HOPPÁL MIHÁLY

SÁMÁNOK EURÁZSIÁBAN







pál Mihály: Sámánok
ában

d.
vember

1828

AKADÉMIAI KIADÓ

Manapság divatba jöttek a sámánok,
pedig sok a félreértés körülöttük.
Ez a könyv képekkel igyekszik felszámolni
azt a sokféle képtelenséget, ami e fontos
kulturális jelenségre rakódott. Az első
részben a sámánok szerepköreit ismerteti
a szerző, majd a sámánság kialakulásának
kultúrtörténetéről ad képet. A középső rész
enciklopédiaszerűen sorra veszi az egyes népek
sámánjainak jellegzetességeit, sok képpel
– régiekkel és újakkal – illusztrálva azok
jellemző vonásait. A sámánok tárgyi világának
bemutatása zárja a kötetet, feltárva azokat
a jelképeket és jelenségeket, amelyek az egyes
tárgyakhoz (dob, öltözet, sámánbot és mások)
fűződnek, s amelyek e széles körben elterjedt
jelenség megértéséhez szükségesek.
A kötetet több mint hatszáz kép illusztrálja.

www.akkrt.hu
www.szakkonyv.hu



Hoppál Mihály

SÁMÁNOK EURÁZSIÁBAN



HOPPÁL MIHÁLY

SÁMÁNOK EURÁZSIÁBAN

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

ISBN 963 05 8295 3

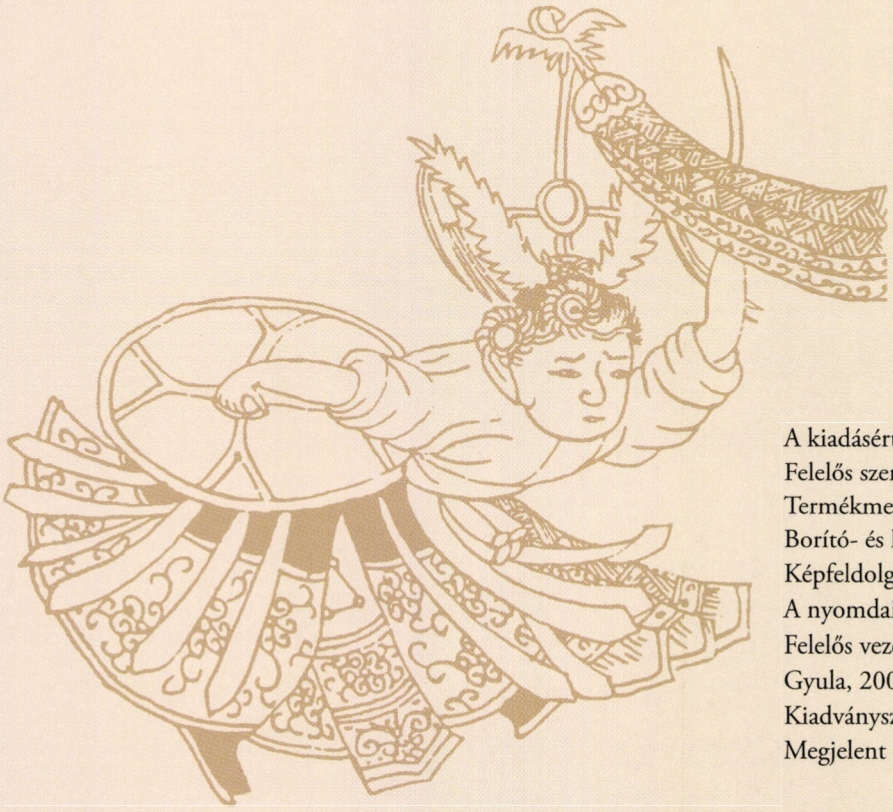
Kiadja az Akadémiai Kiadó,
az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja
1117 Budapest, Prielle Kornélia utca 19.
www.akkrt.hu
www.szakkonyv.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2005

© Hoppál Mihály, 2005

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát, az egyes fejezeteket illetően is.

Printed in Hungary



A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó Rt. igazgatója
Felelős szerkesztő: Szabó Zsuzsa
Termékmenedzser: Hesz Margit
Borító- és kötetterv, tördelés: Kovácsné Kiss Judit, Createch
Képfeldolgozás: Starkiss Stúdió
A nyomdai munkálatokat a Dürer Nyomda Kft. végezte
Felelős vezető: Kovács János ügyvezető igazgató
Gyula, 2005
Kiadványszám: KMA3–048
Megjelent 39,71 (A/5) ív terjedelemben

Tartalom

ELŐSZÓ 7

A SÁMÁNOK VILÁGA 11
Mi a samanizmus? 13
Hogyan lesz valakiből sámán? 16
A sámánok társadalmi szerepe 25
A gyógyítás és megelőzés 27
Az áldozati szertartások vezetője 28
Jóslás és áldás 34
A lélekvezető 36
A szájhagyomány őrzője 37
A sámán mint művész 38
Ének és tánc 38
A sámán mint közvetítő 45

A SAMANIZMUS EREDETE 53
A sámánság gyökerei
és a szibériai sziklarajzok 55

RÉGI SÁMÁNKÉPEK 63
A sámánok változó képe 65
A sámánok üldözése 78

NÉPEK ÉS SÁMÁNJAIK 81
Sámánok és kultúrák 83
Uráli népek 84
Lappok (számik) 84
Szamojédok 87
Nyenyecek 87
Enyecek 89
Nganaszánok 92
Szelkupok 94
Obi-ugor népek 96
Mansik (vogulok) 96
Hantik (osztjákok) 98

Török népek 100
Északkelet-szibériai törökök 101
Jakutok 101
Dolganok 103
Dél-szibériai törökök 105
Észak-altaji népcsoportok 105
Tuba, csalkandi, kumandi ... 105
Dél-altaji népcsoportok 107
Altaj kizsi, telengit 107
Telenget (teleut) 108
Hakaszok (abakáni tatárok) 110
Sórok 112
Szagájok 114
Tuvaiak 116
Tofa 120
Közép-ázsiai török népek 122
Üzbégek (özbekek) 122
Ujgurok 124
Türkmének 125
Kazahok 126
Kirgizek 128
Mongol népek 130
Burjátok 131
Halha mongolok 133
Belső-Mongólia népei 136
Daurok 136
Déli mongolok 140
Csahar, horcsin bargu (burját)
mongol csoportok 140
Mandzsu-tunguz népek 142
Északi törzsek 142
Evenkik 142
Evenek (lamutok) 146
Negidálok 148
Ulcsák 149

Szolonok 150
Orocsok 152
Déli törzsek 156
Mandzsuk 156
Szibók 162
Nanajok 164
Orokok 167
Udehék 168
Paleo-ázsiai népek 170
Ketek 170
Jukagírok 173
Csukcsok 174
Korjákok 176
Giljákok (nivghuk) 179
Itelmenek 182
Egyéb népcsoportok 183
Nepáliak 183
Koreaiak 186
Japánok 190
Ajnuk 192

A SÁMÁNOK TÁRGYI VILÁGA 195
Jelek és jelképek a tárgyakon 197
A ruházat 198
A sapka és a fejdísz 204
A korona 207
A maszk 211
A lábbeli 212
Az öv 214
A dob 216
A lapp sámándob 216
A dobkészítés és a rajzok jelentése 218
A kereszt alakú rajzolat 225
A dob belső oldala 228
A dob fogója 231
Az altaji dobok fogóinak eredete 233
A dobverő 236
Íj és nyíl 239
A sámánbot 242
Fegyverek a sámánrítusban 244
A korbács 246
A sámánfa 248
A sámánsír 250

A SAMANIZMUS ÚJJÁSZÜLETÉSE 253
Modern sámánok 255

IRODALOM 265

IRODALOM OROSZ NYELVEN 274

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS 284

JEGYZETEK A KÉPEKHEZ 285

INDEX 296

Előszó



Mandzsu sámán szellemhívó énekét mondja

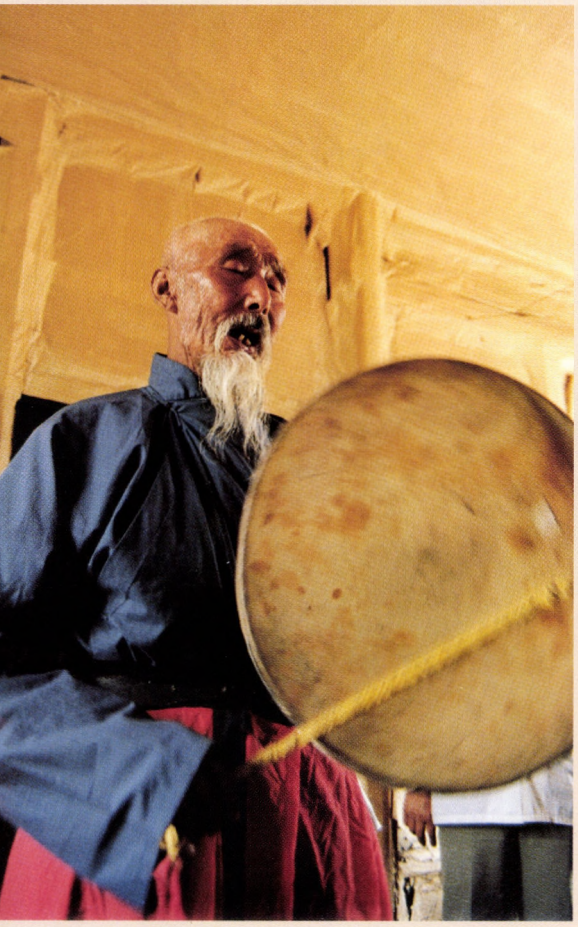
Amikor a hetvenes évek közepén először jártam Szibériában, megéreztem, hogy ez egy életre szóló utazás kezdete. Mint ahogy a sámán a szertartás során utazást tesz a „más"-világokba, a fiatal etnológus számára a távoli idegen népek felkeresése volt a beavatás kezdete. Ez a tudás megszerzésének egyetlen hiteles módja. Akkor még nem gondoltam, hogy a kilencvenes években olyan szerencsém lesz, hogy magam is találkozhatom működő sámánokkal és sámánasszonyokkal. Ez a könyv ezeknek az utazásoknak és találkozásoknak az eredménye.

Egy másik értelemben is hasonlatos utazásom és ez a munka a sámánokéhoz, nevezetesen abban, hogy közvetíteni akar egymástól távoli világok között, az eurázsiai sámánok világa és a mi világunk között, a múlt és a jelen, a „mások" kultúrája és a miénk között.

E sorok írója, hasonlóan sámán tanítómestereihez, maga is közvetítő, aki a kultúrák között közvetít és kapcsolatot teremt.

Több mint tíz év telt el azóta, hogy a *Sámánok: lelkek és jelképek* című könyvem kéziratát befejeztem. A mintegy háromszáz képet közreadó kötet röviddel a magyar kiadás után megjelent németül és japánul, 2002 végén elkészült kínai fordítása is. Az első magyar kiadás hamar elfogyott, s gyakran kérdezték, hogy lehet-e még kapni, mikor lesz újabb kiadás. Úgy gondoltam, hogy nem utánnyomást, hanem egy teljesen új könyvet készítek, annál is inkább, mert lényegében azóta, az elmúlt évtizedben nyílt igazán lehetőségem arra, hogy többször megforduljak Szibériában és Kínában, kutatómunkát végezzek, filmeket készíthessek és fényképezhessem a sámánokat, akik végre szabadon vállalhatták hivatásukat. Ez politikailag és történetileg új fejlemény, mert a kommunista ideológia élharcosai fáradhatatlanul üldözték a sámánokat mint a régi hit és a hagyományok őrzőit.

Az elmúlt évszázad utolsó éveiben a sámánság újjászületésének lehettünk tanúi, elsősorban Szibériában, de másutt is. A sámánok, a még megmaradt öregek és az általuk kitanított fiatalok újra gyógyítani kezdtek, mert igény mutatkozott a munkájukra, hiszen egyfajta lelki vigaszt és megerősítést nyújtottak a hozzájuk fordulóknak e darabjaira szétesett világban.



A Guardzsia nagycsalád sámánja a szellemeket hívja

Társaságokat alapítottak, elsőként Tuvában 1993-ban, majd a burjátok és a hakaszok is követték a példát. Mongóliában több mint hatvan tagja van az ottani szövetségnek, s testületileg megjelentek a sámánizmus kutatóinak nemzetközi konferenciáján, melyet 1999-ben Ulánbátorban tartottak.

A kutatások is fellendültek, egyfelől a nagyhatású tanároknak (Åke Hultkrantz, Roberte Hamayon, Anna-Leena Siikala, Juha Pentikäinen, Piers Vitebsky, Valerij Baszilov) köszönhetően, másfelől a fiatal nemzedékek számára megnyílt lehetőségeket kihasználva sokan végeztek hosszas terepmunkát a még élő sámánoknál.

A tudomány fejlődését elősegítette az International Society for Shamanistic Research, a samanizmuskutatók nemzetközi társaságának megalakulása. A tudós társaság hivatalosan 1988-tól működik. Hivatalos folyóirata, a *Shaman* itt, Magyarországon jelenik meg angol nyelven 1993 óta. A *Bibliotheca Shamanistica* a társaság könyvsorozata, amelyben monografikus feldolgozások jelennek meg az Akadémiai Kiadó gondozásában, és már a tizenkettedik kötetnél tart.

Abban a szerencsében volt részem, hogy személyesen végigkövethettem mind a samanizmus újjászületésének, mind a kutatások elmélyülésének és megsokszorozódásának folyamatát, s ezt többezer fényképpel dokumentáltam. Ily módon a tudós elődöm, Diószegi Vilmos által megálmodott és megalapozott Sámánarchívum anyaga kiegészült az általam gyűjtött és készített fotókkal. Olyan archívumokban is jártam (pl. a tomszki egyetem gyűjteményeiben), ahol ő nem kutathatott. Azonkívül filmeket is készíthettem – Nádorfi Lajos operatőr és Aranyosi Éva segítségével – Jakutiában, vagyis a szaha nép földjén, a burjátok és a nanajok, majd a tuvaiak s végül a koreai és a mandzsu sámánok között. Jelentős videodokumentációt gyűjtöttem össze a mások által készített filmekből, és így a kollégák és barátok ajándékainak segítségével jól rekonstruálható az eurázsiai samanizmus képe – természetesen csak a könyv adta terjedelmi korlátok között, hiszen a rendelkezésre álló gazdag anyagnak csak töredékét tudom most bemutatni.

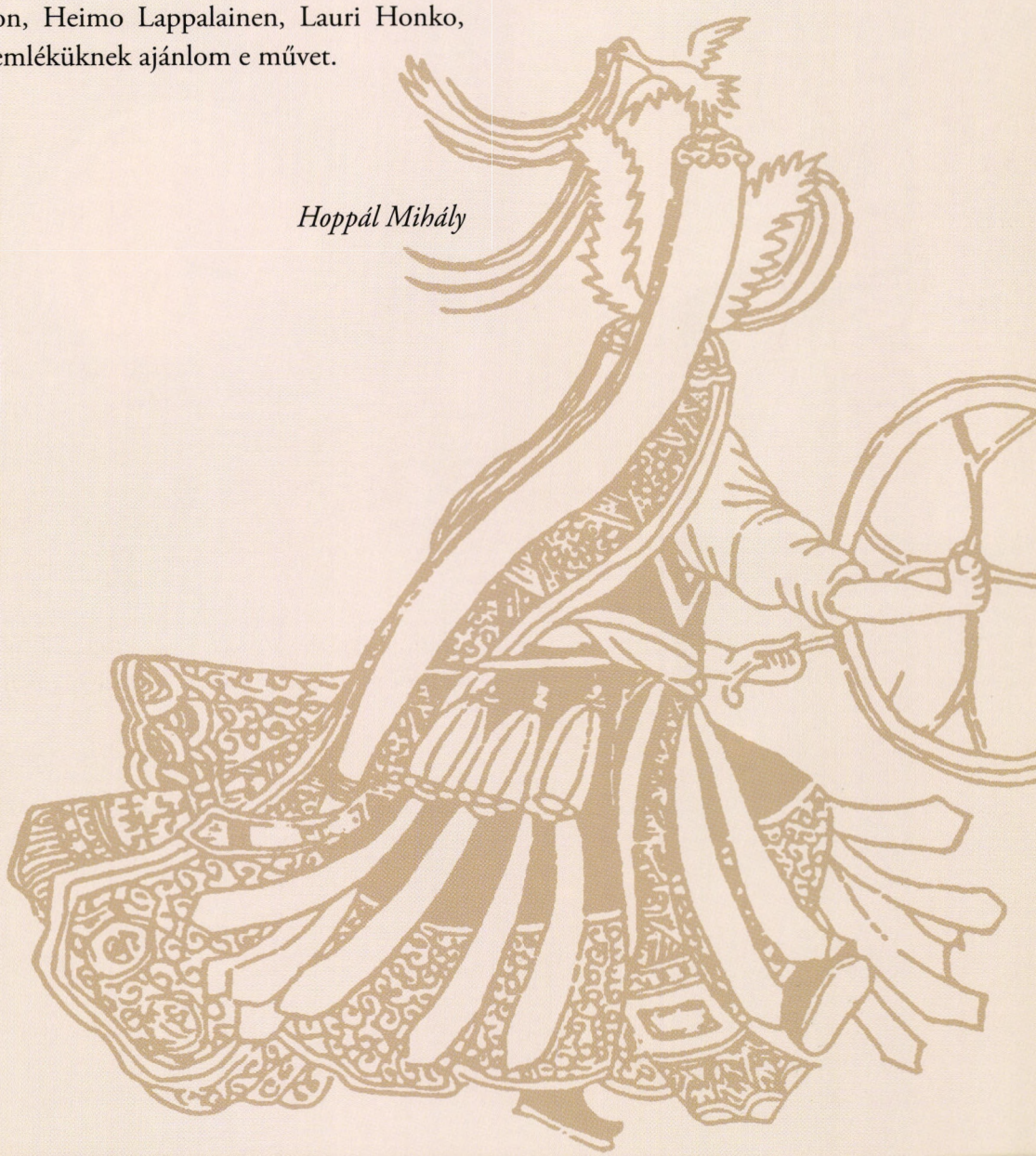
Arra törekedtem, hogy az általános vonások mellett ebben a kötetben részletesebben mutassam be a sámánság egyes helyi jellegzetességeit. Ezt szolgálja az egyes nyelvcsaládok szerinti csoportosítás – ebben is különbözik ez a magyar kiadás a német (valamint az észt és a finn) kiadástól, valamint abban is, hogy a magyar szöveg sok olyan részletet tartalmaz, amelyek azokban nem találhatók, azonkívül teljesen más képanyagot válogattunk a hazai kiadásba.

Mivel a sámánok és népcsoportjaik mind kisebbségben élnek saját hazájukban, régi hitük emlékei fontos eszközei lehetnek etnikai identitásuk megőrzésének. Ezt a páratlan szellemi kincset mint a világ szellemi örökségének részét védeni, megőrizni kellene – remélhetőleg az UNESCO egyik most induló programjának keretében erre is sor kerül, ezen munkálkodunk.

Végül szeretnék megemlékezni azokról, akik sokat segítettek e könyv létrejöttében. Az elmúlt években több nanaj, mandzsu, burját és tuvai sámán, akikkel még beszélhettem, már sámánőseik szellembirodalmába távozott. A tudós kollégáknak és barátoknak szintén sokat köszönhetek, hiszen segítettek tanácsaikkal, kritikával, képekkel vagy más anyagokkal – név szerint Robert Austerlitz, Valerij N. Baszilov, Galina N. Gracsova, Jurij B. Simcsenko, Kim Taegon, Heimo Lappalainen, Lauri Honko, Michael Ripinsky-Naxon. Az ő emléküknek ajánlom e művet.

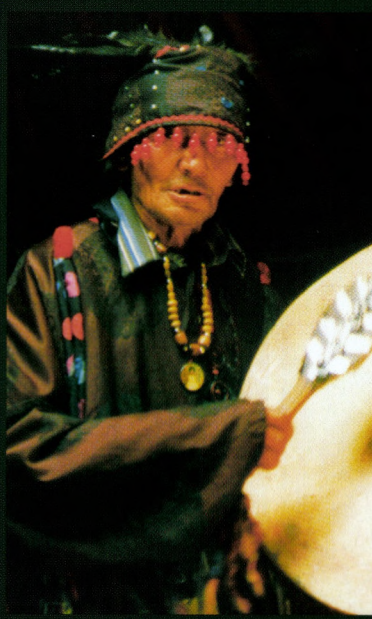
Budapest, 2005. augusztus

Hoppál Mihály









A SÁMÁNOK VILÁGA









Mi a samanizmus?

A XX. század utolsó évtizede nagy változásokat hozott világunkba. Még inkább igaz ez Eurázsia azon népeinek életére, amelyek a valamikori cári, majd a szovjet birodalom keretein belül éltek. Ez a terület, Szibéria hatalmas tajgái, a samanizmusnak nevezett kulturális jelenség „*locus classicus*"-a, vagyis az a vidék, ahonnan a legrégibb és legérdekesebb példákat jegyezték fel a sámánokról már évszázadokkal ezelőtt.

A kultúra egyes elemei gyorsan cserélődnek, különösen a tárgyakat használja el rövid idő alatt az ember maga körül. Jól érzékelhető viszont, hogy a szellemi kultúra bizonyos elemei lassabban változnak, időtállóbbak. Mint a gyémánt a nagy nyomás alatt, egyre fényesebben őrzik a múlt emlékeit. Úgy tűnik, a samanizmus jelenségvilága éppen ilyen.

Az utóbbi időben megszaporodtak a samanizmussal foglalkozó munkák, ezekben egymással versengő és egymásnak ellentmondó meghatározások találhatók. Az eurázsiai népek körében a sámán a központi figurája annak a vallási-ideológiai jelenségrendszernek, amely meghatározza e népek viszonyát közvetlen környezetükhöz és a távoli kozmoszhoz, valamint a transzcendentális valósághoz, a szellemek világához, amely számukra éppen olyan valóságos, mint a való világ, amelyben élnek.

A legtöbb definíció egyetért abban, hogy a sámán közvetít az emberek világa és a szellemvilág, a természetfölötti között. Ez a közvetítés egy tudatosan előidézett eksztatikus állapotban következik be, amelynek a sámán a mestere, s ez az ősi eksztázistechnika teszi oly meggyőzővé a megjelenített utazásélményt, melynek során a sámán jelképesen bejárja a másvilágot, hogy ott a lelkekkel, szellemekkel vagy az istenekkel találkozzon. Az eksztatikus kommunikáció fontos képessége a sámánoknak.

A samanizmus jelenségvilága a hiedelmek összetett rendszere. Ez a rendszer többféle kulturális nyelvezetet foglal magában – a jelelmélet szavaival szólva –, többféle kódot alkalmaz. Így elsősorban nyelvi szövegeket, vagyis sámánénekeket, imákat, himnuszokat, áldásokat,

Tuvai sámánasszony révületben





Evenki sámán a jellegzetes sámánköténnyel, melynek közepén a madár alakú segítőszellem jelképe látható

amelyeket többnyire énekelve – vagyis ének-zeneileg kódolva – vagy valamilyen hangszeres kísérettel (pl. dob) adnak elő. Az előadáshoz speciális mozgás is társul, gesztikulációk, mimetikus játék vagy rituális tánc. Mindezek a kinezikus kód, más szóval a mozgásnyelv, megnyilvánulásai. A sámánének a táncmozgással, a dobolással és esetleg bizonyos hallucinációt okozó szerekkel (növényi kivonatokkal, gombákkal – mint pl. az *Amanita muscaria* – magyarul a légyölő galóca vagy bolondgomba) együtt sajátos tudatállapothoz vezet. Ezt nevezi Mircea Eliade és a szakirodalom transznak vagy egy sajátos ekstázistechnikának, amelyet a samanizmus egyik fontos ismertetőjegyének tartanak. Mások és az újabb pszichológiai szakirodalom ezt egyszerűen megváltozott tudatállapotnak nevezi, amely éppen a sámánokra jellemző rituális tudatállapot.

A samanizmus bonyolult jelenségvilágának végül még egy fontos összetevője van, s ez a nagyon tudatosan kialakított tárgyi világ. A tárgyak nyelvén közölnek egy sor fontos információt az adott sámánról –, így annak erejéről, a sámánok hierarchikus rendjében elfoglalt helyéről, segítőszellemeiről. (A sámánok tárgyairól könyvünkben később részletesen szólunk, amikor a tárgyak jelképes értelméről adunk képet.)

Fontos momentum, hogy mindezeket a kulturális nyelvezeteket (a beszélt nyelvi szövegeket, a zenei és mozgáselemeket, tárgyakat) erős hit fogja össze. Hit elsősorban a segítőszellemekben, hit a sámánmitológia istenrendszerében és az istenek, szellemek, a védők és az ártók erejében. Hit abban, hogy körülöttünk mindennek van szelleme vagy szellemgazdája. Ez az animisztikus világlátás igen fontos jegye az eurázsiai samanizmus ideológiájának.

Nem tartom a samanizmust a szó hagyományos értelmében vallásnak, és ezért korábban hiedelemrendszerként határoztam meg. Egyesek számára ez félreérthető volt, hiszen a hiedelem szónak, bár magam semleges kifejezésnek szántam, van némi lekicsinylő jelentéstartalma. Ezt az értelmezést szeretném elkerülni, s ezért lényegében a hit kifejezést itt a meggyőződés, szinte már a tudás megfelelőjének tartom. Mert hiszen a sámánok erejében hívők mély meggyőződéssel vallják, sőt tudják (mert másként nem hihetik), hogy a sámán erejét a segítőszellemektől kapja, és van olyan, ahol a sámán az ősöktől örökölte képességeit. Vagyis a samanizmus olyan kognitív univerzum, amely legfeljebb kívülről tűnik hiedelemnek, belülről nézve mélységes meggyőződés, hiszen ők tudják, hittel tudják, mert sokszor megtapasztalták a sámán erejét.

Nem lehet véletlen, hogy több nyelvben a *sámán*nak megfelelő népi elnevezés éppen a *tudni, tudás, tudó* nyelvi gyökökkel áll összefüggésben. Így van ez a tunguzoknál is, akiknek a nyelvéből a sámán szó is eredeztethető (*sa-* = 'tudni' ~ *sámán* = 'aki tud, tudó, tudós'). Vagyis a sámán az, aki tudásával egybefogja, és a hit erejével egyben tartja a sámánmesterség nyelvi, zenei, mozgás- és tárgyi világát, ahol minden részletnek jelentése van. Ezeknek a jelentéseknek a bemutatása könyvünk egyik kitűzött feladata.

Valójában tehát helyesen látja egy finn kutató, hogy a sámánság világlátás, szemlélet, „a tudat grammatikája". Egyfajta természetközeli filozófia, amelynek központi elgondolása az, hogy mindennek lelke van, más szavakkal, „szellemgazdája". Ezt a szemléletet animizmusnak szokták nevezni. A sámánok természetszemléletében nemcsak alapelv, hogy az ember a természet része és azzal kölcsönös függőségben él, hanem az is, hogy a kozmosz és a természetfölötti világ olyan közel van, hogy egyes kiválasztottak, a sámánok, átjárhatnak a kettő között. Ezért nevezhetjük az animizmust az eurázsiai samanizmus természetfilozófiájának.

A közös jegyek keresése, egy átfogó samanizmusmodell készítése jellemezte a definíciókat egészen a közelmúltig. Néhány kutató ugyanis felvetette, hogy a *samanizmus* csak mint elméleti elképzelés létezik – a terminust Eliade vitte be a köztudatba még az ötvenes évek elején, noha ő élő sámánnal soha életében nem találkozott. Az általa alkotott elvont modell helyett inkább a helyi sámánok megkülönböztető jegyeit figyelembe vevő *sámánság* terminus tűnik kézenfekvőnek. A régebbi, a XX. század eleji évtizedek szakirodalmában az oroszoknál például a *samansztvo*, a németeknél *Schamanentum* volt használatban, amely a sámánság helyi változatainak leírására fordított figyelmet. Ezzel a törekvéssel egyetértve ebben a könyvben is nagy teret szentelünk majd az egyes népek és sámánjaik bemutatásának. Szeretnénk, ha a sámánság elnevezés, mint terminus technicus meghonosodna a hazai szakirodalomban, ezzel is kifejezve tiszteletünket a helyi kultúrák és a részletek iránt, amelyek az egyes népcsoportok kulturális alkotóképességének a bizonyítékai.

Mandzsuriai handzsun sámán transzhoz közelítő állapotban, a családtagok mint segítők támogatják





A nepáli magarok között a sámánbeavatás során a jelöltnek meg kell másznia az „életfát". Ez az utolsó vizsga, amelynek során elválik, hogy képes lesz-e közvetíteni az emberek és a szellemek világa között

Hogyan lesz valakiből sámán?

Nem lehetett akárki sámán. A különbségtétel a sámán kiválasztásával kezdődik. A kutatók általában egyetértenek abban, hogy a sámán/sámánasszony a hivatását leggyakrabban öröklés, valamiféle kiválasztás útján kaphatta. A legtöbbször már születéskor jelezte valami jel, hogy különleges képességekkel bír a gyermek. Egyik nagy élményem, amikor 1997-ben egy fiatal burját sámánnal találkoztam, s amikor megkérdeztem, hogy honnan tudja olyan biztosan, hogy ő sámán, a fiatalember felmutatta a jobb hüvelykujját, amelynek vége kettős ujj volt. Vagyis a sámánok úgynevezett fölös csontjának megléte volt a jel. Azonkívül régi sámáncsaládból származott, tehát a nemzetségi sámánerő *(utha)* benne élt tovább, hiszen hetedíziglen sámánősei voltak. Megjegyzendő, hogy egy másik szibériai népnél, a szelkupoknál a hüvelykujj a lélek és az erő tartózkodási helye, vagyis a testi és a sámánerőé egyaránt.

Ugyanakkor az öröklés azt is jelenti, hogy a halott sámán lelke megszállja a jelöltet, ami sokszor betegség formájában jelentkezik; az úgynevezett sámánbetegség biztos jele annak, hogy a szellemek kiválasztották a jelöltet. Ez újabb fontos pont, nevezetesen, hogy a szellemek „hívják" el a sámánt, ami a jelölt számára sokszor tragikus sorsszerűséget jelent. Gyakran nem akarja vállalni a mesterséget, a szellemek mégis gyötrik, kergetik, kényszerítik. A sámánbetegség e beavatási folyamat része. Egy ismerős burját sámánasszony néhány éve személyesen mesélte el szenvedéseit, sámánná válásának történetét, melynek végén a gyógyulás élménye, amely öngyógyulás is lehet, a közösség számára azt jelzi, hogy a jelölt legyőzte a bajt, tehát erősebb a betegség szelleménél, így aztán ő is képes lesz másokat meggyógyítani.

Másfelől pedig úgy lehet értelmezni a szenvedésekkel teli beavatási betegséget, amely kínzások formájában jelentkezik a kiválasztott életében, hogy a sámánős szellemét kell nemzedékről nemzedékre örökíteni. A sámánjelöltnek ily módon a közösség érdekében és szolgálatában kell

vállalnia a szenvedést, később a sámánmesterséget. A sámán testét feldarabolják és húsát megfőzik, s ez teszi lehetővé számára, hogy átlépje a kategóriák közötti határokat. A főzés más minőséget hoz létre – a nyers/főtt ellentéte lényegében a természet és a kultúra oppozíciója –, vagyis a sámánjelölt a természetes tudatlanság állapotából átlép a tudás kategóriájába.

Diószegi Vilmos tuvai gyűjtőútja során több szöveget jegyzett le a sámánná válásról, a beavatás jelképes szenvedéseiről.

„Lelkét elviszik a sámánőshöz, ott egy forró szurokkal teli katlant mutatnak neki. Abban emberek vannak. Némelyiküket a sámánok is ismerik. A katlanon keresztül egy szál kötél feszül. Azt parancsolják neki: menjen át ezen a hídon. Ha átér rajta, sokáig fog élni. Ha leesik, kámmá *lehet éppen, de az ilyen többnyire belepusztul…*

… Ez a katlan állandóan ott szokott állni. Ebbe a katlanba nemcsak sámánok esnek bele. Azt mondják, hogy a betegek lelke is belepottyanhat. Némely sámánokat nem tudják rávenni, hogy átmenjenek a katlan felett. Ezt onnan tudom, hogy egyesek azt mondták: őket arra kényszerítették, hogy a katlan szélén menjenek. Végigmentek, nem zuhantak le, és sámánokká váltak.

… A jelölt a betegségben elveszti eszméletét. Ezalatt ő odajárul nemzetsége sámánőséhez. Amikor elébe ér, megkeresik fölös-számú csontját.



A fiatal burját sámán „kettős ujját" mutatja



A mongol nagysámán egy magasabb fokozatra avatja be a mellette ülő idős sámánt a Bajkál-tó partján tartott szertartás során 1996-ban



Jakut sámán öltözete a mellén madár alakú segítőszellem jelképével a koppenhágai néprajzi múzeum kiállításán

Egész testét apró darabokra metélik, elkülönítik a szívet és a tüdőt, majd világosságnál megvizsgálnak minden egyes darabot. Ő közben látja magát szétdarabolva, amint egész testét, minden belső részét felmérik, keresik a fölös-számú csontot.

... Beteg voltam, álmokat láttam. Álmomban elvittek az őshöz, és egy fekete asztalon darabokra vagdaltak. Fölaprítottak, beledobáltak egy katlanba, főztek. Emberek voltak ott: két fekete meg két szőke, meg ott volt a feljebbvalójuk is. Ő rendelkezett, hogy mit kell csinálni velem. Ezt mind láttam. Amikor engem darabokra aprítva főztek, a borda körül találtak egy csontot, lyuk volt a közepén. Ez volt a fölös-számú csont. Emiatt lettem én sámán, mert az emberek csak úgy válnak sámánná, ha találnak bennük ilyen csontot. Amikor keresztülnéz ezen a csonton, s mindent látni, tudni kezd, akkor válik sámánná. ... Ezután megszabadultam ebből az állapotból, felébredtem. Ez azt jelenti, hogy a lelkem hazatért. A sámánok most már közölték velem: »Olyan ember vagy, aki sámánná lehet. Sámánná kell válnod, hozzá kell kezdened.«"

Fontos mozzanat itt a „felesleges csont" megtalálása a test képletes feldarabolása során. A feldarabolás-beavatás motívuma igen fontos jelentéssel bír, mert az egész transzutazásélmény, együtt a beavatási szétdarabolással, lényegében azt szolgálja, hogy a sámán az újjászületéssel megerősödve kerüljön ki a szenvedésekből. Ezek nélkül erőtlen lenne, a szenvedés teszi erőssé, s csak ezáltal tudja közösségét szolgálni. A sámán az egész közösségért szenved, a közösséget képviseli a túlvilágon. Nem mint egyén kerül beavatásra, hanem mint a közösség képviselője, megtestesítője születik újjá. A csontok, a csontváz a ruhán, a közvetlen kapcsolatot jelképezik a sámán és a közössége között. Ezért is kell az égbe vezető fát is megmásznia a jelöltnek Nepálban.

Evenki sámánmellvért madár alakú vasakkal a szentpétervári Kunstkamera kiállításán



A sámán ily módon közvetít az élet és a halál között, s ezt csak erősíti, hogy a szellemek a kínzásokkal kényszerítik a sámánt a gyógyító tehetség elfogadására, hiszen a szenvedések hatására a sámán teste és lelke gyökeresen átalakul, újjászületik. A szétdarabolt testből a betegségek szellemei részesülnek, ahogy lakmároznak, s ezáltal nyer jogot a leendő sámán, hogy később gyógyítson.

A sámánná válás víziója és a megélt szenvedés, a feldarabolás élménye, tulajdonképpen a beavatás rituális átélése: jelképes halál és feltámadás is egyúttal. A halálélmény, a szenvedés annyira erős, hogy a legtöbb népnél,

különösen az arktikus hideg észak vidékein ezt az állapotot a halállal azonosítják, és csak a teljes önkívület állapotában tudják átélni. Nem véletlen, hogy a hallucinációt okozó gombát fogyasztó csukcsok elmondták, hogy őket a galóca a halottakhoz vezeti el, és akkor az ősökkel tudnak találkozni. Mindezekből az következik, hogy a halálközeli élmények hozzátartoznak a sámánbeavatáshoz. Egyben ez a rituális gyakorlat segíti hozzá az újdonsült sámánt a segítőszellemekkel való találkozáshoz.

A jakut sámán *(ojun)* ruháján madár alakú kovácsoltvas függők jelzik, hogy milyen „segítőállat"-tal rendelkezik a sámán. Az altaji török sámánok fejdíszein a bagoly- vagy sastollak jelzik a segítőszellem alakját, s egyben a transzbeli „repülés" szimbolikus kifejezői. Az ulcsa sámánköténye szintén ábrázolták az „erő-állat"-ot, aki segít gazdájának. Ugyanott kígyók, gyíkok, leopárdok és medvék is megjelennek, mind-mind a segítőszellemek jelképeiként.

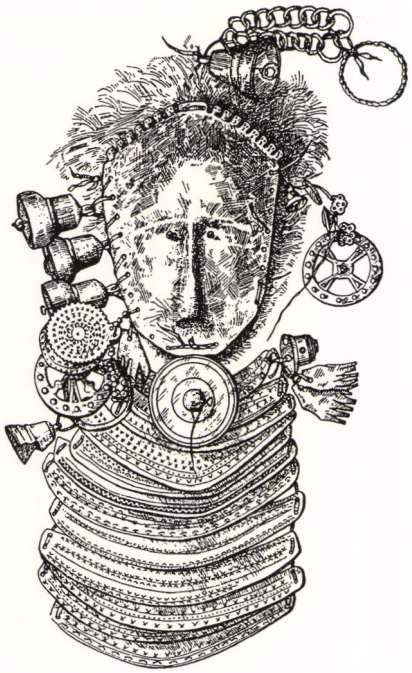
A sámán oltalmazó és segítő szelleme az alteregójává válik, a sámán szinte azonosul velük, ez nagy lelki erőt ad neki. Így aztán érthető, hogy a sámánok elbeszéléseiben rendre feltűnik az állattá válás története, az, hogy alakot tudnak váltani. Farkassá változhatnak (mint a csukcs és az eszkimó sámánok), vagy medvévé, illetve rénszarvassá tudnak válni (ahogy a lapp *noita*). Az obi-ugoroknál és az északon, a Tajmir-félszigeten élő



Ulcsa nemzetiségű sámán Dudi faluból, sárkányos-kígyós szertartási kötényében. A fotó 1960-ban készült



Udehe sámánkötény a segítők ábrázolásával



Sámánasszony medvesegítője
(ngarka-kojka)



Állat alakú szellemsegítők
egy evenki sámánruhán

nganaszánok körében a medve alakú segítőszellem volt gyakori. Különösen a keleti osztjákok között élt az a hit, hogy a sámán medvévé tud válni, illetve, hogy a medveszellemhez fordulnak a beteg lelkének megmentése érdekében.

Az eurázsiai sámánság tipikus jegye tehát, hogy a sámán képes állatalakot ölteni, s ez nagy valószínűséggel e képzet régi voltát is bizonyítja. Feltehetően arra az igen régi időre utal, amikor az ember még csodálta az állatokat, mert azok erősebbek voltak nála, s ezért őseit tisztelte bennük (pl. a medvében). Ezekben a jelenségekben a samanizmus totemisztikus gyökereit érzékelhetjük.

A sámán az állat alakú segítőszellemeken keresztül érintkezik a vad természettel és az animalitás világával. Jó példa erre, hogy a beavatás részeként napokat, heteket kell töltenie egyedül és meztelenül az erdőben (pl. a darhatoknál).

A samanizmus a szellemekben való hit egy különleges formája: e hit szerint magát a sámánt is a szellemek választják ki. A kiválasztásnak több módja lehet, az egyik az álom útján történik. A. A. Popov még a harmincas években jegyezte le az északi Tajmir-félszigeten élő szamojédok egyik csoportjánál a következő, költői szépségű történetet a sámán beavatási álmáról:



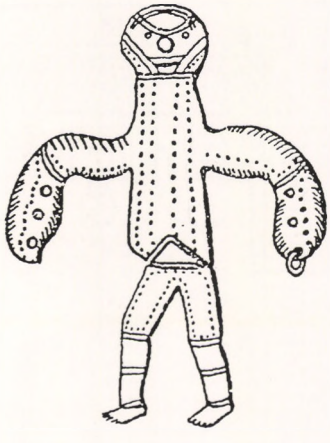
„Himlőben megbetegedve három napig eszméletlenül, szinte holtan feküdt, olyannyira, hogy a harmadik napon el akarták temetni. Ez idő alatt hallotta a Betegség hangját (vagyis a himlőét), azt mondta neki: »A Vizek Urától a samanizálás ajándékát fogod kapni. Sámánneved Huttari (Úszó) lesz!« Azután a betegség megzavarta a tenger vizét. Kijött, és egy hegyre hágott fel. Itt találkozott egy meztelen asszonnyal, és szopni kezdte az emlőjét. Az asszony, aki valószínűleg a Víz-Anya volt, így szólt hozzá: »Gyermekem vagy: ezért hagyom, hogy emlőmet szopd. Számos nehézséggel találod szembe magad és nagyon fáradt leszel.« A Vizek Anyjának férje azután adott melléje két segítőt, egy hölgymenyétet és egy egeret, hogy vezessék a Pokolba. Egy magas helyre érkezve, segítői hét tépett tetejű sátrat mutattak neki. Behatolt az elsőbe, és itt a Pokol lakóival és a nagy Betegség (a himlő) embereivel találkozott.

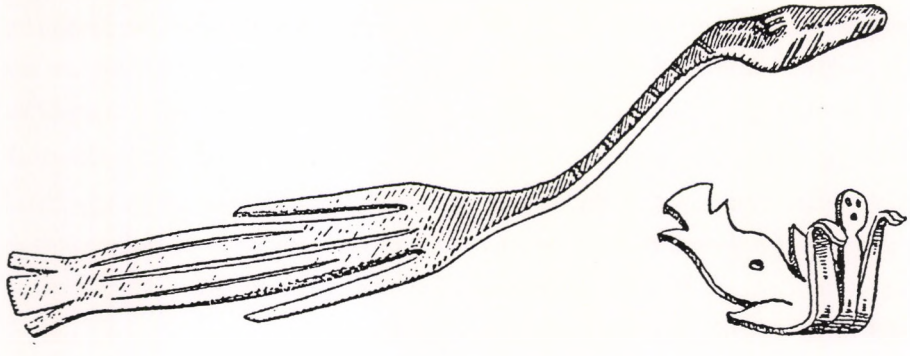
Ezek kitépték a szívét és fazékba dobták. Aztán megismerkedett az … Urával és minden idegbetegség uraival, valamint a rossz sámánokkal. Ilyen módon megtanulta az emberi nemet gyötrő különböző betegségeket.

A jelölt, még mindig megelőzve segítőitől, megérkezett ezután a sámánnők országába, akik megerősítették torkát és hangját. Azután a Kilenc Tengerek partjaira vitetett. Ezek egyikének közepén sziget volt, és a sziget közepén egy fiatal nyárfa magasodott egészen az égig. Ez a Föld Urának fája volt. Mellette volt kilenc fű, a Föld minden növényének ősei. A fát a tengerek vették körül, és ezek mindegyikében valamilyenfajta madár úszott kicsinyeivel: többfajta kacsa, hattyú, egy karvaly. A jelölt meglátogatta mindezeket a tengereket; egyesek sósak voltak, mások annyira melegek, hogy még a partjához sem közeledhetett. Miután megtette ezt a körutat, a jelölt felemelte fejét, és a fa csúcsán többféle nemzet embereit látta meg: a tavgi szamojédokat, oroszokat, dolganokat, jakutokat és tunguzokat. Hangot hallott: »Elhatároztatott, hogy a fából és az ágaiból lesz a dobod és a dobverőd!« – A tenger madaraival együtt kezdett repkedni. »Ágam mindjárt leesik, egy ágam: fogjad és csinálj belőle



Nganaszán sámándob belső oldala a madár alakú segítőkkel





A sámán szelleműsei egy evenki sámánköpenyről

A segítőszellemeket jelképező vasfüggők egy evenki sámánkabát hátáról



A mongol sámánok beavatási szertartásainak védőistensége, Dajan Degereki, akit egy régi fametszeten, lovon száguldó hősként ábrázoltak. Kara tengriként, azaz Fekete istenként emlegették, és a török népek körében is tisztelték



dobot, mely egész életedben szolgálatodra lesz.« Ennek az útnak három elágazódása volt, és a Fa Ura úgy rendelkezett, hogy három dobot készítsen magának, melyeket három asszonnyal kell őriztetni, és a dobok mindegyikét sajátságos szertartásokra használja fel. Egyiket a szülőasszonyok samanizálására, a másodikat a betegek gyógyítására, az utolsót a hóban eltévedt emberek feltalálására… Az egér és a hölgymenyét, a két segítő útmutató felvezette azután egy magas és kerek hegyre. Nyílást vett észre maga előtt, és egy nagyon fényes barlangba hatolt be, melyet jég borított, közepén pedig tűzhöz hasonló valami volt. Két meztelen, de – a rénszarvashoz hasonlóan – szőrrel borított asszonyt vett észre. Majd megfigyelte, hogy semmiféle tűz nem ég, a világosság felülről, egy nyíláson át jön. Az asszonyok egyike felvilágosította, hogy terhes, és két rénszarvast fog szülni; az első a dolganok és evenkik áldozati állata lesz, a másik a tavgiaké. Egy szőrszálat is adott neki, amely értékes lesz számára, ha rénszarvasokért kell samanizálnia. A másik asszony hasonlóképpen két rénszarvast fog világra hozni, olyan állatokat, amelyek minden munkájában segíteni fogják az embert és táplálékul is fognak szolgálni. A barlangnak két nyílása volt, észak és dél felé; az asszonyok mindegyiken át egy-egy fiatal rénszarvast bocsátottak ki, hogy az erdő embereit szolgálják (a dolganokat és az evenkiket). A második asszony is adott neki egy szőrszálat, hogy amikor samanizál, akkor lélekben forduljon a barlang felé.

Azután a jelölt egy nagy pusztaságba érkezett, és a távolban egy hegyet vett észre. Háromnapi járóföld után megközelítette, egy nyíláson át behatolt, és összeakadt egy meztelen emberrel, aki fújtatóval dolgozott. A tűzön egy olyan óriási üst volt, mint a Föld fele. Az ember észrevette őt, és megragadta hatalmas harapófogójával. »Halálfia vagyok!« – még éppen annyi ideje volt, hogy erre gondolhatott. Aztán az ember levágta a fejét, kis darabokra vagdalta a testét, és az egészet az üstbe dobta. Így főzte a testét három éven át. A meztelen embernek három üllője volt, s a jelölt fejét a harmadikon kalapálta – ez szolgált a legjobb sámánok kovácsolására. Aztán a fejet az ott lévő három fazék egyikébe hajította, abba, amelyiknek leghidegebb volt a vize. Ekkor megtanította arra, hogy ha valakihez gyógyítani hívják, és a víz nagyon meleg, hasztalan sámánkodni, mert az ember elveszett; ha a víz langyos, a beteg meg fog gyógyulni; a hideg víz egészséges emberre jellemző.

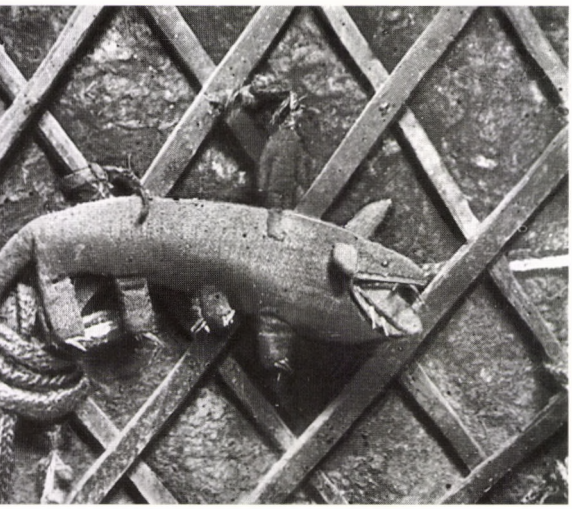
A kovács ezután kihalászta csontjait, melyek egy folyóban úsztak, összeillesztette őket, és hússal borította be. Megszámolta őket, és felvilágosította, hogy hárommal több van: tehát három sámánöltözetről kell gondoskodnia.



Evenki sámán szellemsegítőit hívja

Egy idős mongol sámánt (középen a dobbal) magasabb szintre emelnek 1996-ban





A telengit sámánok szerint ez a rongyokkal kitömött hal (ker jutba) *megvédi tulajdonosát alvilágba tett útján*

Megkalapálta a fejét, és megmutatta, hogyan olvashatja el a levelet anélkül, hogy látná, ami benne van. Kicserélte szemeit, ezért amikor samanizál, nem testi, hanem belső »lelki« szemeivel lát. Átfúrta füleit, így tette képessé, hogy megértse a növények beszédét. Azután a jelölt egy hegy csúcsán találta magát, végül övéi mellett, a kör alakú sátorban ébredt fel. Most képes úgy énekelni és samanizálni, hogy sohasem fárad el."

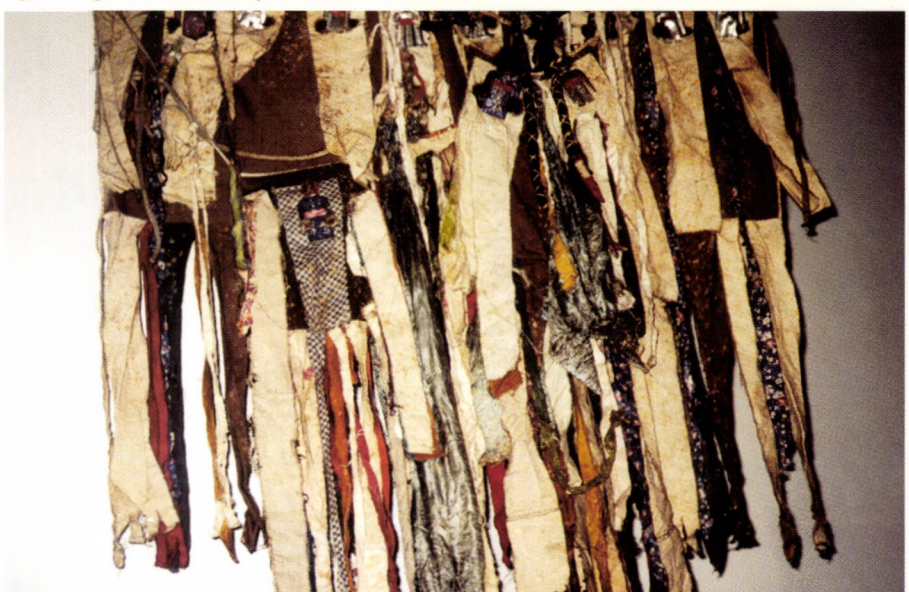
Összefoglalva: a sámánjelölt a sámánerőt a legkülönfélébb beavatási szertartások során kaphatja, kínzó szenvedések és megpróbáltatások, a sámánbetegség útján, de kaphatja álmában is adományként, mint például a híres nganaszán sámán esetében. Az egyik orosz kutató, A. A. Popov által még a harmincas években lejegyzett fenti szöveg szinte modellszerűen összefoglalta a sámánavatás főbb elemeit: a jelképes földarabolás élményét, az égigérő fa képzetét, a dobkészítés parancsát és más feladatokat, az állat alakú segítőszellemeket, a sámánjelölt égi és föld alatti utazásait. Mindezekből világos, nemcsak hogy a szellemek választják ki a sámánt, de azok segítik is a beavatás során, hiszen csak a szellemek világában válhat igazán sámánná a jelölt. Az állat alakú szellemek pedig végső fokon az ősök szellemeit jelképezik, vagyis az őskultusz egyik megnyilvánulását látjuk a beavatási utazásban.

A török és mongol népek körében szintén többféleképpen ábrázolták a sámánok szelleműseit. Ezek az ábrázolások jelképesen megidézték a sámánősök szellemét, akik egyben a sámán/nő segítői lettek, ily módon a nemzetségi ősök állandóan jelen voltak ezeknek a népeknek az életében.



Két tuvai adig eeren, *vagyis szárított medveorrot és -mancsot tartottak maguknál, de csak a nagyon erős sámánok, mert azt tartották, hogy ezek a tárgyak megvédik őket*

Egy mongol sámánasszony szellemábrázolásai



A sámánok társadalmi szerepe



Evenki nagysámán egy gyógyító szertartás kezdetén bottal a kezében hívja a szellemeket

Az elmúlt több mint három évtized során, amikor a samanizmus jelenségvilágával foglalkoztam, egyre inkább meggyőződtem arról, hogy a sámánok mint vallási specialisták, hasonlóan közösségeik más tagjaihoz, valamilyen meghatározott társadalmi szerepkört – esetleg egyszerre többet is – be kellett töltsenek. Ez teljesen természetes, hiszen az emberi társadalmak úgy működnek helyesen és hatékonyan, ha vannak olyan tagjaik, akik bizonyos feladatok elvégzésére szakosodtak. Ezért használható ezen a ponton a társadalomelméletből és a szociálantropológiából ismert „szerepvállalás" elmélete, melyet aztán még további részletekkel gazdagított kitűnő monográfiájában egy finn kutató. Ennek az elméleti közelítésnek az a lényege, hogy a sámán egyszerűen az adott kultúra keretein belül, az adott hagyomány törvényeinek és elvárásainak megfelelően



Jakut gyógyító szertartás. A fotó 1910-ben készült



Jakut gyógyító asszony 1992-ben megvizsgálja expedíciónk egyik tagját

viselkedik, azoknak megfelelően szervezi meg a sámánrituálét, s az éppen ezért lesz hatásos, mert mindenki ismeri a részletek jelentését, és hisznek azok hatásában, erejében.

A sámánok legfontosabb szerepkörei között a következőket szokták leggyakrabban említeni: a gyógyító, a jósló, az áldozati szertartások vezetője, a lélekvezető, vagyis aki átvezeti a halottak lelkét a másvilágra, a régi elbeszélések ismerője, vagyis a költő-énekes. Ritkábban említik, hogy egyes népeknél részt vesznek a szülés levezetésében (Tuvából ismerünk ilyen példákat), de ők voltak az álomjóslatok megfejtői (pl. a voguloknál). A régebbi történeti adatok szerint a férfi sámánok voltak a vadászatok, meg a hadivállalkozások természetes vezetői. Régebben a keresztény papokhoz hasonlították a sámánokat, de ez teljes félreértés, hiszen a szibériai jelenségektől teljesen idegen kulturális rendszerből vették a példát, pusztán azon az alapon, hogy bizonyos rítusok szent jellegét hangsúlyozták. Ezzel szemben a leírásokból, az etnográfiai beszámolókból világosan kiderül, hogy a sámánok tevékenysége inkább a hétköznapokhoz kötődik, nincs benne semmi misztikus.

Ladakhban egy sámánnő forró késsel tisztítja meg a beteget



Ujgur baksi vállmasszázst alkalmaz, a beteg a világfát jelképező kötelet (tug) *fogja*



A gyógyítás és megelőzés

A sámán legtöbbet említett működési területe a gyógyítás. Valóban, a kis halászó, vadászó, gyűjtögető közösségekben, ha valaki megbetegedett és kiesett a mindennapi munkából, akkor az igen súlyosan érintette a családot. Ezért feltétlenül meg kellett gyógyítani a beteget, hiszen ez a munkamegosztás egyensúlyának felborulását eredményezhette. Nem véletlen, hogy a gyógyítás a sámán szerepkörébe tartozott a legtöbb népnél szerte Szibériában. D. K. Zelenin híres monográfiájában még a harmincas években rámutatott arra, hogy „a primitív népek mindig összekapcsolják a halált a betegség szellemének beköltözésével a testbe. Tudjuk, hogy ezek a népek nem természetes dologként kezelték a halált …, vagyis a betegek az *ongon*ok behatolásától haltak meg." S mivel csak a sámán tudta, hogy melyik *ongon* okozta a betegséget, csak ő tudta a betegből kiűzni.

Egy másik lehetséges magyarázat az eurázsiai népek jellegzetes kettőslélek-elképzeléséből eredeztethető. Åke Hultkrantz számára a sámánszertartások leírásából nyilvánvalóvá vált, hogy az északi vadászkultúrákban a kettős lélek képzete igen elterjedt: „Az esetek többségében a sámán szabad-lelke ment megkeresni a beteg elveszett szabad-lelkét … miközben a test-lelke a testben maradt, hogy az életben tartsa…"

A szövegből is nyilvánvaló, hogy a betegséget itt az egyik lélek eltávozásával hozták összefüggésbe, tehát azt vissza kellett szerezni. A lélek elvesztése igen finom megfigyelés, hiszen hihetetlen fájdalmat tud okozni, és természetesen betegséget is egy szeretett személy elvesztése. Ilyenkor a sámán a szertartás folyamán a más világokban tett utazást modellálja.



Tuvai sámánasszony egy nomadizáló család legidősebb asszonytagját gyógyítja, tisztítja. A felső képen vízzel, a középsőn tűzzel, azaz füsttel, az alsón pedig késsel, vagyis vassal



Egy burját sámán a Bajkál-tó partján réztükrével gyógyít

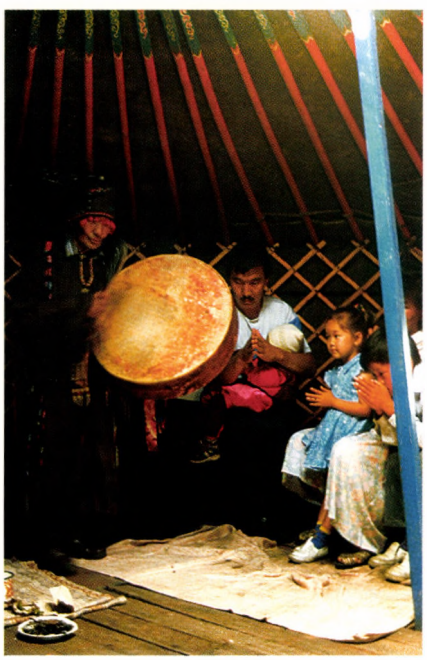


Burját sámán éles késsel tisztítja meg a beteget

Röviden, a sámán kitűnő pszichikai gyógyító. Ezzel van összefüggésben az az általam is megfigyelt tény, amely különösen jellemző a mai tuvai és burját gyógyító sámánokra, akik nem annyira a közvetlen gyógyításra, mint inkább a betegség megelőzésére koncentrálnak. A megbomlott lelki és testi egyensúly helyreállításával foglalkoznak. Például 1996-ban Burjátiában, a Bajkál-tó partján tartott áldozati ünnep alkalmával az egyik sámán késsel jelképesen levágta az emberekről a betegséget, a rosszat. Ugyanezt a „technikát" alkalmazta egy nepáli és egy tuvai gyógyító sámánasszony is. Pontosan fogalmazott egy középkorú asszony Tuvában, amikor kérdésemre elmondta, hogy azért jöttek el a fiával a sámánhoz, mert a dolgok kezdtek körülöttük szerencsétlenül alakulni, és nem érezte jól magát, tehát egy tisztító szertartás elvégzését kérte. A betegség megelőzésének egyik formája máig a tisztító szertartások elvégzése, s talán ezért lett a szeánsz utolsó mozzanata a betegség valóságos és jelképes lefújása a páciensről, ahogy ezt több alkalommal magam is láthattam, de megvan ugyanez a jelképes mozzanat az északi obi-ugoroknál és a nyenyeceknél is.

Annyi bizonyos a sámánok elbeszélései alapján, hogy Közép- és Észak-Ázsia népeinek körében az a legelterjedtebb nézet a betegségek okáról, hogy a beteg lelkét elrabolták, s ezt kell a sámánnak visszaszereznie túlvilági utazásai során, mégpedig segítőszellemeinek segítségével.

Idős tuvai sámán egy négygyermekes családot tisztít meg egy szertartás során



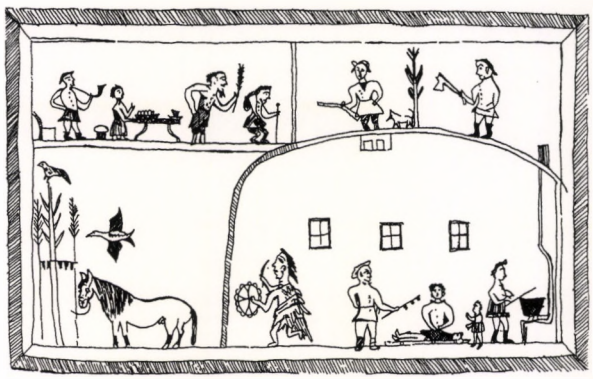
Az áldozati szertartások vezetője

Már a XIX. századi szakirodalomban is gyakran emlegették és leírták, hogy a török és mongol népek körében a sámánok feladata volt az áldozati szertartások levezetése. Az áldozat állatáldozatot jelent, általában ló vagy más állat leölését és felajánlását az istennek. Az Altaj-hegység török népei az ég főistenének fehér, a Földanyának barna vagy sötét színű állatot ajánlottak fel. Mégis meglehetősen ritkák a hiteles képek és leírások ezekről a szertartásokról. Egy ilyen kitűnő leírást idézünk egy magyar utazó, Baráthosi Balogh Benedek könyvéből, 1911-ből:



Burját lóáldozat 1930-ból

„…a Bajkál partján egy sziklás parthoz értünk, ahol a sziklaormon hatalmas, háromméternyi hosszú és másfél méternyi széles asztalmagasságú kőrakás állott. … Élő lombokkal volt fedve kereken az oltárkő, melyen lobogó tüzet gyújtottak. Közben néhány kancát megfejtek, s a frissen fejt tejből többször loccsantottak az oltár tüzére. Ezalatt hat burját ember egy szürkésfehér lovat vezetett az oltár közelébe. Ketten 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 bőrét, és az oltárra helyezték. …a lóáldozat egyenesen az égi nagy Istenhez szól, és hálaadás azért, hogy az Isten megadta a megélhetéshez szükségeseket. Az állat felszálló lelke viszi istenhez az ember köszönetét… ."



Jakut dohányosdoboz oldalának rajza, melyen a hármas áldozati fához kötött ló látható

Szagáj lóáldozat, a fához kötött sötét színű állat arra utal, hogy a Földanyának szánják az áldozatot





Bárányáldozat
a Bajkál partján 1996-ban



Az égnek ajánlott jakut áldozat,
a fák sora az ég emeleteit jelképezi

Egy 1987-ben készített néprajzi dokumentumfilm megörökített egy burját lóáldozatot, amelyet akkor fél évszázados tiltás után újra engedélyeztek a szovjet hatóságok, és kiderült, hogy a szertartás nem változott, a régi leírások minden fontos eleme megmaradt. Magam 1996-ban részt vehettem egy ilyen állatáldozati szertartáson *(tailga)*, melyet filmen is megörökíthettem. Ennek a szertartásnak a szerkezete megegyezett a rítus általánosan ismert felépítésével. A különbség abban volt, hogy a korábban általános ló helyett három bárányt áldoztak, a cserét a gazdasági helyzettel indokolták.

A sámánok az isteneknek szóló áldozatot azzal magyarázták, hogy mivel az emberek kérnek valamit a sorsukat irányító istentől, ezért annak segítségét illik viszonozni valamivel. Különösen a vadászszerencsét kell áldozattal megköszönni, és biztosítani kell a leölt állatok jelképes újjászületését. Ezért rakják össze a leölt állatok csontjait szinte anatómiai hitelességgel azután, hogy a főtt húst már leszedték róluk. Ezért teszik fel az állat bőrét erős rudakra, mert hitük szerint így könnyebben tud az állatok lelke felszállni az égbe. Röviden: a szibériai népek állatáldozata nem pusztán az istenek jóindulatának biztosítása, de általánosabban az egyensúly helyreállítása, ez a természetes funkciója.

