mert a több órás, sokszor több napos szertartások megszervezése, levezetése komoly tudást igényel. Nem is szólva arról, hogy a megrendelők, akik a társadalom minden rétegéből jönnek, igen jelentős összeget fizetnek még az egyszerű *kut* szertartásokért is. Ezért volt szükség arra, hogy hivatalosan is megalapítsák a koreai sámánok

szövetségét (*Mudang hyöpoe*). Az alapításra 1970 végén került sor és ez volt az a fordulópont, amikor a koreai kormány a korábbi üldözéseket félretéve elismerte a *mudangok* társadalmi szerepét. Ugyanis a japán megszállás alatt (1910–1945) üldözték a koreai sámánságot, és Észak-Koreában szintén a babonás múlt emlékének tartották. Így aztán érthető, hogy a megalakult szövetség hivatalos neve *Taehan sùnggong kyòngsin yönhaphoe* (angol fordításban Korean Federation of Associations for the Victory over Communism), ami magyarul „A koreai sámánok szövetsége a kommunizmus feletti győzelemért és a hiedelmek tiszteletben tartásáért” értelemmel bír (Guillemoz 1992:1). Ez a furcsa elnevezés minden bizonnyal az akkori történelmi helyzet reflexe. 1991-ben a szövetség 215 helyi társulást fogott össze és az elnök becslése szerint körülbelül kétmillió ember tartozott hozzá, maguknak a sámánoknak a számát pedig körülbelül negyvenezerre tette. Ez a szövetség mint egy hivatalos szakszervezet működött, bevallottan antikommunista ideológiai háttérrel. Az utóbbi évtizedekben természetesen ez a kemény kommunistaellenes irányvonal a háttérbe szorult és előtérbe került a sámánhagyományok megőrzésének programja, együtt azzal, hogy a sámánokról jobb vélemény alakuljon ki, mint korábban. A megváltozott társadalmi és kulturális viszonyok közepette így aztán egy újabb szövetség alakult (Szövetség a samanizmus megőrzéséért, *Musok pojon-hoe*) ezt 1984-ban hozták létre és csak az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy ugyanaz a személy alapította, mint az előző szövetséget. Alexandre Guillemoz interjút készített a szövetség vezetőjével, aki elmondta, hogy azért alakultak, hogy a működő legjobb *mudangok* valahol taníthassanak, és rendszeresen oktathassák „lelki gyermekeiket”, vagyis a sámánságot vállalni akaró tanítványokat. Míg a múltban a koreai sámánasszonyok legnagyobb része írástudatlan volt, a mostani új nemzedék természetesen már iskolázott fiatalokból kerül ki, és ehhez járul még a sámánság mesterségének megtanulása is. Pak Ino, aki egy *paksu* típusú sámánférfi, lett az elnöke ennek az új szövetségnek, és elmondta a francia kutatónak, hogy már több mint kétezer sámánt képeztek ki, és az osztályok, termek állandóan foglaltak és az intézmény egész nap működik (Guillemoz 1992:3).

Városi sámánok Koreában

A XX. század végén, nagyvárosi környezetben, Szöulban, a fővárosban naponta több száz *kut* szertartást tartanak, különösen az első csoportba tartozó, szerencsebiztosító szertartás a népszerű. Az első igazi koreai sámán szertartáson 1991 júliusában vettem részt. Ez abból az alkalomból történhetett, hogy ugyanekkor, július utolsó hetében, a dél-koreai fővárosban rendezték meg a Nemzetközi Sámánkutató Társaság első konferenciáját. Ez az esemény kollégám és a társaság társelnöke, Kim Taegon professzor szerint hosszú fejlődés eredménye volt, mert korábban a hivatalos szervek részéről a már említett sámánszövetségek megalakulása ellenére, meglehetősen kétkedéssel fogadták a sámánok kulturális hagyományainak valódi értékelését. A koreai kollégáknak, folkloristák és antropológusoknak egyaránt több éves küzdelmébe került, hogy a koreai sámán asszonyok szertartásait, és azoknak szövegét a koreai kulturális hagyományok körébe méltóképpen elhelyezzék. A nemzetközi konferencia megszervezését Kim Taegon többek között azért vállalta, hogy ezzel is emelje ennek a kulturális jelenségnek az elismertségét. Az által, hogy Szöul központjában, az egyik legelegánsabb szállodában kapott helyet a nemzetközi konferencia és a külföldről érkezett tudósok is ott szálltak meg, nagy média figyelem középpontjába került a koreai sámánság intézménye. Már a megnyitón is látványos szertartást mutatott be az egyik sámán csoport, az egyik idősebb és tisztelt koreai sámánasszony vezetésével. Ezen a szertartáson egy tucat fiatalabb segítőjével több részletét is előadták a hagyományos, több órán át tartó szertartásnak, amelyből természetesen nem hiányozhatott az állatáldozatot jelképező disznófő sem (4. tábló). Ez a szertartás a maga színes kosztümjeivel, fülsüketítő zenéjével és a jelenlévőket is táncba hívó közvetlenségével, nagy benyomást tett a külföldi résztvevőkre. Nyilvánvaló volt, hogy a külföldi tudósok megjelenése legitímálta a helyi kutatók törekvéseit, nevezetesen, hogy elismerést nyerjenek, nemcsak kutatási témájukkal, hanem a nemzeti hagyományként tisztelt sámánság bemutatása által is.

Ahogy a konferencia sámán szertartással kezdődött, hasonlóképpen a befejező nap is egy nagyszabású, egész napos sámánszertartás megtekintésével

zárult. Az egyik leghíresebb sámánasszony (Chong Hak-bong) és segítőinek csoportja végigjátszotta a hagyományos áldozati szertartást. Ennek során meghívták a különféle segítő szellemeket (a történelemből ismert híres generálisokat, egy hercegnőt, a Göncöl-szekér szellemeit, stb.), valamint állatáldozatot mutattak be, melynek során egy háromágú nagy villára felszúrtak egy fél disznót, és azt a sámánasszonynak ki kellett egyensúlyoznia, és ha ez sikerült, akkor az annak a jele volt, hogy az ősök szellemei elfogadták az áldozatot. Láthattuk ez alkalommal azt, hogy a sámánasszony mezítláb feláll a nagyon éles két kardból (*csaktu*) álló emelvényre, ezzel is jelezve, hogy őt az éles vas nem sérti. Szembetűnő volt, hogy a szertartás, amely nyilvánvalóan megrendezett és bemutató jellegű volt, milyen tökéletesen ötvözte a hagyományos elemeket és az adott helyzethez igazodó jeleneteket. Az is érdekes volt, hogy a koreai sámánszertartások egyik fontos eleme – a jelenlévők bekapcsolása a szertartás vidám menetébe – milyen jól sikerült, a sámánasszonyok szinte magukkal sodorták a külföldieket. A szertartásba való bekapcsoltság élménye minden bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy még a külföldi kutatók is ízelítőt kapjanak a rítus emocionális mozgató erejéről.

A konferencia után néhány nappal lehetőségünk volt egy valódi sámánszertartást megörökíteni, amiből aztán később videó néprajzi dokumentumfilm is készült. A fővárosban, néhány utcasaroknyira a földalatti vasúttól, délelőtt tizenegy óra tájban érkeztünk Hong Inszun házához, ahol az idős sámánasszony egy szertartáshoz készülődött. Egy házaspár, akik 50-es éveik elején jártak rendelték meg a szertartást, mert legidősebb fiúk nemrég elvált és újra szeretne nősülni. A család ezért meg akarta tudni, hogy mi az ősök véleménye a tervezett házasságról, ezért fordultak a *mudanghoz*. A *kut* ceremónia azzal kezdődött, hogy a sámánasszony kigöngyölt egy hosszú fehér vászondarabot, az „élethíd” jelképét, ami összeköti az élőket és a holtakat, és amire a szellemvilág és a család közötti új szerződés szövegét írták fel. Először a házaspár a sámánó szentélyében tömjént gyújtott és leborultak a szentély szellemlakói előtt. A koreai samanizmus egyik legjobb ismerője, egy francia kolléga segítségével értettük meg a szertartás különböző „felvonásait”,

nevezetesen, hogy a családfő először a növényevő szellemeket hívta, majd többször ruhát változtatva a húsevő szellemeket is megjelenítették, és táncukkal rábírták őket arra, hogy vegyenek részt ők is a szertartáson. A *kut* során a többször különféle ruhákba öltözött sámánasszony többféle jóslást is elvégzett. Az egyik ilyen volt, hogy rizsszemeket dobált a házaspár nőtagjának szoknyájába. A rizsszemek a család boldogulását és jólétét jelképezték. A vegetáriánus szellemeket gyümölcssel ajándékozták meg, aztán a húsevő és alkoholívó szellemeket is megvendégelték. A szertartás során többféle jóslást is elvégeztek, például különféle színes zászlókkal, melynek során csak a piros zászlók kihúzása jelentett szerencsét. Az egyik megidézett szellem (*Pjolszang taegam*) megjósolta „A jövőben a leszármazottaid közül többen is magas posztot fognak betölteni!”. (Az akkor készített fotókból az 14. tablón közlünk.) Miután az összes megidézett őst vendégül látták, a sámánasszony és a megrendelő család között elosztották az áldozati oltárra felhalmozott ételeket, és délután hat óra körül végetért a szertartás.

Szállásunkra menet a francia kolléga megmutatta azt az üzletet is, amelyben a sámánok felszerelését: a jellegzetes koreai sámándobokat, csörgőket, sámán köpenyeket, az oltár feldíszítéséhez szükséges apró csészéket, cintányérokat és más kellékeket lehet kapni. Mint megtudtuk, az ilyen boltokból több mint egy tucat található Szöulban (12. táblán középen). Ezekben az üzletekben meg lehet venni azokat a „sámánikonokat” (7. tábló) is, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a sámánasszonyok szentélyeinek, illetve a sámánszertartások oltárainak a feldíszítéséhez (Kim Taegon 1989). Ezeket az ikonokat a régi minták alapján újra és újra festik, és természetesen a maiak már kevésbé kidolgozottak, mint a korábbiak, de híven követik a hagyományokat abban a tekintetben, hogy a sámánszertartásokra meghívandó szellemsegítők mindegyikének szerepelnie kell, akár egyedül, akár csoportosan, mint például a Göncöl hét csillagát jelképező hét férfialak (*Musindo*), vagy a három fehér fejedőt viselő Buddhát ábrázoló kép (a 7. tábló képei a szerző gyűjteményében található).

1994. július 20-án Daniel Kister professzorral egy olyan szertartáson vehettünk részt, amelyet Szöul egyik ikervárosában, Inch'on-ban, egy néhány

hétrel korábban elhunyt asszony emlékére rendelték meg a családtagok. A vezető sámánasszony Chong Hak-bong volt, egyike azon híres *mudang*oknak, aki az 1991-ben tartott nemzetközi samanológiai konferencián is részt vett. Első számú segítője pedig valamikori tanítványa, de akkor már elismert sámánasszony, a 42 éves Kin Kye-sun. El kell mondani, hogy a koreai sámánasszonyoknak általában van családjuk és szertartásvezetői, mondhatnánk, papnői funkciójuk nem jár semmiféle megszorítással a normális családi életet illetően. A koreai sámánság egyik jellegzetessége éppen az, hogy a több órás szertartást egyfajta oldottság jellemzi, ahol a profán és a szentséges elemek, illetve részek között állandó átjárás van, márcsak azért is, mert a hosszú szertartás felvonásai között a negyedórás vagy félórás szünetekben a résztvevők együtt esznek-isznak, cigarettáznak, beszélgetnek és pihennek egy kicsit a sámánasszonyokkal. A nagy amerikai légitámaszpontjáról híres városka, Incson külterületén egy szent hegy oldalában volt az a szentély, ahol a szertartásra sor került. Ide hozta ki otthonából a fősámánő az ő ikonjait, amellyel feldíszítette az oltár mögötti részt. E szertartás során az elhunyt édesanya szellemét idézték meg és az volt a megdöbbentő az idegen szemlélő számára, hogy a család tagjai közül ketten is milyen szívszorítóan őszintén élték át a szellem megidézésének pillanatait. Valójában az történt, hogy a sámánasszony énekével imitálta, vagy jelezte az elhunyt szellemének megérkezését és az az ő hangján szólt a jelenlévőkhöz. Mint kiderült, a lányok közül az egyik azt mondta, hogy édesanyjuk szófordulatai is megjelentek a sámánasszony hozzájuk intézett énekében, és ez volt az egyik oka annak, hogy olyan mélyen átélték ezeket a pillanatokot. Egészen pontosan egy remegésben, illetve reszketésben megnyilvánuló transzállapot vett erőt a legfiatalabb lánytestvéren, amelyből az idős sámánasszony csak alig tudta kihozni a leányt.

Annyi bizonyos, hogy ez a lelkiállapot gyógyító erejű, katartikus hatású állapotot jelent a résztvevő számára. Nem véletlen, hogy a koreai sámánságban a *chinogi kut*, vagyis a halottak megidézésének szertartása az egyik leggyakoribb ceremónia. Ennek megrendelése, ahogy ott kiderült, majd egy havi fizetésnek megfelelő összegbe került a család tagjai számára. (Ez akkor 2 millió won volt!) A család tagjai szemmel láthatóan teljesen átélték a helyzetet és mély

megrendüléssel vettek részt a szertartás minden mozzanatában. Itt is megfigyelhettük az ötféle színű zászlóval való jóslást, és azt, hogy állatáldozatot mutattak be a szertartás során. S mivel a meghívott szellem megjelenését a sámánasszony volt hivatva megmutatni, a szertartás egy pontján szinte telhetetlen étvágyat mutatva a sámánasszony a kitett ételek, mindegyikéből zabálni kezdett. A szertartás, ami kora délután kezdődött, késő este fejeződött be. Bármennyire is színházszerű a koreai sámánasztartás, és bármennyire is felvonásokra szabdalt, vagyis a rituális idő időről-időre köznapivá vált, mégis érezhető volt, hogy a résztvevők teljes lelki odaadással vettek részt benne. A sámánasszony pedig hihetetlen magas szintű mesterségbeli tudással játszotta és irányította végig a szertartást. Nem is szólva arról, hogy milyen tehetséggel improvizált hosszú énekszövegeket. A szertartás, mondani sem kell, teljesen a hagyományoknak megfelelően zajlott, hiszen egy fiatalokból álló családi közösség megrendelését követte. Ezek a fiatalok pedig a mai modern Koreában élnek életüket, feltehetően azokban a panellakásokban élnek, amelyek a szent dombtól jól látszottak a szertartást végző sámánasszony háta mögött (6. tábló).

Két nappal később, ugyanebben a szentélyben és ugyanennek a két sámánasszonynak a vezetésével egy szerencsehozó szertartáson vehettünk részt, ugyancsak Daniel Kister kolléga társaságában, aki folyamatosan kommentálta a ceremónia eseményeit. Így aránylag jó jegyzetekkel rendelkezünk erről a két sámánasztartásról. Ennek a második napi szertartásnak – mint kiderült – a főszereplője a fiatalabb sámánasszony lett, mert ő volt az, aki a megrendelő fiatal házaspár számára a szerencsevarázslást *saenam kut* elvégezte. Ő volt az, aki a szellemhívó táncot eljáarta, majd a disznóáldozatot bemutatta, s végül sötétedés előtt mezítláb a pengeéles szecskavágó kardokra felállt (10. tábló) (részletes jegyzetek a Függelékben).

Az ilyen és ehhez hasonló szertartások mindennaposak Koreaszerte, de a működő sámánasszonyok több ezres létszámát tekintve, azt mondhatjuk, hogy teljesen átszövik a koreaiak modern hétköznapjait. Hallottuk, hogy az egyetemisták vizsga előtt anyagi lehetőségeiktől függően, kisebb vagy nagyobb sámánasztartásokat rendelnek, hogy biztosítsák szerencséjüket és a jó

vizsgaeredményt. Részt vehettünk olyan szertartáson, melyet egy étteremtulajdonos rendelt meg, annak érdekében, hogy a gyengülő üzletmenetet fellendítse. Az egész napos szertartás során a sámánasszonyok megtisztították a jégszekrényeket éppen úgy, mint a gáztűzhelyeket az étterem konyhájában, és magát az éttermet is. Mindez jól mutatja, hogy ezeknek a szertartásoknak helye van a modern Korea életében és a sámánok nemcsak jól megélik, hanem az állandó gyakorlás miatt, konzerválják is a régi ceremóniákat.. Természetesen ez egyben azt is jelenti, hogy az új helyzetnek megfelelően a kor kívánalmaihoz igazodva új és új elemek épülnek be a sámánszertartásokba. S mivel magának a rítusnak a szerkezete meglehetősen rugalmas, ezért mindenféle környezetben és céllal is alkalmazhatók, és ezek a változások, újítások nem érintik magának a rítusnak a jelentéstartalmát.

A sámánság, mint előadóművészet

A mai Korea a maga hipermodern technikai fejlődést produkáló iparával és városi kultúrájával, multinacionális cégeivel a globalizált világ egyik jellegzetes gazdasága. Mindenfelé a világon elterjedtek az általuk készített elektronikai cikkek, autók és más technikai eszközök. Mégis, s ez lehet posztmodern korunk egyik jellemző tulajdonsága, azok az emberek, akik előállítják ezeket a modern technikai eszközöket, a tömegtermelés tárgyait, az egyszerű munkások és az egyetemet végzett menedzserek bizonyos élethelyzetekben egyformán a szomszédságukban működő, régen oly lenézett sámánasszonyokhoz fordulnak. Nagy pénzért tisztító szertartásokat, szerencsehozó rítusokat, különféle jóslásokat, és természetesen léleknyugtató halotti szertartásokat rendelnek a különféle vallási specialistáktól. A mai Korea kulturális kontextusában, melyet nyugodtan nevezhetünk a globalizált világ megtestesülésének, eszerint hihetetlen ereje vana hagyományoknak.

Ez a mindennapi használat egyfelől ugyan megőrzi és kifinomítja a rituális szerkezeteket, ugyanakkor viszont előadássá (*performance*, ezt a kifejezést használják az angol tanulmányokban a koreai kollégák – Kim Chongho 2003:209) silányítják ezeket a *kut* szertartásokat (*kut gongyeon*). Sőt, újabban „előadás-

üzletről” is beszélnek, vagyis ők maguk is világosan látják, hogy nem lehet mindig biztosítani a szentséges rituális kontextust, különösen nem akkor, amikor tömegek figyelik ezeket a bemutatókat. Magam több alkalommal részt vettem a város különböző pontjain, például az egyik nagy bevásárlóközpont mellett lévő szabadtéri színpadon egymás után fellépő sámáncsoportok bemutatóin (2, 8–9. kép). Ezeken a bemutatókon a már államilag is elismert és támogatott sámáncsoportok vettek részt és a különböző, szervezett fesztiválok, vagy csak egyszerű nyáresti szórakozás keretében újra játszották az általuk megőrzött formában a régi sámánszertartásokat. Egy alkalommal például az egyik halotti szertartás (*ssikkim kut*) bemutatóját láthattam. Egy másik alkalommal a sámánszertartás után és az énekesek bemutatóját követően – ahogy azt a rendes szertartásokon is gyakorta tapasztaltam – a közönséget is bevonták az együttes táncba és szemmel láthatólag a résztvevők ebben nagy örömmel vettek részt. A zenészek a sámánszertartásokon megismert hangszereken szólaltatták meg azt a különleges ritmust, amelyre olyan kecsesen tudnak táncolni a sámánasszonyok és a közemberek egyaránt. A hagyománynak ez az életbe játszása, állandó ismétlése feltehetően még jóidőre biztosítja a sámán hagyományok tovább élését a mai hipermodern Koreában.

A sámán, mint „élő nemzeti kincs”

Koreában a katonai diktatúra rendszerének eltűnése után egy nagyon tudatos nemzeti kulturális örökséget ápoló kultúrpolitika megszervezésére került sor. Ez azt jelentette, hogy az országos politika előterébe helyezték a hagyományos előadó- és a népművészetek különböző ágainak a támogatását. Ez utóbbiak körébe elsősorban a hagyományos kézművesség művelőit vonták be, míg az előadóművészetek közé a hagyományos népi hangszereken játszó előadókat, az énekeseket, a táncosokat és a népi maszkos színjátszókat sorolták be. Létrehozták az élő nemzeti kincs, vagy emberi kulturális értékek (*ingan munhwajae*) és az ehhez kapcsolódó kitüntetéseknek a rendszerét. A hivatalos elismerés mindazoknak kijárt, akik valamilyen formában őrizték a néphagyományt. A kulturális minisztérium 1990-ben már több mint ötezer ilyen elismerést jegyzett,

mind a megérinthehető, vagyis a tárgyi kulturális örökség, mind pedig a szellemi örökség területén (Kim Chongho 2003:218).

A sámánasszonyok közül 1985 elején Kim Kum Hwáról elsőként ismerték el, hogy ő a hagyományos népi előadóművészet kiemelkedő képviselője, s mint a hagyomány hordozója és éltetője ezután havi juttatást kapott azért, hogy az általa megőrzött tudást, a sámánszertartás helyes szerkezetét és a hozzá kapcsolódó szövegeket hűen megőrizze, és fiatalabb tanítványoknak át is adja. Amikor az UNESCO által szervezett konferencián Szöulban részt vettem, alkalmam volt a híres sámánasszonyt házában meglátogatni, ahol akkor is hat tanítványa lakott nála, hogy begyakorolják a sámán szertartásokat, majd maguk is átmenve a beavatási szertartáson, tovább vigyék a hagyományt. A fiatal sámánjelöltek ily módon hiteles forrásból kapják a tudást és a koreai példa, véleményem szerint, modellként szolgálhat a világ más tájain kiépítendő intézményes és intézményesített hagyományörzéshez.

A koreaiak törekvései példát mutatnak arra is, hogy miként lehet az UNESCO által meghozott határozatokat a mindennapi életben megvalósítani.

Az UNESCO és a hagyományörzés

Bizonyos fokig teljesen véletlen, hogy egy jó évtizeddel ezelőtt elkezdtem foglalkozni az European Centre for Traditional Culture (ma: Európai Folklore Intézet) megvalósíthatóságának terveivel. Ezt az intézményt részben az UNESCO, részben pedig a magyar kulturális kormányzat finanszírozza (az utóbbi alapította 1995-ben). Az EFI alapítása az 1989-es UNESCO határozaton, illetve az elfogadott *Recommendation...* alapszik. Egyben a politikusoknak és az UNESCO néhány antropológus és folklorista által befolyásolt vezetőjének a belátásán alapult, amely szerint nem elég a kövekből épített kastélyokat, várakat, templomokat világörökség részeként elismerni, de a köveknél sokkal sérülékenyebb orális hagyományt, sőt, a kis létszámú etnikus csoportok lokális hagyományait, mindenféle tudását, vagyis a szó igazi és eredeti értelmében vett „folk-lore”-t is védeni kell. Az *intangibile culture* terminus lett a kulcsszó,

amelynek megőrzése, sőt terjesztése a tagállamok hivatalosan elismert feladata lett.

Ebben a folyamatban, mármint a részletek kidolgozásának folyamatában új programok segítségével kívánták a megőrzést elősegíteni. Ezért aztán 1993-ban elindították a *Living Human Treasure* programot, amely elsősorban az alkotó egyénekre fókuszál, azokra, akik a hagyomány hordozói, a folklór alkotások létrehozói. (Magyarországon az EFI külön sorozatot indított, amelyben közreadja ezeknek az egyéneknek az életművét – eddig két kötet jelent meg, az első a legjobb táncosokról, a másik egy csipkeverő-asszonyról.)

A másik UNESCO programot 1998-ban hirdették meg, melynek az elnevezése „*Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*”. Ez a kissé bonyolult elnevezés tulajdonképpen a világ szellemi örökségének, a legszebb és legértékesebb darabok megnevezésére és védelmére kér javaslatokat a tagállamoktól. A program finanszírozására nagyvonalúan Japán tett ígéretet és az első másfél tucatnyi ilyen világörökség *itemet* már ki is választotta a nemzetközi zsűri. Ebben a bizottságban együtt ülnek a költők/írók és politikusok, hercegnők és arab sejkék, egy afrikai király is, meg egy szegény kis állam (Wannatu) képviselője egy jól képzett antropológus, Dél-Amerikából egy népdalénekes, karrier diplomaták és kultúrpolitikusok, kifejezett folklorista nincs köztük (csak néha véletlenül!). Az UNESCO rendre összehív értekezleteket (legutóbb például a „folklore” definíciójáról) és megvitatják az általuk leggyakrabban használt terminusok (*traditional, popular, living, oral, intangible culture, intellectual property, cultural heritage*) jelentését, használati körét. A különböző kultúrákban, a világ más-más tájain, más nyelveken még ugyanaz a szó is mást jelent. Csak egyetlen példát idéznék: a washingtoni konferencia egyik résztvevője, aki a csendes-óceáni térségből érkezett, megállapította:

„A 'folklór' terminus egy sor bennszülött kultúrára vonatkoztatva nem elfogadható. A mi kultúránk nem 'folklór', viszont szakrális normáink összekapcsolódnak hagyományos életmódunkkal, és ahol ezek a normák érvényben vannak, ott ezek jelölik ki hagyományos társadalmunk jogi, morális és kulturális értékeit. Ezek képezik kulturális identitásunkat.” (Blake 2001:7).

Nyilvánvaló, hogy a visszautasítás alapja a kulturális különbség, vagyis még mélyebben az a tény, hogy az egyik kultúrában a hagyomány a szent, míg a

másikban a köznapi dolgok körébe tartozik. Pedig az 1989-es Ajánlás folklóre definíciója igen nyitott és elfogadható!

Tovább folytatva az idézetet az UNESCO-szövegből:

„A kulturális örökség eurocentrikus felfogása hagyományosan előbbre helyezte magukat a műemlékeket és látnivalókat az ezekhez kötődő s nehezen megfogható szellemi értékeknél. Ezen túlmenően, a szóbeliséggel kapcsolatban a szellemi javak hangsúlyozása is redundanciát rejt magában, hiszen a szájhagyomány, definíció szerint egyben szellemi (s nem materiális) hagyomány is. Minthogy a *szellemi javak* kifejezés egy rendkívül nehezen megragadható fogalmat takar, így védelmének jogi eszközökkel való foganatosítása meglehetősen nehézségekbe ütközik, ezért használatát ajánlatosabb lenne kerülni. E terminus-használat további hátulütője, hogy a hagyomány *társadalmi szerepének* jelentőségét képtelen érzékeltetni. Másfelől azonban a szóbeliségre és hagyományos voltára való hivatkozás már világossá teszi, hogy magában foglalja ezen immateriális összetevőket. Egy javaslat szerint a szellemi hagyományt is bele kellene illeszteni az 1972-es konvenció kidolgozott védett örökség kategóriarendszerébe. A konvenció végül is nem vette fel, amit annak jeleként értelmezhetünk, hogy ez egyelőre a kulturális örökség elhanyagolt, nem megfelelően kezelt aspektusa.

Figyelembe véve a *folklore* terminus használatával kapcsolatban elhangzó aggályokat, erős érvek szólnak az *Ajánlás*ban is megjelenő 'hagyományos kultúra és folklór' terminusok megtartása ellen. Új frazeológia kidolgozása válik szükségessé, amely a *hagyományos*, a *szóbeli*, a *populáris* és/vagy az *élő* terminusokkal operálva képes leírni e kulturális örökséget.

Az aktuálisan használt terminológiából kimaradó elemeket természetesen a szövegben előkerülő definíciókban ki lehet emelni. A terminológia központi szerepet játszik a fogalmak újragondolásának folyamatában, így tehát valóban vitára érdemes kérdés, annál is inkább, minthogy a különböző háttérű és specializációjú szaktudósok vehemensen fognak érvelni a maguk által preferált terminológia érdekében. Bár a használatban lévő terminológiát nagymértékben befolyásolhatja az, hogy aktuálisan milyen, az adott szöveg céljaihoz illeszkedő értelmezést nyer el, mégis alapvető fontosságú kérdés marad. A szegényes terminológia megzavarhatja a szöveg értelmezését, mivel hamis benyomást kelthet annak tárgyáról és céljairól. Megfontolásra érdemes kifejezés lehet 'a szóbeli és hagyományos kulturális örökség', mivel ezen örökségnek egyszerre két alapvető aspektusát is képes megragadni, s ezenközben azt a kulturális örökségtörvény tágabb fennhatósága alá képes rendelni. E tanulmány céljaihoz illeszkedve azonban magam általában a 'szellemi örökség' kifejezést használtam, minthogy ez a jelenleg forgalomban lévő szakterminus." (Blake 2001:9).

Látható, hogy a fentiekben idézett részlet meglehetősen elméleti szemléletű és egyben nagyon pragmatikus. Vagyis a szellemi párbeszéd eredményeként egyfajta super-text jön létre, melynek tárgya a *folklore*, illetve az *intangible culture* egésze. Más szavakkal: a bürokratikus használatra szánt szöveg a kultúrák közötti narratívák egyik lehetséges formája.