A sámán egyik leggyakoribb tevékenysége a különféle áldozatok bemutatása volt. Ezek közül is az egyik leglátványosabb az állatáldozatok felajánlása az isteneknek. A korai történeti adatok ugyancsak ezt a tisztséget írják le, amikor a nagy mongol birodalom fejének, Möngke kánnak az udvaráról szólva megemlítik, hogy a fősámán hivatala volt a tavaszi és őszi nagy áldozati ünnepek megszervezése. Idézzük itt érzékeltetésül egy lóáldozat leírását a XIX. század végéről, amelyet az égistennek, Bai-Ülgennek ajánlottak fel az altaji törökök:

Az altaji törökök így hagyják
a feláldozott ló bőrét a természetben

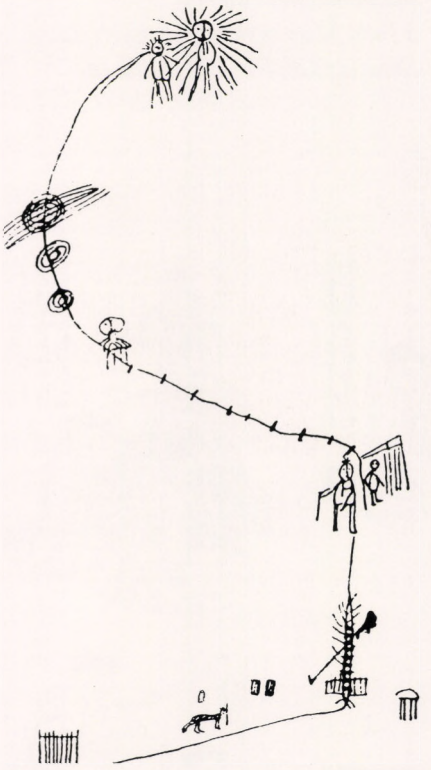


„Az első estét az előkészületeknek szentelték: a kam *(a sámán) kiválasztja a helyet, ahol jurtát állít fel, középre pedig alsó ágaitól megfosztott fiatal nyírfát, melynek felső ágai túlnyúlnak a jurta felső nyílásán. A jurta köré alacsony nyírfakerítést szerkesztenek, a bejárathoz pedig vastagabb nyírfabotot ütnek, amelyre csomóra kötött lófarokszőrt kötnek. Ezután kiválasztanak egy világos színű lovat, majd a sámán a kiválasztott lovat az egyik jelenlévőre bízza, aki a kötőféket tartja. A ló hátán egy nyírfaágat ráz a sámán, azért, hogy az állat lelkét távozásra kényszerítse, és ugyanezt teszi azzal is, »aki a fejet tartja«* (bastutkan-kisi), *mert ennek a személynek a lelke kíséri majd az állat lelkét az égi utazás során.*



Dugurszürun, tuvai sámán, a szent forrásnál (arzsan) *étel- és italáldozatot mutat be*

A sámán útja Ülgenhez



A sámán ezután visszajön a jurtába, ahol a tűz fölött megfüstöli a dobját, és felszólítja a segítőszellemeket, hogy lépjenek be a dobba, és legyenek segítségére az égbe repülésben. Lúd alakú idolon ülve utánozza a repülést és a ló lelkének (pura) *üldözését, miközben nyerít és gágog. Miután elfogta a ló lelkét és megfüstölte, megölik a lovat. A bőrét és a csontokat egy hosszú póznára akasztják, a húsát pedig elfogyasztják.*

A következő estén – ez a szertartás legfontosabb része – a sámán bemutatja igazi képességeit, eksztatikus utazását Bai-Ülgen égi lakhelyére. Miután lóhúst ajánlott fel a dob szellemeinek, és kezdve a családfővel, megtisztította a jurtában lévőket, elkezdi hívni a segítőszellemeket. Többször megkerüli a jurtában lévő nyírfát, amelyen kilenc lépcsőfok található. Fokozatosan feljebb hág a lécsőfokokon, és beszámol arról, amit az égi rétegben lát. Ekszтázisban elmondja, hogy milyen fárasztó az utazás – újra segítségül hívja a lúdszellemet, és találkozik a nagy fekete madárral (karakus). *Az ötödik égben jóslatokat hall, melyeket közvetít a jelenlévőknek, a hatodikban meghajol a Hold előtt, a hetedikben a Napot köszönti,*



Nanaj sámánasszony vezetésével tyúkot áldoznak a hármas áldozati fa (turu) *előtt*



Fiatal mandzsu sámán
a Fodo Mamanak végzett szertartáson,
előtte egy ládában a sertésáldozat



Altaji török fehérlóáldozat a helsinki Nemzeti Múzeum adattárából



Egy XVIII. században készült
kéziratos mandzsu szertartáskönyv
a disznóáldozat lépéseiről
készült rajzokkal

míg végül a kilencedik égben (a nagyobb erejű sámán a tizenkettedik égig emelkedik) találkozik Bai-Ülgennel. Ekkor leejti dobját, és illedelmesen kéri, hogy védje meg a gonosz szellemtől (körmös), *majd megtudakolja, vajon elfogadta-e az áldozatot, és hogy milyen más áldozatot vár még az istenség, s milyen lesz az időjárás. Ez az epizód az eksztázis csúcspontja: a sámán összeroskad, és erőtlenül elterül. Ekkor a segítő veszi fel a dobot. A mozdulatlan sámán bizonyos idő elteltével megdörzsöli a szemét, mintha mély álomból ébredne, és üdvözli a jelenlévőket."*

Nem véletlenül idéztem ilyen hosszan ezt a régi leírást, hiszen a helsinki Nemzeti Múzeum fotóarchívumában találtam egy képet, amely fehér ló feláldozásához készülő sámánt mutat be egy altaji török népcsoport körében. A szentpétervári Akadémiai Néprajzi Intézet soha nem közölt fotói között pedig egész fényképsorozat található egy szagáj sámán vezette áldozati szertartásról, amelyen sötét színű lovat áldoznak, feltehetően a Földanyának.

Egyes kutatók a lóáldozatot indoeurópai kulturális hatással magyarázzák, mégis az bizonyos, hogy Eurázsia minden népénél, minden samanista népcsoportnál megvan az állatáldozat valamilyen formában, mert ez az etikai gondolkodás része. Az áldozati állat változik, így északon a kutya (korjákok, jukagirok, itelmenek), a rénszarvas (obi-ugorok), a medve (az osztjákok és az Amur menti népek körében, valamint az ajnuknál), a ló (a nagyállattartó mongol és török népek), a disznó (a mandzsu népek és a koreaiak körében). Az állatok olyan kulturális paradigmasort alkotnak,

amelynek elemei felcserélhetők. A drágább állat lecserélhető egy kevésbé értékes áldozatra, ha az egyén nem tudja megfizetni annak az árát.

Ez egészen odáig fokozható, hogy egy kis darab kenyér vagy újabban édesség, gyári keksz, egy kanálnyi tej és néhány csepp vodka is elég a szellemeknek. Sőt egy kis darab rongy, a zsebkendő vagy egy szalag is lehet az áldozat jele. Az intenció a fontos, a szándék, amellyel a tiszteletet megadjuk a szent liget, a gyógyító forrás (*arzsan* Tuvában) helyi gazdaszellemeinek. Az áldozati tej széthintéséhez szépen faragott kilenclukú áldozati kanalakat használnak. Végül még egy fontos jellemzőre kell utalni, amelyet megfigyeltem ezeken a szertartásokon, hogy nemcsak a sámán, de szinte minden résztvevő maga is aktív szereplő lesz, és ha úgy esik a dolog, ő maga is levezetheti a szertartást a sámán helyett. Ez az egyenlőségen alapuló szemlélet a természetes samanista filozófia eredménye.



Tuvai áldozati kanalak, melyekkel tejet hintettek a szent fákra a helyi szellemek tiszteletére

Burját sámánasszony áldozati szertartást végez a Nap felé fordulva. Fotó a XX. század végéről





A réztükör főzése egy üstben, majd a sámán szétfröcsköli a fiatalokra a vizet, hogy szerencsét és áldást hozzon rájuk



Idős tuvai sámán (hām) *kerek bronztükörrel* (küzüngü) *jósol*

Jóslás és áldás

A sámánok gyakori feladatai közé tartozik a jóslás. Ez is olyan szerepkör, amely által nélkülözhetetlenné válnak a közösség számára. Többféle módszer áll rendelkezésükre. Az egyik leggyakoribb ok, amikor jósolni kell, az elbitangolt állatok megkeresése, vagy egész egyszerűen, ha valamilyen kérdésre választ várnak. Ilyenkor többek között az íjat használták (mint pl. a cselkan sámán), és az íj elmozdulása mutatta az irányt, ahol az állatot keresni kell. Magam is láttam sámánoktól, hogy eldobták a dobverőt, és annak segítségével jósoltak, következtettek a jó- vagy balszerencsére, hogy a dobverő melyik oldalára esett. Diószegi is leírta ezt szibériai gyűjtőútján, amikor egy öreg karagasszal találkozott:

„Amikor kérésemre elkészített egy dobverőt, hogy a készítés minden mozzanatát megfigyelhessem és fényképezhessem, a kész tárgyat lábam elé dobta, hogy meglássuk, miként esik: jól-e vagy rosszul. Hát javamra esett.

Valamikor a sámán, szertartása végeztével, sorra a jelenlévők elé hajította dobverőjét.

Jelkép ez: visszatért arról az útról, ahová dobján utazott, és most rendre üdvözli az összegyűlteket. Amolyan kézfogásszámba megy.

Akire sor került, köntösével fogta fel a dobverőt, nehogy a földre potytyanjon.

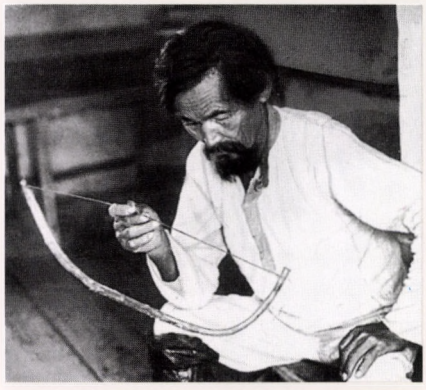
A dobás egyúttal jövendölés is… Ha a dobverő prémjével lefelé repült valakihez, akkor kiáltotta: török tüstü, *ha a levegőben megfordult, s prémes fele mutatott fölfelé, akkor* ujgu tüstü*t kellett mondani. Amaz jót, ez rosszat jelentett."*



Bargu mongol sámán jóslóeszköze, a tűzbe vethető báránylapockacsont

A nyenyeceknél a sámánok egyik típusát *(vidutana)* az különböztette meg a többitől, hogy a kés pengéjét nézve jósolt. Az egyik idős tuvai sámán – aki egy alkalommal, amikor felajánlotta, hogy beavat tudásába és átölelve fiává fogadott – egy dobot helyettesítő eszközzel, a tenyérnyi kerek bronztükörrel *(küzüngü)* jósolt. Sokfelé használták a tűzbe dobott lapockacsontot is mint jóslóeszközt. Koreában viszont színes zászlók segítségével jósoltak, és mint azt egy idős sámánasszony *(mudang)* elmondta, mindig a pozitív eredményt jelentő pirosat kell húznia a páciensnek, ami végső soron a megnyugtatást, a lelki egyensúly biztosítását szolgálja.

A cselkan sámán íjjal jósol



A jóslás a bizonytalanság megszüntetését segíti elő, a dolgok szerencsés kimenetelét jelzi előre, s ily módon egyfajta áldásként is felfogható. Ezért aztán a sámán a szertartások során a jóslás helyett kimondottan szerencsét, egészséget kíván a jövőre biztosítani. Ilyen a Hailar környékén élő evenki *ominaleng* szertartás, amely egy nagy közösségi ünnep, ahol a sámánáldás biztosítja az emberek és állatok jólétét.

Mongol sámánasszony meghinti az Ulánbátor fölötti szent hegyen tartózkodókat, hogy szerencséjük és egészségük legyen



Evenki sámán a nyárvégi ominaleng *szertartás során megáldja a lovakat*





1991 őszén hosszú évek után felújították a kasa-taori *szertartást, a halott lelkének elkísérését a túlvilágra*



A lélekvezető

Van a sámánoknak egy olyan társadalmi funkciójuk, amelyről általában el szoktak felejtkezni, s amelyet Mircea Eliade *„psychopompos"*-nak nevez, ez pedig a „lélekvezető" szerepköre. A sámán egyik fontos feladata a halottak lelkének átvezetése a túlvilágra. A sámán nélkülözhetetlen ebben a szerepkörben, mert ő az, aki közlekedik a világok között. Ő az, aki le tud szállni az alvilágba, és fel tud szállni a felső egekbe.

A nanajoknál, akik az Amur mentén élnek, külön szertartás *(kasa-taori)* és külön sámántípus *(kasati)* szakosodott a halotti szertartások elvégzésére. A sámán a rítus során felmászik a háromlépcsős sámánfára, és onnan kémleli az utat, amely a halottak birodalmába vezet. Egy ilyen rekonstruált rítust örökített meg 1991-ben egyik kitűnő dokumentumfilmjében J. Pentikäinen egy nanaj faluközösségben. Röviden: a sámán különleges képességei révén vált képessé a halottak átkísérésére a halottak birodalmába.

Nem szokták említeni, hogy a sámánok – meglepő módon még a férfi sámánok is – segédkeztek a szülésnél. Emlékeznek ilyen esetre Tuvából és a nyenyeceknél is. Ez azt jelenti, hogy a szibériai sámán nemcsak halotti lélekvezető, de ott van az élet születésénél is, így az éppen születő lelket vezeti be az élők világába.

Nanaj nemzetiségű kasati *sámán. A XX. század elején készült fotó*

A szájhagyomány őrzője



Kazah baksi *egy XX. század eleji fotón*

Egy újabb funkciója az eurázsiai sámánoknak a hagyományok őrzése. A sámánmesterség elsajátítása sokszor évekig tartó tanulást jelent, mivel hosszú szövegeket (imákat, szellemhívó énekeket, mítoszokat) kell megtanulniuk a jelölteknek. Ez bizonyos költői és énekmondási technikák elsajátítását is jelenti. Nem véletlen, hogy Közép-Ázsia egyes török nyelvű népeinek körében a gyógyító sámánt és a vándorénekes, történetmondó költőt egyetlen szóval jelölték, *baksi.* Érdemes arra is felfigyelni, hogy egyes altaji török népek énekesei éppen olyan beavatásokon mennek keresztül, mint a sámánok.

Ez a funkció már átvezet a sámánok előadó-művészetéhez. De előbb még néhány dolgot meg kell említeni, olyan szerepeket, amelyeket eleddig nem vagy csak nagyon felületesen érintett a szakirodalom. Nevezetesen, hogy az idősebb sámánok feladata volt, és az még ma is, hogy beavassák a fiatalabb, a leendő sámánokat. 1996-ban alkalmunk volt szemtanúként részt venni egy mongol sámán beavatásán, pontosabban az idős *böö* a sámánhierarchia eggyel feljebbi fokozatára kapott beavatást.

S végül meg kell említenünk, hogy a sámán sokszor mint a csoport, a közösség valódi vezére, politikai vezetője lép fel. Nemrégiben kerültek elő azok a titkolt dokumentumok az oroszországi levéltárak mélyéről, amelyek bizonyítják, hogy a sámánok voltak a vezetői azoknak a felkeléseknek és harcoknak, amelyeket Észak-Szibéria és a Távol-Kelet őslakói folytattak a helyi gyarmatosító és önkényeskedő oroszok ellen. Mivel ők voltak az egyes nemzetségek vezetői, csak ők rendelkeztek azzal a társadalmi tekintéllyel, amely a törzseket lelkileg összefogta a veszély vagy élethalálharc esetén.



Baksi *zenél a beteg felett (az 1989-es újságképen két áldozati bárány látható)*



Mongóliai nagysámán (a fotó közepén) avatási szertartást tart – a magasabb fokozatra lépő a dobos sámán



Koreai sámánnő (mudang) *szellemtánca az áldozati ételekkel megrakott „oltár" előtt. A csuklyaszerű fejviselet buddhista hatásokat jelez*

Kirgiz Khurak tuvai sámán dorombon játszik



A sámán mint művész

Ének és tánc

A kutatók közül többen hajlanak arra, hogy a sámánok tevékenységét a művészet kezdetének tekintsék. Való igaz, hogy a sámán mint egyszemélyes színház színészként megjeleníti a másvilági utazás minden mozzanatát. Ez azt jelenti, hogy az éneklésen kívül, ha kell, táncol vagy valamilyen hangszeren is játszik. Közép-Ázsiában a koboz, a jakutoknál a doromb volt a sámánszertartások hangszere, különösen, amikor tiltották a dob használatát! Dél-Koreában egész egyszerű csörgők, cintányérok és dobok szolgáltak a szellemek meghívására és szórakoztatására. Koreában, igazi nagyvárosi környezetben, a sámánasszony *(mudang)* végigjátssza a sokszor 10–12 órás szertartást, énekel, táncol, rögtönöz. Hosszú szövegek születnek



Idős tuvai sámán a szertartás elején szellemhívó dallamot énekel

ajkain a résztvevők füle hallatára, s ezekben alkalmazkodik az adott helyzethez, a szertartást megrendelő család lelki állapotához, sőt anyagi helyzetéhez is, de legfőképpen mégis ahhoz az adott feladathoz (pl. gyógyítás, tisztítás, halotti szertartás stb.), amelynek megoldása a rítus célja.

Az előadás, a rituális színjáték részleteihez hozzátartozik a sámán mozdulatainak és különösen táncszerű lépéseinek hagyományos stílusa. A tuvai sámánok – akikről filmet is készítettünk – a szertartás során körbejárták, körbedobolták a megtisztításra váró családot. A szertartást rendszerint a szellemhívó énekkel kezdték, melyet dobolással kísértek.

A szeánsz során hosszabb-rövidebb szövegeket adtak elő, amelyekben a sámánok részletesen beszámoltak túlvilági utazásaik során szerzett élményeikről, látomásaikról. Igazi líra ez annak ellenére, hogy gyakran a szertartás során rögtönözték.

Szerencsin, a belső-mongóliai sámán, női segítőjével egy teljes órán keresztül énekelt és táncolt, amikor bemutatta egy hagyományos gyógyító szertartás főbb mozzanatait



Tuvai sámánének

„Sárkánnyal viaskodtam,
karjaim tépte vadul!
Gonoszul megragadott,
ruhám rongyolta vadul…
Kezem szorítása fogó harapása,
kezem sújtása kalapács hullása,
kezeim vasfogók,
lábaim vastartók,
kő testem kőszikla.
Puskával, ha lőnek
mit sem ér, sámán vagyok!
Karddal ha rámtörnek,
mit sem ér: sámán vagyok!
Églakó Hór-Abiszt idézem:
Égből ereszkedve jövel,
fejemre alászállva jövel,
égboltról ereszkedve jövel,
vállamra telepedve jövel,
tűzszerszámomhoz,
késemhez jövel,
világon keresztül tekints!
Madártollból a fövegem,
Kurbusztugtól csaltam el azt,
tarkabarka köpönyegem,
vöröspej lovon hoztam el azt,
ringatózva remegek,
délibábként lebegek,
vörös tűz, világolj,
lobogó tűz, lángolj,
testem, nyújtózzál,
futásban mérkőzzél,
fújtatva vágtassál,
viharként vonítsál!”

Sámándobok, szóljatok…
Bede Anna fordítása



Demnime Kosztyerkin (1926–1980) nganaszán sámán 1977-ben a Tejút fiai *című dokumentumfilmben hívja a szellemeket*

Szamojéd sámánének

„Öcsém volt.
Feleségem volt.
Öcsémnek is volt.
Öcsém feje fájt,
Öcsém belehalt.
Feleségem feje fájt,
folyton fájt,
addig fájt,
ő is belehalt.
Én szegény
mindennap sírok
két halottamért.
Két halottamat
temettük,
két halottamat
egy koporsóba
fektettük.
Négy rént megöltünk,
mind leütöttük,
aztán szánon
útnak indultunk.
Hóvihar támadt.
Én elaludtam.
Idő múltán
fölébredtem…”

Sámándobok, szóljatok...
Bede Anna fordítása

G. N. Gracsova a Tajmir-félszigeten gyűjtött, és találkozott sámánokkal 1972 és 1978 között. Több alkalommal sikerült magnetofonnal rögzítenie a samanizálást a nganaszánok körében. Ezek a felvételek, a pontos orosz fordításokkal együtt, hiteles anyagot szolgáltatnak a szövegelemzéshez. Tereptapasztalatai közül különösen figyelmet érdemel, hogy minden sámánnak volt egy csakis őhozzá tartozó éneke, vagyis inkább dallama, amelyet még utánozni sem volt szabad senki másnak. S mivel a „gondolat” és a „lélek” fogalmát ugyanazzal a szóval jelölik ebben 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 segítőszellemeinek is van saját melódiájuk, amelyet éppen a samanizálás alatt kell (többnyire az elején és a végén) elénekelnie a sámánnak. A szertartás alatt a segítőszellem megjelenését éppen egy bizonyos dallam megszólalása jelezte,

A XIX. század elejének útleírásaiban néhány rajz is megjelent, ezek terjesztették el az ugráló sámán képét



illetve a dob ritmusának megváltoztatása is. Mindezek rámutatnak arra a nagyon szoros összefüggésre, amely a ritmus, a szavak (sokszor értelem nélkü-liek), a melódia és a rituális szövegkörnyezet között fennáll, s amely együttesen jeleníti meg az adott kultúra világképét.

A sámánéneknek a segítőszellem-megidéző funkciója mellett volt egy másik fontos szerepe is, nevezetesen, például az erdei szamojédeknél, hogy a sámán áténekelte a halott lelkét a másvilágba. Egy ilyen áténeklés igen hosszan tarthatott, akár egy-két napig is. A *Sámándobok, szóljatok* című kötetben van egy ilyen sámánének (ennek egy részletét idéztük az előző oldalon).

A jakut sámán is háromszor körbejárva megfordult a saját tengelye körül, a nap járásának megfelelően, amikor a rossz szellemek eltávolításán munkálkodott. Amikor viszont az ellenkező irányba fordult, akkor ez a mozgás azt szolgálta, hogy megkezdhesse útját fölfelé az alsó világból, jelképesen visszatérhessen az emberek közé. Nagyon kevés értékelhető adat van a sámánok táncára vonatkozóan a szakirodalomban, pedig a mozgás sokszor jobban megőrződik, mert tudattalanul vésődik az emlékezetbe. Így például az egyik régi filmfelvételen megfigyelhető, hogy



Jelenet Litvinov Erdei emberek *című filmjéből, egy fiatal udehe sámán dobol (1930-as évek)*









Amúr vidéki udehe sámán doboló mozdulatai

Koreai sámánasszony kecses táncmozdulataival a szellemek szórakoztatását szolgálja





Nanaj asszony mint sámánsegítő teljes átéléssel dobolva, tácolva járja körbe a szobát 1993-ban

a sámán körbefordulásakor soha sem helyezi egyik lábfejét a másik elé, csak körbe topog. Ez a néhány példa is mutatja, hogy a sámánok táncának volt valami jelképes értelmekkel teli logikája, és nem valamiféle esztelen ugrálás jellemezte a mozdulataikat. Sajnos még a mértékadó szakkönyvek is előszeretettel idézik a régi leírások azon részleteit, amelyek a sámánok vad dobolásáról és őrjöngéséről szólnak. Igen valószínű, hogy ezek a „leírások" nem a szemtanúk megfigyelései. Ezért érdekesek azok a filmfelvételek – újabban videofelvételek –, amelyek pontosan megörökítik a sámánok/sámánnők mozgását. Hiába olvassuk figyelmesen a régi korok utazóinak legrészletesebb leírásait, azokban alig találunk utalást a táncmozdulatokra. A régi metszetek egyenesen félrevezetők, a fényképek pedig többnyire beállítottak, a fényképezéshez beállt sámánt örökítik meg. A harmincas évek elejétől viszont már készültek filmek, különösen az orosz avantgárd filmművészet dokumentumai őriztek meg fontos részleteket számunkra a sámánok táncairól, mozdulatairól. Nem is biztos, hogy táncról kell beszélnünk a szó szoros értelmében, hanem csak egy nagyon érzékenyen összehangolt mozgásról, láb-, törzs- és kézmozdulatokról. Különösen az Amur mentén élő kis tunguz népek körében alakult ki egy jellegzetes dobolási stílus, melyet sajátos testmozgással adnak elő, hiszen a derékra kötött csörgős övet rázni, ringatni is kell egyszerre. Ezeknek a mozgásoknak az összehangolása egyáltalán nem könnyű feladat. Meg is győződhettem erről, amikor ottjártamkor filmet készítettem a kilencvenes évek elején, hogy míg az öregek könnyedén mozogtak, addig a fiatalok már nem tudtak összehangoltan dobolni és táncolni.

Bizonyos fokig ugyanezt mondhatjuk el a transz vagy az eksztázis pillanatairól is. Korábban – nem kis mértékben Eliade misztikus sámánképének hatására – az eksztázist (vagy transzállapotot) tekintették a samanizmus egyik meghatározó jegyének. Kétségtelen, hogy a szeánsz egy bizonyos pillanatában a sámán vagy sámánasszony arcán látszik valami átszellemültség, megjelenik valami furcsa nyugalom, kielégültség, egyfajta boldog mosoly. Jó néhány szertartást néztem (fotóztam, illetve filmeztem) végig, feszülten figyeltem, és próbáltam átélni az egészet. Azt mondhatom, hogy az esetek többségében a transzot (a megváltozott tudatállapotot) alig néhány pillanatra lehetett érzékelni a sámánoknál. Erős túlzásnak érzem, ami a régebbi szakirodalomban olvasható, hogy a gyógyítást a transz állapotában végezték a sámánok. Az más kérdés, hogy a hallucinációt okozó gomba *(Amanita muscaria)* használata során, amikor más világokba „utazott" a sámán, ez az

Befelé figyelő tuvai sámán



állapot hosszabban tarthatott, mivel azonban akkor is részletes beszámolót kellett adnia a túlvilági élményről, és a hagyománynak megfelelően kellett improvizálnia, bizony észnél kellett lennie a sámánnak.

Magam tehát hajlok arra, hogy elfogadjam azt a józan érvelést, amely szerint a sámánszertartás elsősorban egy jól felépített előadás, amelynek során a sámán igenis eljátssza azt, amit a hagyomány előír számára, beleértve a transz, illetve az eksztázis jeleneteit. Nem lehet kizárni természetesen, hogy hosszabb-rövidebb időre, a szerep hatása alatt, a sámán teljesen átéli a megváltozott tudatállapotot, melyet újabban a neosámánok *„sámáni tudatállapot"*-nak neveznek.







Jakut sámán a felső világ szelleméhez énekel (felül), dobol (középen) és ugrálva táncol (alul) – egy néprajzi dokumentumfilm képei



Kirgiz baksi *transzban körbejár a jurtában (2005-ben készült fotó)*



Daur sámánasszony egyik tanítványa transzba esik a szertartás során

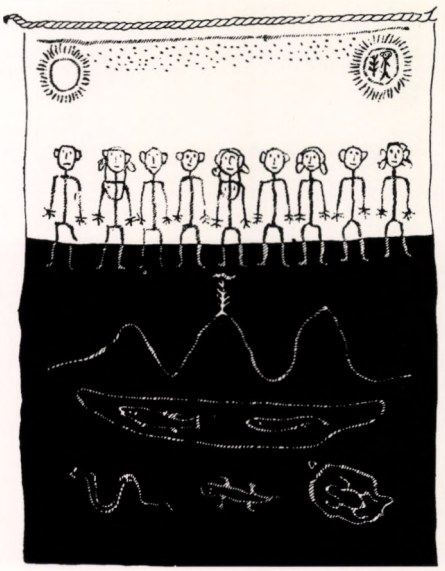
Evenki sámánasszony transzban, 2004 januárjában Kínában



A sámánokat és a sámánasszonyokat, akikkel találkoztam, igen erős egyéniségeknek ismertem meg, fizikailag és intelligencia tekintetében is kiválóaknak. Ez ellentmond annak a régi képnek, amely szerint a sámánok pszichikailag labilis, majdnem gyengeelméjű, pszichotikus, hiszterikus egyéniségek voltak. Sajnos a tudományos (vagy áltudományos) dogmákat igen nehéz megcáfolni, mert egyszerűbb ismételgetni őket, mint új tényeket megismerni. Márcsak azért is erős és egészséges alkatúak voltak a kiválóbb sámánok, mert bírniuk kellett a többórás, sokszor többnapos szertartások fáradalmait.

A transzállapot elérésének technikája nagyfokú koncentrálási képességet igényelt, majdhogynem tudatosságot, egyfajta kettős tudatot. A szibériai sámánságot többek között éppen az is megkülönbözteti a megszállottság állapotának eksztázisában lévő afrikai varázslóktól, hogy a transzot a sámánok tudatosan érik el. Akarattal lépnek be majd ki ebből a tudatállapotból. Mindazonáltal nagy lelkierő kell ehhez az állandó lelki készenléthez. Annál is inkább, mert a szibériai sámánoknak időről időre újra és újra bizonyítani kell, hogy kiállják a különféle próbákat, át tudnak menni az izzó parázsszőnyegen, nyelvüket nem égeti meg a forró vaskard, az éles kés, kard, penge nem vágja meg őket. Északon a nganaszán és a szelkup sámánok állítólag vasnyárssal vagy késsel szurkálták magukat anélkül, hogy megsértették volna magukat. Ezek a próbák hozzájárultak ahhoz, hogy a sámánság mestereit hol trükköket alkalmazó misztikus fakírokhoz, hol pedig transzban lévő mágusokhoz hasonlították a régi leírásokban. El kellene végre jutni oda, hogy a saját kulturális hiedelemrendszerében, a sajátos sámánmitológia szövegkörnyezetében értékelve értsük meg őket.

A sámán mint közvetítő



Burját ongon *a mitikus hármas hegy és az alsó világ ábrázolásával*

A sámánmitológia, bár a szibériai folklórhagyomány, a szóbeli költészet része, mégis nagyrészt a rituális gyakorlathoz kapcsolódik, és lényegében a szertartás idejére korlátozódik. Ennek a nyelvi szöveghagyománynak a központi szereplője maga a sámán, akinek az emberek és a szellemek közötti közvetítés a feladata, és itt a közvetítés ténye a fontos, mert ez is az eurázsiai sámánság egyik fontos jellemző vonása. A sámánmitológia beszél a világegyetem szerkezetéről, a világ hármas tagolódásáról: a felső, a középső és az alsó világról, valamint a világokat összekötő világfáról és a kozmikus folyóról. A mitikus elbeszélésekből világosan kiderül, hogy a világos elem, a fent a pozitív értelmű, a jó szellemek lakhelye, ahol a főisten is lakik, míg a holtak világa az alsó, sötét, hideg alvilág. A középső világ pedig az emberek lakhelye. Különleges helye volt a világhegy és a világfa képzeteknek, amelyek egyik mai továbbélése az útmenti kőhalmok *(obō)* kultusza.

Az *obō* lényegében kis kőhegyekben kifejezett tiszteletadás a helyi szellemeknek. Az úton járók meg-megállnak egy-egy hágónál, a dombtetőn, és apró áldozatot hagynak ott. Sokszor ez egy szalag vagy *hadak* (selyemsál). A szokás ma is él, és kivétel nélkül mindenki gyakorolja. A belső-ázsiai népek körében az animista világszemlélet ma is a samanizmus mitológiájának alapja. A mítoszok és legendák megismerése és továbbadása a sámánok egyik fontos feladata volt, tartalmukat tekintve pedig két fő típust különböztethetünk meg: az egyik a sámán avatását meséli el, a másik magával a sámánszertartás gyakorlatával, a szeánsszal foglalkozik.

Útmenti obō *Mongóliában, az autóval utazók megállnak egy rövid időre, hogy legalább egy követ dobjanak az egyre növekvő halomra*



„Az első burját sámánnak olyan ereje volt, földöntúli ereje, hogy az Isten előtt sem hunyászkodott meg, és vetélkedett a lámákkal. Volt egy kézzel írott könyve, az Istentől kapta.

Ebben az időben élt a földön egy igen gazdag, gyermektelen ember. Arra kérte az első sámánt, segítsen rajta bánatában, kérjen őneki az Istentől fiút. A sámán elment a gazdag ember házába, bűvölni-bájolni kezdett, de nem ám, hogy az Istennek vagy a szellemeknek gyermekért könyörögjön, hanem hogy ő maga teremtsen fiút. A csontokat kőből, a húst agyagból, a vért pedig folyóvízből mesterkedve, ezután a lélek elkészítéséhez látott. Hetven különböző virágot szedett, ezekből rakta össze a fiúcska lelkét. Telt-múlt az idő, a gyermektelen gazdag embernek fia született.



Sámán az alsó világban,
részlet Tyimofej Sztyepanov
1991-ben készített festményéből

Egyszer az égi Isten megparancsolta három szárnyas hírmondójának, szálljanak alá a földre, tekintsenek szét, rendben van-e minden, nincs-e holmi visszásság vagy szomorúság. A három szárnyas hírmondó berepülte az egész földet. Mindent rendben találtak, azt az egyet kivéve, hogy egy gyermektelen gazdag ember házában szokatlanul szép fiú született, s nem tudni, ki teremthette. A szárnyas hírmondók visszatértek az Istenhez, mindent sorban elbeszéltek.

Így tudta meg az Isten, hogy az első sámán, az istenekkel mit sem törődve, egy fiúcskát alkotott, noha jogtalanul, mivel csak Isten teremthet embert. Ezért az Isten megint elküldte három szárnyas hírmondóját, tüstént vigyék el neki a fiúcska lelkét.

A három szárnyas hírmondó alászállott a földre, és három láma képében elmentek a gyermektelen, gazdag emberhez. A lámák engedelmet kértek, hogy nála éjszakázhassanak. A gazdag ember nem engedte be őket:

– Nem lehet! Kisgyermekünk van, idegeneket nem engedünk hozzá!

A sámán azt tanácsolta a gazdának:

– Engedd őket meghálni. Mi rosszat tehetnének ezek?

A lámák reggel felkerekedtek, és titokban magukkal ragadták a fiúcska lelkét.

Az Isten a lelkét legott léggyé változtatta. Beleengedte egy palackba, a palack száját pedig jobb keze nagyujjával bezárta. A gazdag ember fia – mivelhogy lelkét a három szárnyas hírmondó elvitte az égbe – erősen megbetegedett. Apja azonnal küldött a sámánért. Jött is a sámán tüstént, nagy bűbájoláshoz kezdett, de bizony nem találta meg a lelket a gyermek testében.

Akkor a sámán megint csak bűvölt-bájolt, immár sokkal erősebben. Járt az alsó világban, ott tartják a gonosz szellemek az általuk halálra ítélt emberek elfogott lelkét bezárva. Itt sem találta meg a fiúcska lelkét. A sámán mindenütt kereste: föld alatt, víz alatt, barlangokban, erdőkben, de sehol sem tudott nyomára lelni. Fölpattant hát a dobjára, fölnyargalt vele az égbe, ott keresgélte tovább. Végre meglelte a lelket az Isten egében, palackba zárva, a palack száját jobb keze nagyujjával még be is dugta az Isten. A sámán térden állva kérlelte az Istent, adja oda neki a fiúcska lelkét. Hanem az Isten nem adta. A sámán térült-fordult: darázzsá változott, és visszatérve megcsípte az Isten homlokát. Ijedtében az Isten jobb kezével homlokára ütött, ezalatt azonban a sámán kikapta a palackból a fiúcska lelkét, és sietett vele lefelé, a Földre.

Mire az Isten felocsúdott, a sámán földet ért. Lenn a Földön aztán visszadugta a lelket a fiúcska testébe, azután így kérkedett:

– Nincs a világon még egy hozzám fogható, aki embert tudna teremteni, és aki el tudná ragadni a lelket, ha kell, az Istentől is.

Az Isten meghallotta ezt, s megharagudott az első sámánra. Magához parancsolta menten. A sámán felnyargalt az égbe. Az Isten fogta a sámán könyvét, elszakította, és szerteszét szórta. Ezután azt mondta:

– Hogy merészelsz te, földi halandó, az istenek helyett embert teremteni? Ezt csak istenek tehetik meg! Hogy merészelsz nekem fájdalmat okozni, hogy mered a beteg lelkét elragadni, ha azt én fogtam el?

E szavak után kettéhasította a dobját, hogy ezentúl kisebb legyen a sámán ereje. Az ég kilenc fia azonban kérlelni kezdte:

– A sámánra szükségünk van. Mindennap a földre küldünk kilenc nyilat: ezeket csak ő tudja följuttatni az égbe.

Az Isten visszaengedte hát a sámánt a földre, hogy kipróbálja erejét. Az ég kilenc fia ismét küldött a földre kilenc izzó nyilat, ugyanakkor három lámának is küldöttek kilencet. Így akarták megtudni, ki juttatja fel azokat gyorsabban az égre. A lapjaira hullott sámánkönyvet megette egy bárány. A sámán azonban leölte a bárányt, kivette lapockáját, és azon át mindent meglátott. (Ezért jósolnak a sámánok mind a mai napig lapockacsontból.) A sámán gyorsabban vetette vissza az égre a kilenc izzó nyilat, mint a lámák, mert azok csak félig olvasták el a könyvet. Ekkor az Isten arra ítélte a sámánt, hogy egy fekete kövön szökjön-rúgjon mindaddig, amíg vagy a kő vagy saját maga szét nem mállik. Ha az első sámán mállik el előbb, hát belepusztul, a sámánok pedig elhitványodnak. Ha azonban a kő romlik előbb, az első sámán hajdani erejében jelenik meg ismét a Földön. A sámán hát nyűhetetlen vascsizmákat öltött, és máig is a kövön szökik-rúg. A kő pedig egyre mállik, a fele már el is mállott."

A sámán a felső világba utazik, részlet Tyimofej Sztyepanov 1991-ben készített festményéből





A sámán feldarabolása
Tyimofej Sztyepanov jakut festő képe (olaj)

A sámánavatás elbeszélése a kiválasztásról szól, a szellemek szexuális jellegű elvárásaikkal üldözik a leendő sámánt, vagy elmondják a sámán túlvilági útját az ősökhöz. Ennek megfelelően a sámánavatás végbemehet úgy, hogy a sámán házasságot köt az őt kiválasztó szellemmel, aki ezután a sámán fő segítőtársa lesz. Valószínűleg éppen ezzel a mítoszváltozattal függ össze a paleoázsiai népeknél, az eszkimóknál és számos észak-amerikai indián törzsnél meglévő felfogás, hogy a sámán átváltozott (vagy kettős) nemű ember, a „harmadik nem"-hez tartozik, ahogy ezt Saladin d'Anglure kanadai kutató megállapította. Az avatás végbemehet úgy, hogy az ősök szellemei felnevelik, táplálják a sámán madár alakú lelkét, vagy úgy, hogy a kiválasztott sámánjelölt testét feldarabolják és újra összeállítják: üstben megfőzik, kovácsműhelyben összekovácsolják, kristályokat,



A sámán arca – *a sámánok különleges, mindent látó képességének szimbolikus ábrázolása. Tyimofej Sztyepanov festménye*



Sámánbeavatás – a tudás átadása (részlet). Tyimofej Sztyepanov festménye

varázserejű köveket, kígyókat varrnak bőre alá, megkeresik a különleges „sámáncsontot". A feldarabolást ábrázolhatják halálnak és feltámadásnak, de a szellemeknek bemutatott áldozatnak is. Egy jakut festő egész sorozatot szentelt a sámánmitológia bemutatásának, képei a helyi folklórelbeszélések képi megfelelői.

A sámánmitológia további fontos szüzséje, hogy amikor a sámán szertartását végzi, ő maga és a segítőszellemek szimbolikusan utazást tesznek a világba, eközben hol egyik, hol másik segítőszellemét hívja, megvívja küzdelmét a betegségdémonokkal. Rábeszéli és ráolvasással kényszeríti a gazdaszellemeket, teljesítsék a kérését, jövendőt mond a szellemek nevében, s amikor megkapja a kívánt tárgyat (a betegnek a lelkét vagy az újszülött életét, vagy a vadásznak a szerencsét), azt lehozza a földi megbízójának.

A sámánok hőstetteit elbeszélő mondákban a samanizálásnak az a cselekményrésze, amelyben a lélek teszi meg vándorútját, még jobban kibővül, mivel olyan epikus motívumok jelennek meg, mint az ellenlábas sámán lelkének elrablása, menekülés s közben alakváltoztatások, magának a megszerzendő objektumnak az átváltozásai, a sámánnak, segítőtársainak és ellenfeleinek alakváltoztatásai. Az utóbbiak között nemcsak gonosz szellemek lehetnek, hanem gyakorta ártalmas fekete – vagyis rontást okozó, a lelkeket felfaló – idegen sámánok is. A sámán utazását, párharcait,



Kirgiz baksi *mint közvetítő az alsó és a felső világ között a világoszlopot jelképező kötél segítségével kimászik a jurta felső nyílásán*

csudatetteit és trükkjeit elbeszélő történetek, amelyeket a sámán vagy eljátszik, vagy elmesél samanizálás közben, könnyen elszakadhatnak a konkrét rituális körülményektől, valamilyen régen élt nagy sámán alakja körül terjedelmes életrajzi ciklussá rendeződnek. Ezek a mítoszok aztán a mitikus ősatya, a törzs, a nép őstörténetét is elbeszélik, ahol a hős vitézi tulajdonságai kiegészülnek sámáni képességeivel.

A sámánmitológia szövegeiből nyilvánvalóvá válik, hogy a sámán tipikus közvetítő, ha lehet azt mondani, ez az igazi funkciója az eurázsiai kultúrkörben. A mítoszmondással közvetít a múlt és a jelen között. Az énekekkel áthidalja a próza és a költészet (a ritmikus próza) közötti szakadékot. Nem véletlen, hogy a nganaszán sámán csak akkor kezdhet samanizálni, amikor megtalálta a saját énekét, s ezt a dallamot azután senki sem énekelheti rajta kívül.

Közvetítő a sámán alakja Koreában és az eszkimók között azért is, mert sok a sámánok között a transzvesztita jellegű férfi. Női ruhákban szerepelnek, és a szertartásokon is ilyen feladatokat látnak el, vagyis közvetítenek a két nem között, hiszen egyik nemhez sem tartoznak.

Marginális a helyzetük a helyi társadalmakban, ahol azért tanácsért, gyógyításért gyakorta fordultak hozzájuk. Kívül álltak a közösségen, de mégis tisztelték őket. Ily módon közvetítettek a különböző társadalmi rétegek között is!

Mint gyógyítók közvetítettek a betegség és az egészség között, mert magukra vállalták a betegség szellemének gondozását.

Közvetítettek az élők és a holtak között azáltal, hogy ők vezették át az elhunytak lelkét a túlvilágra. Sőt ők közvetítették, biztosították az élők és holtak közötti párbeszédet. Általában a szeánsz alatt a sámán különleges nyelvet használ, amelyet aztán az egyik segítőjének le kell fordítania az adott közösség hétköznapi nyelvére.

Mindezekből nyilvánvaló, hogy a sámán olyan többfunkciójú figura, aki magába sűrítette a régi korok és a jelen tapasztalatát. S mivel ez az egész intézmény fennmaradt a XX. század végéig, meg lehet és meg kell újítani. Mindenesetre a sámánság hídként és jelképként is szolgál, mert összeköti a múlt hagyományait a jelennel, s ezáltal biztosítja a hagyományok jövőjét.

Fiatal mongol sámánénekes egy éjfélkor tartott szertartás során bemutatja azt az ősi énektechnikát, amelyben időről időre visszatér a „rituális nevetés" motívuma, miközben a mellét veri





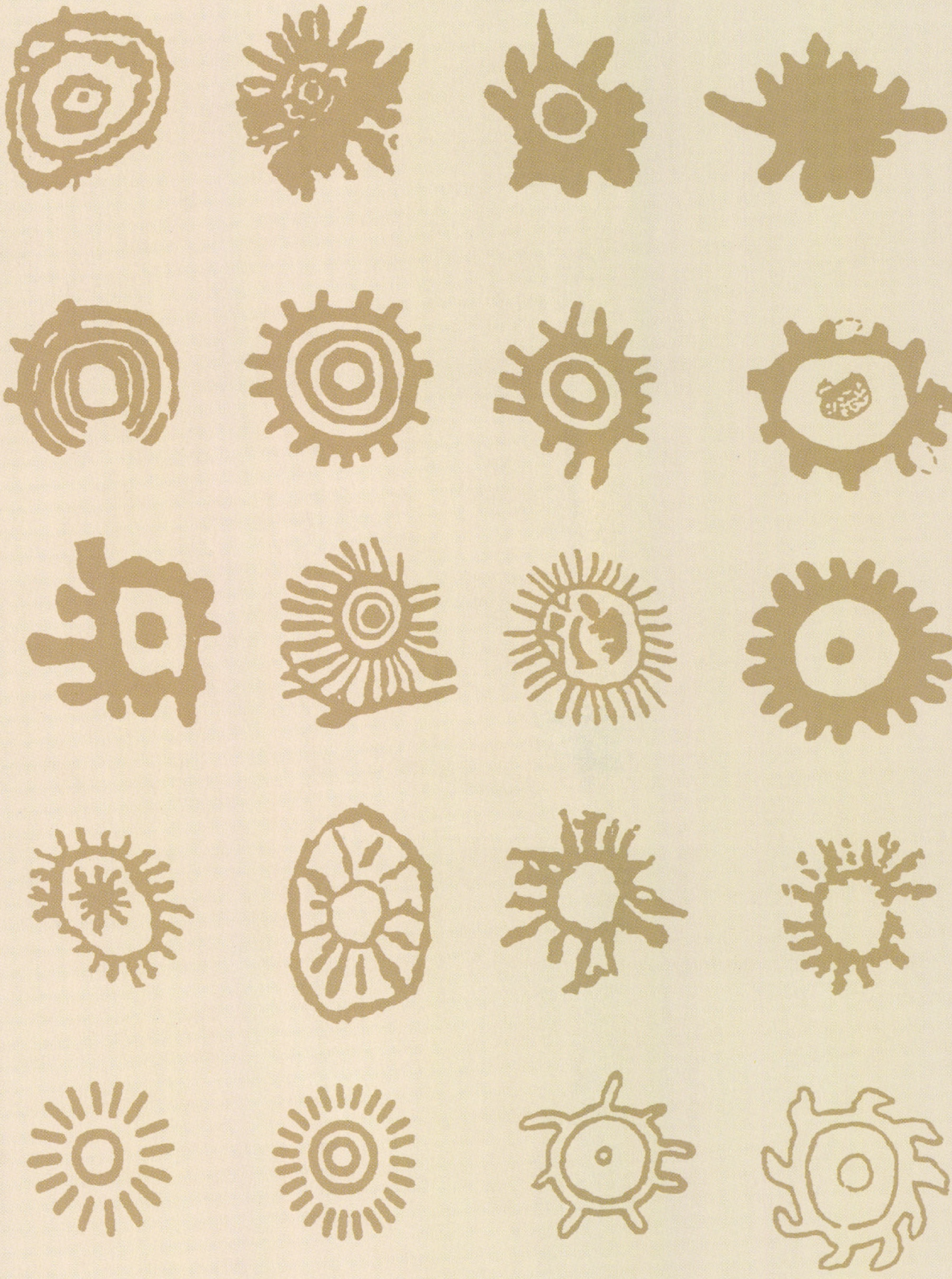


A SAMANIZMUS EREDETE









A sámánság gyökerei és a szibériai sziklarajzok



Sámánalak a szibériai Tom folyó melléki sziklákon (Kr. e. 2000). Az ember alatt a holtak lelkeit szállító csónakot feltételezik a kutatók, az alatt a mitikus jávorszarvas látható a Nap jelével

A samanizmus gazdag nemzetközi szakirodalmában nincs egyetértés a tudósok között a tekintetben, hogy mikor is keletkezett a samanizmus. Mikortól vannak egyáltalán a samanizmusra utaló nyomok vagy adatok az archeológiai leleteken kívül éppen a sziklarajzokon. Egyesek, köztük Joseph Campbell és Åke Hultkrantz is azt állították, hogy a paleolitikum északon élő vadásztörzseinek szellemi kultúrájában jelentős szerepe volt a samanizmus korai formájának. Az általuk felhasznált adatok között azonban kevés a régészeti, és több a néprajzi adat. Az elmúlt évtizedek kutatásai fontos új adatokkal szolgáltak. Egyfelől a régészeti feltárások is megszaporodtak, másfelől pedig a sziklaművészetet bemutató munkákból is egyre több jelent meg.

Korábban többen is – a vallás korai formáiról szóló népszerűsítő könyvek szerzői – minden ember- vagy emberhez hasonló ábrázolást varázslónak vagy egész egyszerűen csak sámánnak (sőt papnak!) neveztek. Gyakorta hivatkoztak például a lascaux-i barlangból ismert férfi figurájára, aki a hátán fekszik, mellette egy rúd végén egy madár alakja látható, s ezt az ekstázisban lévő sámán figurájának tartották.

Általában elterjedt tudományos toposz mindenfajta varázslatot és bármilyen révületet a samanizmus kategóriájába sorolni. Különösen akkor, ha a rendelkezésre álló adatok meglehetősen hiányosak. A samanizmust tipológiai szempontból sokáig nemcsak vallásnak, de a vallás és a művészet egyik korai fejlődési fokának tartották, és kézenfekvőnek tűnt, hogy az őskori emberek hitvilágát a sámánok tevékenységével hozták kapcsolatba.

Az újabb kutatások viszont abból indulnak ki, hogy a rajzokkal, vésetekkel díszített helyek közösségi kultikus helyek voltak. Mégpedig az állatok termékenységével és azok vadászatával kapcsolatos, évenként rendszeresen ismétlődő szertartásokat végeztek a szikláknál. Az archeo-



Sítalpas emberalak dobbal a kezében



Sugaras koronás fejdíszű alak, széttárt karjairól mintha szalagok lógnának, hasonlóan egyes altaji sámánok ruhájához

lógiai feltárások kimutatták, hogy ezeket a „szent" helyeket sokszor évezredekig használták, sőt bizonyos esetekben napjainkig folyamatosan áldozóhelyként funkcionáltak. Ezeknél a szikláknál, barlangoknál nemcsak az állatáldozatok szertartásait végezték el, de ide jöttek a beavatásra váró fiatal sámánok is, hogy szenvedéseik, látomásaik során elnyerjék a sámánerőt.

Az újabb kutatások egy másik fontos feltevése, hogy a rajzokat, a sziklavéseteket valamiféle megváltozott tudatállapotban készítették. E véseteknek az elkészítése igen hosszú ideig tartó, monoton erőkifejtést igényel, s ez már önmagában is egyfajta megváltozott tudatállapotot eredményezett. Vannak olyan elgondolások, hogy az emberek már a paleolitikum végén – vagyis jó tízezer évvel ezelőtt – megismerték a hallucinációt okozó szerek tudatszélesítő hatását. Az ábrákat a sámáni tudatállapotot – víziókat – megörökítő jeleknek tartják. Ezzel tulajdonképpen őseink a memóriájukat javították, és a rajzokkal karbantartották az emlékezési mechanizmusokat. A kezdetleges világítás pedig egyenesen víziókká fokozta, mozgó látomássá tette a rajzokat, láthatóvá váltak az állatok a barlangok falán.

Feltételezhető, hogy a gyakori vadászjelenetek, az állatokkal való küzdelem, az állatok megölése vagy a vadász halála metaforikusan a más világokba való átjutást jelentik. Mint ahogy az is valószínű, hogy a sok-sok állat megjelenítése a termékenység jelképes ábrázolása, amit kifejezetten szexuális utalások (fallikus jelek) tesznek nyilvánvalóvá az áldozati szertartások során, még a közelmúlt adatai alapján is érthetően.

Az Írott sziklák galériája a Tom folyó partján





Minden bizonnyal sok érdekes megállapításra ad alkalmat e hatalmas új anyag elemzése, annyi azonban már most is bizonyos, hogy ha máshol nem is, de Szibériában – a samanizmus klasszikus területén – ésszerűnek tűnik az a gondolat, hogy a sziklaművészet ideológiai hátteréül a samanizmus szolgált korai formáinak kialakulásával. Az orosz kutatók természetesen már régóta hangoztatják e véleményüket, éppen az etnográfiai anyag és a népesség folyamatosságának ismeretében.

A legrégibb kelet-szibériai sámánábrázolások problémáit elemezve A. P. Okladnyikov megállapította, hogy az időszámításunk kezdete körül megjelentek a Léna és az Angara folyók közötti területek sziklarajzain az olyan antropomorf ábrázolások, amelyeken különös, agancsos fejdísz látható. Ezek összehasonlíthatók az evenki és burját sámánok szarvaskoronáival. A turgaji terület egyik sziklarajzán pedig a sámánok olyan tollas fejdíszét ismerték fel a kutatók, amelyet például a karagasz sámánok viselnek. Egy másik cikkében A. P. Okladnyikov már 1955-ben megírta, hogy régészeti adatok – elsősorban a szibériai sziklarajzokhoz kapcsolódó feltárások – alapján a szibériai samanizmus keletkezését sokkal korábbi időre lehet tenni. A kutató bemutatott egy Kr. e. II–I. évezredből származó leletet, melyet sámándobverőként határozott meg. A Tom folyó melléki sziklarajzok néhány érdekes emberábrázolását szintén sámánábrázolásnak tartják a szovjet kutatók, mégpedig a Krisztus előtti I. évezred fordulójának idejéből. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy közel sincs teljes egyetértés az adatok értelmezését illetően a Szibéria-kutatók között.

Az Amur menti sziklákon található sugaras fejű maszkokat a neolit korban vésték







Talányos kompozíció az oroktoji szikláról (Kr. e. III–I. évezred körül). A kép jobb oldalán emberalak, feltehetőleg sámán látható





Finnországi sziklarajzok (többnyire vörös festékkel) két agancsos fejdíszű alak is felismerhető az állatok között

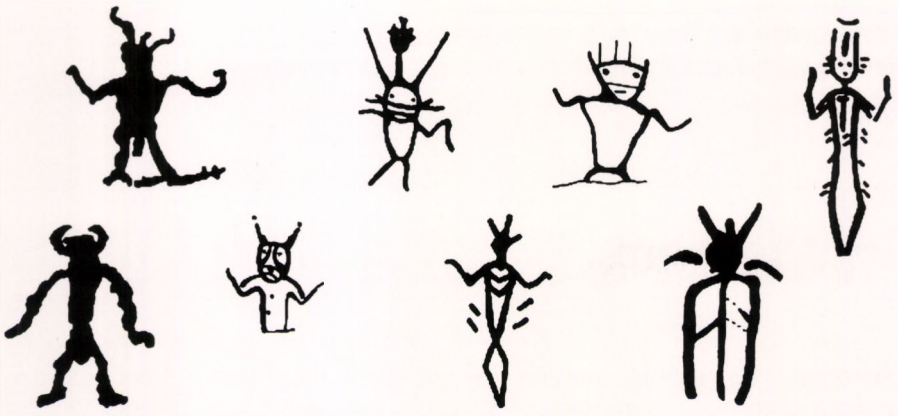
A samanizmus eredete a sziklarajzok tanúsága szerint a késői kőkorszakig vezethető vissza. A neolitikumból való sziklavésetek valószínűsítik ezt az állítást, mert azokon olyan jelegyüttesek találhatók, amelyekből a rituális használat feltételezhető, azaz, hogy egy „szent hely", feltehetően áldozati szertartások helyszíne közelében készítették a régi korok emberei a sziklavéseteket (Szibériában sziklarajzok és nem sziklafestmények találhatók!). Nagyrészt feldolgozatlanok a Kínában, annak is északi területein feltárt sziklavésetek, amelyek új adatok sokaságával gazdagítják majd a tudományt, mint ahogy a mongóliai sziklarajzegyüttesek publikálására is csak nemrégiben került sor.

Természetesen nem könnyű feladat a sziklarajzok jelentésének megfejtése. Mégis úgy gondoljuk, hogy nem is lehetetlen, mert ha mint jelek együttesét vizsgáljuk a sziklarajzokat, és a szemiotika (az általános jelelmélet) módszereit alkalmazzuk, akkor az első lépés a megértéshez vezető úton, hogy elkülönítjük az egyes jeleket. Így megkülönböztethetünk állatokat és emberi alakokat, az utóbbiak között táncoló figurákat, felemelt kézzel állókat (imádkozó? vagy áldást kérő?), fallikus jegyekkel ellátott férfiakat vagy vadászokat (íjjal, nyíllal) és a vadászatot irányító (sámán) vezetőt.

Medvemaszkos emberalak (Kr. e. IV–III. évezred)

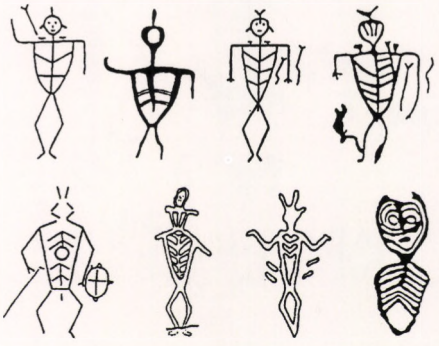


További megkülönböztető jegyek, hogy az emberi alakokon milyen a fej formája, majd maga a test s végül a kéz. Ez lehet állat- vagy emberfej, ha állati, akkor megkülönböztethetünk madárfejű vagy medvefejű alakokat (ez utóbbi egy medvemaszkot ábrázol). A madárfejű álló alakokat



Antennás szarvasfejdíszt viselő alakok szibériai sziklákról

Röntgenképszerűen ábrázolt alakok, amelyek a sámánok hasonlóan díszített ruhájára emlékeztetnek



a Tom melléki sziklákon találták meg, és a Krisztus előtti II., illetve I. évezred fordulójára tették keletkezésük idejét. A feltételezés alapja, hogy a madárfejű alakok a Szibéria-szerte a madárősökkel rendelkező sámánok őstípusai lehetettek, szemben a szarvasfejdíszt viselő szarvassegítőkkel rendelkező sámánokkal.

A test megformálása lehet sematikus (röntgenképszerű), vagyis teljesen csontvázszerű, de lehet „realista" megfogalmazású is. Ez utóbbi esetben a megkülönböztető férfi és női jegyek is jól láthatók, legalábbis az esetek jelentős részében. A nőknél például a mellek látszanak vagy egy lyuk látszik a csípőn, míg a férfiakat a fallosz jelzése különbözteti meg. Igen gyakori az erekció állapotában ábrázolt fallosz, melyet a kutatók egy része a termékenységrítusokkal hoz összefüggésbe (több mint száz ilyen rajzot találtak a Bajkál-tó környékén).

A híres mugur–szargoli sziklarajzok, szarvaskoronás fejdíszek emberfejekkel a bronzkorból (Kr. e. 1500 körül)



A kéz ábrázolása lehet olyan, amelyik tart valamit, az üres kezek állhatnak felfelé vagy lefelé. Az ég felé tartott kezű testtartást, illetve gesztust jellegzetes „imádkozó" gesztusnak tartja a szakirodalom. A kézben tartott tárgyak lehetnek kerekded, illetve botszerűen hosszúkás alakúak. Az előbbieket általában dobnak vagy más jellegzetes sámáneszköznek – nyílnak – határoznak meg az orosz kutatók. Az alakok kezében lehetnek botszerű tárgyak: lándzsák, dárdák. Ha a bot rövid, akkor lehet akár dobverő is.

A Kr. e. II. évezredből származó sziklarajzot fedezett fel A. Oszkin 1962-ben Közép-Ázsiában



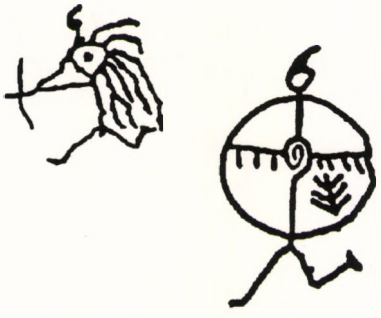
Ha a figurát egészében és mozgásában tekintjük, akkor megkülönböztethetők álló és mozgó alakok. Az állók magasra tartott kézzel az imádó mozdulatot mutatják, míg a mozgó alakok egyedül vagy csoportban



Táncoló figurák egy kazahsztáni sziklaképen.
Az ilyen napfejű alakok ábrázolását a Kr. e. III. évezredre datálják



Agancsos fejdíszű emberi alakok
a Jenyiszej mellékéről



XVIII. századi sámánábrázolások
Hakasziából

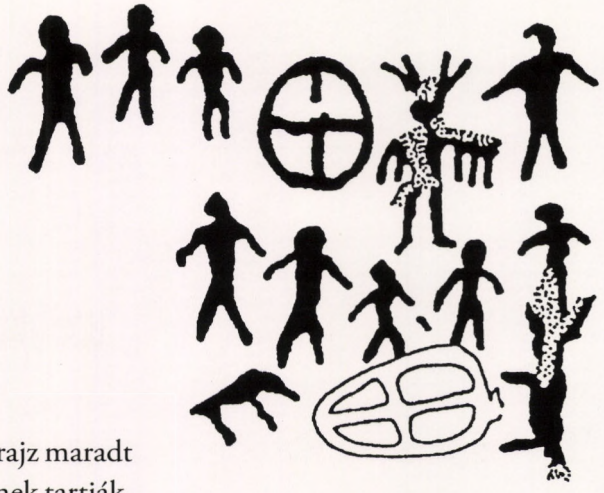
táncolnak. Az utóbbi esetben sorban állva vagy pedig kört alkotva. A mozgó alakok között külön csoportot alkotnak azok az ábrázolások, amelyek valamiféle harcot – emberek vagy ember–állat közötti küzdelmet – jelenítenek meg. Mind a táncot, mind a küzdelmet, illetve harcot az orosz kutatók jellegzetes sámánszüzsének tekintik, s ennek alapján hozzák kapcsolatba a sziklaábrázolásokat a samanizmussal.

Mindenesetre meglehetősen pontos leírás adható a szibériai sziklarajzok emberalakjairól, és egy megközelítő tipológia is elkészíthető az ábrázolásokról: 1. madárfejű (táncoló) figurák; 2. emberi alakok fallikus jegyekkel; 3. emberi alakok szarvakkal; 4. maszkok szarvakkal; 5. sámánok dobbal.

Az előzőekben az első három csoporttal már foglalkoztunk, most még a maszkábrázolásokról is szólnunk kell, ugyanis ezek Szibéria egész területén, minden korszakban – a legrégebbtől az újabbakig – megtalálhatók. Feltételezték, hogy a maszk a segítő ősök szellemeinek jelképes ábrázolása. A szarvakkal megjelenített maszkokra – illetve emberalakokra – meglehetősen egyszerű magyarázatot adtak az orosz kutatók. A szarvak a sámán lelkét képezik, mivel ismert a szarvas típusú sámán Szibériában, ezért ezek az ábrázolások feltehetően sámánokat jelképeznek.

Végül a sziklavésetek utolsó csoportja meglehetősen késői, hiszen ezek a rajzok csak két-három évszázada készültek, és nyilvánvalóan, és egészen realistán sámánokat ábrázolnak. Például Hakaszia területén az Abakáni-völgyben és a Csulim folyó mentén lévő sziklákon már jól látszanak a sámánkosztüm szalagjai is.

A szibériai török nyelvű népek régi vallásával foglalkozó kutatók közül néhányan igen szkeptikusak a samanizmus korai keletkezésének idejét tekintve, és a samanizmust meglehetősen késői fejleménynek tartják, amely a buddhizmus hatására alakult ki. Azért nem minden kutató helyezi ilyen későre a samanizmus kialakulását. Kirgiziában, a Fergánai-hegységhez



A sámán és segítőszellemeinek ábrázolása Jakutiából

tartozó Szajmali Tas vízválasztón például igen nagy számú sziklarajz maradt fenn. Ezeket a sziklákat és a talányos ábrázolások helyét szentélynek tartják, mégpedig a Kr. e. VII–I. századból, vagyis a késő hun–török századokból, tehát azokból az időkből, amikor feltehetően a Tien-san népeinek körében kialakult a samanizmus. Ezek a rajzok embercsoportokat ábrázolnak, amint kultikus táncokat járnak, amelyekhez hasonlókat manapság is látni. A szaporodást is ábrázolták, és különösen gyakoriak az agancsos vagy tollas fejdíszek az egyes alakokon. Kiemelkedő jelentőségű az a sziklarajz, amelyen egy állatviaskodást ábrázoltak (a Kr. e. II–I. évezredből), és amelyről feltételezik, hogy a sámánok állatalakban való viaskodásának az emlékét őrzi.