Van egy igen figyelemreméltó kifejezés a folklóre definícióban: „tradition-based”, amely a lokális hagyományok fontosságára utal. Egyáltalán az a tény, hogy egy globális szervezet, az UNESCO, a lokális tényekre figyel, nagy biztatás (lásd Hoppál 1999). Nem lehet véletlen, hogy a XXI. századi folklórkutatás egyik

lehetséges fejlődési irányának a kutatók egy csoportja (főként a skandináv országokban) a *dialóguson* alapuló terepmunkát (Vasenkari 1998) tartja. Ugyanez kell, hogy érvényes legyen a teoretikus interpretációkra is, ahol a magyarázatok dialógusa jellemzi majd a XXI. századi folklorisztikát (Blaakilde 1998:114).

Egy másik fontos aspektusa a „tradition-based” lokális társadalmaknak az, hogy a kultúrák néhány (akár egyetlen) elemét fel tudják használni etnikus jelképként (Hoppál 2002). Ezért is van sokszor nagy jelentősége egy-egy szövegnek (pl. Kalevala), egy dalnak, gesztusnak, viselet darabnak, táncnak (tangó, csárdás), ételnek (gulyás), vagy egy alaknak (sámán) a különböző népeknél, mert bármelyikéből lehet „nemzeti szimbólum”, egyformán szolgálhatják az identitás megerősítését.

Ezért tartjuk jelentősnek Anna-Leena Siikala megállapítását, amelyet a Finnországban tartott UNESCO konferenciára készített előadásában tett:

„A felbomló intézményekhez kötődő hagyományok elenyésznek, közben új, hagyományt teremtő és fenntartó közösségek lépnek helyükbe. Multikulturális közösségekben a hagyományok az elkülönülő identitás kialakításának szolgálatában állnak azáltal, hogy részt vesznek az egyén vagy csoport self-jének felépítésében s egyben kifejezésében is. Az etnomimézis, azaz a korábbi hagyományos kultúra imitációja, a kisebbségek túlélésért folytatott küzdelmének jele. A hagyományok képesek talajvesztett közösségeket egyesíteni, valamint jelentéssel bíró közösségeket létrehozni a máskülönben egybeolvadó városi tömegben. Korunkban a hagyomány működése egyfajta identitás-építési kísérletet is megjelenít, minthogy az egyént körülvevő világban a gazdaság, a technológia és az információáramlás következtében lokalitás és globalitás viszonyrendszere jelentősen átalakult.” (Siikala 1999:13 MS).

Koreai sámánok Budapesten

2000-ben nemzetközi konferenciát rendeztünk Budapesten, a címe *Rediscovery of Shamanic Heritage* volt. Az előadások kötete megjelent a *Bibliotheca Shamanistica* 11. köteteként (Hoppál–Kósa eds. 2003).

A konferencián több mint húsz tudós vett részt Dél-Koreától az USA-n át Kínáig. Európát is többen képviselték – köztük a rendező intézmény, az Európai Folklóre Intézet.

A symposium az UNESCO egyik fontos programjához, a „*Dialogue between Cultures*”-hoz kapcsolódott és a dél-koreai UNESCO bizottság volt az egyik fő-szponzor, a magyar UNESCO bizottsággal együtt.

A koreaiak még egy nyolctagú sámáncsoportot is hoztak magukkal, akik bemutattak egy jó kétórás sámánszertartást. A konferencia siker volt, és megvalósult a kultúrák közötti kommunikáció is, mert a „rituális narrative” olyan látványos volt, hogy nagy hatást gyakorolt a nem szakember közönségre és a szakértő tudósokra egyaránt, még akkor is, ha a „rituális színház” (vagyis maga a koreai sámánszertartás) sok részlete érthetetlen maradt a nézők számára. A sámán-happening az érzelmi bekapcsoltságot valósította meg, míg az igazi dialógus a tudósok között folyt.

Miért a sámánok? – vetődik fel a kérdés! Azért, mert a sámánok voltak azok, akik hagyományos szerepükönél fogva közvetítettek az ég és a föld, a szellemek és az emberek, az élet és a halál, a múlt és a jelen között (vö. Hultkrantz 1973, 1984). A sámánt mediátor szerepe, az tehát, hogy szimbolikusan közvetíteni tud a különböző világok között, tette alkalmassá arra, hogy a nemzetközi együttműködés jelképévé váljon.

Ilyen értelemben, ha belegondolunk, az antropológus és a folklorista szerepe hasonlatos a sámánéhoz. Ők is közvetítenek a különböző kultúrák között. Ők azok, akik a kommunikációt megvalósítják azáltal, hogy a különböző szövegeket (meséket, mítoszokat, vicceket, legendákat, sőt a bonyolult rítusokat is) lefordítják az egyik kultúra nyelvéről a másikra. Továbbá hidat vernek a nép és a felsőbb, a tanult rétegek, a köznapi és nem-köznapi, vagyis a kidolgozott/átdolgozott kulturális szövegek között (az eredeti népmese és a Grimm testvérek, vagy a népi szöveg és Lönnrot *Kalevalaja* között). Más szóval a lokalitás és a globalitás, a szójhagyomány és a nyomtatott szöveg között, sőt nemcsak közvetítenek, hanem az utóbbinak egyenes létrehozói. Röviden: egy újfajta narráció megalkotói..

A konferencia záró eseményeként a koreai delegációval érkezett sámáncsoport bemutatott egy *saenam-kutnak* nevezett koreai sámán előadást. Ők maguk használták a *performance* kifejezést a szertartáshoz készített angol nyelvű ismertetőjükben. A csoport egyébként a *Important Intangible Cultural Properties No. 104.* számon bejegyzett együttese a koreai szellemi örökséget nyilvántartó regiszternek. Az általuk bemutatott szertartás pedig a szerencsét biztosító rítusok

csoportjába tartozik, melynek során meghívták a Göncöl-szekér istenségeit, a Nap, a Hold és más égi isteneket. Megidéztek az egyik történelmi hadvezért, aki tulajdonképpen a sámánok védőszelleme és egy szomorú sorsú hercegnőt (Pari), akit a szertartásvezető sámánasszonyok ősenek tekintenek. Az előadás során láthattuk, hogy milyen magas színvonalú előadást produkáltak ezek a hivatásos népművészek (11. tábló). Bármennyire is érződött, hogy előadásról van szó, az is nyilvánvalóvá vált a szemlélő számára, hogy a minőséget csak úgy lehet fenntartani, ha államilag támogatják a hagyományőrzés professzionális mestereit. Nem érzek ellentmondást a 'hagyomány-export' ezen megnyilvánulása és a pozitív értelmű nemzetpropaganda ilyen típusú megvalósítása között, hiszen azok a kutatók és kényes ízlésű tudósok, akik részt vettek a budapesti szimpóziumon egyhangúan pozitívan nyilatkoztak az előadás színvonaláról és bizonyos pontokon magávalragadó erejéről. A kultúra értékeit ugyanis csak magas színvonalon érdemes megőrizni és újrarájátszani. Ez pedig a koreai utazó sámáncsoport előadó művészetében tökéletesen megvalósult. Ahogy a csoport vezetője elmondta, ezt az „előadást” meg lehet tőlük rendelni, mint ahogy meg is teszik egy-egy nagyszabású állami ünnep, vagy multinacionális cég ünnepeinek fényét emelendő, és ahogy megrendelte őket a koreai UNESCO bizottság a budapesti szimpóziumon való bemutatásra. A kulturális exportnak, vagy a nemzeti kultúra exportjának ilyen megnyilvánulása posztmodern korunk egyik jellegzetessége. A tudomány ily módon használja a hagyományt, a hagyomány pedig ez esetben a sámánközösség, amely felhasználja a tudományt és a politikát saját túlélése érdekében. Meggyőződésem, hogy ez a kölcsönös egymásra utaltság mindkét fél hasznát szolgálja.

Éppen ezért nem meglepő, hogy 2005 júniusában Dél-Korea egyik kisvárosában, Gangneungban elfogadtak egy megállapodást (*Charter of the Inter-City Cooperation Network for Safeguarding the Intangible Cultural Heritage*) arról, hogy a jövőben városok szintjén és kulturális együttműködésének keretében megpróbálják védeni a szellemi örökségnek azokat az emlékeit, amelyek érdemesek a megmentésre. Ez a törekvés teljesen összhangban van az UNESCO által néhány éve elindított, szellemi világörökség megőrzésére szolgáló külön

programmal, amelyben egyébként Magyarország is részt vállal. A Gangneung-i deklaráció pontokba foglalta azt, hogy milyen különleges nevelési- és tréning programokkal lehetne a jövőben a különféle közösségek tagjait megtanítani a hagyományok megőrzésére. Hogyan kellene egy világot átfogó hálózatot létrehozni azokból a városokból, illetve közösségekből, akik meg akarják menteni a lokális hagyományokat. Milyen intézmények vegyenek részt ebben a munkában és arra is vannak elgondolások, hogy miként legyenek önfelfinanszírozóak ezek a szervezetek és intézmények, természetesen az állami támogatások mellett. Az ajánlások között szerepel az is, hogy regionális központokat kellene létrehozni, amelyekben ez a munka összpontosul, és melynek munkatársai segítik és szervezik a helyi közösségek szintjén a kulturális alaptőkét képező hagyományok megőrzését. Mert csak egy ilyen átfogó rendszer és a kulturális hagyományok megőrzése biztosíthatja a jövőben a világ kulturális sokszínűségét.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tradíció és modernizáció

A XX. századot éppen a modernizáció eredményeként a hagyományok elhagyása, elfelejtése, sok esetben azok tagadása jellemezte (Ógiollain 2005). Az egyre növekvő nagyvárosok, de különösen a metropoliszok, a kulturális homogenizáció helyszínei lettek, a globális tömegkultúra kialakulásának melegágyai. Ugyanakkor a nemzetállamok kialakulása a XIX. század végétől egy jó évszázadon keresztül, ezzel az egységesítő folyamattal szemben, éppen a kulturális sokszínűséget testesítette meg. Szüksége volt ezeknek az államoknak, a többiektől eltérő jegyek és jellegzetességeknek feltárására, vagyis olyan nemzeti jelképekre, amelyek a nyelvhez hasonlóan összetartják a közösségeket és mozgósítják a tömegeket, ha arra van szükség.

A folklór, a helyi népi tudás és tudat adta és adja mai napig a nyersanyagot az államiság jelképes felépítéséhez. Vagyis az állam egyszerre tagadta a lokális hagyományokat („*detraditionalization*” – Ógiollain 2005), ugyanakkor a folklórgyűjtemények és archívumok megszervezésével éppen, hogy beemelte a hagyományt az államiság keretei közé. Arra lehetett ugyanis hivatkozni, hogy a „nép emlékezete” a hagyományok formájában megőrizte a múltat, vagyis azokat a kulturális elemeket, melyek nélkül az államalkotó közösség nem lenne az, ami. Más szavakkal, a helyi, a lokális értékek, és a közösség kellenek ahhoz, hogy egy magasabb rendű formáció, a társadalom kialakuljon. Az államnak társadalomra van szüksége, és a népnek ugyanakkor egységesítő, mindenki számára egyformán érthető mítoszra (pl. nemzeti mitológiára, amit a finneknél a *Kalevala* testesít meg. Ehhez a kérdéshez, a nemzeti és a globális dinamikájához: Anttonen 2005).

Nem véletlen, hogy az utóbbi években, vagyis a századforduló után, immár kellő történeti rálátással éppen a finn kollégák (és persze mások is) több kötetben foglalkoztak a hagyományok újraértelmezésének kérdésével. A 80-as és a 90-es években nagy népszerűségnek örvendtek azok az elképzelések, melyek szerint a hagyományt fel lehet találni („*invention of tradition*” – Hobsbawm –

Ranger eds. 1983). Egy amerikai tudós, aki különösen sokat foglalkozott a modern Görögország antropológiai szemszögből megírt történetével, megállapította, hogy ha a történelem kitalálható, akkor minden történelmi leírás konstrukció eredménye, és ugyanez a megállapítás alkalmazható a hagyományra is, vagyis nincs igazán jelentősége a kitalálásnak (Herzfeld 1991:12. Magyarországon is konferenciákon foglalkoztak a hagyomány feltalálásával: Hofer–Niedermüller szerk. 1987). A hagyomány viszont éppen természeténél fogva folyamatos kulturális jelenség, amelynek legfontosabb ismertető jegye, hogy a közösség önazonosságának karbantartásán és állandóságán munkálkodik. Természetesen nem tagadjuk a tényt, hogy rendre új, és még újabb elemek épülnek be a kultúra, a nemzeti kultúra építményébe, de mégis ezeknek az aránya, a befogadás üteme kultúránként eltérő. Ezt megtapasztaltuk a különböző népek körében végzett terepmunkánk során, s azt láttuk, hogyha van az adott kultúrában, a helyi folklórban egy olyan jelenségcsoport, ami magába sűrítetheti az identitásépítéshez szükséges elemeket, akkor az lesz a kiválasztott jelkép. Így lett különleges szerepe a sámán alakjának Szibéria-szerte és Mandzsúriában. (Természetesen más kulturális szimbólumok is kiemelkedhetnek a közös kulturális tökéből, mint amilyen a torokéneklés, a harcművészetek, a lovaglás, lovasverseny, hímzés.)

Jól látható, hogy az egyes közösségek hagyományos mentalitása adja az alapot a kulturális modellek kialakításához. S ebben a folyamatban a folklór jelentős szerepet játszik (Siikala ed. 2002). A globalizációs eredetű multikulturalizmus idején és folyamatában érdekes módon a vallás, illetve a helyi hagyományokban gyökerező hiedelemrendszer mint az „örökség-politika” (*„politics of heritage”* – Siikala–Klein–Mathisen eds. 2004) alakítása szintén fontos tényező lehet.

A sámánság Szibériában és Kína népeinél (például Zhang–Hrisko 2003 – cikkükben a mai kínai samanizmust, mint a hagyomány reinvenióját vizsgálják) éppen ennek a posztmodern fordulatnak a része, ezeknek a kulturális folyamatoknak az egyik motorja. A sámán, mint a helyi folklór emblematikus alakja, szinte magába sűríti mindazokat a jegyeket, amelyek jelképként

használhatók lesznek a nemzeti kultúra építéséhez. Így válik a lokális figurából, a helyi hagyományok megtestesítőjéből össznemzeti jelkép. A sámán, mint az ünnepek fő alakja, az áldást osztó főszertartás-mester a jakutoknál a nyárközépi *iszijah* ünnepek főszereplője lett (Yamada 1999: 8. kép; Koško 2002.a lásd a címlapot).

A sámánság mai formáit, akárhonnán nézzük is a jelenséget, a kulturális imperializmus elleni tiltakozás egyik megnyilvánulásának tekinthetjük. Legyen a helyszín Szibéria, ahol előtt az orthodox, majd pedig a kommunista birodalmi imperializmus ellenében, annak tiltásai ellenére működtek a sámánok. Kínában némileg más a helyzet, noha ott is nagy volt az ideológiai ráhatás, de a kisebbségek kulturális elnyomása nem volt annyira látványos, bár mindkét birodalomban egyformán működött a nyelvi imperializmus.

Néhány évtizeddel ezelőtt a szibériai samanizmusról az volt a vélemény, hogy teljesen megszűnt, és a múlt értéktelen ideológiai emlékei közé tartozik. Ez a vélemény volt uralkodó a kommunista s akkor még létező Szovjetunióban és a világ más tájain, a kapitalista országokban is. A XX. század közepén, de még a hatvanas és hetvenes években is mindkét ideológiai rendszer a fejlődés lázában égett. A legfontosabb eszme azokban az évtizedekben a fejlődés által létrehozható *modern* világ ideája volt.

A modern fogalma az egész XX. század egyik legtöbbet ismételt kulcsszava, s ezért szinte mágikus erővel bírt. Pozitív tartalommal telítődött, részben azért, mert a fejlődéssel – elsősorban a technikai fejlődéssel – hozták kapcsolatba, másrészt azért, mert a korábbi idők hagyományainak tagadását jelentette. Egyáltalán mindenféle *tradíció* elvetését, tagadását, lerombolását.

A XX. századot többszörösen is a revolúciók, a forradalmi változások korának nevezték. S a forradalom cimkéje eltakarta a folyamatok egyik jellemző vonását, nevezetesen, hogy a modernizmus mindig rombolással járt együtt. Az átalakulás a korábbi struktúrák megsemmisítését jelentette a legtöbb esetben. A technikai fejlődéssel párhuzamosan a társadalmi struktúrák még változtak, különösen, ahol az átalakítást politikai-ideológiai erők is szorgalmazták, vagy éppenséggel irányították. Ezek a változások éppen a régi kultúrát, a népi kultúrát

érintették talán a legerősebben. A kulturális hagyományok jelentették a modernség harcosainak szemében a leggyűlöletesebb ellenséget; különösen így volt ez Szibériában, ahol a kis népek, az etnikus kisebbségek identitás-tudatát az ősi hitvilág és mitológia, hősi epika és narratív hagyomány őrizte meg. Így többek között a samanizmus is a kultúra kiirtandó elemei közé került.

Röviden: a modernség és az úgynevezett fejlődés nevében lezajlott átalakulás a *hagyomány* ellen irányult. Bármennyire is sikeresnek tűnt hosszú évtizedekig ez a modernség-ideológia, a hetvenes évek végére, de különösen a nyolcvanas és kilencvenes években nyilvánvalóvá váltak hibái, csődje és elkerülhetetlen revíziója. Kiderült, hogy a túlhajtott ipari fejlődés nemcsak vitathatatlan eredményeket és bizonyos jólétet teremtett, de rettenetes méretű tárgyi és szellemi környezetszennyezést is magával hozott. A hagyományos lokális közösségek szétzilálása és a kulturális hagyományok (vallások és rítusok) tagadása erkölcsi elbizonytalanodást (és bűnözést) eredményezett.

Így aztán a poszt-modern korban egyértelműen megfigyelhető egyfajta visszafordulás a hagyományok felé. Különösen így van ez a poszt-kommunista Oroszország kis népeinek körében, a mai Szibéria területén.

Negyedszázaddal a *Shamanism in Siberia* tanulmányainak elkészülte után, ma már világosan kirajzolódik egy újfajta jelenségcsoport, amelyet poszt-modern samanizmusnak nevezhetünk. Ennek a poszt-tradicionális samanizmusnak többféle formáját ismerhettük meg a helyszínen szerzett tapasztalatok alapján, így dolgozatunkban a mai eurázsiai samanizmus főbb típusait mutattuk be. Természetesen ez a tipológia nem végleges, kiegészítésekre és finomításra szorulhat, de úgy gondoljuk, a jelenségeket jól reprezentálja. Szükség van egy ilyen tipológiára napjainkban, mert a kollégák nagy része hajlamos csak a régi samanizmussal foglalkozni, és a mai (poszt)-modern samanizmus jelenségeit elhanyagolják.

A jelenségeknek két nagy osztályát különböztethetjük meg: az egyikbe azok a kultúrák tartoznak, ahol a samanizmus, mint autochton jelenség többé-kevésbé *folyamatosan* fennmaradt napjainkig, míg a másik jelenségcsoport a többnyire modern városi környezetben létrejött, illetve létező *neo-samanizmus* (Wallis 1999,

2003). Az első csoportot további két alcsoportra lehet osztani, aszerint, hogy az adott kultúrában a samanizmus szinte teljes folyamatossággal tovább élt, vagyis éltette a hagyomány. A második alcsoportba azok a népek, illetve samanizmusok tartoznak, amelyekben már majdnem kiirtották a sámánokat, de azok az utolsó percben megmenekültek.

Szándékosan nem foglalkoztunk ezúttal az úgynevezett „városi samanizmus”¹ problémáival, mert most a hagyományok talajából kisarjadt jelenségek kötötték le figyelmünket. Meg kell azonban jegyezni, hogy a sámánság újjászületése, mint kulturális tény a XX. század végén és a XXI. század elején aligha tekinthető pusztán a hagyományok folytatásának, mert a rádió és a televízió, a politikai mozgások, az új ideológiai áramlatok és a világot behálózó antropológiai kutatások, mind jellegzetesen városi jelenségek. Sőt, az újjászülető sámánság, mint tevékenység is inkább a városi környezetben találja meg éltető közegét, azt is mondhatnánk piacát. Megállapítható, hogy ez a sámán reneszánsz tipikusan a városi értelmiség köréből kiinduló és leginkább őket megmozgató jelenség. (Hasonlóan a magyarországi táncház mozgalomhoz, noha ez a hazai kezdeményezés már hamarabb, az 1970-es években elindult.)

¹ Városi, vagy urbánus samanizmusnak nevezzük egy amerikai antropológushoz, Michael Harnerhez köthető mozgalmat. Ez a lényegében doboló csoportok rendszeres összejövetelét jelenti, melyeknek tagjai városi emberek, akik a dobolás segítségével próbálják elérni a megváltozott tudatállapotot. (A mozgalomról részletesen Hoppál 1989.) A városiak amerikai felső középosztály tagjai, ahogy arról az 1980-as évek közepén személyesen is meggyőződhettem amerikai terepmunkám során, jellegzetesen gyökereiket veszített, kulturálisan sehova se kötődő emberek voltak, akik spirituális útkeresés és a divatos én(kép)-építő technikák gyakorlatai során jutottak el a sámán-utánzó hétvégi tanfolyamokra. Számukra egyfajta közösségi élményt jelentett az együttes dobolás, és az ehhez kapcsolódó „utazás”-élmény, a drognélküli transzállapot megtapasztalása, és az azt követő „megbeszélés”, vagyis a másfajta tudatállapotba átélt élmények megosztása a többiekkel. Ezek sok esetben traumatikus, feszültségoldó együttlétek voltak, melyek egyértelműen pozitív hatást gyakoroltak a résztvevőkre. Ez magyarázza Harner mozgalmának nagy sikerét, több száz doboló csoport létét Egyesült Államok-szerte, melynek több ezer tagja van.

Konkrét eredmények

Tekintsünk végig azokon a népeken, akiknek körében a samanizmus újjászületését bemutattuk. Vizsgáljuk meg, mik azok a jellegzetességek, amelyek e kulturális jelenség főbb jellemzői. A burjátoknál a helyi sámánság újraéledését nagy mértékben meghatározta, hogy társadalmukban igen mélyen gyökerezett a családi, nagycsaládi, nemzeti közösségi szertartások tradíciója. Ezt a hagyományt nem lehetett kiirtani és évtizedek tiltásai után is az enyhülés első jeleire azonnal visszakerült régi jogaiba. Azt figyelhettük meg, hogy az egymástól távol élő rokonság lelki szükségét érzi annak, hogy időről-időre összejöjjenek, és az együttlétet bárányáldozattal szenteljék meg. A „szentelés” kifejezés a mai élet kontextusában talán túl erősnek tűnik, mégis a sámánok, vagy sámánasszonyok jelenléte – akik levezetik a szertartást – a rítust a szakralitás légkörébe emelik. Ez a tény, vagyis a kisközösségi együttlét az egyik legfontosabb jelensége a burját sámánság újjászületési folyamatának. Természetesen meglehetősen korán, a 90-es évek első felétől ott is megindult a sámánság intézményes megszervezése, a Burját Sámán Szövetség formájában. Mindez felerősítette ennek mozgalommá szélesedését és bátorította a fiatal sámánok megjelenését.

Az Amur folyó mentén, az orosz birodalom keleti végein élnek azok a kisztunguz népek, amelyeknek a nyelvéből származik maga a *saman* szó is. 1993-ban jártam a nanaj népnél és azt tapasztaltam, hogy tipológiailag az ottani samanizmust is lényegében folyamatosnak lehet tekinteni. Az az idős sámánasszony, Lindza Beldi, aki írástudatlan és csak a helyi dialektust beszélte, mégis (vagy éppen ezért!) gazdag sámánisztikus szöveghagyomány őrzője volt, s mint ilyen, a hagyomány folyamatosságának példája. A birodalom végvidékén, az Amur menti kis faluban a helyi lakosságnak szüksége volt a sámánok segítségére, ezért a kommunizmus ideje alatt sem adták fel őket a hatóságoknak, és azok sem üldözték őket túlzottan. A nanaj sámánok körében szintén az áldozati szertartások megtartása volt a sámánok egyik kiemelt társadalmi funkciója. Érdekes módon azonban a hagyományok élesztése és újraalkotása egy másik karakterisztikus területen is megjelent körükben. Ez pedig a kultúrának egy jól látható területe

volt, a színes, igen magas szinten kidolgozott népi díszítő művészet. A nanaj népi hímző mesterség került előtérbe, ami sokszor a sámán tárgyak, például a sámán kötények és a helyi népviselet tárgyainak színes díszítését jelenti. Terepmunkánk során meggyőződhattünk arról, hogy a helyi múzeumba került kisebb-nagyobb tárgyak lényegében vagy a sámán rítusokkal, vagy sámán szertartásokkal voltak kapcsolatban vagy pedig – és ezek voltak többségben – a színes hímzések a ruhadarabokon a jellegzetes nanaj mintákat őrizték meg. Mint ahogy arra már utaltunk, ezek a tárgyak kedveltek az odalátogató turisták körében, vagyis a kulturális export materiális megjelenései.

Ezzel szemben például a jakutoknál már a szovjet idők elejétől lényegében napjainkig politikai kérdés volt a sámánok ügye (Balzer 1990, 1993). Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen a sámánok voltak a hagyományok, a régi hit és a szóbeli epikus hagyomány és a mitológia őrzői. A sámánok azáltal, hogy szinte mindennap gyakorolták mesterségüket, a népi kultúra folyamatos létét biztosították, így aztán nem véletlen, hogy a harmincas évektől kezdve a helyi elnyomó szervek üldözni kezdték őket. Sok száz sámán végezte koncentrációs táborokban vagy a kényszermunkatelepeken.

Ennek ellenére nem sikerült teljesen kiirtani őket, és amikor a kilencvenes évek elején enyhültek az ideológiai elnyomás szorításai, azonnal újra előbukkantak és míg korábban csak a népdalfesztiválokra vitték őket, addig néhány éve engedéllyel újra elkezdtek dolgozni, elsősorban gyógyítani. 1992-ben, amikor a Szaha Köztársaságban jártam, tapasztalhattam, hogy a korábban üldözött sámánok újra színre léptek, és gyógyítottak. Színre léptek a szó szoros értelmében, mert a helyi Nemzeti Színházban is tartottak – a nemzetközi Sámánológiai Konferencia résztvevőinek – egy színházi előadást, amelyben színészek alakították a sámánokat, mégpedig azért, hogy ily módon próbálják az etnikus költészeti hagyomány folyamatosságát fenntartani. Ugyanis a szaha lakosság legnagyobb része már nem beszéli ősei nyelvét. A színház kiválóan alkalmas a népi kultúra egyes elemeinek a felelevenítésére, így elsősorban az ének és szöveghagyomány életben tartására. Ugyanakkor a jakut tudós kollégák azonnal felismerték a samanizmus ideológiai jelentőségét is (Gogoljev 1992).

A jakutoknál észlelt kulturális politikai mozgás, vagyis a tudatos hagyományőrzés, még pontosabban a hagyományfelújítás, nem áll egyedül az északi kis népek körében. Erre a jelenségre már többen felfigyeltek, sőt monográfiák is születtek (vö. Pika 1999, valamint Balzer 1999, aki az osztyákokról írt egy könyvet, de a hantikát mások is vizsgálták: Wiget–Balalaeva 2001, Glavatskaya 2004). A példa, melyeket felhoztak éppen a rituális-vallási gyakorlat (pl. a rénszarvasáldozat) etnikus revitalizációját, újjáélesztését vizsgálta, és azt, hogy ez egyben az etnikus tudatosság újjáéledését is jelentette.

Nem ennyire egyértelmű a helyzet az Orosz Föderáció északi vidékein élő finnugor (uráli) népek körében. Ott ugyanis sohasem volt a samanizmus olyan erős, mint Szibéria török nyelvű népeinek körében. Ezek a ma már valóban csak néhány ezer lelket számláló közösségek mindig is jobban ki voltak téve az orosz kulturális hatásnak, az eloroszosodás veszélyének. Tipológiailag nézve talán ezeknek az etnikus csoportoknak a samanizmusa került legközelebb a teljes feledéshez (Balzer 1987), mégis, a közelmúltban érdekes újjáéledés jelei érzékelhetők az északi népek körében és egyes kutatók a samanizmust egyenesen „az északi identitás kifejeződésének” (Pentikäinen 1995) tartják.

Sajátosan alakult az elmúlt évtizedekben az egyik obi-ugor népnél, a hantiknál megtalált sámánhagyomány sorsa. Ugyanis, míg a korábbi szakirodalom lényegében eltemette a jelenséget, az osztják medveünnepekről készített néprajzi dokumentumfilmek, elsősorban Lennart Meri alkotása még a nyolcvanas évek közepén (ismertetését lásd Hoppál 1992b:184–187) ráirányította a figyelmet a még élő utolsó sámánok egyikére, s így aztán több kutató is felkereste ezt a családot és több tanulmány is született ezekből a kutatásokból (Kerezsi 1993, 1995).

Hasonló jelenségeket tapasztaltunk – 1995-ben és 1996-ban – Tuvában is, ahol hosszú évtizedek sámán-üldözései után manapság a samanizmusnak egyfajta reneszánsza észlelhető. A korábbi kommunista politikai vezetők, akik ma az etnonacionalizmus legfőbb zászlóvivői, a köztársaságban a lamaizmust éppenúgy támogatják, mint a samanizmus újjáéledését. Megjegyzendő, hogy a harmincas évek elején még több sámán szolgált a köznép lelki-spirituális egészségének

karbantartását, mint láma, és a kétféle vallásgyakorlat békésen él egymás mellett (Djakonova 1978).