A szibériai samanizmus kezdeteinek pontos meghatározását többszörösen nehezíti az a tény, hogy már magának a sziklavésetek keletkezési idejének a behatárolása is nehézségekbe ütközik – hiszen csak a legritkább esetben találhatók jól vagy egyáltalán datálható régészeti leletek a közelben, és a stílusok hasonlítása mindig csak relatív időrendet ad. Végül kérdéses az ábrázolások, illetve jelenetek jelentésének megfejtése.

Többek között éppen az Okladnyikov akadémikus és társai munkásságának eredményeként feltárt szibériai sziklarajzok – köztük a Tom folyó mellékiek is – nyújthatnak lehetőséget a korábbi feltevések igazolására vagy elvetésére. A neolitikumra való datálás mellett ugyan több adat szól, de vannak olyanok, amelyek alapján – vallásfenomenológiai meggondolásokból – a samanizmus kialakulása inkább a bronzkorra tehető. A samanizmus szibériai formája, de különösen a közép-ázsiai, tibeti és mongóliai változatainak elemzése során Vajda László arra a megállapításra jutott, hogy a samanizmus egész sor olyan elemet tartalmaz, amely vallástörténetileg jóval későbbi jelenség, semhogy feltételezhető volna, hogy már a neolitikus vadászok körében kialakulhatott a hiedelmeknek ez a nagyon különlegesen és magasan szervezett rendszere.



Diószegi Vilmos szibériai kutatóútján ezt a bronzkorinak meghatározható sziklarajzot találta, melyet ő dobnak tartott



Jakutszktól délre, a Léna partján egy sziklán talált rajz, amely már szinte realistán valóságközeli



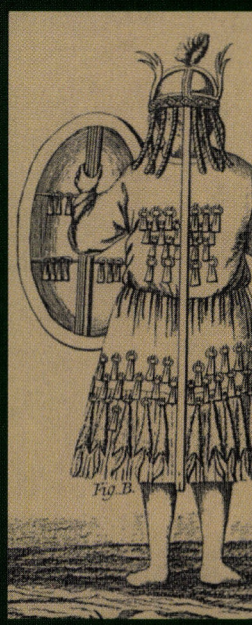
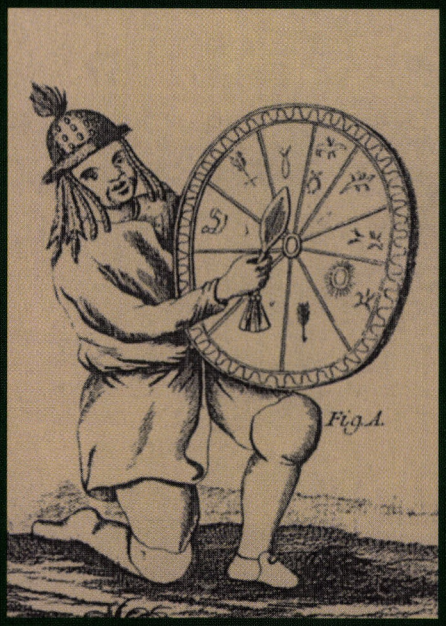


Fig. B.

RÉGI SÁMÁNKÉPEK









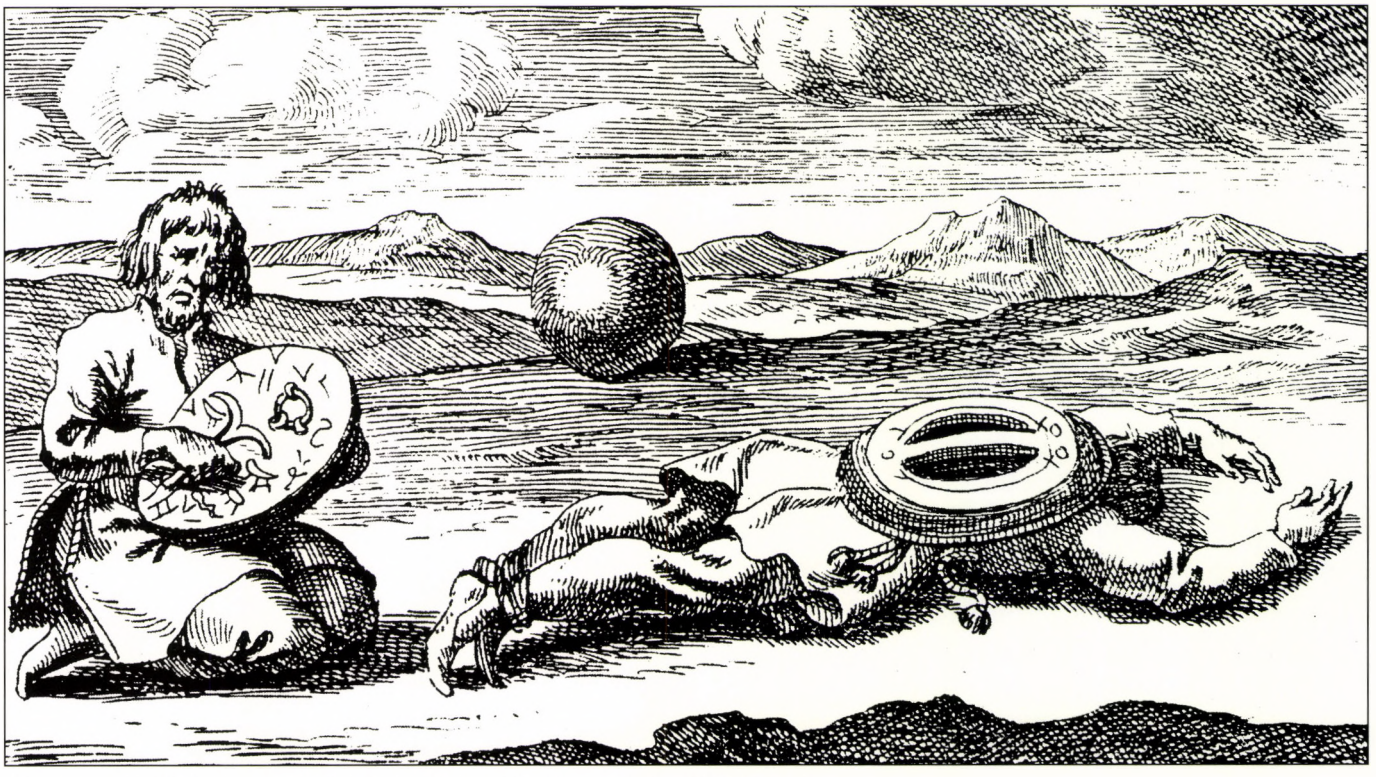
A sámánok változó képe

A sámánok képi ábrázolásának első emlékei, mint ahogy a róluk szóló korai tudósítások is, az európai utazók beszámolóiban maradtak fenn. Noha ilyen szövegek tucatszám vannak, különösen a XVI. századtól, de korábbról is – mint pl. Plano Carpini, Marco Polo, Rubruk és mások –, meglepően kevés bennük a kép. Ezért kiváltképpen értékes, ha egy illusztráció is megjelenik ezekben a régi útleírásokban. A képek sokszor – a közízlésnek teljesen megfelelően – erősen stilizáltak.

Egy holland utazó, Nicolaus Witsen az 1600-as évek közepén járt Szibériában, s az utazásáról adott leírása mellett néhány igen érdekes képet is találunk. Az egyik ilyen finoman kidolgozott metszet egy tunguz sámánt ábrázol, hatalmas agancsokkal, túlméretezett dobverővel. A tagbaszakadt figura bőrruhában van, a fejdíszen két hatalmas állati szarv és fül díszeleg, s az emberalak lábain karmok jelzik, hogy az ábrázolt pogány „pap"-ot a rajzoló nem tartotta egészen emberi figurának.



Az egyik legelső sámánábrázolás 1672-ből



Johannes Scheffer Lapponia *(1674) című könyvében lapp sámán dobbal jósol*



XVII. századi metszet „a lappok téli szokásai"-ról egy angliai földrajzi atlaszban

Egy másik korai sámánábrázolás Johannes Scheffer *Lapponia* című könyvében jelent meg. Ennek a latinul írt (majd angolul, németül, franciául és hollandul is kinyomtatott) munkának a XI. fejezetében foglalkozott a szerző a samanizmussal és varázslatokkal. Az ott található képen egy térdeplő alak dobbal a kezében jósol, míg a másik transzban fekszik, vagyis a kép a *noaidi* tevékenységének két fázisát mutatja.

„…Ami a jóslások módszerét illeti, azok nagyon különbözőek. Olaus Magnus *így írja le: a dobos bemegy egy szobába, a feleségén kívül még egy személy kísérheti, aki üti a dobot, és ezzel egy időben különféle ráolvasásokat mormol, ekkor ő ekszтázisba esik, és rövid időre úgy fekszik ott, mint egy halott; eközben kísérője vigyáz arra, hogy még a légy se érjen hozzá; mert a lelkét valami rossz Genius idegen országba viszi. … a dobos egy éneket énekel, amit* joiku*nak neveznek, ezután ledobják magukat a földre…, a dobos is leesik, a hasán fekszik, és ebben a testhelyzetben a dobot a fejéhez legközelebb helyezik el… Aztán, amikor felébred, megmutat néhány tárgyat (amit az utazásból hozott), hogy megerősítse*

a többiek hiedelmét abban, amit mond. Ez az első és legfőbb módja annak, ahogy a dobot használják. A következő az, ahogyan megtudják azokat az eseményeket, amelyek érdeklik őket, hogy milyen sikeres lesz a vadászat, vagy bármi más dolog, amibe belefognak. … Hogy ezt megtudják, egy pár gyűrűt helyeznek a dobon lévő Nap képére; aztán ütik, s énekelnek ugyanakkor; ha a gyűrűk a jobb kéz irányába indulnak, a napjárással egyező irányban, akkor az jó egészséget, szerencsét ígér…"

Egy további érdekes metszeten szintén megtalálható a fekvő alak fejére tett dobbal – ez a rajz először a XVII. századi angliai földrajzi világatlaszban jelent meg. A kép eredetijét 1672-ben küldte a svédországi angol követ a híres filozófusnak, John Locke-nak, akit érdekeltek a más népek szokásai és varázslatai. A beszámozott képekhez fűzött magyarázatokban ördögnek nevezték és úgy is ábrázolták a sámánok szellemsegítőit.

Ugyanez a véleménye a legtöbb korai utazónak, és ez a korhangulat volt az, amely a „vadember" idealizált, de nem túlzottan pozitív képét szülte a XVII. és a XVIII. századokban.

A tübingeni természettudós, Johann Georg Gmelin 1733 és 1744 között járt Szibéria földjén, s az ott látottakról sok érdekes etnográfiai adatot közlő útleírásban számolt be. Ebből idézünk néhány részletet. Gmelin előszeretettel írt a sámánokról, de a nála található sámánöltözet-leírások képi megfelelőit Johann Gottlieb Georgi 1776 és 1780 között több kötetben megjelent művében találtam meg. Egy Argun folyó menti tunguz sámán ruházatának jellegzetes dísze volt a vállon található, vasból kovácsolt két szarv. Ebből a „hiteles" leírásból a német utazó, Gmelin hihetetlen – ma már teljesen érthetetlen – ellenszenve csendül ki:

„Elutazásom előtt még alkalmam volt egy tunguz sámán varázslatait végignéznem. Kérésünkre első este hozzánk jött, s amikor megkértük, mutassa be művészetét, arra kért bennünket, hogy várjuk meg az éjjelt, amibe szívesen beleegyeztünk. Éjjel tíz órakor egy versztnyi messzire vitt minket, aztán felvette a sámánkabátját, amely bőrből volt, s mindenféle vas szerszámokkal volt teleaggatva. Mindkét vállán egy cakkos vas-szarv volt, sokak ijedelmére. … Az általunk képzett körön belül a tűz hosszában szaladgált ide-oda, és a ruhájában lévő vascsengőkkel pokoli zenét csinált. …végre ugrálni és kiabálni kezdett, és hamarosan egy kórust hallottunk, amely vele együtt énekelt. Ugyanis hitsorsosai közül néhányat magával

Burját sámánasszony



Братская Шаманка спереди.
Eine Bratzkische Schamanka vorwärts.
Chamañe Bratsquieñe par devant.



Братская Шаманка со спины.
Eine Bratzkische Schamanka rückwärts.
Chamañe Bratsquieñe par derriere.



hozott, akik észrevétlenül körünkbe surrantak és vele együtt énekeltek, hogy az ördögök annál jobban hallhassák. Végre sok szemfényvesztés és izzadás után azt akarta nekünk bebeszélni, hogy az ördögök itt voltak, és azt kérdezte tőlünk, hogy mit szeretnénk megtudni. Mi feltettünk egy kérdést, s ő megkezdte bűvészkedését, míg két ember segédkezett neki. Végül újból megerősödött az a véleményünk, hogy mindez csak csalás, és azt kívántuk magunkban, hogy bár őt és társait magunkkal vihetnénk az urguriai ezüstbányába, és ott örökös munkára kárhoztathatnánk őket."

A sors sajátos iróniája, hogy amit Gmelin kívánt, az két évszázaddal később beteljesedett. A sámánok sorsa megpecsételődött azzal, hogy a sztálini idők munkatáboraiba vitték, vagy egyszerűen kivégezték őket.

Gmelin leír egy másik jelenetet, amelynek az illusztrációja (az Argun folyó melléki sámán ábrázolása), véletlenül szintén megtalálható Georgi könyvében. Nevezetesen az a két kép, amelyeken egy férfi sámán egy nyílvesszőt húz át a testén, pontosabban a ruháján. Ez a mutatvány minden bizonnyal a sámánmitológia részeként Szibéria-szerte ismert volt, mert a sámánok hihetetlen fájdalomtűrő képességéről szól. A német utazó így írta le meglepetését:

Tunguz sámán, amint nyilat készül áthúzni a testén



Тунгуской Шаманъ тотъ рѣкѣ Аргунь сзади.
Ein Tungusischer Schamann am Argun Fluß rückwarts
Devin tourgouse auprès de l'Argoun par derrière.

„Már csak azt szerettük volna látni, hogy az öreg varázsló miképpen húzza a nyilakat a testén keresztül. De csodák csodájára az öreg tunguzok nagy tömege előtt kijelentette, hogy ő azokat eddig becsapta, mert a nyilakat sohasem szúrta át a testén, hanem csak a kabátján keresztül. … Amikor ezt a mutatványt csinálom – mondta ő – a bőrkabátom egyik oldalán beszúrom a nyilat, testemet amennyire csak tudom, összehúzom, majd a nyilat a testem előtt elhúzom, végül pedig a kabát túlsó felén kihúzom a nyilat. Ezen a helyen ott tartom az egyik kezemet és egy hólyagban egy kis vért, és amikor a nyilat kihúzom, akkor egy kis vért engedek a hólyagból kifolyni. Ekkor a mi buta tunguzaink azt hiszik, hogy a testemből jön a vér. Ezt a kijelentését egy próbával be is igazolta, melyet a szemünk előtt bemutatott."

A dolog érdekessége, hogy még a nyolcvanas években készült egy dokumentumfilm az utolsó nganaszán nagysámán, Demnime Kosztyerkin családjában, ahol egyik utóda és követője a kamerák előtt is megismételte ezt a több mint két évszázaddal korábban feljegyzett sámáni „trükköt".

Majd a vele folytatott beszélgetés során azt állította, hogy ő nem érzett semmit, noha szerinte átment a testén a vékony vasdárda, anélkül hogy megsértette volna.

Máshonnan is vannak adatok a sámánok „sérthetetlen"-ségéről, s minden bizonnyal ez a folklór járult hozzá a „megsebzett gyógyító" (maga a sámán) képzetének kialakulásához.

Megjegyzendő, hogy Georgi könyvében még négy különböző vidékről származó sámán képe található (burját, mongol, kamcsatkai és egy Krasznojarszk vidéki). Ez utóbbinak a hátán – mert gyakran elölről és hátulról is ábrázolja az alakokat – ott lógnak a sámánnő segítőszellemeit jelképező repülő mókusok bőrei, vagyis e képnek is valós etnográfiai értéke van. Ez is olyan adat, amelyet a közelmúlt kutatásai magyaráztak meg, de mára legfeljebb a szóbeli közlések tartották fenn az emlékét.

A XVIII–XIX. századi utazók könyveik számára korábbi műveikből vették át az illusztrációkat, sőt egyetlen képpé formálták a különálló táblákat. Ilyen metszet található P. S. Pallas útleírásában, amely 1771 és 1776 között jelent meg három kötetben. A rajzon még jól kivehető a burjátokra jellemző agancsos vaskorona. Idézzünk megfigyeléseiből:

„Nyolc versztnyire Pogromnajától van a saraek törzsbeli burjátok tanyája. Az ottani jurtákba hívattam a közelben lakó horin varázslónőt, Labantsiksát, hogy boszorkányjátékát megfigyeljem. Férje kíséretében jött, vele volt még két másik burját is, akik közül mindegyik egy dobot hozott. Az asszony azt mondta, hogy ez nem az összes dobja, ünnepélyes alkalommal kilenc dobon játszanak. A kezeiben két mankószerű bot volt, ezek vassal voltak kiverve, fent lófejjel díszítették, sok kis fapálcika volt rajta, és mindegyiken egy kis csengő. Ugyanilyen fapálcikák függtek csomókban bőrkabátján is. A válláról a hátán, egészen le a derekáig körülbelül harminc, tarka prémből készült fehér és fekete kígyó, és csíkokban összefércelt görény- és menyétprém függött. A kígyók közül az egyik alul három részre volt hasítva, ezt mogoinak nevezte, ezek sohasem hiányozhatnak a burját varázsruhákról. A sapka vasabronccsal volt díszítve, a kereszten háromágú szarvak voltak, mint a szarvasagancsok. – Nem ellenkezett, annak ellenére, hogy fényes nappal volt, varázsolt előttünk, úgy látszott, hogy mesterségét jól ismeri, és abban eléggé jártas. Kezdetben különböző, előbb lassú, majd gyorsabb és gyorsabb mozdulatokat, és ugrásokat végzett, közben ordítva hívta el a szellemeket, ezalatt a jelenlévő burjátok, akik körben

Sámánasszony
Krasznojarszk környékéről



Шаманка съ красноярскаго уѣзда.
Eine Schamanka im Krasnojarskischen District.
Une Chamane ou Devineresse du district de Krasnojarsk.



Шаманка красноярская съ тыла.
Eine Krasnojarskische Schamanka rückwärts
Une Chamane ou Devineresse de Krasnojarsk par derriere.

ültek a földön, ütötték a varázsdobot, és belekiabáltak ők is. A varázslónő konvulzív rohamokba esett, félig eszméletlennek tettette magát, és kezeivel az arcát simogatta. Mindjárt az első énekek alatt úgy tett, mintha ki akarna szaladni a jurtából, ebben két burját akadályozta meg, akik az ajtóban állottak. Különböző csepűrágó művelet után állandó éneklés közben, mint egy bika nekiszaladt a három burjátnak, akik a dobokkal a jurta bal oldalán ültek. Egyszer a két mankót egy kézbe fogta, és ugrálva, ismételten a jurta füstnyílásába csapott velük, mintha a levegő szellemeit kampóval húzná be a jurtába. Ezután vidámnak mutatkozott, követelte, hogy kérdéseket tegyenek fel neki, ezeket énekelve válaszolta meg nekik, míg ide-oda himbálódzott. Végül pálinkát kért, és azt jósolta nekem, hogy boldog lesz az életem, és még messze tengereken fogok utazni. Ezzel végül befejezte varázslatát."

Olyan rajzokat találunk Otto Finsch munkájában, ahol az Ob-vidék osztjákjainak leírásakor több más kép mellett egy sámánszeánszot is megörökített a rajzoló. Egy *csum* – a jellegzetes kör alakú sátor – belsejét láthatjuk, ahol a tűz félhomályában dobját veri a sámán. Érdekes megfigyelni



Pallas útleírásában a dobolás különböző testtartásait is megörökítette a rajzoló



Osztják sámán különös dobverőfogása

a dobverő tartását, feltehetően hiteles megfigyelés: a középső ujj kimarad a marokra fogásból.

Hasonlóan hiteles és végtelenül finom rajzú képeket találhatunk Leopold von Schrenknek a múlt század második felében az Amur vidékén tett utazásait és kutatásait bemutató könyvében. A mű harmadik kötete, az *Etnographischer Teil* a pétervári császári tudományos akadémia kiadásában jelent meg, és a medvetor, illetve részleteinek bemutatása mellett egy csodálatosan részletgazdag rajzon egy gilják sámánt mutat be gyógyítás közben. Egy másik pedig a sámánövet, amely Szibéria más részein nem olyan jelentős, de a távol-keleti részeken igen fontos eszköze volt a gyógyításnak.

Még a XIX. század elején látott napvilágot Karl von Rechberg báró könyve több színes metszettel, melyek közül az egyik az első teleut sámánábrázolás. A sámánasszony táncol, illetve ugrál, mint ahogy annyi más korabeli metszeten.

Nem szokták idézni Wilhelm Radloff kitűnő munkájából, *Aus Sibirien* azt a képet, amely egy altaji török sámán dobolási stílusát mutatja. A *kam* szinte belebújik a dobba, „beszélget" a dob szellemgazdájával. Sokszor elfeledett orosz folyóiratok lapjain rejtőznek hiteles képek, így például a



Teleut sámánnő

Gazdagon díszített ruhájú tunguz sámán és segítője a XIX. század végén készült rajzon



Zsivopisznaja Rosszija egyik XIX. századvégi számában két Bajkálon túli evenki hiteles képe látható.

A XIX. századi utazók, az etnográfia – a szó szoros értelmében vett néprleírás – első mesterei ontják az adatokat, a részletek jól megfigyelt leírásait könyveikben és a század utolsó negyedében megszaporodott tudományos folyóiratokban. Ennek megfelelően a képek száma is növekszik, mégis a sámánábrázolások nem olyan gyakoriak, mint gondolhatnánk. Változik azonban a kép a kor szellemének megfelelően, a rajzok a valóságot kívánják visszaadni, tökéletesen realisták, a részletek pontosságára törekednek. A XIX. század második felében és a századforduló körüli években megjelent útleírások illusztrációi, a kőnyomatok és a metszetek rajzai a pontos, szinte fotografikus élethűséggel tűnnek ki.

A XX. század első évtizedeitől kezdve folyamatosan egyre több leírás jelent meg Szibéria népeiről, melyekben a sámánokról is megemlékeznek, és fotók is megjelennek a kiadványokban.

Sakari Pälsi 1909-ben járt az Altajban a török és mongol népek között, és lefényképezte Ocsir sámánt és dobját is, azonkívül a jurta falán közelről látszott a sámánköpeny és rajta a fémdíszek, a kerek tükör *(toli)* és egy



Nanaj sámán egy halotti búcsúztató (kasza taori) szertartáson 1911-ben



Sakari Pälsi finn utazó 1909-ben járt a Bajangol vidékén, ahol két képet is készített Ocsir sámánról

ongon is. E fémtárgyak segítségével rekonstruálható a samanizmus kultúrtörténete, illetve hogy milyen sokféle hatás érhette a szibériai samanizmust.

A magyar kutatók közül Baráthosi Balogh Benedek járt a XX. század elején, 1908 és 1914 között három alkalommal is az Amur menti népek között. Több mint négyszáz fotót készített, ma ezek a negatívok a budapesti Néprajzi Múzeum fotótárában találhatók. Sajnos ezek közül az értékes üvegnegatívok közül jó néhány már az ötvenes évekre teljesen tönkrement, de azért többet sikerült megmenteni, köztük olyanokat, amelyeken sámánokat örökített meg Baráthosi. Néhány egészen különleges, mert rajta a helyi sámán látható valamilyen cselekvés közben. A magyar kutatóban az etnográfia egyik megteremtőjét tisztelhetjük.

A finnországi kutatók közül Kai Donner nevét említhetjük, aki 1911–1912 között több ízben járt a Ket és a Tim folyó mentén élő szamojédok körében, és a róluk szóló könyvben külön fejezetet szentelt a sámánoknak. Sajnos nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy a két kitűnő sámánportré valójában milyen etnikai csoporthoz tartozó sámánt ábrázol, noha azt jelzi a jeles kutató, hogy az első fényképet a Ket folyó, a másodikat a





Baráthosi Balogh Benedek egy gilják sámánt örökített meg, amint beteggyógyításhoz készül

Kai Donner fotója egy tunguz sámánról



Tim mellékén készítette. Mindkét fotó azért érdekes, mert a sámánruházat egy-egy jellegzetes darabja látható a képeken. Az elsőn a sámánkötény (az evenkikre jellemző), míg a másodikon a hatalmas dob mellett a ruhára varrt, vasból kovácsolt madarak láthatók, ami a szelkup sámánok sajátja volt.

1914-ben járt Johannes Gabriel Granö és Kaarlo Hildén az Altaj vidékén, egész pontosan a lebegy tatárok között, ahol több sámánról készítettek fényképet. Az egyikről ezek közül egy tucatnyit, egy egész sorozatot, amint bemutatja révült dobolását. Hildén, aki később a helsinki egyetem fizikai antropológiai professzora lett, távolabbról készítette a képeket, ezért jól látszik a helybeliek figyelő csoportja. Granö viszont egész közelről fotózta a sámánt, s így jól lehet látni annak átszellemült arcát, lehunyt szemeit, amint énekel, sőt üvölt. A turkui egyetem későbbi geológiaprofesszora szövegeket is közöl svéd fordításban az énekből, amelyet a sámántól hallott. Hildén viszont egy geográfiai folyóiratban közölt cikkében áttekintést ad az altaji samanizmusról, a korabeli orosz szakirodalmat is felhasználva. A tanulmányt illusztráló fotók szakadt ruhájú sámánokat ábrázolnak, a dobok még hagyományosak, de a sámánoknak nincs külön ruhájuk, vagyis ez már a klasszikus szibériai samanizmus leszálló ága, amely végromlását a harmincas évek végétől meginduló sztálinista sámánüldözésben érte el. Így válik az etnohistória részévé a fénykép.

1987-ben alkalmam volt Szent Pétervárott (akkor még Leningrád), a Kunstkamera kitűnő szibériai gyűjteményében kutatni, ahol átnézve a kézzel írt fényképkatalógust, több tucat, soha nem publikált fotóra akadtam. Ezeknek jó részét akkor másolatban megkaptam. A képek közül jó pár merev beállítású portréfotó, de van néhány kivétel is. Ezek között kell említeni a szagáj származású etnográfus 1914-ben, az Abakán vidékén



Lebegy tatár sámán dobjával
Kaarlo Hildén fotóján

élő rokonai körében készített fotóit, amelyeken egy lóáldozatot örökített meg. A fotókról érdekes részletek olvashatók le az áldozati italok, ételek mennyiségét, a résztvevők mozgását és gesztusait illetően, amelyeket a legrészletesebb leírás sem tud közölni. Több képsorozatot készített a szagáj kutató a sámán esti jurtabeli révülésekor.

Azzal, hogy S. D. Majnagasev szemmel láthatóan állandóan változtatta nézőpontját – egyre közelebb ment az áldozati szertartás középpontjában felállított szent nyírfához, illetve hogy a rítus különböző eseményeit örökítette meg, először az orosz etnográfia történetében, igazi „vizuális etnográfiai elbeszélés"-t alkotott a szó mai, modern értelmében. Kevés példa van erre a XX. század elejéről.



Szagáj sámán vezeti
a lóáldozaton résztvevőket körbe
az áldozati fához kötött ló körül





Műtermi fotó 1898-ból,
egy szojot sámánnő portréja

A ritka kivételek egyike egy jó minőségű műtermi felvétel, feltehetően egy szentpétervári fényképész munkája, de az is lehet, hogy valahol Szibériában készült a fotó. Mint ahogy egy másik, szintén altaji török sámánt ábrázoló régi fotóra a tomszki Állami Egyetem múzeumi gyűjteményében találtam rá, néhány más régi fotóval együtt, amelyen egy jellegzetes *altaj kizsi* törzsbeli *kam* fejdíszét viselő sámán látható.

Nemrégiben egy érdekes cikk érkezett a *Shaman* című folyóirat szerkesztőinek, amelyben az orosz származású szerző korabeli folyóiratokban megjelent beszámolókra hivatkozva ismerteti a szibériai „regionalista" mozgalom történetének néhány érdekes mozzanatát. Nevezetesen, hogy a XX. század elején a tomszki egyetem körüli értelmiségiek „néprajzi esteket" szerveztek. Ezeknek egyikén, 1909-ben megjelent egy Mampij nevű altaji török *kam,* és a „kultúrotthon"-ban (a „társadalmi összejövetelek háza") a színpadon előadta „művészetét", forgótáncát és szellemhívó énekeit.

Ami még meglepőbb volt, hogy a régi fotók között voltak olyan postai levelezőlapok, amelyeken sámánok fényképei voltak! Az egyiken egy burját sámán áll, mindkét kezében sámánbotot tartva. Egy másikon egy,

Képeslapok.
Burját sámán lófejű sámánbottal



Altaji török sámán
egy Tomszkban készült régi fényképen



az altaji törökséghez tartozó *kam* látható, de van jakut sámánt ábrázoló képünk is. Ez utóbbi fényképnek az az érdekessége, hogy a fiatal sámán hosszú hajú – mint tudjuk, egyes szibériai sámánok erejét mutatja a hosszú haj.

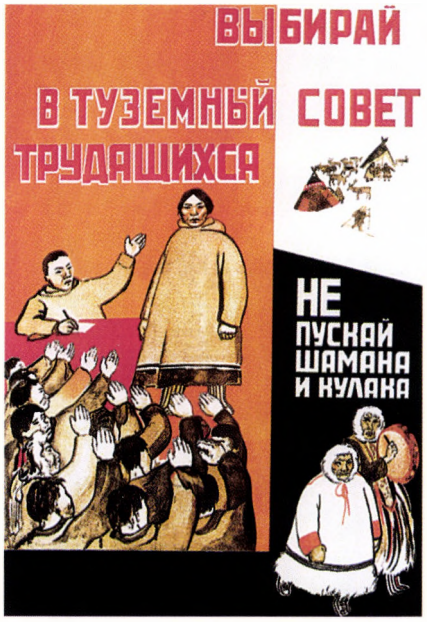
Igazán a meglepetés erejével hatott, hogy a cári orosz birodalom utolsó éveiben postai forgalomba kerültek olyan képeslapok is, amelyek egy-egy vidéki sámánt ábrázoltak, méghozzá kétnyelvű (orosz és francia) magyarázószöveggel. Ezek a jó minőségű fotók a leghitelesebb képek a XX. század elején élt sámánokról, azok rituális ruházatáról, dobjaikról.



Altaj kizsi sámánnő kúpalakú háza előtt (levelezőlap 1900-ból)

Jakut sámán a révülés előtti pillanatokban





Választási plakát 1931-ből: „Válaszd a munkásosztályt a helyi tanácsba! Ne engedd be a sámánt és a kulákot!"

A sámánok üldözése

A sámánok nyilvános fellépését már a cári Oroszország ortodox papsága se nézte jó szemmel. Még kevesebb megértéssel találkozhattak a szibériai sámánok és támogatóik a későbbiekben, amikor a harmincas években elkezdődtek a koncepciós perek, megindult a sámánok és sámánasszonyok tervszerű üldözése és működésük ellehetetlenítése.

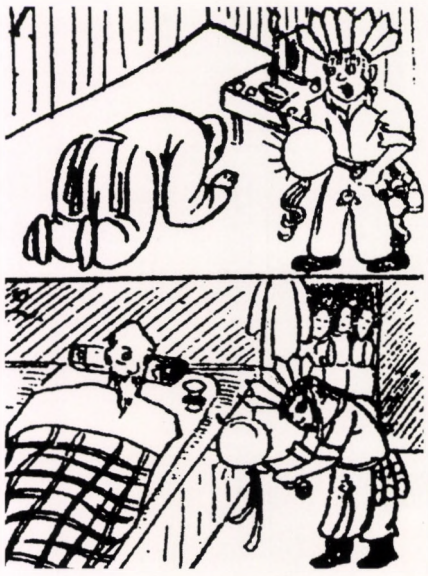
Amikor a szovjet hatalom megerősödött, elkezdődött a „régi hit" letéteményeseinek, a sámánoknak az üldözése. Nemcsak ideológiai, de osztályellenségnek is tartották őket, hiszen sok esetben a sámánok aktívan részt vettek az új hatalom elleni harcban, főként az önkényeskedések ellen. Csak néhány éve váltak kutathatóvá azok a levéltárak és dokumentumok, amelyek a harmincas évek atrocitásairól szólnak, például a nyenyecek egyik szent helyének a meggyalázását követő vérengzésről. V. N. Toporov 1987 januárjában mesélte, hogy amikor a két népcsoport körében gyűjtöttek, elmondták a helyiek, hogy az egyik utolsó nagy sámánjukat 1938-ban lőtte le a helyi orosz vezető, amikor az teljes díszben részt akart venni a május elsejei ünnepségen. Hasonló történetekről számolt be Mongus Kenin-Lopszan, a tuvai samanizmus kutatója, amikor tulajdon nagyanyjának, egy híres sámánasszonynak a sorsát mesélte el 1995-ben. Egy Kizilben, Tuva fővárosában élő asszony hat évtizeddel apja letartóztatása (1938) után találta meg annak fényképét a KGB helyi archívumában.

Jakutiában, ahol a helyi tanult értelmiség köreiben mindig volt egy belső ellenállás az orosz és az ortodox gyarmatosítókkal szemben, a forradalom után azonnal kialakult egy csoport, melynek tagjai a vörös ideológiával rokonszenveztek. Ennek a mozgalomnak az egyik vezető alakja volt Platon Szlepcov, aki folklórgyűjtő és író is volt. Írói álnevén, Ojunszkij (a „sámán fia") publikálta 1928-ban a *Vörös sámán* című darabját, amelyet azért írt, hogy meggyőzze népét a bolsevikok támogatásának szükségességéről. Sorsát azonban ő sem kerülhette el, 1937-ben kivégezték.

Platon Ojunszkij Vörös sámán *című színműve eredeti, 1928-as kiadásának első lapjai*



Nem véletlen, hogy a pétervári néprajzi gyűjteményben – ahol a régi fotók után kutattam – a harmincas évektől szinte eltűnnek a szép sámánfotók, csak jelvényeiktől megfosztott egyszerű portrék találhatók. Természetesen az igazi sámánok csendben és titokban tovább folytatták gyógyító munkájukat, hiszen kórház közel s távol nem volt. Sőt tudatukban, különösen a fiatalabb nemzedék tudatában a kommunizmus eszméje nem zárta ki a sámánságot, ahogy azt I. N. Gemujev hallotta néhány éve egy szibériai sámántól „Ja szovjetszkij saman, kommunyiszt!" (Én szovjet sámán vagyok, kommunista!). Természetesen ez a nyilatkozat még a Szovjetunió összeomlása előtt hangzott el, azóta nagyot változott a világ.



Mongol sámánellenes propagandanyomtatvány az 1940-es évek elejéről

Jakut festmény a sámánüldözésről





Irgit Kalzan, tuvai sámán 1938-ban letartóztatásakor, kezében a sámántükrökkel





NÉPEK ÉS SÁMÁNJAIK







Sámánok és kultúrák

Eurázsia hatalmas területén körülbelül félszáz olyan nép él, akiknek a világszemléletét a samanizmus határozta meg. Vannak közöttük olyan kis népek, amelyek ma már alig néhány száz vagy néhány ezer lelket számlálnak, és csak vagy féltucat éri el a húsz-harmincezres lélekszámot.

Érdekes, hogy éppen ezeknél a nagyon mostoha körülmények között élő népeknél volt megfigyelhető a népesség növekedése az elmúlt évtizedekben. Egyes népcsoportokban a XX. század folyamán egyenesen megduplázódott a népesség. Sajnos nem ilyen pozitív a kép az anyanyelv használatát illetően. Az anyanyelvüket használók száma rohamosan csökken, és ez a folyamat egyre erősödik, különösen Szibéria középső területein.

A most következő lexikonszerű áttekintés keretében az egyes népek sámánjainak helyi vonásait vázoljuk fel néhány jellegzetes kép segítségével, nyugatról, a lappoktól kelet felé haladva a szamojédeken át egészen a Japánban élő ajnukig, nyelvcsaládok szerinti csoportosításban.



Szamojéd temetési szertartás G. Buschan század eleji művéből. A gyászolók élén a sámán (tadibe) *áll mint a szertartás vezetője. Hagyományosan a halottat kiviszik a tundrába, messze a lakóhelytől, és vele hagyják minden ruháját, értékeit, szánjait. A karókra tűzött rénszarvasfejek állatáldozat szokásáról tanúskodnak*



Dobbal jósló számi férfi Knud Leem Finnmark *című könyvéből*

Uráli népek

A manapság szokásos uráli elnevezést használjuk a velünk rokon népek megnevezésére. Két markánsan elkülönülő csoportjuk van: az északon lakó szamojéd népek, amelyek kultúrájában meghatározó szerepe van a samanizmusnak és a közelebbi finnugor népek, amelyeknek nagyobb része évszázadok óta a kereszténység hatása alatt él. Mivel a náluk nyomokban meglévő pogánykori (samanisztikus) emlékek alaposabb elemzést érdemelnek, itt most velük nem foglalkozunk. Kivételt csak a lapp emlékekkel teszünk.

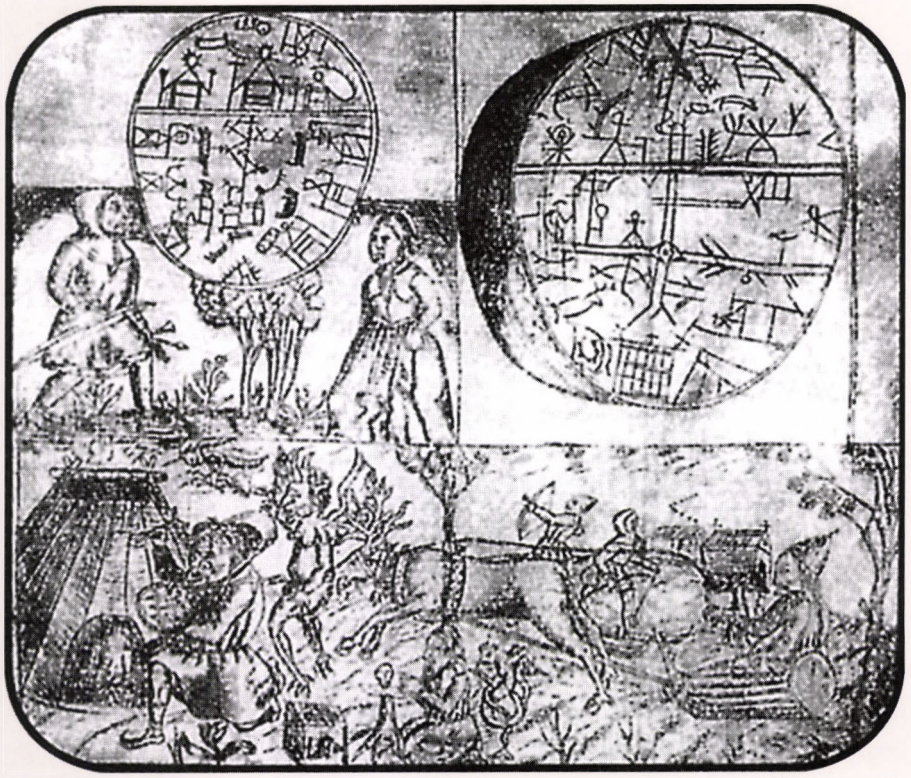
Lappok (számik)

Dobbal jósló számi férfi Knud Leem Finnmark *című könyvéből*



A régi leírások lappoknak nevezték az uráli nyelvcsalád legnyugatibb népcsoportját. Összesen megközelítőleg 80 000-en élnek Norvégia, Svédország és Finnország legészakibb területein, valamint a Kola-félszigeten, az Orosz Föderáció területén. Ma csak önelnevezésüket – *saami*, *same* – illik használni az eredeti kiejtéssel. E nép már a XVI. századtól kezdve a tudományos érdeklődés reflektorfényében állt, leírták sajátos kultúráját és rejtélyes varázslóit *(noaide),* a sámánokat.

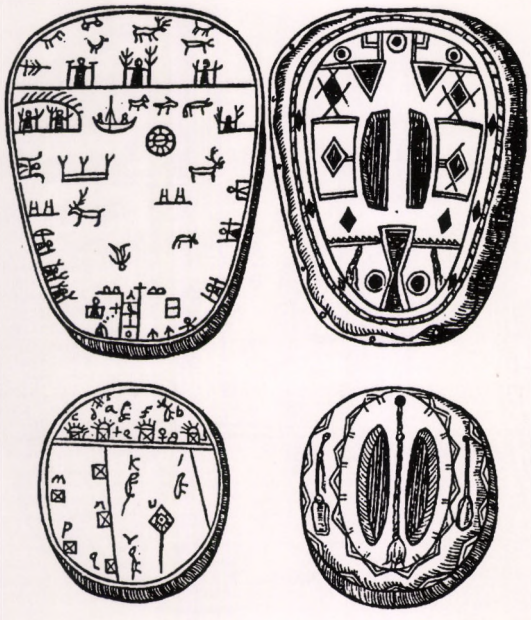
A XVIII. századtól a keresztény térítőtevékenység kegyetlensége igen meggyengítette a számi sámánok szerepét, majd továbbcsökkentette a varázserejükbe vetett hitet, hogy körülbelül ugyanebben az időben áttértek a vadászatról a réntenyésztésre. A vallási térítés következtében, melynek során több száz dobot gyűjtöttek össze, sok érdekes részletet is közöltek a számi samanizmusról. Így elsőként J. Scheffer *Lapponia* című művében (1673) leírta a jóslást, amelyet a transzban lévő, hason fekvő sámán végzett. A lapp sámánok további feladatai között tartották számon, hogy mint az áldozati szertartások vezetőinek, nekik kellett biztosítaniuk



Metszet Johannes Scheffer Lapponia *című könyvének első kiadásából: a felső mezőkben két korabeli lapp sámándob és a rajtuk lévő mágikus rajzok láthatók, alul pedig a* kota *(a hagyományos számi lakósátor) mellett térdelő számi sámán* (noaide)*, amint ekstázisban veri a dobját és énekel. Jellegzetes, ahogy a keresztény felfogás érvényesül: a sámán segítőszellemet* (noaide-gadze) *ördögként ábrázolták.*

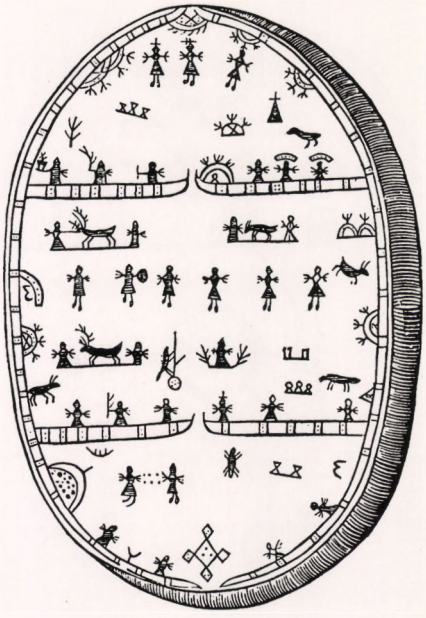
Az előző jelenet dobjához hasonló felépítésű dobrajzolat Schefferustól. A grafika itt sokkal közelebb áll az eredeti naív absztrakcióhoz. Nem vethetjük el azt a feltételezést, hogy a dob holdas mezője a téli, a napos a nyári évszakot láttatja





Lapp dobok festett oldalukkal és hátulról, ahol jól látszik, hogy egyetlen darab fából faragták

Egyes lapp dobokon a világ hármas szerkezetét ábrázolták

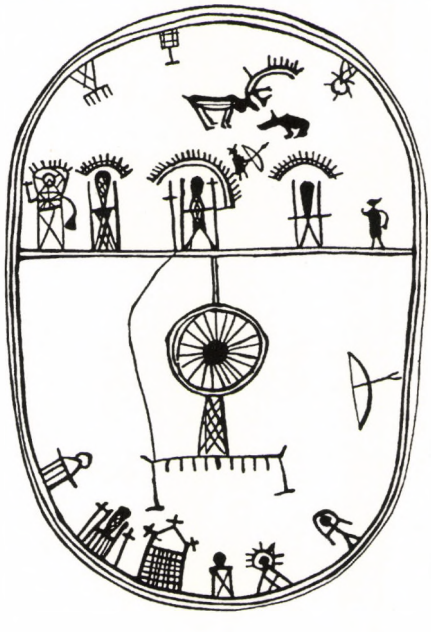


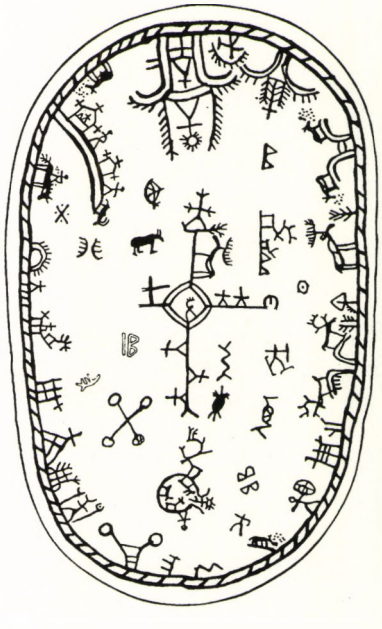


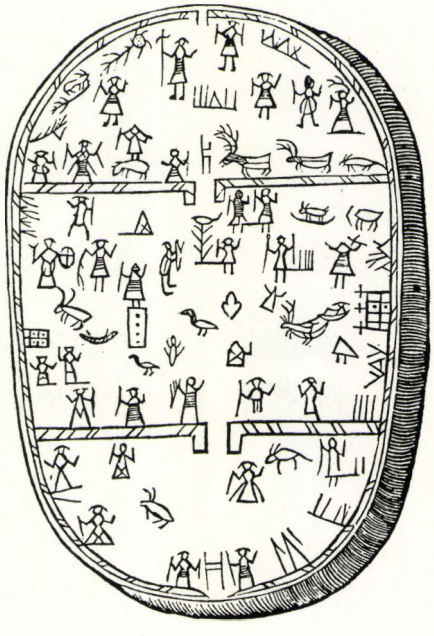
A sámántransz két fázisának ábrázolása Samuel Rheen 1671-ben kiadott könyvéből, az ördögként megjelenített segítőszellemek ábrázolásával

a vadászszerencsét, de jelen kellett lenniük a házasságkötésnél és a gyerekszülésnél is. Az üldözés miatt a hagyományos népi viseletet se lehetett viselni, és a hagyományos énekeket *(juoiggat)* se volt szabad énekelni, a szigorú büntetés hatására pedig a dobok is eltűntek. A sámánsággal kapcsolatos szokásokat és tudást el kellett rejteni, így az egyre inkább a folklór részévé lett. Ez a titkolt tudás a praktikus mindennapi élet szerencsét és egészséget biztosító mágikus technikája lett. A dob szerepét hagyományos viseletből az öv vette át, és a rítusoknál, a jóslásnál és a gyógyításnál gyakorta használták, különösen így volt ez a Kola-félszigeten, az orosz oldalon élő lappok körében.

Balra: számi dob (runebom)*, amely 1792-ben került Koppenhágából Itáliába, ma a római néprajzi múzeumban őrzik. A kettős vonal fölötti világ az istenek lakóhelye, míg középütt a Nappal az emberek, alul pedig a halottak földje* (jabmeaimo)*. Középen: jellegzetes Nap középpontú lapp varázsdob. Az újabb kutatások csillagtérképként értelmezik ezeket az ábrákat. Jobbra: ez a régi metszet a világ hármas felosztását szemlélteti. A számi világmodell alsó–középső–felső világai között az átjárókat is ábrázolták*







Szamojédok



Nyenyec kisfiú gyakorolja a dobolást

Nyenyecek

A szamojéd nyelvcsaládhoz tartozó egyik népcsoport, amely az eurázsiai kontinens legzordabb vidékén él, a Mezenytől a Jenyiszejig terjedő hatalmas tundrán. Számuk ma körülbelül 34000 (az 1959-es népszámlálás szerint még csak 23000-en voltak). Igen erős etnikai öntudattal rendelkező nép, s ez megmutatkozik az anyanyelvhez való ragaszkodásban (egy 1990-es felmérés szerint 80%-os volt a nyenyec nyelv ismerete, ami kiemelkedően magas a többi északi néphez viszonyítva). Mivel közel laktak Európához, már a múlt század közepétől aránylag jó és részletes leírások születtek róluk és sámánjaik *(tadebä)* szertartásairól. Több finn kutató, így M. A. Castrén (1860) és T. Lehtisalo a XX. század elején gyűjtött értékes folklóranyagot a *szamojéd* (vagy *jurák)* sámánságról.

Nyenyec családi samanizálás



A sámán és segítői. E. Jamkina rajza az 1920-as évekből





A sámán segítőszellemei.
Olga Vilka rajza

Lejegyezték, hogy a sámánok a sötét sátorban énekeltek a szeánsz során, furcsa madárhangokat hallattak, és volt köztük olyan, aki egy késsel vagy egy vékony vasbottal átszúrta a testét. A fejükön pántokból kereszt alakban összevarrt fejviselet volt, melyről elöl rojtok lógtak az arcukra, ez a rituális vakságot jelképezi.

A nyenyeceknél a sámánok botja helyettesítheti a dobot. A fiatal sámán, akinek még nem volt dobja, az övét használta dob helyett, hogy arra gyűljenek össze a segítőszellemek. A dob nélküli sámán hét év eltelte után készítette el első dobját mesterének irányításával. A régi leírások említik, hogy a nyenyec sámánoknak több (két vagy három) feleségük volt, és hosszú hajat viseltek. Az újabb kutatások (L. Khomich, L. Lar) pontosan leírták a nyenyec sámánok kategóriáit: az első típus sámánjai a felső világgal, az éggel álltak kapcsolatban, ők az erős sámánok (némelyiküknek több dobja volt), ők tudták átszúrni a testüket anélkül, hogy megsértették volna magukat. A *vidutana* sámánnak volt segítője, és volt különleges öltözete is. A második kategóriába tartozók neve *janjani tadebja,* a földhöz tartoztak és a föld alatti szellemekkel tartottak kapcsolatot. Rendszerint éjjel, a tűz fényénél samanizáltak, betegeket gyógyítottak, és segítettek a szülésnél; a harmadik csoportba azok tartoztak, akik a halottakkal tudtak kapcsolatba lépni. A *sambana* sámánok által üzentek a halottak a túlvilágról, az ő feladatuk volt a tisztító szertartások elvégzése és az elhunytak lelkének átkísérése a túlvilágra, amely szertartásra a halál után két évvel került sor. Az 1990-es évek végén feltűnt nyenyec értelmiség tudatosan fordult a régi szóbeli hagyomány, köztük a sámánfolklór emlékei felé (L. Lar), hogy összegyűjtsék és továbbadják annak értékeit.



Jellegzetes nyenyec dob.
A Mezeny folyó vidékén gyűjtötte
M. A. Castrén 1842-ben



Sámánsapka. T. Lehtisalo gyűjtése

Enyecek

Önelnevezésük *enneche*, azt jelenti ‚ember'. Az északi népek önelnevezéseinek ez az egyik típusa, a másik típus a 'beszélő' jelentésű. A Jenyiszej északi torkolatvidékén, Dudinka környékén élnek, és napjainkra alig kettőszázan maradtak. Az északabbra élők, a tundraiak réntartó nomádok, míg az erdei nyenyecek a hagyományos halász- és vadászéletformában élnek, és többnyire már csak oroszul beszélnek. Szerencsére a negyvenes évek elején olyan kitűnő etnográfusok dolgoztak közöttük, mint G. N. Prokofjev, B. O. Dolgih, E. D. Prokofjeva, és az általuk gyűjtött nyelvészeti és folklóranyag segítségével rekonstruálták e kis népcsoport etnikai eredetét és kapcsolódását a szamojédok családjához. Az enyec sámánoknak három fajtája volt: 1. *budote,* aki kapcsolatban állt az églakó szellemlényekkel. Neki sajátos ruházata, dobja és botja is volt; 2. *djano,* akinek csak dobja volt. Az ő feladata volt megvédeni az embereket a gonosz szellemektől; 3. *savode,* aki a halottak világával tartotta a kapcsolatot. Neki se dobja, se botja nem volt.

1938-ban egy teljes rituális öltözet került a szentpétervári Kunstkamera néprajzi gyűjteményébe. A ruha Szavone enyec sámánasszonyé volt, aki egy erdei szellemtől kapta. Ehhez a ruházathoz köpeny *(pagge)* és egy háromujjú sámánkesztyű *(varuci noba)* is tartozik, ami ritkaság. A ruhán elöl egy kis fémlemezből kovácsolt hajó alakú mellvért található – feltehetően a sámánnőt segítette a túlvilági útjain. Hasonlóképpen a sámánköpeny madár és szarvas alakú fémdíszei, amelyek a segítőállatok jelképei, és a sámán felveheti ezek alakját, aszerint, hogy a felső vagy a középső világban fejti-e ki működését. Érdekes a sámánnő fejdísze, amely kereszt alakban összevarrt pántokból áll, mint egy korona, és keskeny rénszarvasbőr szalagok lógnak le a szeme elé, mintegy jelezve, hogy a sámánnak nincs szüksége a rendes szemére, mert ő egy „harmadik" szemmel lát a szellemek világában.



Fémből készült sámánbotok a szentpétervári Orosz Etnográfiai Múzeum gyűjteményéből. Köztük a jobbo ldali egy nyenyec csörgő karikákkal és csúcsos fejjel, ami a szellemábrázolások jellegzetessége (ez a vasbotrajz látható könyvünk belső címoldalán)



Enyec sámánkosztüm egy kiállításon a jellegzetes fejdísszel – G. N. Verbov 1939-es gyűjtéséből – és a mellén meg a vállán vaslemezből domborított segítő ábrázolásokkal. Előtte a madár alakban végződő vasbotja



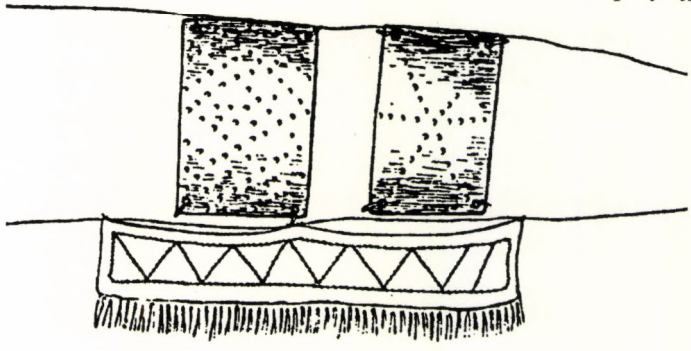
Az előbbi enyec sámánruha háta a tamperei sámánkiállításon

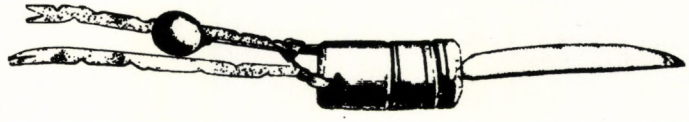
Külön érdekessége a női sámánöltözetnek a trapéz alakú mellkötény (ez a nganaszánoknál is megtalálható), amelyen rézlemezből készült függők találhatók, amelyek szintén a szellemsegítőket jelképezik, és egyben védik a sámán mellét a rosszindulatú szellemekkel vívott harcban. A mellvért közepén egy kis maszk is található, amelyik állítólag a fő szellemsegítő megjelenítése, ő védi a sámánt a betegségek ellen. A ruha ujjához madárszárnycsont alakú fémdarabok vannak erősítve, alatta pedig hosszú bőrszalagok lógnak – azt jelképezve, hogy a sámán tud repülni, fel tudja keresni a más – nem valóságos – világokat. Ezek a pontos részletmegfigyelések E. D. Prokofjeva 1961-ben megjelent kitűnő tanulmányaiból valók.



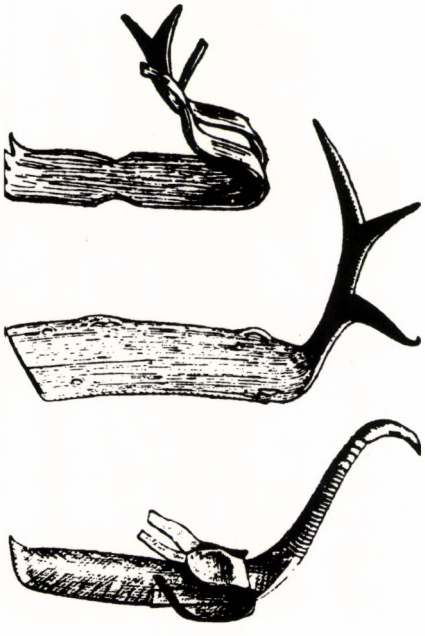
Függő a mellvérthez, melyet hét emberfej díszít

Sámánköpeny ujja vaslemez díszekkel

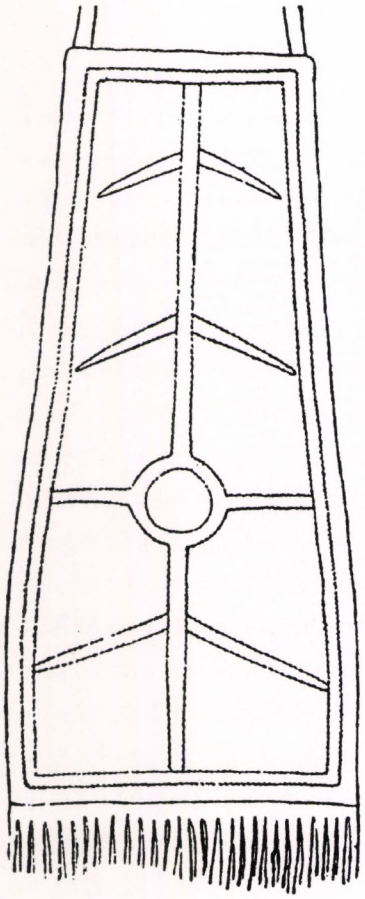




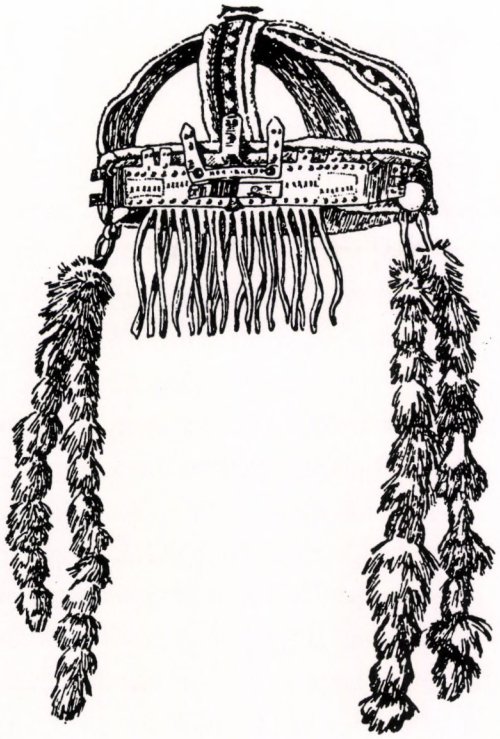
Sámánkés, melyet egy szellemtől kapott a sámán



Kovácsoltvas díszek a sámánruha hátáról – a segítő állatokat jelképezik

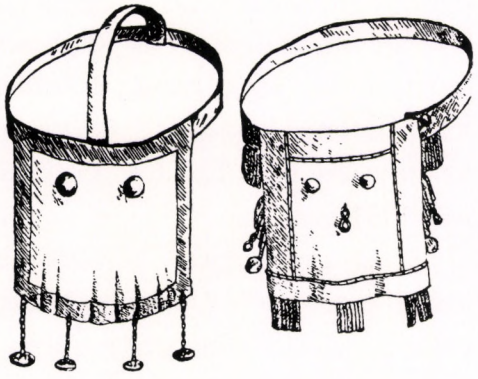


Sámánmellvért.
A hímzés a madár mellcsontjait idézi



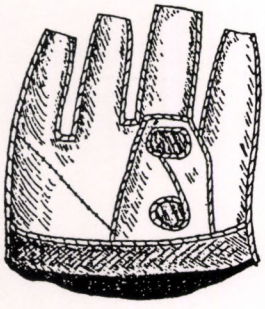
Koronaszerű fejviselet

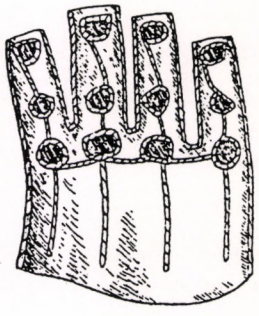
Enyec sámán szemellenző,
ami segíti a transz elérését





Sámánbot rénszarvaslábszerű
végződéssel, felül emberfejjelzéssel





Sámánkesztyű
elöl- és hátulnézetben



Dulszimjaku egy népzenei felvételkor bemutatta a sámándobolás ritmikáját

Nganaszánok

A Tajmír-félszigeten él ez a szamojéd nyelvű népcsoport, amelynek lélekszáma alig haladja meg az 1 200 főt (1989-es cenzus). Mivel a távoli északon izoláltan éltek, így a közelmúltig megtartották hagyományos életformájukat, melynek egyik fontos része a samanizmus. Több tudós vizsgálta részletesen a még élő sámánrítusokat és -énekeket (A. A. Popov a hatrmincas, Yu. B. Simcsenko a hatvanas, G. N. Gracsova a hetvenes-nyolcvanas években). Több néprajzi dokumentumfilm is megörökítette a samanizálás rítusát, ezek közül különösen jelentős az a felvétel, amelyet A. Oszkin és Yu. B. Simcsenko készítettek még a hetvenes évek közepén, valamint L. Meri észt író-rendező filmje (1977), sőt a kilencvenes években is újabb felvételek készültek. Ezekből jól látható, hogy milyen kevéssé változtak a dallamok, a táncmozdulatok, sőt az egyik sámánutód az egyik filmben egy vasrudat is „áthúzott" a testén (a ruháján természetesen). Szinte bizonyosra vehető, hogy ezt nem a szakirodalomból, hanem a helyi folklórból vette. Annál is inkább így van ez, mert a nganaszán sámán eszköztárához ma is hozzátartozik a kovácsoltvas dárda, valamint a dobot helyettesítő bot. Az egyik filmdokumentum megörökítette az ún. „tiszta sátor" ünnepén lezajló szertartást, amelyre a sarki éjszaka végetérte után – amikor a nap újra feltűnik – kerül sor, és az új esztendőre a sámánok jólétet, boldogságot, egészséget és vadászszerencsét kérnek a szellemektől. A szertartás több napig tartott (3, 5, 7 vagy 9 napig), és három sötét bőrű rénszarvas megölésével mint áldozattal kezdődött (ez vértelen áldozatot jelentett, vagyis megfojtották az állatokat). Egy ilyen szertartást igen részletesen leírt A. A. Popov még 1931-ben.