Szerencsés a helyzet Tuvában azért is, mert a samanizmus kutatása régóta avatott kutatók kezében volt (V. P. Djakonova, S. I. Vajnstejn és a helybeli tudós-kutató M. B. Kenin-Lopsan – lásd legújabb összefoglaló munkáit: Kenin-Lopsan 1993, 1996), gazdag gyűjtések állnak a további kutatás, sőt az érdeklődő köznép rendelkezésére. Nem kis része van ennek az érdeklődésnek az ébrentartásában Mongus Kenin-Lopsannak, aki nemcsak mint néprajzi gyűjtő, de mint ismert író és a *Düngür* elnevezésű társadalmi szervezet elnöke is a tuvai folklórhagyományok egyik legjobb ismerője, az anyanyelvi kultúra és költészet élő klasszikusa. A tuvai sámánok dobjának a neve *düngür*, és ez lett annak a szövetségnek a neve, amelynek tagjai, a gyógyító sámánok, nemcsak vidéken, de Kizilben, a fővárosban is nap mint nap dolgoznak, és akik egészen természetes közvetlenséggel végzik jósló, bajmeghatározó és gyógyító tevékenységüket a mai modern városi környezetben.

A mai tuvai sámánok, akik közül többen volt alkalmam találkozni, a szibériai samanizmus történetének jellegzetes szereplői, hiszen sokukat az ötvenes években börtönbe zártak, megjárták a munkatáborokat, de most mégis újra gyakorolják mesterségüket. Az elhivatottság és a segíteni akarás egyértelműen érezhető volt szavaikból, és egyben a büszkeség is, hogy ők ma népük hagyományainak őrzői és továbbvivői. A fiatalabb nemzedék tagjairól ez már nem mondható el!

Bármennyire is úgy gondolják egyesek, hogy a hagyományos etnográfának nem tárgya a mai városi világ jelenségeinek vizsgálata, a tuvai sámánok működése mégis érdekes tanulságokat hordoz az átalakulás állomásait illetően. Mind társadalmi-gazdasági, mind ideológiai szinten a 90-es évek közepe fontos fordulópontot jelentett, hiszen a kollektív gazdaságok kifosztva, a gyárak-üzemek leállítva és romokban, ezzel szemben a nemzeti szellem újjáéledőben volt e távoli köztársaságban. Ennek a spirituális újjáéledésnek, vagy egyszerűen az etnikus tudatosságnak az egyik motorja éppen a samanizmus újjáéledése volt (együtt a buddhista, lamaista hagyományokkal – Friedman 2004), amely sajátos formában

elsősorban, mint városi samanizmus jelentkezett. Lehet, hogy eltérnek e városi formák a hagyományos sámáni világtól, mégis az antropológus kötelessége, hogy vizsgálja és leírja e jelenségeket, s ha lehet, értelmezze is, mert talán így beillesztheti egy szélesebb történeti és kulturális keretbe (lásd erről Wienker–Piepho 2002:462).

Összefoglalva a tuvai sámánság kutatásának eredményeit, azt mondhatjuk, hogy Tuvában a gyógyítás-üzlet került előtérbe, szemben a burját áldozati szertartásokkal. A gyógyítás ugyanis ebben a Svájchoz hasonló természeti környezetet megőrző kis köztársaságban vonzza a turistákat és a gyógyulni vágyókat. Legyen ez a gyógyulás pszichikai jellegű bajokra szóló, vagy akár spirituális jellegű. A fiatal 'sámánok' körében egyre elterjedtebb a gyógyító mesterség imitálása és üzletszerű kihasználása, hiszen amíg 1995-ben még csak egyetlen sámán társaság és gyógyító központ volt, addig napjainkban a legújabb információk szerint már magában a fővárosban hét kisebb társaság és egymással versenyző csoport működik, nem is szólva arról, hogy több vidéki városban is saját gyógyító központot tartanak fenn a helyi sámánok és sámánasszonyok. Még arra is van példa, hogy Moszkvából egy fiatal, magát egy öreg sámán tanítványának tartó asszony, időről időre leköltözik Tuvába, hogy ott, a maga nem hagyományos módján a helyiek gyógyításában részt vegyen. Ez is teljesen új jelenség a szibériai samanizmus történetében, hiszen egy, nem a helyi etnikus népességhez tartozó kívülálló idegen, a helyi hagyományok imitálásával, maga is hozzájárul a helyi tradíció átalakításához, de egyben fenntartásához is.

A tuvai sámánok népszerűsége olyan nagy, hogy időről időre ők is eljutnak Európába.² A kultúrának, vagy legalábbis a kulturális hagyomány egy jellegzetes részének ilyen nemzetközi exportja, szemmel láthatóan kifizetődő a szibériai

² A különféle kulturális fesztiválokon színes ruhájukban, melyet általában olcsó anyagokból készítenek, egy nagy dobbal, esetleg torokénekléssel, mindenfelé fellépnek. Egy ilyen mai sámánasszony járt nemrégiben Budapesten, ahol Kanalas Éva népi énekesünk meghívására egy fesztiválon vett részt, így viszonzva a szép moldvai dalokat előadó magyar énekes tuvai látogatását. A közép-ázsiai sámánasszony hivatalos fellépései között szerepelt a Közép-Európai Egyetem (Central European University) idegen nyelvű és hazai hallgatói előtti előadás, melyet e sorok írója vezetett be és magyarázott meg a fiatal külföldiekből álló közönségnek. A sámánasszony által rögtönzött szertartást és énekbemutatót a közönség megfűstölése vezette be, melyet kellő döbbenettel az arcukon, a közönség elég jól elviselt.

sámánok számára, és ezt a jelenséget sajnos vagy nem sajnos, a szibériai sámánság XXI. századi jellegzetességének kell tartanunk.

Hasonló eset figyelhető meg a Tajmir-félszigeten élő kis nép, a nganaszanok egyik nevezetes sámán-famíliájánál. A Ngamtuszo nemzetség tagjaiból kerültek ki több nemzedéken át a közösség sámánjai. Ezt a szerepkört lényegében napjainkig megőrizték (Helimsky–Kosterkina 1992). Lennart Meri még a hetvenes években készített az utolsó nagy sámánról, Demnime-ről filmfelvételt, de azóta is több film készült róluk. Lényegében ma már az egész rokonság bekapcsolódott a folklórizmus láncolatába, vagyis a sámán apa énekeinek és művészetének színházszerű reprodukálásába. Ez a tevékenység egyfelől teljesen hiteles, mert az autentikus forrásból tanult dallamokat ismétlik (Dobzhanskaya 1995), másrészt teljesen nem-autentikus, mert a rituális/szakrális kontextusból kiszakítva adják elő az énekeket, veszik elő a dobot. Arról nem is szólva, hogy a sámánt megszemélyesítő családtagok már nem felavatott sámánok, s így joguk se lenne a szent énekek felidézésére. A hagyomány viszont így talál utat mintegy a politikai-társadalmi környezettől függetlenül a továbbélésre.

A kutató hajlamos megállapítani, hogy ez az utolsó fejezete a szibériai samanizmus történetének. 1994 nyarán Dél-Franciaországban egy folklór-fesztivál előadói között találkoztam a Kosztyerkin-család tagjaiból álló kis együttesel, akik szibériai szörmeviseletben néhány perces műsort adtak a nyári melegben. Megaláznak tűnt, ahogy díszített téli ruhájukban ott izzadtak és énekeltek a hőségben – ez a vég, gondolhatná a szibériai sámánság kutatója. Tovább gondolva a jelenséget azt kell mondani, még sem az, mert hiszen éppen az ilyen fesztiválmeghívások, szereplési lehetőségek filmen és a televízióban, arra indíthatja a fiatalabb nemzedék tagjait, hogy előadóként, mintegy eljátszva az ősi rítust, vigyék tovább a hagyományt. Ez természetesen már egészen más samanizmus, mint amiről a klasszikus tanulmányok szóltak. Megjelentek ugyanis a neo-samanizmus képviselői Szibériában éppen úgy, mint máshol a világon, de az ő szerepük ugyanúgy figyelmet érdemel, mint elődeiké (Köiva 1995, Sarv 1995). Ennek vizsgálata messze vezetne, mindenesetre a jövőben nem kerülheti meg a kulturális antropológiai kutatás a samanizmus új jelenségeinek vizsgálatát.

Ennek oka egyszerű: a kultúra élő jelenség, állandóan alkalmazkodik a változó világhoz, ahhoz, ami körülveszi, a körülményekhez, éppen úgy, mint a közösség, az a népcsoport, amelyik élteti. A samanizmus is átalakult és hozzáidomult a megváltozott világhoz Szibéria-szerte, ez már egy kommunizmus utáni, vagy ha úgy tetszik, poszt-modern samanizmus, amelyben a hagyományok tisztelete újra értéket képvisel.

A sámánok politikai szerepe napjainkban nyilvánvaló, hiszen a külső elismeréssel (a külföldi utazás, meghívás fesztiválokra, televíziós szereplésre) az ő közösségen belüli megerősítésüket is szolgálja. Másfelől pedig a sámánok erejének elismerése a közösség belső kohéziójának megerősítését is eredményezi, vagyis az igazi politikai cél: a közösség védelme, az etnikus identitás megerősítése ezáltal megvalósítható közelségbe kerül. A sámánok segítenek nemcsak a gyógyításban, de az identitás erősítésével egyfajta biztonságot, öntudati bizonyosságot és védelmet adnak a közösség elbizonytalanodott tagjainak egy olyan világban, amelyben állandóan változnak az életfeltételek és az hagyományok adta biztonság szinte már eltűnt. Ne féljünk kimondani, hogy ez egyfajta alkalmazkodást jelent a globalizációhoz. Egy helyi kulturális technikát használnak fel a globális veszélyek ellen, a sámán így veszi fel a harcot a hagyományokat ért támadásokkal, de sajátos fegyvertárát, mint amilyen a dob és a transz, felhasználja arra, hogy maga is részese legyen a világméretű színpadi előadásnak, hogy szórakoztassa az arra tévedő turistát (és az etnológust), s egyúttal a saját megélhetését is biztosítsa.

Az egyik végső következtetés, amit az általunk átélt és megsejmlélt kulturális jelenségek vizsgálatából levonhatunk, az az, hogy bármennyire is látványosnak tűnnek, vagy tűnhetnek a változások szerte Szibériában és Kínában, mégis úgy látjuk, a kultúrák belső mozgása nem olyan gyors, mint ahogy azt egyesek szeretnék látni, vagy láttatni. Az egyszerű, perifériára szorult falusi közösségek és etnikus kisebbségek életét a XX. század végén még nagy mértékben meghatározó helyi hiedelemrendszerek (pl. a betegségekkel kapcsolatos hiedelemgyűttes) igen erősen befolyásolták az egyének konkrét döntéseit a mindennapi élet kontextusában. A sámánság intézménye pedig mint a

hitvilág belső köreihez tartozó „véleményformáló” és viselkedésmintát adó alrendszere a kultúrának, ezért volt és lényegében mai napig is hatásos a lokális közösségek szintjén. A legtöbb szibériai nép számára a sámánság intézménye a nemzeti identitás megerősítésének eszköze, és a szertartások egyik mai funkciója, hogy összetartják a helyi közösséget, még akkor, ha már az etnikus nyelvhasználat egyre gyengül az emberek között. Egy ilyen helyzetben még annak is nagy jelentősége van, ha egy-egy helyi költő-író felhasználja műveiben a sámánénekek vagy sámánköltészet motívumait, mint ahogy teszi a vogul Juvan Sesztalov (vö. Hoppál 1998b), ő egyébként igen tudatosan vállalja újabban a sámán ősök örökségét.

A költői nyelvnek kultúra-építő és hagyományőrző, megtartó felhasználására a tuvai író-tudós Mongus Kenin-Lopsan munkássága is kitűnő példa, de ugyanez tapasztalható Hakasziában, ahol tudatosan a hakasz kultúra és hagyományok reneszánszáról beszélnek és írnak (Anzhiganova 1997; Van Deusen 2004:168–170). A tuvával szomszédos Hakasziában a samanizmus újjászületése az utolsó évtized egyik kulturális jelensége. A sámánok mellett színészek, énekesek és népi hangszereken játszó zenészek ennek az új kulturális mozgalomnak a mozgatói. A török népek nagy családjába tartozó hakaszok mindig is ismertek voltak arról, hogy körükben fennmaradt a több ezer, néha több tízezer soros eléneklő hősepikai szájhagyomány. Számukra a narratív tradíció éltetése az egyik legfontosabb kulturális töke, és természetesen az odaérkező turistákat is az énekes hagyomány bővíti el (Harrvilahti 2003; Van Deusen 2004). Az az aránylag fiatal sámánő, Tatjana Kobezsikova, akivel magam is találkoztam, az egyik jellegzetes képviselője a sámánság újjáélesztésének. Ő maga egy jó évtizeddel ezelőtt figyelt fel arra, hogy különleges képességekkel rendelkezik, és családi segítséggel vált a sámán hagyományok folytatójává, mert rokonai megerősítették, hogy képességei minden bizonnyal az ősöktől örökölt tudás jelei. Ő maga ugyan közép fokú végzettségű, de ma Abakán városában gyógyít és fogadja a hozzá forduló embereket, és rendszeresen visszahozza azoknak az elveszett lelkét, akik megbetegedtek. Új jelenség a szibériai sámánság történetében, hogy ezt a kulturális turizmuson alapuló, a szent helyekre tett

kirándulásokat szervező és a tudósokat a különféle áldozati helyekre elvezető („shamanic tourism” – Van Deusen 2004:173) turizmust ez az asszony kitűnően megszervezi, és rendszeresen részt vesz azokon a közösségi szertartásokon, amelyek Hakasziában a nagy nyári folklórfesztiválok keretében a régi hagyományok megmentését szolgálják. Így például rendszeresen összejönnek a népi énekesek és a hősi epika dalait gyakorolják, és elzengik a nagyközönségnek. E fesztiválok egyik újdonsága, hogy a történelmi énekek hőseit és a régi történelmi eseményeket kosztümös formában felújítják és előadásokon bemutatják. Nem hiányozhat e szertartásokról a helyi sámánság néhány képviselője, köztük Kobezsikova asszony sem, aki egy ilyen alkalommal egy fiatal sámánnő új dobját avatta fel. A fiatal nő ezt a dobot az ilyen fesztiválok akarja majd használni, amikor azokat az énekeket énekli, amelyeket nagyanyjától tanult, aki a családi hagyomány szerint nagyerejű sámánasszony volt. Nagy nyári fesztiválok alkalmával – szinte hihetetlen, de tény – az altaji törökségnek ez a kis népe a naptisztelet és az animizmus jeleit mutató tűz, víz és hegy tisztelet szertartásait éleszti újjá, és ezzel próbálják megalapozni egy új hakasz identitás filozófiáját (Anzhiganova 1995, 1997). A hakastoknál tehát az előadóművészet kerül előtérbe, annál is inkább, mert az énekesek beavatási rítusai teljesen megegyeznek főbb vonásaiban a sámánok beavatási szertartásaival (vö. Somfai Kara 2003). A közösségi szertartások tehát központi helyet foglalnak el ennek az altaji török kis népnek a samanizmust újjá élesztő rítusaiban.

A „rövid” XX. század második fele, amely tulajdonképpen a kommunizmus és a Szovjetunió összeomlásával 1989-ben véget ért, a szibériai sámánok életében is új korszakot nyitott. A korábbi szigorú tiltások megszűnván, azonnal felszínre tört valami belső erő, amit sem elnyomni, sem kiirtani nem lehetett. A legegyszerűbb, ha úgy nevezzük: az etnikus öntudat. Ami, ha a kisebbség által használt nyelv el is tűnik a köznapi használatból, mégis valahogy tovább él, mint etnikus „én-tudat”. Ez a kulturális tőke, amely – vizsgálataink is ezt mutatták – könnyen újratermeli önmagát, mert ha csak néhány eleme marad fenn az etnikus kultúrának, azokból egész rendszereket képes újra létrehozni. Minden bizonnyal a sámánság köré fonódott folklór, és maga a sámán személye, mint kulturális

egység ilyen lehetett. Egyrészt a racionális szemantikai tartalom, másfelől a fogalom emocionális telítettsége tette lehetővé a szibériai kis népek körében a kulturális jelenség újraélesztését, sőt kulturális jelképként való használatát. A sámán alakjában és memóriájában ugyanis, mintegy sűrítve ott voltak a közösségi szertartások, az énekek, az imák, a mítoszok szövegei és dallamai, a temetések rendje, az ősök és a természet tisztelete, a gyógyulásba vetett remény, röviden az önzonosság tudata és érvényesítésének lehetősége.

A posztmodern világ tehát a gyökerekhez való visszatérést jelenti, hiszen a sámánság ma a globalizáció világában egyértelműen a helyi kulturális tudás értékeit képviseli. Ők egyfajta különleges, csak a helyi etnikus közösségre jellemző gondolkodási stílust képviselnek, amely egyaránt tartalmazza a köznapi viselkedés és az ünnepi rítusok viselkedési szabályait is. Ugyanakkor világosan látnunk kell, hogy az egyes lokális jelenségeket a média globálissá teszi, a szibériai sámán szinte emblémává, a hagyományos világ torzított jelképévé válik, hiszen csak felületes képét mutatja a tömegkommunikáció. Fél percnél nem igen jut több idő az ő dobolásuk, színes kosztümjeik bemutatására, mint ahogy a természeti katasztrófák, vagy háborúk sem kapnak többet egy percnél a globális híradások varázslatában. A sámán ma már gyakran használt főnév, a korábban minduntalan használt mágus helyébe lépett, mint ahogy a pénzügyi mágust felcserélte a mindent gyógyító, minden problémát megoldó politikai sámán alakja. A sámánok az új, üzletorientált Oroszország egész területén a gyógyító bizniss részévé váltak, és az etnológus azt érzékeli, hogy sok esetben az öko-turizmus kiegészítő alakjaiként az etno-bizniss is felhasználja őket.

Vizsgálódásaink új eredményei közé tartozik annak felismerése, hogy a sámánok által végzett gyógyító szertartások jelentős része a „szimbolikus gyógyítások” körébe tartozik, amelyek azáltal oly hatékonyak, mert megerősítik a közösséghez tartozás érzését, és egyben helyreállítják az egyén identitását. A modern pszichiátriai irodalomban pedig megtaláltuk ezeknek a társadalmi-kulturális jelenségeknek a neurofenomenológiai alátámasztását.

A kulturális fesztiválok előadásairól („*cultural performances*” – Singer 1972) szólva pedig az antropológiai kutatás régóta kimutatta, hogy ezeket azért

hozzák létre az adott közösségekben, mert egyfajta sűrítményei azon társadalmi jelentéseknek, amelyek erősítik az adott közösség kulturális tudatát. Az ilyen előadásoknak reflektív, a kulturális karaktert tükröző jelentősége van (Turner 1986). Érdekes itt megemlíteni, hogy ebben a folyamatban a tudósoknak, a helyi folklór és más hagyományok, valamint a történelem kutatóinak jelentős szerepe van, ezt figyelhettük meg a burjátoknál (T. M. Mihajlov), Tuvában (M. Kenin-Lopsan), a jakutoknál, (a színházrendező–kulturális miniszter, A. S. Boriszov), a mandzsuknál (Fu Yuguang) vagy Kínában az UNESCO programokat végrehajtó intézmény vezetőjének személyében, Bai Gengsheng), végül Koreában, a sámánkutatások egyik elindítója, a Nemzetközi Sámánkutató Társaság volt elnöke személyében (Kim Taegon), akinek munkássága és több kötetes sámánszöveg gyűjtései minden bizonnyal hozzájárultak ahhoz, hogy az UNESCO Koreai Nemzeti Bizottsága elismerte a sámánok szerepét a hagyományok megőrzésében.

Egész egyszerűen a hagyománymentés folyamatát egyfajta hagyomány létrehozás jellemzi, vagyis a megőrzés folyamatát is létre kell hozni. A nemzeti identitásról szóló diskurzusban a lokális hagyományok felértékelődéséről beszélnek, de még érdekesebb az egész probléma, ha globális perspektívából nézzük. Kétségtelen ugyanis, hogy ma már nem lehet elvonatkoztatni attól a tényről, hogy „helyi” sámánjaink egyszerűen felkerekednek (és engedve a fesztiválokra szóló meghívásoknak), repülőre ülnek („Shamans are flying again!”) és részt vesznek egy „globális” ügyekkel foglalkozó konferencián, például a világvallások képviselőinek tanácskozásán (Párizs mellett 1999-ben – lásd Hoppál 2002A:151), vagy éppen egy samanizmusról szóló konferencián. Napjainkban a globális és a lokális összeolvadásának vagyunk tanúi, a „glocal” lett ennek az új jelenségnek a kódszava. Az UNESCO pedig nemes egyszerűséggel a helyi hagyományok globális védelmét szervezi, talán éppen azáltal, hogy elindította a „Masterpieces...” programját (vö. UNESCO 1999).

A sámánság reneszánsza szerte Euráziában teljesen egybecseng a nyugati és az észak-amerikai neopogány mozgalmak megjelenésével. Az angolszász és a germán népek körében a kereszténység előtti állapotokat, rituális gyakorlatot és a természetvallást már a XIX. században is többen fel akarták éleszteni. Mégis az

igazi fellendülést e mozgalmak számára a XX. század végének, utolsó harmadának „new age” mozgalmi hozták meg (Wallis 2003), együtt az etnikai tudatosság megerősödésével. Az is megállapítható, hogy ez tulajdonképpen egy világot átfogó tendencia, vagyis a globalizmus korában a lokális hagyományok értékeinek elismerése. A kultúra különböző alrendszerei – a nyelvi, a vallási, az etikai – együttműködnek a természeti környezetre is odafigyelő etnikai kisebbségek önépítő-önerősítő társadalmi mechanizmusaival. Ezek a mozgalmak természetesen a totális elnyomás időszakában nem működhetnek, tehát meg kellett, hogy jelenjen a demokrácia, még ha alapfokon is, és kell egyfajta gazdasági színvonal, ami lehetővé teszi a szellemi (folklor) hagyományok védelmét és tudatosítását.

Az UNESCO minden erőfeszítése ellenére a „kulturális örökség” fogalma nincs teljesen jól körülhatárolva, és nincs egy elméletileg is megalapozott keret, amely azt meghatározná. Az elméleti tisztázatlanság következtében a kulturális örökséget érintő vitákból éppen az éltető közeg, az élő emberek maradnak ki, azok, akik továbbadják az örökséget a hagyományok formájában. A sámánok, mint láthattuk a korábbi fejezetekből éppen e helyi hagyományok továbbvivői. Az eurázsiai sámánság intézménye legfontosabb funkcióját tekintve a kulturális hagyományok megőrzésén és továbbadásán munkálkodik a legtöbb kultúrában, de az általunk vizsgáltakban mindenképpen. Meglepő az az egyazon töről fakadó tudatosság, amellyek az egymástól távolélő népek, népcsoportok sámánjai a politikai cselekvés területére léptek. Nemcsak az értékőrzés, de a még fontosabb kulturális identitás megtartásának szószólói lettek.

IRODALOM

- AHLBÄCK, T. – BERGMAN, J. (eds.)
1991 *The Saami Shaman Drum*. Abo – Stockholm: Almqvist-Wiksell.
- AIGLE, D. et alii (eds.)
2000 *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- AJPIN, Jeremej
2003 *Szűzanya a véres havon*. (Fordította: Nagy Katalin) Budapest: Magyar Napló.
- ALEKSEENKO, E. A.
1978 Categories of the Ket Shaman. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 255–264. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1984 Some General and Specific features in the Shamanism of the Peoples of Siberia. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 1: 85–95. Göttingen: Herodot.
- ALEKSEEV, N. A.
1984 Helping Spirits of the Siberian Turks. In: HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Eurasia* 2:268–279. Göttingen: Herodot
- ANAIBIN, Zoia Vasilevna
1995 Ethnic Relations in Tuva. *Antropology and Archeology of Eurasia* 34:1:42–59.
- ANTTONEN, Pertti J.
2005 *Tradition Through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. (*Studia Fennica Folkloristica* 15.) Helsinki: Finnish Literature Society.
- ANZHIGANOVA, Larissa
1997 Renaissance of a Culture How Khakass Shamanism Survived and Flourishes Today. *Active Voice: The Online Journal of Cultural Survival*. (www.cs.org)
- APPADURAI, Arjun
1991 Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: FOX, R. G. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present* 191–210. Santa Fe: School of American Research Press.
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* 48–65. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARANYOSI Éva
2004 A múlt és a jelen azonosságai a burját sámánrítusokban. In: BIRTALAN Ágnes (szerk.) *Helyszellemekek kultusza Mongóliában* 27–40. Budapest: Új Mandátum.
- ATKINSON, Jane M.
1992 *The Art and Politics of Wana Shamanship*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.
- AUNGER, Robert
1995 On Ethnography – Storytelling or Science? *Current Anthropology* 36:1:97–130.
- AUSTERLITZ, Robert
1984 On the Vocabulary of Nivkh Shamanism: The Etymon of *qas* (drum) and Related Questions. In: HOPPÁL M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 1:213–214. Göttingen, Herodot.
1986 Shaman. In: *Ural-Altaiic Yearbook* 56:143–144.

- BAER, G.
 1982 *Social Aspects of the South American Shaman* (MS) Paper for the 44th Congress of Americanists. Symposium on Shamanism among the South American Indians, Manchester.
- BAI Gengsheng – YANG Fuquan (eds.)
 1998 *Guoji dongba wenhua yanjiu jicui* (A dongba kultúra nemzetközi kutatása) Kunming: Yunnan renmin chubanshe.
- BAI Gengsheng – XIONG Yunju (eds.)
 2004 *The Vanishing Civilization – Chinese Shamanistic Culture*. Harbin: People's Publishing House of Heilongjiang Province.
- BAKAY, Kornél
 1971 *Scythian Rattles in the Carpathian Basin and Their Eastern Connections*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- BALÁZS, János
 1967 The Entrancement of the Hungarian Shaman. In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia* 53–75. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- BALDICK, Julian
 2000 *Animal and Shaman: Ancient Religions of Central Asia*. London – New York: I. B. Tauris Publishers.
- BALIKCI, A.
 1963 Shamanistic Behavior among the Netailik Eskimos. In: MIDDLETON, J. (ed.) *Magic, Witchcraft, and Curing* 191–209. Garden City, N. Y.: Natural History Press.
- BÁLINT Gábor
 1876 A mandzsuk szertartásos könyve. In: *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből*, VI:2:1–16. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Kiadó-hivatala. (Újra kiadta Kara György. Budapest 1973.)
- BALZER, Marjorie
 1983 Doctors or Deceivers? The Siberian Khanty Shaman and Soviet Medicine. In: ROMANUCCI-ROSS, L. (et alii) *The Anthropology of Medicine* 54–76. Massachusetts: Bergin Publ.
 1987 Behind Shamanism: Changing Voices of Siberian Khanty Cosmology and Politics. *Social Science and Medicine* 24:12:1085–1093.
 1990 (ed.) *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
 1993a Shamanism and the Politics of Culture. An Anthropological View of the 1992 International Conference on Shamanism, Yakutsk, the Sakha Republic. *Shaman* 1:2:71–96.
 1993b. Two Urban Shamans: Unmasking Leadership in Fin-de-Soviet Siberia. In: MARCUS, G. (ed.) *Perilous States: Conversations Amid Uncertain Transitions* 131–164. Chicago: University of Chicago Press.
 1995 (ed.) *Culture Incarnate: Native Anthropology from Russia*. Armonk–New York – London, England: M. E. Sharpe.
 1995 The Poetry of Shamanism. In: KIM, Taegon – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Performing Arts* 171–187. Budapest: Akadémiai Kiadó
 1996 Flight of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism. *American Anthropologist* 98:2:305–318.
 1997 (ed.) *Shamanic World: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Armonk, New York–London, England: M. E. Sharpe.

- 1999 *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- 1999b Shamans in All Guises: Exploring Cultural Repression and Resilience in Siberia. *Curare* 22:129–134.
- 2001 Shamanic Communities of the Soviet North. In: GASSENSCHMIDT, Ch. – TUCHTENHAGEN, R. (hrsg.) *Politik und Religion in der Sowjetunion 1917–1941* 237–255. Wiesbaden: Harrasowitz.
- 2002 Healing Failed Faith? Contemporary Siberian Shamanism. *Anthropology and Humanism* 26:2:1–16.
- 2004 Social Medicine? Shamanic Movements in Siberia. In: LEETE, A.– FIRNHABER, P. (eds.) *Shamanism in the Interdisciplinary Context* 1996–214. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press.
- BAMO Ayi
2004 The Religious Practitioner *Bimo* in Yi Society of Lingshan Southwest China Today. *Shaman* 13:1–2:3–23.
- BÁN Aladár
1908a Sámánok és áldozópapok. In: Krohn Gyula (Julius) *A finnugor népek pogány istentisztelete*. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata.
1908b A sámánizmus fogalma és jelenségei. *Ethnographia*, XIX. Új folyam LXXIII:320–338.
- BÁNYAI Éva I.
1984 On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An experimental Psychophysiological Approach. In: HOPPÁL M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* part 1:174–183. Göttingen: Herodot.
2005 Az eksztázis kialakításának kísérleti modellje: aktív-éber (dinamikus) hipnózis. In: HOPPÁL Mihály – SZATMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.) *Sámánok és kultúrák* 90–113. Budapest: Gondolat Kiadó.
- BÁNYAI, É. I. – HILGARD, E. R.
1976 A Comparison of Active-alert Hypnotic Induction with Traditional Relaxation Induction. *Journal of Abnormal Psychology* 85:218–224.
- BARÁTHOSI-BALOGH Benedek
1927 *Bolyongások a mandsur népek között*. Budapest:
1996 *Távoli utakon*. (Válogatta és szerkesztette Hoppál Mihály) Budapest: Néprajzi Múzeum.
- BASILOV, V. N.
1976 Shamanism in Central Asia. In: BHARATI, A. (ed.) *The Realm of Extra-Human: Agens and Audiences* 149–157. The Hague – Paris: Mouton.
1978 Vestiges of Transvestism in Central Asian Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 281–289. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1981 *Some Results of the Study of the Vestiges of Shamanism in Central Asia* (MS) Paper for the 1st Intercongress of ICAES, Amsterdam.
1984a The Study of Shamanism in Soviet Ethnography. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 1: 46–63. Göttingen: Herodot.
1984b The *chiltan* Spirits. HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 2:253–267. Göttingen: Herodot.
1986 The Shaman Drum among the People of Siberia (Evolution of Symbolism) LEHTINEN, I. (ed.) *Traces of the Central Asian Culture in the North*. 35–51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

- 1987 New Data on Uzbek Shamanism. *International Folklore Review* 6:115–118. (London)
- 1995 *Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans*. (Aus dem Russischen von R. Schletzer) Berlin: Schletzer Verlag.
- BÄCKMAN, L. – HULTKRANTZ, Å.
1978 *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist-Wiksell.
- BEAN, L. J.
1976 Californian Indian Shamanism and Folk Curing. In: HAND, W. D. (ed.) *American Folk Medicine* 109–123. Berkeley: University of California Press.
- BELLÉR-HANN Ildikó
2001 Rivalry and Solidarity among Uyghur Healers in Kazakhstan. *Inner Asia* 3:73–98.
- BERGLIE, P.-A.
1982 Lo sciamanesimo tibetano. *Conoscenza Religiosa* 3-4:354–361.
- BERTA Árpád
2001 Álmos and táltos. *Shaman* 9: 2:99–117.
- BESE Lajos
1987 Egy sámánszertartás a Mongolok titkos történetében. BOGLÁR L. – FERENCZY M. (szerk.) *Történelem és Kultúra* 3:7–14. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség.
- BIRTALAN Ágnes
1995 Some Animal Representations in Mongolian Shaman Invocations and Folklore. *Shaman* 3:2:99–111.
1996 A Lineage of Tuvian Shamans in Western Mongolia. In: STARY, G. (ed.) *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Kawasaki, Japan* 85–105. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
2001 The Tibetan Weather-Magic Ritual of Mongolian Shaman. *Shaman* 9:2:119–142.
2005 Kürlää, a mongol sárga sámán időjárás-varázsló tevékenysége. In: HOPPÁL M.–SZATHMÁRI B.–TAKÁCS A. (szerk.) *Sámánok és kultúrák* 208–222. Budapest: Gondolat.
- BIRTALAN, Ágnes (ed.)
2002 *Sers Lectionum Studiorumque Instituti Asiae Interioris*. (vol. I.) Budapest: Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University.
- BIRTALAN Ágnes–SIPOS János
2004 Talking to the Ongons: The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman. *Shaman* 12:1–2: 25–62.
- BLAIN, Jenny
2002 *Nine Worlds of Seid-Magic. Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*. London-New York, Routledge.
- BLAIN, J. – WALLIS, R. J.
2000 The ‘Ergi’ Seidman: Contestation of Gender, Shamanism and Sexuality in Northern Religion Past and Present. *Journal of Contemporary Religion* 15:3:395–411.
- BOGLÁR Lajos
1966 *Trópusi indiánok között*. Budapest: Gondolat.
1978 *Wahari. Az őserdei kultúra*. Budapest: Gondolat.

- BOSWORTH, C. E.
 2003 Shamanism. In: ADLE, Chahryar–HABIB, Irfan (eds.) *History of Civilizations of Central Asia* vol. V.: 801–812. Paris: UNESCO Publishing.
- BOYER, Pascal
 1990 *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*. London: Cambirdge University Press.
- BRUMANN, Chistoph
 1998 The Anthropological Study of Globalization. Towards an Agenda for the Second Phase. *Anthropos* 93:495–506.
- BRUNER, Edward M.
 1999 Az etnográfia mint narratíva. In: THOMKA Beáta (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái* 181–196. Budapest: Kijárat Kiadó.
- BRUNO, Antonetta L.
 2002 *The Gate of Words. Language in the Rituals of Korean Shamans*. Leiden: Research School of CNWS.
- BRUNTON, Bill
 1994 Tuva: Land of Eagles. *Shamanism* 7:1.3–20.
 1995 New Living Treasure of Shamanism Recognized. *Shamanism* 8:1:12.
 2003 The Reawakening of Shamanism in the West. *Shamanism* 16:2:42–49.
- BUCKBEE-LAPPALAINEN, Christiana
 1995 Shamans in Tyva Today and Yesterday. *Newsletter (Shamanic Center in Finland)* 1:6–11.
- BUDEGECHI, Tamara (ed.)
 1994 *Shamanism in Tuva – Scientific Works of the First Tuvan-American Seminar of Shamans and Shamanologists*. Kyzyl: The Scientific Center for the Study of Shamanism in the Tuvan Museum of Regional Studies Named after 60 Heroes.
- BULGAKOVA, Tatjana
 1993 Nanay Animism as a Means of Unity between Man and Nature. In: *A Challenge for Adult Education* 22–28. Helsinki.
 1995 Why Does Shaman Chant? In: KIM Taegon–HOPPÁL M. (eds.) *Shamanism in Performing Arts* 135–144. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 1).
 1996 Nanai Shaman Songs From Benedek Baráthosi Balogh's Collection. *Shaman* 7:1:24:39.
 1997 The Creation of New Spirits in Nanai Shamanism. *Shaman* 5:1:3–11.
 2001 Shaman on the Stage (Shamanism and Northern Identity). *Pro Ethnologia* 11:9–24. (Tartu)
 2004 Tale as a Road, Where a Shaman Must Win. In: LEETE, A.– FIRNHABER, P. R. (eds.) *Shamanism in the Interdisciplinary Context* 215–225. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press.
- CAPACCHI, Carlotta
 1996 *L'aldilà degli sciamani. Il mondo dei vivi e il mondo dei morti nello sciamanesimo euroasiatico*. Parma: Palatina.
- CARTER–COVELL, Jon
 1986 *Korea's Cultural Roots*. Salt Lake City – Seoul: Moth House – Hollym.
- CENTLIVRES, M. – CENTLIVRES, P. – SLOBIN, M.
 1971 A Muslim Shaman of Afghan Turkestan. *Ethnology* X:2:160–173.

- CHO Hungyoun
 1980 Zum Problem des sogenannten Yoltugori des Chonsin'gut im Koreanischen Shamanismus. *Mitteilung aus dem Museum für Völkerkunde* (Hamburg) 10:77–107.
 1983 Studies in Korean Shamanism. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 2:459–475. Göttingen: Herodot.
- CHOI Chungmoo
 1986 Politics and Commercialization of Shamanic Healing in Korea. *Paper for the Annual Meeting of the American Anthropological Association* (MS)
- CLIFFORD, James
 1986 On Ethnographic Allegory. In: CLIFFORD, James – MARCUS, George E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* 98–121. Berkeley: University of California Press.
 1999 Az etnográfiai allegóriáról. In: THOMKA Beáta (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái* 151–179. Budapest: Kijárat Kiadó.
- CLIFFORD, James – MARCUS, George E. (eds.)
 1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- CLIFTON, Ch. S. – HARVEY, Cr. (eds.)
 2004 *The Paganism Reader*. New York – London: Routledge.
- COVELL, Alan
 1986 *Folk Art and Magic: Shamanism in Korea*. Seoul: Hollym.
- CRAWFORD, Peter Ian – SIMONSEN, Jan Ketil (eds.)
 1992 *Ethnographic Film Aesthetics and Narrative Traditions*. Aarhus
- CRAWFORD, Peter Ian
 1993 Visual Anthropologists tell tales – don't they? In: BOONZAJER FLAES, R. M. – HARPER, D. (eds.) *Eyes across the Water, II-Essays on Visual Anthropology and Sociology* 188–191. Amsterdam.
- CUISENIER, Jean
 2005 Writing Social Sciences Today. (MS) *Guest Lecture in the Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences*. Budapest, 2005. június 29. (Sokszorosított előadás az MTA Néprajzi Kutatóintézetében).
- CSENGERY Antal
 1884 Az altaji népek ősvallása, tekintettel a magyar ősvallásra. In: *Összegyűjtött munkái* I:3–99. Budapest (Reprint: Warren, Ohio, 1975; valamint Diószegi Vilmos (szerk.) 1971. *Az ősi magyar hitvilág* 267–294. Budapest: Gondolat.
- CZIGÁNY Loránd
 1980 The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugric People. *The Slavonic and East European Review* 58:2: 212–217.
- DALLOS Edina
 2004 Shamanism and Monotheism? Religious Elements in Orkhon Inscriptions. *Shaman* 12:1–2: 63–84.
- DEVEREUX, G.
 1980 *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. Chicago: University of Chicago Press.
- DEVLET, M. A.
 1997 Ancient Sanctuaries in Tuva and the Origin of Shamanism. In: J. van ALPHEN (ed.) *Spellbound by the Shaman* 37–51. Antwerpen: Etnografisch Museum.

- DEVLET, E. G.
 2000 X-ray style, Anthropomorphic Rock Art Images and the Mythological Subject of Obtaining the Gift of Shamanizing. *Archeology Ethnology and Anthropology of Eurasia* 2:88–95. (Novosibirsk).
 2001 Rock Art and the Material Culture of Siberian and Central Asian shamanism. In: PRINCE, N. (ed.) *The Archeology of Shamanism*. 43–55. London: Routledge.
- DEVLET, E. – DEVLET, M.
 2002 Siberian Shamanistic Rock Art. In: ROZWADOWSKI, A. – KOŠKO, M. (eds.) *Spirits and Stones: Shamanism and Rock Art in Central Asia and Siberia* 120–136. Poznan: Instytut Wschodni UAM.
- DIAMOND, St.
 1974 *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.
- DIATCHKOVA, Galina
 2005 Models of Ethnic Adaptation to the Natural and Social Environment in the Russian North. In: KASTEN, E. (ed.) *Rebuilding Identities* 217–235. Berlin: Dietrich Reiner Verlag.
- DIENES ISTVÁN
 1982 A sámánok társadalmi szerepe a nomád államokban. *Világosság* XXIII:5:296–299.
- DIÓSZEGI Vilmos
 1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai Kiadó (Reprint kiadás 1998).
 1958 Beszámoló leningrádi, valamint szibériai tanulmányutaimról. *Ethnographia* LXIX: 628–635.
 1959 Az északkeleti szojotok sámánhitéhez. *Ethnographia* LXX:77–137.
 1960 *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Budapest: Magvető.
 1962a *Samanizmus*. Budapest: Gondolat.
 1962b Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies. *Acta Ethnographica* XI:1–2:143–190.
 1963 Ethnogenetic Aspects of Darkhat Shamanism. *Acta Orientalia* XVI:1:55–81.
 1967 The Origins of the Evenki „shaman-mask” of Transbaikalia. *Acta Orientalia* XX: 171–201.
 1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1968a *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhout (*Anthropological Publications* Vol. 6.)
 1968b The Problems of the Ethnic Homogeneity of Tofa (Karagas) Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia*, 239–329. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1968b The Three-Grade Amulets among the Nanai (Golds). In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia* 387–405. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1972 Nanai Shaman Song Sung at Healing Rites. *Acta Orientalia* XXV. 115–128. (Budapest).
 1974 Shamanism. In: *Encyclopaedia Britannica* (15th edition, vol. 16:638–641. London: Macmillan.
 1978 Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 83–168. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- 1998 *Shamanism. Selected Writings of Vilmos Diószegi*. Edited by Mihály HOPPÁL. Budapest: Akadémiai Kiadó. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 6.)
- DIÓSZEGI, Vilmos (ed.)
- 1968 *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.)
- 1978 *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Koreai fordítás: CHOI Kil-sung. Seoul, 1988).
- 1996a *Shamanism in Siberia – Selected Reprints*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 2.)
- 1996b *Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia. – Selected Reprints*. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 3.). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DJAKONOVA, V. P.
- 1978 The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 325–379. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1981 Materialien zum Schamanentum der südlichen Tuwiner. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* XXXIII:36–42.
- DOBKIN de RIOS, M.
- 1975 Man, Culture and Hallucinogens: An Overview. In: RUBIN, V. (ed.) *Cannabis and Culture*. The Hague: Mouton.
- 1976 *The Wilderness of Mind: Sacred Plants in Cross-Cultural Perspectives*. Beverly Hills–London: Sage Publ.
- DOBZHANSKAYA, Okszana
- 1995 The Music in the Nganasan Shaman Ritual. In: KOIVA, M. – VASSILJEVA, K. (eds.) *Folk Belief Today* 51–56. Tartu: Estonian Academy of Sciences.
- DOLGIKH, B. O.
- 1978 Nganasan Shaman Drums and Costumes. In: DIÓSZEGI V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 341–352. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- DOW, J.
- 1986 Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* 88:56–69.
- DÖMÖTÖR Tekla
- 1984 The Problem of Hungarian Female *táltos*. In: HOPPÁL M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 2:423–429, Göttingen, Herodot.
- DULAM, S. – BUM-OCHIR, D. (eds.)
- 1999 *Central Asian Shamanism. Papers and Abstracts for the 5th Conference of the International Society for Shamanistic Research. August 2–8, 1999, Ulaanbaatar, Mongolia*. Ulaanbaatar: National University of Mongolia.
- DU Rongkun – YANG Guanghai
- 1989 The Development of Video Show Ethnology in China. *New Asia Academic Bulletin* 8:67–73.
- ECSEDY Ildikó
- 1984 The New Years's Tree and Other Traces of Ancient Shamanistic Cult in China. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 107–121. Göttingen: Herodot.
- EDSMAN, C.–M. (ed.)
- 1967 *Studies in Shamanism*. Stockholm: Almqvist-Wiksell.

- EIGNER, Dagmar
 2001 *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal.* Wien: WUV–Universitätsverlag.
- ELIADE, Mircea
 1951 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase.* Paris: Payot.
 1961 Recent Works on Shamanism: A Review Article *History of Religion* I:1:153–186.
 1964 *Birth and Rebirth – The Religious Meanings of Initiation in Human Culture.* New York.
 1970 Review: V. Diószegi: Tracing Shamans in Siberia. Oosterhout. 1968, *American Anthropologist* 72:1525–1526.
 1972 *Shamanism: An Archaic Techniques of Ecstasy.* (Bollingen Series LXXVI) Princeton: Princeton University Press.
 1987 Shamanism an Overview. In: ELIADE, M. (ed.) *The Encyclopedia of Religion* vol. 13: 202–208. New York: MacMillan.
 2001 *A szamanizmus. Az ekstázis ősi technikái.* Budapest: Osiris.
- ELSENHOHN, Susanne
 2000 *Schamanismus und Traum.* Kreuzlingen – München: Hugendubel Verlag.
- ÉRDI Nóra
 1989 Táltos. *Eine Gestalt des ungarischen Volksglaubens.* Berlin: Reimer.
- FABIAN, Johannes
 1983 *The Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.
- FAZEKAS, J.
 1967 Hungarian Shamanism. In: EDSMAN, C. M. (ed) *Studies in Shamanism* 97–119. Stockholm:Almqvist.
- FEATHERSTONE, Mike (ed.)
 1990 *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity.* London: Sage.
 1995 *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism, and Identity.* London: Sage.
- FERDINÁNDY, M.
 1965 Die Mythologie der Ungarn. in Haussig H. W. (Hrsgb.): *Wörterbuch der Mythologie* 6: 211–259. Stuttgart: Klett.
- FLAHERTY, Gloria
 1999 *Shamanism and the Eighteenth Century.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- FRANCFORT, Henri-Paul – HAMAYON, Roberte N. (eds.)
 2001 *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses.* (Bibliotheca Shamanistica vol. 10.) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- FRECSKA Ede – CSÖKLI Zsolt – NAGY Alexandra – KULCSÁR Zsuzsanna
 2004 A terápiás kapcsolat neurofenomenológiai elemzése a rituális gyógyításban. *Neuropsychopharmacologia Hungarica* VI:3:133–143.
- FRIDA Balázs – UNGÁR Nóra
 2004 A terep ma már nem az a fantasztikus vidék... Interjú Judith Okely brit szociálintropológussal. *Anthropolis* 1:1:110–119.
- FRIDMAN, Jonathan
 1994 *Cultural Identity and Global Process.* London: Sage.

- FRIDMAN NEUMANN, Eva Jane
 1999 Home and Hearth – A Territorialism of the Spirit. *Anthropology of Consciousness* 10:4:45–56.
 2003 Coming Together: Buryat and Mongolian Healers Meet in Post-Soviet Reality. *Cultural Survival* 27:2:40–42.
 2004 *Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 12.)
- FU Yuguang
 1993 The Wordview of the Manchu Shaman. In: HOPPÁL, M. et alii (eds.) *Shamans and Cultures* 240–248. Budapest – Los Angeles: Akadémiai Kiadó – (*ISTOR Books* vol. 5).
- GAER, E.
 1989 The Way of the soul to the Other world and the Nanai Shaman. In: HOPPÁL, M. – von SADOVSZKY, O. (eds.) *Shamanism: Past and Present* 2:233–239. Budapest–Los Angeles/Fullerton: Ethnographic Institute Hungarian Academy of Sciences (*ISTOR Books* 1–2).
- GARANGER, Marc (photographies) – HAMAYON, Roberte H. (text)
 1997 *Taïga: terre de chamans*. Paris: Imprimerie Nationale Editions.
- GEERTZ, Clifford
 1973 Religion as a Cultural System. In: BANTON, M. (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion* 1–45. London: Tavistock Publications.
 1988 *Works and Lifes: The Anthropologist as Author*. Stanford, California: Stanford University Press.
 1994 *Az értelmezés hatalma – Antropológiai írások*. Budapest: Századvég Kiadó.
 2001 Jelen lenni: az antropológia és az írás helyszíne. In: *Az értelmezés hatalma* 397–415. Budapest: Osiris.
- GEORGI, J. G.
 1776 *Beschreibung Aller Nationen des Russischen Reich...* St. Petersburg: C. W. Müller
- GIDDENS, Anthony
 2004 Jegyzetek a jövő antropológiájához, az antropológia jövőjéhez. *Antropolis* 1:1:38–44.
- GLAVATSKAYA, Elena
 2001 The Russian State and Shamanhood: The Brief History of Confrontation. In: PENTIKÄINEN, J. et alii (eds.) *Shamanhood, Symbolism and Epic* 237–247. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 9.) Budapest: Akadémiai Kiadó
 2004 Religious and Ethnic Revitalization among the Siberian Indigenous People: The Khanty Case. In: IRIMOTO, T. – YAMADA, T. (eds.) *Circumpolar Ethnicity and Identity* 231–246. Osaka: National Museum of Ethnology.
- GOODMAN, Felicitas D.
 1972 *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: Chicago University Press.
 1980 Hungarian Shamanism in Cross-Cultural Perspective. *Ural-Altäische Jahrbücher / Ural-Altaiic Yearbook* 52:32–41.
 1988 *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality: Religion in a Pluralistic World*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.

- GOODMAN, F. D. – HENNEY, J. H. – PRESSEL, E.
 1982 *Trance, Healing and Hallucination – Three Field Studies in Religious Experience*. Malabar, Florida: Krieger.
- GRAČEVA, G. N.
 1978 A Nganasan Shaman Costume. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 315–323. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1984 Shaman Songs and Worldview. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 1:193–200. Göttingen: Herodot.
- GRAMBO, R.
 1973 Sleep as a Means of Ecstasy and Divination. *Acta Ethnographica* 22: 3–4: 417–441.
- GRANÖ, J. G.
 1919 *Altai, Upplevelser och iakttagelser under mina andringsår*. I. Förland och skogar. Helsingfors.
- GREVE, R.
 1981/82 A Shaman's Concept of Illness and Healing Rituals in the Mustang-District, Nepal. *Journal of the Nepal Research Center* 5: 35–49. (Kathmandu)
- GUISSO, Richard W. I. – YU, Chai-shin (eds.)
 1988 *Shamanism: The Spirit World of Korea*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- GUO Dalie
 1999 *Naxi Nationality and Dongba Culture* (kínai és angol nyelven) Kunming: Yunnan Social Science Academy.
- GUO, Shuyun
 1993 Social Functions of the Manchu Shaman. In: HOPPÁL, M. et alii (eds.) *Shamans and Cultures* 249–257. Budapest – Los Angeles: Akadémiai Kiadó. (ISTOR Books vol. 5.)
- GUO Shuyun – WANG Honggang (eds.)
 2001 *Living Shamans: Shamanism in China*. Shenyang: Liaoning People's Publishing House.
- GUAN Xiaoyun – WANG Honggang
 1998 *Elunchunzu samanjiào tiaocha* (Kutatások az orosz samanizmusról) Shenyang: Liaoming Peoples' Press.
- GYÖRFFY István
 1925 A bűbájlás a moldvaiaknál. *Ethnographia*, XXXVI: 7–12:169.
- HAJDÚ Péter
 1968 The Classification of Samoyed Shamans. In DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. 147–174. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1978 The Nenets Shaman Song and Its Text. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 355–372. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HALIFAX J.
 1982 *Shaman: The Wounded Healer*. London: Thames and Hudson.
- HALLA, Pai Huhn
 1980 *Kut – Korean Shamanist Rituals*. Seoul–Elisabeth, New Jersey: Hollym International.
- HAMAYON, R.
 1990 *La Chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie de chamanisme siberien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

- 1992 Game and Games, Fortune and Dualism in Siberian Shamanism. In: HOPPÁL, M.–PENTIKÄINEN, J. *Northern Religions and Shamanism* 134–137. Budapest–Helsinki: Akadémiai Kiadó–Finnish Literature Society.
- 1993 Are 'Trance', 'Ecstasy', and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? *Shaman* 1:2:3-25.
- 1998 'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman. In: WAUTISCHER, H. (ed.) *Tribal Epistemologies* 175-187. Aldershot – Singapore – Sydney: Ashgate.
- 1998 Shamanism, Buddhism and Epic hero-ism: which supports the identity of the post-Soviet Buryats? *Central Asian Survey* 17:1:51–67.
- 2004 The Dynamics of the Epic Genre in Buryat Culture – a Grave for Shamanism a Ground for Messianism. In: JANSEN, J. – MAIER, H. M. J. (eds.) *Epic Adventures* 53–64. Berlin: Literatur. Forschung und Wissenschaft (Band 3).
- HANN, Chris
2003 *The Anthropology of Eurasia in Eurasia*. Halle/Saale: Max Plunck Institute (*Working Papers* No. 57.)
- HANNERZ, Ulf
1990 Cosmopolitans and Locals in World Culture. In: FEATHERSTONE, M. (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity* 237–252. London: Sage.
1996 *Transnational Connections. Cultures, People Places*. London: Routledge.
- HARNER, M. J.
1973 The Sound of Rushing Water. In: HARNER, M. J. (ed.) *Hallucinogens and Shamanism* 15–27. London: Oxford University Press.
1980 *They Way of the Shaman – A Guide to Power and Healing* San Francisco: Harper and Row.
- HARNER, M. (ed.)
1973 *Hallucinogens and Shamanism*. London–Oxford–New York: Oxford University Press.
- HARNER, S. D. – TRYON, W. W.
1992 Psychoimmunological Effects of Shamanic Drumming. In: HOPPÁL, M. – PENTIKÄINEN, J. (eds.) *Northern Religions and Shamanism* 1996–204. Budapest: Akadémiai Kiadó–Helsinki: Finnish Literature Society.
- HARPER, D.
1987 The Visual Ethnographic Narrative. *Visual Anthropology* 1:1: 11–19.
- HARRIS, M.
1979 *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*. New York: Raudom Hause.
- HARRIS, Rachel
2004 *Singing the Village. Music. Memory and Ritual among the Sibe of Xinjiang*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- HARVA, Uno
1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Porvoo–Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. (FFC 125.)
- HARVILAHTI, Lauri in collaboration with Zoja S. KAZAGAČEVA
2003 *The Holy Mountain. Studies on Upper Altay Oral Poetry* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (FFC 282.)
- HARVEY, Gr. (ed.)
2003 *Shamanism: a Reader*. London – New York: Routledge.

- HATTO, E. T.
1970 *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*. London: University of London.
- HEIKER, A. O.
1896 En sojotisk schamankostym; historiska museet i Helsingfors. *Finskt Museum* (1896):1–9:21–26.
- HEINZE, R.-I.
1982 Shamans or Mediums – Towards a Definition of Different States of Consciousness. *Phoenix Journal of Transpersonal Anthropology* VI:1–2:25–44.
- HEISSIG, E.
1966 Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus. In: HEISSIG, W. (ed.) *Collectanea Mongolica* 81–100. Weisbaden.
1980 *The Religions of Mongolia*. London–Henley: Routledge-Kegan Paul.
- HELIMSKI, Eugene
2003 Nganasan Shamanistic Tradition. Observations and Hypotheses. In: HOPPÁL, M.–KÓSA, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 195–210. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- HELIMSKY, E. A. – KOSTERKINA, N. T.
1992 Small Seances with a Great Nganasan Shaman. *Diogenes* No. 158: 39–55.
- HERZFELD, Michael
1991 *A Place in History: Social and Monumental Time in Cretean Town*. Oxford: Princeton University Press.
- HOBBSAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)
1987 *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- HOLMBERG, M.
1922 The Shaman Costume and its Significance. *Annales Universitatis Fennicae Aboensis* Ser. B. Tom 1. No.2. Turku.
- HONKO, L.
1969 Role-taking of the Shaman. *Temenos* 4:26–55.
- HOPPÁL, Mihály
1975 Az uráli népek hitvilága és a samanizmus. In: HAJDÚ Péter (szerk.): *Urali népek* 211–233. Budapest: Corvina
1975a A mitológia, mint jelrendszer. In: SZÉPE György–SZERDAHELYI István–VOIGT Vilmos (szerk.): *Jel és közösség* 163–181. Budapest.
1979 On Belief Systems. In: BURGHARDT, W.–HÖLKER, K. (eds.) *Text Processing* 236–252. Berlin–New York: de Gruyter.
1982 Samanizmus napjainkban? A samanizmus mai formái és nyomai a magyar népi hitvilágban. *Világosság* 23:5: 288–295.
1983 A samanizmusról. *Valóság* XXVI:11: 56–70.
1983a A szibériai sziklarajzok és az uráli népek mitológiája. In: OKLADNYIKOV, A. P. – MARTINOV, A. I. : *Szibériai sziklarajzok* 5–36. Budapest: Corvina.
1985 Shamanism and the Siberian Rock Art. In: DIENES I. et alii (red.) *Studia Hungarica* 207–222. (CIFU 6. Syktyvkar) Budapest: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság.
1985a Shamanism: An Archaic or Recent System of Beliefs. *Ural-Altai Yearbook* 57: 121–140. (Bloomington)
1987 The Role of Shamanism in Hungarian Ethnic Identity. *Danubian Historical Studies* 1:3:34–43. (Budapest)

- 1987 Finno-Ugric Religions History of Studies. in Eliade, M. (ed.) *The Encyclopedia Religion* vol. 5: 335–340. New York: Macmillan.
- 1987a Ipolyi Arnold élete és műve. In: IPOLYI Arnold: *Magyar mythologia* (1854). A hasonmás kiadás függelékei 7–46. Budapest: Európa.
- 1988a A samanizmus helye a magyar kultúra történetében. *Műhely* (Győr) XI:3: 4–11.
- 1988c The New Results of Research into Siberian Shamanism in the Soviet Union. *Suomen Antropology* 13:4: 20–30.
- 1988d Ethnographic Films in the Soviet Union. *SVA Newsletter* (October) 6–12.
- 1989 Városi sámánok. – Egy ősi gyógyító módszer új arca. *Síppal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében*. Szerk.: BABULKA P. – BORSÁNYI L. – GRYNÆUS T. Budapest: Mezőgazdasági Kiadó, 186–196.
- 1990 Sámán beavatás és fájdalom. *Ethnológiai tanulmányok*. Szerk.: BORSÁNYI L. – ECSEDY Cs. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség. (Történelem és Kultúra 5.) 115–128.
- 1991 A szibériai sziklarajzok és a samanizmus. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 16. Budapest: Akadémiai Kiadó, 139–151.
- 1992a Etno-allegória vagy ál-etnográfia. *BUKSZ* 4:2:196–202.
- 1992b Ethnographic Films on Shamanism. In: SIIKALA, A. L. – HOPPÁL, M.: *Studies of Shamanism* 182–196. Helsinki – Budapest: Finnish Anthropological Society – Akadémiai Kiadó.
- 1993a A samanizmus kutatása napjainkban. *Valóság* 36:1:91–107.
- 1993b Studies on Eurasian Shamanism. In: HOPPÁL, M. – HOWARD, D. K. (eds.) *Shamans and Culture* 258–288. Budapest – Los Angeles: Fullerton (ISTOR Books).
- 1994a *Sámánok: lelkek és jelképek*. Budapest: Corvina.
- 1994b *Shamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch Verlag.
- 1996a Shamanism in a Post-Modern Age. *Shaman* 4:1–2:99–107.
- 1996b A magyar samanizmus és a honfoglalók hitvilága. *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórijából* 67–76. Szerk.: PÓCS É. – VOIGT V. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- 1997 A video, mint etnográfiai szöveg. *Néprajzi Értesítő* 203–206.
- 1997 Halálélmények a samanizmusban. *Kharón Tanatológiai Szemle* I:1: 27–38.
- 1998a Diószegi Vilmos élete és munkássága. In: DIÓSZEGI Vilmos *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. (Az 1958-as első kiadás reprintje) 453–480. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1998b A sámánköltő – Hoppál Mihály beszélget Juvan Sesztalovval. *Honismeret* XXVI:3:81–85.
- 1999 Samanizmus és animizmus. In: *Démonikus és szakrális világok határán*. Szerk.: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter 47–61. Budapest: MTA Néprajzi Intézete.
- 2000a *Shaman Traditions in Transition*. Budapest: International Society for Shamanistic Research. 110.
- 2000b *Studies on Mythology and Uralic Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Ethnologica Uralica* vol. 4). 185.
- 2000 Mytho-poetic and Mytho-logic. In: HOPPÁL, M.: *Studies on Mythology and Uralic Shamanism* 21–37. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2001 *Soós Jóska, a sámánfestő*. Budapest: International Society for Shamanistic Research.