A tüzet a szertartáshoz hagyományos módon kovával és acéllal csiholta három asszony, a tűz fölött felmelegítették a dobot, hogy bőre jól kifeszüljön, a sámán a bejárattal szemben ült, és először a tűz gazdaszellemét invokálta, hogy az semmilyen gonosz szellemet be ne engedjen a sátorba. Amikor a sámán a szeánsz során felállt, vele együtt az asszonyok is felálltak, összefogózva fel-le emelgették a karjukat, és a rénborjú hangját utánozták, s ezzel a nagyon erotikus hangzású énekkel termékenységet kértek maguk-

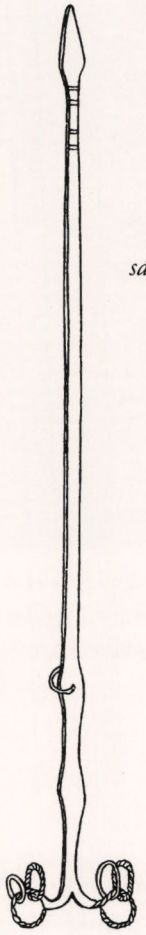


Gyerekrajz, amelyen meglepő részletek találhatók, pl. a sámánkabát két felének különböző színe, amelyek a nappalt és az éjszakát jelképezik



A híres nganaszán sámáncsalád két tagja Demnime Kosztyerkin (1913–1980), az utolsó nagy sámán és unokaöccse, Dulszimjaku (1940–1997) egy szertartást mutatnak be egy filmezés alkalmával 1977-ben

nak. A sámán két dobot használt a szertartás során, az egyikkel a felső világ szellemeihez fordult, hogy a kószáló betegszellemeket megbénítsa, a másik dobbal az alsó világ szellemeihez szólt. A sámán segítője *(toptuosi)*, aki rendszerint megismétli az ének szavait – együtt a jelenlévőkkel –, időről időre ráüt a dob karimájára egy kis bottal. A hetvenes évektől már pontosan rögzítették a sámánénekeket, és kiderült, hogy minden sámánnak van egy csakis őhozzá tartozó éneke, amelyet még utánozni se volt szabad másnak. Külön saját dallama van a segítőszellemeknek is, amelyet a szeánsz alatt kellett a sámánnak elénekelnie. A szellem megjelenését a dobolás ritmusának a megváltozása jelzi. A dallam- és ritmushagyomány állandóságát mutatja, hogy a Franciaországban tartott folklórfesztivál igazán nem szakrális környezetében a szellemhívó énekeket a nagysámán leánya pontosan úgy adta elő, amint az a hazájukban készített dokumentumfilmeken hallható. Vagyis a nganaszán sámánhagyományt a gyakori filmezés és a nemzetközi sikerek paradox módon tovább éltetik.



Kovácsoltvas sámánlándzsa



Nganaszán sámán, amint éppen a dobverőt eldobva jósol. Ez a ritka felvétel Yu. B. Simcsenko archívumából való, és az 1915-ben született Benitasi Csutavicsa Csunancsara sámán látható a képen



Kai Donner az 1910-es évek elején készítette ezt a fotót a szelkupok fősámánjáról

Szelkupok

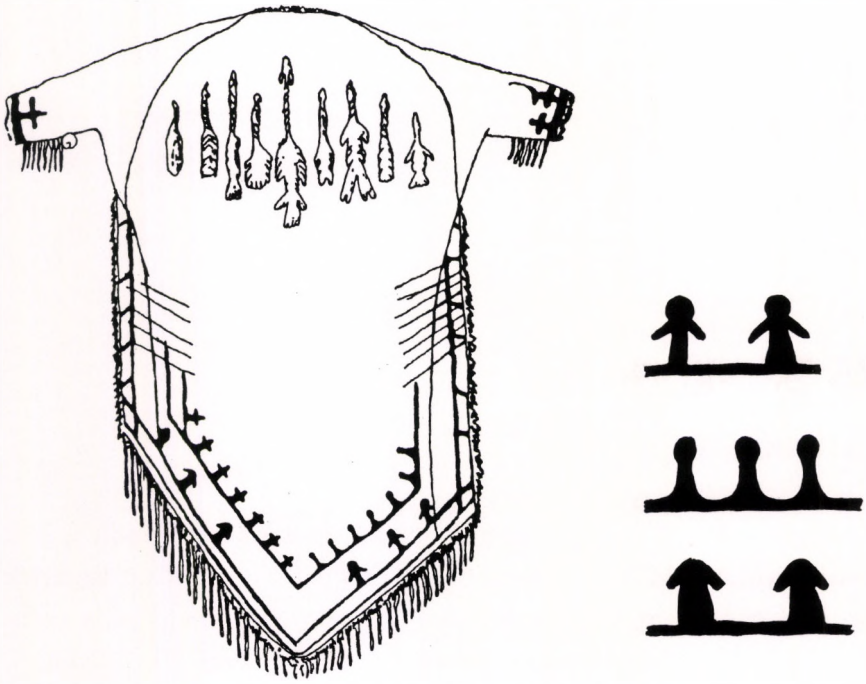
E szamojéd nyelvű népcsoporthoz tartozók mintegy 1500–2000-en vannak. A kutatók legfrissebb jelentései szerint a nyelvet legtöbbjük csak második nyelvként beszéli szűk családi körben, mert az orosz nyelv az általános. Két csoportjuk van: az északiak a Taz folyó mentén és a turukhanszki körzetben, míg a déliek Narim és Tomszk környékén, illetve a Tim folyónál élnek. Ezen a vidéken járt a XX. század elején Kai Donner, aki naplójában leírta találkozását az egyik sámánnal, aki „egyike volt ama régi nagy sámánoknak, akik közül néhány még megmaradt, és ő vigyázta a szent helyet, ahol a híres hétarcú idolt tartották… Mágikus dobját csodálatos komolysággal kezelte, mialatt isteneihez imádkozott." Az orosz kulturális imperializmus és kommunista üldözés ellenére a hatvanas és a hetvenes években is lehetett eredményes terepmunkát végezni a samanizmushoz kapcsolódó folklór és narratív hagyomány összegyűjtésével (G. I. Pelikh, I. N. Gemujev, A. A. Kim).

A szelkupoknál a sámán neve *tätipi,* de közöttük mindig megkülönböztetnek három kategóriát. Az első a *tätipi-sombirni,* aki napfénynél samanizált, és teljes sámánöltözéke volt: mellbőr és sapka, dob és kétfajta dobverő *(kapšit).* A legnagyobb erejű sombirni sámánoknak volt szablyájuk *(kidi)* is, de erejüket az is mutatta, hogy hány gémet ábrázoló vaslemezke *(karra)* volt a ruhájukon. A gém mellett a búvárréce volt a sámán szellemállata, azért mert érintkezni tudott mind az égi, mind a víz alatti alsó világgal. A koronájukra elöl egy kést erősítettek, mert az ellenséges sámánokkal való harcban azt használták. A *sombirni* típusú sámánok voltak a legtöbben. Feljegyezték róluk, hogy egy miniatűr vasbölcső is tartozott felszerelésükhöz, amelynek segítségével repülni tudtak. Ezeket a szelkup sámánokat magas emelvényre temették.

A második kategóriába tartozó sámánok neve *tätipi-kamitirni.* Nekik nincs különleges ruházatuk, és mindig sötétben tartják a szertartást. Csak mellbőrük *(kutin),* esetleg fejdíszük volt, de a dobjukat – ha volt is nekik – nem használták. A *kamitirni* sámán a szeánsz elején félmeztelenre



Szelkup dob rajzokkal, amelyen a Nap és a Hold, a mitikus gyík (tüsi) *és hetes csoportokban állatok és emberalakok láthatók. A dob jobb alsó felén látható sámán szánján égi útra indul*



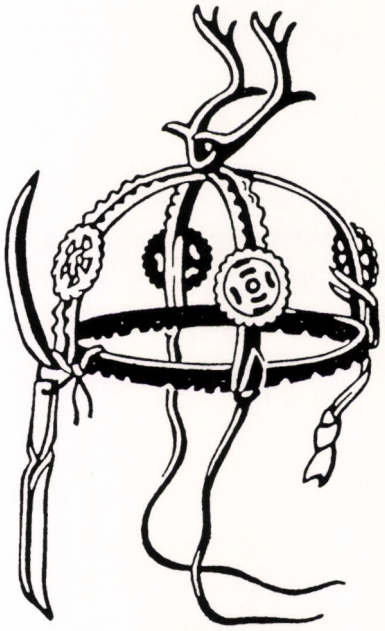
Sámánköpeny háta a segítőszellemek ábrázolásával. Ember alakú hét figura a felső világban, a kéz nélküliek az alsóban segítik a sámánt

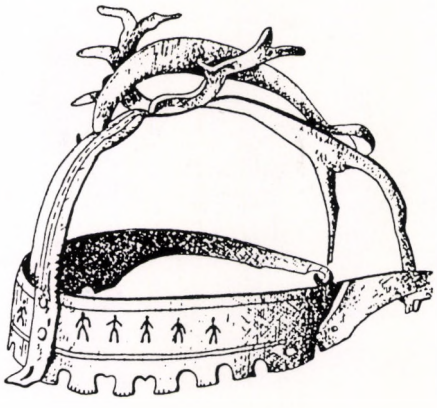
A szelkup sámán leszáll az alvilágba. Nemcsak szarvas-koronát, de szárnyat is rajzolt a bennszülött rajzoló a sámánnak



vetkőzött, majd egy rénszarvasbőrön ülve, teljesen összekötözve énekelni kezdett, és állathangokat utánzott. A szeánsz második felvonása az volt, hogy késsel „megszúrta" magát, vagy egy ujjnyi vékony vasvesszőt „szúrt át" a testén, ezután pedig válaszolt a feltett kérdésekre, és jósolt. Fontos eszköze volt ezeknek a sámánoknak a bot, ez helyettesíthette a dobot.

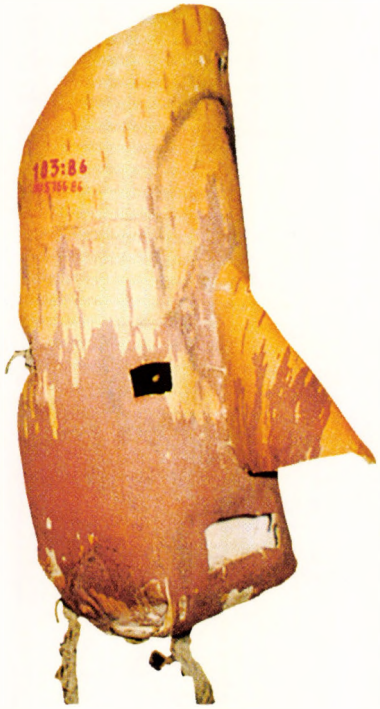
A harmadik kategória a *tätipi-aloga* volt. Az ilyen sámánok tevékenységét a szelkupok mindig valamiféle félelemmel emlegették, rontó mágiának tartották, segítőszellemeik is valamilyen ördögszerű lények *(patchak)*. Ők is tudták a trükköt, hogy kést döfnek a testükbe anélkül, hogy megsértenék magukat. Azt tartották, hogy az ilyen sámánnak van felesleges csontja, és hogy a sámánképességet a jobb kéz hüvelykujja őrzi (ez a hit megtalálható a burjátoknál és a mongoloknál is).





Szelkup sámánkoronák, a szarvak a segítő szellemállatot jelképezik

Obi-ugor népek



Vogul nyírfakéreg maszk, amelyet a sámánok használtak a medveünnepek alkalmával

Mansik (vogulok)

A finnugor nyelvcsalád ugor ágához tartozik ez a kis nép, amely a XX. század végén alig 8000 lelket számlál. Korábban vogul néven ismerték őket. Az Ob bal partjának mellékfolyói mentén élnek, és a korai etnográfiai leírásokban gyakorta szerepeltek (N. L. Gondatti, G. F. Miller). A XIX. században két magyar kutató is járt a vogulok között, Reguly Antal és Munkácsi Bernát, akik gazdag folklóranyagot gyűjtöttek közöttük, és több tanulmányt is írtak a vogulok samanizmusáról. A finnektől A. Kannisto, az orosz kutatók közül V. N. Csernyecov, Z. P. Szokolova, I. N. Gemujev, A. M. Szagalajev és N. I. Novikova nevét kell megemlíteni, mint akik a mansi samanizmussal és hagyományos szokásvilággal foglalkoztak.

Noha a folklór narratív szövegekben sok emlék megmaradt a sámánokról, mégis az obi-ugorok körében – a korábbi feljegyzések szerint – az 1930-as években már igencsak töredékes formában volt meg a sámánság intézménye, bár a sámánok több típusára még emlékeztek. Ezek a következők voltak (Z. P. Szokolova osztályozása szerint): 1. a dobbal samanizáló, 2. a zeneszerszámmal szellemeket hívó, 3. galócát *(Amanita muscaria)* fogyasztó sámánok.

A vogulban a sámán elnevezése *ńajt* (a női változat *ńajt-nē)*, amely a 'varázsolni' igei alakkal áll etimológiai összefüggésben. Az áldozatok során az istenidézést (Munkácsi szerint) a *penege-kum* nevezetű sámán végezte, ennek a kategóriának a tagjai nemcsak énekesek voltak, de áldozópapként is szerepeltek a lóáldozatoknál, amelyeket a XIX. század közepén még



Metszet nyírfakéregmaszkos alakoskodókkal



Medvejáték szereplői, nyírfakéregből készült maszkokkal

rendszeresen végeztek a vogulok. Érdekesek a régi feljegyzések adatai, amelyek arról szólnak, hogy a sámántehetség, sámánerő többnyire a fejedelmi származású családok tagjai között öröklődik, és hogy a szertartásokat a sámánnők mindig kibontott hajjal végezték. A rosszindulatú sámánokat, akik rontásra is képesek voltak, külön névvel jelölték *(muträn-xum)*.

A gyógyításnak egyik fontos mozzanata volt, hogy a sámán lefújta a betegről a bajt, fájdalmat.



Mansi sámándob a jellegzetes Y alakú fogóval a budapesti Néprajzi Múzeum gyűjteményében

Bálványisten idéző igéje
A sámánra isteni révülés száll,
s a bálványistenkének így felel:

„Erdei manó, megjöttél?
Hegyi manó, megjöttél?
Zsenge kezű kicsikém,
zsenge lábú szülöttkém,
madár-kicsi lelkét
hogyha megmentenéd:
akkor hívlak téged
bálványnak igazán,
akkor nevezlek én
istennek igazán!"

A bálványistenke felel
a sámánnak:

„Oh, nem, nem!
Bár erdei manó vagyok,
bármit tenni én sem bírok,
bár én hegyi manó vagyok,
mindent bírni én sem tudok.
Numi Tőrum atyámhoz
könyörögjetek!
Numi Szornyi apámhoz
könyörögjetek!
Szarvasbika véres áldozatterét,
patás-bika-étel-áldozat terét
ti kérdezzétek!
Egy kötélen hét véráldozatot
ti oda verjetek,
egy kötélen hat véráldozatot
ti oda vigyetek!
A lányok élete attól
fog megnyúlni,
a fiúk élete attól fog javulni!"

Leszállt a medve…
Hoppál Mihály fordítása



1993-ban, kevéssel halála előtt magyar kutatók jártak Ivan Szopocsin (1900–1993) osztják sámánnál (Kerezsi Ágnes fotója)

A „légyölő galóca" (Amanita muscaria), amelyet Szibéria-szerte használtak a sámánok



Hanti imádság az áldozati állat megölése előtt

Hétfényű Szenge isten!
Hatfényű Szenge isten!
Szarva-nagy áldozatot állítottam,
szája-nagy áldozatot állítottam.
Szent jó fa tövéhez tettem.
Élni való évekkel áldj meg!
Élni való napokkal áldj meg!
Leánykáimnak adj hosszú életet,
nyílhegyemnek hét szerencsét,
íjvégemnek hét szerencsét!

Hantik (osztjákok)

A korábban osztjáknak nevezett népcsoport az obi-ugorok másik ága a mansi mellett. Lélekszámuk 22 000 körül van. A Kazim folyó menti dialektus fokozottan az irodalmi nyelv alapjává válik, és ebben a folyamatban jelentős szerepet játszik, hogy a XX. század utolsó éveiben a kutatók jelentős folklórszöveggyűjtéseket végeztek (pl. N. V. Lukina, V. M. Kulemzin, a magyar Schmidt Éva). A kutatásoknak voltak előzményei is, pl. a XVIII. század elején G. Novickij részletesen beszámolt az osztjákokról, hagyományos életformájuk minden mozzanatáról, így a „varázslók"-ról is. Így ír róluk: „kezét, lábát szorosan összekötözték, bevezették egy sötét kunyhóba, majd körülülték és zenéltek körülötte", közben a *niukulta-ku* különböző trükköket csinált, kiszabadította magát, átszúrta magát. Hasonló történeteket meséltek egy másik kategória *(jisilta-ku)* sámánjairól, akik gyógyí-

Ivan Szopocsin, az egyik utolsó hiteles osztják sámán egy medveünnepről készült film forgatásakor 1985-ben. A filmet Lennart Meri észt író rendezte





A nagysámán fia, Mihail talán folytatni fogja a családi hagyományt

tottak és a szülésnél is segítettek. Az énekmondókat *(arexta-ku)* szintén sámáni képességekkel megáldott embereknek tartották.

A közfelfogás szerint ugyanis csak az képes a hosszú énekeket előadni és hangszeren játszani, aki képes a szellemekkel kapcsolatba lépni. Ugyanez vonatkozik a mesemondókra *(mańťe-ku)*, akiket gyakorta elhívtak, hogy olyan meséket mondjanak, amelyek a betegségek okairól szólnak. Az énekesek jósoltak is, vagyis a sámáni funkciók teljes keveredését tapasztalhatjuk. A hallucinációt okozó gombákat fogyasztó sámánok *(panhol-ku)* úgy léptek kapcsolatba a szellemekkel, hogy közben „galócás-énekeket" énekeltek. Külön csoportot alkottak azok a specialisták (*multa-ku* 'fohászkodó ember'), akik az áldozati szertartásokon meghívták a szellemet, megszólíthatták az isteneket, de volt a „varázsló gyógyítóknak" *(čapomin-noj)* is egy külön kategóriája, valamint a jósokat *(čirta-ku)* is külön tartották számon. Mindezek a nyelvi kategóriák feltehetően a sámáni munkamegosztásban betöltött helyüket jelzik.

Az áldozati állat megölése után

Te-kérted véresáldozatom
ím bemutattam.
Szűnjék már haragod!
Kanál fenekére vért
csöppentettem.
Kanál fenekére vért hintegettem
élni való időket adjál!
Élni való napokat adjál!
Hétfényű felséges Férfiú Atyánk!
Hatfényű felséges Férfiú Atyánk!
Fejhússal felrakott
edényemhez hívlak!
Mellhússal megrakott
edényemhez hívlak!
Tónagyságú nagy szemeid,
lápnagyságú nagy szemeid
mireánk vessed!
Íme fejhússal felrakott edényünk!
Íme mellhússal megrakott
edényünk!
Évszakig éltető világot adj még!
Napjaink növelő világot adj még!
Kislányunk sarokvasas házban
hadd háljon!
Kisfiunk sarokvasas házban
hadd háljon!
Leánykáinknak adj hosszú életet!
Fiacskáinknak adj hosszú életet!
Kezünk fájdalma nélkül éltess!
Lábunk fájdalma nélkül éltess!
Betegség világa ha támad,
betegség világának mérgét
hajlékunktól távol tartsad!
Poklok világa pokol-kínját
hajlékunktól távol tartsad!

Sámándobok szóljatok...
Bede Anna fordítása



Az új dob felavatása a sórok között

Kács sámán festett dobjával



Török népek

A török nyelvű népek körében végzett kutatások sok értékes adattal járultak hozzá a szibériai samanizmus jelenségvilágának a megismeréséhez. Ebben a fejezetben több kisebb-nagyobb népcsoporttal foglalkozom, néhány képpel illusztrálva az általuk képviselt sámánság jellegzetes vonásait.

A földrajzi elvet követve először az északkelet-szibériai törökség (a jakutok és a dolganok), majd a dél-szibériai törökök sámánjairól szólok. Az Altaj és a Szaján (Szojan) hegység környékén lakó csoportok sámánjait szintén északról dél felé haladva mutatom be. (Így többek között altaji: a tuba, a csalkandi, a kumandi, az altaj kizsi, a telengit, a teleut, illetve hakasz: a sór, a szagáj, a hász vagy a kács és a tuvai sámánsággal foglalkozom). Végül a közép-ázsiai törökség iszlám hatás alá került ősi spirituális kultúrájának máig megmaradt samanista elemeiről adok számot.

Tudjuk, hogy az így felrajzolt kép korántsem teljes, hiszen az anatóliai vagy a kaukázusi török népek szellemi kultúrájában szintén fennmaradtak a samanizmus nyomai, de ennek bemutatására most nem volt lehetőségem, a kiegészítő adatok egy következő könyvben látnak majd napvilágot.



Jakut sámán a téli szállás előtt

Északkelet-szibériai törökök

Jakutok

A *szaha* nép – a jakutok ezen a néven nevezik magukat – napjainkban kb. 400 000 lelket számlál. Ugyanakkor egy szinte európányi területen elszórtan élnek, amely ásványi kincsekben hihetetlenül gazdag. Ez a tény és a több évszázados kizsákmányolás, meg a sámánok *(ojún*, női változata: *udagan)* üldözése, módszeres irtása az utóbbi években felerősítette a függetlenség iránti igényt és vágyat. Azt mondhatjuk, hogy a *szaha* nép,



Realista sámánábrázolás, festmény a XX. század elejéről. A sámán arcán a révület látszik



Afanaszij Fjodorov sámánmesterséget tanít saját stúdiójában



A sámánköpeny hátán több kilónyi vasdísz található, amely a szellemek meghívását szolgálta



Fehér sámán – a hajnali napköszöntő ima közben tejet locsol szét (1992)

a szaha uránhaj (szélső uránhaj), az utóbbi évtizedben visszatalált önmagához, s ebben nem kis szerepe volt a sámánoknak. A jakut samanizmus kutatásának régi hagyományai vannak a XIX. század végétől napjainkig (N. A. Vitasevszkij, W. G. Serosiewski, G. V. Kszenofontov, N. A. Alekszejev, M. Balzer). M. Zsornickaja a jakut sámánok táncait írta le, tanulmánya egyedülálló a maga nemében. A régi feljegyzések szerint, ha beteg lett valaki a háznál, azonnal a sámánért küldtek, akinek mindig volt egy segítője *(kuturukszut),* aki például felmelegítette a dobot, hogy annak a bőre megfeszüljön, s jól szóljon.

A szeánsz rendszerint este, naplemente után kezdődött. A tűzhelyen csak a parázs pislákolt, ez elé ült le a sámán, ráadták ruházatát, amely tele volt vasból kovácsolt csörgőkkel. Ezután a sámán felvette dobját, háromszor nagyot ásított (ez a segítőszellemek meghívásának jele volt), majd háromszor erősen megverte dobját, és hosszú énekbe kezdett. Először kiűzte, elküldte a sátorból a helyi szellemeket, és kérte a család védőszellemeit (pl. a házi tűzhely gazdáját), hogy segítsék őt. Ezután a saját segítőszellemeit hívta költői szépségű improvizált énekkel. Amikor a felső világ szellemeihez *(abáhï)* szólt a sámán, a dobverőt a homlokához emelte és felfelé tekintett, így játszotta el a jelenlévők előtt az égi világbeli utazását. A rítus során a sámán elfogta a betegséget okozó szellemet, és visszahozta a beteg lelkét *(kut),* de kikötötte, hogy milyen áldozatot kell bemutatni (pl. tehént) cserébe. Az áldozati szertartást később mutatták be szintén a sámán közreműködésével. Az ilyen – főleg a közösségi áldozatokat vezető – sámánokat „fehér sámánok"-nak *(ají ojúttara)* nevezték, s azt tartották róluk, hogy ők nem estek ekszтázisba, nem volt védőszellemük, nem utaztak a világok között, viszont ők voltak az imádságok mesterei, ők könyörögtek – az áldozati szertartások során – az istenekhez a jószág szaporaságáért, az emberek egészségéért, jólétéért és az asszonyoknak gyermekáldásért. A XX. század utolsó évtizedében – hosszú évtizedek tiltása után – újra megtarthatták a jakutok a nyárközépi közösségi ünnepeiket *(isziah),* akkor felélesztették a „fehér sámánság" hagyományait. Egyáltalán a sámánok az etnikai identitás újjáélesztésében jelentős szerepet játszottak.





Jakut sámánok kétféle tánca (M. Zsornyickaja nyomán)



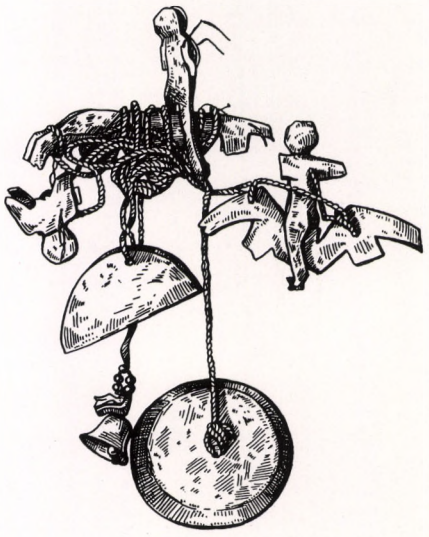
A kilenc égi réteget jelképező fák, amelyeknek a csúcsán lévő madarak segítik a sámán útját



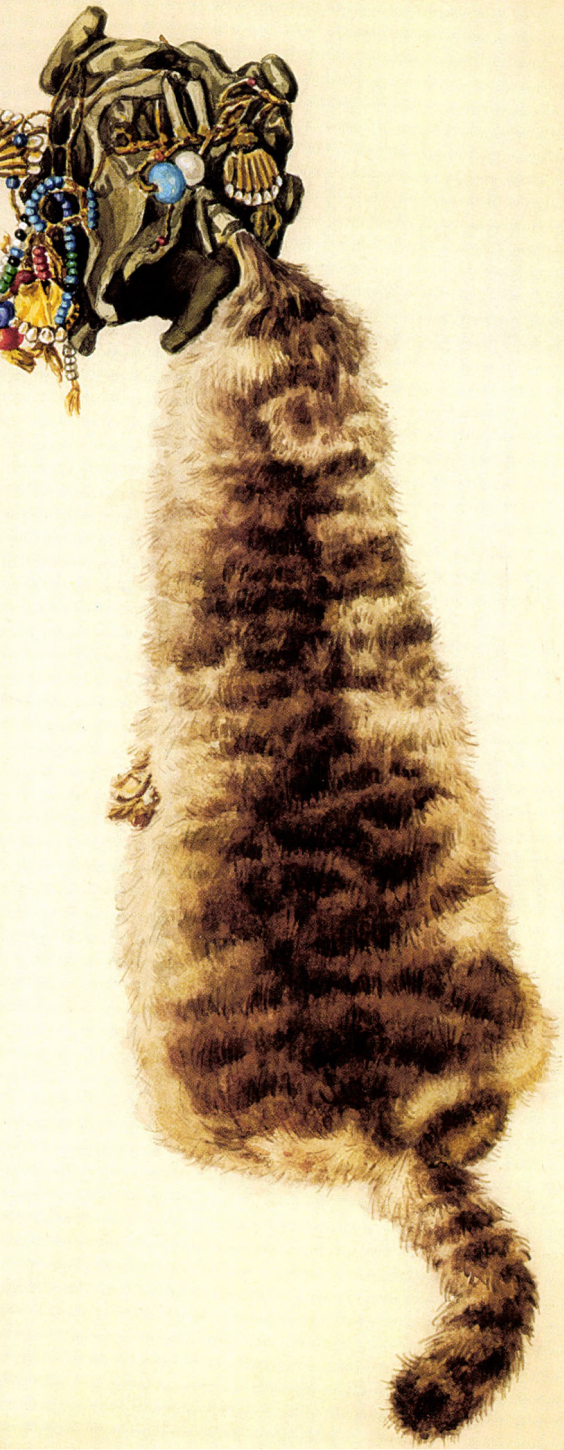
Dolgan madaras sámánfák egy kiállításon. A madarak alatt lévő kis fadarabok a felhőket jelképezték, melyeken a sámánok megpihentek

Dolganok

Ez az északi kisebbségi népcsoport az 1989-es népszámlálás szerint 6 900 lelket számlál. Egy részük a Tajmir-félszigeten él a nganaszánok szomszédságában (Dudinka város mellett), kisebb részük pedig a Szaha Köztársasággal határos (Jakutia), Anabirsk körzetében. Nyelvük a jakuthoz áll a legközelebb. Egyesek szerint tulajdonképpen a dolgánok csak egy jakut törzs (saját nevük szaha/haha), amely az evenkikkel keveredett. A dolganok északi csoportjának életét és folklórját a harmincas években A. A. Popov, majd B. O. Dolgih, végül a hetvenes–nyolcvanas években I. S. Gurvics és G. N. Gracseva kutatta, így nekik köszönhető sok-sok részlet e kis nép samanizmusáról. Egy századeleji leírás szerint (V. N. Vasziljev) a dolgan sámánok kilenc farudat állítottak fel, melyeknek csúcsára famadarakat helyeztek. A póznákat lószőrmadzaggal lazán



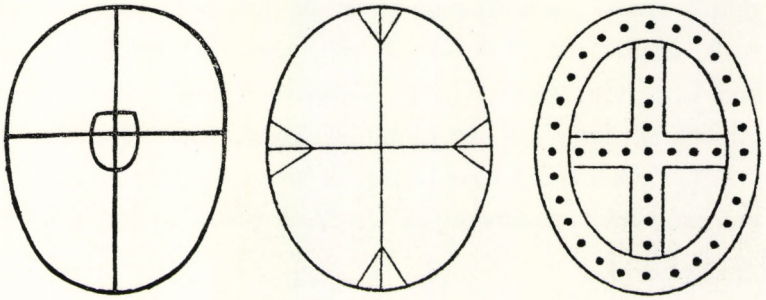
Egy elhunyt dolgan sámán jelvényei, amelyben a hosszú zsineg az égbe vezető utat, a félkör a Holdat és a kör a Napot jelképezi





A sámán beteget gyógyít – régi beállított fotó
a szentpétervári Vallástörténeti Múzeum gyűjteményéből

összekötötték, ez jelképezte a sámán útját az égbe. A dolganok elképzeléseiben kilenc ég van, s a sámán oda megy fel a beteg lelkével, hogy tisztítsák meg. Érdekes eleme a dolgan sámánok hiedelemrendszerének a *sajtān* fogalma, ami jelenthet köveket, fákat és emberkéz formálta dolgokat, amelyekbe egy-egy gazdaszellem költözik, s ezek aztán megvédik a gonosz szellemektől a sámánt, de segíthetik is a vadászat és halászat során.



Dolgan dobrajzok a szentpétervári Kunstkamera gyűjteményében

Szajtán, *egy halott sámán jelvénye, melyet sarki róka bőre ékesít*

Dél-szibériai törökök

Észak-altaji népcsoportok

Tuba, csalkandi, kumandi



Tuba sámán nyíllal jósol

Az Altaj hegység északi részén él három kis népcsoport, akik összesen jó ha 5000-en maradtak, ezért nyelvjárásaikat a kihalás veszélye fenyegeti. A legutóbbi – 2002-ben tartott – népszámlálás adatai szerint a tuba vagy „fekete tatár" népcsoport létszáma alig haladta meg az 1600 főt, a csalkandi vagy „lebegy tatár" eredetű népességé pedig az 1000-t, míg a kumandi népességé a 3000-et, de közülük vagy 2000-en Bijszk környékén (az altaji területen), illetve a kemerovói tartományban élnek.

1914-ben a finn J. Granö járt ezen a területen, és értékes fényképeket készített, amelyeken egy csalkandi sámán éneklését örökítette meg. A svéd kutató még a közeli Lebegy folyóról „lebegy (hattyú) tatár"-nak határozta meg a népcsoportot.

A kumandi népcsoport körében jegyeztek le egy érdekes termékenységvarázsló szokást (először V. I. Verbickij, majd D. Zelenin írt róla tanulmányt, valamint F. A. Szatlajev, sőt Diószegi Vilmos is). A legfőbb istennek, Ülgennek felajánlott állatáldozathoz kapcsolódott ez az erotikus rítus, melynek főszereplője Kocso vagy Kocsa kán, aki hatalmas

Lóáldozat (fotó Diószegi Vilmos archívumából).
A fekete ló a Földanyának szóló áldozatra utal





A Kocsa kán erotikus rítus

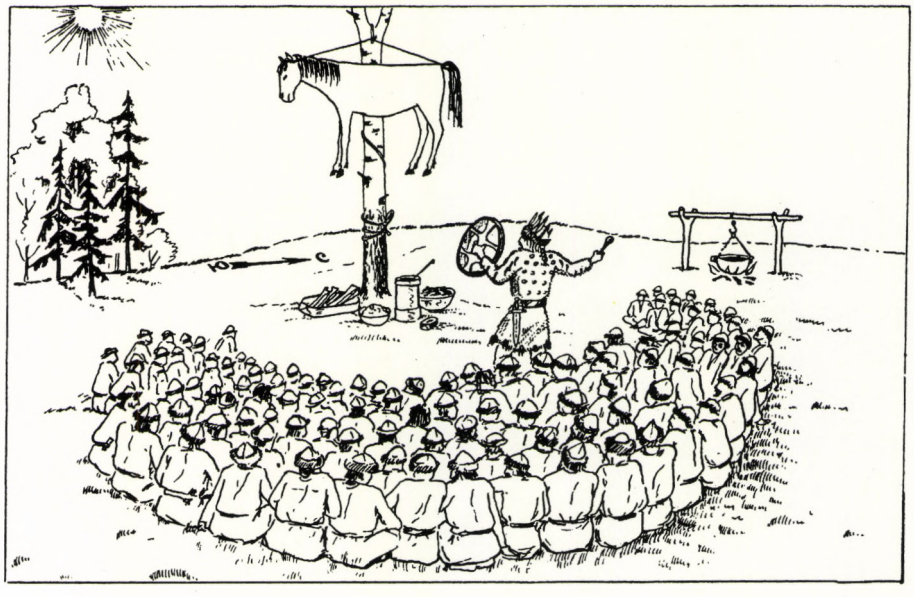
falloszával ijesztgette a résztvevőket, különösen a nőket. A Kocsot megszemélyesítő alak fehér ruhában volt, és nyírfakéreg álarcot viselt. Ez a rítus csak az északi-altaji népek körében ismert, akik antropológiailag a még északabbra élő uráli embertani típushoz tartoznak, s így érthető, hogy a fallikus-erotikus termékenységi rítus közeli párhuzamát az obi-ugorok (a manysik és hantik) körében is megtaláljuk (Diószegi Vilmos magyarázata szerint). Az északi-altajiak életformája a gyalogos vadászkultúra (ez is hasonlatos az obi-ugorokéhoz), és sámánjaik sem viselnek színes köntöst, csak egyszerű fehér vászonruhában és sapkában végzik a szertartást.

Az altajiak körében különleges jelentőségük volt az állatáldozatoknak, melyeket a sámánok mutattak be állathullás, járványok esetén vagy a közösségi ünnepek alkalmával, valamint a nagy közös vadászatok idején, legalábbis még ez volt a helyzet a XX. század elején. Ezenkívül a sámán foglalkozott jóslással, többféle specialistát is megkülönböztettek: *gyarincsi* – a bárány lapockacsontját megégette és abból jósolt; *tölgöcsi* – aki egy kis nyíllal jósolt; *kol-körőcsi* – tenyérjós; *gyadacsi* – az időjárás befolyásolója és jósa. Ez utóbbiakat nem tartották akkora tiszteletben, mint a valódi sámánokat, de sok esetben, ha sámán nem volt a közelben, akkor helyettesíthették őket. Igen gazdag az altajiak szóbeli folklórja a sámánokról, melyben szerepel a sámánok egymás elleni harca vagy az ismert elbeszélés arról a sámánról, aki felvette egy sokkal erősebb sámán ruháját és belehalt.

Csalkandi sámán révületben énekel



A nemzetségi ősöknek bemutatott lóáldozat a kumandiknál





Régi fotó egy altaj kizsi sámánról





Altaj kizsi dob rajza,
a dob-szellem gazdájának ábrázolásával

Dél-altaji népcsoportok

Altaj kizsi, telengit

Az Altaj Köztársaság nyugati részén lévő (a kau-ózi, kök-szú-ózi, budoj környéki) járásokban él az *altaj kizsi* (kizsi = 'ember') néven ismert csoport, a keleti felében pedig a *telengit*ek, akik együtt mintegy 65 000 főt tesznek ki (a 2002-es népszámlálás szerint). Az északi és a déli csoportokat együttesen nevezik altajiaknak *(altajec)* az oroszok. Az Altaj Köztársaság hivatalos nyelve a déli nyelvjárásokon alapszik, noha e nyelvjárást beszélők csak a teljes népesség egyharmadát teszik ki.

A telengitek az Altaj Köztársaság keleti részén élnek, és állítólag ma is működnek köztük fekete sámánok *(kara kam).* Az altaj kizsik körében a XIX. század végén különféle messianisztikus mozgalmak terjedtek el, melyek hatására elűzték a fekete sámánokat, helyettük a fehér sámánok *(ak kam)* végezték a szertartásokat, akik viszont nem révültek. Ruhájából és fejviseletéből ítélve altaj kizsi eredetű lehetett az a sámán, aki 1909-ben Tomszkban bemutatót tartott az akkori értelmiségi körök számára, akik érdeklődéssel fordultak a szibériai bennszülöttek, köztük a sámánok kultúrája felé. Erről az eseményről a helyi sajtó is beszámolt (lásd A. Znamenski 2005. cikkét), illetve fényképeket is közölt, melyeket megtaláltam a tomszki egyetem múzeumának fotóarchívumában.

Mampíj sámán előadása, éneke és dobolása nagy hatással volt az orosz értelmiség egyes tagjaira, azokra, akik a helyi folklórban, mítoszokban keresték a spirituális megújulás lehetőségét. Közéjük tartozott G. N. Potanin, a kitűnő Kelet-kutató és Grigorij Csorosz-Csurkin, a festő, aki több képen is megörökítette az altaji sámánok szertartásait.

Mampij sámán előadás közben
Tomszkban, 1909-ben





Teleut sámánasszony, dobján jól kivehető a lovon ülő kardos alak, maga a sámán, amint a felső istenhez utazik. Láthatók az égitestek, sőt a sámán könyve is

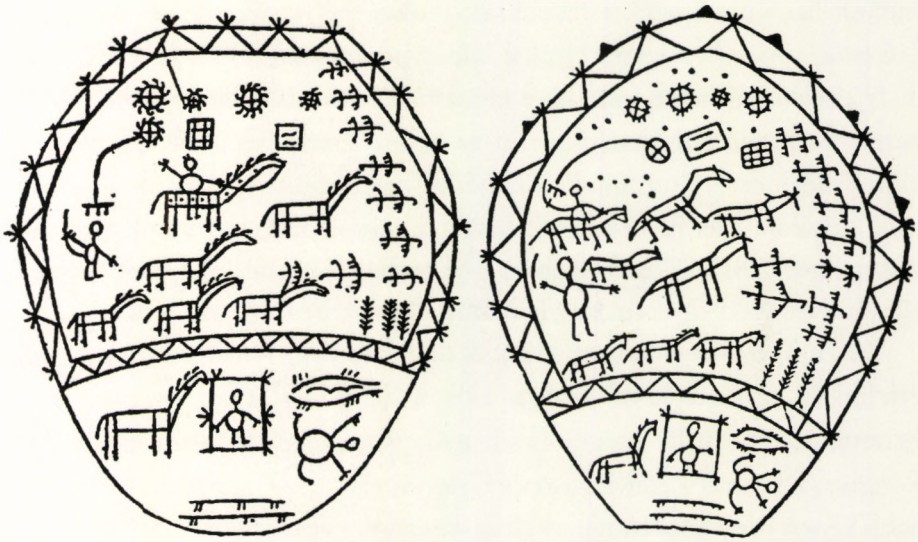
Telenget (teleut)

Az altaji törökség harmadik csoportja a Kemerovo körüli falvakban élő – saját elnevezésük szerint – *telenget*ek, akiknek száma alig haladja meg a 2500-at (a 2002-es népszámlálás szerint 2658-an voltak). A szakirodalomban orosz nevükön teleutként ismertek. Már W. Radloff is említette őket gyűjtésében, majd A. V. Anohin (1869–1931), aki 1910 és 1912 között gyűjtött az Altajban, egy kitűnő monográfiát jelentetett meg róluk 1924-ben. Később N. P. Dürenkova írt a teleut samanizmusról, és publikálatlan képeket közölt a dobokon található rajzokról. Legújabban pedig D. A. Funk foglalkozott Anohin kiadatlan hagyatékának ismertetésével. Ő maga is gyűjtött a még megmaradt teleutok között, és megállapította, hogy ez a népcsoport már a XX. század elején erősen az orosz ortodox egyház hatása alá került. Az utolsó teleut sámánok üldözése és az ateista propaganda ugyan teljesen szétzilálta a teleutok hagyományos világképét, ennek ellenére még a közelmúltban is lehetett elbeszéléseket gyűjteni a hajdani sámánokról (Batianova 1995). Többféle vallási specialistát tartottak nyilván, akiknek a szerepköre megegyezett a más népeknél működő sámánokéval, de a teleutoknál ezeket külön-külön személyek gyakorolták – így megkülönböztettek jövendőmondókat *(tölgöcsi),* igazlátókat



Gazdag rajzolatú teleut sámándob A. V. Anohin gyűjteményéből. A Nap, a Hold és a Vénusz jelképei mellett felfedezhető a sámán nemzetségi életlelke, a bura *is, amit leggyakrabban ló alakban jelenítettek meg*

Két teleut sámándob, amelyeken világosan megkülönböztethető a felső és az alsó világ



(körmökcsi), gyógyítókat *(emcsi),* esővarázslókat *(jadacsi)* és mindentudó bölcseket *(pilecsi)*. Kétségtelen, hogy ezek a személyek a folklórban a sámánok ellenfelei voltak, vagyis különböztek tőlük.

A. V. Anohin írta le, hogy a fiatal sámánjelöltnek ahhoz, hogy elnyerje a mesterséghez szükséges tudást és erőt, előbb égi utazást kell tennie. Ott a hetedik égben találkozik „égi feleségével" (és a kilenc égi szűzzel, a főisten, Ülgen lányaival – ezek az alakok megtalálhatók a dobokon!), aki ott megeteti, megpróbálja ott tartani a földi hőst, de természetesen próbákon is át kell esnie (pl. parazsat kell ennie). Ez a beavatás felért az újjászületéssel, s mint a földi világba való visszatérés motívuma feltehetően igen régi eredetű (már a sumér Gilgames eposzban is megvan!). Az altajiak sámánszertartásai meglehetősen hosszúak voltak – több órán át tartottak –, és általában az esteli sötétségben zajlottak a tűz gyenge fénye mellett. A sámán *(kam)* eljátszotta „utazását" a más világokban, és végig költői szövegekkel kommentálta az eseményeket.

Altaji török sámánasszony teljes díszben



Sámándob avatása

Áldás, áldás, áldás, áldás!
Fehér éj tűz-áldása
Ég Úr tiszta áldása
Hatpupú hószín hátasom
hatszemű tarka tigrisem
harminc fejű tűz anya
negyven fejű szűz anya
főzetlent megfőző
fagyottat feloldó
zöld lánggal lelkesítő
zöld suhogó köntösű
rőt lánggal lelkesítő
rőt suhogó köntösű
hét lejtőn leszálló
hét táncot táncoló
hét kedves játékú
kilenc lejtőn leszálló
kilenc kedves játékú.
Hármas láng anyja ki vagy
fonott gyöngyvessző szarvad
kő tűzhelyet tartó
por hamu párnájú
lángnál lengedező
hajlított nád fülű
harminc fejű tűz anya
nyesett nádszál fülű
negyven fejű szűz anya
mindeneknél tisztább Ojmok
mindennél tudósabb Ojmok
Kajrakán.
Szemünk rosszat ne lásson,
szívünk rosszat ne tudjon
fehér tüzet tartva jöjj
kék lángot lövellve jöjj
apánk légy, forogjál
anyánk légy, pörögjél!

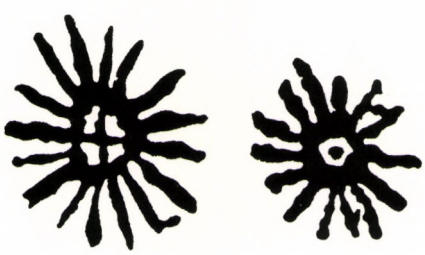
Sámándobok szóljatok...
Bede Anna fordítása



Két szent kő a kurgánok völgyének elején, ahová az emberek kimennek áldozatot tartani



Kács dob rajza a minuszinszki múzeum gyűjteményében



Napjelek hakasz dobokról

Hakaszok (abakáni tatárok)

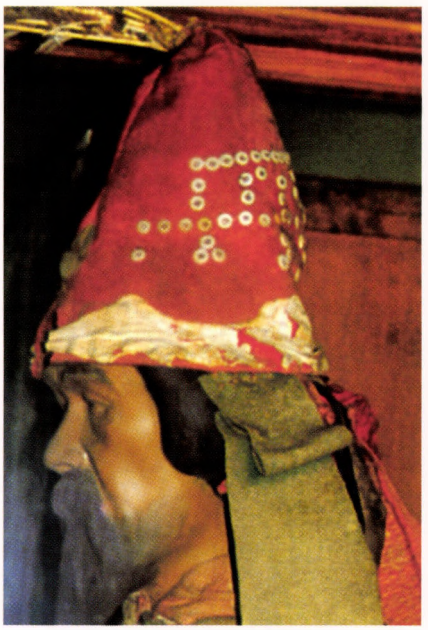
A dél-szibériai törökség harmadik csoportja – lélekszámuk ma körülbelül 75 000 –, a Minuszinszki-medencében él, mely igen kellemes természeti adottságú terület, mert magas hegységek, a Szaján és az Ataj veszik körül. Több kisebb-nagyobb csoport tartozik a hakaszokhoz, így a 14 000-es lélekszámú *sór*ok, akiknek nagyobbik része Kemerovo tartományban él. Hakaszia déli részén élnek a *szagáj*, *kojbal* és *beltir* csoportok, míg a terület északi részén él a *hács* (vagy *kács*, oroszosan *kacsin*) nemzetség. Külön csoportként tartották nyilván a Csulim folyó mentén élő *ősz kizsi* csoportot, akiket csulimi törököknek is hívtak. A *hakasz* elnevezés a kirgiz szó kínai alakjainak oroszos torzításából jött létre. Az abakáni tatárok Hakaszia lakosságának alig egy tizedét adják, tehát kisebbségben vannak a saját hazájukban, őseik földjén.

Az 1990-es évektől kezdve igen erőteljesen feléledt a nemzeti öntudat az értelmiség soraiban, és az etnikai újjászületés nyilvánvaló jelei mutatkoznak (L. Anzsiganova hakasz folklorista-filozófus írt erről).

A hakasz sámánság legfontosabb világszemléleti (filozófiai) alapjait a gyakorlatba is átültették az elmúlt másfél évtizedben. Mindenekelőtt megalapították a Hagyományos Hakasz Vallás (Samanizmus) Társaságát,

amely a sámánok segítségével szervezi a nagy nyári közösségi ünnepeket. Ezen alkalmakkor összejönnek a nemzetségek, és áldozatot mutatnak be, könyörögnek a közösségek az egész hakasz nemzet jólétéért. A különböző szent helyeken az égnek mutatnak be áldozatot *(tégir ta)*, s ez egyben az ősök tiszteletének ünnepe is. Ezeken az ünnepi szertartásokon megpróbálják a hagyományokon alapuló értékrendet tudatosítani.

A régebbi leírásokban bararaba töröknek is nevezték ezt az altaji népcsoportot, de emlegették abakáni tatár néven is, mert az Abakan környéki sztyeppén élnek. Már a legkorábbi útleírások említik őket (D. G. Messerschmidt a XVIII. század elején), de a későbbi kutatások is sokat foglalkoztak velük (a magyar kutató, Diószegi Vilmos egy monografikus összefoglalást írt a hakasz samanizmusról – többek között a dobokon található rajzokról). A hakaszok rendszeresen megtartották a nyár közepi (júniusi) közösségi ünnepeket, melyeken lóáldozatot mutattak be a kam vezetésével. Vannak feljegyzések arról, hogy a sámánoknak fizetni kellett a szertartás elvégzéséért, például a feláldozott bárányok bőrével. Ők voltak a nemzetségi rítusok őrzői, letéteményesei. A XX. század utolsó éveiben a hakaszok körében is újjáéledt a samanizmus, mert vannak fiatal sámánok és sámánasszonyok is, akik újra végzik az ősi szertartásokat.



Hakasz sámánsapka (ismeretlen eredetű ajándék az ankarai egyetem etnológiai gyűjteményében)





Gazdag díszítésű hakasz dob, jól tagolt világrétegekkel. A felső világban a fehérrel festett (égi) lények (segítőmadár, sas, Nap, csillagok és madaras csúcsú sámánfa). A lovas alak a sámánős szelleme (tösz-tori)

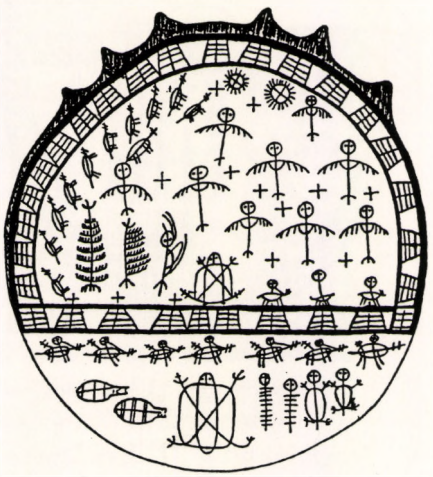
Kács sámánnő díszes dobjával. Az elválasztó vonal az alsó és felső világra osztja a dobot



Sór sámán az 1930-as évek elejéről



Az új sámándob felavatása



Sór dobrajz, melyen jól látszik a felső és az alsó világ szétválasztása

Sórok

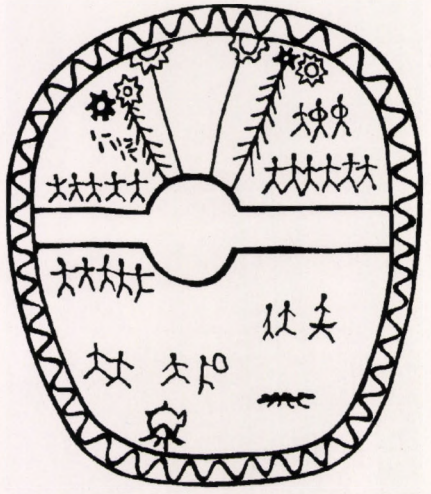
Ez a 14 000 embert számláló (1989-ben) hakasz népcsoport Barnaul környékén él. A sórok mélyen hisznek abban, hogy a sámánképesség természetfölötti ajándék, melyet elég sokan megkaphatnak, így aztán minden településnek, korábban minden nagy családnak volt sámánja, akiknek a hatóköre – ma azt mondanánk klientúrája – pontosan behatárolt volt. A kam *(hām)* szolgálatait a legkülönfélébb esetekben vették igénybe, így például nehéz szüléskor, vadászatok sikerének biztosításához, de természetesen a fő feladata a gyógyítás volt. Ilyenkor a szeánsznak fontos része volt egy állat áldozatként való felajánlása az isteneknek. Ő végezte az áldozati állat húsának elosztását, amiből a sámán is részesedett. A sórok is hittek abban, hogy egyes sámánok rontani is tudnak.

A XX. század harmincas éveiben egyes sór sámánok már nem viseltek különleges fejdíszt, csak egy kendővel bekötötték s fejüket. Feltehetően a rituális gyakorlat volt a fontosabb, s nem a külsőségek.





A dobon az alsó világban fejjel lefelé ábrázolták a sámánfákat. Ott látható az alvilág hatalmas békája



Sór sámándob. A világfák ezúttal a Föld köldökét jelképező dombból nőnek ki, csúcsukon napjelképek.

Sór sámánasszony hatalmas dobjával



Sz. D. Majnagasev üveglemezre készített fotója 1914-ből



Szagájok

A szagájok egy néhány 100 lelket számláló kis altaji török népcsoport. Szerencsére a XX. század elején élt egy szagáj származású, tanult értelmiségi, S. D. Majnagasev, akit érdekelt saját népének szokásvilága. Majnagasev 1914-ben a saját népe körében több sorozat kitűnő fényképet készített egy szagáj sámánról, amint a vezetésével éppen lovat áldoznak, és amint este egy házban a földön ülve samanizál. A szobában felállították a sámánfát, amely nélkülözhetetlen kelléke volt a szertartásoknak. (Ezek a fényképek a szentpétervári Kunstkamera gyűjteményében találhatók.) A szagáj sámánlegendák gyakori motívuma a sámánok közötti harc, mégpedig a védő-segítő szellemek segítségével. A küzdelem az állat alakú segítők formájában zajlik, amelyek bikák vagy csődörök alakjában jelennek meg. A harc kimenetele egyben a sámánok közötti hierarchiát is felállítja.

Szagáj sámán a ház ajtajában hívja a szellemeket



A sámán vezetésével körbejárják az áldozati állatot, melyet az áldozati fához kötöttek





Szojot sámán az 1900-as évek elején készült fotón



Tuvai sámán sastollas fejdísszel

Tuvaiak

A dél-szibériai törökség negyedik csoportja a tuvai (saját nevükön *tiba,* de egyéb elnevezésük is van a szakirodalomban: *szojot* vagy *szojon, urjanhaj*). A Tuva (Tiba) Köztársaságban, amely az Orosz Föderáció része, ma 240 000-en élnek, de Tozsu tartományban él még egy 4 500-as réntartó közösség is (oroszul *todzsinyec* a nevük). Tuva Szibéria déli részén, Mongóliával határos területen fekszik. Ma kb. 300 000 lakójának körülbelül a két harmada tuvai, vagyis egy török nyelvet beszélő ősi nép leszármazottja. A történeti emlékezet ugyanis azt tartja, hogy ők a hunok, illetve Dzsingisz kán egyik fiának leszármazottai. A lamaizmus a XVII. század végén érkezett Tuvába, és a három évszázados együttélés ellenére az új hit nem tudta kiszorítani az ősi samanizmust. A két hitrendszer összeolvadása is megfigyelhető, nem volt ritkaság, hogy egy sámán láma lett, így lamaista rituális kellékek láthatók manapság a tuvai sámánok *(ham)* használatában. Jellemző adat a tuvai samanizmus történetéhez, hogy az 1931-es cenzus megbízható adatai szerint Tuvában 725 aktív sámán működött (ez azt jelenti, hogy minden húsz háztartásra vagy családra jutott egy sámán), és kb. ugyanennyi volt a lámák létszáma is. Aztán jött a regresszió, a lámákat és a sámánokat is üldözték, megölték. A lámakolostorokat lerombolták, a sámánokat börtönbe küldték – magam is találkoztam egy börtönviselt tuvai sámánnal!

A tuvai samanizmust többen és alaposan vizsgálták, ezért meglehetősen gazdag anyag (orosz és angol nyelven egyaránt) áll rendelkezésére annak, aki tanulmányozni akarja. Az ötvenes években gyűjtött és dol-

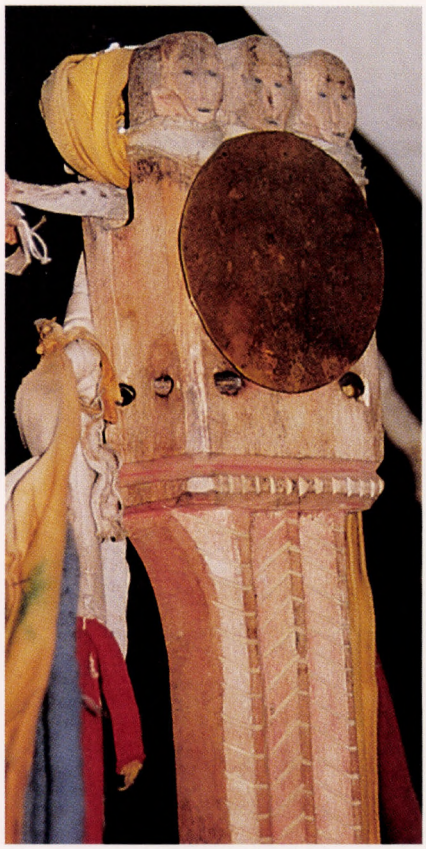
gozott közöttük S. I. Vajnstein, V. P. Djakonova és Diószegi Vilmos. A hetvenes évektől publikál a tuvai samanizmuskutatás jelentős alakja, M. B. Kenin-Lopszan, aki számos könyvet és tanulmányt tett közzé. Mivel maga is tuvai anyanyelvű, és egyik nagyanyja híres sámánasszony volt, igen részletes információkhoz férhetett hozzá.

A tuvai sámánoknak a következő kategóriáit különböztette meg: 1. a magukat sámánelődöktől származtató sámánok; 2. a magukat a föld és a víz szellemeitől származtató sámánok; 3. a magukat az égtől származtató sámánok *(dér uktug ham);* 4. az *albisz*tól, a boszorkányszerű, gonosz lénytől származó sámánok; 5. az *aza* nevű gonosz lénytől származó sámánok.

Ami a sámán tevékenységeit illeti, leggyakrabban az áldozatok bemutatása volt a feladata, természetesen a gyógyítás és a jóslás mellett.

Többféle sámánt különböztethetünk meg attribútumaik alapján: 1. csak fémtükörrel dolgozhat a sámán *(küzüngü);* 2. szertartás *homusz*szal (doromb); 3. csak a nagyon erős sámánok merik vállalni az éjszakai szertartást dobbal és rituális köpenyben; 4. szertartás csak bottal *(tajak).* Ez a háromfejű sámánbot nagy tiszteletnek örvendett a sámánjelöltek körében. Sok áldozati szalaggal díszítették. Az új sámán először csak botot kapott, s legalább egy-két évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy dobot készítsenek neki. A sámánok a dob elnyerése után is megőrzik botjukat, de volt olyan is, aki egész életében csak bottal sámánkodott, az ilyet kis sámánnak *(bicse-ham)* nevezték.

1993-tól a tuvai samanizmus újjászületése figyelhető meg, amikor megalakult a sámánok egyesülete Düngür néven (ami tuvai nyelven sámándobot jelent), és már több gyógyító központjuk is van a fővárosban, Kizilben.



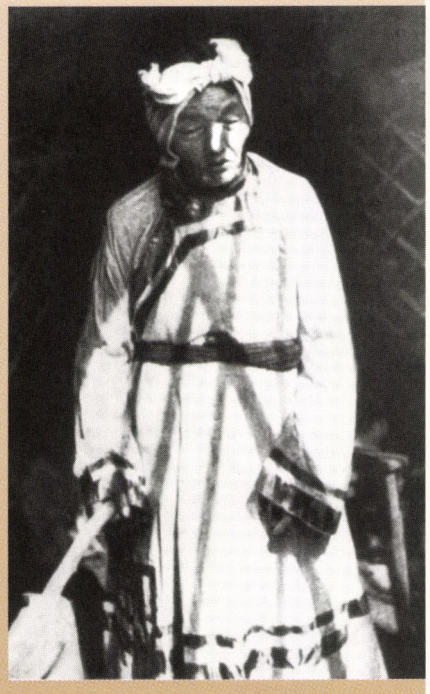
Hármas fejű sámándob a kizili városi múzeum gyűjteményében



Fiatal asszony várakozik az egyik fiatal sámánnál jóslásra és gyógyításra. A fotó a Düngür sámán gyógyító központban készült 1995-ben

Jelena Mongus éneke

Legyetek kegyesek
túlvilági hegyeim
jótevő hegyeim
túlvilági jutalom
tömjénezzetek
amit hitnek mondunk
legyen hit.
A rossz szerencse távozzon
ami hit
az legyen hit
tiszta legyen mint a tej
amin fáradozunk legyen meg.
Legyetek kegyesek
hegyeim
hozzatok jószerencsét
a rossz tűnjön el
amin fáradozunk legyen meg.





Jelena Mongus körbedobolja a beteget és énekel közben

Noha a kommunizmus évtizedei alatt üldözték a sámánokat, 1993-tól a tuvai samanizmus csodálatos újjászületése figyelhető meg. Ekkor alakult meg a sámánok egyesülete Düngür néven, ami tuvai nyelven sámándobot jelent. Diószegi Vilmos annak idején a sámánság végét jövendölte, s ezzel a véleményével nem állt egyedül. Napjainkban azonban annak lehetünk tanúi, hogy egyre több sámánegyesület jön létre, sőt a vidéki kisvárosokban

Sizep Mongus transzban (Diószegi Vilmos fotója)

is vannak gyakorló sámánok és sámánasszonyok, akik rendszeresen végzik tisztító-gyógyító szertartásaikat, illetve más közösségi rítusokat. Figyelemre méltó ez a kulturális öntudatra ébredés még akkor is, ha világosan látszik, hogy a fellendült turistaforgalom is hozzájárult a sámánszertartások látványosabbá válásához. 1996-ban filmet forgattunk Kizilben, sikerült több helyi sámánt *(ham)* megörökíteni, amint fémtükörrel *(küzüngü),* sas- vagy medvekarommal *(adig éren)* vagy éppen egyszerű korbáccsal *(kimdzsi)* és természetesen a nagy, vörösre festett dob segítségével gyógyítottak. Egyikük a szertartás elején a szent hegy szellemeihez fordult segítségért, az énekben minden második szó után egy *ooj* szót énekelt.

Sámánkabát, amelyen a bordákat rátéttel jelezték



Legyetek kegyesek
hegyeim
hozzatok jószerencsét
túljutunk (a nehézségeken).

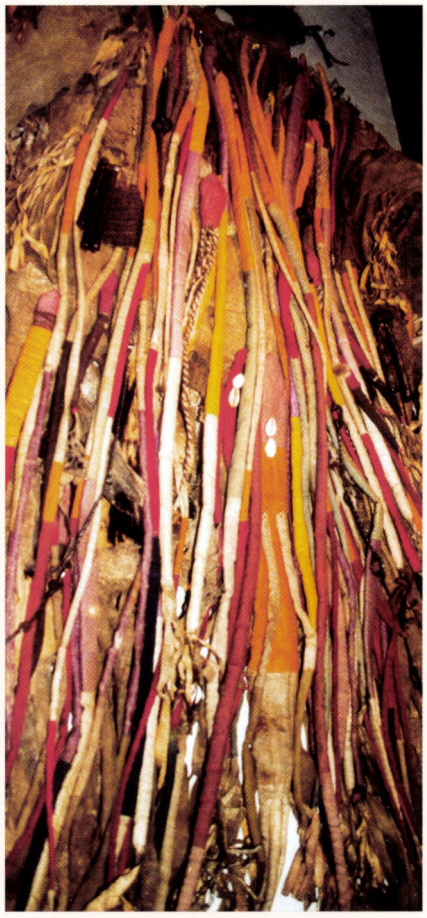
Hozzatok boldogságot
hátralévő
napjaim hónapjaim
hegyeim
túlvilági jutalmak tömjénezzetek.

Legyetek kegyesek
forrásvizű hegyeim
kegyes isteneim
a baj ne maradjon.
Legyetek kegyesek
hegyeim
adjatok boldogságot
az út amelyen járok
virágozzék.

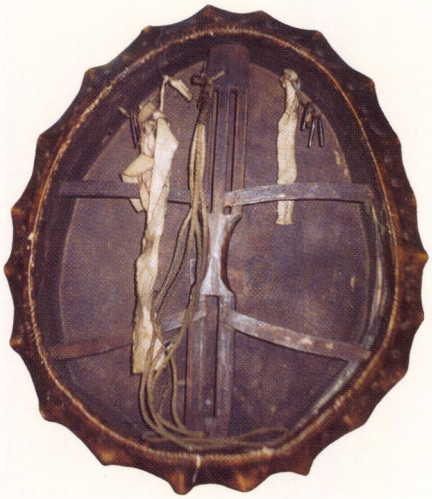
Legyetek kegyesek
veszély és baj ne maradjon
boldogság maradjon
jótevő hegyeim
amin fáradozunk legyen meg.

Legyetek kegyesek
hegyeim
legyen mindig boldogság
tömjénezzetek
borókával füstöljetek
amin fáradozunk legyen meg.