- 2001 Sámánság a nyenyecék között. In: Pusztay János. (szerk.) *Vade Mecum*. Szombathely: Berzsenyei Dániel Főiskola. (Az Uralisztikai Tanszék Kiadványai 9.) 136–152.
- 2002a *Das Buch der Schamanen: Europa und Asien*. München: Ullstein.
- 2002b *Teatro Cosmico: Simboli e miti degli sciamani Siberiani*. Milano: Contemporanea – Budapest: International Society for Shamanistic Research. 115.
- 2002c Kozmikus jelképek a samanizmusban. Szerk.: PÓCS Éva *Mikrokozmosz-Makrokozmosz (Vallásétnológiai fogalmak tudományos megközelítésben)* 28–39. Budapest: Balassi Kiadó.
- 2002d Egy elfelejtett magyar sámánkutató: Baráthosi Balogh Benedek élete és munkássága. *Keletkutatás* (1996 ősz–2002 tavasz) 185–202.
- 2003a *Tanulmányok Diószegi Vilmosról*, Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság (*Vallástudományi Füzetek* No. 3.)
- 2003b Tracing Shamans in Tuva: *Acta Ethnographica Hungaria* 48:3–4:465–481.
- 2004 Symbolism of Shamanic Drums in Siberia. In: *The 7th Conference of International Society for Shamanistic Research (ISSR) Abstracts and Papers* 39–43. Edited by the Organizing Committee. Aug. 2004. Beijing.
- 2005a Trance and Sacrifice in a Daur Shamanic Healing Rite. *Shaman*, 13, 1–2, 61–78.
- 2005b Shamanic Narratives as Intangible Cultural Heritage of Mankind. In: *EFI Communicationes* N° 18:1–22. Budapest: Európai Folklór Intézet.
- 2005c Beszélgetések egy sámánasszonnyal. In: HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.) *Sámánok és kultúrák* 234–238. Budapest: Gondolat Kiadó.
- 2005 *Sámánok Euráziában*, Budapest: Akadémiai Kiadó. (megjelenés alatt).
- HOPPÁL, M. (ed.)
1984 *Shamanism in Eurasia*. 1–2. vols. Göttingen: Herodot.
- HOPPÁL, M. – HOWARD, D. Keith (eds.)
1993 *Shamans and Culture. The Local Aspects of Shamanism*. Budapest – Los Angeles: Fullerton.
- HOPPÁL Mihály–KÓSA Gábor (eds.)
2003 *Rediscovery of Shamanic Heritage*, Budapest: Akadémiai Kiadó. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 11.)
- HOPPÁL Mihály – PÁRICSY Pál (szerk.)
1993 *Shamanism and Performing Arts*. (Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research. July 11–17, 1993. Budapest) Budapest: Ethnographic Institute Hungarian Academy of Sciences.
- HOPPÁL, M. – PENTIKÄINEN, J. (eds.)
1989 *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest–Helsinki (*Ethnologica Uralica* 1.)
1992 *Northern Religions and Shamanism*. (*Ethnologica Uralica* vol. 3.) Budapest: Akadémiai Kiadó – Helsinki: Finnish Literature Society.
- HOPPÁL Mihály – VON SADOVSZKY Ottó eds.
1989 *Shamanism: Past and Present*. Budapest–Los Angeles: MTA Ethnographic Institute (*ISTOR Books*, Vol. 1–2.)
- HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.)
2005 *Sámánok és kultúrák*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- HORÁNYI Özséb
1974 Montázs (Vita a fogalom tartalmáról és terjedelméről) Összegzés helyett. *Fotóművészet* XVII:2:56–60.

- 1994 Replika Niedermüller Péter: „Paradigmák és esélyek avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában” című írására. *Replika* 15–16:199–211.
- HORVÁTH János
1817 A’ Régi Magyaroknak Vallásbeli, s erkölcsi Állapottyokról. *Tudományos Gyűjtemény* III: 27–98.
- HOWARD, Keith (ed.)
1998 *Korean Shamanism, Revival, Survivals, and Change*. Seoul: The Royal Asiatic Society Korea Branch.
- HÖFER, A.
1974 Is the *bombo* an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism. In: FÜRER-HAIMENDORF, E. von (ed.) *Contributions to the Anthropology of Nepal* 168–182. Warminster: Aris and Phillips.
1981 *Tamang Ritual Texts. I. Preliminary Studies in the Folk-Religion of An Ethnic Minority in Nepal*. Wiesbaden: Steiner.
- HUANG Zhongxiang
2004 On the shamanic Traces in Kazakh Epic. In: LEETE, A.–FIRNHABER, P. R. (eds.) *Shamanism in the Interdisciplinary Context* 245–249. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press.
- HUGHES-FREELAND, Felicia (ed.)
1998 *Ritual, Performance, Media*. London – New York: Routledge (ASA Monographs 35).
- HULTKRANTZ, Åke
1973 A Definition of Shamanism. *Temenos* 9: 25–37.
1978 Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 27–58. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1979 Lapp Shamanism from a Comparative Point of View. *Fenno-Ugrica Suecana* 2:45:58. (Journal of Finno-Ugric Research in Sweden, Uppsala).
1984 Shamanism and Soul Ideology. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* I: 28–36. Göttingen: Herodot.
1988 Shamanism: A Religious Phenomenon? In: DOORE, G. (ed.) *Shaman’s Path* 33–41. Boston – London: Shambhala.
1998 The Meaning of Ecstasy in Shamanism. In: WAUTISCHER, H. (ed.) *Tribal Epistemologies* 163–173. Aldershot – Singapore – Sydney: Ashgate.
1998 On the history of research in shamanism. In: PENTIKÄINEN, J. et alii (eds.) *Shamans* 51–70. Tampere: Tampere Museums’ Publ.
2003 Thoughts on Drugs in Eurasian Shamanism. *Shaman* 11:1–2:9–16.
- HUMPHREY, Caroline
1976 Theories of North Asian Shamanism. *Paper prepared for a Burg Wartenstein Symposium* No. 70. (Multiplied)
1983 *Karl Marx Collective: Economy, society and religion in a Siberian collective farm*. Cambridge. Cambridge University Press.
1994 Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery. In: NICHOLAS, Th. – HUMPHREY, C. (eds.) *Shamanism, History and the State* 191–228. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
1999 Shamans in the City. *Anthropology Today* 15:3:3–10.
- HUMPHREY, Caroline – ONON, Urgunge

- 1996 *Shamans and Elders. Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- HUNFALVY Pál
1864 *A vogul föld és nép*. Pest.
- INGELS, Tamara
2001 *Jóska Soós: Shaman and Artist*. Budapest: International Society for Shamanistic Research.
- IPOLYI Arnold
1854 *Magyar mythologia* Pest: Heckenast.
1978 Some Aspects of the Study of Siberian Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 291–298. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- IVANOV, Sz. V.
1978 Some Aspects of the Study of Siberian Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 291–298. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- IVANOVA-UNAROVA, Zinaida
2000 *Images of a Shaman* Yakutsk: Bichik, National Publishing House.
2004 Shamanism and Contemporary Art of Sakha. In: LEETE, A. – FIRNHABER, P. (eds.) *Shamanism in the Interdisciplinary Context* 191–195. Boca Raton: Brown Walker Press.
- JAKOBSEN, Merete Demant
1999 *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Masteny of Spirits and Healing*. New York – Oxford: Berghahn Books.
2003 Researcher or Searcher: Studying Shamanic Behaviour in the New Millennium. *Shaman* 11:1–2:17–28.
- JANKOVICS Marcell
1984 Cosmic Models and Siberian Shaman Drums. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 1:149–173. Göttingen: Herodot.
- JANKÓ János
1900 Adatok a sámánvallás megismeréséhez. *Ethnographia* XI: 211–220, 257–268, 326–333, 345–352, 394–399, 446–450. (Reprint 1993).
1993 *Adatok a sámán vallás megismeréséhez*. Debrecen: Farkas Z. kiadása.
- JILEK, W. G.
1982 *Indian Healing: Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Surrey: Hancock House.
- JOHANSEN, Ulla
1967 Zur Methodik der Erforschung des Schamanismus. Der tuvanische Schamanismus in der Untersuchungen von V. Diószegi. *Ural-Altäische Jahrbücher* 39:3–4.:207–229.
1987 Zur Geschichte des Schamanismus. In: HEISSIG, W.–KLIMKEIT (eds.) *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens* 8–22. Wiesbaden: Harrasowitz.
1997 On the Costumes of Tuva Shamans. (in preparation).
1999 Further Thoughts on the History of Shamanism. *Shaman* 7:1:40–58.
2003 Shamanistic Philosophy: Soul–A Changing Concept in Tyva. *Shaman* 11:1–2:29–50.
2005 Sámánfilozófia: változó lélekképzetek Tuvában. In: MOLNÁR Ádám (szerk.) *Csodaszarvas* I:135–156. (Budapest: Molnár Kiadó).

- JOKI, A. J.
 1978 Notes on Selkup Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 373–386. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- JORDAN, Peter
 2001 The Materiality of Shamanism as a 'World-View'. Praxis, Artefacts and Landscape. In: PRICE, N. (ed.) *The Archeology of Shamanism* 87–104. London: Routledge.
 2003 *Material Culture and Sacred Landscape: The Anthropology of the Siberian Khanty*. Walnut Creek, CA.: Altamira Press.
- KARA György
 1970 *Chants d'un barde mongol* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Orientalis Hungaria* vol. 12.).
 1973 (Bevezetővel újra közreadja) *Bálint Gábor keleti levelei...* Budapest: Körösi Csoma Társaság.
 1999 Ismertetés: *Roberte Hamayon: La chasse à l' âme*. Nanterre, 1990. *Shaman* 7:2:167–171.
- KASTEN, Erich (ed.)
 2004 *Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
 2005 *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
 2005 The Dynamics of Identity Management. In: KASTEN, E. (ed.) *Rebuilding Identities* 237–260. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- KEHOE, A. B.
 2000 *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- KELEMEN, András
 1979 A sámánisztikus tevékenység kórlélektani vizsgálata. *Orvostörténeti Közlemények, Supplementum* 11–12: 77–87. (Budapest)
 1980 Schamanistische überbleibsel im dem Volksglauben und der Volksheilkunde Ungarns. *Curare* 3: 217–224. (Wiesbaden).
- KENDALL, Laurel
 1985 *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits*. Honolulu: University of Hawaii Press.
 1988 *The Life and Hard Times of a Korean Shaman*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KENDALL, L. – LUTKEHAUS, N.
 1995 Shamans and Cameras: A Review of the Symposium and Screening held at the Margaret Mead Film and Video Festival. American Museum of Natural History, October 12–18, 1994. *Shaman* 3:1:87–96.
- KENIN-LOPSAN, Mongush B.
 1978 The Funeral Rites of Tuva Shamans. In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 291–298. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Reprinted in *Bibliotheca Shamanistica* vol. 3:144–151. Budapest, 1996.)
 1993 *Magic of Tuvianian Shamans*. Kyzyl: Novosti Tuvy. (oroszul és angolul 128–156.)
 1994 Wherabouts of the Soul among Tuvans. In: BUDEGECHI, T. (ed.) *Shamanism in Tuva* 27–37. Kyzyl: The Scientific Center of the Study of Shamanism in the Tuvan Museum of Regional Studies.

- 1995a Shamanic *Sygyt* as the Beginning of Throat-Singing. In: *Abstracts for the Second International Symposium in KHOOMEI (Throat-Singing) – Cultural Phenomenon of the Peoples of Central Asia* 14. Kyzyl: Ministry of Culture.
- 1995b Tuvan Shamanic Folklore. In: MANDELSTAM–BALZER, M. (ed.) *Culture Incarnate-Native Anthropology from Russia* 215–254. Armonk, N. Y.–London: M. E. Sharpe.
- 1997 *Shamanic Songs and Hymns of Tuva*. Selected and edited by M. HOPPÁL with the assistance of Christiana Buckbee. (*ISTOR Books* vol. 7.) Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1997 A szurguti osztják sámánok. In: LÁZÁR Katalin (szerk.) *Tanulmányok a szurguti osztják kultúrájáról* 42–49. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- KEREZSI, Ágnes
- 1993 The Eastern-Khanty Shamanism. In: HOPPÁL, M. – PÁRICSY, P. (eds.) *Shamanism and Performing Arts* 97–106. Budapest: Ethnographic Institute.
- 1995 Music Instruments in the Ritual Ceremonies of the Ob-Ugrians. In: KOIVA, M. – VASSILJEVA, K. (eds.) *Folk Beliefs Today* 182–188. Tartu: Estonian Academy of Sciences.
- KERIMOVA, M. M. – NAUMOVA, O. B.
- 2003 Aleksei Nikolaevich Kharuzin. Ethnographer and Anthropologist. *Anthropology and Ethnography of Eurasia* 42:2:7–39.
- KESZEI András
- 2005 A megfoghatatlan nyomában. A szellemi örökség meghatározása és a kultúra szerepének átértékelődése. In: *EFI Communicationes* 1–20. Budapest: Európai Folklor Intézet.
- KHARITONOVA, V. IO. (red.)
- 2004 *Sacral in Traditional Culture* (Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Seminar-Conference, Moscow–Altai Republic July 6–19, 2003.) Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (in Russian and English).
- KHOMIČ, L. V.
- 1978 A Classification of Nenets Shamans. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.): *Shamanism in Siberia* 245–254. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KIM, Chongho
- 2003 *Korean Shamanism. The Cultural Paradox*. Aldershot: Ashgate.
- KIM HOGARTH, Hyun-Key
- 1998 *Kut: Happiness Through Reciprocity*. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 7.).
- 1999 *Korean Shamanism and Cultural Nationalism*. Seoul: Jimoondang.
- 2002 *Syncretism of Buddhism and Shamanism in Korea*. Seoul: Jimoondang.
- 2003 Inspiration or Instruction Shaman-training Institutes in Contemporary Korea. *Shaman* 11:1–2:51–67.
- KIM, Seongnae
- 1989 *Chronicle of Violence, Ritual of Mourning: Cheju Shamanism in Korea*. (Ph. Diss.) Univ. of Michigan.
- KIM, Taegon
- 1979 The Idea of the Soul in Korean Shamanism. *Asian Folklore* I: 3–9.
- 1981 *A Study Shamanism in Korea*. (in Korean) Korean Shamanism, Series IV. (No. 8.) Seoul: Jip Moon Dang.

- 1982 *Illustrated Book of Shamanism in Korea* Korean Shamanism, Series III (No. 7.) Seoul: Institute of Folklore Studies, Kyung Hee University.
- 1982 *An Arche-Pattern Analysis of the Functions and Meaning of Shaman Rituals.* (MS) Paper prepared for a symposium on Theater and Ritual.
- 1989 *Painting of Shaman Gods of Korea.* Seoul: Youl Hwa Dang Publ.
- 1995 The Symbolic Ur-Meaning of Shamanism and Performing Arts. In: KIM, T. – HOPPÁL, M. – O. von SADOVSKY (eds.) *Shamanism in Performing Arts* 1–16. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 1.)
- 1998 *Korean Shamanism-Muism.* (Trans. And edited by CHANG, Soo-kyung) Seoul: Jimoondang.
- KIM Taegon–M. HOPPÁL–O. von SADOVSZKY (eds.)
1995 *Shamanism in Performing Arts*, Budapest, Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 1.)
- KISTER, Daniel
1996 Taegon Kim (1937–1996). *Shaman* 4:1–2:185–186.
1999 Present-Day Shamanism in Northern China and the Amur Region. *Shaman* 7:1:77–99.
(2004) Chinese Seasonal Shamanist Rituals: Diversity of Ritual Modes, Participants, and Meanings. (A *Shaman* folyóiratban megjelenés alatt)
- KLANICZAY Gábor
1983 Benandante – krešnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. *Ethnographia* XCIV:1: 116–133.
1984 Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. In: HOPPÁL M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 2:404–422. Göttingen: Herodot.
- KNÖDEL, S. – JOHANSEN, U.
2000 *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus.* (Tafelband) Stuttgart: Anton Hiersemann Verl. (*Symbolik der Religionen* XXIII.)
- KODOLÁNYI János
1968 Antal Reguly. In: V. DIÓSZEGI (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia* 17–26. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KORTT, I.
1982 Lo sciamano rappresentate della societa nell’aldilà. *Conosenza Religiosa* 3–4:362–377.
- KÓSA Gábor
2000a Shamanism in China before the Tang Dynasty. (Part One) *Shaman* 8:2:131–179.
2000 In Search of the Spirits – Samanism in China before the Tang Dynasty. *Shaman* 8:2:131–179.
2001 Some Recent Chinese Works on Shamanism. *Shaman* 9:1:77–81.
2001 Open Wide, Oh, Heaven’s Door! – Shamanism in China before the Tang Dynasty. *Shaman* 9:2:169–197.
2003 Mythology and Shamanism in the Ancient Chinese State of Chu. In: HOPPÁL M.–KÓSA G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 46–108. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 11.)
- KOŠKO, M. M.
2002 *Szamanizmus: Teatr jednego aktora.* Poznan: Muzeum Narodowe.
- KÓHALMI Katalin (válogatás)
1973 *Sámándobok, szóljatok...* (Szibéria őslakosságának költészete) Fordította: Bede Anna. Budapest: Európa.

- KÖIVA, Mare
1995 From Incantations to Rites. In: KÖIVA, M. – VASSILJEVA, K. (eds.) *Folk Belief Today* 215–236. Tartu: Estonian Academy of Sciences.
- KRADER, L.
1978 Shamanism: Theory and History in Buryat Society. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 181–236. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- KRÜGER, Karsten
1992 Re-editing and publishing ethnographic documentary films from the P. R. of China (1956–1966). In: *CVA Newsletter* 2:92:13–14.
- KUNKOVÁCS László–SOMFAI KARA Dávid
2004 On a Rare Kirghiz Shamanic Ritual from the Talas Valley. *Shaman*, 12:1–2:161–165.
- KUPER, Michael (hrsg.)
1991 *Hungrige geister und rastlose seelen – Texte zur Schamanismusforschung*. Berlin: D. Reimer Verlag.
- KUZMINA, L. P.
1986 Generic Diversity of the Shamanic Folklore among the Peoples of Siberia. LEHTINEN I. (ed.) *Traces of the Central Asian Culture in the North* 139–148. Helsinki: Suomalais – Ugrilainen Seura.
- KÜRTI László
1994 Language, Symbol and Dance: An Analysis of Historicity in Movement and Meaning. *Shaman* 2:1:3–60.
- KYRGYZ, Zoya
1993 *Rythms of Shamanic Drums*. (English summary:40–48) On the Music of Shamanism in the Tuvian Culture. Kyzyl: International Scientific Center 'Khoomey'.
- LÁGLER, P.
1984 Diószegi Vilmos élete és munkássága (Módszertan, eredmények, célok, tervek). In: BALÁZS Géza – HÁLA József *Folklór, életrend, tudománytörténet (Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára)* 161–185. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- LAMMEL Annamária
1993 Connaissances et pratiques de type chamanique en Hongrie. *Ethnologie française* XIII:1:113–119.
- LANGDON, J. E.
1979 *Yagé* Among the Siona: Cultural Patterns of Visions. In: BROWMAN, D. L. – SCHWARTZ, R. A. (eds.) *Spirits, Shamans, and Stasa* 63–80. The Hague: Mouton.
- LAR, Leonid
1998 *Samani i bogi (Shamans and Gods–Foreword in English 3–6.)* Tyumen: Institut Problem Osvoyeniya Severa.
- LÁZÁR Katalin
1999 Shamanism and Folk Music as Ethnosurvival Factors. *Etnomusikologian vuosikirja* 11:46–54. (Helsinki)
- LAYTON, R.
1997 *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEETE, Art
1998 The Kazym Uprising: The West Siberian Peoples' Struggle for Freedom in the 1930s. *Shaman* 6:2: 171–178.

- 2004 On the Religious Aspects of West-Siberian Peoples' Resistance Movements Against the Soviets During the 1930s. In: LEETE, A. – FIRNHABER, R. P. (eds.) *Shamanism in the Interdisciplinary Context* 272–286. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press.
- LEETE, Art–FIRNHABER, Paul R. (eds.)
2004 *Shamanism in the Interdisciplinary Context*. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press.
- LEHTINEN, Ildikó (ed.)
2002 *Siberia: Life on the Taiga and Tundra*. Helsinki: National Board of Antiquities.
- LEWIS, Ioan M.
1981 What is a Shaman? *Folk* 23:25–35.
2004 Antropológia és a kortárs világ. *Anthropolis* 1:1:20–37.
- LÉVI-STRAUSS, Cl.
1967 *Structural Anthropology*. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books.
- LINDGREN, E. J.
1935 The Shaman Dress of the Dagurs, Solons, and Numinchens in N. W. Manchuria. In *Hullningskrift tillägnad Sven Hedin på hans 70-årsdag* 365–378. Stockholm.
- LINDQUIST, Galina
1997 *Shamanic Performances of the Urban Scenes. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
2005 Healers, leaders and entrepreneurs: Shamanic revival in Southern Siberia. *Culture and Religion* (megjelenés alatt).
- LOPATIN, I. A.
1946–47 A Shamanistic Performance for a Sick Boy. *Anthropos* XLI–XLIV:365–368.
1960 *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. S-Gravenhage: Mouton.
- LOT-FALCK, Eveline
1973 Hommage à Vilmos Diószegi. *L'Homme* XIII: 4:135–141.
- LOTZ, János
1978 Nyelvészet: szimbólum teszi az embert! In: *Szonettkoszorú a nyelvről* 11–32. Budapest: Gondolat.
- LOVÁSZ Irén
1993b Oral Christianity in Hungary: Interpreting Interpretations. In: DAVIES, J. – WOLLASTON, I. (eds.) *The Sociology of Sacred Text* 72–82. Sheffield: Academic Press.
2002 *Szakrális kommunikáció*. Budapest: Európai Folklór Intézet.
- LÖNNQUIST, B.
1976 Problems concerning the Siberian Shaman Costume. *Ethnologia Fennica* 1–2:
1985 Schamandräcker i Sibirien. Former och funktioner, alder och ursprung. *Finskt Museum* 92:81–94.
- LUNA, L. E.
1982 *The Healing Practices of a Peruvian Shaman* (MS).
- LVOVA, E. L.
1978 On the Shamanism of the Chulyum Turks. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 237–244. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- MAKKAY János
 1999 Two Studies on Early Shamanism, In: *Tractata Miscelenea* 14. Budapest (a szerző kiadása).
- MALMSHEIMER, L. M.
 1987 Photographic Analysis as Ethnohistory: Interpretive Strategies. *Visual Anthropology* 1:1: 21–36.
- MARCUS, George E.
 1995 Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95–117.
 1998 Late Twentieth Century Strategies for Producing Ethnography. In: SIIKALA, Jukka et alii (eds.) *Developing Anthropological Ideas (The Edward Westermarck Memorial Lectures 1983–1997)* 113–142. Helsinki: Transactions of the Finnish Anthropological Society No. 41.
 2001 Multi-Sited Research: As a Departure from Regulative Ideals of Classic Fieldwork in Anthropology. In: SIIKALA, Jukka (ed.) *Departures: How Societies Distribute their People* 217–233. Helsinki: The Finnish Anthropological Society. (TAFAS No. 46)
- MARCUS, George E. – CUSHMAN, Dick
 1982 Ethnographies as Text. In: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 11:25–69. Palo Alto, CA: Annual Reviews, Inc.
- MARCUS, George E. – FISCHER, Michael
 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTYNOV, A. I.
 1991 *The Ancient Art of Northern Asia*. Urbana–Chicago: University of Illinois Press.
- MASSARI, St. – MAZZOLENI, G. (cura di)
 2002 *Il volo dello Sciamano: Simboli ed arte delle culture siberiano*. Roma: De Luca Editioni d'Arte.
- MASSENZIO, M.
 1984 Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*. 2:203–213. Göttingen: Herodot.
- MASTROMATTEI, R.
 1981 Oral Tradition and Shamanic Recitals. Ex: GENTILI, B. – PAIONI, G. (eds.) *Oralità: Cultura, Letteratura, Discorso*. Urbino: Ateneo.
- MASTROMATTEI, R. – RIGOPOULOS, A. (eds.)
 1999 *Shamanic Cosmos – From India to the North Pole Star*. Venice: Venetian Academy of Indian Studies – New Delhi: D. K. Printworld.
- MÄNCHEN-HELFEN, Otto
 1930 *Reise in asiatische Tuwa*. Berlin: Der Bücherkreis Verl.
 1992 *Journey to Tuva*. Translated and annotated by Alan Leighton. Los Angeles: Ethnographics Press, Center for Visual Anthropology.
- MELLES Kornélia (válogatta és fordította)
 1987 *Nisan sámánő. Mandzsu vajákos szövegek*. (A fordítást az eredetivel Kara György vetette egybe) Budapest, Helikon.
- MENG, Hui-jing
 2000 *Zkong guo bei fang minzu saman-jiao*. (Shamizmus Kína északkeleti nemzetiségeinél) Beijing: Social Science Publishing House.
- MERI, L.
 1978 Letters from Estonia. *CVA Newsletter* (May) 19–21.

- MIKHAJLOV, T. M.
 1984 Evolution of Early Forms of Religion among the Turco-Mongolian Peoples. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 1:97–106. Göttingen: Herodot.
- 1990 Buryat Shamanism: History, Structure, and Social Functions. In: BALZER, M. (ed.) *Shamanism* 110–119. Armonk–London: Sharpe.
- MIKOLA, I. (übersetzt von)
 1975 *N. Witsens Berichte über die uralischen Völker*. Szeged (Studia Uralo-Altaica VII.)
- MOLNÁR Ádám
 1985 Qām, yātcı and bügü: Notes on Old Turkic Shamanism. In: *Besninci Milletler Arası Türkoloji Kongresi* 199–204. Istanbul: Istanbul Üniversitesi.
- 1994 *Weather Magic in Inner Asia*, Bloomington, Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. (*Uralic and Altaic Series* 158.)
- MOLNÁR Ádám (szerk.)
 2003 *A sámánhit emlékei. Török népek*. Budapest: Balassi.
- MONEY, Mike
 2001 Deceit and Duality: Jacob's Shamanic Vision. *Shaman* 9:1:19–34.
- MONGUSH, Mannai-ool
 1995 The Origins and Development of Tuvan Shamanism. In: BUDEGECHI, T. (ed.) *Shamanism in Tuva* 9–10. Kyzyl: The Scientific Center for the Study of Shamanism.
- MOTZKI, H.
 1977 *Schamanismus – als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie*. Köln: Brill.
- MUNKÁCSI Bernát
 1892–1910 *Vogul népköltési gyűjtemény*. (Saját gyűjtése és Reguly Antal hagyományai nyomán közzéteszi M. B.) vol. 1–4. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1995 *Vogul Folklore*. Selected and edited by Otto von SADOVSZKY – Mihály HOPPÁL. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MYERHOFF, B. G.
 1976 Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Worlds. In: HAND, W. (ed.) *American Folk Medicine* 99–107. Berkeley: University of California Press.
- NARBY, J. – HUXLEY, Fr. (eds.)
 2001 *Shamans Through Time: 500 years on the Path to Knowledge*. New York: J. P. Tarcher/Putnam.
- NIEDERMÜLLER Péter
 2004 „Ten Years After” – avagy mi történt a kultúrakutatás dilemmáival? *Anthropolis* 1:1:8–19.
- NISAN
 1987 *Nisan sámánő – Mandzsu vajákos szövegek*. Válogatta, fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Melles Kornélia. Budapest: Helikon.
- NOEL, D. C.
 1997 *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. New York: Continuum.
- 2003 Neuroshamanology in the Ice-Age Caves: A Case of Methodological Promise and Modern Projection. *Shaman* 11:1–2:85–111.