Hoppál Mihály gyűjtése
Somfai Kara Dávid fordítása



Tulajev ruhájának háta
sok ujjnyi vastag 'kígyó'-val



Tulajev karagasz sámán dobjával, 1927

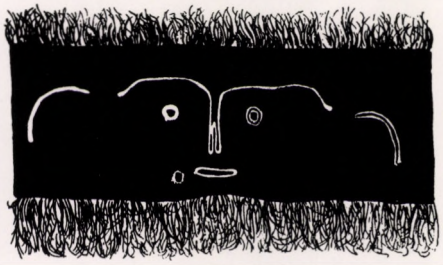
Tofa

Külön csoportnak tekintették az orosz kutatók az Irkutszk környéki tuvákat, akiket *tofa* (kb. 800) vagy pedig *karagasz* (a karahász régi törzsnév) névvel illettek. Diószegi Vilmos 1958 júliusában járt gyűjtőúton a tofáknál. Erről magyarul számolt be az 1968-ban megjelent *Néprajzi gyűjtőúton* című könyvében. Amikor a magyar kutató a tofák között járt, már 500-an is alig voltak. A müncheni Völkerkunde Museum gyűjteménye őrzi Tulajev sámán dobját és ruháját, amelyen jól látszik a csontvázat kirajzoló díszítés.





Tofa (karagasz) sámánasszony bemutatja a dobolást



Tofa sámán fejpántja

Tofa sámán sírja a XX. század eleji fotón, látszik a keresztény hatás





Nobat üzbég sámánasszony 1979-ban szellemhívó énekét dobbal kíséri

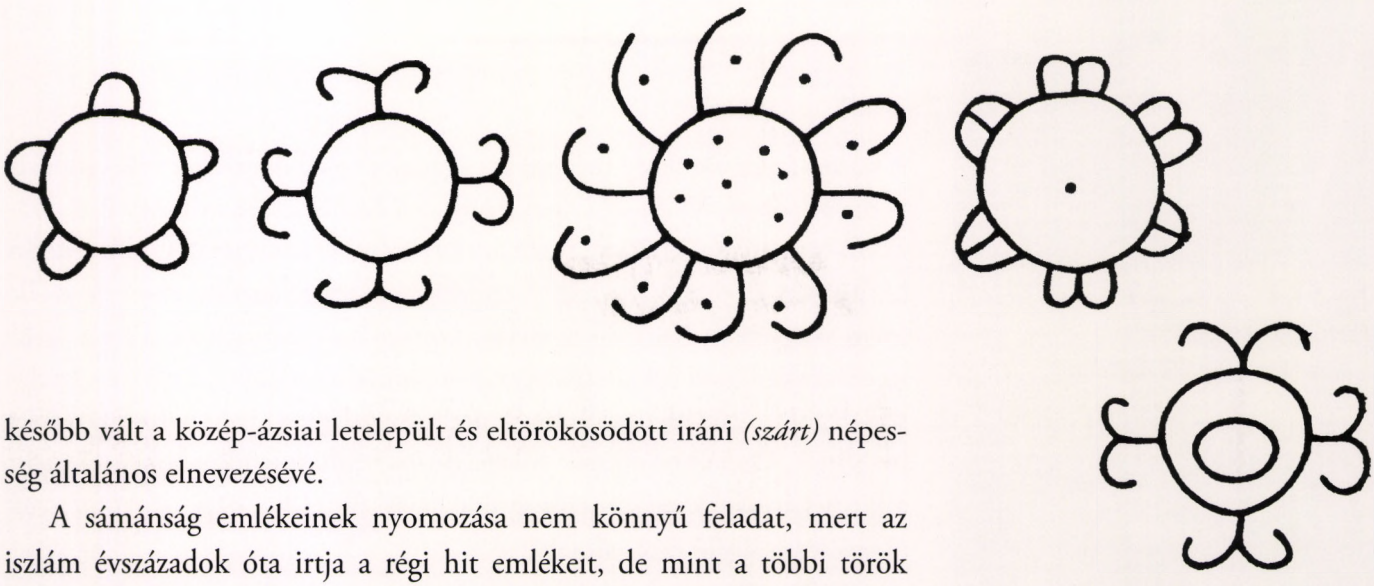
Közép-ázsiai török népek

Miskal sámánasszony



Üzbégek (özbekek)

Közép-Ázsia török nyelvű népei, a turkesztániak, közül az özbekek vannak a legtöbben, több mint 20 milliónyian. E nép nevének magyar kiejtése az orosz nyomán üzbégnek hangzik. Ma nemcsak a függetlenné vált Özbekisztánban élnek, de jelentős csoportjaik találhatók Afganisztánban (két és fél millió), valamint Tádzsikisztánban (egy millió). Kirgisztánban (700 000), Kazahsztánban (350 000), Türkmenisztánban (250 000), de Oroszországban és Kínában is jelentős kisebbséget alkotnak. Eredetileg az Aral-tó északi részén élő kipcsak-török törzsek neve volt az özbek, és csak



A gonoszt távol tartó jelek üzbég dobokról (napjelképek)

később vált a közép-ázsiai letelepült és eltörökösödött iráni *(szárt)* népesség általános elnevezésévé.

A sámánság emlékeinek nyomozása nem könnyű feladat, mert az iszlám évszázadok óta irtja a régi hit emlékeit, de mint a többi török nép, az üzbégek is megőrizték pogánykori hitvilágu jó néhány elemét. Ezeknek a preiszlám emlékeknek a kutatásában kiemelkedő munkát végzett G. P. Sznyeszarev és különösen V. N. Baszilov. Az utóbbi több évtizeden keresztül kutatta a fergánai medencében élő üzbégek között élő sámánok *(baksi)* hagyományait. Az üzbég samanizmus egyik érdekessége, hogy megtalálható a rituális transzvesztitizmus, vagyis voltak olyan gyógyítók, akik férfi létükre női ruhákban jártak, és úgy végezték a szertartást. A szellemek *(pari)* választották ki ezeket a sámánokat erre a feladatra, és a szellemeket hívták segítségül a szeánsz során, miközben doboltak. A dobok belső oldalára napjelképeket festettek, s valóban a dobok felfoghatók napjelképként mint a sámánok jelvényei.

Az üzbég női sámánok a szülést segítő és védő „égi nagyanyát" *(mama)* hívták meg mint mitikus szülésznőt a kisgyermek születésekor. Feltehető, hogy Közép-Ázsia török népeinél ez a kapcsolat a samanizmus és a szülés között az igen ősi anyaistennői *(Umaj)* kultuszára vezethető vissza. Horezmben a sámán fogalmának jelölésére használták a *porhan* és a *fálbín* szavakat is. Az utóbbi iráni eredetű szavakra vezethető vissza *(fál* – 'jóslás'; *bín* – 'látni'). Látható, hogy iráni és újabb keletű muzulmán hatások is megtalálhatók az üzbég sámánhagyományban. A sámánkodás fő eszköze a csörgődob volt, amelyet kézzel – dobverő nélkül – ütöttek. Gyakran használt gyógyítóeszköz volt a sámánok kezében a korbács *(kamcsi)* is, amellyel a beteget ütögették.



Nobat sámánasszony transzban énekel



Ujgur bakszi *a beteggel körbejárja a* tugot, *a háttérben a segítők dobolnak*



Ujgur bakszi *gyógyít, korbáccsal a kezében énekli a gyógyító imát, miközben a beteg fogja a* tugot *(zászlót)*



Ujgur bakszi *fehér kakast tesz a beteg hasára, és egy vékony spárgával a fogát a* tughoz *köti, ami azt jelképezi, hogy a gonosz szellemet megfogta*

Ujgurok

A közép-ázsiai törökség turkesztáni ágának *(turki)* másik jelentős csoportja ma Kínában, Xinjiang Ujgur Autonóm Területen él, mintegy 8 millióan vannak (a 2000-ben tartott népszámlálás szerint). Őseik Turfán környékén éltek a VIII–XIII. században, a Tarim-medencében és az Ile folyó völgyében. Korábbi nevükön *tarancsik*nak emlegették őket a szakirodalomban, ami tulajdonképpen – a nomád mongolok nyelvén – letelepedett földműves életmódjukra is utalt. Az özbekhez igen hasonló nyelvet beszélnek. Őseik buddhisták voltak, de ma hithű muzulmánok, ami miatt a kínai hatóságok meglehetős gyanakvással figyelik a népi hagyományok élesztését szolgáló mozgalmakat.

Csak a XX. század elején választották maguknak az *ujgur* elnevezést, egy nagyobb, mintegy 250 000-es csoport Kazahsztánban él, és néhány 10 000-en vannak Kirgisztán és Özbekisztán területén is.

Mivel az ujgurok török nyelvű muzulmánok, a körükben működő sámánok *(bakszi)* szertartásai inkább egyszerű családi közösségi szertartásoknak tűnnek nagyszámú résztvevővel, és nélkülözik az északi (szibériai) törökség sámánságának külsőségeit. Gyógyításkor a betegség okának megállapításához, illetve jósláskor mindennapi tárgyakat használnak – mint a korbács *(kamcsi)*, a kés *(bicsak)* –, és természetesen a Koránt. A gyógyítók többsége nem is nevezi magát *bakszi*nak, hanem csak *körmekcsi*nek, ami jóslónak, szerencsemondónak, látónak fordítható. Ezekről a mai szinkretikus formákról az újabb kutatások adnak hiteles képet (Bellér-Hann Ildikó és Omar Dilmurat beszámolói tanulságosak). Fotókon is megörökítették egy ujgur *bakszi* gyógyító szertartását, amelynek egyik fontos kelléke a menynyezethez és a padlóhoz erősített fehér vászonkötél, amely körül kering a beteg és gyógyítója, aki korbáccsal kezében próbálja kiűzni a betegséget. Érdekes, hogy ez esetben nem a sámán, csak a kísérők dobolnak a jellegzetes közép-ázsiai fogó nélküli *dap*on.

Türkmének

A türkmének ma mintegy 4 milliónyian vannak, az Amu-Darja folyótól délre élnek. A türkmén samanizmusról aránylag keveset tudunk – szerencsére V. N. Baszilov a közép-ázsiai samanizmusról írt monográfiájában külön fejezetet írt róla. Jellegzetesnek mondható, hogy az egyik gyógyító szertartás során a sámán *(porhan)* az eksztatikus szúfi táncokhoz hasonlóan mezítláb járt az izzó parázson. Egy további szúfi vonás az úgynevezett *zikir* nevű dervistánc, amelyet szintén a beteggyógyításnál alkalmaznak, és azt maga a *porhan* táncolta. A hetvenes évekből származó adatok szerint vidéken élő türkmének között még mindennapos jelenség volt a sámánszertartások végzése és az abban való hit.



A türkmén sámán női ruhában végezte a szertartást. Ezzel is jelezte, hogy ő kétféle világhoz is tartozik



A beteg feje felett dobol és énekel a gyógyító



Kazah bakszi *a XX. század elején*

Kazahok

Közép-Ázsia kipcsak-török nyelvű népei között az egyik legnagyobb nép a *kazah*, 10 millióan vannak. *Kazah*ok élnek Kínában (kb. 1,5 millió fő), Xinjiang tartományban. 2004 szeptemberében egy helybéli kolléga segítségével sikerült látogatást tennem egy fiatal kazah sámánnál, aki bemutatta segítőszellem-idéző énekét, és egyúttal meg is jelenítette a különféle állatok alakjában jelentkező szellemeket. Egy kínai kolléga érdekes fotókat készített egy másik kazak *bakszi*ról, aki lóháton járta körbe a szoba közepén rögzített és a világfát jelképező *tug*ot (kazah tú). A kazah sámánok nem dobot, hanem korbácsot használnak a gyógyító szertartáskor.

Xinjiang-i kazah bakszi *lovon űzi a betegségszellemet*



Batirkán *bakszi* révülése

Dobbantva lépeget
Négy lábával egyszerre
Elülső púpját por lepi be
Hátulsó púpját zsír tölti meg
Csudálatos kígyó
Gyorsan jöjj el, kígyó
Kedves óriás szellem
Hívásomra jöjj el, szellem
Atantaj törzsbéli Számembet
Teremtő Isten, segíts nékem
Kerej törzsbéli Kabánbaj
Hömpölygő folyó partjánál
Mindenki elveszti az eszét
Istenem, támogass, hozzád
Teremtőm segítsél
Őseim lelke
Istenem, teremtőm



Balbike bakszi kobizzel *és késsel gyógyít*

Már a legelső tudósítások (így P. S. Pallas) is megemlítik a kazah *bakszi*val való találkozást a XVIII. század végén. J. G. Georgi leírta, hogy a bakszi azzal kérkedett, hogy ők nemcsak gyógyítanak, de termékennyé tudják tenni az asszonyokat, és meg tudják jósolni a jövőt. Értékes adatokat köszönhetünk W. Radloff feljegyzéseinek, aki kazah sámánéneket közölt a XIX. század végén megjelent művében. Vannak adatok a korbács és az izzó parázs használatáról a gyógyításban, és arról is, hogy a zeneszerszámokat is használták. A *bakszi* egyaránt jelentett énekest, zenészt és gyógyítót is a kazahok körében. A *bakszi*nak kemény próbákon kellett átmennie, hogy erejét, tudását megszerezze, például kemény fagyban mezítláb kellett járnia, vagy izzó vaskardot kellett megnyalnia. Mint más népeknél, a kazahoknál is a szellemek kényszerítik a jelöltet a sámánság vállalására.

Iszkak Kundalaszov (bakszi), *amint tüzes vaspróbán mutatja erejét*

Merek látta szellemed
Imádkozom engem megáldó
Ősöm, Huszein lelkéhez, Istenem
Nagysörényű fekete csődör
Keresztül az erdőn vágtassál
E világra szálló nyomorúság
Távozzon el, Istenem
Isten nevében
Elődeim szava szól belőlem
Nyújtsatok támaszt, ősök lelkei.
Némely halandó jószágra vágyik
Ilyen ember sokat szenved
Istenem, segítőm, irgalmas Isten
Ők vajon tudják-e?
Én muzulmán népem
1995-ben valami történik
Végtére szavamat hallgasd meg
Támogass, 124 próféta
33 ezer bölcs, négy szent hely
Ha kérditek, apám Abilkászim
Saját nevem Batirkán
Tolbu-tó partjáról
a Kék-dombról való vagyok
Abilkászim legkisebb fiaként
jöttem a világra
Hatéves koromtól fogva
Jelennek meg nekem a szellemek
Isten és elődök segítségével.

Kunkovács László gyűjtése
Lejegyezte és fordította
Somfai Kara Dávid





„Fehér" sámánasszony (bübü), *aki nappal gyógyít. Csörgősbotjának* (asza-tajak) *segítségével teremt kapcsolatot az ősök szellemeivel* (arbak)



A szertartás csúcspontján a gyógyítók megidézik a segítőszellemeiket (peri), *hogy elűzzék a gonosz szellemeket. Mindenki kiabál, a* bübü *és a* bakszi *a sötétben táncol (a felvétel villanófénnyel készült)*

Kirgizek

Kirgiz baksi *félig transzban körbejárja a világoszlopot jelképező kötelet-zászlót*



A kipcsák-török nyelvet beszélő kirgizek *(kyrgyz)* legnagyobb csoportja ma a Szovjetunióból kivált Kirgizisztánban él, mintegy 3,5 millió fő, akik országuk lakosságának alig több mint felét (65%-át) adják. Régi orosz elnevezésük *kara-kirgiz* (nem tévesztendők össze a jenyiszeji kirgizekkel, akik tulajdonképpen hakaszok vagy abakáni tatárok). A Fergána déli részén, az Altaj-hegységben és a Pamírban élő csoportjaikat régen *kipcsák*nak is nevezték. Mintegy 160 000 kirgiz él a Kasgártól északra lévő Kirgiz Autonóm Körzetben, ők szintén pamíri eredetűek.

A férfi sámánok neve *baksi*, a sámánnőké *bübü*. Vannak köztük botos sámánok, a déli csoportokban pedig ún. tükrös sámánok. Amikor 1976-ban ott jártam, a kollégák tagadták a sámánok létét, az 1990-es évekbeli politikai változások után azonban mégis feléledtek a régi szertartások. Somfai Kara Dávid és Kunkovács László 1994-ben a Talasz völgyében részt vettek egy éjszakai szertartáson, ahol több *bübü* fehér ruhában és rövid lovaglóostorral *(kamcsi)*, egy férfi *baksi* pedig egy hosszú sámánbottal *(asza-tajak)* próbálták kiűzni a gonosz szellemet egy betegből. 2004 őszén pedig a Xinjiangban élő kirgizek között megörökíthettünk egy ritka szertartást *(talma-bij)*, amelynek során a nemezház (a jurta) tetejére másztak, hogy úgy érintkezzenek a szellemekkel. Az esti szertartás elején és végén elhangzott egy-egy rövid muzulmán fohász, de ezenkívül teljesen pogány transzállapotot is produkáló beteggyógyító sámánrítust láttunk.



A baksi *a nemezsátor tetején*

A folyó keze-lába, forrása
Salamon hegye
A folyó vége Turkesztán
(mecsete)
Bes-toruk ősatyám, szentem
Tőled kérek segítséget
Ó mi Kazán szentünk
Tőled kérek segítséget
Tesik-tas ősatyám, szentem
Tőled kérek segítséget
Tenge-tar atyám
Tőled kérek segítséget
Ő hatalmas fekete egypúpú
tevebika
eljött a szertartásra
kétpúpú tevebikám
ó emberek, a szertartáson
részt vesz
Dzsáj-atyám, szent köveim
itt érezlek titeket a kezemben
fekete hóka lován
a szent idevágtat
közeli helyről most
az én egyetlen kék kosom,
kék kosom, te is hazatérsz
íme, oldaladat szúrás fogja le
a Kekildis szent megérkezett

Lejegyezte és fordította
Somfai Kara Dávid (2004)



Csakar sámán a koppenhágai Nemzeti Múzeum kiállításán



Bárányáldozat a Bajkál-tó partján, 1996-ban

Mongol népek

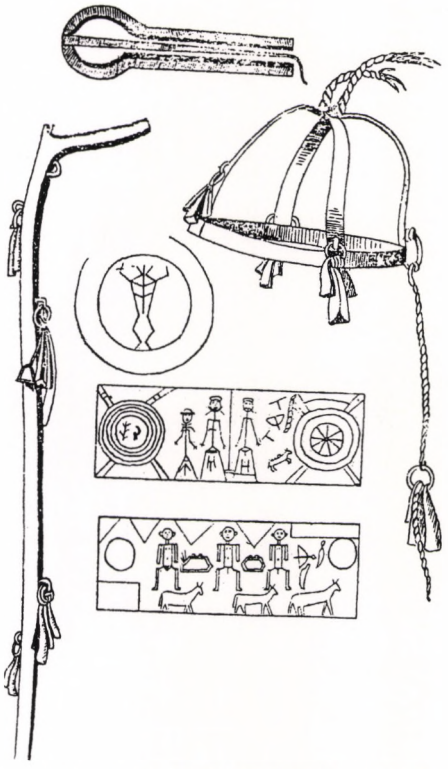


Sámánnő az Orhon vidékről

A mai Mongólia és Kínához tartozó Belső-Mongólia tartomány területén, valamint a kínai Xingjiang tartomány északi részén élnek a különböző mongol nemzetségek, amelyeknek összlétszáma 6 millió. Samanizmusuk legkorábbi adatai a *Mongolok titkos története* című műben találhatók, s mint azt kimutatták, a mű írója megbízhatóan írta le a korabeli társadalom – többnyire persze csak a felső rétegek – életét a XIII. században. Az író említ állatáldozatokat *(dzsükeli),* és az udvari sámánok feladatait is felsorolja. A történeti érdekesség miatt mindig kitüntetett érdeklődés övezte a mongol sámánságot (B. Rinchen, N. N. Poppe, G. D. Sanzsejev, W. Heissig, Bese Lajos, N. L. Zsukovszkaja, S. Dulam). Egyesek azt is feltételezik, hogy éppen a mongóliai sziklarajzok és a népesség folyamatossága miatt a samanizmus megléte a Kr. e. I. évezredben már több mint valószínűsíthető. A nagy mongol birodalom összeomlása után a lamaizmus – a sárga szekta – terjedt el a mongolok között, és bár több hullámban megpróbálták kiirtani a régi hit, a samanizmus eszméit (pl. elégették a sámánénekeket tartalmazó iratokat), ez nem sikerült.

Burjátok

A mongolok nagy családjának az az ága, amelyik a Bajkál-tó körüli területeken él. A burjátok ma körülbelül 400 000-en lehetnek, és igen erős az etnikai tudatuk, egyes törzseik az ázsiai hunok, mások pedig Dzsingisz kán leszármazottainak tartják magukat. Ezt az eredettudatot és a sámánfolklórt igen jól megőrizte a burját narratív hagyomány. Így náluk is megtalálható az a monda, amely szerint az első sámánnő egy sastól kapta gyógyító erejét. Kitűnő kutatók (többek között M. N. Hangalov, T. M. Mihajlov) gyűjtötték a burját sámánfolklór szövegeit az elmúlt száz esztendőben. A burjátok között úgy tartották, hogy a sámánt *(böö)* a szellemek választották ki a mesterségre, de kellett legyen sámán*udhá*ja, amelyet vagy az ősöktől (apai vagy anyai ágon korábban élt sámánoktól) lehetett örökölni, vagy az égtől kapni *(nerier/nereer udha),* ha villám sújtotta ember volt az ősök között, vagy olyan, aki égből aláhullott követ talált – annak *buudal udhá*ja lett. E két utóbbit nem lehetett tovább örökíteni. Régen a sámán-



A burját sámán felszerelése (koronája, lófejű botja, dorombja) és a sámánládák oldaláról lemásolt ábrázolások. M. N. Hangalov eredeti rajza

M. D. Cibenova szertartást végez egy kis burját közösség szent ligetében



Lófejet mintázó dobverő fogantyú





Régi sámánöltözet jellegzetes vasbordákkal, koronával és kis nyíllal, amely a sámán jelvénye

jelölt több beavatási szertartáson ment át, és a kilencedik fokozat volt az, amikor elnyerte a *zaarin* nevet. A burját sámánok kelléktára gazdag volt, de nem volt minden sámánnak teljes felszerelése.

A sámánfejdíszt vagy koronát *(majhabsa)* vasból kovácsolták, agancsok és kis csörgők voltak rajta. A dob *(hesze)* a sámán lovát jelképezte, amelyen aztán utazhatott a felső és az alsó világba. A sámánköpeny *(orgoi)* csak a beavatott sámánok kelléke, általában kék selyemből készült. A korbács *(tasúr),* melyet szalagokkal díszítettek, a sámán erejét jelképezte. A sámánbot, a burját sámánság egyik jellegzetessége, háromféle lehetett: 1. a lovat jelképező *(morin horibo);* 2. a kígyós; 3. az emberes. A sámánbot a sámánt az utazásában segítette, és jelképezte beavatottságának fokát is. Fontos kellék volt még a kerek bronztükör *(toli)* és az áldozati oltárként szolgáló kis asztal *(seré).*

A XX. század utolsó éveiben megfigyelhető a burját sámánság újjáéledése. A városokban is működnek a sámánok és sámánasszonyok, tisztító szertartásokat végeznek, gyógyítanak, és talán leggyakrabban áldozati szertartásokat *(tailgan* vagy *tailga)* szerveznek és vezetnek le, amelyeken általában birkaáldozatot mutatnak be.



A vasból készült lófejű sámánbot itatása az áldozati italból

Halha mongolok

1924-ben a Mongol Népköztársaság megalakulásakor betiltották a sámánok működését. Tény azonban, hogy a lamaizmus ruházata – később a kommunizmus álarca – alatt sikeresen megőrizték az ősi szertartásokat és hiedelmeket. A mongol törzsek közül főleg a *halha* és a *darhat* csoportok sámánhagyományát kutatták. Az utóbbiaknál is fennmaradt az a monda, amely szerint a sámán sassá tud változni. A darhat sámán beavatási szertartásának két része volt, először szent forrásvízbe *(hara arsán)* mártott fenyővesszővel tisztították meg a jelöltet, majd pedig tejjel hintették meg, füstöléssel kiegészítve. A vesszőnyalábot a szertartás után a sámánős sírjára helyezte a jelölt. A mongol samanizmust általában az ősök kultuszával szorosan összefüggő kulturális jelenségnek tartják. Ennek az ősi hitnek a megnyilvánulása volt 1996-ban, hogy a mongol sámánok őseik földjén – a Bajkál-tó partján – végeztek el egy beavatási szertartást, amelyen személyesen is részt vehettünk. Mongóliában a kilencvenes évek második felében a samanizmus újjáéledése észlelhető. Megalakult a sámánok szövetsége, az ateizmus és



Mongol városi sámán



Mongol városi sámán



Mongol sámán gazdagon díszített köpenye. Henning Haslund-Christensen gyűjtötte 1936-ban



Modern mongol sámán tejáldozatot mutat be



Mongol sámánnő

spirituális represszió hosszú évtizedei után a köznép számára a sámánok (klasszikus: *böge,* mai: *böö* a férfi, *idugan,* ma *udgan* a női sámán neve) nyújtanak lelki megnyugvást szertartásaikkal. Még néhány évvel ezelőtt az volt a vélemény, hogy csak a sámán szájhagyomány segítségével lehet rekonstruálni a hajdani mongol kultúra és a sámánság főbb vonásait. Ma már világos, hogy a rejtve megőrzött és manapság újraéledő szertartások élő megfigyelésére is lehetőség van.

A buddhizmus és a mongol sámánság kapcsolata már a XVI. századtól nyomon követhető, amikor az egyik mongol uralkodó (Altan kán) áttért a tibeti buddhizmusra. E vallás sárga fejfedőt viselő *(gelukpa)* szektájának térítőit hívták be Mongóliába, ahol aztán évszázadokon keresztül kevere-

dett a lámák és a sámánok által végzett rituális gyakorlat. Ezáltal a mindennapokban kialakult egy vallási szinkretizmus, bár a mongol sámánság részleteket is figyelembe vevő vizsgálata során kimutatták (S. Dulam, O. Pürev), hogy van különbség a fekete *(harín böö)* és a sárga *(sarín böö)* sámánok között. Az előbbiekről úgy tartják, hogy kevesebb buddhista hatás érte őket, jobban őrizték a hagyományos életformát, így a sámánság régi elemeit is, ők a *darkhat*ok, akik a Hövszgöl vidékén élnek. A sárga sámánság a domináns *halha* mongolságot jellemzi, ami lamaista attribútumok és buddhista imaszövegek átvételét jelentette. Egyes magyarázatok szerint a mandzsu eredetű Qing-dinasztia (1644–1911) a mongolok szellemi gyarmatosításához használta a lámákat és a sárga sámánokat. A fekete sámánokat tartják a régi hit őrzőinek, a Dzsingisz kán idejéig visszavezethető sámánhagyományok továbbvivőinek.



Darhat dob

A sárga sapkás rend luijin szertartása. A saját test által végzett áldozat célja, hogy a lámák a forgandó világ karmájában születetteknek jó születést találjanak, és őket a békesség házába eljuttassák





Daur jadgan *Huang Ge*
a közösségi ominan *szertartáson,*
háttérben a rokonság

Belső-Mongólia népei

Daurok

A daur vagy dagur népcsoport archaikus mongol nyelvet beszél, ma már csak kb. 120 000-en élnek (1990-es adat) Kína északkeleti részén, Mandzsúriában a Hailar körüli területeken, Qiqihar várostól északra, ahol a jövőben lehetőségük van az etnikai nyelvhasználat fenntartására is.

1996-ig nagyon kevés adat állt a kutatók rendelkezésére a *daur* sámánságról. Akkor megjelent egy kitűnő monográfia, C. Humphrey beszélgetései Urgunge Onon *daur* emigránssal, akinek visszaemlékezései segítettek megvilágítani a sámánhagyomány sok részletét.

A dauroknál sámán *(jadgen)* csak az lehetett, akinek különleges képességei voltak, elsősorban a gyógyításban és a lapockacsonttal való jóslás terén. A sámán segítője vagy inkább bizonyos rítusok specialistája *(bagshi)* 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 *bagcsi* igen! Voltak más specialisták is, akik a daurok szerint a sámánokhoz hasonlóan működtek, például a gyógyítók *(otoshi),* a csontrakók *(bariesi)* és a varázslók *(kiancsi).* A *bagchi* tudott esőt varázsolni, ami általában ősi sámántevékenység volt a régi török források tanúsága szerint. Noha a daurok csak a *jadgen* és az *otoshi* névvel jelölt személyeket tartották valódi sámánoknak, a többi specialistának is fontos szerepe volt a közösség életében, mivel vagy a mindennapi élet, vagy az ünnepi rituális gyakorlat irányításában, illetve szervezésében vettek részt. Mindegyiknek megvolt



Daur sámán ruhája és dobja
– talán ez a csoport őrizte meg legteljesebben a sámánság tárgyi világát



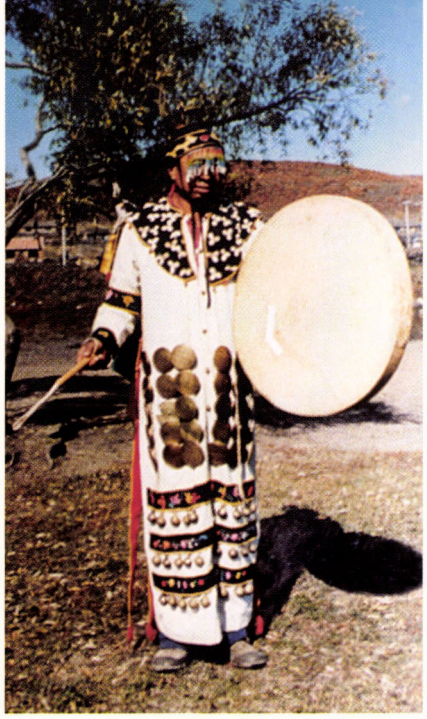
Daur sámánasszony a transzban lévő fiatal beteg leányt gyógyítja, 2003



A leányt a transzból két lófejű sámánbottal tudták kihozni a sámánasszony segítői, 2003







Daur jadgen *szertartási köpenyben*

a maga nagyon is speciális tudása, amely a rítusok helyes levezetéséhez, a szükséges imák elmondásához (melyik istenséghez, segítőszellemhez kell fordulni) szükséges. Így volt ez a szülést levezető bábáknál is, de különösen érvényes volt a csontrakók *(bariesi)* esetében, akik az anatómiai tudást már gyermekkoruktól szívták magukba, mert a családi hagyomány része az is, hogy a mesterség apáról fiúra öröklődik. Mivel a csont a nemzetség jelképe, ez a foglalkozás afféle élő sámánságként fogható fel, annál is inkább, mivel az éghez szóló áldozatok bemutatását is rájuk bízták, ha annak a specialistája *(bagcsi)* nem volt elérhető. A sámánokat haláluk után fákra temették, amelyről azt tartották, hogy az ilyen „égbe temetés" azt jelenti, hogy az égnek ajánlották a testet.

Daur sámánnő egy fiatal lány gyógyító szertartásán evenki segítőjével





Daur sámánszertartás, melyet csak háromévenként mutatnak be a nemzetség tagjainak részvételével

Áldozati oltár



Huangge, daur sámánnő a szertartás után (1931-ben)



Daur sámánköpeny hátoldala gazdagon kivarrott díszítéssel és nehéz réztükrökkel





Belső-mongóliai
csahar nemzetségbeli sámánnő

Déli mongolok

Csahar, horcsin, bargu (burját) mongol csoportok

A Belső-Mongólia területén élő népcsoportok igen gazdag sámánhagyományt őriztek meg mind a mai napig. Hailar városa körül élnek daurok, evenkik, mongolok, akik között a *bargu* nemzetséghez tartozók, sőt a Bajkál-tó környékéről az 1920-as években áttelepült burjátok is megtalálhatók.

E könyv szerzőjének 2003-ban többféle népcsoporthoz tartozó sámánnal volt szerencséje találkozni, és megörökíteni szertartásaikat. Így egy fiatal *bargu* sámán bemutatta teljes felszerelését, réztükrökkel teli sámánruháját, szarvakkal és selyemszalagokkal díszített koronáját, zászlóit, melyeket jóslásкor használ, mint a birkalapockacsontokat is. Neki is volt egy pár sárgára festett, lófejű sámánbotja. A sámánbotok használata igen jelleg-

Belső-mongóliai idős horcsin *sámán és női segítője szellemhívó éneket adnak elő*



A szertartás előtt egy kis asztalra kitették a sámánfelszerelést, az öveket, a két madaras koronát, a dobokat, az ostort és a sámánkardot, amelynek pengéjébe hét rézszöggel a göncöl csillagkép volt beleütve





Mongol sámán öltözete a hailari múzeum kiállításán 2001-ben

zetes jegye a belső-mongóliai (általában a mongol) népek rituális gyakorlatának. Ezek segítik a sámánnőket, hogy kijózanodjanak a megváltozott tudatállapotból, mint ahogy azt egy idős burját eredetű sámánasszonynál (és tanítványánál) láttam egy kis faluban.

Fiatal bargu sámán, Nainta beavatása, egy kifeszített kötélen kellett végigmásznia



Nainta, a bargu sámán, bemutatja teljes öltezetét, zászlóját, dobját, és koronáját



Handimát lófejű bot segíti a transzban





Evenki sámán öltözete a szentpétervári Orosz Néprajzi Múzeum kiállításán

Mandzsu-tunguz népek

Északi törzsek

Evenkik

A mandzsu-tunguz nyelvcsoporthoz tartoznak a 30 000 főt számláló *evenkik*. Ők az egyik legnépesebb etnikai közösség Eurázsia kis népei között, viszont ők élnek a legszétszórtabban az Ob–Irtis vidékétől az Ohotszki-tengerig, északon a Jeges-tenger partvidékétől délen az Amurig. Ezen a majd európányi területen nomadizálnak és vadásznak, s kialakítottak egy magasan fejlett adaptív életformát, amelynek segítségével alkalmazkodtak a zord természeti körülményekhez. A régi útleírásokban és tudományos irodalomban csak *tunguz* néven emlegették őket, és megkülönböztettek három nagy nyelvi csoportot. Az egyes evenki csoportok oly nagy távolságra élnek egymástól, hogy több tucat dialektust beszélnek. Az egyik ilyen csoport az Amur mentén, de a kínai oldalon élő *orocsok* csoportja, akik legalább 7 000-en vannak (róluk később még bővebben szó lesz a 152–155. oldalakon). Az orosz kutatás figyelmét elsősorban az északi tundrai evenkik és a Bajkálon túli csoportokra koncentrálta. Az orosz múzeumokban (pl. Szentpétervár, Tomszk) igen gazdag tárgyi anyag található tőlük. Ezekből a tárgyakból kirajzolódik egy jellegzetes díszítő stílus, melynek egyik alapeleme például a dobokon megjelenő kereszt alakú jel, de ez a motívum a ruházat fölé felvett mellvérten is megtalálható. A mellvért, melyet a sámán a szeánszon használt, jelképi jelentőségét az adja, hogy a kovácsoltvasból készült mellcsonthoz a bordák úgy csatlakoznak, mintha az madárcsontváz lenne, vagyis a mitikus madarat, az evenki sámánsegítőjét reprezentálja. A kutatók feltételezik, hogy ez a képzet a samanisztikus ideák fejlődésének egy korai szakaszát képviseli. A dobokon lévő kereszt alakú rajz feltehetően a világmindenséget szimbolizálja, és felosztja a teret alsó és felső részre. Jellegzetesek az evenki sámánkoronák, sokszor hatalmas ágas szarvakkal. A kovácsoltvas pántokból álló koronáról

Evenki sámánruha, a hasán a kétfejű madársegítőkkel

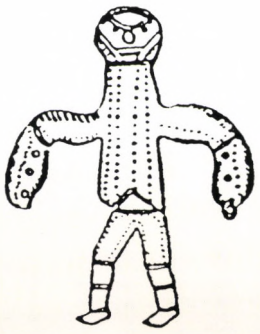


gyakran hosszú – majdnem földig érő –, díszes szalagok lógnak, amelyek a sámán – a másvilágokba vezető – útját szimbolizálják.

Az evenki sámánruha jellegzetessége, hogy igen gazdagon díszítették kovácsoltvas csüngőkkel. Ezek között különösen feltűnő a sok különféle madáralak, többnyire vízimadarak (vadkacsa, búvárkacsa, vadliba, daru). Az evenki sámánság gazdag anyaga vonzotta a kutatókat, elsőként kell említeni S. M. Shirokogoroff monumentális művét – igaz, ő az Amur menti tunguzokat vizsgálta –, de fontos a többi orosz kutató hozzájárulása is (A. F. Aniszimov, G. M. Vaszilevics, V. A. Tugolukov). Az utóbbi

Evenki sámánnő dobjával

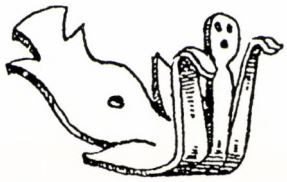




Könyörgés a halott lelkéért

Elébb áhitattal áldozunk,
Sátoroszlopnénénk gyökeréből
áldozunk.
Tűzhelyanyánknál jól áldozz!
Módjával, halkan szólalj meg.
Ősapáink, rokonaink régholt
lelkei!
Földek szellemei, sóhajtsatok!
Rossztól rettegünk!
Őseink! Halottunk útját
megkurtítsátok!
Szülöttetek lelkét vigyázzátok!
Reggeli lelkekre vigyázzatok!
Estéli lelkekre vigyázzatok!
Reggelanyánk sugárzásából
reá nézzetek!
Nemzedékünk ősei!
Halottunk lelkét túlvilágba
költöztessétek!
Ivadékotok lelkét jól
pásztoroljátok!
Hajdani atyák nyomdokain
tovatűnve pásztoroljátok!
Hajdani atyák, megjelenjetek!
Ivadékotok lelkét befogadjátok!

Sámándobok szóljatok...
Bede Anna fordítása



Születendők lelkének
felhozása a világra

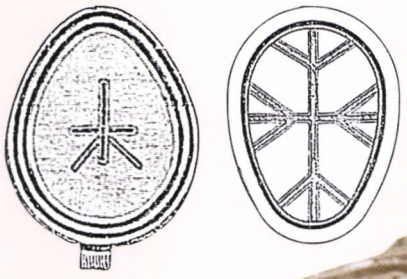
Hajnallik! Serkenjetek,
siessetek,
újszüllötteinket kísérjétek!
az éjen által kísérjétek!
Hiúz Úrtól jó reggelt
könyörögjetek!
Kicsinyeinket felhozzátok!
Őket hozva közeledjetek!
Csecsemőink lelkére ügyeljetek!
Csecsemőinket földdel
nedvesítsétek!
Újholdacskáinkat nedvekkel
nedvesítsétek!
Sátoroszlop, Gyökér néne,
emelkedj,
őket körülvéve kísérjed!
Kicsinyeinket, csecsemőinket
sorra keletnek röpítsétek!
Gyermekeinket pásztoroljátok,
minden gonosztól megóvjátok!
A reggel legmélyebb gyökere
felől
ide érkezzetek!
Őseink szellemei!
Újszülötteinket
adjátok át a reggel túlvilágából!

Sámándobok szóljatok...
Bede Anna fordítása

években megjelent az evenki értelmiség is, akik maguk írják le, belülről ismerve, a saját hagyományos kultúrájukat és folklórjukat (N. Bulatova). Szerencsére több filmfelvétel is készült az utolsó hiteles evenki sámánaszszonnyal, nem sokkal halála előtt.

Evenki sámán







Evenki dob és a dobtartó bőrtokok (fenn) díszítései

Evenki sámánnő vas sámánbotot tart a kezében, mellette fiatal férfi segítője



Evenki sámánasszony és segítője – férje





Hiteles fotó a XX. század elejéről, talán ezek a felvételek az elsők abból az időből

Evenek (lamutok)

Az altaji nyelvcsalád tunguz ágához tartozik az *even* népcsoport, régebbi elnevezésük *lamut*. Hatalmas területen élnek Jakutia északkeleti részén a Magadan környéki területeken. Napjainkban mintegy 17 000-en vannak – érdekes megemlíteni, hogy a XX. század közepén feleennyien voltak.

Annak ellenére, hogy már vagy két évszázada értékes adatokat jegyeztek le róluk az utazók – így többek között Ja. I. Lindenau, F. P. Wrangel, V. G. Bogoraz, W. Jochelson –, samanizmusukról alig szólnak a nagy összefoglaló monográfiák, kézikönyvek. Szerencsére a kutatók újabb nemzedékében is mindig akadt egy-egy tudós, aki kis népek monográfusa lett (pl. V. A. Tugolukov, T. Ju. Sem), sőt megjelentek az első even származású folkloristák is, akik a hagyományos világképpel, illetve a samanizmussal



A sámán pózol a fényképezéskor

is foglalkoznak (pl. A. A. Alekszejev). Az ő feljegyzéseikből tudjuk, hogy a sámánok fehér rénszarvason jártak, ezt használták hátasállatként, és felhasználták a gyógyító szertartás során is, amikor a betegre leheltették a szent fehér rénszarvast.

A sámán (az evenek nyelvén *śaman*) lehetett férfi és nő is, és samanizálhatott dobbal és dob nélkül is. A különböző sámáni funkciókat ellátó specialisták szintén megvoltak a lamutoknál, így a jósok *(tolkin)* és az álomfejtők *(ičen)*, a gyógyítók *(begedemni)*.

Az elhalt sámánok sírját oszlopokra helyezett, fából faragott, madárfigurákkal vették körül. Más adatok szerint a sámánokat az erdő mélyén temették el, jó távol a lakott településtől, és póznákra tűzött medvekoponyákat helyeztek melléjük. A sír mellett feláldoztak egy fehér vagy világos színű rénszarvast, és a lenyúzott bőrét otthagyták.

Az újabb kutatások szerint az even sámánöltözet egyes elemei értelmezhetők a kozmikus kapcsolattartás szemszögéből. Vagyis amikor a sámán felölti kétszínű – fehér és vörös – bőrköpenyét, akkor lényegében átlépi a köznapi és a szakrális világ határait, be tud lépni a szellemek világába, közvetíteni tud. Különösen érdekes, hogy a kétszínű ruha világos, jobb oldala férfi szabású, a bal és sötétebb oldala női szabású volt. A sámán lábbelijére az ősök hét nemzedékét jelképező kis alakokat hímeztek. Talányos alakok jelennek meg a sámán sapkáján is, amely sok esetben csuklyaszerű, és rajta vasból készült szarvacskák találhatók. A csuklyán a segítőszellemeket ábrázolták rátéttel, míg a rénszarvak a sámán azonosulását jelképezik segítőállatával.



Fiatal even sámán



Even/lamut dob



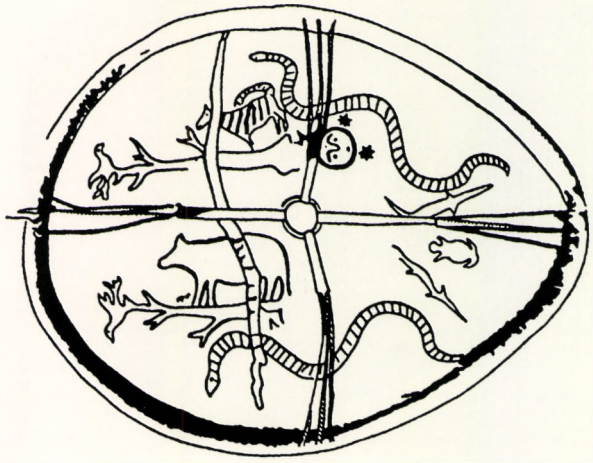


Negidál sámán

Negidálok

A mandzsu-tunguz nyelvcsoporthoz tartozó kis nép, melynek létszáma alig haladja meg a 600 főt, ebből 500-an az Amgun folyó és az Amur folyam közötti területen élnek. Nyelvük a mandzsu csoport (az ulcsák, az orocsok, a nanajok) nyelvjárásaihoz áll közel. Ők magukat *ilkan beienen* néven nevezték, melynek jelentése 'helyi ember'. A *negidál* elnevezés az evenki *negda*, *ngegida* 'parti emberek' kifejezésből származik. A régi iroda-lomban keverték őket a szomszédos népekkel, merthogy keveredtek is velük. Hagyományos életformájuk a vadászat a tajgában és a halászat a közeli folyókon. Hitvilágukat az animizmus és a samanizmus határozta meg. A XIX. században járt köztük A. F. Middendorf (1860) és P. P. Simkevics (1896). A XX. századi kutatók közül A. V. Szmoljak foglalkozott velük monografikus igénnyel.

Az Amgun folyó mentén élő negidálok samanizmusáról értékes anyagot hozott a XX. század elején Baráthosi Balogh Benedek magyar nyelvész-etnográfus. Többek között néhány érdekes fényképet, amelyen egy botos sámán látható, csörgős övvel a derekán és hatalmas szőrme fejdísszel a fején. A *negidál* sámándobjának – amely tojás alakú volt, vékony fakávával – az egyik jellegzetessége az volt, hogy a kereten négy helyen nagy kiugró farezonátorok voltak a bőr alatt, a másik pedig az, hogy a bőr belső oldalára különféle állatokat, madaras végű fát rajzoltak. Az ábrákat vörössel vagy feketével rajzolták (pl. medve, tigris, kígyók, gyíkok, békák), és a magyarázatok szerint ezek voltak a sámán segítőállatai. Egyébként a *negidál* sámánpalástján hátul igen sok lelógó szíj van – szintén a kígyókat jelképezi –, ami a jakut sámán ruházatához teszi hasonlatossá.



Negidál sámándob belső oldalának rajzai

Ulcsák

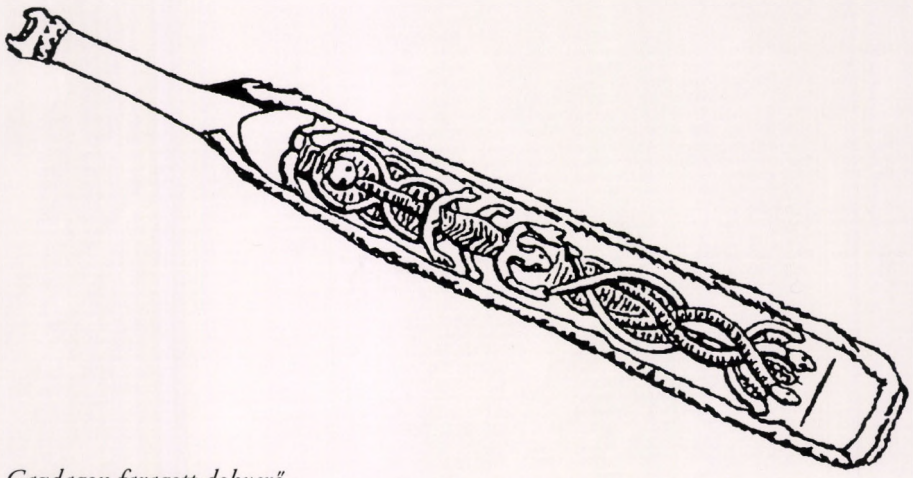
Az ulcsa (vagy olcsa) nevű népcsoport az altaji nyelvekhez tartozó mandzsu-tunguz mandzsu csoportjához tartozik, s manapság már alig vannak többen 3 000 léleknél. Az Amur torkolatvidékénél a tengerparton élnek, és a halászat a fő foglalkozásuk. A XX. század elejétől egyre többen kutatták e kis nép hagyományos kultúráját és folklórját (L. I. Schrenk, A. M. Zolotarev, L. Ya. Sternberg). A magyar Baráthosi Balogh Benedek egyedülálló nyelvi és folklórszövegeket jegyzett le 1909 és 1914 közötti három útja alkalmával az ulcsáktól, akik saját etnonimjükkel *nani*nak, azaz 'helyi ember'-nek, más magyarázat szerint 'földi ember'-nek nevezik magukat. A. V. Szmoljak külön könyvet írt 1992-ben az Amur menti mandzsu-tunguz népcsoportok samanizmusáról, amelyben a sámánok személyiségjegyeit, funkcióit és a hátterül szolgáló világképet mutatta be.

Az ulcsák nagyon gyakran keveredtek a körülöttük élő népekkel, ezért a sámánfolklórban nehéz elkülöníteni a rájuk jellemző vonásokat. Vannak viszont egészen friss gyűjtések is, amelyek arról számolnak be, hogy az 1990-es évek közepén még öt sámánról tudtak. Az egyik közülük arról volt híres, hogy a kisgyerek lelkének az őrzője volt, és meg tudta találni az elveszett gyermeket. Úgy tartják, hogy hagyományosan ez is az ulcsa sámánasszonyok feladata volt. A sámánságot örökölni lehet, de el lehet nyerni betegség által is. Fontos egy sámán számára, hogy jó zenei hallása legyen, és megfelelő emlékezőtehetsége.



Ulcsa sámánasszony fején a rituális háncsfonattal





Gazdagon faragott dobverő



Guan Kouni a termékenységért végzett szertartás során táncol

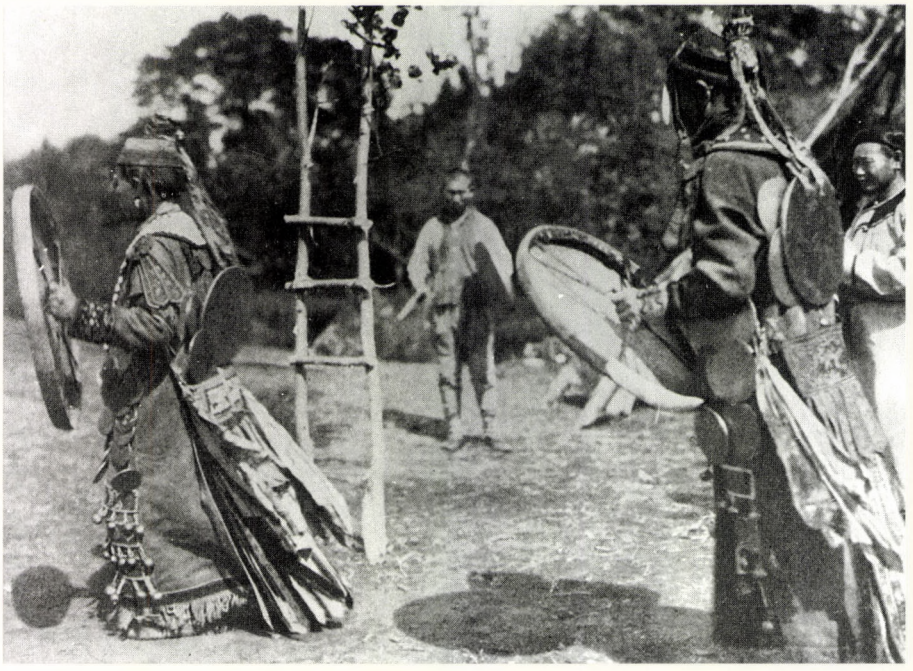
Szolonok

A Kínában élő evenkik legnagyobb lélekszámú csoportja. A szolon nyelvjárást beszélők számát 25 000-re becsülik, és szemben az észak-szibériai evenki nyelvjárásokkal, ezt a déli csoportot különállónak tekintik, noha megérti az északiakat. Történetileg a szolon törzseket a daurokkal együtt a Qing-dinasztia idején – 1654 körül – a Zeja folyó vidékéről, az Amurtól északra eső területekről telepítették délre az Argun és az Amur közé. A szolonok nagyobb együttélő csoportja a Hulun- és a Buir-tó között található. Ez a vidék a névleges szolon autonómia területe, ahol az 1990-es évek közepén még mind a falvakban, mind pedig a kisvárosokban beszélték őseik nyelvét, de a legtöbbjük mongolul és kínaiul is folyékonyan beszélt. Ethel Lindgren 1931 nyarán járt a daurok és a szolonok között, és igen értékes gyűjtéssel tért vissza hazájába, Angliába. Férjével sok fényképet készítettek, amelyek ma felbecsülhetetlen értékű dokumentumok. Különösen értékesek azok a képek, amelyeket egy szolon és egy daur sámánnő szeánsza alatt készített 1931-ben, amikor egy folyó jegén tartott szertartást is megörökített. A Jimin folyó völgyében, Hailar vidékén meg-

Evenki ominaleng *rítus, 1989*



Szolon sámánnők körbetáncolják a sámánfát (tooroo)







Szolon sámánöltözet
a hozzátartozó két maszkkal,
a koppenhágai múzeum gyűjteményéből

szerzett egy gazdagon díszített sámánruhát, amely egy huszonöt éves korában elhunyt sámánnőé volt. Ez a tipikus sámánöltözék, melyet ma a cambridge-i Museum of Archeology and Ethnography őriz, a következő darabokból áll: 1. fejdísz *(awun),* bőrsapka kis kovácsoltvas agancsokkal *(ijalur),* melynek ágai között egy rézből készített madáralak – feltehetően kakukk – van. A madár – mint a sámán segítője – figyelmezteti gazdáját minden közelgő veszélyre; 2. sámánköpeny vagy kabát *(samasik),* amelyre elöl 38, hátul 7 darab Kínából származó sárgaréz tükröt *(toli)* erősítettek, melyeknek mágikus jelentőséget tulajdonítottak; 3. fontos része volt a ruhának az alján található kétszer háromsornyi gömb alakú pergő. Mindezek összesen kb. 20 kg-ot nyomnak, s ebben kellett a szertartásokat végigmozognia a sámánnőnek.



Ominaleng szertartás
a déli evenki csoportnál

Szolon sámánnő egy téli szertartáson,
melyet egy angol kutatónő, Ethel Lindgren örökített meg







Jelenet az orocsokról szóló kínai néprajzi dokumentumfilmből

A fősámán a filmből



Orocsok

A hatalmas területen szétszóródott evenki népcsoportnak a legdélibb és legkeletibb ága ez, amely az Amur mentén él az északi, az oroszországi oldalon Habarovszktól keletre. Kb. 1 000–1 200-an lehetnek, délen, a kínai oldalon pedig kb. 7 000-en. Ez utóbbi csoport északról költözött mai lakhelyére, ahol még nemrégiben is lovas vadász életmódot folytattak. Régebben „hingáni tunguzok" néven is nevezték azokat a kisebb csoportokat *(birarcsen, kumarcsen, managir),* melyek a Hingan-hegység erdeiben élnek és folytatják félnomád halász-vadász életformájukat. Róluk 1963-ban készült egy kitűnő néprajzi dokumentumfilm, amely a Kínában élő kis népcsoportok archaikus életformájáról szóló filmsorozat része, és amelyben néhány perces rész látható egy sámánszertartásból is. Meglepő, hogy a kommunista ideológiai elnyomás ellenére is megmaradt a samanizmus.

A XX. század utolsó évtizedében több kitűnő videofelvétel készült, melyet a pekingi néprajzi filmesek készítettek az egyik utolsó hiteles orocsen sámánasszonnyal, akinek ruhája, tükrei, koronája a klasszikus – század eleji – leírások részleteit idézi. A szertartás az erdőben, egy különleges rituális sátorban történik, amelynek megépítése a segítő helybeliek feladata. Ugyanott a szent téren belül felállítanak egy oltárt is az áldozati italokkal, ételekkel. Mielőtt a sámán elkezdene dobolni, néhányat ásít, mert ez a jele a szellemek meghívásának. A felvételeken jól lászik, hogy a sámánnő valódi transzba esik a szertartás egy pontján, éppen amikor a sámánlétrához támaszkodik. Megjegyezték, hogy az orocs sámán semmiféle anyagi ellenszolgáltatást nem fogadott el.

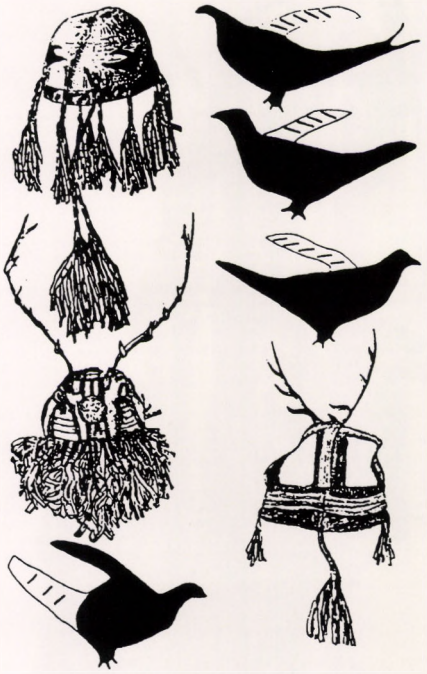


Niula, ologuja evenki sámán 1985-ben

1982-ben a pekingi etnográfus, Qui Pu néprajzi monográfiát publikált az orocs (vagy *olunchun*) népről. A név jelentése 'hegyi ember' vagy 'réntartó ember'. Ők magukra a *nani* etnonimet használják. Az orocsoknál a sámánságot nem lehet örökölni, de nem lehet választás útján sem megkapni. Viszont van néhány jel, amely jelzi, hogy kiből lehet sámán: 1. ha valaki burokban születik; 2. ha valaki felgyógyul egy hosszú, súlyos betegségből; 3. ha valakinek epileptikus tünetei vannak, kontroll nélkül reszket. A sámánlegendák szerint az első orocs sámán egy asszony volt, illetve egy másik elbeszélés szerint ketten voltak, és hallá vagy madárrá tudtak változni. Az orocs sámánság egyik legfontosabb jellemzője, hogy klán-samanizmus, ami azt jelenti, hogy minden nemzetségnek, nagycsaládnak, klánnak kell hogy legyen egy sámánja vagy sámánnője (ezt a típust mokun-sámánnak nevezték). Voltak más specialisták is, akik például jósoltak *(agachin)*, mégpedig oly módon, hogy egy puskát megfogtak a tusnál, majd hívni kezdték a szellemeket, és amikor a megfelelő szellemsegítő megérkezett, fel lehetett emelni a puskát, máskülönben nem (vö. nganaszán jósló technika!). A gyógyítók *(qutuochin)* szintén a gyengébb sámánok kategóriájába tartoztak, és azokból lettek, akik kigyógyultak a himlőből. Ez a két csoport tanulás útján nyerte el a sámáni tudást, hosszan kellett gyakorolniuk a sámántáncot is a dobolással együtt.

Az orosz távol-keleti kutatók már a XIX. század végétől rendszeresen etnográfiai gyűjtéseket végeztek körükben. Így többek között L. I. Schrenk, L. Sternberg, I. A. Lopatin, V. A. Avrorin, újabban A. V. Szmoljak. Kitűnő monografikus leírást publikált az Amur menti evenki-orocsokról A. I. Mazin igen gazdag képanyaggal.

Orocs sámánsapkák és a rajtuk található madárdíszek



Orocs sámán hatalmas dobjával



Az orocs sámánok páratlan számú réztükröt viseltek a hátukon, melyek a tánc során éktelen zajt keltettek





Guan Kuonival dokumentumfilmet forgattak a kínai kollégák, akkor készültek ezek a fotók. A sámánasszony vért ajánl fel a szellemeknek



Guan Kuoni evenki sámánasszony szertartás közben



A tűzön járás a mandzsu sámán erejét volt hivatva bemutatni

Déli törzsek



Nisan sámánnő egy Szentpétervárott őrzött mandzsu kézirat címlapjáról

Mandzsuk

A mandzsu az egyik legjelentősebb kisebbség a mai Kínában, annak északkeleti részén (Liaoning, Jilin és Heilongjiang tartományok területén). Többnyire egy tömbben élnek (természetesen a han kínaiak mellett kisebbségben) mintegy 5 milliónyian. Több alkalommal fontos történelmi szerepet játszottak a Kínai Birodalom életében, utoljára akkor, amikor az utolsó kínai császári dinasztiát adták (a mandzsu eredetű Qing-dinasztia 1644-től 1911-ig uralkodott). A mandzsu az altaji nyelvek családjába tartozik, a testvéri tunguz törzsek nyelvével együtt. A XVI. századtól a ujgur írás alapján volt külön írásuk is, amelyen több mandzsu sámánszertartáskönyv is fennmaradt, ezeket az utóbbi évtizedekben kezdték megjelentetni.





Madaras sámán korona



A mandzsu sámán
ebben a ládában tartotta felszerelését

Sámánikon a szentpétervári
Kunstkamera gyűjteményében

... Mikor a sámánnő először feláll s éneklő hangon imádkozik,
a dobos ötször ver a dobjára s a csörgőt rázó háromszor rázza meg a csörgőt.



A sámánnő másodszor is föláll, előre-hátra hajladozva, kígyóként tekergőzve, csengettyűit rázogatva révül, s kétszer ráver a dobjára.



...Amikor a sámánnő harmadik alkalommal révül és énekelve imádkozik, a dobos négyszer üt a dobjára...



Mandzsúriában a leghíresebb handzsun sámán bemutatja a transztánc mozdulatait

A mandzsu samanizmus első írásos emlékei a XVIII. század közepéről valók, amikor a kínai császár parancsára elkészítették *A mandzsu szertartások és áldozatok császári parancsra szerkesztett törvénykönyvét*, amelyben pontosan rögzítették, hogy mikor milyen szertartásokat kell elvégezni. Ez a leírás kiterjedt a rituális viselkedés minden apró részletére, például hogyan kell letérdelni és hányszor, milyen mozdulatokat szabad tenni, hányszor kell a dobra ütni és így tovább. A mandzsu eredetű kínai császár feltehetően azért kodifikálta a szertartásokat, mert meg akarta menteni az egyre gyengülő hagyományt. A mandzsu sámánfolklór költői darabja a *Nissan sámánnő története,* amelyből meg lehet ismerni a mandzsu női sámánság néhány vonását. Így például, amikor leszáll az alvilágba, visszahozza egy meghalt kisfiú lelkét. Fontos részlet többek között, hogy a dob a mandzsuknál nem hátaslóként, hanem csónakként szerepel, ezen kelt át a sámán az alvilág folyóján, vagy hogy a szertartás előtt a sámánnő megmosta az arcát, füstölőt gyújtott, háromszor térdre borult, és csak ezután vette elő a dobját.

Ha a régi leírásokat összevetjük a nemrégiben gyűjtött recens adatokkal, akkor meglepő azonosságokat lehet felfedezni. Nemcsak a ruházat (pl. a korona és díszítései, a csörgős sámánöv), de a szertartás részletei is követik az évszázados hagyományt. Minden bizonnyal hozzájárul ehhez az állandósághoz, hogy sok mandzsu sámánnak megvolt a saját, kézzel

Mandzsu sámán védő madarai



Szertartás a jó aratásért, Jilin tartomány



írt szertartáskönyve – így volt ez annál az idős sámánnál is, akivel e sorok írója 1991-ben találkozott –, amelyben rögzítették a sámánimák szövegét és a szertartások részleteit is (pl. az áldozati oszlop körüli teendőket és a résztvevő rokonok felállási rendjét szemléletes rajzokon rögzítették).

Szerencsére az elmúlt évtizedben erőteljesen megindult a mandzsu és a kínai kutatók együttműködésével a mandzsu sámánhagyományok rendszeres összegyűjtése (Fu Yuguang, Wang Hong-gang, Guo Shuyun, Shi Kun). A modern videotechnikák segítségével több szertartást örökítettek meg, amelyet a nemzetségi sámán *(boo saman)* vezetésével tartottak, s amelyen a rokonság minden tagjának részt kell venni, mert ezen biztosítják a nemzetség egészségét, szaporodását és szerencséjét. A szertartáson disznót áldoznak, és több sámándobos segíti a fősámán rituális tevékenységét. Az áldozati szertartások több részlete nagyfokú hasonlóságot mutat a szibériai, különösen az altaji török népek és az Amur menti tunguzok állatáldozataival. Így például az állat fülébe szeszes italt öntenek, s ha megrázza magát, az annak a jele, hogy az istenek elfogadják az áldozatot; vagy a mandzsuk is tisztelik a „Fehér Hegyi Öreg-istent", amint az a koreai samanizmusban is megtalálható; vagy a tükör *(toli)* náluk is gonosztávoltartó erővel bír. Bár a mandzsu sámánok is gyógyítanak, áldozatot mutatnak be, mégis talán a legfontosabb jellemzőjük, hogy a nemzetségi hagyományok és szokások életben tartói.



Sámánfejdísz ornamentikája

Handzsun sámán dololásra tanítja a fiatalokat, 2001





Szibo sámán koronában egy lándzsát nyújt előre

Sámán pantheon



Szibók

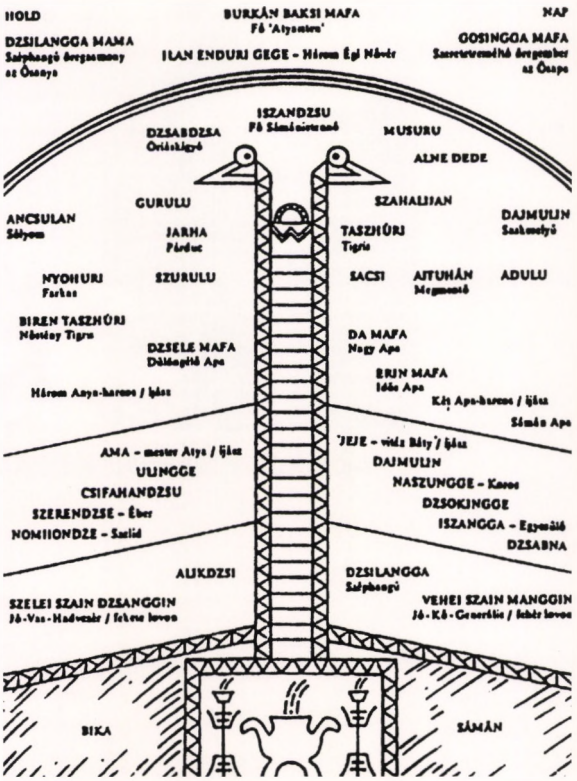
A szibo (a Kínában használatos átírás szerint xibe) mandzsu népcsoport, amelynek tagjait – 2 000 katonát és családtagjaikat – 1764-ben a Qing-dinasztia idején telepítették át Mandzsúriából a Kínai Birodalom nyugati végeire, Kelet-Turkesztánba, a mai Xinjiang tartományba a nyugati határok védelmére. Az Ili folyó völgyében (Chapchal környékén) ma mintegy 170 000-en élnek, és még beszélik ősi mandzsu nyelvüket, ellentétben a többnyire kínaiul beszélő mandzsúriai rokonaikkal. Sőt a régi mandzsu írást és a hajdani samanizmus sok vonását is megtartották. Fiatal, tanult értelmiségiek, történészek és folkloristák kutatják ma a szibo sámánságot (Heling, Tungkeli, Kicseszan).

A szibo sámánoknak három típusa van: 1. az *elcin* (a férfi *haha elcin,* a nő *hehe elcin*) – a gyógyító sámán, aki különösen járványok idején működik, hogy elűzze a betegségeket. Már gyerekkorukban kiválasztja őket az idősebb sámán tanítványnak *(jele),* beavatási szertartásokon mennek keresztül, például meg kell mászniuk a sámánlétrát *(caküran),* melynek fokai éles kardokból állnak; 2. a *siyang tung* kategóriába tartozók csak nők

Szibo (xibe) tánc a jó aratás biztosítása céljából végzett ceremónián, 1987



A mandzsu és nanaj samanizmusban fontos motívum a létra, a beavatás és a próbatétel létrája. Ezen a kéziratos sámánkönyv nyomán készült ábrán a sibe Nara klán sámánpantheonja látható



lehetnek, és ők is elsősorban gyógyítók, akik hosszadalmas, nehezen múló betegségeket gyógyítanak. 43 kis követ vetnek egy asztalra, és az alakzatokból – amit a kövek kiadnak – jósolnak, következtetnek a betegség eredetére. Kis papírkivágások *(urhu)* segítségével kiviszik a házból a betegséget; 3. a *deoci* sámán csak férfi lehet, ők arra specializálták magukat, hogy kiűzzék a testből a rontó szellemeket. Az ilyen betegséget a szellemektől való megszállottság okozta. Az újabb adatok szerint 1993-ban a szibók körében még vagy egytucatnyi sámán működött, bár megjegyezték, hogy az utolsó igazi szibo sámán, aki még a „kard-létrás" beavatáson esett át, 1976-ban hunyt el.

Állatáldozat a Xinjangban élő szibók között



A sámán imát mond a szertartás elején





A beteg sétáltatása, hét házhoz viszik el a sámán vezetésével

Nanajok

A mandzsu-tunguz nyelven beszélő Amur menti népcsoport létszáma az ezredfordulón 11–12 000 körül lehetett. Többségük a Habarovszktól északra eső területeken él, más kis népek, az orocs, az ulcsa, az orok szomszédaként. A nanajok egy csoportja – kb. 4 000-en – az Amur kínai oldalán él (az ottani nevük *hezshe*). A XIX. század második felében – akkor még *gold* néven nevezték őket – több jeles kutató járt közöttük (P. P. Simkevics, L. Sternberg, L. Schrenk, A. Lopatin), majd a XX. század elején V. K. Arszenyev és a magyar Baráthosi Balogh Benedek gyűjtött értékes folklóranyagot és tárgyakat közöttük. A hatvanas évektől még alaposabb gyűjtéseket végeztek, és monográfiákat írtak a nanajok etnográfiájáról (Ju. A. Szem és A. V. Szmoljak), és már van olyan helyi nanaj értelmiségi is (E. A. Gaer), aki a samanizmusukat belülről nézve írta le. A nanaj sámánok között három kategória különböztethető meg a rájuk kiszabott feladatoknak megfelelően: 1. a gyógyító sámánok *(siurinka)* voltak a leggyengébbek; 2. a második csoport *(nemati)* sámánjai az elhunytak ünnepén működtek, és ők is segíthettek a betegeken; 3. a legmagasabb kategóriába a *kaszatai* sámánok tartoztak, ők a teljes sámáni tudás birtokában képesek voltak átkísérni a halottak lelkét a túlvilágra.

Lindza Beldi (1909–1999), nanaj sámánasszony 1993-ban szellemhívó énekét dobbal kísérte



A több napig tartó halottbúcsúztató szertartásokra még néhány évvel ezelőtt is sor került, amelynek során a halott lelkét átkísérik a túlvilágra *(buni)*. Egy ilyen szertartáson e sorok írója is részt vehetett 1993-ban. Egy másik alkalommal egy idős sámánasszony, Lindza Beldi a házi szellemeket



Nanaj (Amur vidék) áldozat. Hármas turu *a kép bal oldalán látható*

Kakasáldozat Daerge faluban

vendégelte meg étellel, itallal. Az étel a kakasáldozatból került ki. Más alkalommal disznót áldoztak a szellemeknek a hármas áldozati fánál *(turu)*. A század eleji feljegyzésekből tudjuk, hogy a szertartást a *jajaori* szóval jelölték, melynek jelentése 'sámán módjára énekelni', ami az ének fontosságát jelzi. Nem kevésbé fontos a tánc, amiről magunk is meggyőződtünk. A szertartás elején minden résztvevőnek be kell kapcsolódnia egy hosszabb-rövidebb dobolás erejéig a szellemek meghívásába,



Temetési szertartás, a halott lelkének elkísérése





Lindza Beldi dobja és sámánöve

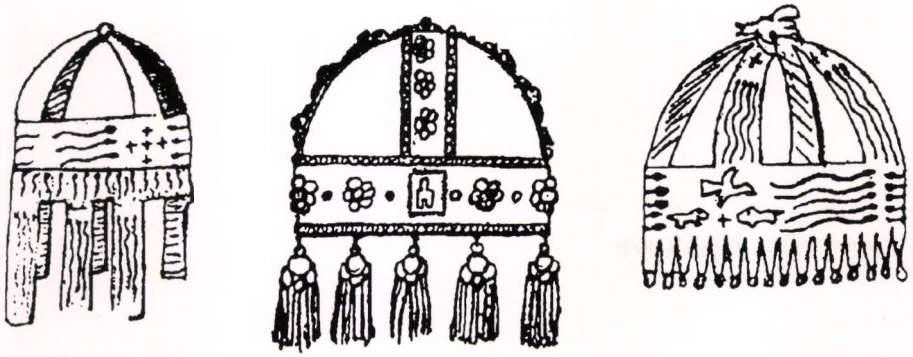
szórakoztatásába. Egy nanaj sámánasszony elmondta, hogy a szellemek általában alszanak a helyükön a másvilágon, de amikor a sámán dobolni kezd, akkor felébrednek, és odagyűlnek, hogy meghallgassák a hívóéneket és a sámán parancsait. Az ének elhallgathat, de a dobszó nem, mert akkor a segítőszellemek abbahagyják segítő munkájukat.

Nanaj sámán ötágú szarvassapkában



1982-ben készült nanaj sámánruha, a sapkára erősített korona





Nanaj gyógyítósapka-koronák



Az orok sámán egyik segítője, a tajga szellemgazdája

Orokok

Az orok népcsoport tagjai Szahalin szigetén élnek. Az ő nyelvük is a mandzsu-tunguz nyelvcsoportba tartozik. Más nevük *uilta,* vagyis feltehetően az olcsa népcsoport közeli rokonai lehetnek. A XIX. század végén L. I. Shrenk (1883–1898) gyűjtött közöttük, a XX. század elején B. O. Pilsudski járt a szahalini orokok között, majd a század második felében A. V. Szmoljak készített összefoglaló cikkeket róluk.

Az újabb kutatónemzedék tagjai közül meg kell említeni Ch. M. Taksami, N. A. Meschtyb, K. A. Novikova és T. P. Roon nevét, ők azok, akik az orok etnográfia egyes részleteiről a legtöbbet írtak. Sajnos a samanizmusukról igen kevés megbízható adattal rendelkezünk.

Az utóbbi években már a külföldieknek is megengedték, hogy kutassanak az orokok között. Így nyílott lehetősége a japán Inoue Koichinek arra, hogy a szahalini orokok között dolgozhasson. Az orok dobokon megjelenik a szibériai népek folklórjából jól ismert hatalmas sas alakja mint a sámánok őse, védő szellemállata. Sőt ezeknél a népeknél a 'sámán' és a 'sas' szavak fonetikailag egybeesnek. Ez utóbbi feltehetően az északamerikai indiánok „thunder bird"-jével hasonlítható össze, s talán a két kontinens népeinek valamikori spirituális együvé tartozását bizonyítja. A sámán és a sas hasonlóságát azzal magyarázták, hogy mindkettő el tud repülni más világokba.



Sas ábrázolása a sámándobon



A folyó gazdaszellemének bemutatott szertartás

Kockák A. Litvinov filmjéből az 1920-as évekből

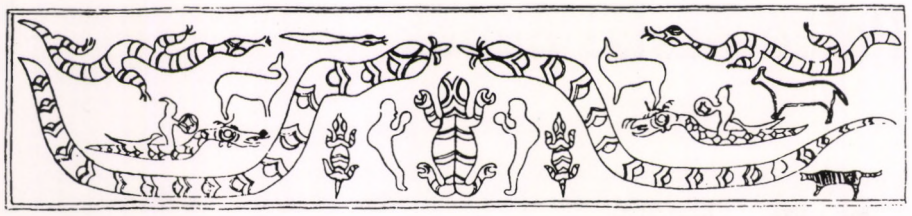




Udehék

Az udehe a mandzsu-tunguz nyelvű népek tunguz csoportjához tartozik. Ma körülbelül 2 000-en vannak, ők *ude* vagy *udikhe* néven nevezik magukat, és a Habarovszki területen élnek. Ma már háromnegyedük csak oroszul beszél, őseik nyelvét legfeljebb néhány száz ember beszéli. Antropológiai típusukat tekintve az udehe emberek a Bajkál menti embertípushoz (mongoloid) tartoznak, nyelvük azonban az orocshoz áll legközelebb. Sokat dolgozott közöttük V. K. Arszenyev és I. A. Lopatin a XX. század elején. A század végén fellendült a folklórkutatás, s ezzel együtt a sámánság vizsgálata is. A legtöbbet ezen a téren A. V. Szmoljak munkásságának köszönhetjük, aki monográfiájában sokat foglalkozott az udehe sámánokkal.

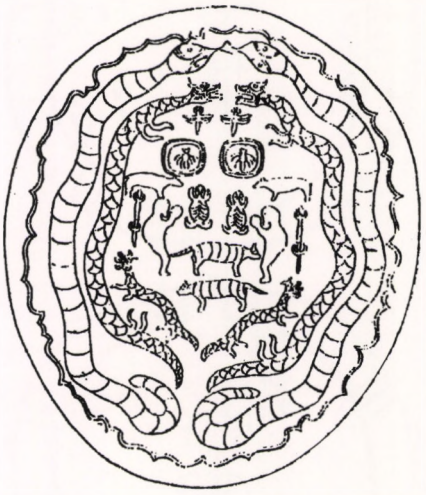
Az udehe sámánszertartás – I. A. Lopatin szerint – úgy indul, hogy a sámán először imát mond védőszellemeinek, majd kilencszer körül kell táncolnia a tüzet. Az udehe sámán táncát I. A. Lopatin úgy írta le, hogy az lényegében a sámán túlvilági útját jeleníti meg, és célja a beteg gyermek lelkének a visszaszerzése. Ennek a szertartásnak az az érdekessége, hogy a sámán nem került transzba, de az állandó táncolás és dobolás annyira elfárasztja, hogy szinte eléri azt. Az udehékről több értékes néprajzi dokumentumfilm készült. Még a harmincas évek elején A. Litvinov orosz rendező készített egy jó órás néprajzi filmet e kis népről. Ebben van egy rövid



Dobtartó nyírfakéreg doboz oldalának díszítése

részlet, igaz csak néhány perc az egész, mégis felbecsülhetetlen dokumentum a sámánok táncait, lépéseit, ritmusát megismerni akarók számára. Betűvel leírni nem lehet, hiszen mozgásról van szó.





A sámándob tárolására szolgáló nyírfakéreg tok díszítése



Nyina I. Kaluzuga (a képen 70 éves) udehe sámánasszony dobolásáról Jurij Sheikin készít felvételt

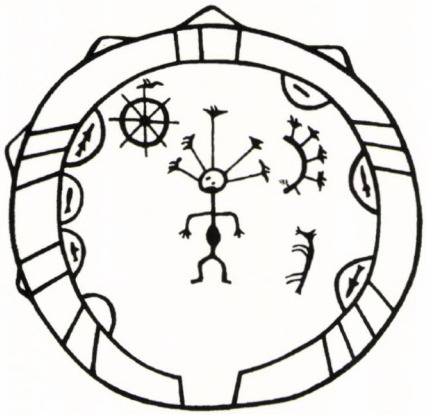


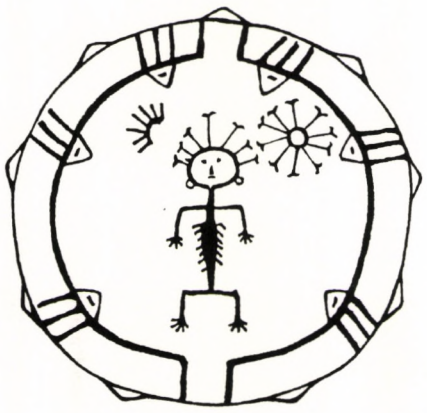
Ket sámán hétágú koronával

Paleo-ázsiai népek

Ketek

A Jenyiszej északi folyásának mentén, Krasznojarszk és Turukhan vidékén él egy kis nép. Számuk éppenhogy meghaladja az 1 000–1 100 lelket. Nyelvük különleges, mert az úgynevezett paleo-ázsiai nyelvek csoportjába tartozik (a jukagír, a csukcs, a korják, az itelmen nyelvekkel együtt), vagyis annak az ősi népnek az emlékét őrzik, amely feltehetően őslakója volt az eurázsiai kontinensnek. Annak ellenére, hogy igen kis lélekszámú népről volt szó, régóta a tudományos érdeklődés homlokterében állt (régebben „jenyiszeji osztjákok"-nak nevezték őket). Így a XIX. század közepén M. A. Castrén töltött hosszabb időt közöttük, majd a XX. század elején A. V. Anucsin élt köztük (1905–1908), és ő írta le részletesen a samanizmusukat (1914), a tárgyak gyűjteménye pedig a szentpétervári Antropológiai és Etnográfiai Múzeumba (ma újra Kunstkamera) került. A finn K. Donner kitűnő fotókat és értékes feljegyzéseket készített szintén még a XX. század elején. A német K. Findeisen 1927–1928-ban, majd később A. P. Dulzon





Két sámándobrajz a talányos sugarasfejű alakkal, a sámánkorona végén madarakkal. A Nap és a Hold szimbóluma és a felső/alsó világba nyíló átjárók is láthatók a rajzon

Sámándob sugarasfejű alakkal

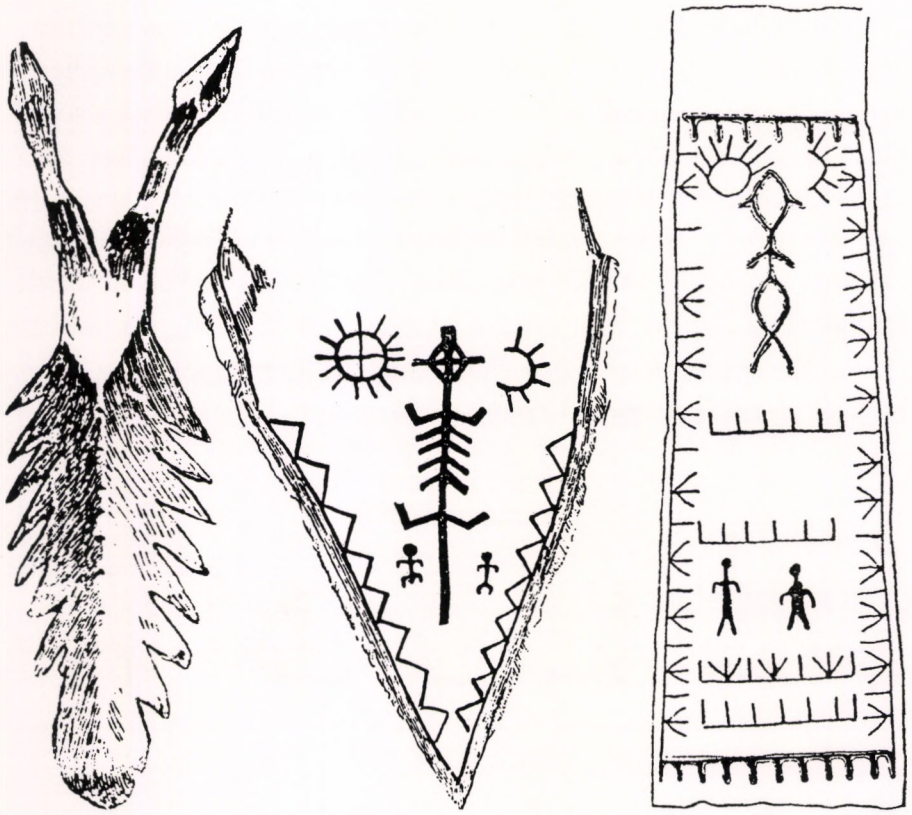




Ket sámánkorona a homlok feletti késsel és szarvakkal, melyek a harcban segítik a sámánt

gyűjtött értékes sámán folklórszövegeket a ketek között. A hatvanas és a hetvenes években E. A. Alexejenko végzett monografikus kutatást közöttük, és több kitűnő cikket írt a ketek samanizmusáról.

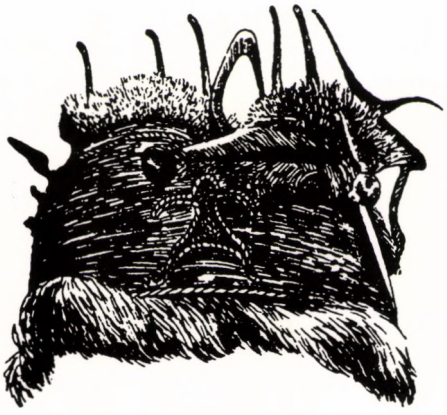
A ket sámán *(senin)* képességét a közvetlen vérségi leszármazás útján örökölte, mégis isteni adományként kapta az égiektől *(esteng).* Aztán egy hosszadalmas, háromszor hétéves tanulási, beavatási cikluson kellett átmennie. Belőlük lettek a „nagy" sámánok (*dund* – 'dongó'), akik kizárólag a szakrális rítusokkal foglalkoztak, és nagy tekintélyük volt. A köznapi gyógyításokkal az „egyszerű vagy földi" sámánok foglalkoztak – nekik medve volt a segítőjük –, de volt egy másik kategória is, a szarvas típusú sámán *(kaduks),* aki a „felső" világgal tartotta a kapcsolatot.



Az első sámánt jelképező, vasból készült kétfejű sas függő, ket sámánkötény alja a mitikus gyíkkal, valamint bőr sámánkötény a Nap és a Hold jelével

Ismeretlen eredetű fotó
Diószegi Vilmos hagyatékából





Sámánsapka apró szarvakkal



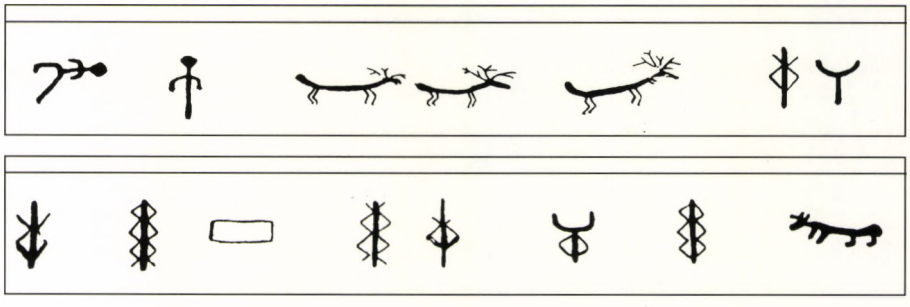
Fotó Diószegi Vilmos hagyatékából

Uno Harva fotója egy ket sámánról 1917-ből. A ruha és a lábbeli vasdíszei csontvázat jelképeznek



A ket sámán dobja *(kas)* – hasonlóan annyi más szibériai népéhez – lényegében egy megszemélyesített állatsegítő. Szemantikai kettősség figyelhető meg, egyfelől annak az állatnak a bőrét használják, amelyik a segítő, másfelől szállítóeszköz a sámán számára. A halott sámánokat magas állványokra, a „levegőbe temették". Míg a harmincas években még körülbelül egy tucat sámán tevékenykedett körükben, addig az üldözések hatására a hatvanas évekre alig maradt autentikus adatközlő, bár a korábbi részletes kutatások alapján rekonstruálni lehetett a ket sámánság sok részletét (E. A. Alexejenko munkája), s ebből kiderült, hogy leginkább a török-mongol samanizmus jegyei lelhetők fel a keteknél.

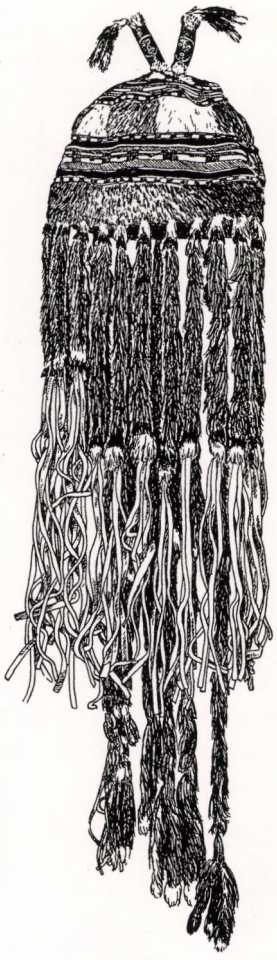
Rajzok a dobok oldalán



Jukagírok

A jukagír egyike Kelet-Szibéria legkisebb népcsoportjainak. Míg az 1959-es a népszámlálás szerint 400-an voltak, a XX. század végére megháromszorozták létszámukat. Két nagyobb csoportjuk van, az északiak a tundrai jukagírok, a déliek a tajgaiak. Többségük nomád vagy félnomád életformát folytat rénszarvasaik vándorlását követve. Egyes vélemények szerint a többi paleo-ázsiai nyelvet beszélő néppel együtt a jukagírok Eurázsia őslakói. A jukagír sámánság sok régies vonást őrzött meg, így többek között azt, hogy mindenkinek van vagy lehet dobja, és mindenki végezhet kisebb-nagyobb szertartásokat. A jukagír sámánság kutatói szerencsések, mert a XIX. század utolsó éveiben egy igen nagy körültekintéssel megszervezett amerikai–orosz expedíció járt közöttük, és hatalmas anyagot mentettek meg. A Jesup North Pacific Expedition (1897–1902) – melyet száz év után megismételtek – során gyűjtött anyagok 11 kötetben jelentek meg, tele hiteles leírásokkal, adatokkal; a jukagírokról szóló monográfiát Waldemar Jochelson írta.

A jukagíroknak két szavuk van a sámán megnevezésére: *alma* (amelynek gyöke a 'tenni' ige) és az *irkeye* (melynek jelentése 'reszkető'). Az előbbi gyógyítja a betegeket, szerencsés vadászatért könyörög, és áldozatot mutat be az isteneknek. A sámánok hajdani jelentőségére utal, hogy a folklór szerint minden jukagír törzs egy-egy sámánt tekint ősének, attól származtatja magát. Ezért aztán nagy tiszteletben tartották a halott sámánok koponyáját, és jósláskor felhasználták. Mégpedig oly módon, hogy egy fafigurába foglalták, és mielőtt valamihez hozzáfogtak volna, megemelték, hogy nehéz-e vagy könnyű, s ez felelt meg a „nem"-nek és az „igen"-nek. A sámán tartotta a kapcsolatot az „árnyak birodalmával", vagyis amikor egy ember meghal, akkor a háromféle lelke elválik egymástól. Az egyik a holttest mellett marad, a második elindul az „árnyak birodalmába", a harmadik pedig felmegy az égbe. A második lélek az árnyéklélek az, amelyik elhagyja a testet, ha az ember megbetegszik, ezt keresi és hozza vissza a sámán a gyógyítás során. Az árnyak birodalmából hoz lelket a sámán a megszületendő kisgyermek számára, ahová dobjának *(yálgil* szó szerint 'tenger') segítségével jut el.



Jukagír sámánfejdísz



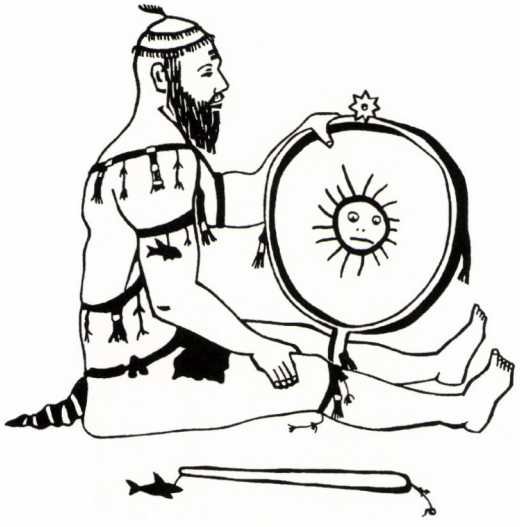
Jukagír sámán a szertartáshoz beöltözve



Diószegi Vilmos gyűjteményéből

Csukcsok

Csukcs sámán dobjával. A dob felső részén az északi sarkcsillag fából faragott jelképe látható, a dob bőrén pedig emberarcú napjelvény



Eurázsiának az amerikai kontinenshez legközelebb eső csücskében él a paleo-ázsiai nyelvcsoporthoz tartozó, mintegy 15 000 lelket számláló nép, a csukcs. V. G. Bogoraz, aki politikai száműzöttként hosszú ideig élt a Kolimai területen (a későbbi Gulagok vidékén) tökéletesen megismerte a csukcsok nyelvét, tárgyi és szellemi kultúráját. Mint a Jesup North Pacific Expedition tagja, később egy átfogó monográfiát publikált, amelyben értékes adatok találhatók e kis nép sámánjairól is. Éppen ezen adatok alapján alakították ki az úgynevezett „családi sámánizmus" koncepcióját. Arról van ugyanis szó, hogy az őszi nagy állatvágás idején a család minden tagjának dobolnia kell egy kicsit, hogy a levágott állatok szellemei reinkarnálódjanak. Ezt a szertartást nappal és szabadban tartották, holott a valódi sámánszeánszok éjjel és benn a sátorban zajlottak. Egyszóval – M. Eliade szerint is – ez csak a sámánrítus gyenge utánzása volt.



Csukcs rajz, amin a sámán a Holdhoz imádkozik



Waldemar Bogoraz a felelős egy másik, a samanizmussal kapcsolatos tévhitért is. Nevezetesen, az „arktikus hisztéria" ötletének elterjesztéséért, mely szerint az arktikus területeken a természeti környezet vitamin- és ingerszegény világa miatt alakult ki a sámánság intézménye. A gyenge emberek, a beteges depressziósok lettek sámánok. Ez az elmélet persze nem állja meg a helyét, éppen ellenkezőleg, a sámán volt a közösség legerősebb, legegészségesebb tagja. A csukcs sámánok látványos trükköket tudtak, például a rituális előkészületek után egy sámánnő felnyitotta egy kisgyermek hasát, majd néhány perc múlva összeforrasztotta. Saját magán is sebeket ejtett, vagy eleven parazsat evett, vagy izzó vasat nyalt meg.

A csukcs férfi sámánoknak egy jelentős csoportja arról nevezetes, hogy „nővé vált", vagyis sajátos feminin viselkedési mintákat követtek, női ruhát viseltek, női munkát végeztek. Ezt egyébként a sámánok két világ határán közvetítő tevékenységének jeleként értelmezték. Sokáig a csukcs sámánleírások szolgáltak mintaként az eurázsiai samanizmusról kialakított téves sztereotípiákhoz.

Csukcs sámánfejpánt, elöl szarvakkal, oldalt szőrme függőkkel



Közösségi sámánság a csukcsoknál a XVIII. századból. Rénszarvasáldozat





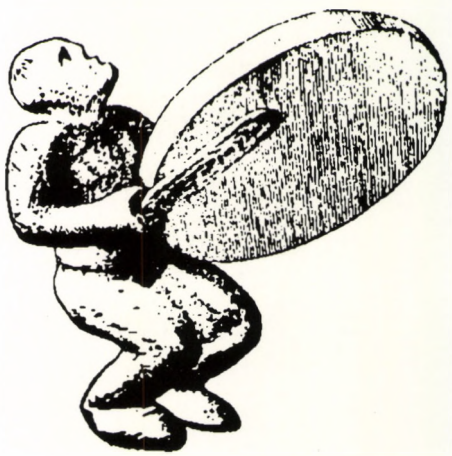
Korják családi samanizmus jellegzetes képe egy XIX. század végi fotón

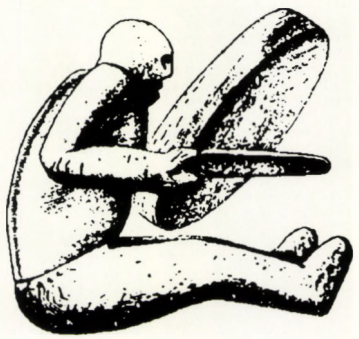
Korjákok

A paleo-ázsiai nyelvcsoportba tartozó korjákok ma körülbelül 9 000-en vannak, és Kamcsatkán, Magadan vidékén a Csukcs-félszigeten laknak. Már a XVIII. század végéről ismerünk egy kitűnő leírást a korjákok életmódjáról, amelyben alapvető információk találhatók a szokásokról és a helyi sámánság részleteiről (S. P. Krasheninnikov 1774-ben készítette, de *A kamcsatkai föld leírása* című munkát csak 1949-ben adták ki!). A Jesup North Pacific Expedition keretében W. Jochelson 1900–1902 között tartózkodott a korjákok között, készített nagyszerű fényképeket, és gyűjtött értékes folklóranyagot. Ily módon meglehetősen bőséges anyag áll rendelkezésre vallási hiedelmeikről.

Korják faragók rozmáragyarból készítették el a doboló, éneklő és táncoló sámánok néhány centiméteres szobrocskáit







Korják asszony sámánéneket mutat be egy folklórfesztiválon



A sámán neve korjákul: *eńeńalan*, ami annyit jelent, mint a 'szellemek által befolyásolt ember', vagyis a szellemek határozták meg, választották ki, hogy kiből lesz sámán. A sámán első feladata természetesen a gyógyítás volt, amelyet csak akkor tartottak sikeresnek, ha közben legalább egy kutyát is feláldoztak az égben lakó legfőbb lény részére. A sámánok erejében nagyon hittek, például úgy tartották, hogy régen az erős sámánok vissza tudták hozni a halott lelkét közvetlenül a halál beállta után, és így az életét is visszaadták az elhunytnak. Mint annyi más helyen Szibériában, a korják sámánok is mesterei voltak az úgynevezett ventriloquismnak, ami azt jelenti, hogy a szertartások alatt furcsa hangokat voltak képesek hallatni, mégpedig a különleges légzési tech-

A Jesup expedíció törött üvegnegatívjáról készített kép



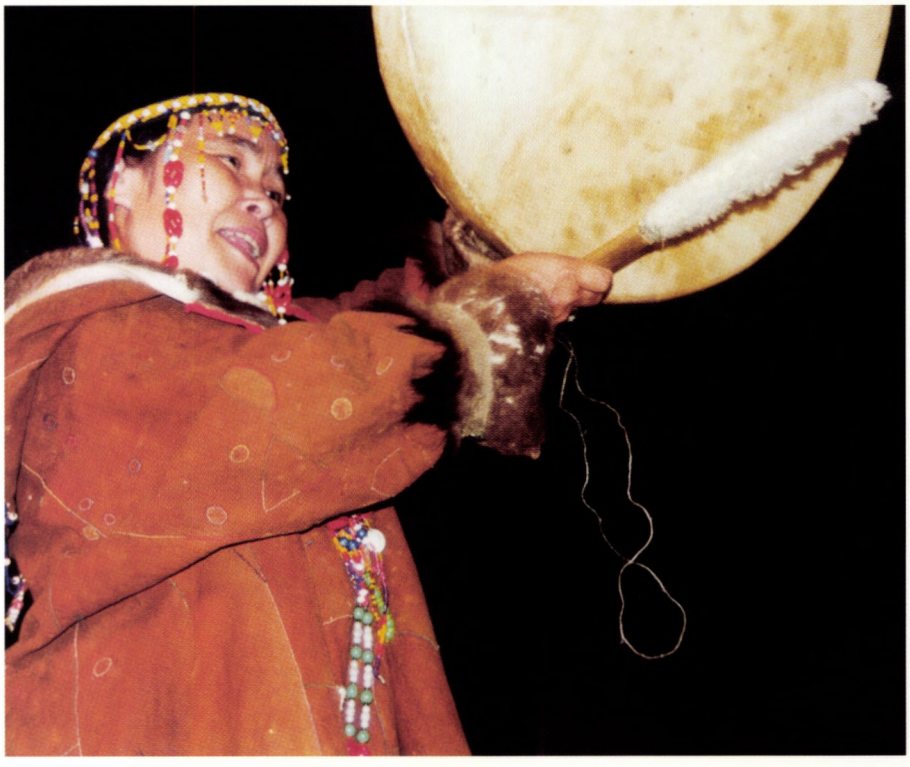


Korják sámánasszony

nika segítségével. Ezek a hangok egyszerre több irányból hallatszottak, és magyarázatuk szerint a segítőszellemektől származtak.

Érdekes, hogy már a XX. század elején megkérdezett adatközlők is azt állították, hogy a sámánok ereje és az egész korják sámánság hanyatlik. Ennek jele volt, hogy nem volt már különleges ruhája a sámánnak, se külön dobja. Viszont minden egyes családnak (sátornak) volt legalább egy dobja, amelyet bármelyik családtag használhatott, beleértve a kisgyerekeket is, ezért nevezték a sámánságnak ezt a típusát „családi samanizmus"-nak, amit egyes orosz kutatók – tévesen – a samanizmusnak a professzionális sámánságot megelőző, korai formájának tartottak.

Tatjana Golikova korják énekes egy dél-franciaországi folklórfesztiválon

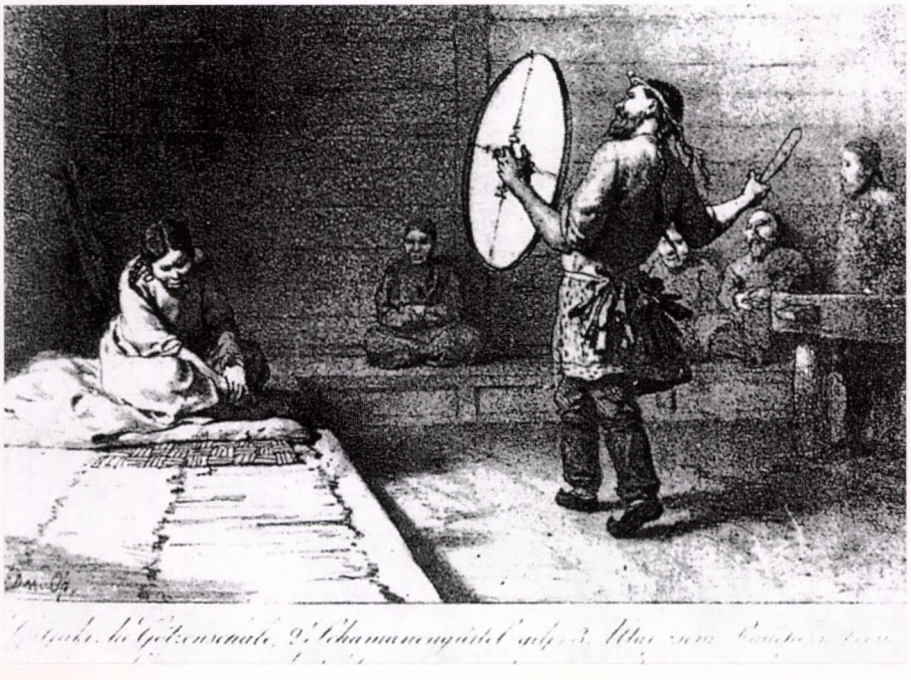


Giljákok (nivghuk)

A giljákok a paleoszibériai népek – mint amilyen a ket, a jukagír, a korják, a csukcs és az itelmen – csoportjába tartoznak, és az 1989-es népszámlálás szerint körülbelül 4 600-an vannak. Két csoportjuk van, ez két nyelvjárást jelent. Az egyik (kb. 2 500) közvetlenül az Amur folyam torkolatvidékénél él, a másik (valamivel többen mint 2 000-en) Szahalin szigetén. A saját etnikai elnevezésük szerint magukat *nivghu*nak hívják, ebből származik az 1930 óta hivatalos, mai orosz nivkhi népnév, a régebbi irodalomban azonban a gilják megnevezés szerepelt. Nyelvükről és eredetükről mindmáig csak hipotézisek vannak. L. I. Schrenk, B. O. Pilsudski, L. Ya. Sternberg, E. A. Krejnovics, A. V. Szmoljak kutatott közöttük, sőt már van egy nivghu származású etnográfus is, Cs. M. Taksami, aki munkásságának jelentős részét a saját népe és sámánjai kutatásának szentelte. A XIX. század végén L. von Schrenk az Amur menti népekről szóló többkötetes munkájában több fotográfia hitelességű litográfiát közölt, és leírta a gilják sámán tevékenységét, amint az egy nőt gyógyított egy sötét jurtában (inkább ház lehetett). A dobolást félelmetesnek tartotta, és megfigyelte, hogy a dobverőt kutyabőrrel vonták be, és azt is, hogy a dobolás azonnal abbamaradt, amint a tüzet felélesztették. Fontos kellék volt a fahéncs



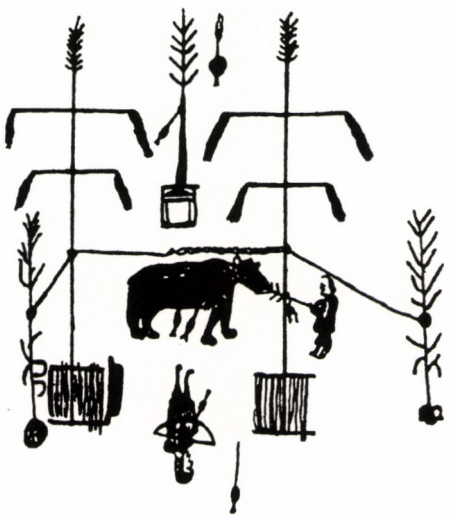
Sámánszertartáshoz használt nyolcfejű fa tartóállvány az Amur mentéről. Koronájára emberarcú szellemlényalakokat, törzsére segítőszellemeket faragtak



Leopold von Schrenk 1895-ben megjelent könyvének egy szép képe, amelyen egy gilják sámán gyógyít

A medveünnep első fázisa, hogy megfürdetik az áldozatra szánt medvét





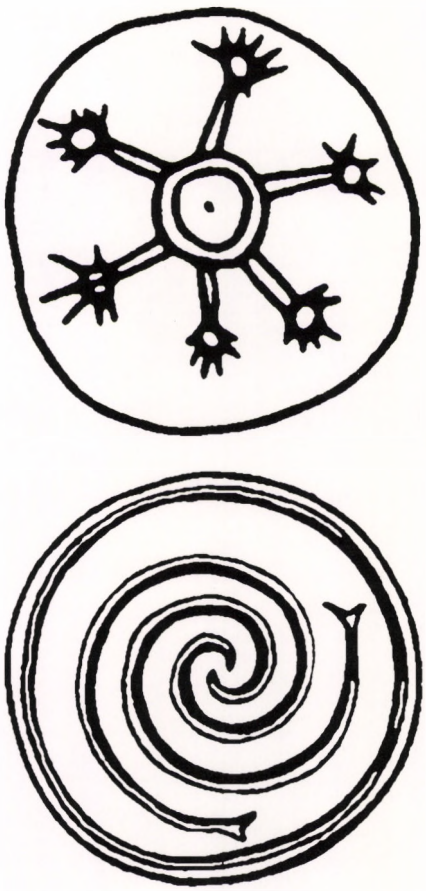
A medve sétáltatása mielőtt megölnék





fejdísz *(inau),* valamint a rituális sámánöv csörgőkkel *(jangpam ~ jangpu)* és természetesen a dob *(qas),* amely ovális alakú volt. A sámánszertartás fontos része volt továbbá egy rituális füstölőállvány *(togvsz)* felállítása, amelyre 7–9 apró emberfej jelzése volt kifaragva, s amellyel füstölni kezdtek a gonosz szellemek ellen, majd hívni kezdték a segítőszellemeket. Érdekes, hogy a *saman* mellett megvolt a *jam* terminus is a sámán jelölésére.

A bennszülött tudósok új nemzedékét képviseli Cs. M. Taksami. Beszámolt saját népe egyik sámánjának a beavatásáról. Leírása szerint a sámánbetegség után a nivghu sámánnő gyógyítani tudott, mégpedig egyfajta transzállapotban. A sámán beavatási szertartás legelején egy „sámán tűzhelyet" *(t'ovs)* kellett készíteni, melyet valamelyik nagybácsi épített meg, s amely a sámán segítőszellemeinek (antroporf és zoomorf segítők) tartózkodási helye volt. A nivghu sámánhagyományok szerint a leendő sámán(nő) számára a dobot egy közeli rokonnak kell elkészítenie.



Fából faragott tenyérnyi Nap-amulettek. A Napot élő személyként tisztelték



Gilják sámán







Az egyik legrégebbi sámánábrázolás, amely a mozgás dinamikáját is hűen adja vissza

Itelmenek

Kamcsatka szigetén élnek az itelmenek, ma már csak néhány százan. A XVIII. század végén járt az itelmenek között Georg Wilhelm Steller német utazó, és könyvében jó leírást adott a kis nép ősi szokásairól, köztük a samanizmusról is. Az ábrázolt sámán ruhája a jakut sámánokéhoz áll legközelebb, és megtalálható a bordák jelképes ábrázolása is.

Az itelmenek ősi tűzcsiholási technikája



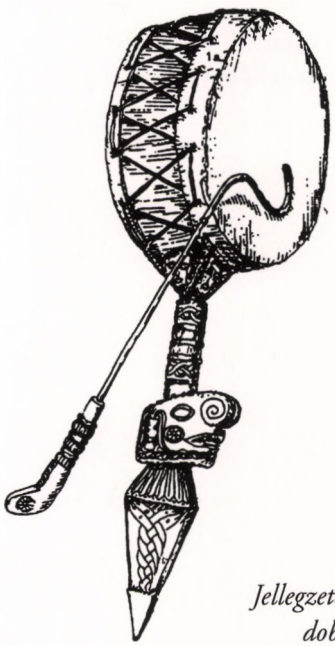
Egyéb népcsoportok

Nepáliak

Az ország 18 millió lakosának legalább egy tizede olyan népcsoportokhoz tartozik *(tamang, magar, gurung, csepang),* amelyeknek a vallási hiedelmei tipológiailag az eurázsiai samanizmusba sorolhatók. A nepáli samanizmus kutatása a hatvanas évektől kezdve fellendült. Kitűnő antropológiai és filológiai munkák születtek a nepáli folklór és a népi hitvilág samanisztikus elemeiről (J. T. Hitchcock, L. Peters, R. L. Jones, R. Mastromattei, A. Höfr, M. Oppitz, G. Maskarinec, A. de Sale). Ázsiának ez a hegyek közé zárt vidéke minden bizonnyal igen sok tekintetben nagyon archaikus hiedelmeket őrzött meg. Vannak olyan vélemények is, hogy az egész nepáli sámánhagyomány-komplexum egészen fiatal képződmény. Ezen azt érthetjük, hogy a nepáli sámánszerű specialisták tevékenysége mintegy modell jellegűen őrzi azokat a jegyeket, amelyek az eurázsiai sámánoknak is feladatai voltak. Így például a tamangoknál a *bombo* mindenekelőtt gyógyító, másodszor a szómágia művésze, amelyet improvizálva kell előadnia, vagyis kiváló előadóművésznek lennie, a transzállapot pillanatait úgy kell megjelenítenie, hogy az teljesen meggyőzze, magával ragadja a szertartáson részt vevőket. Ő az, aki a gonosszal érintkezik, a tisztátalan helyzetek



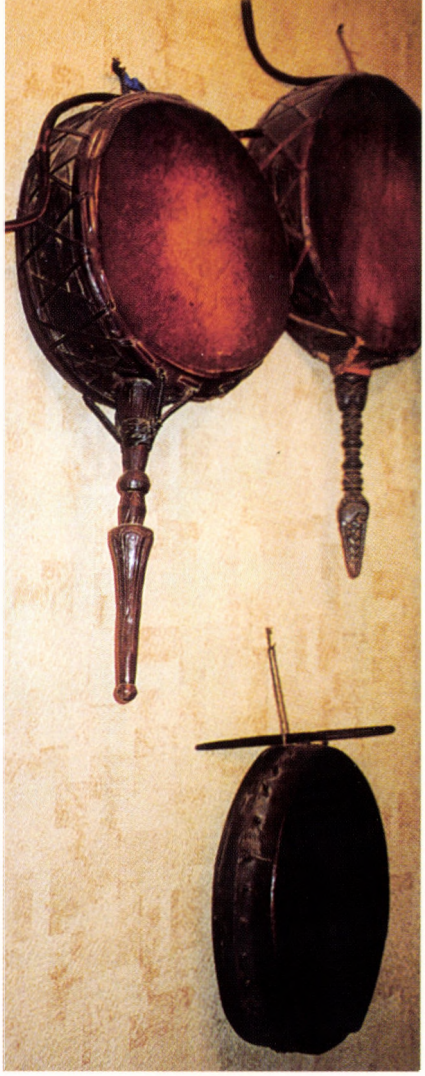
Dhang Phyug médium-sámán (dpabo) *transzban*



Jellegzetes nepáli dob és ütője



Csepang jhākri *és segítője, 1980-ban*



Faragott fogantyús
nepáli tamang sámándob

mestere, ő az, aki az élet és a halál között, a senki földjén közlekedik, és közvetít az emberi és az isteni között. Olyan vallási specialista, akit csodálnak és tisztelnek, de nem teljesen hisznek benne. A költői erudíció feltétlenül szükséges a hosszú sámánszövegek előadásához, de egyúttal többéves gyakorlás is áll az előadás mögött. A *bombo* etimológiailag feltehetően a tibeti *bon-po*ból származik, mégsincs közvetlen összefüggésben a tibeti bon vallással. A nepáli sámán neve egyes vidékeken *jhākri,* aminek a jelentése 'hosszú hajú, be nem font hajú'. A *jhākri* (van, ahol *dhāmi*nak nevezik) rituális célja, hogy meghívja a szellemeket, mégpedig eksztatikus körülmények között. Az általuk produkált transzállapot jellegzetessége az



Csepang sámán (pande)
a szertartás szünetében

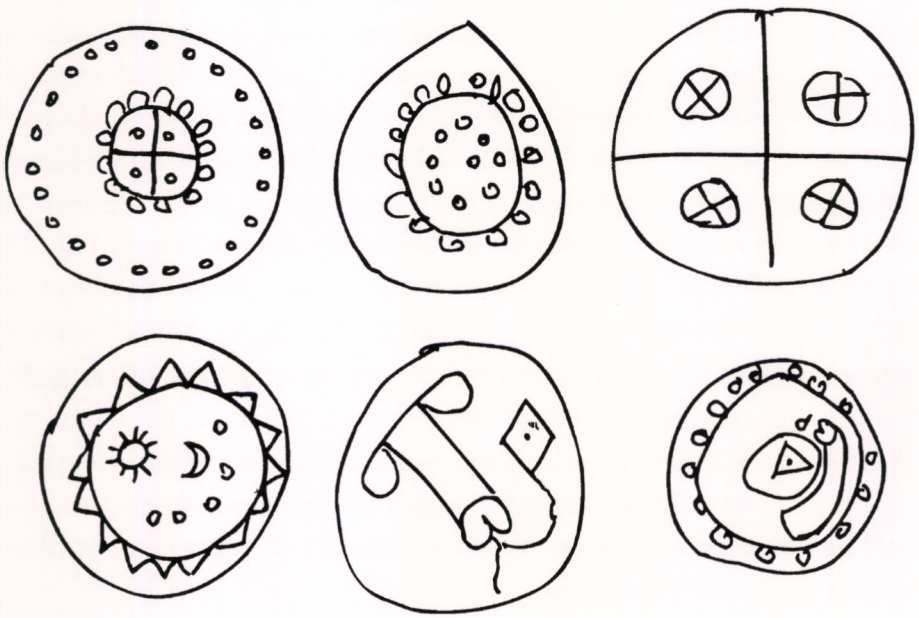
úgynevezett reszketős transz. Ez igen jól megfigyelhető azokon a film- és videofelvételeken, amelyeket az elmúlt évtizedekben készítettek. A szeánszok egész éjjel tartottak, és az állandó dobszó mellett megszakítás nélkül énekeltek, mantrákat recitáltak a nepáli sámánok, akik nem magát a gyógyítást, hanem a gonosz szellemekkel való harcot jelenítették meg. A tamang *bombo* által végzett főbb rítusok a következők: súlyos betegségek esetén, amikor valamilyen természetfölötti okot gyanítanak, a ház felszentelése, különösen halál vagy hosszú betegség után, a kisgyerek felajánlása az anyaistennőnek és a sámán tiszteleti szertartása védőszellemeinek. A szeánsz egésze – egyes vélemények szerint – olyan, mintha a sámán újra és újra játszaná a beavatás rítusát. Külön meg kell említeni, hogy a szertartásoknak van egy nagyon nyílt szexuális szimbolikája, ez a dobok rajzain, díszítésein is világosan megjelenik. Ezeket a nyílt szexuális utalásokat a magar *dhāmi* rituális szövegei között is megtaláljuk.

Megállapították, hogy a magar sámánok kilencféle nyelvet használnak a rítus során, ezek: a mitologikus (metrikus, ritmikus), a köznapi, a trágár (szexuális utalásokkal teli), az állati (amikor a segítők hangját utánozzák), a lámák nyelve, a mantrák nyelve, a jósnyelv, az utazás nyelve és végül a kilencedik, a transzállapot nyelve.



Taka-sera faluban egy khām magar sámán szertartásra indul, 1996

Magar sámándobok rajzai: 1. Bal Bahadur dobjáról, 2. Bedh Bahadur dobjáról, 3. Parjit sámán dobjáról (dobok a dobon minta), 4. Kozmosz a dobon minta, 5–6. Kami sámán dobjáról (szex a dobon minta)



Magar dob Taka-sera faluban





Halottidéző szertartás Incson külvárosában, 1994-ben

Koreaiak

Az egyik Silla korona



A koreai ma egy tragikusan megosztott nép, három országban élnek, összesen körülbelül 70 milliónyian. Ebből a Koreai-félsziget déli részén több mint 44 milliónyian, Észak-Koreában kb. 23 milliónyian és Kínában, Mandzsúria keleti részén vagy 2 milliónyian. A koreai kultúra és nyelv a két nagy kultúra (a kínai és a japán) között megőrizte különállóságának jegyeit. A koreai nyelvet egyes tudósok az altaji nyelvek csoportjával rokonítják. A kulturális gyökerek szintén Belső-Ázsiába nyúlnak, hiszen a kora középkori koreai államot alkotó Silla-dinasztia (Kr. e. 57–935) temetkezési szokásai az Altaj hegység gazdag kurgán temetkezéseivel (pl. Pazirik) hasonlíthatók össze. Egyes koreai tudósok szerint a Silla-korszak míves kivitelű aranykoronái nem pusztán a királyság jelképei voltak, hanem a főpapi szerepet betöltő fősámán jelvénye is. Írott források szerint az egyik király a Silla-korban a *cliach'ung* címet is viselte, aminek a jelentését ma a 'sámán' vagy 'tanító' szóval lehetne visszaadni, és amiből arra következtethetünk, hogy a sámán-főpapnak vagy a fősámánnak magas társadalmi státusa volt a birodalomban. Egy XI. századi írott forrás samanisztikus esőcsináló ceremóniáról ad hírt.

Az ősinek tartott Tan'gun mítoszban szintén samanisztikus elemet látnak. A mítosz fő alakja, a koreai sámánok őse, Tan'gun, a mai sámánszentélyeket díszítő sámánikonokon is megjelenik. (Megjegyzendő, hogy e talányos főisten nevét az altaji török *tengri ~ tengeri ~ tangara* = 'ég, mennyország' alakjához hasonlítják, és közös gyököt sejtenek.) A koreai sámánasszonyok terminusa, a *mudang* aránylag későn, a XII. század végén jelenik meg a régi forrásokban.

A női sámánok tiszteleti neve *mansin,* míg a férfiaké *mugyŏk* vagy *paksu* (Chesu szigetén pedig *simbang*).

Korea egyes vidékein megkülönböztetnek: 1. karizmatikus *(kang-shinmu)* sámánokat, akik az elhívást valamilyen spontán vizionárius élmény hatására kapták; 2. az öröklődés által elnyert sámánságot *(tan'gol);* 3. *shimbang* típusú sámánokat, akik számára a szellemi erő a legfontosabb; 4. a *myŏngdu* csoport sámánjait, akik az elhalt gyerekek lelkével foglalkoztak.

A koreai sámánok kilencven százaléka nő, de 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, illetve annak eltüntetéséért történik.



Sámánikon, középen a szecskavágó pengéken álló hadvezér



Éles pengéken áll a sámánnő, a szertartás csúcsa ez, amely mutatja a mudang *sérthetetlenségét*



Sámánikon: a három Buddha



Sámánszertartás „oltára" tele gyümölcsökkel, édességgel, a háttérben az „ikonok"

Sámánikon: a Göncöl szekere csillagképet jelképező segítők



Egy idős sámánasszonyt, akit csak néhány hónapja hívtak el a szellemek a mesterség kitanulására, egy fiatalabb sámánnőt tanít a szent hegyen



Napjainkban Dél-Koreában teljesen fennmaradt, sőt virágzik a *kut* szertartások rendezése. Ezeknek a főbb fajtái: 1. *chaesu kut* (amely könyörgés a szerencséért, a sikeres életért); 2. *naerim kut* (az új sámán beavatási rítusa); 3. *chinjŏk kut* (a sámánnő saját szertartása); 4. *chinogi kut* (az elhalt rokon emlékére végzett emlékező szertartás); 5. *ssikkim kut* (a nemrégiben elhaltakért, amikor megnyitják útjukat a túlvilágra). E szertartások mindegyikének meghatározott 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.

A XX. század végén, nagyvárosi környezetben, Szöulban, a fővárosban naponta több száz szertartást tartanak, különösen az első csoportba tartozó, szerencsebiztosító szertartás a népszerű. A buddhista, taoista és a keresztény vallások mellett szintén élő – azokból elemeket átvevő – vallási forma. A hit és az igény mellett sámánnőnek lenni biztos megélhetést is jelent, mert a megrendelők egy-egy szertartásért többhavi jövedelmüket fizetik ki. A legkiválóbb sámánnők „nemzeti kincs"-ként rendes havi fizetést kapnak, s ezért tanítványokat kell nevelniük. A mai koreai városi samanizmus egyben a nemzeti hagyományok ápolásának, fenntartásának egyik módja.



Sámánikon: Obang-shin-jangdo a harcos generálisok mint a mudang *segítői*

Csak Hakbong sámánasszony sámánikonokkal ékesített oltára előtt, 1991



Sámánkorona





Gomiso *típusú japán sámánnő, aki a szerző hátfájását is gyógyította*

Japánok

A japán mitológia egyik legrégibb forrása egy VIII. századi történeti mű, a *Kojiki* (Kr. u. 712). A régi japán samanizmusról tanúskodó első adatok ebben a munkában találhatók – a japán tudósok szerint –, az Amateraszu mítosz egyes elemei ugyanis a megszállottság állapotában előadott táncról, a tűzbe vetett állatcsontokkal való jóslásról, a szent kerek tükörről *(ja-ata-kagami)* és a kardról *(kusza-nagi)* mint királyi jelképekről szólnak. Egyes kutatók Ame no Uzume istennő eksztatikus táncában a sámánnők őstípusát vélik felfedezni, a császári udvar papnőit, akik az isteni megszállottság *(kamugakari)* állapotában képesek voltak a jóslásra és az istenek/szellemek *(kami)* üzeneteinek közvetítésére. Történeti tény, hogy a japánok animista ősvallásából kifejlődő sintoista vallásban fontos szerepük volt a sámán jósoknak és sámánnőknek (mint pl. a *miko, ichiko).* A japán szigetvilágban sokféle olyan lokális vallási specialistát ismerünk, akiknek a működése megfelel a szibériai sámánok funkcióinak.

A *miko* hagyomány teljesen átitatja még ma is a japán népi vallást, különösen Okinava szigetén. A *miko* csak nő lehet, s az elnevezés a szentélyek szolgálóinak nevéből származik, aki a katalpafából készített íjat *(azusa yumi)* ütögeti. Noha Japánban 1873-ban minden ősi samanista gyakorlatot betiltottak, mégis a mai Japánban ismert két másik női sámántípus:

1. az *itako;* 2. a *gomiszo* (mindkettővel személyesen is találkozhatott e sorok írója). Az *itako* (vagy *ichiko)* csak nő és ráadásul csak vak lehet. Az általában már vakon született lányok hosszú aszketikus beavatási és tanulási rítusok után végezhetik a jósló szertartásokat, amelyek során a kliens őseinek a szellemeit meghívják, és az *itako* közvetíti azok szavát. Egy-egy ilyen szertartás kb. 15–30 percig tart, s van néhány rövid pillanata, amikor az *itako* – nem túl mély – transzba esik. A másik vallási specialista a *gomiszo,* lehet férfi is és női is, és ők inkább a gyógyítás, a rituális megtisztítás mesterei. Ellentétben az *itakó*val, esetükben a beavatás és tanulás nem olyan szigorú, és ők nem idézik meg az ősök szellemeit. Egyes japán kutatók említik még a *yamabushi* szerzeteseket, akik hegyi aszkéták, és őket tartják az ősi japán samanista hagyományok őrzőinek.



A vak itako *éppen az egyik japán etnomuzikológus kollégának jósol hatalmas dobja előtt*



Kaszai Kijo, egy másik itako *jós, íjhúrját ütögeti, aminek gonoszt távoltartó ereje van (1988)*



A XX. század elején egy lengyel utazó megörökített egy ajnu sámánt





Ajnuk medveünnepi előkészületei

Ajnuk

Ismeretlen eredetű népnek tartják, de nagyon valószínű, hogy ők Hokkaido szigetének őslakói, mindenesetre már a japánok megjelenése előtt ott éltek. Hokkaidón kívül Szahalin déli részén és a Kuril-szigeteken élnek, és a XX. század elején körülbelül 20 000-en voltak összesen. Mára még kevesebben maradtak, nyelvi beolvadásuk előrehaladt, sőt az aktív kétnyelvűség is ritka.

Az ajnu sámán neve *tusukur,* ami a 'sámánsággal foglalkozó, tiszteletre méltó embert' jelent. Régen több volt a férfi tusukur, ma a nők vannak többen. Fő feladatuk, hogy megállapítsák a betegség okát, és megváltozott tudatállapotban gyógyítsanak. Ők az ismerői a tabuknak, szokásoknak, a szellemek világának és a gyógynövényeknek. Jósolni is tudtak – B. Pilsudski, aki a XX. század elején járt közöttük – feljegyezte, hogy az egyik szahalini sámán megjósolta az első világháború kitörését. Fontos feladata volt az ajnu sámánoknak, hogy felderítsék, ki volt az, aki megsértette a mindenkire kötelező tabu előírásokat (pl. a szexuális önmegtartóztatást) a közösségi rítusok, például a medveáldozatok előtt, mert ez a régi szokás az ajnu hagyományok igen fontos része volt.



Hiteles fotó a XX. század elejéről az ajnu medveszertartásról

XIX. századi japán rajz az ajnu medvetorról



A *tusukur* gyakorolta a jóslást is, mégpedig álomfejtéssel vagy a csillagok segítségével. Az ajnuk akkor fordultak sámánjaikhoz, ha valami roszszat álmodtak, és ilyenkor a *tusukur* a Tűz-anyához *(Ape Huchi)* fordult, aki közvetíteni tudta az emberek kívánságait az istenek világához. Az ajnu sámán nem volt közvetítő – mint szibériai társai –, hanem ő fordult a közvetítőhöz, és arra is volt ereje, képessége, hogy elküldje a gonosz szellemeket *(wen kamui).* A szahalini ajnuk sámánjai még többféle feladatot képesek voltak ellátni: a vadászszerencsét biztosították, megállították a járványokat, azonosították a tolvajt, az útra indulóknak biztosították a szerencsét. Mindig a nyitott tűzhely körül, dobolva hívták segítőszellemeiket, melyek aztán a sámán szájával elmondták a gyógyítás módját, illetve az istenek üzenetét.

A medveünnep rekonstrukciója a sapporói múzeum ajnu kiállításán



Medvetisztelet az ajnuknál. Az elhunyt állat koponyáját is őrzik









A SÁMÁNOK TÁRGYI VILÁGA







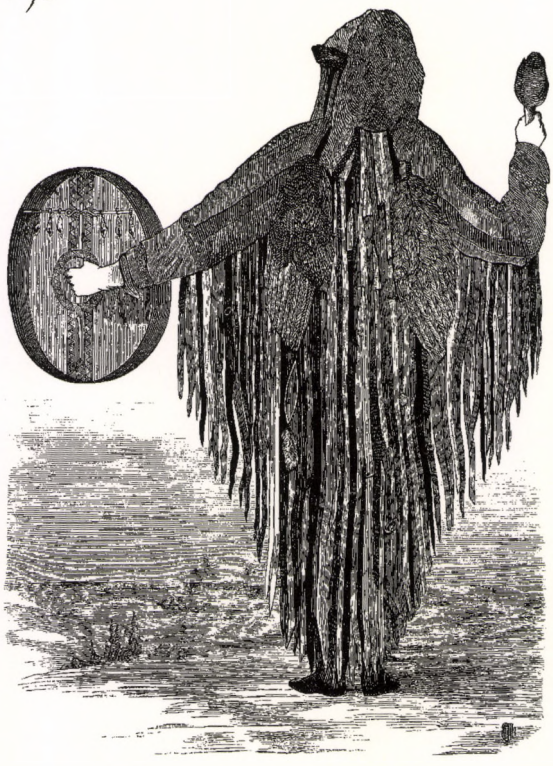
Jelek és jelképek a tárgyakon

Eurázsiában a különböző népek sámánjai gazdag rituális eszköztárat használtak. Minden tárgynak – mint például a korona, a dob, a kerek bronztükör, a bot – meghatározott szimbolikus jelentése volt. Ezek a tárgyak mint a sámánság nélkülözhetetlen kellékei jelentek meg az eurázsiai kulturális térben, és mint jelek minősítették az egyes sámánokat és sámánasszonyokat. Valódi jelek voltak abban az értelemben, hogy a közösség számára pontosan jelezték, hogy az illető sámán hol áll a helyi sámánok hierarchiájában, milyen ereje van, fel van-e már avatva, mi az a speciális működési terület, amely hozzá tartozik. Vagyis a sámánok tárgyi világa egész sor jelentést közvetített. A sámánok felszerelési tárgyai (pl. a ruha, a dob, a sámánfa) a mitológia és világkép megjelenítésének tárgyi eszközei voltak.