- NOLL, Richard–SHI, Kun
 2004 Chuonnasuan (Meng Jin Fu): The Last Shaman of the Oroqen of Northeast China. *Journal of Korean Religion* (2004) 135–162.
- NOVIK, E. S.
 1990 Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: Experiment in a Comparison of Structures. In: BALZER, M. (eds.) *Shamanism* 121–185. Armonk–London: Sharpe.
- NOWAK, M.–DURRANT, S.
 1977 *The Tale of the Nishan Shamaness*. Seattle-London: University of Washington Press.
- OBRUSÁNSZKY Borbála
 2002 A samanizmus jelképei a korai mongol államokban. In: CSONKA-TAKÁCS E.–CZÖVEK J.–TAKÁCS A. (szerk.) *Mir-susnē-xum (Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére)* II:864–868. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 2005 Adalék a sámánok üldöztetéseihez Mongóliában. In: HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.) *Sámánok és kultúrák* 223–227. Budapest: Gondolat.
- ÓGIOLLAIN, Diarmuid
 2005 The National and the Local Practices of de- and retraditionalization. *FF Network* No. 228:10–18.
- OKLADNYIKOV, A. P. – MARTINOV, A. I.
 1983 *Szibériai sziklarajzok*. Budapest: Corvina.
- OPLER, M. E.
 1937 Some Points of Comparison and Contrast between the Treatment of Funcional Disorders by Apache Shamans and Modern Psychiatric Practice. *American Journal of Psychiatry* 92:6–1371–1387.
- OPPITZ, Michael – HSU, Elisabeth (eds.)
 1998 *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum.
- PANG, T. A.
 1994 A „Classification” of the Xibe Shamans. *Shaman* 2:1:61–66.
- PÁPAY József
 1905 *Osztrák népköltési gyűjtemény. Reguly hagyatéka és a saját gyűjtése alapján közléteszi P. J.* Budapest.
 1913–1918 „Die Ostjakischen Heldenlieder Regulys”. *Journal de la Société Finno-Ongrienne*, vol. XXX. No. 36. Helsinki.
- PENTIKÄINEN, Juha
 1984 The Sami Shaman – A Mediator between the three Worlds of the Univers. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*. 2:125–148. Göttingen: Herodot.
 1995 The Revival of Shamanism in the Contemporary North. In: KIM, Taegon and HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Performing Arts* 263–272. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- PENTIKÄINEN, J. et alii (eds.)
 1996 *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
 1998 *Shamans*. Tampere: Tampere Museums.
 2001 *Shamanhood, Symbolism and Epic*. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 9).

- PETERS, Larry G.
 1981 *Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnographic Study of Tamang Shamanism*. Los Angeles: Undena Publ.
 1993 In the Land of Eagles. Experiences on the Shamanic Path in Tuva. *Shaman's Drum* (Fall-Winter) 42–49.
- PIKA, Alexandr
 1999 *Neotraditionalism in the Russian North, Indigenous Peoples and the Legacy of Prestroika*. Seattle, University of Washington Press.
- PITERSKAJA, E. S.–KHARITONOVA, V. I. (eds.)
 2005 *Sacral Through the Eyes of the 'Lay and the Initiated'*. (Proceeding of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress, Moscow June 21–30, 2004.) Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (In Russian and English).
- PÓCS Éva
 1989 *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. (FFC 243.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
 1989a *Tündérek, démonok, boszorkányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1989b Hungarian *táltos* and his European Parallels. In: HOPPÁL, M.–PENTIKÄINEN, J. (eds.) *Uralic Mythology and Folklore* 251–276. Budapest–Helsinki, Finnish Literature Society.
 1990 Néphit. In: *Magyar Néprajz* VII: 527–692. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1999 Shamanism, Witchcraft and Christianity in Early Modern Europe. In: VALK, Ülo (ed.) *Studies in Folklore and Popular Religion* vol. 3:111–135. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu.
- POPOV, A. A.
 1968 How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman. In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia* 137–145. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- POTAPOV, L. P.
 1968 Shamans' Drums of Altaic Ethnic Groups. In: DIÓSZUEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia* 205–234. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1978 The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 169–180. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- POZSONY Ferenc
 2002 Samanizmus és medvekultusz Moldvában? In: CSONKA-TAKÁCS Eszter–CZÖVEK Judit–TAKÁCS Aandrás (szerk.) *Mir-susnē-xum (Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére)* 745–761. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- PRINCE, (ed.)
 1982 Shamans and Endorfines: Hypothesis for a Synthesis. *Ethos* 10:4:409–423.
- PROCLAMATION...
 2001 *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*. Paris: UNESCO.
- PROKOFYEVA, E. P.
 1963 The Costume of an Enets Shaman. MICHAEL, H. N. (ed.) *Studies in Siberian Shamanism* Toronto: Artic Institute of North America.

- PYE, Michael
2000 Participation, Observation and Reflection: an Endless Method. In: HOLM, N. et alii (eds.) *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen* 64–79. Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter No. 47.
- QI Chesan
1997 Contemporary Shamans and the „Shamans’ Handbook” of the Sibe. *Shaman* 5:1:69–90.
- QUI Pu
1982 *The Orogens – China’s Nomadic Hunters*. Beijing: Foreign Language Press.
- RABINOW, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- REID, Anna
2002 *The Shaman’s Coat: A Native History of Siberia*. London: Weidenfeld – Nicolson.
- REVUNENKOVA, E. V.
1988 Shamanism and Poetry. Paper for the 12th ICAES, Zagreb. (Maniscript).
- REVUNYENKOVA, Je. V.
1980 *Narodi Malajzii i Zapadnoj Indonezii*. Moszkva: Nauka.
- ROGERS, S. L.
1982 *The Shaman – His symbols and His Healing Power*. Springfield, Ill.: Ch. Thomas Publ.
- RÓHEIM Géza
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Szeged.
1951 Hungarian Shamanism. *Psychoanalysis and the Social Sciences* 3:(4):131–169.
1954 *Hungarian and Vogul Mythology*. Locust Valley, N. Y.: Monographs of the American Ethnological Society vol. 23.
- ROSENBOHM, Alexandra (red.)
1997 *Wat bezielt de sjamaan*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
1998 *Schamanen zwischen Mythos und Moderne*. Leipzig: Militzke Verlag.
- SÁNTHA István (szerk.)
2000 *Halkuló sámándobok. Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei. I. 1957–1958*. Budapest: L’ Harmattan – MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- SÁRKÁNY Mihály
2000 *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L’Harmattan.
2004 In memoriam Boglár Lajos (1929–2004) *Anthropolis* 1:1:178–182.
- SÁRKÖZI, Alice
1984 A Mongolian Text of Exorcism. In: HOPPÁL M. (Ed.) *Shamanism in Eurasia* 2: 325–343. Göttingen: Herodot.
- SARV, Vaike
1995 The Complicated Role of a Soviet Shaman. In: KÖIVA, M. – VASSILJEVA, K. (eds.) *Folk Belief Today* 434–438. Tartu: Estonian Academy of Sciences.
- SATHER, Clifford
2001 *Seeds of Play, Words of Power: an ethnographic study of Iban Shamanic chants*. Kuching: Tun Jugah Foundation and the Borneo Research Council. *Borneo Classics Series* vol. 5.

- 2003 The Shaman as Preserver and Undoer of Life: The Role of the Shaman in Saribas Iban Death Rituals. In: HOPPÁL, M.–KÓSA, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 153–178. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- SCHENK, A. – RÄSCH, C. (eds.)
 1999 *What is a Shaman? Shamans, Healers and Medicine Men from a Western Point of view. Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin, Sonderband 13.* Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- SCHEPKER, H.-J.
 1981 Forms of Ecstasy in the Traditional Culture of the Haida Indians. In: HOVENS, P. (ed.) *North American Indian Studies* 99–108. Göttingen: Herodot.
- SCHIPPER, Mineke– YIN, Hubin (eds.)
 2004 *Epics and Heroes in China's Minority Cultures.* Guangxi-Beijing: Guangxi Normal University Press.
- SCHMIDT Éva
 1988 A „medve-elv” és a samanizmus az északi obi-ugoroknál. (Kézirat)
- SCHUBERT Gusztáv
 1995 Etnofilm – Még szomorúbb trópusok. *Filmvilág* XXXIX:7:4.
- SEBESTYÉN, Gyula
 1902 *Regős énekek.* Budapest: Athenaeum.
 1900 A magyar varázsdob. *Ethnographia* 11:433–446.
- SEM, T. I.
 1999 Schamanische Symbole und Rituale in Sibirien und dem Fernen Osten. In: ROSENBOHM, A. (hrsg.) *Schamanen zwischen Mythos und Moderne* 10–40. Leipzig: Militzke Verl.
- SEROV, S. I.
 1988 Guardians and Spirit-Masters of Siberia. In: FITZHUGH, W. – CROWELL, A. (eds.) *Crossroads of Two Continents* 241–255. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- SHI Kun
 1991 Flying Drums, Dancing Shamans: Shamanic Practices Among the Manchu of Northern China. *Shaman's Drum* No. 25: 22–29.
 1993 Shamanistic Studies in China A Preliminary Survey of the Last Decade. *Shaman* 1:1: 47–57.
- SHIMAMURA, Ippei
 2002 The Roots Seeking Movement Among the Aga-Buryats: New Lights on Their Shamanism, History of Suffering, and Diaspora. In: KONAGAYA, Yuki (ed.) *Mongolian Culture Studies A People Divided: Buryat Mongol in Russia, Mongolia and China* IV: 88–110. Cologne: International Society for the study of the Culture and Economy of the Ordos Mongols.
 2004 The Movement for Reconstructing Identity Through Shamanism: A Case Study of the Aga-Buryats in Post-socialist Mongolia. *Inner Asia* 6:2: 197–214.
- SHIROKOGOROFF, S. M.
 1935 *Psychomental Complex of the Tungus.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- SHNIRELMAN, Viktor A.
 2001 *The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia.* Osaka: National Museum of Ethnology.
- SIEROSZEWSKI, W.
 1901 The Yakuts. (Az orosz eredeti rövidített fordítása W. G. Summer) *Journal of the Royal Anthropological Institute* XXXI:65–110. (Az orosz eredeti: *Jakuti*. Szt. Petersburg, 1896 reprintje: Jakutzk, 1993.)

- SIKALA, Anna-Leena
 1978 *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: FFCCommunication No. 220.
 1984 Finnish Rock Art, Animal Ceremonialism and Shamanic Worldview. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 67–84. Göttingen: Herodot.
 1987a Finnic Religions. In: ELIADE, M. (ed.): *The Encyclopedia of Religion* 5: 323–330. New York: Macmillan.
 1987b Siberian and Inner Asian Shamanism. In: ELIADE, M. (ed.) *The Encyclopaedia of Religion* vol. 13: 208–215. New York: Macmillan.
 1987 Descent Into the Underworld. In: SULLIVAN, L. E. (ed.) *Death, Afterlife and the Soul* 117–123. New York–London: MacMillan.
 1989 The Interpretation of Siberian and Central Asian Shamanistic Phenomena. In: GNOLI, G. (ed.) *Mircea Eliade e le religioni asiatiche* 103–118. Roma: Seria Orientale Roma sol. LXIV.
 2002 *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. FFCCommunication No. 280.
- SIKALA, Anna Leena (ed.)
 2002 *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Helsinki: Finnish Literature Society. (*Studia Fennica Folkloristica* 8.)
- SIKALA, Anna Leena – HOPPÁL, Mihály
 1992 *Studies on Shamanism*. Helsinki–Budapest: Finnish Anthropological Society – Akadémiai Kiadó. (*Ethnologica Uralica* vol. 2.)
- SIKALA, Anna-Leena – KLEIN, Barbro – MATHISEN, Stein (eds.)
 2004 *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society. (*Studia Fennica Folkloristica* 14.)
- SIMONCSICS Péter
 1978 The Structure of a Nenets Magic Chant. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 387–402. Budapest: Akadémiai Kiadó 1996 *Nenets Shamanic Songs* (MS).
 1995 *A nyenyec sámánköltészet nyelve*. (Ph.D. értekezés)
 2003 Shaman as the Hero of a Kamassian Tale: a Riddle in Narration. In: HOPPÁL, M.–KÓSA G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 109–111. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 11.)
- SINGER, M.
 1972 *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger.
- SIPOS Júlia
 1996 Beszélgetés Tari Jánossal. *Filmvilág* XXXIX:7:12–13.
- SIRINA, A.
 2003 Bernard Eduardovich Petri. Forgotten Pages in Siberian Ethnography. *Anthropology and Archeology in Eurasia* 42:2:71–93.
- SMOLJAK, A. V.
 1984 Some Elements of Ritual Attire of Nanay Shamans. In: HOPPÁL M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 2:244–253. Göttingen: Herodot.
- SNESAREV, G. P.
 1970/71 Remnants of Pre-Islamic Beliefs and Rituals among the Khoesm Üzbeks (Part II.) *Soviet Anthropology and archeology* No. 4:329–353.
 1970/71 Remnants of Pre-Islamic Beliefs. (Part III.) Khoesman Demonology and Remnants of Shamanism. *Soviet Antropology and Archeology* No.1:2–37.

- SOLYMOSSY Sándor
1929 Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. *Ethnographia* 40: 133–152.
- SOMFAI KARA Dávid
2003 Living Epic Tradition among Inner Asian Nomads. In: HOPPÁL, M.–KÓSA, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanich Heritage* 179–191. Budapest: Akadémiai.
2004 Kirghiz Shamanism. In: WALTER M. N.–NEUMANN E. J. (eds.) *Samanism: an Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Cultures*, vol. II:579–582. Santa Barbara–Denver, ABC Clio.
- SOMFAI KARA Dávid–TORMA József
2005 The Last Kazakh *Baksi* to Play the *Kobiz*. *Shaman* 13: 1–2: 181–187.
- SOMMARSTRÖM, B.
1987 Ethnoastronomical Perspectives on Saami Religion. In: AHLBÄCK, T. (szerk.) *Saami Religion* 211–250. Åbo–Stockholm: Almqvist–Wiksell. (*Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 12.)
- SONG Heping
1997 The Dances of Manchu Shamans. *Shaman* 5:2:143–154.
- STARY, Giovanni
2002 A Bibliographical Review on the Occasion of the 40th “Birthday” of Nishanology. *Shaman* 10:1–2:181–193.
- STUTLEY, Margaret
2003 *Shamanism: An Introduction*. London – New York: Routledge.
- SUZUKEY, Valentina
1995 Shamanism and Musical Folklore of the Tuvans. *Khoomei* (1995):33–34.
- SWIENKO, H.
1978 *Szamanizm ludów Syberii: Bibliografia przedmiotowa*. (1800–1977). Warszawa.
- SZOMJAS-SCHIFFERT György
1996 *Lapp sámánok énekes hagyománya*, (A lapp szövegeket lejegyezte és fordította Kovács Magdolna), Budapest: Akadémiai Kiadó.
- SZÜCS, S.
1975 A samanizmus emléke a nagykunsági népi orvoslásban. *Alföld* 26:5: 45–54.
- TAKSAMI, S. M.
1978 The Story of Nivkhi Shamaness as Told by Herself. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 309–313. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1984 Survivals of Early Forms of Religion in Siberia. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*. 2:450–458. Budapest: Akadémiai Kiadó – Göttingen: Herodot.
- TAUBE, Erika
1981 Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Čengelsum (Westmongolie). *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* XXIII:43–69.
1984 Relations between South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia*. 2:344–352. Göttingen: Herodot.
- TAUBE, Erika und Manfred
1983 *Shamanen und Rhapsoden. Die Geistige Kultur der alten Mongolei*. Leipzig: Koehler-Amelang.

- TIMAFFY, László
 1964 A honfoglaló magyarság hitvilágának maradványai a Kisalföldön. *Arrabona* 6: 309–332. (Győr).
- TOPOROV, V. N.
 1982 Adalékok néhány költői szimbólum eredetének kérdéséhez (Paleolitikum). In: *A művészet ősi formái* 83–110. Budapest: Gondolat.
- Transe Chamanisme et possession*
 1986 *Actes des IIe Recontres Internationales de Nice 24–28 avril 1985*. Nice: Animation, Ed. Serre.
- TURNER, Victor
 1986 *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publishing.
- UCCUSIČ, Paul
 1995 Second Foundation Expedition to Tuva, July 1994. *Shamanism* 8:1:4–9.
- UNESCO Konferencia
 1999 Cselekvési terv a szellemi kulturális örökség megóvására és újjáélesztésére. In: *EFI Communicationes* No 9:1–9. Budapest: Európai Folklor Intézet.
- URAY-KŐHALMI Katalin (válogatta és a jegyzeteket írta)
 1973 *Sámándobok szóljatok...* (Fordította Bede Anna) Budapest: Európa.
- URAY-KŐHALMI Katalin
 2003b The Myth of Nishan Shaman. In: HOPPÁL, M.–KÓSA, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 113–121. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- URBANAeva, I. S.
 1997 Of Miracles and Shamans in Buryatia: The 1996 Shamanism Symposium. *Shamanism* 10:1:4–7.
- UTKIN, K.
 1996 The Kut-sur Philosophy. *Anthropology and Archeology of Eurasia* 35:2:33–56.
- VAJDA László
 1959 Zur phazeologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-altaische Jahrbücher* 31:456–485.
- VAJNŠTEJN, S. I. (WEINSTEIN, VAINSHTEIN)
 1964 Shamanism of Touvinians. *Paper for the VII. ICAES*. Moscow: Nauka. (Sokszorosított füzet.)
 1968 The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its 'Enlivening'. In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia* 331–338. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1977 Eine Schamanen-Séance beiden östlichen Tuwinern. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* XXXI:28–35.
 1978 The *erens* in Tuva Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.): *Shamanism in Siberia* 457–467. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Reprinted in 1996 in *Bibliotheca Shamanistica* 2.)
 1980 *Nomads of South Siberia: The Pastoral Economies of Tuva*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1984 Shamanism in Tuva at the Turn of the 20th Century. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* 2:353–373. Budapest: Akadémiai Kiadó – Göttingen: Herodot.
- Van AALPHEN, Jan (ed.)
 1997 *Spellbound by the Shaman – Shamanism in Tuva*. Antwerpen: Etnografisch Museum.

- Van DEUSEN, Kira
- 1997 Shamanism and Music in Tuva and Khakassia. *Shaman's Drum* 47:22–29.
 - 1999 In Black and White: Contemporary Buryat Shamans. *Shaman* 7:2:153–165.
 - 2001 *The Flying Tiger. Women Shamans and Storytellers of the Amur*. Montreal–Kingston–London–Ithaca: McGill-Queen's University Press.
 - 2003 Music and Storytelling in the Tuvan Shamanic World. *Acta Ethnographica Hungarica* 48:3–4: 441–450.
 - 2004 *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montreal – Kingston – London – Ithaca: McGill-Queen's University Press–Seattle: University of Washington Press.
- Van MAANEN, John
- 1988 *Tales of the Field – On Writing Ethnography*. Chicago – London: Chicago University Press.
- VARGA Mariann
- 1972 Diószegi Vilmos munkáinak bibliográfiája, *Ethnographia* LXXXIII:4:534–539.
- VARGYAS Gábor
- 1993 The Structure of Bru Shamanic Ceremonies. In: HOPPÁL, M. – HOWARD, K. D. (eds.) *Shamans and Cultures* 120–127. *Budapest: Akadémiai Kiadó – Los Angeles: International Society for Trans-Oceanic Research*.
 - 1994a *Paroles de chamanes. Paroles d'esprits*. Numéro coordonné par G. Vargyas. *Cahiers de Littérature Orale* No. 25. Paris, INALCO, 236.
 - 1994b (In collaboration with A. Lévy, J. F. Papet et Mr. Sithamma) Un chant brou à l'esprit auxiliaire. *Cahiers de Littérature Orale*, INALCO, 35:122–176.
 - 2000 *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*. Les Cahiers de PENINSULE No. 5. Etudes Orientales, Olizane.
 - 2001 Intangible culture of the Bru: preservation, promotion and reassertion of values. In: O. SALEMINK (ed.) *Viet Nam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation* 199–204. Paris, UNESCO Publishing/Memory of Peoples.
 - 2002 Egy XIX. századi brú sámánoltár ábrázolásról. In: CSONKA-TANÁCS Eszter–CZÖVEK Judit–TAKÁCS András. (szerk.) *Mir-susne-hum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére 762–786*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- VASENKARI, Maria
- 1998 A Dialogical Notion of Field Research. *ARV. Nordic Yearbook of Folklore* 54:51–72.
- VASILEVIČ, G. M.
- 1968a The Acquisition of Shamanic Ability among the Evenki (Tungus). In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions Siberia* 339–349. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 1968b Shamanistic Songs of the Evenki (Tungus). In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia* 351–372. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 1972 Preshamanistic and Shamanistic Beliefs of the Evenki. *Soviet Anthropology and Archeology* No:1:29–44.

- VDOVIN, I. S.
 1973 The Study of Shamanism among the Peoples of Siberia and the North. *Paper for the IXth ICAES, Chicago* (Pre-print).
- VINOKUROVA, Uliana A.
 1995 The Ethnopolitical Situation in the Republic of Sakha (Yakutia). *Anthropology and Archeology of Eurasia* 34:1:60–78.
- VITEBSKY, Piers
 1995 *The Shaman*. London: Macmillan.
- VOIGT, Vilmos
 1965 A samanizmus, mint etnológiai kutatási probléma. *Nyelvtudományi Közlemények* 67: 379–390.
 1976 *Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung*. Budapest: Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének kiadványai, No. 19.
 1976 Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem mit besonderer Rücksicht auf den sibirischen Schamanismus. In: *Glaube und Inhalt* 76–120. Budapest.
 1977 Shamanism in Siberia (A Sketch and a Bibliography) *Acta Ethnographica* 26: 385–395.
 1978 Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology. In: DIÓSZEGI V.–HOPPÁL M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 59–80. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1984 Shaman–Person or Word? In: HOPPÁL, M. (ed.): *Shamanism in Eurasia* 1:13–20. Göttingen: Edition Herodot.
 1987 Etnikus film és etnográfiai film. In: VOIGT V.: *Modern magyar folklórisztikai tanulmányok* 125–138. Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék (*Folklór és Etnográfia* 34.)
 1990 Sámán – a szó és értelme. *Nyelvtudományi Közlemények* XCI:235–240.
 2005 'Foreign' or „Interregional” Elements in Siberian and Central Asian Shamanism. *Shaman* 13: 1–2:133–145.
- VOIGT, Vilmos – HOPPÁL Mihály
 2003 *Ethnosemiotics©Hungary*. Budapest: European Folklore Institute.
- WAIDA, Manabu
 1983 Problems of Central Asian and Siberian Shamanism. *Numen* XXX:2:215–239.
- WALKER, Marilyn
 2003 Music as Knowledge in Shamanism and Other Healing Traditions of Siberia. *Arctic Anthropology* 40:2:40–48.
 2004 Integrating Medicines in Sakha: Alexandra Chirkova, Medical Doctor and Shaman's Daughter. *Shamanism* 17:1:11–17.
- WALLIS, Robert J.
 1999 Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-shamans and Academics. *Anthropology of Consciousness* 10:2:41–49.
 2000 Queer shamans: autoarcheology and neo-shamanism. *World Archeology* 32:2:252–262.
 2001 Waking ancestor spirits: Neo-shamanic engagements with archeology. In: PRICE, N. (ed.) *The Archeology of Shamanism* 213–230. London – New York: Routledge.

- 2003 *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archeologies and contemporary Pagans*. London – New York: Routledge.
- WALTER, Mariko Namba–FRIDMAN, Neumann Eva Jane (eds.)
2004 *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Cultures*. Vol. I–II. Santa Barbara, California–Denver, Colorado–Oxford, England: ABC-CLIO.
- WANG, Songlin
2002 *The Mask Art of China's Manchu Nationality*. Chanchun. (angol és kínai nyelven)
- WIGET, Andrew – BALALAEVA, Olga
2001 Khanty Communal Reindeer Sacrifice: Belief, Subsistence and Cultural Persistence in Contemporary Siberia. *Arctic Anthropology* 38:1:82:99.
- WILHELM G.
1996 Sámánok: jószok és gyógyítók. In: BEREZKI A.–KLIMA J. (szerk.) *Ünnepi könyv Domokos Péter tiszteletére* 271–275. Budapest: ELTE FGR Tanszék (*Uralisztikai Tanulmányok* 7.)
1999 Benedek Baráthosi Balogh's Collection in the Museum of Ethnography, Budapest. Artifacts, Manuscripts and Photos. In: KOHARA T.–WILHELM G. (eds.) *Museum of Ethnography Budapest Baráthosi Balogh Collection* 85–91. Budapest–Sapporo, Museum of Ethnography–Hokkaido Ainu Research Center.
- WILHELMI, Barbara
2003 The Profetic Performance and the Shamanic Ritual: Shamanism in the Bible. In: HOPPÁL, M.–KÓSA, G. (eds.) *Rediscovery of Shamanic Heritage* 241–253. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- WINKELMAN, Michael
2000 *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport: Bergin and Garvey.
2003 (guest editor) *Shamanism and Survival (special issue of Cultural Survival Quarterly* vol. 27. issue 2.
- WIENKER–PIEPHO, Sabine
2002 Narrating and Urban Shamanism. Post-modern Self Representation of Urban Shamans and Their Storytelling. In: BARTHA, G. – ANTTONEN, V. (eds.) *Mental Spaces and Ritual Traditions* 455–462. Debrecen–Turku: Department of Ethnography, University of Debrecen.
- WINKLER, Gershon
2003 *Magic of the Ordinary. Recovering the Shamanic in Judaism*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- YAMADA, Takako
1999 *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (*Bibliotheca Shamanistica* vol. 8.)
- YAMADA, T.–IRIMOTO, T. (eds.)
1997 *Circumpolar Animism and Shamanism*. Sapporo: Hokkaido University Press.
- YANG, Jongsung
1994 *Folklore and Cultural Politics in Korea: Intangible Cultural Properties and Living National Treasures*. (PhD. disszertation) Bloomington Indiana University
2004 Korean Cultural Property Protection Law with Regard to Korean Intangible Heritage. *Museum International* 221–222:180–188.

- YU, Chai-shin – GUISSO, R. (eds.)
 1988 *Shamanism: The Spirit World of Korea*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- ZEVIK, Emma
 2001 Lao Beizhi Never Had a Gaigna. *Shaman* 9:1:61–76.
- ZHANG Hong – HRISKOS, Constantine
 2003 Contemporary Chinese Shamanism: The Reinvention of Tradition. *Cultural Survival Quarterly* 27:2:55–57.
- ZHONG Jinwen
 1995 Shamanism in Yughur Folk Tales. *Shaman* 3:1:55–66.
- ZNAMENSKI, A. A.
 1999 *Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917*. Westport, Connecticut – London: Greenwood Press.
 2005 Az ősiség szépsége: altaji török sámánok a szibériai regionális gondolkodásban (1860–1920). In: MOLNÁR Ádám (szerk.) *Csodaszarvas* I:117–134. Budapest: Molnár Kiadó.
- ZOLLA, E.
 1973 *The Writer and the Shaman*. New York: Harcourt-Brace.
 1981 The Teachings of Carlos Castaneda. In: HOVENS, P. (ed.) *North American Indian Studies* 247–253. Göttingen: Herodot.
 1982 Lo sciamanesimo coreano. *Conosenza Religiosa* ¾:392–407.
- ŽORNICKAJA, M. Ja.
 1978 Dances of Yakut Shamans. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (eds.) *Shamanism in Siberia* 299–307. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- ZUMSTEIN, Carlo
 2001 *Schamanismus: Begegnungen mit der Kraft*. Kreuzlingen – München: Hugendubel.

Orosz nyelvű irodalom

- АВРОНИН, В. А. – ЛЕБЕДЕВА, Е. Р.
1966. *Орочские сказки и мифы*. Новосибирск.
- АГАПИТОВ, Н. Н. – ХАНГАЛОВ, М. Н.
1883. Материалы для изучения шаманства в Сибири. In: *Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского Географического общества*, XIV:1–2. 1–61. Иркутск.
- АКИШЕВ, К. (сост.)
1983. *Древнее золото Казахстана*. Алма-Ата: Онер.
- АЛЕКСЕЕВ, Н. А.
1975. *Традиционные религиозные верования Якутов (в XIX – начале XX в.)*. Новосибирск: Наука – Сибирское отд.
1978. Общее в ранних формах религии Якутов и Тувинцев. In: *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск: Наука. 199–214.
1980. *Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири*. Новосибирск: Наука – Сибирское отд.
1984. *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального исследования)*. Новосибирск: Наука – Сибирское отд.
1992. *Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири*. Новосибирск: Наука.
- АЛЕКСЕЕНКО, Е. А.
1967. *Кеты. Историко-этнографические очерки*. Ленинград: Наука.
1981. Шаманская нарта (косул) у кетов. Материальная культура и мифология. *Сборник МАЭ XXXVII*:169–178. Ленинград: Наука.
1981/в. Шаманство кетов. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания*. Ленинград: Наука. 90.128.
1984. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов. In: ТАКСАМИ, Ч. М. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири*. Ленинград: Наука. 50–73.
- АЛЕКТОРОВ, А. Е.
1900. Баксы (из киргизских суеверий). *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете*, т. XVI, вып. 1. Казань.
- АМАНТУРМИН, Ш. Б.
1972. *Атеистически-просветительная работа по преодолению суеверий ислама и шаманства среди взрослого населения сельской местности*. (Канд. дисс.) Алма-Ата.
- АНЖИГАНОВА, Л. В.
1995. *Традиционное мировоззрение хакасов. Учебное пособие*. Абакан: Хакассский республиканский научно-методический центр народного творчества.
- АНИСИМОВ, А. Ф.
1952. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда. *Труды Института этнографии*, XVIII:199–238.
1971. *Исторические особенности первобытного мышления*. Ленинград: Наука.
- АНОХИН, А. В.
1924 Материалы по шаманству у алтайцев. In: *Сборник Музея антропологии и этнографии IV*. 1–148. Ленинград: Új kiad. А. К. Черек. 1994. Российская Академия Наук.

- АНУЧИН, В. И.
1914. *Очерк шаманства у енисейских остяков*. In: Сборник Музея антропологии и этнографии, XI. (С.-Петербург – Петроград.)
- АРСЕНЬЕВ, В. К.
1948. *Лесные люди – удэгейцы*. Владивосток.
- АРСЕНЬЕВ, В. К. – ТИТОВ, Е.И.
1928. *Быт и характер народностей дальневосточного края*. Хабаровск–Владивосток.
- Атеизм...
1986. *Атеизм и религия в Бурятии*. Улан-Удэ.
- БАЙБУРИН, А. К.
1979. О шаманско-поэтической функции Волоса/Велеса. *Balcano-Balto-Slavica*. (Симпозиум по структуре текста – предварительные материалы и тезисы.) 80–82. Москва.
1981. Семиотический статус вещей и мифология. *Сборник МАЭ*, 37:215–226.
- БАЛДАЕВ, С. П.
1961. *Избранное*. Улан-Удэ, Бурятское книжное изд.
1970. *Родословные предания и легенды бурят. (Часть 1.) Булагаты и эхериты*. Улан-Удэ.
- БАЛДУННИКОВ, А.
1927. Первый шаман. *Бурятоведческий сборник*, III–IV:67–68. Иркутск.
- БАНЗАРОВ, Д.
1846. О черной вере или шаманстве у монголов. *Ученые записки Казанского университета*. Казань.
1955. *Собрание сочинений*. Москва: Академия наук.
1959. Черная вера или шаманство у монголов. *Собрание сочинений*, 54–62. Москва.
- БАСИЛОВ, В. Н. – НУЯЗКЛЫЧЕВ, К.
1975. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров. СНЕСАРЕВ, Г. П. – БАСИЛОВ, В. Н. (отв.ред.) *Домусульманские верования...* 123–137. Москва: Наука.
- БАСИЛОВ, В. Н.
1973. Среднеазиатское шаманство. *IX МКАЭН – Доклады советской делегации*. (Chicago–) Москва: Наука..
1975. Новые материалы о шаманском бубне узбеков. *Полевые исследования Института этнографии*, 117–128. Москва: Наука.
1984. *Избранники духов*. Москва: Политиздат.
1990. Два варианта среднеазиатского шаманства. *Советская этнография*, 4:64–76.
1992. *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва: Наука.
1997. Что такое шаманство? *Этнографическое Обзрение* No. 5:3–16.
- БОГОРАЗ, В. Г.
1910. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. *Этнографическое обозрение* 1–2:1–36. Москва.
- БОНГАРД–ЛЕВИН, Г. М. – ГРАНТОВСКИЙ, Э. А.
1974. *От Скифии до Индии – загадки истории древних арийцев*. Москва: Мысль.
- БУЛГАКОВА, Т. Д.
2001. Шаманство в традиционной нанайской культуре. Санктпетербург: РГПУ им. А. Н. Терцена.
- БУТАНАЕВ, В. Я.

1995. *Хакасы. Этнографический очерк.* Москва: ИНСАН.
- ВАЙНШТЕЙН, С. И.
 1961. *Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки.* Москва: Изд. Восточной литературы.
 1964. *Тувинское шаманство. VII МКАЭН.* Москва.
 1991. *Мир кочевников центра Азии.* Москва: Наука.
- ВАЛИКХАНОВ, Ч.
 1986. Следы шаманства у киргизов. *Избранные произведения.* Москва: Наука. 298–318.
- ВАСИЛЕВИЧ, Г. М.
 1957. Ранние представления о мире у эвенков. (Материалы.) *Труды Института этнографии*, 51:157–192. Москва–Ленинград.
 1969. *Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начала XX века).* Ленинград: Наука.
 1971. Дошаманские и шаманские верования эвенков. *Советская этнография*, 5. Москва.
- ВАСИЛЕВСКИЙ, Р. С. и др.
 1986. Археологические исследования в зоне Усть-илимской ГЭС в 1970 г. In: *Источники по археологии Северной Азии (1935–1976 гг.).* 53–75. Новосибирск.
- ВАСИЛЬЕВ, В. Н.
 1909. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства. *Живая старина* XVIII:2–3. 269–288. Москва.
 1910. Шаманский костюм и бубен у якутов. *Сборник МАЭ*, VIII:1–50. С.–Петербург.
- ВДОВИН, И. С. (ред.)
 1977. Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). *Сборник МАЭ XXXIII.* Ленинград: Наука.
 1979. *Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX - начало XX в.).* Ленинград: Наука.
 1976. (отв.ред.) *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)* Ленинград: Наука.
 1977. Религиозные культы чукчей. *Сборник МАЭ*, XXXIII:117–171. Ленинград: Наука.
 1981. *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.).* Ленинград: Наука
 1981. Чукотские шаманы и их социальные функции. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания.* Ленинград: Наука. 178–217.
- ВИТАШЕВСКИЙ, Н.
 1890. Материалы для изучения шаманства у якутов. *Записки Восточно-Сибирского отдела ИРГО по этнографии.* Иркутск. II:2. 36–48.
- ВОЛКОВА, М. П.
 1961. *Нишань самани бишхэ. (Предание о Нишанской шаманке.)* Москва. Вопросы...
 1971. *Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества. (Материалы второго зонального семинара лекторов-атеистов Сибири.)* Улан-Удэ.
- ВЯТКИНА, К. В.

1969. Костюм дархатской шаманки. *Сборник МАЭ*, XXV:136–145.
- ГАЛДАНОВА, Г. Р.
1987. *Доламаистические верования бурят*. Новосибирск: Наука.
- ГЕМУЕВ, И. Н.
1980. К истории семьи и семейной обрядности селькупов. В кн.: *Этнография Северной Азии*. Новосибирск. 86–138.
- ГЕМУЕВ, И. Н.
2001. (гл. ред.) *Мифология маньси*. Новосибирск; Изд. Института археологии и этнографии СО РАН.
- ГЕОРГИ, И.
1799. *Описание всех обитающих в Российском Государстве народов. (Часть 3.)* С.–Петербург.
- ГЕРАСИМОВА, К. М.
1981. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков. In: ГЕРАСИМОВА, К. М. 1981. *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии*. 110–130. Новосибирск: Наука.
- ГЕРАСИМОВА, К. М. (отв. ред.)
1981. *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии*. Новосибирск: Наука.
- ГЛАДЫШЕВСКИЙ, А. Н.
1954. *Шаманизм в Хакасии и его реакционная сущность*. (Автореф. дисс. канд. ист. наук.) Москва.
- ГОГОЛЕВ, А. М.
1973. *Историография верований и шаманства у якутов*. (Автореф. дисс. канд. ист. наук.) Якутск.
- ГОГОЛЕВ, А. М. (ред.)
1992. *Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. (Тезисы докладов.)* Якутск: Якутское Гос. изд.
- ГРАЧЕВА, Г. Н.
1976. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. In: ВДОВИН, И. С. 1976. (отв.ред.) *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)* 44–66. Ленинград: Наука.
1979. К книге Д. К. Зеленина «Культе онгонов в Сибири». *Проблемы славянской этнографии*. 193–204. Ленинград: Наука.
1980. Таймырские коллекции МАЭ (долганы и нганасаны). *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXXV:57–64. Ленинград: Наука.
- 1981/а. Культурный комплекс нганасан. In: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXVIII:153–168. Ленинград: Наука.
- 1981/б. *Традиционное мировоззрение охотников Таймыра*. Ленинград.
- 1981/в. Шаманы у нганасан. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)*. 67–89. Ленинград: Наука.
1983. *Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.)* Ленинград: Наука.
1984. К этнокультурным связям нганасан. Классификация шаманов. In: ТАКСАМИ, Ч. М. *Этнокультурные контакты народов Сибири*. 84–98. Ленинград: Наука.
- Гурвич, И. С.

1977. *Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа.* Москва: Наука.
- ГУРВИЧ, И. С.
1990. (ред.) *Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера.* Москва: Институт этнографии.
- ДАНИЛИН, А. Г.
1932. Бурханизм на Алтае и его контра-революционная роль. *Советская этнография*, № 1:83–91.
- ДЕВЛЕТ, М. А.
1976. *Большая Боярская писаница.* Москва: Наука.
- ДЕМИДОВ, Е. Г.
1975. Лечебные средства шамана. In: *Этнографические аспекты народной медицины.* Ленинград.
- Демограф
1931. *Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г.* Москва: Изд. Научно-исследовательской ассоциации по изучению национальных и колониальных проблем.
- ДИОСЕГИ, В.
1955. Головной убор нанайских (гольдских) шаманов. *Néprajzi Értésítő*, XXXVII:81–108. Budapest.
- ДОЛотов, А. С.
1930. *Шаманская вера.* Москва: Безбожник.
- ДУГАРОВ, Д. С.
1991. *Исторические корни белого шаманства на материале обрядного фольклора бурят.* Москва: Наука.
- ДЫРЕНКОВА, Н. П.
1930. Получение шаманского дара по верованиям турецких племен. In: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, IX:267–291. Ленинград: Наука.
1949. Материалы по шаманству у телеутов. In: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, X. 108–190.
- ДЬЯКОНОВА, В. П.
1975. *Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник.* Ленинград: Наука.
1976. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. In: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.* Ленинград: Наука.
1977. Религиозные культы тувинцев. In: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXXIII:172–216. Ленинград: Наука.
1981. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая. In: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXXVII:138–152. Ленинград: Наука.
1981/б. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.).* 129–164. Ленинград: Наука.
1984. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая. In: ТАКСАМИ, Ч. М. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири.* 30–49. Ленинград: Наука.
- ЖЕРЕБИНА, Т. В.

1984. *К вопросу о 'белом' и 'черном' шаманстве у якутов*. In: БУТИНОВА, М. С. (ред.) *Религия первобытного общества в свете современных данных*. 86–97. Ленинград: Гос. Музей истории религии и атеизма.
- ЖУКОВСКАЯ, Н. Л.
 1969. Модернизация шаманства в условиях распространения буддизма у монголов и их соседей. *Этнографический сборник* 5:175–179. Улан-Удэ.
 1970. К вопросу о типологически сходных явлениях в шаманстве и буддизме. *Советская этнография* № 6:36–46.
- ЖУКОВСКАЯ, Н. Л. – СТРАТАНОВИЧ, Г. Г.
 1980. (ред.) *Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии*. Москва: Наука.
- ЗЕЛЕНИН, Д. К.
 1935. Идеология сибирского шаманства. *Известия АН СССР*. 709–743.
- ИВАНОВ, С. В.
 1954. *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX века. (Труды Института этнографии, XXII.)* Москва–Ленинград: Наука.
 1955. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XVI:165–264.
 1975. *Маски народов Сибири*. Ленинград: Аврора.
 1978. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде. *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. 136–168. Новосибирск: Наука.
 1979. *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX века)*. Ленинград: Наука.
- ИДЕС, И. – БРАНД, А.
 1967. *Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695)*. Москва
- ИНФАНТЬЕВ, П.
 1912. *Жертва вогулов. Рассказ из жизни вогулов – чары шаманов*. С.–Петербург.
- ИОНОВА, О. В.
 1980. Шаманство в Корее (XIX – начало XX века). In: ЖУКОВСКАЯ, Н. Л. – СТРАТАНОВИЧ, Г. Г. 1980. (ред.) *Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии* 4–35. Москва: Наука.
- КАГАРОВ, Е. К.
 1929. *Шаманский обряд прохождения сквозь отверстие*. Ленинград.
 1934. *Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях*. Москва.
- КАРУНОВСКАЯ, Л. Э.
 1935. Представления алтайцев о вселенной. *Советская этнография*, № 4:160–183.
- КАТАНОВ, Н. Ф.
 1891. Поездка к карагасам в 1890 г. *Записки Русского географического общества*, XVII. С.–Петербург.
- КЕНИН-ЛОПСАН, М. Б.
 1987. *Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства*. Новосибирск: Наука.
 1995. Магия Тувтнских шаманов. Кызыл.
 1997. Алгыши Тувинсктх шаманев. Кызыл.
 1999. Тувинские шаманы. Москва.

- КИМ, А. А.
1997. *Очерки по селькупской культовой лексике*. Томск: Изд. Научно-технической литературы.
- КЛЕМЕНЦ, Д.
1890. Несколько образцов бубнов минусинских инородцев. *Записки ВСОРГО*, II/2.
- КОСОКОВ, И.
1930. *К вопросу о шаманстве в Северной Азии*. Москва: Безбожник.
- КРИТИКА...
1965. Критика идеологии ламаизма и шаманизма. *Материалы семинара лекторов-атеистов*. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство
- КСЕНОФОНТОВ, Г. В.
1929а. *Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. (К вопросу об умирающем и воскресающем боге.)* Иркутск: Власть Труда.
1929б. *Хрестес. Шаманизм и христианство (факты и выводы)*. Иркутск.
- КСЕНОФОНТОВ, Г. В.
1930. *Легенды и рассказы о шаманах у якутов и бурят*. Москва.
1992. Шаманизм: Избранные труды.. А. Н. ДЯЧКОВА (ред.) Якутск: Север-юг.
- КУБАРЕВ, В. Д.
1992. Древнейшие шаманские изображения Алтая. In: ГОГОЛЕВ, А. М. 1992. *Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. (Тезисы докладов.)* 24–25. Якутск: Якутское Гос. изд.
- КУЛЕМЗИН, В. М.
1974. *Шаманство Васюганско-ваховских хантов (конец XIX – первая четверть XX века). (Автореферат диссертации.)* Ленинград
1976/а. Шаманство Васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). In: ЛУКИНА, Н. В. (ред.) *Из истории шаманства*. Томск, 3–154.
1976/в. Сверхъестественные существа и шаманы в представлениях восточных хантов. In: *Урало-алтаистика*. 134–137. Новосибирск: Наука.
1984. *Человек и природа в верованиях хантов*. Томск: Университет.
1994. О хантыйских шаманах. *Сибирская старина*, №. 8:5–8.
- КЫЗЛАСОВ, Л. Р.
1949. К истории шаманских верований на Алтае. In: *Краткие сообщения Института истории материальной культуры*, 29.
- КЫЗЛАСОВ, Л. Р. – ЛЕОНТЬЕВ, Н. В.
1980. *Народные рисунки хакасов*. Москва: Наука.
- ЛАР, Л. А.
1998. *Шаманы и боги*. Тюмень: Институт проблем освоения Севера.
- ЛЕВИН, М. Г. – ПОТАПОВ, А. П.
1961. *Историко-этнографический атлас Сибири*. Москва–Ленинград: Академия наук.
- ЛУКИНА, Н. В.
1976. (ред.) *Из истории шаманства. (Сборник статей.)* Томск: Издательство Томского университета.
- ЛЬВОВА, Э. Л.
1984. Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков). *Культура народов дальнего Востока. Традиции и современность*. 84–93. Владивосток: АН СССР Дальневосточный научный центр.
- ЛОПАТИН, И. А.

1922. *Гольди амурские, суррийские и сунгарийские*. Владивосток.
- МАЗИН, А. И.
1984. *Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. (Конец XIX – начало XX века.)* Новосибирск: Наука.
- МАЙНАГАШЕВ, Ш. Д.
1914. Отчет о поездке среди тюркских племен... *Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии*, сер. III:3. С.–Петербург.
1916. Жертвоприношение небу у белтиров. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, III. Петроград.
- МАЛОВ, С. Э.
1909. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии. *Живая старина*, XVIII.(b–c) 38–41.
1912. Остатки шаманства у желтых уйгуров. *Живая старина*, XXI:1:61–74.
1918. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, V:1–16.
1947. Шаманский камень яда (yada) у тюрков западного Китая. *Советская этнография*, 1:151–160.
- МАНЖИГЕЕВ, И. А.
1961/А. К вопросу о процессе отмирания пережитков шаманизма у бурят. *Этнографический сборник*, 2:9–19. Улан-Удэ.
1961/В. Шаманизм и шаманство. In: *О некоторых религиозных культах и их сущности*, 4–29. Улан-Удэ.
1962. Причины существования шаманских пережитков и способы преодоления их.. *Этнографический сборник*, 3:79–86. Улан-Удэ
1978. *Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. (Опыт атеистической интерпретации.)* Москва: Наука.
- МАТЮЩЕНКО, В. И.
1962. Материалы по истории раннего шаманизма. *Труды Краеведческого музея*, IV. Томск.
- МИХАЙЛОВ, Т. М. – ХОРОШИХ, П. П.
1973. *Бурятский шаманизм. Указатель литературы (1774–1971)*. Улан-Удэ.
- МИХАЙЛОВ, Т. М.
1962/А *Бурятское шаманство и его пережитки*. Иркутск.
1962/В. О пережитках шаманизма у бурят. *Этнографический сборник*, 3:87–95. Улан-Удэ.
1963. О некоторых причинах сохранения шаманских пережитков у бурят. *Вестник МГУ*, №. 2. Серия истории.
1965. О современном состоянии шаманства в Сибири. *Критика идеологии ламаизма и шаманизма*, 82–107. Улан-Удэ.
1968. *Опыт классификации шаманского фольклора у бурят*. Москва.
1969. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии. *Теоретические проблемы шаманских литератур*. Москва: Наука.
1971. Шаманские пережитки и некоторые вопросы быта и культуры народов Сибири. In: *Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества*, 56–68. Улан-Удэ.
1972. Шаманизм. *Очерки истории культуры Бурятии*, т. 1.
1976. Анимистические представления бурят. In: ВДОВИН, И. С. 1976. (отв.ред.) *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)* 292–319.

- Ленинград: Наука.
1979. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) 1979. *Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.)*. 127–149. Ленинград: Наука.
1980. *Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.)* Новосибирск: Наука.
1980. (ред.) *Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия*. Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР
1981. Шаманизм в истории культуры бурят. In: *Этнография и фольклор монгольских народов*, 101–120. Элиста.
1983. *Природа и человек в шаманизме монгольских народов*. Новосибирск.
1986. О некоторых факторах сохранения религиозных пережитков. *Атеизм и религия в Бурятии*, 34–50. Улан-Удэ.
1987. *Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции*. Новосибирск: Наука.
1996. Хухэ Мунхэ Тэнгэри. Сборник шаманских призываний. Улан Удэ: Оеспуоликанская Типография.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, В. М.
1892. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. *Известия Императорского Общества естествознания, антропологии и этнографии*, LXXV, Труды Этнографического отдела, т. XII. Москва.
- МУРОДОВ, О.
1975. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана. In: СНЕСАРЕВ, Г. П. – БАСИЛОВ, В. Н. (ред.) *Домусульманские верования*. 94–124. Москва: Наука.
- МУХАНОВ, К.
1970. *Шаманизм у казахов, его эволюция и пережитки. (На материалах этнографии и фольклора.)* Автореф. дисс. кандидата философских наук. Алма-Ата.
- НОВИК, Е. С.
1979. Структура шаманских действий. (К статье Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства».) In: *Проблемы славянской этнографии*, 204–212. Ленинград: Наука.
1984. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур*. Москва: Наука.
- ОЙУНСКИЙ П.
- 1928 *Красный шаман. (Кысыл ойун)* Якутск: Якутгосиздат.
- ОКЛАДНИКОВ, А. П.
1948. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири. *Советская археология*, №. 10:203–225.
1949. Исторические рассказы и предания Нижней Лены. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XI. Москва–Ленинград.
- ОКЛАДНИКОВ, А. П. – МАЗИН, Н. Н.
1976. *Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья*. Новосибирск: Наука.
- ОКЛАДНИКОВ, А. П. – МАЗИН, Н. Н.
1979. *Писаницы бассейна реки Алдан*. Новосибирск: Наука.
- ОКЛАДНИКОВ, А. П. – МАРТЫНОВ, А. И.
1972. *Сокровища Томских писаниц*. Москва: Искусство.

- ОЧИРОВА, Г. Н.
1981. Шаманистский культ Гутайн-Бабая. In: ГЕРАСИМОВА, К. М. 1981. *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии*. 70–83. Новосибирск: Наука.
- ПАТАЧАКОВ, К. М. – ТУГУЖЕКОВА, В. Н.
1996. Семантика рисунков на бубне хакасских шаманов. *Чаткан: история и современность. (Материалы I Международного симпозиума, 44–53)*. Абакан: Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова.
- ПЕЛИХ, Г. И.
1972. *Происхождение селькупов*. Томск: Изд. Томского университета.
1980. Материалы по селькупскому шаманству. In: ПЕЛИХ, Г. И. – ТОЩАКОВА, Е. М. 1980. (ред.) *Этнография Северной Азии* 5–70. Новосибирск: Наука.
- ПЕЛИХ, Г. И. – ТОЩАКОВА, Е. М.
1980. (ред.) *Этнография Северной Азии*. Новосибирск: Наука.
- ПЕТРИ, Б. Э.
1923. Школа шаманов у северных бурят. *Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета*, вып. 5. Иркутск.
1926. *Степени посвящения монголо-бурятских шаманов*. Иркутск.
1928. *Старая вера бурятского народа. (Научно-популярный очерк.)* Иркутск.
- ПОДГОРБУНСКИЙ, И.
1895. *Шаманские верования монголов и бурят*. Иркутск.
- ПОПОВ, А. А.
1932. *Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северо-азиатских народов*. Ленинград: Институт народов Севера ЦИК СССР.
1936. *Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгтийцев*. Москва–Ленинград.
1947. Получение 'шаманского дара' у виллойских якутов. *Труды Института этнографии, новая серия* 2. Москва–Ленинград.
1981. Шаманство у долган. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)* 253–264. Ленинград: Наука
1984. *Нганасаны. Социальное устройство и верования*. Ленинград: Наука.
- ПОТАПОВ, Л. П.
1934. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. *Советская этнография*, № 3:64–76.
1946. Культ гор на Алтае. *Советская этнография*, №. 2.145–160.
1970. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая. *Советская тюркология*, №. 3.
1973. *Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства*. IX. МКАЭН – Доклады советской делегации. (Chicago–)Москва.
1978. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. In: *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*, 3–37. Новосибирск: Наука.
1981. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций. *Материальная культура и мифология*.

- Сборник МАЭ XXXVII:124–137. Ленинград: Наука.
1991. *Алтайский шаманизм*. Ленинград: Наука.
- ПОТАПОВ, Л. П. – ИВАНОВ, С. В. (ред.)
1971. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXVII. Москва–Ленинград.
- ПОПОВА, У. Г.
1981. Пережитки шаманизма у эвенков. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)* 233–252. Ленинград: Наука
- ПРОКОФЬЕВ, Г. Н.
1930. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов. *Известия Ленинградского государственного университета*, 2:365–373. Ленинград.
- ПРОКОФЬЕВА, Е. Д.
1949. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XI. 335–375. Ленинград.
1951. Энецкий шаманский костюм. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XIII:125–153. Ленинград.
- 1961/А. Представления селькупского шамана о мире (по рисункам и акварелям селькупов). *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XX:54–74. Ленинград.
- 1961/В. Шаманские бубны. *Историко-этнографический атлас Сибири*, 435–490. Москва–Ленинград.
1971. Шаманские костюмы народов Сибири. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXVII:5–100. Ленинград
1981. Материалы по шаманству селькупов. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)* 42–68. Ленинград: Наука.
- ПУБАЕВ, Р. Е.
1965. Задачи научно-атеистической пропаганды по преодолению пережитков ламаизма и шаманизма. *Критика идеологии ламаизма и шаманизма*, 3–27. Улан-Удэ.
- ПУРЭВЖАВ, С.
1975. К вопросу о стадиях развития идеологических концепций древнемонгольского шаманизма. *Труды монгольских историков* (1960–1974). Улан-Батор.
- РЕВУНЕНКОВА, Е. В.
1974. О личности шамана. *Советская этнография*, №. 3:104–111.
1979. Проблемы шаманства в трудах М. Eliade. In: МАРЕТИН, Ю. В. – ПУТИЛОВ, В. Н. (ред.) *Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука*. 241–258. Москва–Ленинград.
1980. *Народы Малайзии и Западной Индонезии. (Некоторые аспекты духовной культуры.)* Москва: Наука.
1981. Актуальные проблемы исследования шаманизма. *Советская этнография*, №. 1:154–161.
- РИНЧЕН, Б.
1975. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве. *История и культура востока Азии, т. 3. Сибирь, Центральная Азия и Восточная Азия в средние века*, 191–193. Новосибирск.

- РООН, Г. П.
1995. Мистический образ одежды (по материалам нивхского и ультинского шаманства). *Вестник Сахалинского музея*, 1:136–151. Южно-Сахалинск.
- РЫБАКОВ, В. А.
1981. *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- САВВИНОВ, А. С.
1995. *Человек через призму 'Кут-сюр'* Якутск.
- САГАЛАЕВ, А. М.
1981. Ударные инструменты в ритуалах ламаизма и южно-сибирского шаманства. *Советская этнография*, № 5.
1984. *Мифология и вероония алтайцев (центрально-азиатские влияния)*. Новосибирск: Наука.
1985. Сказитель и шаман в традиционной культуре алтайцев. *Известия Сибирского отделения Академии наук СССР*, № 9:2. 53–56.
- САГАЛАЕВ, А. М. – ОКТЯБРЬСКАЯ, И. В.
1990. *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал*. Новосибирск: Наука.
- САНЖЕЕВ, Г. Д.
1930. *Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г.* Ленинград.
- СЕМ, Т. Ю.
1986. Традиционный этнографический комплекс манегиров (конец XIX – начало XX вв.). In: КОНОВАЛОВ, А. В. (ред.) *Сибэтносы в СССР. (Сборник научных трудов.)* Ленинград: Музей этнографии народов СССР. 92–109.
1993. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов. *Этносемиотика ритуальных предметов* 127–140. С.–Петербург.
- СЕМ, Ю. А.
1973. *Нанайцы. (Материальная культура – вторая половина XIX – середина XX века). Этнографические очерки*. Владивосток: Академия Наук – Дальневосточный научный центр.
- СЕМЕНОВ, П. П.
б/г *Животисная Россия*. С.–Петербург – Москва: Товарищество М.О. Вольф.
- СЕРОШЕВСКИЙ, В. Л.
1993. *Якуты. Опыт этнографического исследования*. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- СИМОНОВ, М. Д.
1983. Материалы по шаманству сымских эвенков. *Известия Сибирского отделения АН СССР*, №. 11, вып. 3:102–112.
- СИМЧЕНКО, Ю. Б.
1993. *Обычная шаманская жизнь*. Москва: Институт этнографии и антропологии РАН.
1996. *Традиционные верования нганасан*. Москва.
- СЛАВНИН, В. Д.
1994. Жертвоприношение коня духу-покровителю рода у верхних кумандинцев. In: ФУНК, Д. А. (ред.) *Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий*, 57–74. Москва: Институт этнографии.