Amit szavakkal nem akartak kifejezni, azt a tárgyak „nyelvén" mondták el a szibériai sámánkultúrák rituális specialistái, és ezt a nyelvet mindenki értette. Szerencsére az orosz kutatók a XX. század során elég sok részletes feljegyzést készítettek, sok beszélgetést folytattak magukkal a sámánokkal is, s így ők maguk interpretálták, magyarázták meg a kutatóknak az egyes tárgyak, jelek és jelképek jelentését. A következőkben az eurázsiai samanizmusnak ezt a korábban meglehetősen elhanyagolt területét, vagyis a szimbolikus aspektusát mutatjuk be. Az a meggyőződésünk, hogy a sámán rituálé felfogható, megérthető, többcsatornás folyamat, amely a szellemekkel való kapcsolatot biztosítja. Nemcsak a sámánének, a tánc, a dobszó, hanem a tárgyak is jelentéseket közvetítenek. A részletek sokszor rávilágítanak a szimbolikus aspektusra, feltárják a lehetséges jelentéseket, és sokszor egészen új következtetések is levonhatók, köztük olyanok, amelyek a helyi sámánság történeti fejlődésére vonatkoznak.

Szagáj sámán madaras ruhája, 2001





Rézkarcok a XIX. század végéről.
A sámán hátán madárszárnyak



A ruházat

A sámán sajátos kellékei közül a ruha volt az egyik legfontosabb, melynek formája többek között attól függött, hogy mi volt a sámán segítőszellem-állata. Így meg lehet különböztetni a szarvas-, medve- és madárjelképeket hordozó sámánöltözetet, mely a sámán segítőszellem-állatát jelképezi, s ezért a köpenyben az állat bőrét veszi magára.

A tunguzoknál a madár típusú ruha a leggyakoribb: a madár segítette a felső világgal való kommunikálást. A kezdő sámánoknak madáröltözetük van, mert ez egyszerűbb és könnyebb, már csak a súlyát tekintve is.

Ha a sámán több nehéz, fémből készült kelléket aggat a ruhájára, akkor az alsó világba száll alá. Egyszerre kétfajta típusú ruhája is lehet egy sámánnak. A két változat együttes jelenléte a feladatok sokféleségét fejezte ki, vagyis a ruha a sámáni munkához alkalmazkodik. Az egyiket csak bizonyos rítusokhoz használták (pl. gyermekáldás kérése vagy a vadászat sikerének biztosítása érdekében), míg a másik a betegségek gyógyításakor volt használatban (pl. a lélek visszaszerzésére). A két típus nincs meg egyformán mindenhol, így például a madárjelképeket hordozó ruha a jakutoknál gyakoribb, a szarvast utánzó inkább a Bajkálon túli területeken. A jakutoknál a betegség gyógyításához kell a szarvasruha, valamint az égi és az alvilági utazáshoz. A szarvastípusban több fémkelléket használtak, míg a madártípusban inkább kis harangokat és csengőket. A madár típusú ruhákon sok a tollat utánzó bojt és rojt, ami a szárnyakat jelképezi. A szarvasruha tartalmaz egy sor bordát is, ezek jól megfigyelhetők a jakut sámán ruháján.

Nemcsak az egész ruha, de egyes részletei is külön-külön jelképes jelentéseket hordoztak. Így például a csontvázszerű ábrázolások a ruhán a beavatás során átélt önkívületi halál- és újjászületés-élményt jelképezték. Mivel a sámán ruházata érintkezik a szellemsegítőkkel, maga is mágikus erővel bír, ezért rendszerint együtt temették el a sámánnal.

Már a XX. század elején felfigyeltek a kutatók arra, hogy a szibériai sámánok ruházatán csontvázszerű díszítés található. Uno Holmberg (Harva) finn kutató egy ket sámánt le is fényképezett még az 1910-es évek elején, akinek a ruházatára vasból készült díszek voltak erősítve, melyek a búvárréce csontjait jelképezték. Azért éppen ezt a madarat, mert ez volt a sámánok egyik fő segítője, mivel a víz alá is le tudott bukni, vagyis az alsó világban is és a levegőben is otthonosan mozgott.

Mások egyértelműen emberi csontoknak tartották a sámánköpenyen megjelenített bordákat. Ilyenek találhatók a szelkup és nganaszán sámánok öltözetén, valamint a tuvai és egyes altaji török népek sámánköpenyein. Az északi népeknél és a burjátok között a bordákat vaslemezekből készítették, s ezek páncélként védték a sámánt az idegen sámánokkal való harcban. Diószegi Vilmos helyszíni gyűjtés alapján a tofa sámánöltözetről pontosan leírta, hogy a díszítés mely része milyen csontnak feleltethető meg. A csontváz metafora jobb megértéséhez közelebb jutunk, ha elgondoljuk, hogy a vadászó népek számára a csontok jelentették, reprezentálták az élet végső forrását, legyen az akár emberi, akár állati eredetű. Azért rakták össze gondosan, az anatómiai rendnek megfelelően az áldozati állatok csontjait a szertartás végén – természetesen amikor már lefejtették a főtt húst a csontokról –, hogy így biztosítsák az állatok újjászületését, a faj fennmaradását. A sámánok csontvázas öltözete is az újjászületésbe vetett hit erejét bizonyítja. Több elbeszélés szól arról, hogy csak azokból lesznek vagy lehetnek nagy sámánok, akiknek a saját nemzetségükön belül elődeik 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 (pl. hat ujja, lásd a sámánkesztyűnél a példát), ami a nemzetség vagy rokonság egy tagját jeleníti meg.



Burját sámánkabát

További szimbolikus elem a sámánszertartásban a sámánruházat, amelynek szinte minden eleme jelképes jelentések hordozója, különösen azok, amelyek a csontváz ábrázolását utánozzák, ugyanis a csontváz csontjai a nemzetséget jelképezik. Azt a közösséget, melynek tagjai a sámánt elkísérik túlvilági útjára a transz során. Ezért aztán a sámán ruháját sohasem temetik el a halottal, hanem az egyik unoka örökli. Az adatok megerősítik, hogy a speciális ruházat nélkül a sámán nem nyeri el erejét, vagyis éppen a különleges ruha által válik a közösség képviselőjévé. Egyszerűen mondva: „ruha teszi a sámánt!"

Amur menti evenki sámán kabátja kínai bronz tükrökkel

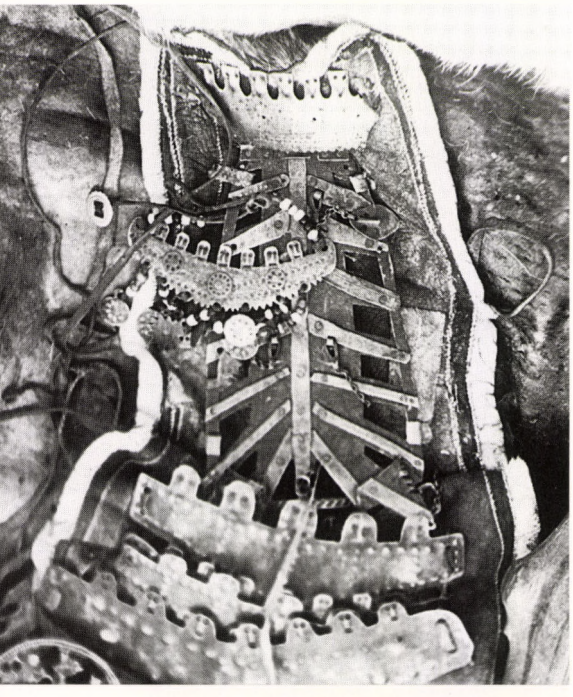


A csontvázállapot szimbolikusan megfelel annak, hogy a sámán visszatér a születés előtti állapotba, és a teljes megújulást a csontokból kiinduló újjászületés után éri el. Egyes kutatók – mint Eliade – hajlanak arra a véleményre, hogy a saját csontváz képének a szemlélése a lamaista meditációs gyakorlat hatását jelzi, de ennek ellentmond, hogy a messzi északon – vagy például az eszkimóknál – ilyen kulturális befolyás nem volt lehetséges. Annyi bizonyos, hogy a szibériai sámánok egyik igen ősi típusát képviseli, annál is inkább, mert több szibériai népnél a rokoni kapcsolatot úgy említik, mint hogy valaki ugyanahhoz a „csonthoz" tartozik (pl. a burjátoknál).



Tuvai sámán,
mellén kígyókat jelképező lógók

Nganaszán sámán
csontvázszerűen díszített mellvértje



Van azonban egy újabb érdekes fejleménye, eredménye a sámánruhák fémdíszei kutatásának. Nevezetesen az, hogy megvizsgálták több nép (ket, szelkup, evenki, nganaszán, enyec, jakut, dolgan, burját) kultikus fémplasztikáit stilisztikai és metallurgiai szempontból, és kiderült, hogy a vas széles körű elterjedése az időszámításunk kezdete körüli időkre tehető. Az északi vadásznépek körében megmaradtak a vasdarabkák, míg délebbre a török népeknél ez nem lett a sámánöltözet annyira fontos eleme, tehát az északiak mintegy megőrizték az archaikus állapotokat.

Az Altaj-vidék török népeinek sámánruhája – bár természetesen vannak vidékenként jelentős különbségek – meglehetősen egységes néhány jellegzetes jegyét tekintve. Ilyen például, hogy a tuvai sámán rituális öltözetének hátán ujjnyi vastagságúra sodort szövetből vagy bőrből készült lógó *(manjak)* van. Ezeket kígyóknak nevezik a sámánok, és az állatsegítők megjelenítői. A nagy erejű és gazdag sámánnak több tucat „kígyó"-ja *(csilan)* volt a ruháján hátul. A hetes szám is szerepet játszott a szimbolikában, mert a 49-es (7 x 7) volt a tökéletes szám a ruhán. Ezeknek elkészíttetése meglehetősen sokba került. A kígyók mint az alvilág lakói a sámánok alsó világbeli útját segítették. A jakutoknál és más szibériai népeknél (pl. evenki, lamut) a sámánruha bőrből készült, és ugyanabból a bőrből hosszú vékony csíkokat, bőrszalagokat varrtak a ruhák ujjára meg a kabát hátára. Ezek a bőrszalagok a jakutoknál nem kígyót, hanem „hajat" jelképeztek, vagyis a hosszú haj mágikus erejébe vetett hit megjelenései voltak. (Több népnél a sámánoknak régen hosszú hajat kellett növeszteniük.)

A hosszú rojtokat szokták azzal is magyarázni, hogy azok a sámán tollai, mert a madár típusú öltözék tartozékának tartják. Egy mai hakasz sámánasszony ruháján 1999-ben láttam egy-egy madárszárnyat felvarrva, amelylyel a régi hagyományhoz való kapcsolódását akarta kifejezni, és feltehető, hogy egy XIX. századi képnek is szerepe van ebben az újjászületésben.

Az eurázsiai sámánok ruhája a fejlődés különböző szakaszait őrzi. Az első szakaszban az áldozati állat bőréből készítették, amelyet a sámánná avatáskor áldoztak fel. Vagy a segítő állatot szimbolizálta a ruházat, mint például szarvas állatokat, melyeket a fejdíszen vagy a vállon lévő szarvak reprezentáltak. Az ilyen öltözet a szellemekkel való harcban segítette a sámánt, ezért egész sor fémből készült védő jelképet is felerősítettek, így különféle állatokat, de főként madarakat (pl. a sas és vízi madarak) varrtak a ruhára. A jakut sámán kabátjának a hátán fémkorongok jelképezték a Napot és a Holdat, mert ezek világították meg a másik világokba vivő útját.

A sámánruhák jelképei között egy külön csoport található, amelynek a gonosz szellemek távoltartása volt a funkciója. Ilyen apotropeikus jelek voltak a nemi jelképek – a vulva és a penis –, de ilyen volt a hasonló értelmű kauri is. Ez utóbbiakat gyakorta használták az evenki és a mandzsúriai daur sámánok gazdagon díszített ruháin. A jakut sámánköpeny hátán lévő vaskorongok a sámánok elbeszélései szerint a rossz szellemek ütéseit is felfogták, így védték a sámán testét, mert a rituális kabát alatt a régi hagyományoknak megfelelően meztelenek voltak. Az öltözeten lévő sok fémtárgynak azonban nemcsak szimbolikus értelme volt. Leírták, hogy a szertartás során, amikor a sámán táncolni kezdett, erős zajt csapott a hátán lévő sok fémdarab. A csengők, gömb alakú pergők, a kúp alakú kolompok, réztükrök hangja azonban nem egyszerű zaj volt, hanem a szellemekkel való kapcsolattartást szolgálta. A zörgés egyfajta jeladás volt, a szellemek meghívása a szertartásra.

A fémtárgyaknak ez a kitüntetett szerepe minden bizonnyal összefüggésben van a kovácsmesterséggnek és a sámánságnak a szoros kapcsolatával. Erre sok példával szolgál a jakutok és a burjátok sámánhagyománya. Egy jakut közmondás szerint „a sámán és a kovács egy fészekből valók", és az köti össze őket a sámán mitológiában, hogy mindkét mesterség tagjai képesek a tűzzel bánni (vö. tűzön járás, forró vastárgyak nem égetik meg a sámánt). Egyes burját sámánnemzetségek őseik között kovácsokat tartanak nyilván, az ilyen nemzetségek keveredtek is. A burját Sámán Társaság elnökasszonya büszkén mesélte, hogy mind apai, mind anyai ágon ilyen kovács-sámán (*darkhan* – a magyar *tárkány* megfelelője) nemzetségből származik. A fémművesség kialakulásának idejére utal az a mitológiai motívum, amikor a tüzet kezelni tudó mester előállította az első fémtárgyakat, vagyis az első kovács csodát művelt, mint a gyógyító sámán. A kovácsmesterség éppen úgy öröklődött, mint a sámánság, és mindkét esetben a beavatási rítusok éppoly titkosak voltak, és a tűz körül zajlottak.

A fémtárgyak közül a tükör különösen kiemelkedő szimbolikus jelentéssel bírt az eurázsiai samanizmusban. A tükör a kezdetekben fémtükröt jelentett, és a fémmegmunkálás meglehetősen kifejlett formáját feltételezi. Nem véletlen, hogy a legtöbb népnél égi eredetűnek tekintették a fényesen csillogó kerek fémtükröket. A mongolok és a tuvaiak sámánjai szintén az égből kapják (még ha a mezőn találják is) a mellükön hordott kerek tükreiket. Elmondták e sorok írójának, hogy a tükör elriasztja a gonosz szellemeket. Ugyanakkor a tükör a sámán kezében a jóslás eszköze volt, mert ha belenézett, meglátta benne, hogy mi vagy ki volt a betegség oka.



Daur sámánasszony kauri csigákkal díszített ruhában. Mögötte áll a segítője, aki elkapta, amikor a transzban összeesett



Tükrök a mandzsu sámán fejdíszén

Evenki sámánkabát hátán nagy réztükrökkel



Magam is láttam 1995-ben, ahogy egy idős tuvai sámán használta a dob helyett. Elmondta azt is, hogy amikor be volt tiltva a sámánok tevékenysége, akkor a dob helyettesítőjeként használták.

A mandzsu-tunguz népek körében a sámán ruházatának talán legfontosabb dísze volt a tükör. Diószegi Vilmos kimutatta, hogy a mandzsu-tunguz népeknél „lélekgyűjtő" szerepe volt a tükörnek, aminek a segítségével fogták meg a halott árnyéklelkét, vagyis a tükröt *(pańaptu)* ez a *pańia* = 'lélek', 'szellem' szóból származik, a szellemek lakhelyének tekintették, s meglátták benne az elhunyt lelkét.

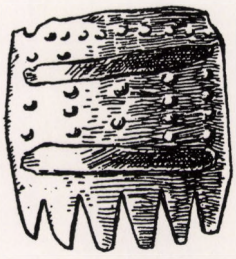
A tükör megszerzése vagy megtalálása fontos lépés volt az igazi sámánná válás folyamatában, még a dobot is megelőzheti. Az a tény pedig, hogy az égből vagy a sámánostól kell kapnia a sámánjelöltnek, azt jelzi, hogy szimbolikus összekötőkapocs volt a sámánnemzedékek között, vagyis a halottak világát az élőkével kötötte össze. Már a régi Kínában is a bronztükröket az ég és a föld kettősségét egyetlen alakban – kör és négyzetek – megjelenítő tárgynak tekintették. Történetileg elsőként a kínai bronztükrök terjedtek el, nemcsak a mandzsu és a tunguz népek sámánjai között, de használták Koreában is, ahol a sámánmester halála után a tükrét *(myngdu)* a tanítványnak adták át. Koreában és Japánban a szentélyek központi helyén mint napjelképet tisztelték a kerek tükröket. Időben visszafelé haladva az iráni eredetű szarmaták (Kr. e. V. század) szintén égi eredetűnek tartották, és a kurgánsírokban is találtak a régészek tükröket a halottak mellén. Az Altaj régi szkíta kultúrájában, de később is (pl. a Tagar kultúrában) egyértelműen a napkultusz jelképe, s mint ilyen, termékenységjelkép, az újjászületés jelképe volt azoknak a népeknek a körében, akiknek utódai a szibériai sámánságot kialakították.

A szibériai sámánok rituális öltözetének szimbolikájáról elmondható, hogy egészében véve azt a kozmogóniai képet sugallják, amely megfelel a samanista népek világképének. Röviden: a sámán rituális ruhája az univerzumot jelképezi, és annak közepe mentén a gerincoszlopnak mint világtengelynek mentén vertikálisan értelmezhető. Ahol a fejdísz a felső világot, a ruházat a középső, a lábbeli az alsó világot jelenti.

Gyakorta megfigyelhető, hogy a ruha vagy a sámánkabát kétszínű, két színnel van megfestve: fehér-fekete (sötétbarna), vörös-fekete, világos (a bőr színe)-vörös. Találunk példákat erre a kettős szembenállásra a köpeny, a mellvért esetében is. Általános szabály, hogy a világosabb szín a jobb oldalra került, ezt tekintették a férfihoz tartozónak és a felső világ jelképének, míg a sötétebb a női, az alsó világ színe volt. Ez a kettőség



Kétszínűre festett sámánruha



Jakut sámánruha hat ujjas fémlemeze



Hét ujjas sámánkesztyű

Medvemancsos evenki sámánkesztyű



volt megtalálható az utolsó nganaszán nagysámán, Demnime Kosztyerkin (1926–1980) kabátján is, melyet a szülő asszony fölötti samanizáláskor használt. A jukagír sámánköpeny szintén két darabból áll, a bal felét hét emberformájú alak (a sámán őseinek árnyalakjai) és hét kereszt formájú figura (a lélekkísérő sámánmadarak jelképei) díszíti. Ez a színkettősségből adódó szimbolikus jelentésoppozíció megfigyelhető az even, a korják és más népek sámánjelvényein, hol a szellemvilág/embervilág, hol a jó/rossz, világos/sötét, férfi/nő ellentétében. A sámán mint androgén alkatú egyén, magában hordozza az ellentétes tulajdonságokat, és fel is tudja oldani az ellentéteket. Szibériában több népnél a sámán – androgén tulajdonságai miatt – férfi és női részből álló személyiség, s éppen ez a liminalitás teszi erőssé és hatékonnyá tevékenységét. A vörös/fekete, jobb/bal, férfi/nő dichotómiája egyes kutatók szerint már a paleolitikus sziklarajzok világában is világosan nyomon követhető, és ez az elgondolás felhasználható a samanizmus kialakulásának datálásához.

Már szóltunk a csontoknak a szerepéről és azok szemantikájáról. Van még egy érdekes adatcsoport, a rendestől eltérő sámánkesztyű problémája. Feltűnt a kutatóknak, hogy olyan kesztyűk is fennmaradtak, amelyeken egy vagy két többletujj található. Ezeket nevezik „felesleges csont"-nak *(artik söök)* az altaji törökök. Ez a többletcsont (mint például a foggal való születés) lesz a jele annak, hogy a fiatalnak vállalnia kell sorsát, és sámánná kell lennie.



Udehe sámánsapka

Even sámán



A sapka és a fejdísz

A rituális öltözék további fontos kelléke volt a sámánsapka. A nyenyecek, a Jenyiszej menti ketek és az evenkik a sapkát tartották a sámánöltözet legfontosabb részének, mert a sámán ereje a sapkájában rejlik. Az even (lamut) sámán fejfedőjén kereszt formájú rozetta van, melynek középpontján kör található, amelyből egy kis rudacska emelkedik ki (a tárgy a szentpétervári Orosz Etnográfiai Múzeum gyűjteményében található), és feltehetően az éggel, a kozmosszal való kapcsolattartást szolgálja. Ha a rozetta mindenségjelkép és a kereszt annak közepét szimbolizálja, akkor a sámán a világ közepén áll (a feje tetején lévő kiemelkedés a világoszlop lehet, mint ahogy a sámánbot kifejezetten ilyen jelentésű), ebben az erőközpontosító pozícióban a sámán valóban közvetítővé válik a világ és a kozmosz között. A fejfedő azért is fontos, mert egyes népek (pl. az udehe és a nyivh) úgy tartják, hogy a fejtetőn távozhat az ember lelke, tehát védeni kell a transz felhevült állapotában a sámánt. A kozmikus erőkkel való kapcsolattartást jelképezik azok a kis szarvacskák, amelyek a sapkából kiállnak.

A sámánsapkának volt egy másik funkciója is, nevezetesen az, hogy a koronák alatt védték a sámán fejét a vasabroncstól (pl. az evenkiknél). Egyes esetekben egyenesen a sapkára applikálták a segítőszellemek jelképeit, amelyek északon (a szamojédok között) szarvasagancshoz voltak hasonlók, míg délen (az altaji törökök között) többnyire tollakból álltak.

Itt kell megemlíteni, hogy a sapkák egyik jellegzetessége Szibériaszerte, hogy elöl – de sokszor elöl és hátul is – hosszabb-rövidebb szalagok, bőrszíjak, gyöngyök lógnak le róla. A sámán szemét takarják el, ez a szemellenző azért kell, hogy a külső fény ne zavarja a sámánt/sámánaszszonyt, és ily módon könnyebben, gyorsabban juthasson el a megváltozott tudatállapotba. Szimbolikusan úgy is felfoghatjuk ezt, hogy a saját belső látását használja a sámán a szellemek világába való behatoláskor, de úgy is mondhatjuk, hogy ez a „rituális vakság" megvalósítása.

A sámánsapkák további jellegzetessége, hogy megjelenítették rajtuk a segítőszellemeken kívül a különleges „sámánszemeket" – ilyen például egy udehe sámánsapka, mely azt jelképezte, hogy a sámán képes mindazt meglátni, amit a közönséges emberek nem láthatnak.

Az 1950-es évek végén Tuvában megtalálták egy sámánasszony (Matpa Ondar) sírját, aki híresen erős sámánasszony volt. Egy barlangban szinte a teljes felszerelését fellelték, köztük sámánsapkáját, amelyből kis rövid

kolbásszerű ágak és két fémszarv állt ki. Az ágacskák végén bagolytollak voltak.

Végül szólni kell arról is, hogy a szibériai sámánok csak a legritkább esetben samanizáltak anélkül, hogy letakarták volna fejüket. Ha mással nem, akkor egy fehér kendővel szalagszerűen körbekötötték a fejüket a homlokuk körül. Később ez, ahogy egyre díszesebb lett, egyszerű fejpánttá alakult.

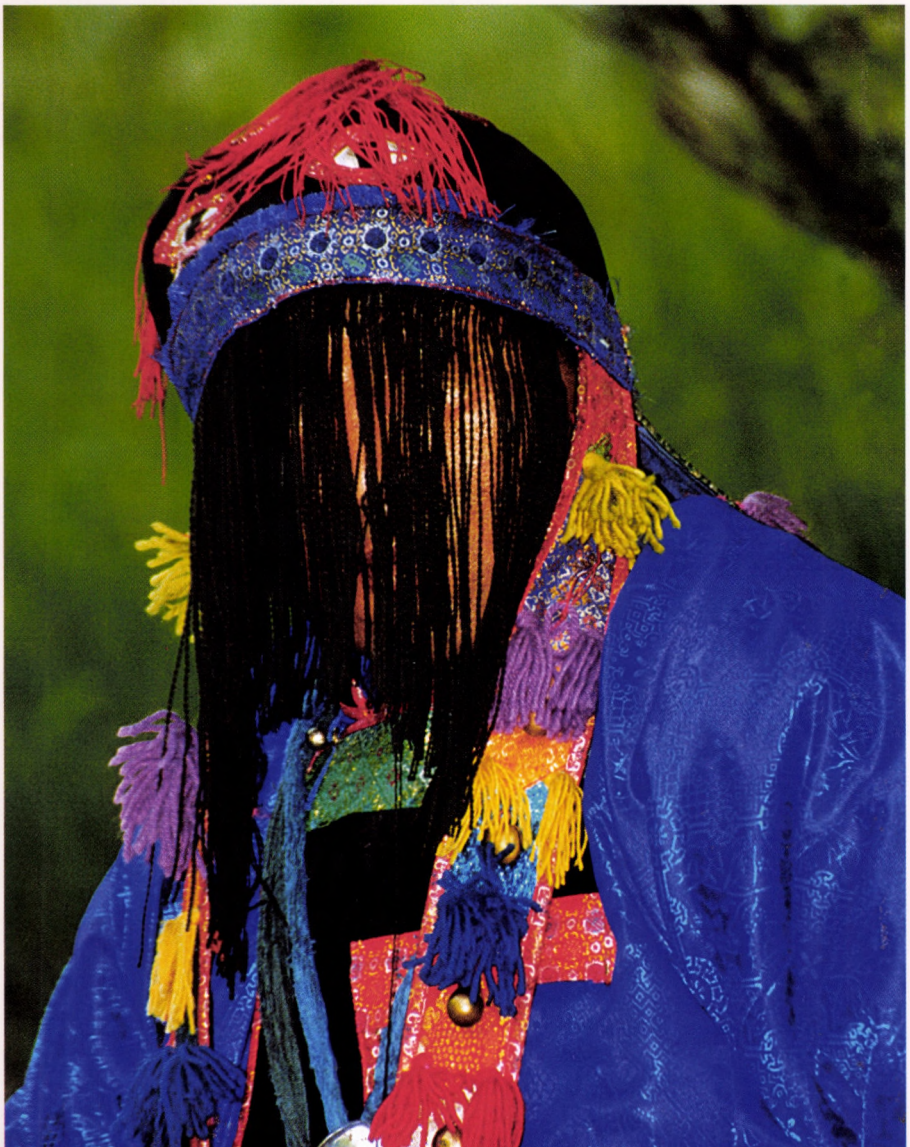
A fejpánton aztán különféle hímzések, díszítések jelenhetnek meg. Tuvában, ahol magam is láttam és fényképeztem még újonnan készített fejdíszeket a kilencvenes évek közepén, mindig valamilyen vastag, puha anyagot használtak, körülbelül egy jó tenyérnyi széles, vastag szövetet, amelyre vázlatosan ráhímeztek egy arcot, amelyen a szem, az orr, a száj és a



Tuvai tollas sámánfejdíszek



Rituális vakságot elősegítő burját sámánsapka





Tuvai sámán sastollas fejdíszben

Új tollas fejdíszű sámánnő a kizili múzeum kiállításán



fül jól kivehetők. Ebbe a homlokpántba, amelyet hátul a tarkón kötöttek össze, hogy le ne essen, felül tollakat erősítettek, amely így hasonlatossá vált az észak-amerikai indiánok tollas fejdíszeihez. Tuvában vidékenként változik az ilyen sámánfejdíszek *(xamnar bört* – sámánkodó sapka) neve, és ezáltal az egyes vidékek lakóinak és sámánjaiknak az etnikai eredetére lehet következtetni. Minden elnevezésbeli eltérés ellenére ezek a tollas fejdíszek tipológiailag meglehetősen egységesek, mert a legtöbbjükön az emberi arc jelenik meg (van olyan is, amelyre kis famaszkot erősítettek) és a „sámáni szem", de vannak olyanok, amelyeken csak geometrikus figurák vagy madáralakok találhatók. Használták díszítőelemként a kauri kagylókat is, amelyeket gyakran kereszt alakban varrtak fel.

Ezen a ponton kell a madártollas fejdíszek szimbolikus jelentéséről szólni. A sámánöltözék kapcsán már szó volt arról, hogy különösen az altaji török népek (teleut, hakasz, karagasz) körében a madárszimbolika kiemelkedő fontosságú volt. A sámán vagy sámánnő nemcsak legfőbb segítőjének tekintette a sast vagy a hattyút, de ezt a kiválasztott madár tollaival meg is jelenítette, leglátványosabban éppen a fejdíszen, a homlokpánt tollazatában. A tuvai sámánok fejdíszein a következő madarak tollait használták: vadkacsa, vadlúd, daru, sólyom, ölyv, füles bagoly (strix bubo) és sas. A sas mint a sámánok madara szinte egész Szibériában közismert, az első sámán is úgy született, hogy egy asszony egy hatalmas sasszerű madártól esett teherbe – jakut és mandzsu elbeszélések szólnak erről. Az ornitomorfikus szimbolizmus mélyebb értelme az, hogy a sámán a transz során intenzív repülésélményről számol be, melyet a magára öltött madárattribútumokkal megerősít. A sámán jelképesen azzá válik, amilyen állat jellemző jegyeit magára veszi, vagyis azonosul a segítőállattal.

Végül említést érdemel a madárjelképeknek még egy aspektusa, nevezetesen az, hogy a tollak könnyűségük révén és a madarak repülni tudásuk miatt, lévén a levegő urai, a fényszimbolikával is összefüggésben állnak. A tollas fejdísz mint fénykorona veszi körül a sámán fejét, mert valóban az egész öltözet szimbolikáját tekintve a ruhának ez az a része, melynek segítségével a sámán a felső világgal tartja a kapcsolatot.

A korona

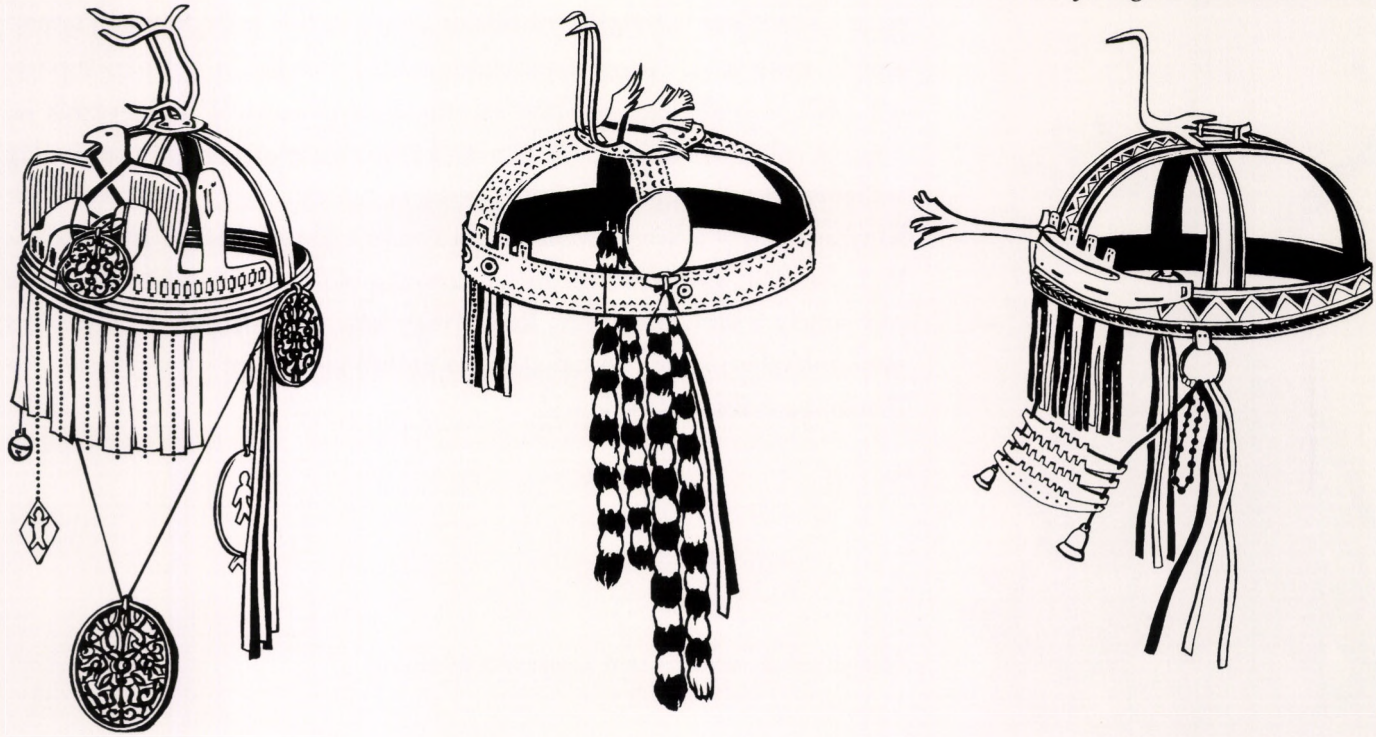


Ket sámánkorona késsel és előreálló szarvakkal

A sámán felszerelésének szó szerint kiemelkedő fontosságú darabja a korona. Amikor először életemben filmen sámánt láttam, az egyik legfeltűnőbb dolog a fején lévő korona volt. Ez még a hetvenes évek közepén történt Moszkvában, az Orosz – akkor még Szovjet – Tudományos Akadémia Etnográfiai Intézetének filmarchívumában, ahol egy északi kis nép, a nganaszánok között vették filmre a samanizálás szertartásait. A Ngamtuszo nemzetség utolsó sámántagjait örökítették meg a filmes kollégák (Alexandr Oszkin és Jurij Simcsenko). Ők készítettek dokumentumfilmet az utolsó nagy „klasszikus szibériai sámán", Djukhodie Kosztyerkin fiait megörökítve a Tajmir-félszigeten. A szertartás egy meghatározott pontján, a dob felmelegítése után, a túlvilági utazás megkezdése előtt tette fejére a koronát a sámán. Ezzel a gesztussal mintegy megerősítette magát a más világokba, a felső vagy az alsó világba vezető jelképes útjára.

A kutatók feljegyezték, hogy a nganaszán sámánok háromféle koronát használtak, annak megfelelően, hogy milyen céllal és melyik világhoz fordultak a szeánsz során. Így volt egy korona a felső, egy másik az alsó világba való utazáshoz, és egy harmadik, amelyet kisgyermek születése-

Háromféle nganaszán sámánkorona





Evenki sámánkoronák



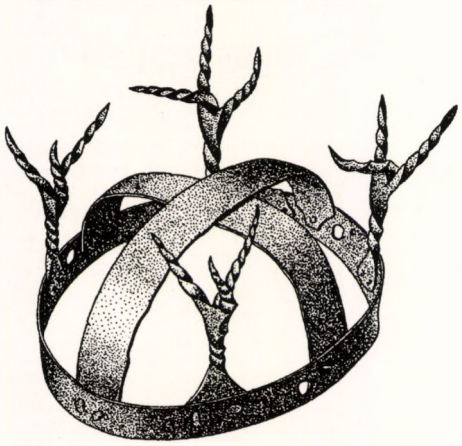
Sziklavéset Jakutiából



Régészeti lelet Szibériából



Evenki sámánkorona



kor vettek elő. Hasonlóképpen három különböző dobjuk és sámánköpenyük is volt. A felső világ szellemeivel való kommunikációhoz használták azt a koronát, amelyen egy sasszerű alak és két előre álló szarv található. A szarvak az égi szarvast jelképezik, azt a különleges képességű mitikus lényt, amely a sámánt segítette, hogy az égbe repüljön.

Egy másik szamojéd népcsoportnál, a nyenyeceknél jegyezték le, hogy a sámánkorona abroncsa az eget, a félgömb alakú égtakarót jelképezi, és mintegy a négy égtáj megtestesítője. A korona mint a sámánöltözet legfelső része a kozmikus szimbolika részeként a felső világot jelképezte, s a sámán ennek segítségével tartott kapcsolatot a felső világgal. A ket népcsoportnál a XX. század elején gyűjtött szarvas sámánkoronáról azt jegyezték le, hogy ez volt a sámán jelvénye, és azt a képességét jelezte, hogy a felső világ szellemeivel tud érintkezni. Erejét pedig az mutatta, hogy a vaskoronának hány ága volt – a háromévenkénti beavatási ciklusok hétszer ismétlődtek V. I. Anucsin gyűjtései szerint. A koronán elöl a homloknál egy penge van, amely a sámán fegyvere, kardja vagy kése volt, amelyet az ellenséges sámánokkal való harcban használt. Ez utóbbi különösen a ket és a szelkup sámánkoronákra volt jellemző.



Mongol sámán vasálarcban és vasagancsos koronával

Az evenki és a burját sámánok különösen híresek voltak a mívesen elkészített kovácsoltvas koronáikról. Már a XVIII. század második felétől kezdve kitűnő leírásokat ismerünk a burját sámánok szarvasagancshoz hasonló különleges koronáiról, majd későbbről a sámánok beavatási szertartásairól. Az adatok szerint az ötödik rituális megtisztítás után a sámán vaskoronát kapott, ezzel egy időbem lófejű vasbotot is. A vaskoronán – ilyet magam is fényképeztem az Ulan-Ude-i Történeti Múzeum gyűjteményében – két szarv található, amelyeken több kisebb szarvacska látható. Hátul a tarkórészen a koronához csatlakozik egy vaslánc, amely a beavatásoknak megfelelő számú arasznyi részből áll. Ezt a nagy sámánokra jellemző kilenc részből álló lelógó sámánjelvényt „hátgerinc"-nek nevezik *(nigurasun),* és a sámán erejének a szimbóluma. Ilyen koronák hosszú „gerinc"-vassal több alkalommal XVIII–XIX. századi sírokból is előkerültek, tehát bizonyíthatóan régi hagyományról van szó.

A szibériai sziklarajzokon is megtalálható ez a típusú fejviselet – pontosabban a kutatók feltételezik, hogy a sziklákon található emberábrázolások, ha szarvas fejdíszt viselnek, akkor sámánt ábrázolnak. A. P. Okladnyikov Jakutiában a Léna folyó mellett fedezett fel ilyen sziklavéseteket, ahol a többágú szarvakban végződő fejdíszt viselő sámán mellett a dobját és kilenc segítőszellemét is odavésték a sziklára. (Ez a kép lett az International Society for Shamanistic Research, a Nemzetközi Sámánkutató Társaság, az ISSR emblémája.)

A legújabb kutatások (L. Pavlinszkaja) szerint a fémfeldolgozás megjelenésére utaló adatok alapján a szibériai sámánok szarvas koronái az időszámításunk kezdete előtti évszázadokra – illetve az azt követő első századokra – datálhatók.

A szarvakkal ékesített korona szimbolikáját tekintve a sámán erejének és férfiasságának jelvénye, egyben a jelképes fegyver a sámánvetélytársak elleni harcban, mint ahogy azt a nemes szarvasoknál az állatvilágban megfigyelték. Vagyis a szarvas alakú állatsegítőt reprezentálta a sámán agancsos fejdísze. Egyes kutatók Eurázsiában egy igen ősi szarvastisztelet meglétét, az „égi szarvas" tiszteletének nyomait feltételezik. Ez a sziklarajzokon is, majd a fémművesség megjelenése után a régészeti anyagban is nyomonkövethető. Vagyis a sámán ereje égi eredetű, az agancsos korona az éghez tartozás szimbóluma. Egy másik lehetséges magyarázat szerint a koronák apró szarvai a tűz lángjait szimbolizálják, tehát ezek is fényjelképek, mint a tollak. A korona általában a kiválasztottság jelvénye, így volt ez a szibériai sámánság esetében is.

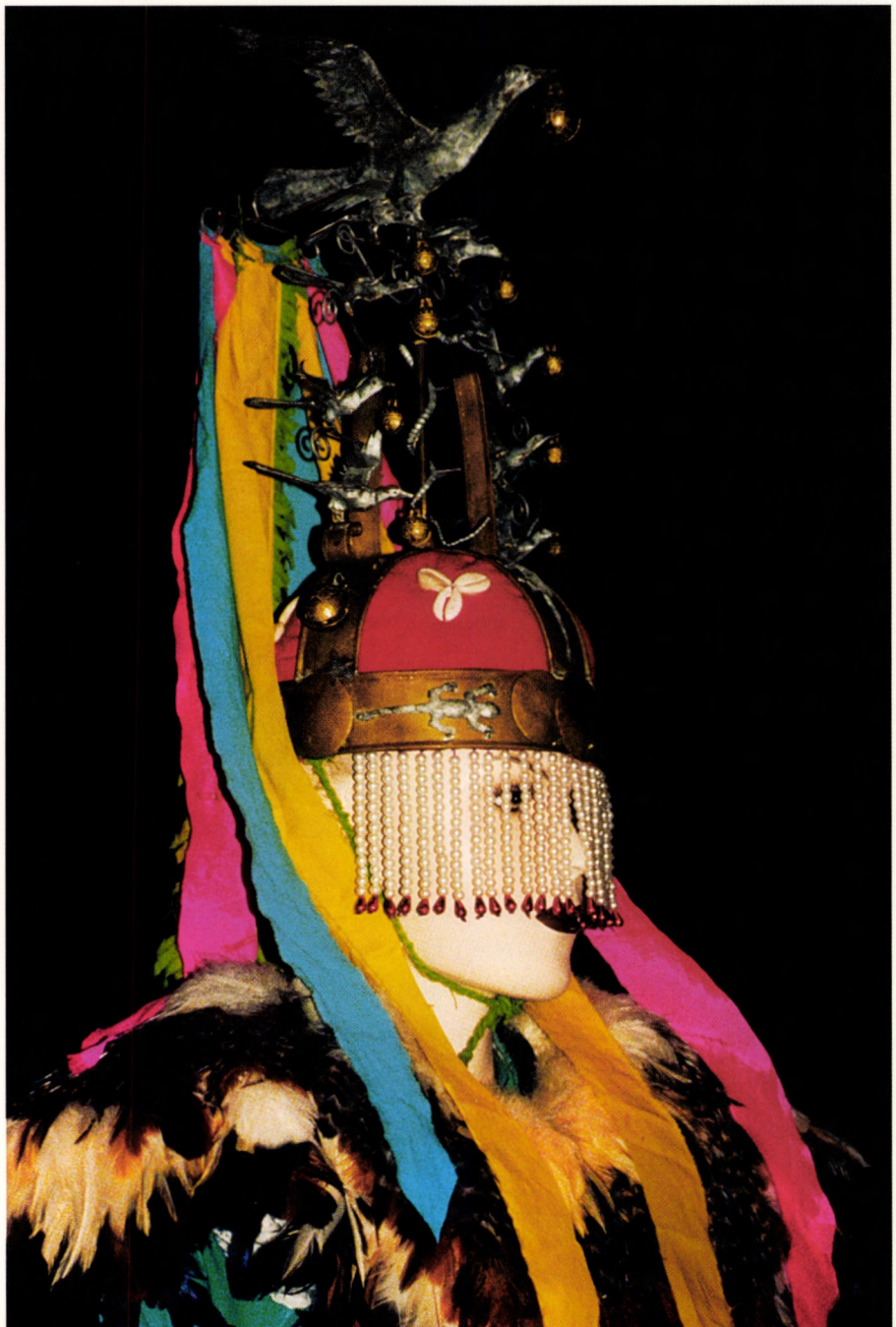


Dölgöra Buga burját sámán ruházata a Koppenhágai Nemzeti Múzeumban



Agancsos korona

A legkidolgozottabb, legbonyolultabb díszítésű koronákat a mandzsu sámánok viselték és viselik még ma is. A koronák ágain apró madarak találhatók, valamint sok apró díszítés, zörgő falevélszerű fémdíszek, melyek igen hasonlatosak a koreai Silla-korból származó királyi temetkezések aranykoronáihoz. Az Altaj-vidéki kurgánokhoz hasonló királysírok „világfás" koronái a szakrális sámánkirály jelvényei voltak. Ez természetes, hiszen ő volt a közvetítő az istenek és az emberek világa között, feltehetően ezért díszítették koronáját a „szent fák" jelével.



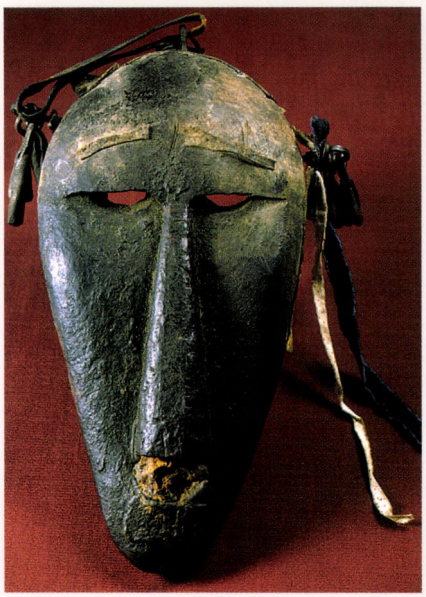
Mandzsu sámánkorona, a tetején kilenc madárral

A maszk

A szibériai sámánok a szertartás során gyakran maszkot használtak. Egyfelől azért, hogy félrevezessék a gonosz szellemeket, hogy azok ne ismerjék fel a sámánt, amint kiűzi a beteg testéből a szellemeket. Egy másik magyarázat szerint a szellemek világába emberi arccal – vagyis emberként – nem lehet belépni, tehát mozdulatlan, „halott" arcot kell viselni. A harmadik magyarázat szerint a sámán azért visel maszkot, hogy könnyebben tudjon a transz elérésére összpontosítani, ne zavarja a külső fény, vagyis a maszk is a „rituális vakság" egyik segédeszköze. Különösen áll ez a nyenyecek posztóból készült szemellenző maszkjára. A maszkok anyaga lehet fa (kemény és puha fa), fémek (réz, vas, bronz, pléh) vagy nyírfakéreg, de sokszor használnak bőrdarabokat és szőrt, hogy a maszk minél inkább emberszerű legyen.

A legszebb, legkidolgozottabb maszkokat a burját és az evenki csoportok használták a szeánszok során, míg más népeknél teljesen hiányzik a sámánok maszkviselete. A maszk mint a rituális öltözet része, hasonlóan a sámánköpenyhez és a fejdíszhez, szimbolikusan segített a sámánnak abban, hogy képessé váljon az emberfeletti feladat elvégzésére, vagyis köznapi emberből különleges képességű lénnyé váljon. A Bajkálon túli burjátok és a velük szomszédos evenki csoportok körében a sámánmaszkoknak külön szelleme volt, és *ongon*ként tisztelték, a szertartások során külön hívóénekkel idézték meg, és kérték a segítségét.

A híres Borto burját sámán maszkja, melyet halála után is tiszteltek

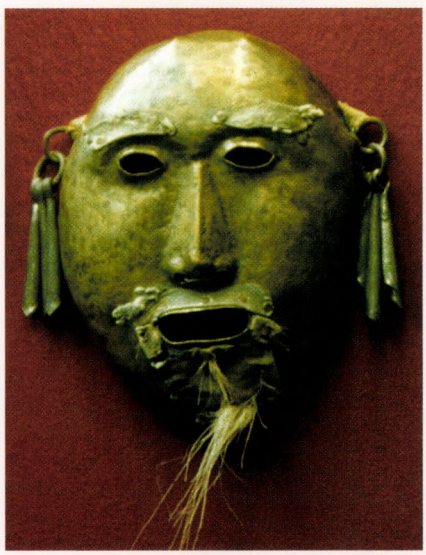




Nganaszán fa maszk, amely segítőszellemet jelenített meg



Evenki maszk



Burját sámánnős maszk



Szelkup sámánlábbeli medvekarmokkal

A lábbeli

A szibériai sámánöltözet szimbolikájának rendszerében – ha azt a makrokozmosz leképzésének tekintjük – a lábbeli az alsó világnak felel meg. Már a XX. század eleji gyűjtések, így Uno Harva a ket sámánról készült fotóján jól látható, hogy a vascsontváz ruhadísz a lábbelin is folytatódik. V. I. Anucsin feljegyezte, a csontok megjelenése a lábbelin a sámán túlvilági reinkarnációját jeleníti meg. A medvemancs pedig azt jelképezi, hogy a túlvilági utazás nehézségeinek legyőzésére az emberi láb nem elég erős, ezért van szükség medvecsontokra. A szelkupoknál a medvemancs egyszerűen azt jelezte, hogy a sámán az alsó világba is le tudott szállni.

A nganaszán és az enyec sámán csizmájára ráerősített hosszú vasak a mitikus szarvassegítő lábszárcsontjait jelképezik. A jobb csizma az öltözet kontextusában a „napos" oldalt, míg a bal csizma a gonosz szellemek világát reprezentálják. A nyenyec sámán lábbelije szimbolikus vezeték volt, amely a negatív energiák levezetésére szolgált az emberek világából az alvilágba.



Nganaszán sámánlábbeli kovácsoltvas rénpatával díszítve

Az utolsó nganaszán sámán családja bemutatja a sámánénekeket egy francia etnoszociológusnak



Az Altaj-vidék török sámánjainak és a tuvai sámánok csizma alakú lábbelije puha szarvas- vagy rénszarvasbőrből készült, és a rajta lévő díszítés madárlábhoz hasonló, vagyis azt a lényt reprezentálja, amelyhez a sámán magát a szertartás során hasonlítja, pontosabban, amellyel azonosítja magát. A tofa sámán apró „kígyókkal" is díszítette a csizmáját.

Összefoglalva: mivel az emberi testet a világmindenség kicsinyített másaként fogták fel, a sámán öltözetét és annak elkészítését a világmindenség jelképes megteremtési, illetve újrateremtési aktusának tekintették. A sámán rituális öltözetének felső része a fejdísz, az ég megfelelője, alatta a törzs a földnek felel meg, míg a láb, a sámáncsizma az alsó világnak.



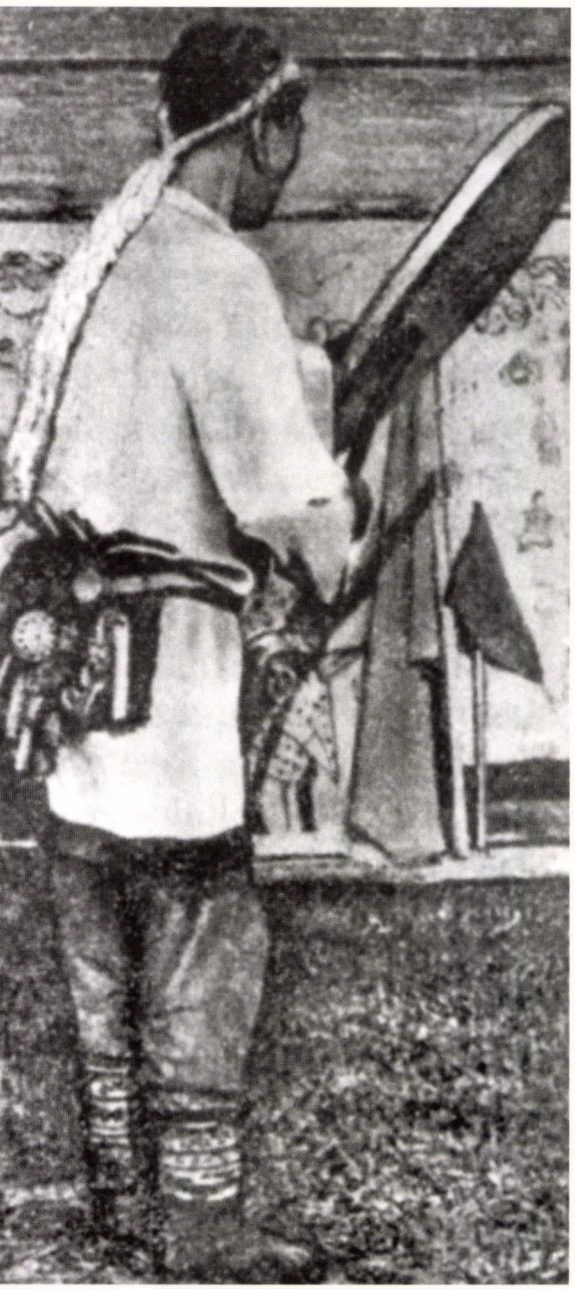
Evenki sámáncsizma
a Zichy-féle gyűjteményből



Even sámáncsizma a XX. század elejéről

Altaji török sámáncsizma puhabőrből,
kauri csigákkal díszítve





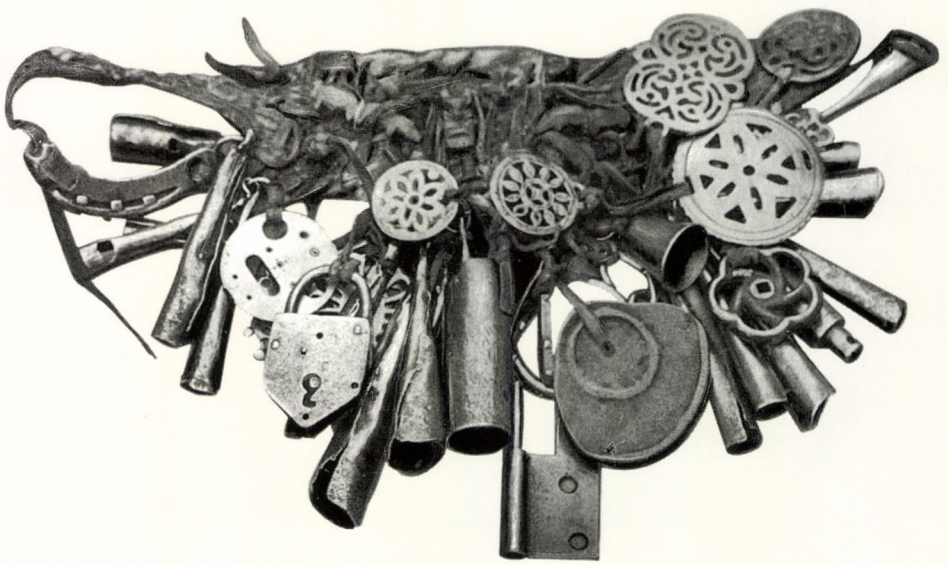
Malo Onenko, nanaj sámán

Az öv

Ahol nem volt jellegzetes sámánöltözet, ott a „rituális meztelenség" terjedt el sokfelé Szibériában, és különösen gyakori volt az egészen északi népek körében (Észak-Amerikában az eszkimóknál hasonlóképpen). Ennek a meztelenségnek az a rituális jelentése, hogy a sámánkodás nem mehet végbe a mindennapi ruhában, és legalább egy övet fel kell venni.

A tundrai nyenyecek között az ifjú sámán a dob helyett használta az övét, amelyen madarak és más állatok szellemeit ábrázoló fémdarabok, madárkarmok, medvekarom és fogak, csengettyűk és kések voltak. Ezek a tárgyak mind védték a sámánt veszélyektől terhes túlvilági transzútjain. Egy másik nyenyec adat szerint a sámán öve segíti az embert, hogy eljusson más világokba. A teljes sámánöltözet szimbolikájában az öv a határ a felső és az alsó világ között, elválasztja a felső férfi részt, az alsó testtől, amely a női, a tisztátalan, az alsó világ.

Az előbbiekből is kiderült, hogy milyen nagy jelentősége volt régen a sámánövnek. Öv nélkül a sámán semmiféle szertartást nem végezhetett. Különösen így volt ez azoknál az Altaj-vidéki török törzseknél (teleut, sór, lebegy tatár), akiknél W. Radloff már a XIX. század végén nem talált sámánruhát – noha bizonnyal akkor volt még nekik! Így volt ez a beltir törzsnél is, akik a sámán övét a dob helyettesítőjeként tartották számon. A burját sámánjelöltet előbb megmosdatták – gőzfürdőben is –, s csak



Minden fémtárgy, ami csörög felkerülhetett a nanaj sámán övére



ezután kapta meg ruháját és fémtükrét, valamint különleges övét, amely aztán segítette őt a szellemvilágba teendő útjai során.

Az öv jelentősége talán az amuri népeknél a legfontosabb, ahol az öv gazdag kidolgozása jelzi a szimbolikuson túlmutató jelentőséget. Feltehetően Kínából jött kulturális hatásról van szó. A XVII. század elejétől a hatalmas birodalom császári trónjára a mandzsu uralkodói nemzetség került, s abból az időből származik Nisan sámánnő története is, melyből idézünk:

> *„...Ekkor a Nisan sámánnő felöltötte magára madárköntösét, csengetyűkkel kirakott övével megkötötte szoknyáját, s fejére illesztette kilenc madaras sámánfejdíszét. Zengett erős hangja ... (majd) belészállt a szellem ... elterült a padlón ... külseje is elváltozott ... megindult a Holtak Birodalma felé..."*

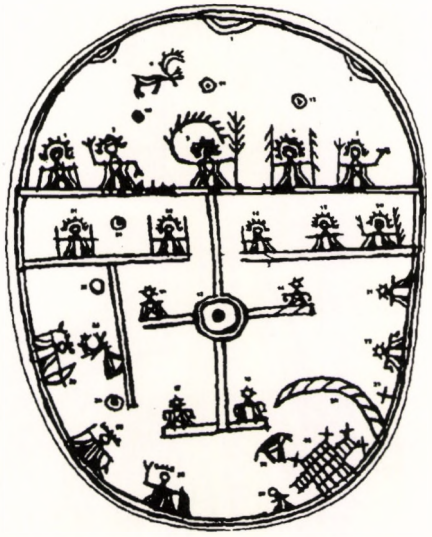
Ebből az idézetből világosan kitűnik, hogy milyen fontos az öv – különösen annak kidolgozott mandzsu formája – az egész rítus szempontjából, és valóban, az amuri népeknél a legkarakterisztikusabb. A nanaj sámán öve az acélkúpocskákkal arra szolgált, hogy meghívják a szellemeket, hogy aztán azok segítségével jusson tovább. Az ottani övön jellegzetes a kígyóábrázolás, és azt tartják, hogy a kígyók a középső világot jelképezik. Egyetértünk az egyik orosz kutatónővel, aki szerint a kosztüm legfontosabb darabja volt az öv, s ezt korábban igazán sohasem mutatták meg a kutatók.

Mandzsu sámánöv



Lindza Beldi, nanaj sámánasszony öve





Lapp sámándob a többrétegű világ ábrázolásával. Az egyes alakokról pontos leírás maradt fenn

A dob

A lapp sámándob

A sámán felszerelésében talán a dob volt a legfontosabb. A dob központi jelentőségű a sámán szertartásokban. Igaz, ismerünk olyan eseteket, amikor valamilyen más eszköz (bot, tükör, kendő vagy más tárgy) helyettesítheti, ám a dob szerteágazó funkciói és összetett szimbolikája az eurázsiai sámánság sok érdekes részletét világíthatja meg.

Már a legkorábbi adatokból, amelyek a XVII–XVIII. századból valók, és az északon élő számi – korábban lappoknak nevezték őket – nép sámánjairól szólnak, kiderül, hogy a dobot többféleképpen használták.



A lapp sámán a földön fekszik, segítője faággal hajtja a szúnyogokat (XVII. századi metszet)

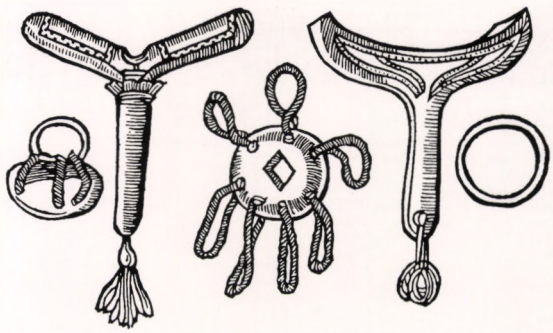
A jóslásban jelentős szerepük volt a rénszarvasagancsból kifaragott dobverőknek. Schefferus kétfélét különböztetett meg könyvében: az egyiket jósláskor használták, a másikat az önkívület vagy transz eléréséhez. A norvégiai régészeti ásatásokból már a X. századtól ismertek ilyen dobverők. Ez a hagyomány ősi voltára és folyamatosságára utal, hiszen se a dobverők alakja, se a díszítés ornamentikája nem változott.

A doboknak is két típusuk volt. Az egyik az északi számi területeken terjedt el, ezeket egyetlen darab fából faragták ki (nagyságuk nem haladta meg a 30–40 cm-t) kissé tojás alakúra és tálszerűen domborúra. Ezt a kisméretű dobot a lappok magukkal vitték, ha hosszabb útra indultak, vagy ha vadászni mentek. A sátorban is különleges helyen tartották, még attól is óvták, hogy az idegenek megláthassák, ezért bőrzsákban a szent helyen őrizték, szemben a bejárattal, és asszonyok nem érinthették.

A másik típus a déli területeken élő számik körében volt használatos. Formáját tekintve közelebb áll a szibériai dobokhoz, vagyis szitaszerű, kávás dob. Annyiban is hasonlatosak a számi dobok távoli, keleti megfelelőikhez, hogy sokféle jel, ábra, rajz található rajtuk. Sokféleképpen próbálták magyarázni a dobokon található jeleket, annyi azonban nyilvánvaló, hogy a felületet legalább két részre osztották, az alsó és a felső világra, vagy három részre, ahol a középső világot is ábrázolták. Egyfajta világmodellje volt ez a kereszténység előtti számi vallásnak. Vannak olyan dobok, amelyeken a világok közötti átjárók is láthatók. A Nap és a Hold, többféle állat, alul pedig az alvilági három istennő, az ősanya istennő *(madder-akka)* leányai: *sar-akka*, aki a tűzhely őre és a gyerekszülés segítője; *uks-akka*, a bejárat őrzőszelleme és *juks-akka*, a „nyíl öreganyja", akit a fiúgyermekek őrzőjének tartottak.

Érdemes megemlíteni, hogy a lappok ősi vallása nem ismerte az ördög, a gonosz fogalmát, viszont a keresztény misszionáriusok által adott dobkép-interpretációk között megjelennek az új vallás képei, fogalmai (pl. templomábrázolások), de sok esetben maga a sámán alakja is, amint szánján az égbe száll.

Tudni kell a számi dobokkal kapcsolatban azt, hogy minden családban volt legalább egy dob, ezt általában a családfő használta, főként jóslás céljára. Ez azonban nem jelentette azt, hogy ő feltétlenül sámán *(noiade)* lett volna. Gyakran egészen köznapi célja volt a dob használatának, mint például az elveszett rénszarvas hollétének kiderítése vagy valamilyen esemény szerencsés vagy szerencsétlen kimenetelének megjövendölése.