- СНЕСАРЕВ, Г. П. – БАСИЛОВ, В. Н.
1975. (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука.
- СПИЦЫН, А. А.
1906. Шаманские изображения. *Записки отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества*, VII:1. С.–Петербург.
- СТАРЦЕВ, Г. А.
1930. *Самоеды (ненцы)*. Ленинград: Институт народов Севера.
- СМОЛЯК, А. В.
1991. *Шаман. Личность, функции, мировоззрение*. Москва: Наука.
- СУСЛОВ, И. М.
1931. Шаманство и борьба с ним. *Советский север* (отд. оттиск.) Москва.
- СУХАРЕВА, О. А.
1975. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. In: СНЕСАРЕВ, Г. П. – БАСИЛОВ, В. Н. 1975. (ред.) *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. 5–93. Москва: Наука.
- ТАДЫЕВ, П. Е.
1955. *Реакционная сущность шаманизма и бурханизма*. Горно-Алтайск.
- ТАКСАМИ, Ч. М.
1971. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов. *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXVII:201–210.
1981. Шаманство у нивхов. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)*. 165–177. Ленинград: Наука
1984. Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина. In: ТАКСАМИ, Ч. М. 1984. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири*. 74–83. Ленинград: Наука.
1984. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири*. Ленинград: Наука.
- ТЕИН, Т. С.
1981. Шаманы сибирских эскимосов. In: ТАКСАМИ, Ч. М. 1984. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири*. 218–232. Ленинград: Наука.
- ТЕНИШЕВ, Э. Р.
1974. О центрально-азиатском шаманизме. *Сборник историко-филологических исследований*, 339–343. Москва.
- ТЕПЛОУХОВ, А. Ф.
1947. О древнем шаманском изображении, бытовавшем на Конде среди вогул и остяков. *Советская археология*, № 9.
- ТИШКОВ, В. А.
1994. (ред.) *Народы России. Энциклопедия*. Москва: Большая Российская Энциклопедия.
- ТУМАРКИН, Д.
1999. *Репрессированные этнографы*. Москва: Восточная литература РАН.
- ФРОЛОВ, Б. А.
1992. *Первобытная графика Европы*. Москва: Наука.
- ФУНК, Д. А.
1997. *Телеутское шаманство – традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности*. Москва:

Институт этнологии и антропологии РАН.

ФУНК, Л. А. (отв. ред.)

1995. *Шаманизм и ранние религиозные представления*. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН.

ХАМЗИНА, Е. А. – ИМЕНОХОЕВ, Н. В.

1981. Два шаманских погребения из Кижинги. In: ГЕРАСИМОВА, К. М. 1981. *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии*. 84–109. Новосибирск: Наука.

ХАНГАЛОВ, М. Н.

1890. Новые материалы о шаманстве у бурят. *Записки Восточно Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии*, т. 2., вып. 1.

1958–59. *Собрание сочинений, тт. 1–3*. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд.

ХАРИТОТОВА, В. И. (отв. ред.)

1999. *«Избранники духов» ... Памяти В. Н. Басилова (1937–1998)*. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН.

2000. *Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук А. В. Смоляк*. Москва. Институт этнологии и антропологии РАН.

ХОМИЧ, Л. В.

1966. *Ненцы*. Москва–Ленинград: Наука.

1980. Коллекция Музея антропологии и этнографии по этнографии ненцев. *Сборник МАЭ XXXV*:49–56. Ленинград: Наука.

1981. Шаманы у ненцев. In: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)*. 5–41. Ленинград: Наука.

ХОППАЛ, М.

1990. Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии. In: ГЕМУЕВ, И. Н. (ред.) *Мировоззрение финно-угорских народов*, 121–127. Новосибирск: Наука.

ХОРОШИХ, П. П.

1969. Из шаманских воззрений иркутских бурят. *Этнографический сборник*, 5:252–255. Улан-Удэ.

ШАШКОВ, С.

1864. Шаманство в Сибири. *Записки Русского географического общества*, П. С.–Петербург.

ШЕРХУНАЕВ, Р. А.

1963. *Антишаманские мотивы в бурятском устном народном творчестве*. Иркутск.

ШИБАЕВА, Ю. А.

1979. Влияние христианизации на религиозные верования хакасов. (Религиозный синкретизм хакасов.) In: ВДОВИН, И. С. (ред.) 1979. *Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.)*. Ленинград: Наука. 180–196. Ленинград: Наука.

ШИМКЕВИЧ, П. П.

1896. Материалы для изучения шаманства у гольдов. *Записки Приамурского отдела Русского географического общества*, т. 3., вып. 1. Хабаровск.

ШИРОКОГОРОВ, С. М.

1919. *Опыт исследования шаманства у тунгусов*. Владивосток.

- ШРЕНК, Л.
1899. *Об инородцах Амурского края. Том 2: Этнография.* С.–Петербург.
- ЭЛИАСОВ, Л.Е. (рег.)
1965. Критика идеологии ламаизма и шаманизма. *Материалы семинара лекторов-атеистов Сибири (22–26 мая 1964 г.).* Улан-Удэ.
- УРБАНАЕВА, И. С.
1995. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: *Философия истории.* Улан-Удэ: Бурятский Научный Центр.

FÜGGELÉK

Filmográfia

Hoppál Mihály filmjei a samanizmusról

1. *Sámánok nyomában*. 1975 (45') 16 mm film. Szakanyag és forgatókönyv: Hoppál Mihály; Rendezte: Rácz Gábor.
2. *A sámán Euráziában*. 1985–88 (34') 35 mm színes film. Írta és rendezte: Hoppál Mihály és Jankovics Marcell. Díjak: Miskolc (1989) és Pärnu (1990).
3. *Sámánok: régen és ma*. 1994 (I–II. rész) (35+45') video. Írta és rendezte: Hoppál Mihály. Montázs: Kovács Béla. Bemutató: 1994. október. 18. Margaret Mead Film Festival, New York.
4. *Sámánok földjén*. (Jakutia, Szaha Köztársaság) 1994 (54') video. Rendezte: Hoppál Mihály és Nádorfi Lajos.
5. *The pain of my people...* 1994 (17') video. Egy nanaj sámánasszony portréja. Készítette: Hoppál Mihály és Juha Pentikäinen. HOPENTI Production
6. *Shamans are flying again. (A sámánok újra szállnak)* 1994 (20') video. Juha Pentikäinen a szibériai terepmunkájáról. Rendezte: Hoppál Mihály. HOPENTI Production.
7. *A sámánfestő*. 1995 (36') video. (Soós Jóska, belgiumi a magyar sámánfestő portréja.) Rendezte: Hoppál Mihály.
8. *Négy nemzet sámánjai*. 1996 (42') video. (Vizuális jegyzetek) Rendezte: Hoppál Mihály.
9. *Távoli utakon*. 1996–97 (42') video. (A Kelet-kutató, Baráthosi Balogh Benedek emlékére) Rendezte: Hoppál Mihály.
10. *Sámánok nyomában*. 1997 (45') video. (Néprajzi dokumentumfilm Diószegi Vilmos emlékére). Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály.
11. *Gyógyító dobok*. 1996–97 (42') video. (Néprajzi dokumentumfilm a tuvai samanizmusról.) Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály.
12. *Burját áldozati ünnep*. 1996–97 (38') video. Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály.
13. *Shamanic Initiation in Korea*. 1997 (45') video. (Képek egy koreai sámán beavatási szertartásból) Operatőr: Nádorfi Lajos. Rendezte: Hoppál Mihály (1994)
14. *Family of Shamans*. (Sámánok családja) 1998 (54') video. (Egy nganaszán történet.) Rendezte: Hoppál Mihály. SHAMAN Production.
15. *Memory of a Festival Nomad* (Egy fesztivál nomád emlékezete) 2004. (29') video. Rendezte: Hoppál Mihály és Tari János.
16. *Beyond the Borders of the Mind* (A tudat határán túl) 2004 (26') video. (Transz egy belső mongóliai daur sámánosztályon.) Készítette: Hoppál Mihály.

Képmagyarázatok

(Néhány régi archív felvétel kivételével a fotókat Hoppál Mihály készítette)

Burját

1. tabló

1. Mongol és burját sámánok együtt vettek részt a konferencián és a szertartásokon a Bajkál partján. A kép jobb oldalán álló két fiatalabb sámán már nem él. (1996)
- 2–3. Zaarin böö vasból kovácsolt lófejű botjai.

2. tabló

- 1–3. Mongol sámán beavatása a Bajkál partján. A 2. képen középen ül a beavatandó sámán.

3. tabló

- 1–2. Előkészület az áldozati ünnepre (*tajlga*) burját sámánok részvételével. Balra az asztal végén áll N. Szyejanova a Burját Sámán Szövetség elnöke, valamint V. Hagdajev fiatal sámán.
3. A tűznek, pontosabban a tűzhely szellemének vodkával áldoztak.

4. tabló

1. Maria Cibenova, ulan-udei sámánasszony egy dombtetőn áldást mond és vodkát önt a helyi szellemeknek.
2. A közemberek megállnak és tisztelettel adóznak a hely (hegy) szellemének.

5. tabló

- 1–4. Bárányáldozat a falu szent ligetében (Honholoj falu, Burjátia, 1997. okt. 31.) Marija D. Cibenova sámánasszony vezeti a szertartást. (fehér sapkában)

6. tabló

- 1–2. A szertartás vége.
3. A falusi kovács, mint a fősámán segítője elvonul a dobbal és az áldozati ételek egy részével a szertartás után.

Nanaj

1. tabló

1. Baráthosi Balogh Benedek (középen)
2. Néprajzi Múzeum F 17230. A Habarovszk-i kikötőből indult az Amuron gyűjtőútjaira.
3. F. 17064 Baráthosi felesége, aki elkísérte a gyűjtőútra, egy nanaj leánnyal.
4. Ajdonu, nanaj sámán, akivel Baráthosi testvériséget fogadott – ezt írta kézzel a leírókartonra. Néprajzi Múzeum F 15785 (1911)

2. tabló

1. „A beteg sétáltatása...” – írta Baráthosi Balogh Benedek a leírókartonra. Gold(nanaj/ sámán, Amur mente (1911) a budapesti Néprajzi Múzeum Ltsz. 16644.
2. Baráthosi kéziratos gyűjtőfüzetéből (a Néprajzi Múzeum Adattárában)

3. tabló

1. Baráthosi Balogh Benedek fotói 1911-ből. Gazdama falu Gold sámán a sátra előtt a halottra való emlékezés ünnepén (*Kasza toori*).Néprajzi Múzeum Ltsz. 16918. (A negatívok szélei igen rossz állapotban vannak!)

2. Ltsz. 16916.

3. Ltsz. 17052.

4. tabló

1. Kakasáldozat vodkát öntenek a fülébe.

2. A vodkából a földre ill. a fára spriccel L. Beldi sámánasszony

3. A hármás áldozati fa (*туру*) előtt a vérből csöppent a poharakba majd megissza őket L. Beldi Daerge falu (1993)

5. tabló

1. Délelőtt 11 körül a kakasáldozatra indulnak

2. Lindza Beldi (1912–1995) nanaj sámánasszony Daerge falu az Amur mentén (1993) hívja a szellemeket.

3. A szertartás után pihen.

6. tabló

1. Lindza Beldi dobja és sámánöve.

2–3. A sámánasszony és segítője (Neszulta) dobolás közben.

7. tabló

1. Disznót áldoztak

2. A hármás áldozati fánál (*туру*)

3. Vodka spiccelés után térdet hajtottak az ősök tiszteletére (1993) Daerge

8. tabló

1. Tisztelgés az ősök előtt

2. Szaola, az ősök szellemét magába foglaló nagy cserépedény.

3. Előkészület a halotti emlék-ünnepre. Az elhunyt szülők házi oltára. Daerge 1993. augusztus 20.

9. tabló

1–4. Nanaj halotti ünnep az Amur menti kis faluban (1993)

10. tabló

1–2. Nanaj népviselet

3. Menyasszonyi kötény. Daerge falumúzeum (1993 augusztus)

11–12. tabló A. Donkan, nanaj képzőművész rajzai a régi rituális tárgyakról.

13. tabló Részlet A. Donkan kiállítási katalógusából, amelyen a halbórból készített ruhákat mutatták be.

14. tabló

1-3. Általános iskolások népi együttese gyakorol a fellépésre (Trojickaja falu, 1993)

15. tabló

1. Neszulta Beldi felmelegíti a dobot a szertartás előtt.

2. A sámánasszony és segítője lekuporodik a házi szellem bábúk előtt.

3. A házi szellemek megetetése (Daerge 1993)

Jakut

1. tabló

- 1–3. Even sámán a tűznél feléleszti dobját és énekével szerencsét kíván a konferencia résztvevőinek (2000. aug.)
4. Fiattal even sámán bemutatja a dobolási és mozgás stílust.

2. tabló

1. A konferencia even résztvevői Jakutskban 2000-ben (a fiatal fiú sámán.
2. Galina Varlamova evenki költő-író-nő-sámánasszony köszönti a helyi szellemeket (2000. aug.) Bakaldi a neve az üdülő és konferencia központnak, ami éppen evenki szabadtéri múzeum.

3. tabló

- 1–2. Egy nemzetközi népzenei konferencia résztvevőit a hagyománynak megfelelően füsttel megtisztítják (2000. aug.)
2. A résztvevők az even és evenki asszonyok vezetésével fergeteges körtáncot járnak.

4. tabló

- 1–2. Sámán-színház 1992, Jakutsz, Nemzeti Színház. Egy sámán beavatást és egy gyógyítást játszottak el.

5. tabló Tyimofej Szytepanov jakut festő képei (az 1990-es évek elejéről)

1. „A sámán arca” volt a kép címe
2. A sámánjelölt testének feldarabolása, felavatás előtt.
3. A sámán sírja, a levegőbe temették a sámánokat.

6. tabló Jakut folklorizmus (2000. augusztus)

1. Balra a szent fa, amelyre az arra járók szalagokat akasztottak jelképes áldozatként.
2. Ál-népi-tánc a stilizált ’népviselet’-ben.
3. Tűzgyújtás a hegy szellemének, a fakupában (*csoron*) kumiszból volt.

7. tabló

- 1–2. Faragott lóköttő oszlopok (*szerge*)
3. Szent fa az út mentén a rákötözött szalagokkal.
4. Gyógyító asszony egy jakut faluban, amint elbocsátó áldó imáját énekét énekli.

8. tabló

- 1–3. Fjodor Afanaszj, jakut sámán-színész saját stúdiójában oktatja a színészhallgatókat a sámánhagyományokról (2000. augusztus)

9. tabló Jakut sámánkutatók és egy fiatal sámán (Fjodor Afanaszj tanítványa) a jakut kultúráról rendezett kiállítás megnyitóján

1. Rituális körtánc,
2. A kiállításon bemutatja a sámánéneket a fiatal sámán.
3. A megnyitó előtti tűzáldozatot bemutatása

Tuva

1. tabló

1. Diószegi Vilmos és Sz. Vajnstejn az Ázsia közepét jelző emlékműnél. (1957-ben) A fotó Sz. Vajnstejn ajándéka.
2. Sz. Vajnstejn Szoncsur Tozsu sámánnal (1950-es évek) A fotó Sz. Vajnstejn ajándéka.

2. tabló

1. A sámányógyító központ háza Kizil központjában
2. A Dűngür, a tuvai sámánok szövetségének emblémája.

3–4. Szariglar sámán a Dűngür-ház udvarán fiatal férfiak csoportjának szerencsehozó szertartást végez.

3. tabló

1–2. Szariglar réztükörrel (*küüingü*) tisztítja meg a falusiakat.

4. tabló

1. Ondar, tuvai sámán (1996)

2. Ondar sámán táblája a Dűngür házban, arról, hogy milyen betegségeket gyógyít.

3. Egy családot tisztít meg Ondar sámán (1996)

5. tabló

1. Mongus Kenin-Lopsan 1995-ben a Kizil-i helyi történeti múzeum udvarán.

2. J. Sz. Minderma, Diószegi Vilmos kísérője és tolmácsa 1995-ben.

6. tabló

1–2. Szariglar sámán a Dűngür gyógyító ház udvarán

7. tabló

1–2. Kirgiz Khurak jóslást végez a Dűngür házban lévő szobájában.

8. tabló

1–2. Kirgiz Khurak egy fiatal házaspárt körbedobol, hogy megtisztítsa őket.

9. tabló

1–4. Az öreg Kuular Mokur-ool a gyógyító jurtaban egy családot tisztít (1996. július 4.)

10. tabló

1–2. Fiatal sámán a Dűngür házban

11. tabló

1–2. Fiatal sámán és hirdetőtáblája a Dűngür házban (1995)

12. tabló

1. Szalcsak (1924) Duu-Darij Bajiroolovna (71 éves) a Baj Tajgo-ból való (napló szeptember 12.)

2. Gyógynövényfőzetet itat (kígyók a hatán)

13. tabló

1–4. Szaida Oorzsak masszázst terápiaát folytat a Dűngürben (1995)

5. Hirdetőtáblája az ajtón

14. tabló

1–2. Jelena Mongus és énekének szövege

15. tabló

1. Kizil házában szűrős cserje a gonosz szellemek távoltartására

2. Mongus Mandari (63 éves) (1996-os napló 21. old.)

16. tabló

1–3. Fiatal sámánasszony egy idősebb nomád asszonyt gyógyít

4. Nádorfi Lajos operatőr örökíti meg az eseményt.

17. tabló

1–2. Oorzsak Dugarszürün kizili sámán, amint a szent fához járul, és tejjel locsolja meg az ágakat, hogy utunkon szerencsések legyünk.

3. Oorzsak sámán hirdetőtáblája a Dűngür házban.

18. tabló

1–2. Oorzsak sámán teljes díszben a szent forrásnál áldozati szertartást mutat be a hely szellemeinek

3. A szent forrást körülvevő egyik fán az oda látogatók által felkötött áldozati szalagok.

19. tabló

1–3. A helybeliek és az Ausztriából érkezett neosámánok csoportja köszönti a Möngün tajgában a hely szellemeit.

20. tabló

1–3. Az osztrák neosámánok dobolnak a mongun tajgai kirándulás alkalmából.

21. tabló

1–4. Az egyik népszerű tuvai együttes torokéneklést és sámánéneket mutat be a nyugati turistáknak az egyik szálloda teraszán.

22. tabló

1–3. Sámán szobrok, az egyik kizili faragó alkotásai, H. M. gyűjteményében.

Daur

1. tabló

1–3. Nainte (34 éves) bargu mongol sámán (2003. január 24.) Nantun (Hailar mellett) Belső Mongólia, Kína

2. tabló

1–2. Handima belső mongóliai burját (Kína) sámánasszony (a kép baloldalán és balra lent) a szertartás kezdetén és néhány perc múlva transzban.

3. Tanítványa transzban, amelyből lófejű sámánbotokkal próbál kijönni.

3. tabló

1. Szicsingua, daur sámánasszony és a fiatal beteg. Ez utóbbi a sámánoltár előtt térdel.

2. A daur sámán nő dobjai, és lófejű botja a másik szobában.

4. tabló

1. A gyógyító szertartás kezdete a díszítések elkészítése

2. A lófejű bot itatása.

5. tabló

1. A szobába hozott áldozati fa (turu) feldíszítése selyemszalagokkal.

2. A szertartás kezdete, a daur és az evenki sámánasszony együtt hívja a szellemeket.

6. tabló

1. Az áldozati ételekkel gazdagon megrakott oltár, ami előtt a szertartás játszódott.

2. A két sámánasszony teljes díszben a szertartás kezdetén.

7. tabló

1. A bárányáldozat képei

2–3. Az áldozati állat testét rekonstruálják.

8. tabló

1. Szicsingua első transza, amikor a földről felemelték.

2. A daur sámán nő a fiatal lánynak énekszóval tanácsokat ad hogyan éljen ahhoz, hogy meggyógyuljon.

9. tabló

1. A fiatal lány megköszöni a tanácsokat

2. A helybeliek időről időre megitatják a sámánasszonyt, néha pedig letörlik gyöngyöző homlokát. (Vö. az előző képen középen áll az egyik segítő fehér kendővel a kezében)

10. tabló

1. Az evenki sámánasszony a ruháján lévő apró harangot rázva jön ki a transzból.

2. Egy fiatal sámán-jelölt szintén transzba dobolta magát.

Mandzsu

1. tabló

- 1–3. Handzsun sámán, aki legjobb dokumentumfilmben is szerepelt, otthonában fogadott minket és bemutatta szellemhívó énekét. (2000) Wulajie falu, Zhang Yuhai a sámán neve.

2. tabló

- 1–2. Az idős handzsun sámán házájánál 2000.

3. tabló

- 1–3. Folklórizmus parádé Mandzsúriában (2001)

4. tabló

1. Skanzen és helyi múzeum Mandzsúriában, ahol egy idősebb sámán vezetésével fenntartják a hagyományos sámánéneket és a dobolást.
2. Dobforgatás tánc közben (a háttérben egy idős sámán ül) 2001.

5. tabló

1. Wuladjie faluban Chang nemzetség dobolása és táncbemutatója. 2001. augusztus 27.

6. tabló

1. Két fiatal sámán vezeti az esti tűz körüli szertartást.
- 2–3. A résztvevők körbejárják a tüzet, és aki teheti dobot ragadva önfeledten dobol.

7. tabló

- 1–2. The Night of Shamans Esti előadás a nemzetközi sámán konferencia első estjén (Changehun, 2004)

8. tabló

1. Isen-mama, szobra áll a kép bal oldalán az első sámán anyja.
2. Áldozati asztal Langwan falu (2004)

9. tabló

1. A tűzönjáráshoz készülődnek a fiatal sámánjelöltek Langwan falu (2004)
2. A tűzszőnyeg előkészítése

10. tabló

1. Az első sámán anyja Isen-mama szobra az ISSR konferencia alkalmából állították fel. (2004)
2. Folklórizmus sámánbemutató Langwan, Csangcsunhoz közeli kis üdülőfaluban (2004)

11. **tabló** Egy régi sámán szertartás maszkos szellem táncának bemutatója a konferencia résztvevői számára. (Langwan falu, 2004)

12. tabló

1. Ytong városában a Mandzsu Helytörténeti Múzeum sámán kiállításán négyféle rituális mandzsu sámán kosztümöt állítottak ki.
2. Régi sámánkoronák madárral (2004)

13. tabló

1. Muqing völgy. Mandzsu mitológiai pantheon szobor alakban a lépcső két oldalán.
2. Az új „skanzen”. Evenki népviseletben köszöntik az érkezőket (jobb szélén az evenki samanizmus kutatója egy monográfia szerzője) (ISSR, 2004).

14. tabló

1–2. Muqing-völgy. Kína, Mandzsúria. Az újonnan épített skanzen, amelyet az ISSR konferenciára fejeztek be. Mi voltunk az első látogatók.

Korea

1. tabló

1–3. A samanizmus (*musok*) és a buddhizmus keveredése egy dél-koreai sámánasszony (*mudang*) szentélyében.

2. tabló

1–3. Szöul közepén folklór bemutató, a sámán szertartások részleteivel.

3. tabló

1. A sámánszertartást kísérő furulya dallam bemutatója egy olyan sámán által, aki őseitől örökölte a mesterséget.

2–3. Sámánasszonyt kísérő dobos bemutatja a homokóra-szerű dobot, amelyet a sámánszertartások (kut) kíséretéül használnak.

4. tabló

1–3. Az ISSR első nemzetközi konferenciája Dél-Korea fővárosában Szöulban, ahol a megnyitó ünnepség után egy sámánasszonyokból álló csoport bemutatót rendezett.

5. tabló

1–3. Ingwan szent hegyen, ami a koreai főváros közepén emelkedik egy fiatal sámánasszony beavatási szertartást végez egy idősebb asszonnal, aki nemrégiben kapott elhívást a szellemektől. A 3. kép jobb oldalán Kim Taegon professzor az ISSR első elnöke.

6. tabló

1–3. Inchon külvárosában sámánszertartást végez Chong Hak-bong, az egyik híres sámánasszony halottidéző szertartást tart.

7. tabló Sámánikonok

1. a szecskavágó késre álló isten.

2. A hadvezér isten.

3. A három Buddha képe

4. Musindo ('sámán-ikon') a Göncöl hét csillagait jelképező hét férfialak.

8. tabló

1–3. Folklórbemutató Szöul egyik bevásárló központjának szomszédságában.

9. tabló

1–3. Sikkim-kut bemutatása egy folklór fesztiválon Szöulban.

10. tabló

1. Fiatal sámánasszony a sámánoltár ikonjai előtt.

2. Disznóáldozat a szertartás során.

3. Az éles szecskavágó késre felálló sámánasszony (Kim Kyesun) bizonyítja, hogy a szellemek segítik, mert sértetlenül fejezi be a szertartást. (1994. június 22.)

11. tabló

1–3. Sámánszertartás bemutatója Budapesten egy nemzetközi konferencia alkalmából, melyet részben a koreai UNESCO bizottság finanszírozott és ennek keretében elhoztak egy szertartást végző hiteles koreai sámán csoportot, amelyik bejegyzett őrzője a koreai sámánszertartásoknak.

12. tabló Képek Szöulból.

1. A különféle nemzeti ünnepek alkalmából a sámánasszonyok is bemutatót rendeznek szabadtéri színpadokon a nagyközönség előtt.
2. Sámánfelszerelések boltja. A bolt előtt az utcán különféle típusú sámándobok.
3. A szertartások szüneteiben pihennek a résztvevők, étkeznek, a sámánasszonyok cigarettára gyűjtanak.

13. tabló

- 1–3. A nemzetközi konferencia záró eseménye egy egész napos koreai sámánszertartás volt.

14. tabló

1. Hong Inszun tagsági levele, amely bizonyítja, hogy hiteles sámán, és a koreai sámánszövetség hivatalos tagja.
2. A sámánasszony tánca, közben a baljában lévő gongot időről-időre megüti.
3. Fogaival egy nehéz rizzsel teli tálat tart
4. A szertartást megrendelő házaspár tisztelettel adózik a sámánoltár előtt.

15. tabló

- 1–3. Szent hegy Szöulban a zen buddhista sziklával, amelyet a buddhistákon kívül más hívők is gyakorta látogatnak.

- 16. tabló** Gangneung városa a Gwanno dramatikus játékáról híres, ahol minden évben megrendezik a hagyományörzésnek a fesztiválját.

TARTALOM

| | |
|-------------------------------------------------------|------------|
| BEVEZETŐ | 2 |
| JEGYZETEK A TEREPMUNKÁRÓL: MÓDSZER ÉS TECHNIKA | 6 |
| Terepmunka és a leírás születése | 6 |
| <i>Résztevő és/vagy megfigyelő</i> | |
| <i>Helyszínek – kontextusok – politikák</i> | |
| KUTATÁSTÖRTÉNETI JEGYZETEK | 24 |
| Konferenciák és témák | 25 |
| <i>A sámán: gyógyító vagy beteg?</i> | |
| <i>Jelképek és jelentések a samanizmusban</i> | |
| A samanizmus kutatása az 1980-as években | 38 |
| Kötetek és kiállítások a XX. század végén | 45 |
| A samanizmus kutatása Magyarországon | 56 |
| <i>A kezdetekről – a XIX. század</i> | |
| <i>A XX. század első fele – a tájékozódás kora</i> | |
| <i>A XX. század második fele</i> | |
| <i>Sámánkutatás Diószegi után</i> | |
| <i>Újabb tanulmányok</i> | |
| NÉPRAJZI FILMEK A SAMANIZMUSRÓL | 81 |
| <i>Néprajzi dokumentumfilmek a Szovjetunióban</i> | |
| <i>Az új korszak filmjei</i> | |
| <i>Kínai dokumentumfilmek</i> | |
| Sámánüldözések | 101 |
| SÁMÁNOK ÉS KULTÚRÁK | 112 |
| 1. Sámánság a burjátok között | 112 |
| <i>Kutatástörténeti jegyzetek</i> | |
| <i>Áldozati szertartás a Bajkál partján</i> | |
| <i>Egy helyi áldozat a szent ligetben</i> | |
| <i>A burját samanizmus filozófiája</i> | |
| 2. Nanaj sámánok között | 134 |
| <i>Kutatástörténeti jegyzetek</i> | |
| <i>Gyűjtőúton Baráthosi nyomában</i> | |
| <i>A nanaj népművészet a mai világban</i> | |
| 3. Szaha identitás és a sámánok | 144 |

| | |
|----------------------------------------------------|------------|
| <i>A korábbi kutatásokról</i> | |
| <i>Az 1990-es évek: a nyitás és a konferenciák</i> | |
| <i>Gyógyítás: egyéni és társadalmi</i> | |
| 4. Sámánok nyomában Tuva földjén | 160 |
| <i>Egy kis nép sámánjai a kutatások tükrében</i> | |
| <i>Düngür – a Tuvai Sámánok Társasága</i> | |
| <i>Gyógyító dobok</i> | |
| Kína – hagyomány és megújulás | 179 |
| 6. Transz egy daur gyógyító szertartáson | 184 |
| <i>A hagyomány bővületében</i> | |
| <i>A szertartás leírása</i> | |
| 6. A mandzsu sámánság megújulása | 195 |
| <i>Az első kapcsolatok</i> | |
| <i>A fordulat éve</i> | |
| <i>Újabb mandzsu tanulmányok</i> | |
| <i>A sámánkutatók nemzetközi konferenciája</i> | |
| 7. Korea és a nemzeti kincsek védelme | 222 |
| <i>Kutatás, politika és történelem</i> | |
| <i>A koreai sámánok szövetségei</i> | |
| <i>Városi sámánok Koreában</i> | |
| <i>A sámánság, mint előadóművészet</i> | |
| <i>A sámán, mint „élő nemzeti kincs”</i> | |
| <i>Az UNESCO és a hagyományörzés</i> | |
| <i>Koreai sámánok Budapesten</i> | |
| ÖSSZEFOGLALÁS | 242 |
| Tradíció és modernizáció | 242 |
| Konkrét eredmények | 247 |
| IRODALOM | 259 |
| Orosz nyelvű irodalom | 294 |
| FÜGGELÉK | 309 |
| Filmográfia | 309 |
| Képmagyarázatok | 310 |
| Képek | 318 |