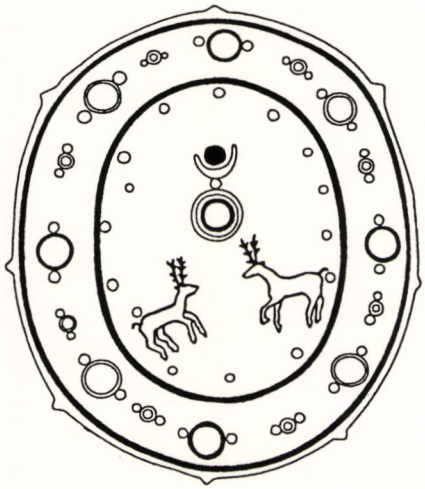


Kalapács típusú dobverők a XVII. századból. A különféle dobverőket más-más célokra használták – az egyiket például jósláshoz, a másikat az elragadtatás, az önkívület előidézéséhez



Három osztatú világmodell számi dobon

Többen az ősi lapp pantheon képét szeretnék látni a dobokon, de ezt sokan vitatják. Mint ahogy azt az elgondolást is, amely szerint az nem más, mint csillagtérkép. Különösen vonatkozik ez azokra a dobokra, melyeknek közepén egy napkereszt található. Bo Sommarström szerint a dobrajzok peremén a zodiákus tizenkét csillagképe és a Tejút is megtalálható, és a dobrajz a téli napforduló körüli ég csillagtérképe. E dobrajzok segítségével – mint iránytűvel – tájékozódtak, hogy megtalálják a hazafelé vezető utat. Juha Pentikäinen szerint „a dob volt a kulcs a számi kozmológiához", és mintegy kognitív térképül szolgált a sámán ego-lelkének a világok közötti utazásokban.

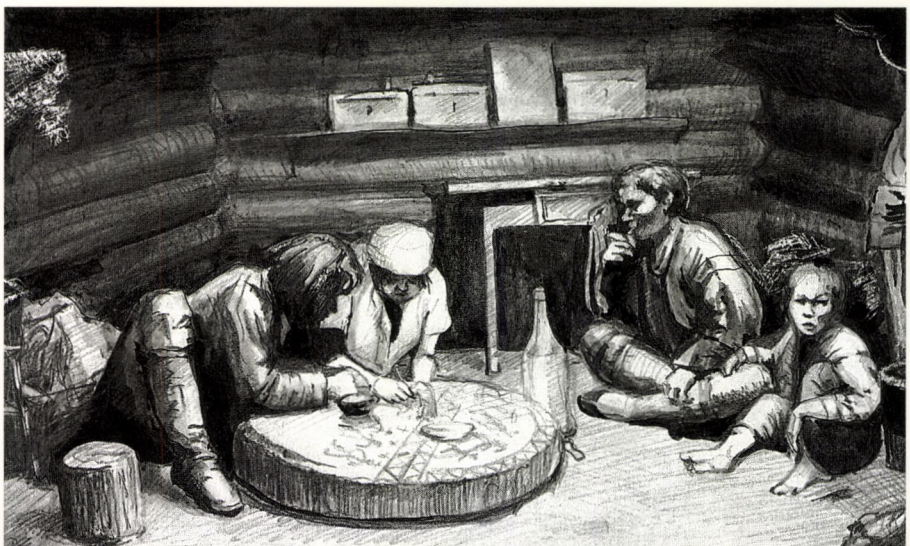


Mongol dob, Nap és Hold látható a közepén

A dobkészítés és a rajzok jelentése

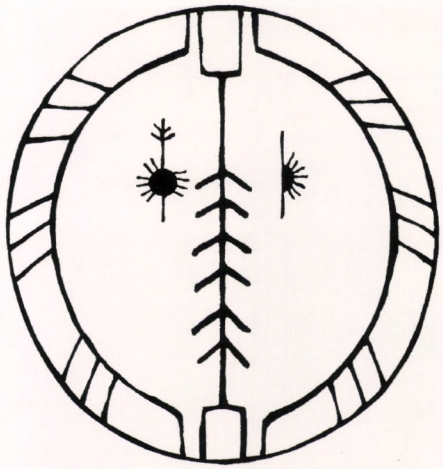
Érdemes röviden szólni a dobkészítés és a dob felavatásának szimbolikájáról. Pontos és részletes etnográfiai leírások tanúskodnak arról, hogy a dob elkészítése gondos és felelősségteljes munka. Az altajiak hite szerint a dob káváját csak olyan fából készíthetik, amelyiket a szellemsegítő kijelölt.

A dob elkészítése a beavatás, a tanulási folyamat része volt, amit éppen úgy meg kellett tanulni, mint a „révülés" technikáját. A dob keretét rendszerint egy különleges fa kérgéből készítették, olyan fáéból, amely a kozmikus fát, a világ közepét jelképezte a samanista hiedelemrendszerben. A dobok alakjából pontosan meg lehet állapítani, hogy készítője, illetve tulajdonosa milyen etnikai népcsoport tagja, hiszen olyan hagyományőrző eszközről van szó, amely a szakrális tárgyak közé tartozott, alakját így nemcsak a hagyomány, de a hit is konzerválta. Ugyanígy a szellem segítségével történt annak az állatnak a kiválasztása, amelynek a bőrét a dob beborítására használták.



A család együtt festi az új sámán dobjára az ábrákat (1920-as évek)

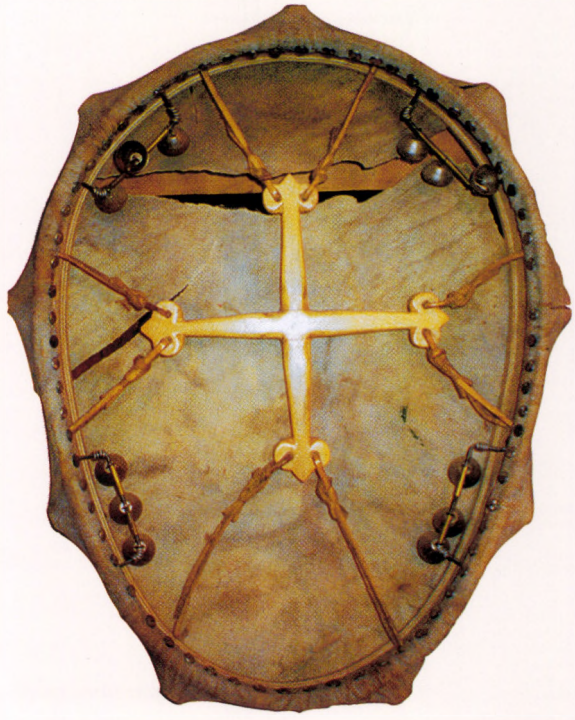
Fontos momentum, hogy a dobok mindig rokoni segítséggel készültek, hiszen a sámán a közösséget szolgálta, ezért felszerelését (dobját, öltözetét) a nemzetség vagy a szűkebb rokonság tagjai készítették. A szelkupoknál például a dob és a dobverő elkészítése két rokon nemzetségből származó férfi feladata volt, míg a bőr ráfeszítését a dobra az asszonyok végezték. Az altaji törökök hittek abban, hogy a sámán élete során csak bizonyos számú dobot használhat. Pontosan annyit – hármat, ötöt vagy kilencet –, amennyit segítőszellemei előírnak a számára, s egy-egy dob élettartama egytől kilenc évig terjedt. Amikor az utolsó dobjának életideje lejárt, akkor a sámán meghalt, ekkor dobjának bőrét késsel felhasították. Azt tartották, hogy a dobban benne van annak az állatnak a lelke, amelyiknek a bőréből készítették, vagy a segítőszellemek, és ezeket kell elbocsájtani, kiengedni ezzel a gesztussal. A gyógyítás, illetve a tisztító szertartás során is a dobba gyűjtik a betegségszellemeket, és úgy viszik ki a jurtából, vagyis a dob, mint szellemgyűjtő eszköz működik – ezt magam is láttam Tuvában.



Szelkup sámándob a Nap és a Hold jelével

Külön ünnepélyes rítus alkalmával „elevenítették" meg a dobot. Európai kifejezéssel élve „felszentelték", hogy a mágikus funkciót betöltse, de a szibériaiak szemében a dob nem tárgy, hanem élőlény. A sámán számára a dob nem segédeszköz, hanem a „hátaslova", közvetlen élő segítője volt. Mindezek fontos szempontok a sámándobok szimbolikájának megértéséhez. A szertartást természetesen állatáldozattal ünnepelték meg, együtt ettek, ittak, és az este során – a karagaszoknál például – minden jelenlévőnek kézbe kellett vennie a dobot, és verni egy jó negyedórányit. A sámán volt a sorban az utolsó, és az ő révülése órákig tartott, mert többek között mint „egyszemélyes színház" eljátszotta, hogy miként követte azt a szarvast, amelynek bőréből készült a dob. A szarvas nyomában járó vadász-sámán motívuma feltehetően az ősi eurázsiai szarvaskultusz reflexe lehet a sámánfolklórban.

Jakut felhasított dob, amelyből kiengedték a szellemeket



A sórok körében a dobélesztő szertartás során szeszes itallal vagy vérrel spriccelték meg a dobot, az asszonyok kivételével ott is mindenki verte a dobot, majd végül a dobra ráfestették a szükséges rajzokat. Arra vonatkozóan is van adat, hogy a rajzokat időről időre letörölték, és megújították a régieket a hagyománynak megfelelően.

A dobokon a festés általában vörös és fehér vagy fekete színekkel történt. A vörös az égi világ, míg a fekete az alvilág lakóinak jelzésére szolgált. A dobokon található rajzok meglepően hasonlítanak – stílusukat, az alakok megformálását tekintve – az Altaj-vidék sziklarajzaihoz.



Nganaszán sámándob

L. P. Potapov meggyőződése, hogy a stiláris hasonlóság a kulturális folyamatosság bizonyítéka.

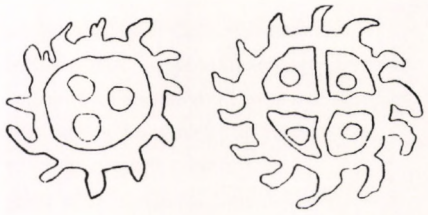
A dobok külső és belső oldalán is talányos rajzok találhatók. Nem díszítések ezek, hanem jelentéssel bíró jelek, mégpedig a világkép megjelenítésének ábrái. A festett jelek között a legfontosabbak a Nap, a Hold és a világfa jelképei, melyek így együtt kijelölik a világ közepét. Ez teljesen nyilvánvaló abból, hogy egymástól távol eső népeknél is a dob közepén kereszt alakú rajzok láthatók, amelyek kijelölik a rituális eksztatikus utazás kiindulópontját. Ez az a pont, ahonnan a sámán égbe tartó utazását megkezdheti, vagyis a dob nyitja meg a felemelkedés (esetleg az alvilágjárás) lehetőségét. Az áldozati szertartások fája is a világ közepén áll, ilyen értelemben az égitestekkel és a világ alsó és felső szférákra való felosztásával együtt ikonikus megjelenítése a világképnek. A dob mintegy hordozható „házi oltár"-ként szolgált az altaji törökök számára. Ez lehetővé tette, hogy bárhol és bármikor, bármilyen körülmények között a sámán nyilvános szertartást rögtönözzön.

A dobokon lévő rajzokról megállapították, hogy mindnek megvolt a maga jelentősége a sámán kozmogónia kereteiben, mert a sámánok által tisztelt szellemalakokat ábrázolták leggyakrabban. Az Altaj-hegység és környékén élő kis török népcsoportok sámándobjain volt a legtöbb rajzos ábra.



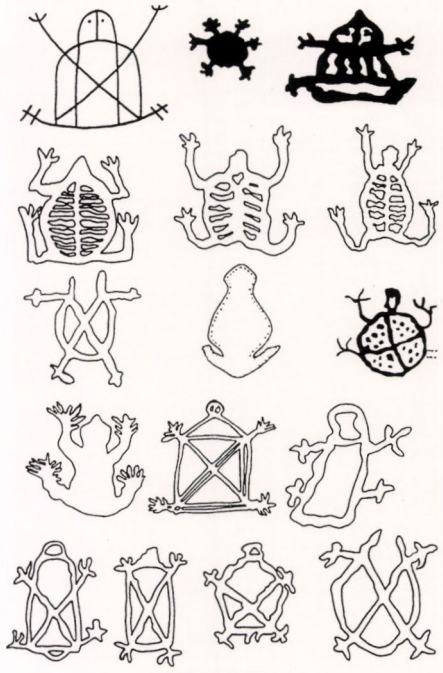
Evenki sámándob

Különösen sok alakot rajzoltak, igaz nagyon sematikusan a teleut, sór, kumandi, szagáj, beltir és a cselkan sámánok dobjaira. Ezek a rajzok mintegy képírásként értelmezhetők. Így például megkülönböztethető a Nap, a Hold és a Vénusz jele a dobokon. A Nap volt a nagyobb karika, a Hold a kisebb, középütt kereszttel, a Vénuszt pedig hosszú farokkal jelezték. A csillagok, csillagképek segítették a sámánt, hogy tájékozódni tudjon égi utazása, az ekszтázis alatt. Általában a dobok bal oldalára került a Nap, melyet anyának neveztek, míg a jobb oldalra a Hold-atya jelképe.



Nap jelképek

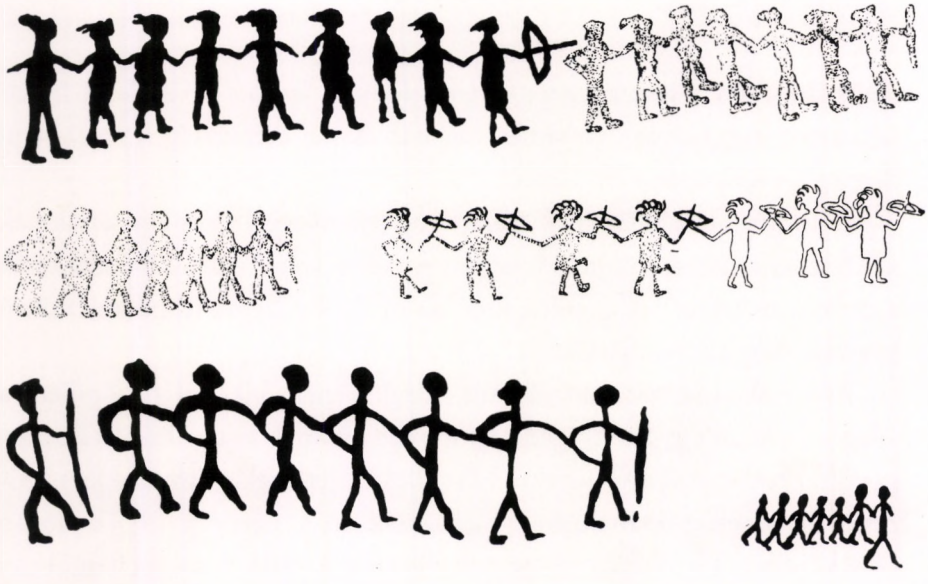
Ezeknek az ábráknak az volt a funkciója, ahogy azt L. P. Potapov, a szibériai samanizmus kiemelkedő kutatója megállapította, hogy a rajzokkal az égi lényekhez, szellemősökhöz, a segítőszellemekhez akartak fordulni. Megtalálhatók továbbá a dobokon az égi főisten, Ülgen leányai *(kisztar)* (heten vagy kilencen voltak), meg az alvilág urának, Erliknek hét, vasfejű fekete fia. Ezek az antropomorfikus figurák a sámán segítői voltak, mint ahogy a lovon ülő nyilas alak *(tyn bura)* is. A különböző állatalakok a szellemsegítőket jelképezték, míg a békák *(paka)* mint a sámán segítői az áldozati sört viszik az égbe Ülgennek. Ezek az „Ülgen békái"-nak nevezett jelek mindig a dobok alján jelentek meg.



Ülgen békái, az alsó világ lakói

Itt érdemes megjegyezni, hogy a sámánok rajzai igen gyakran a dobok belsejében találhatók. Erre általában nem utalnak korábbi monográfiák, mint ahogy arra se, hogy az ábrákat igyekeztek pontosan átmásolni az

Ülgen lányai, az égi szűzek, hakasz dobokon





A sámán alakja altaji dobon

Ismeretlen eredetű sámándob az ankarai egyetem Etnológiai Tanszékének gyűjteményében. Feltehetően valamelyik altaji török törzsnél gyűjtötték. Jellegzetes a rajzok színezése (fekete-fehér), az alsó és felső világ elválasztása, középen a világoszlop és a madár segítők jelzése. A kézen fogva vonuló alakok az „égi szűzek", Ülgen, az égisten leányainak csoportja





Jellegzetes hakasz dob. A felső égi mező kézepén felfutó fogazott csatorna az égbe vivő világfaként, illetve útként fogható fel, míg a kördísz kozmoszként értelmezhető

egyik dobról a másikra, mert a sámánősöktől kapott üzenetként kezelték, szent hagyatéknak tartották, amelyet csak a nemzetségen *(sök)* belül hagyományozhattak.

A pontos másolásnak pedig azért volt jelentősége, mert egy sámánnak az élete során több dobja is lehetett, egyrészt azért, mert elhasználódtak a dobok, másrészt pedig azért, mert az új dobbal egyre magasabb szintű beavatást kaphatott a sámán.

Az észak-eurázsiai samanizmus világképének jelképes tartópillére a világfa. A képzet gyökerei igen régi időkbe nyúlnak vissza, hiszen a mitopoetikus tudat az északi népeknél a csillagos eget a világsátor alakjára képzelte el, s ennek csúcsán ragyogott a Sarkcsillag. Az eget egy óriási oszlop, a Föld közepén, a köldökén egy hegyen álló világfa tartja, ez a világ függőleges

tengelye. A csillagos égen a Tejút felel meg a világtengelynek, amely körül forognak a csillagok. A világfa köti össze a felső–középső–alsó világokat. Az altaji dobokon ez a világmodell láthatóan csak két nagy térfélre osztva jelenik meg, mert középen az emberek világát csak egy széles cikcakkvonallal kitöltött sáv jelzi, amelyet „föld"-nek neveznek (a teleutoknál ez a kánok útja). Fölötte a madárfelderítők *(qarlyq),* az égitestek jelei között egy lovas látható, amely egyes magyarázatok szerint maga a sámán. A fák az áldozati fákként szolgáló szent nyírfákat jelképezik, melyeknek hét vagy kilenc ágat festettek (a hetes és a kilences szent számok a szibériai és az Altaj-vidéki népek mitológiájában). Mint ahogy ugyanennyi az egek száma is, amelyeken a sámánnak és az áldozati állatok lelkének át kell hatolnia, hogy elérkezzenek a főistenhez. A sámánnak a világfa ágain kell felmásznia. A dobok középső sávjában hét vagy kilenc figurából álló összefogódzó embersor látható (mint a jakut sortáncot járó nyárközépi ünnepség résztvevői),

Nyilas vadász lóval hakasz dobokról













Hakasz dob átrajzolt képe



Gazdagon kifestett altaji dob (tüngür). *A dob külső felületén óriási, világfa jellegű bálványalak (a sámán szelleműse) látható, körülötte a Nap és a Hold jelei alatt a lóáldozathoz készülődő sámánok. Az altajiak szerint a Nap* (kün) *a Hold* (ai) *felesége*

s akiket az égi isten lányainak tartanak, és több nép mitológiájában a főisten akaratának „tolmácsolói" (mongolok, burjátok, jakutok, csuvasok és az obi-ugorok szintén ismerik a hét égfi mitológiáját), a sámánok segítői.

Az alsó világ jellegzetes lényei a kígyók, békák, gyíkok előzték a birkákra betegséget hozó szellemeket. Szagáj sámánok elbeszélései szerint a kígyók segítenek kigyógyítani a jószágot mindenféle betegségből, az embereket pedig a szembajból. A béka a nemi betegség, a halak közül a csuka pedig a betegséghozó víziszellem jelképe volt – a kacsinok és a szagájok hiedelme szerint. Sokféle más állat – szarvas, kecske, ló, madár – szerepelt még a dobokon, aszerint, hogy a sámán milyen segítőállatokat örökölt vagy szerzett. Sokféle apró részlet volt, amely teljesen az adott személy családi hagyományából következett. Egyes adatok szerint a dobokon lévő rajzok ütögetése bizonyos dolgokat eredményezett. Így például, ha a dob égi részét *(tängärä)* ütötte a sámán, akkor erőt tudott lehívni. Egyes területeken – például Tuvában – két dobja is volt egyszerre a sámánnak, az egyiket az exorcizmusra (a gonosz szellemek elűzésére), a másikat gyógyításra használta.

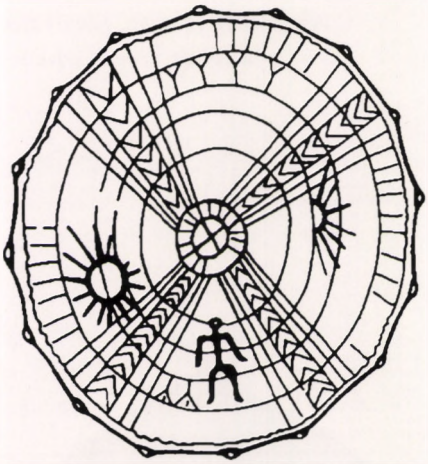
Máshol – például az altaji törököknél – megkülönböztettek fehér és fekete dobokat. Az előbbieken rézdíszítéseket alkalmaztak, a jó szelleme-

A sámán alakja is megjelent a dobon



ket, a nemzetség őrzőit idézték segítségükkel. A fekete dobokon vasdíszek voltak, és az alvilági Erlik kan gonosz szellemeit hívták általuk.

Nem említettük még, hogy a dobok kávaján, peremén lévő kidudorodások – amelyekre rá van húzva a dob bőre – szintén szimbolikus jelentésűek. A kacsin, sór és szagáj sámánok elmondása szerint a sámán segítő állatának a csecseit vagy szarvát szimbolizálták. Még az olyan apró részletnek is jelképes jelentése van, mint annak a szíjnak, amellyel a dobot a jurta falára akasztották. Ez ugyanis a halott sámánősnek a hajfonatát jelképezte, a dob gazdaszellemének a hajfonata volt, ugyanis a sámánságban hívő férfiak és maguk a sámánok is régen hosszú hajat, méghozzá hosszú, befont hajat viseltek.



Ket sámándob a Nap és a Hold jelképével, leegyszerűsített emberalakkal

A kereszt alakú rajzolat

Gyakori a szibériai sámándobokon, a körbe rajzolt kereszt, ami mindenhol közepet, a világ közepét jelenti. Ez a szimbolika jelenik meg a nganaszán, ket, evenki, even, enyec dobokon egyaránt. Minden bizonnyal azért került a dobok közepére egy kis kör kereszttel, mert a sámánt dobjának közepe

Altaji török dob közepén kör, benne kereszt





Altaji török (hakasz) sámándob a „világ közepe" jelzéssel



Nganaszán dob

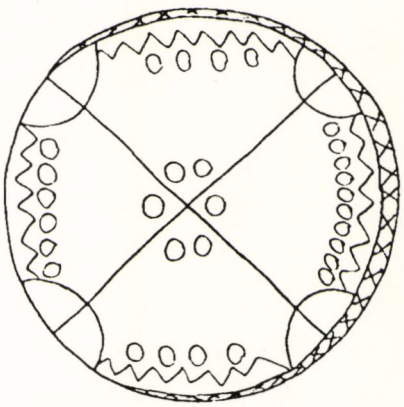
arra emlékezteti, hogy ott van a „föld köldöke", tehát ő a mindenség közepén végzi a szertartást. A négy égtáj találkozási helye ez, ahol az erővonalak összefutnak – a rítus az ellentétes erők találkozási pontja, egyszerűen a „világ közepe". A kereszt az even sámánok magyarázata szerint a négy égtáj jele. Az enyec sámándobok rajzainak nevében explicite benne van a „föld köldöke", így nevezik a dob közepét, és a „világ végének" a széleken lévő rajzokat.

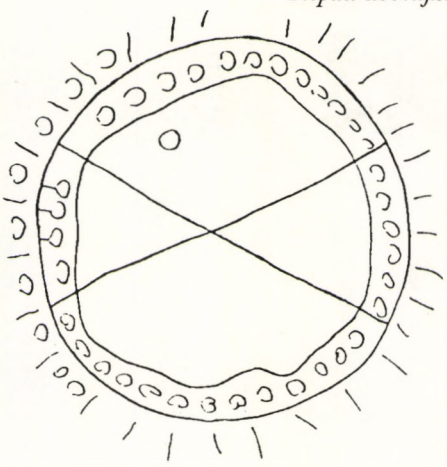
A nganaszán dobokon – de más dobokon is – általában két színnel festették az ábrákat, hogy ezáltal is megkülönböztessék a felső és az alsó világot. Ők a tűzhelyet tartották a mindenség – és egyben a lakósátor – közepének, és a dobok közepét is ezzel hozták összefüggésbe, vagyis egymásra vetítették a makro- és a mikrokozmoszt. A tűzhelynél lehetett lehatolni az alsó világba, és ugyanonnan lehetett felfelé indulni a felső világba. Nem véletlen, hogy ott volt a sámán ülőhelye. Ezt a kozmikus szimboli-

Evenki dob a budapesti Néprajzi Múzeum kiállításán



Nepáli dobrajzok





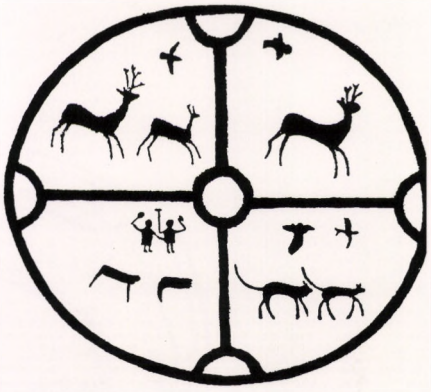
kát erősítette a Nap és a Hold együttese, ami azt kívánta jelezni, hogy a nappal és az éjszaka, a teljes világ van együtt a dobban. Nem véletlenül nevezik egyes tudósok a dobot „mitikus világtérképnek" vagy egyszerűen az „univerzum jelképének". A szibériai doboknak ezt a világokat összekötő képességét többen említették, amikor arra utaltak, hogy a sámánok a dob segítségével át tudtak kelni a halál folyóján.

Ugyanerre jó példa a mandzsu Nisan sámánasszony története, aki amikor elért a nagy folyó partjára – amely az élők és a holtak birodalmát elválasztotta –, „a vízbe vetette dobját, ő maga ráállt, s forgószélként egy szempillantás alatt átkelt a folyón".

Összefoglalva: mivel a dobok rajzai a sámánősök és szellemek jelképes megjelenítései – a dob a szellemek lakhelye –, ezért a dob olyan szellemi erővel feltöltött tárgy a sámánok kelléktárában, melynek segítségével biztonságosan át lehet adni a hagyományokat, akár többféleképpen. Először is vizuálisan, a rajzok tanító erejével, talán ez a legegyszerűbb. A másik lehetőség a zenei, mert a ritmikus stimuláció hathatós mnemotechnikai eszköz, egyfelől a szövegek (imák, áldások stb.) felidézésére, másfelől egy megváltozott tudatállapot eléréséhez. Végül a dobolás technikájának megtanulása elengedhetetlen volt a sámánmesterség rituális gyakorlatához. Különleges mozgás-, dobveréstechnikát és táncstílust kellett kialakítani, hogy a sámán beilleszkedjen a helyi hagyományok láncolatába, s ezáltal hitelessé és elfogadottá váljon a közösség számára.



Tuvai dob



Evenki sámándob kereszttel



Tuvai sámán hatalmas, kereszttel díszített dobjával, 1903-ban



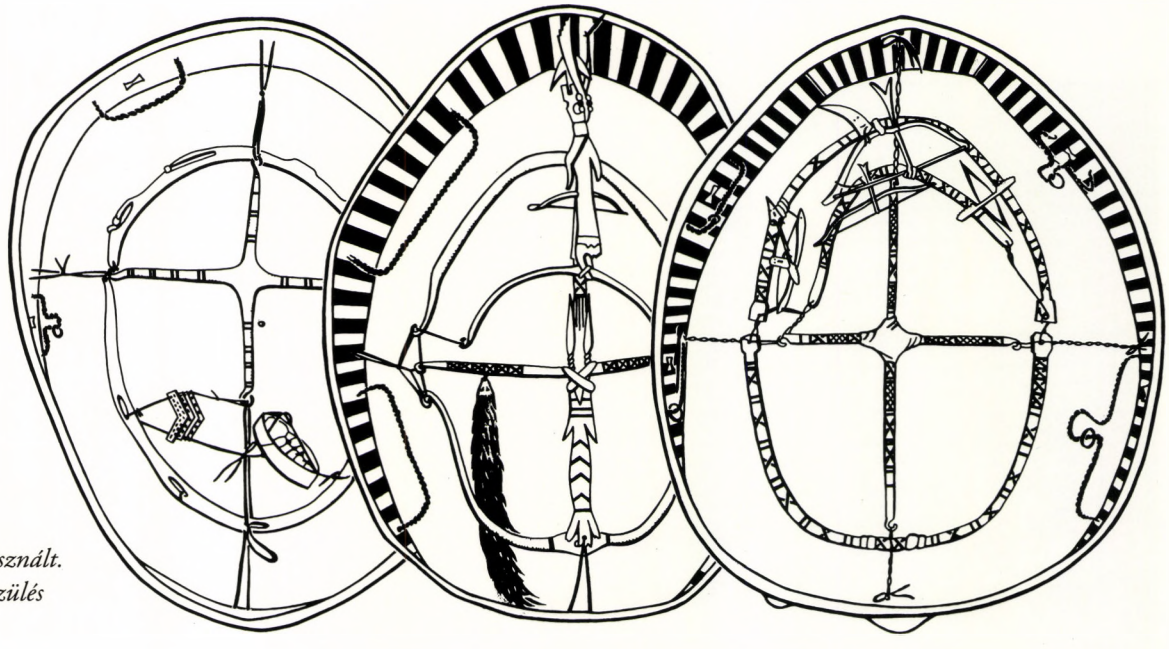
Tuvai sámándob faragott fogója fölül a sámán, alul kígyók

A dob belső oldala

Sok esetben a dob belső oldala még több érdekességet tartogat, több információt tartalmaz, mint a külső felülete. Már csak azért is, mert úgy tartották, hogy ez a dob belső, védett része. A nganaszán sámán ezért vörös festékkel odafestette gyermekeit, feleségét kis ember alakú jelek formájában, és a rénszarvasait is a dob belsejébe a bőrre, azért, hogy „családjának lelkei és rénjei védve legyenek".

Az utolsó nagyhírű nganaszán sámánnak egyébként három felesége és három dobja *(hęndir)* volt. Ezek a szabálytalan, tojás alakú dobok vadrénszarvasbőrből készültek, és az egész dob a rént mint segítőállatot reprezentálta. Ami a dobok számát illeti, hasonlóan a háromféle sámánköpenyhez, ezek is három különböző célra készültek: az egyiket a gyermek születésekor tartott ceremónián használták, a másikat a felső világba tett utazáskor, míg a harmadikat az alsó világba való leszálláshoz.

A dobok belsejében kereszt alakú kovácsoltvas fogó *(komisja)* található, és a kereszt szárait szintén kovácsolt, hajlított vasak kapcsolják (a rénszellem bordáit jelképezik), és ezekre függesztették azokat az apró jelképeket (bölcső, nyíl, vízimadár), amelyek a különböző funkciókat reprezentálták.



Nganaszán sámán dobjai melyeket különböző céllal használt. Az elsőt például a szülés megkönnyítésére

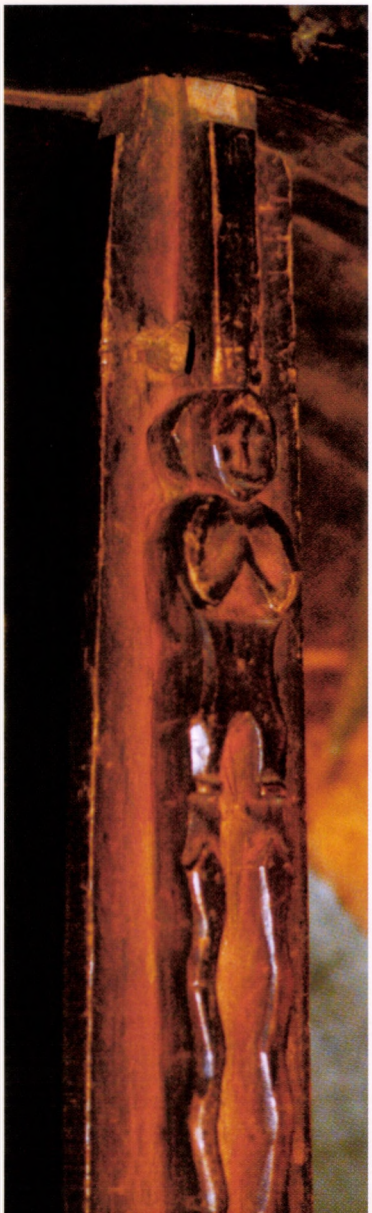
Egyébként a kereszt alakú dobfogó azért is érdekes, mert nemrégiben egy Kr. e. XV. századi Tomszk környéki sírból előkerült egy példánya, ami több évezredes hagyományról tanúskodik, s ez azért is fontos adat, mert ez a lebegő fogós felfüggesztés hozzájárul a dob jobb akusztikájához, a jobb hangminőséghez, tehát egy igen kidolgozott – feltehetően régóta gyakorolt – technika bizonyítéka.

Általában azt tartják, hogy a sámándob egészében a világfát reprezentálja, amelynek segítségével fel lehet jutni a felső világba. Újabb gyűjtések során a nyenyecek körében feljegyezték, hogy a dobfogó egészen konk-



Tofa dob

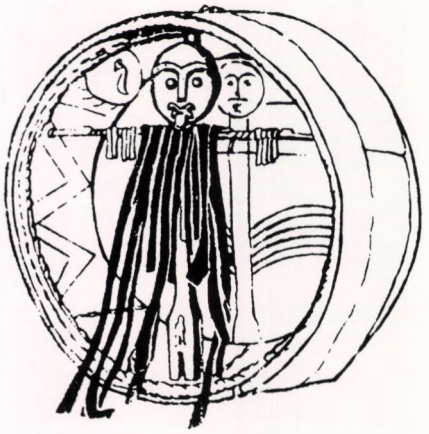
Tuvai dobfogó (részletek) a dob gazdaszelleme és kígyók



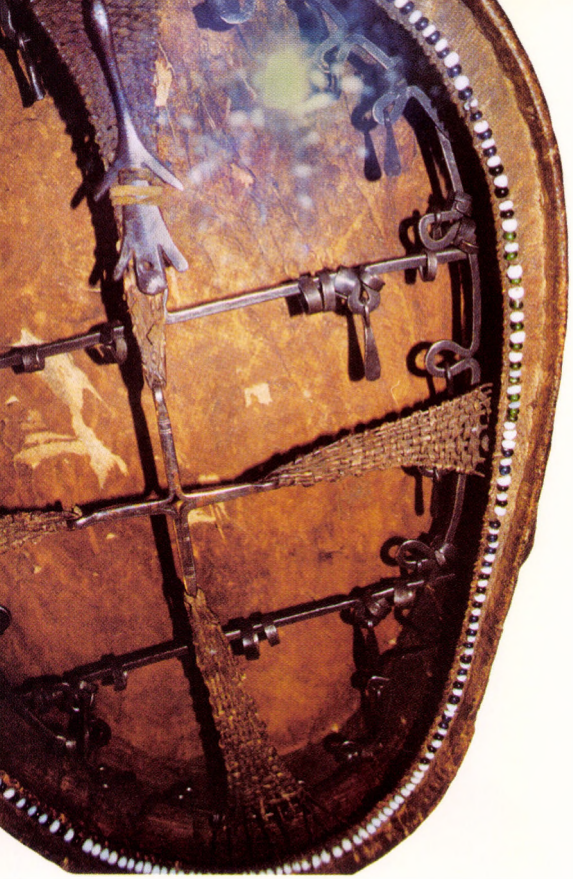


Sór dob





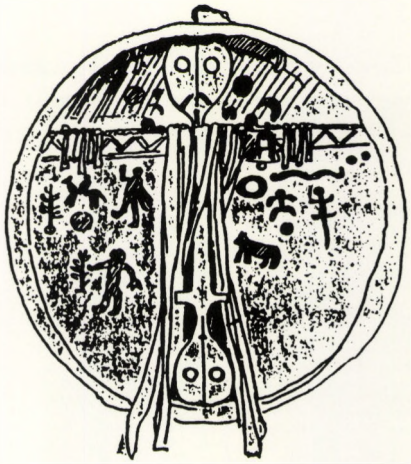
Cselkán sámándob kétfejű fogantyúja a dob gazdaszellemének bálványalakja



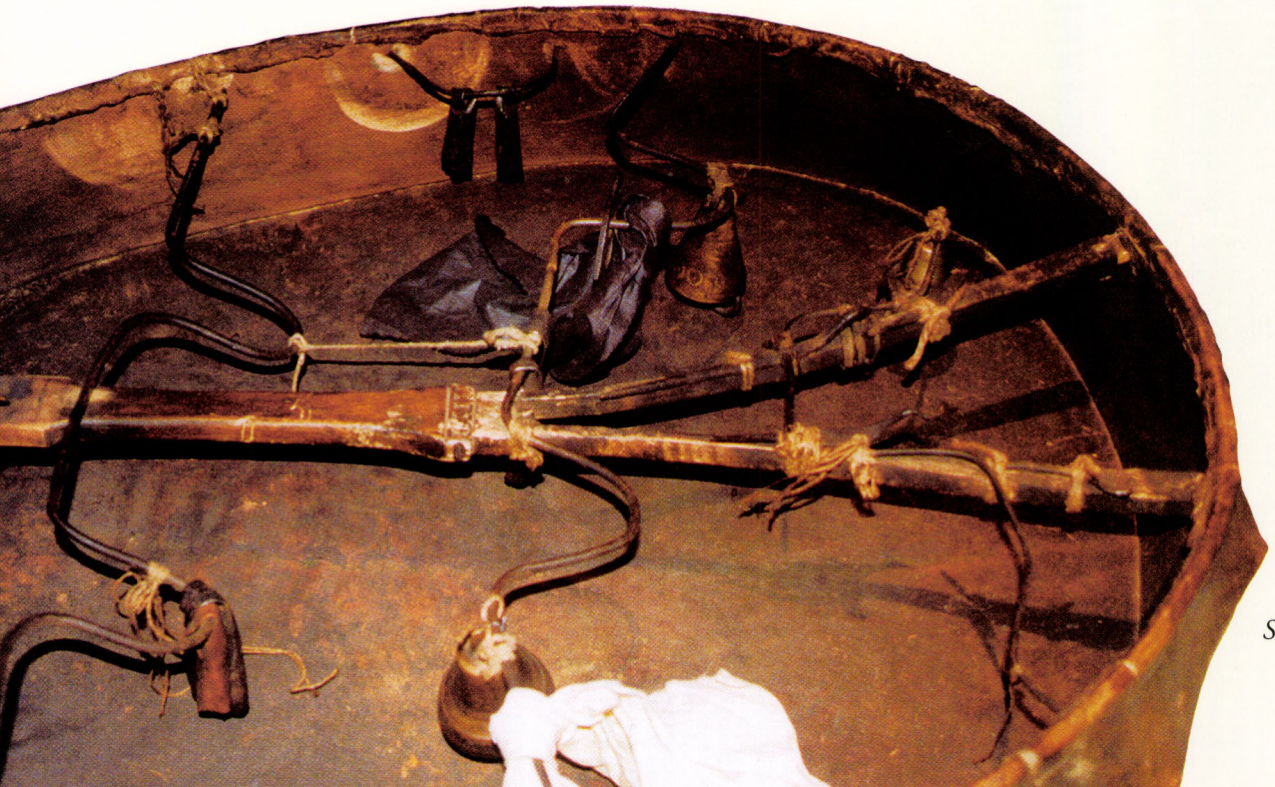
Evenki dob kovácsoltvas fogója

rétan az „égbe vezető utat" jelképezi, mert rajta gyülekeznek, ott ülnek a segítőszellemek.

A dobok belső oldala azért is fontos, mert a dob alakján kívül a dob fogója, annak alakja adhat pontos információt arra vonatkozóan, hogy a dob milyen nemzetiségi csoporthoz tartozó sámán tulajdona lehetett.



Altaji sámándob rajza



Szelkup dob belső oldala

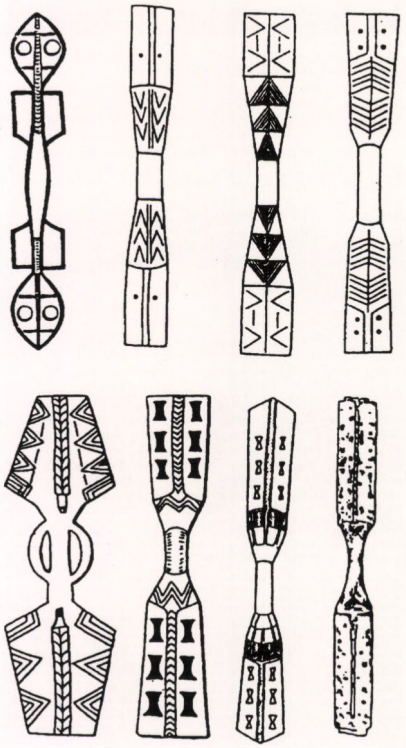


Sámánszertartás a Bajkál-tó partján

A dob fogója

Tuvában vidékenként jól elkülönülnek a dobfogók típusai: az elsőn emberfej látható, és pontosan középen van a kereszttámaszték. Ugyanez a típus megvan a mongoloknál is. A második gazdagon van faragva – kígyó és a sámán alakja látható rajta. A harmadik, az áttört faragású dobfogó, ahol a keresztvas a fogó felső kétharmadánál van (ez a tipikus sór dobfogó, és az Abakáni-medence török sámánságát jellemzi). A negyedik a nyilat jelképező fogó. Az Észak-Altaj vidékének törökségére (cselkanok) jellemző volt az a fogantyú, amelyre alul és felül egy-egy sematikus emberfejet faragtak. A Déli-Altaj törökség dobjainak fogóján csak egy fej van felül, de alul a figura lábait is jelezték – ez is külön típusnak tekinthető.

Ezeket az ember alakú fogantyúkat *(csalu ēzi)* a dob gazdaszellemének *(äzi* vagy *ezi)* tartották, s a fogó lényegében a régen elhunyt sámánőst jelképezi. Az egyik vezető orosz tudós – aki 1925 és 1955 között sokat foglalkozott a sámándobokkal – szerint három fő típusa különböztethető meg a doboknak a fogantyúk alapján. 1. az altaj-szajani – egyetlen farúd áll középen (ami lehet faragva, díszítve, de végül is egyetlen vastag fafogó);



Az altaji törökség dobfogóinak típusai (Sz. V. Ivanov nyomán)



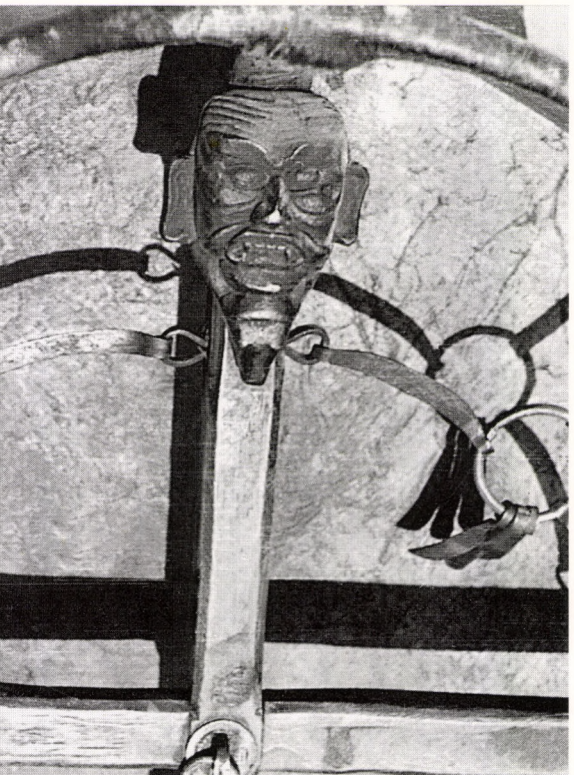
Mongol dob ijesztő maszkkal

2. a tunguz típus, mert főleg az evenki sámánok használják; 3. az úgynevezett szamojéd típus, amely a felfüggesztett kereszt alakú vasfogantyút jelenti.

Azok a dobok, amelyeknek a fogója lényegében egy középütt elvékonyodó, faragott, díszített oszlopocska (ezt a markolattípust helyi szóval *mars*nak vagy a sóroknál *bars*nak hívták, igen népszerűek voltak az Altaj és a Szajan vidékének török népei között. Ezt a dobtípust a legmagasabb kategóriájú dobnak tekintették, mert azzal a sámán a világmindenség valamennyi zónáját bejárhatta, a dobot a sámán *(kam)* az ég legfőbb urától *(Ülgen)* kapta, a nemzetségi szent hegy közvetítésével, és lóáldozatkor is ezt használták.

Az ilyen típusú dobfogón alul-felül apró háromszög alakú nyílások találhatók, ezek voltak a dobfogó „szemei" *(kös),* míg a keresztvason vagy máshol található hold alakú kis fémfüggők a dob fülei voltak, azért, hogy a sámán meghallja a szellemek hangját. A dobfogó áttört díszeiről pedig azt tartották, hogy a szertartás alatt ide, ezekbe a lyukakba gyűlnek a szellemek. A dob, illetve fogantyúja tehát jelképesen a segítőszellemek gyülekezőhelye volt.

Mongol dob ijesztő maszkkal



Tuvai dob fogója



Az altaji dobok fogóinak eredete

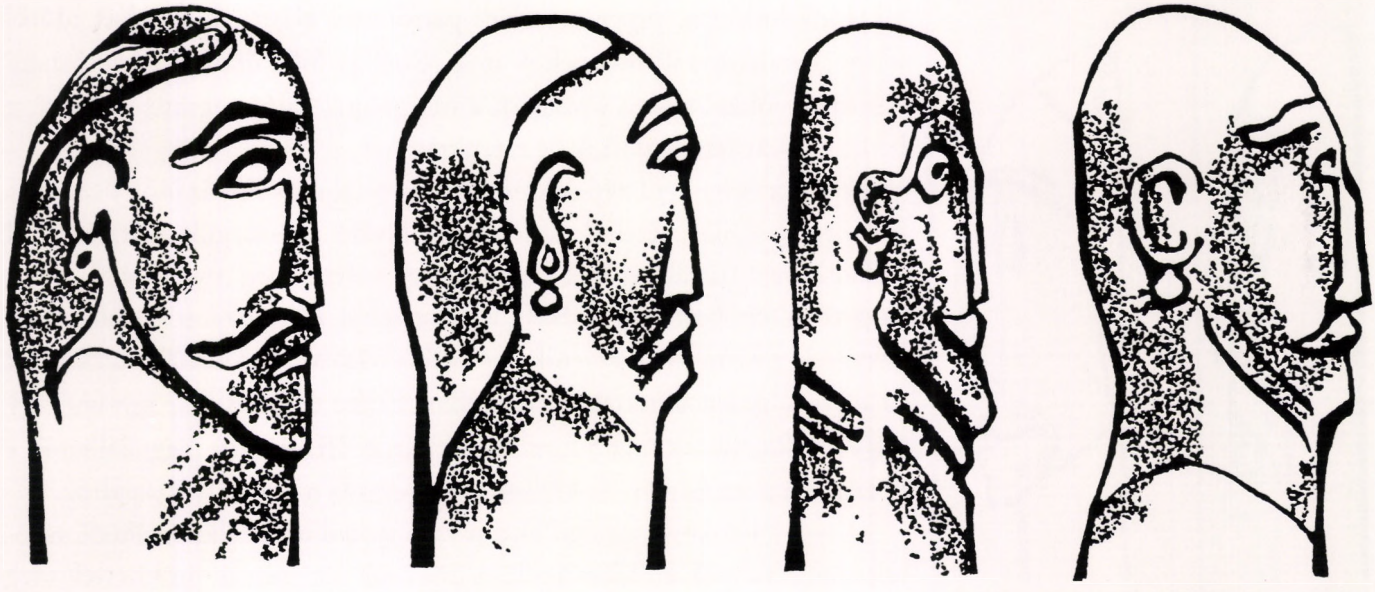


Altaji török dob gazdaszellem-ábrázolása

A nem antropomorf dobfogókról azt állapították meg, hogy azok a sámánt pártfogoló és segítő vadászistenséget, a tajga és állatainak a gazdaszellemét jelképezték elvont plasztikai formában. Ez a zoomorf gazdaszellem a „tarka tigris" *(pars* vagy *bars ēzi)* volt, és köztudomású, hogy az ilyen totemisztikus képzet igen ősi eredetű. Visszatérve most az antropomorf dobfogókhoz, ezeket az Altaj török népeinél a sámán *(kam)* egyértelműen a dob gazdaszellemének *(tüngür ēzi)* határozta meg – a régi és hiteles lejegyzések szerint. Az emberi alakot formázó dobfogók két nagy csoportra oszlanak: az egyik, ahol két emberfej *(äki baštu)* látható a fogó két végén, és ezt a furcsa lényt a vadászat patrónusának tartották (pl. a cselkanok körében) és Kanim volt a neve, akiben a főisten, Ülgen leányát tisztelték. Nem véletlen, hogy félreérthetetlen női nemi jelek is megtalálhatók ezeken a típusú dobfogókon. A vadászat előtti éjszaka szertartást tartottak a tiszteletére, amikor a vadászszerencséért könyörögtek, és tiszteletére árpából főzött házi sörrel áldoztak.

Vannak olyan magyarázatok, amelyek szerint a kettős alak egymással szemben – a nemi szerveknél érintkezve – a sámánt és szellemfeleségét, Kanimot jelképezi. A sámán intim szexuális kapcsolatot létesít a szeánsz folyamán Ülgen leányával, és lényegében ez teszi lehetővé, hogy az égi és a földi világ között közvetítsen.

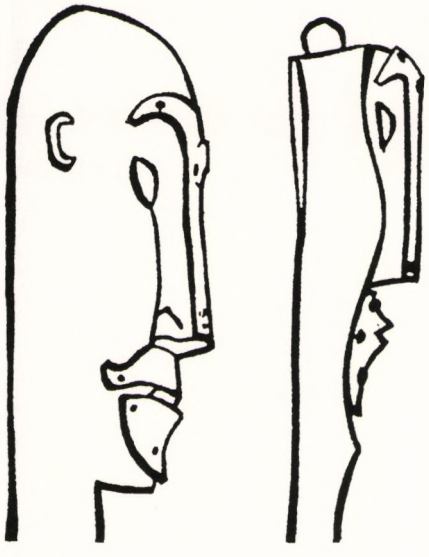
A kőszobrok feje (Sz. V. Ivanov nyomán)

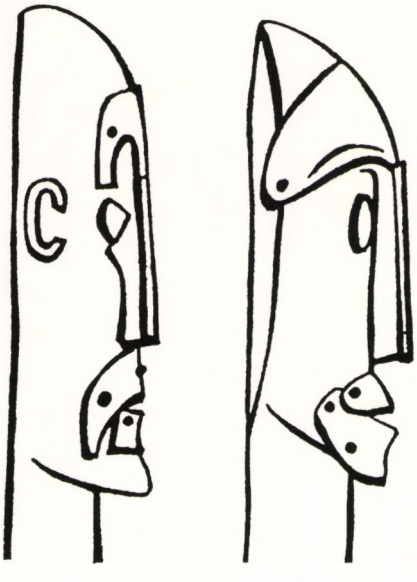




Altaji török dob, fogóján a dob gazdaszellemének a fejét vörösrézzel díszítették

Dobfogók





A dobfogók másik csoportja a kifejezetten ember alakú Altaj-vidéki dobfogók. Ezek szemantikája még érdekesebb. Az ilyen dobfogóknak az a jellegzetessége, hogy a fejet néhány rézlemezzel díszítették. Rézből vágták ki a szemeket, a szemöldök és az orr vonalát, valamint a bajuszt és a szájat. Az idolnak alul két kis lábat faragtak, váll körül pedig egy vas keresztrúd *(kiriš)* rögzítette a dob kávájához. Az ilyen dobot a *kam* a nemzetségi szent hegytől kapta, és maga a fogó a sámánőst jelképezte. Egészen konkrétan a sámán közvetlen elődjének, sámánősének az ábrázolása. Ez a már halott sámánok kultusza, vagyis a családi patrónusok tisztelete, amelyet időről időre állatáldozattal ünnepeltek meg. Ezek az ősök amolyan hétköznapi sámánok voltak, akik a jószágért, a betegségtől való megszabadulásért, a beteg gyerekekért mutattak be szertartásokat.

A török és mongol népek körében nagyon fontos volt az ősök tisztelete, különösen azoké, akiknek valamilyen kiváló képességük volt, például különlegesen bátrak, erősek vagy ügyesek voltak (lásd a népi játékokban való részvételt: birkózás, nyilazás, lovasverseny). Még inkább így lehetett ez a vezérek, a nemzetségi vezetők, kiemelkedő hadvezérek esetében. Haláluk után kőszobrokat állítottak az emlékükre. Ezek a talányos életnagyságú vagy nagyobb kőszobrok már a hun kortól (Kr. e. III. század) megtalálhatók a közép-ázsiai sztyeppén, de különösen jellemzők a VI–VIII. századtól.

A régi kőszobrok minden bizonnyal a vezető réteg, a kiemelkedő vezérek, nemzetségfők emlékét őrzik. A hős ősök arcvonásait örökítették meg

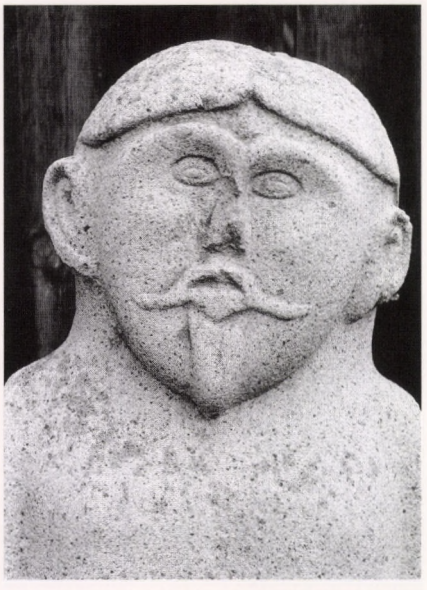
kőbe vésve. Érdemes megjegyezni, hogy míg a kőszobrok teste igen sematikus kidolgozású, addig a fejük sok egyéni vonást mutat. Nem portrék a szó mai értelmében, mégis a rajtuk lévő megkülönböztető jegyek (pl. bajusz), tárgyak (pl. fülbevaló, tőr vagy rövid kard?) a korabeli szemlélő, az utódok és a nemzetség tagjai számára fontosak voltak. Ha a stiláris jegyeiket összevetjük a régi török „kőbabák" megjelenési stílusával, akkor a hasonlóság egyszerűen meggyőző, vagyis világos a folyamatosság. Még az olyan apró realista jegyek is megegyeznek, mint a jellegzetesen kackiás bajuszviselet. Röviden, a stílus összeköti a régi török kőszobrok és a mai altaji sámándobok „gazdaszellemeit".

Altaji török dob az Orosz Etnográfiai Múzeum gyűjteményéből





Kőszobrok Tuvában
a kizili múzeum gyűjteményében





Hajlított dobverő egy híres aga nemzetségbeli burját sámán kezében

Evenki dobverő



A dobverő

A szibériai sámánságban a dobverőnek különleges jelentőséget tulajdonítottak. Több helyen a verő a sámán első felszerelési tárgya, melyet már egy évvel a dob előtt elkészítenek (pl. az észak-altaji török sóroknál), vagy dob nélkül azzal samanizál a sámánszerepre kiválasztott, például a keteknél, úgy hogy a saját lábait ütögeti. Ugyanennél a népcsoportnál jegyezte le a XX. század elején A. V. Anucsin orosz kutató, hogy a sámánképesség továbbadása a nemzetségen belül a dobverő átadásával járt az idősebb sámán halála után.

A Jenyiszej folyam mellékén élő evenkik sámánjainak kétféle dobverője is volt: az egyiket az égi, a másikat az alvilági transzutazáskor használták. Ezeket csontból (talált mamutagyarból vagy szarvasagancsból) vagy a dobkerettel azonos fából, vagy villámsújtott fából faragták. Az ütőfelületet valamilyen prémes állat bőrével vonták be. Ezzel tompították a dobverés éles hangját. Sok helyen viszont a verő hátoldalára apró karikákat vagy más kisebb fémdarabokat erősítettek, hogy azok az ütögetés alatt állandó zajjal kísérjék a dobokat.

A lappok kalapács (T betű) alakú verője egyedül áll, míg a Távol-Keleten, a mandzsuknál és északon a korjákok és csukcsok körében hosszú vékony hajlékony pálcikát használnak verőként. Mégis a legelterjedtebb forma az volt, amelynél az ütőrész szélesebb volt a fogónál. A fogók végeit fejformájú vagy arcformájú faragásokkal látták el, amely ábrázolások a dobverő szellemgazdáját szimbolizálták.

A dobverők lapos oldalait szintén díszítették – vésetekkel, faragással. Különösen a nanaj és más Amur menti népek dobverőin gazdagok a faragott díszítések, amelyeken gyakorta megjelennek a kígyók, békák, gyíkok, vagyis a sámán alvilági segítőszellemei. Északon szarvasalakok, sőt emberábrázolások is megtalálhatók a faragványokon, sőt egy evenki dobverőre a sámán alakját is ráfaragták.

Egész Szibériában különleges varázserőt tulajdonítottak a dobverőnek, hiszen szükség volt rá a sámán eksztázisának előidézését szolgáló dob megszólaltatásához. Szimbolikáját tekintve – mivel a dobot a sámán lovának tekintették – a dobverő lett a „korbács, ostor". Az altaji törökség körében a dobverő neve *orba,* amely a lovaglás elengedhetetlen eszköze és a kézi ostor változatainak neve is egyben.

A gyógyító szertartás során dobverővel a sámán könnyedén megütögeti a beteg és az összes jelenlévő hátát, s ezzel jelképesen megtisztítja őket minden ártalmas befolyástól. Magam is láttam Tuvában, amikor az egyik idős sámán a dobverővel megütögette, lapogatta az emberek vállát, hátát. Az egyik fiatalabb sámánasszony pedig egy kis korbáccsal ütögette a pácienseket 1995-ben Kizilben, a sámánok gyógyítóházában.



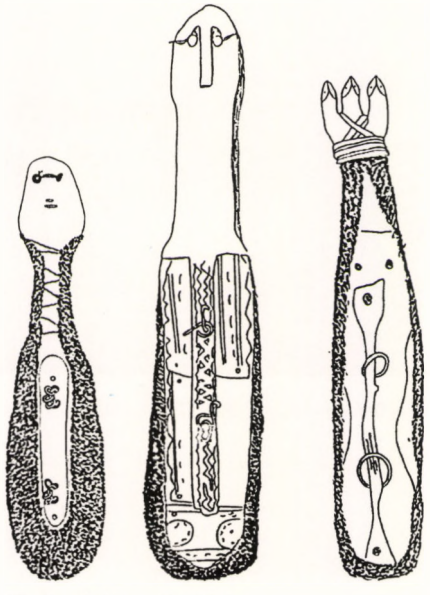
Evenki dobverők a tomszki múzeumban



Burját dobverő
kilenc pár csörgő karikával



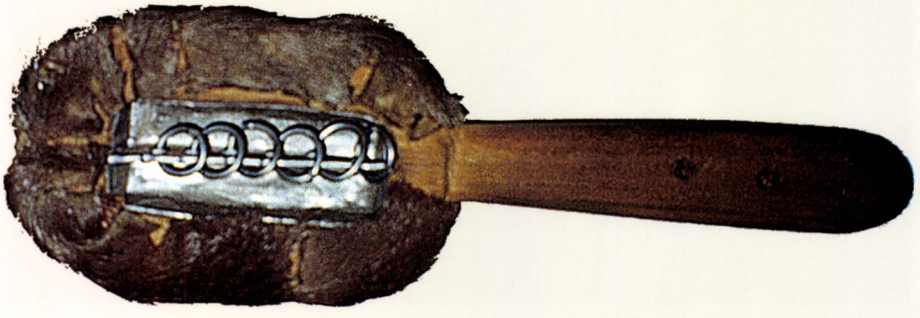
Altaji török sámándobverő sajátos díszítéssel



Emberfejben végződő nganaszán dobverők

Végül meg kell említeni a jóslásnak azt a Szibéria-szerte elterjedt, máig gyakorolt módját, hogy a dobolást hirtelen megszakítva a sámán vagy sámánasszony eldobja a dobverőt. S abból következtetnek, hogy a verő a bőrrel bevont domború oldalára esik-e vagy a másikra – hasonlatosan ahhoz, ahogy a burjátok az áldozati szertartás közben elhajítják az ivóedényt, és ha a feneke kerül felülre, az szerencsétlenséget jelent, de ha fordítva esik a földre, az a szerencse jele.

Az újabb elméletek szerint az eurázsiai sámánság tele van szexuális szimbolizmussal, sőt egyes magyarázatok szerint az egész szeánsz a dobolás gyorsuló ritmusával maga is hasonlatos egy szexuális aktushoz. Ily módon a dob és a dobverő szimbolikusan megfelelnek a női és a férfi princípiumnak.



Tuvai dobverő fémcsörgőkkel

Íj és nyíl

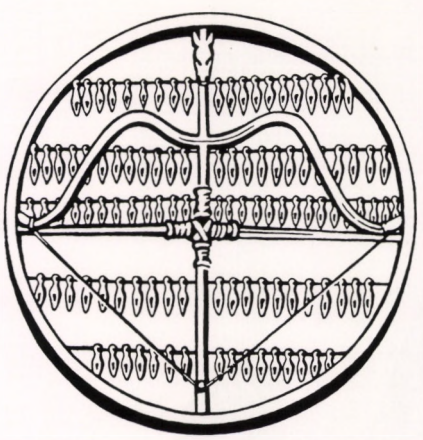
A nyíl mint a vadászkultúrák ősi eszköze az eurázsiai mitológiai és rituális hagyomány legarchaikusabb rétegébe tartozik. Nem véletlen, hogy a sámánrítusokban sok esetben a nyíl volt a dob helyettesítője. Sőt a dob megjelenése előtt a kultikus szertartásokban a sámánok fő eszköze a nyíl volt. Erre jó példa, hogy az igen archaikusnak tartott medveáldozati szertartásokon az áldozati állatot mindig nyíllal kell megölni. Egy másik ilyen bizonyító erejű adatsor, hogy a „dob" és az „íj" szavak, a dobverő és nyílvessző neve etimológiailag összefüggnek, és több altaji török nyelven a sámán egyben „íjászt" is jelent. Feltehetően a szibériai sziklarajzok nyilas figurái és a sámándobok nyilas lovasalakjai ezért a sámán alakját jelenítik meg.

Az ókori magas kultúrák mitológiai hagyományában a nyíl a kiválasztottság, az erő attribútuma volt. Az istenek között pedig az állatok uráé, vagyis a vadászat uráé/úrnőjéé, akik az állatok szaporaságát biztosítják. A nganaszánok „tiszta sátor" szertartásakor – egy harmincas évekbeli leírás szerint – a sámánnak bekötött szemmel rá kell lőnie a nyíllal egy kifeszített rénszarvasbőrre, és ha eltalálja, akkor a következő évben sok rén lesz, szerencsés lesz a vadászat.

Az előbbi csoporttal szomszédos, szintén tundrai nyenyecek a sámándobot „íj"-nak nevezik, és a sámán a szertartás során nyílvesszőként repül az ég felé. Az enyecektől pedig arra van adat, hogy a nyíl a sámán rituális fegyvere volt, amelyet az ellenséges szellemekkel vívott küzdelemben

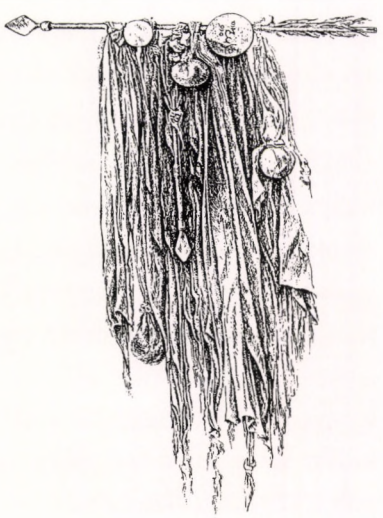


Cselkan sámán nyíllal jósol

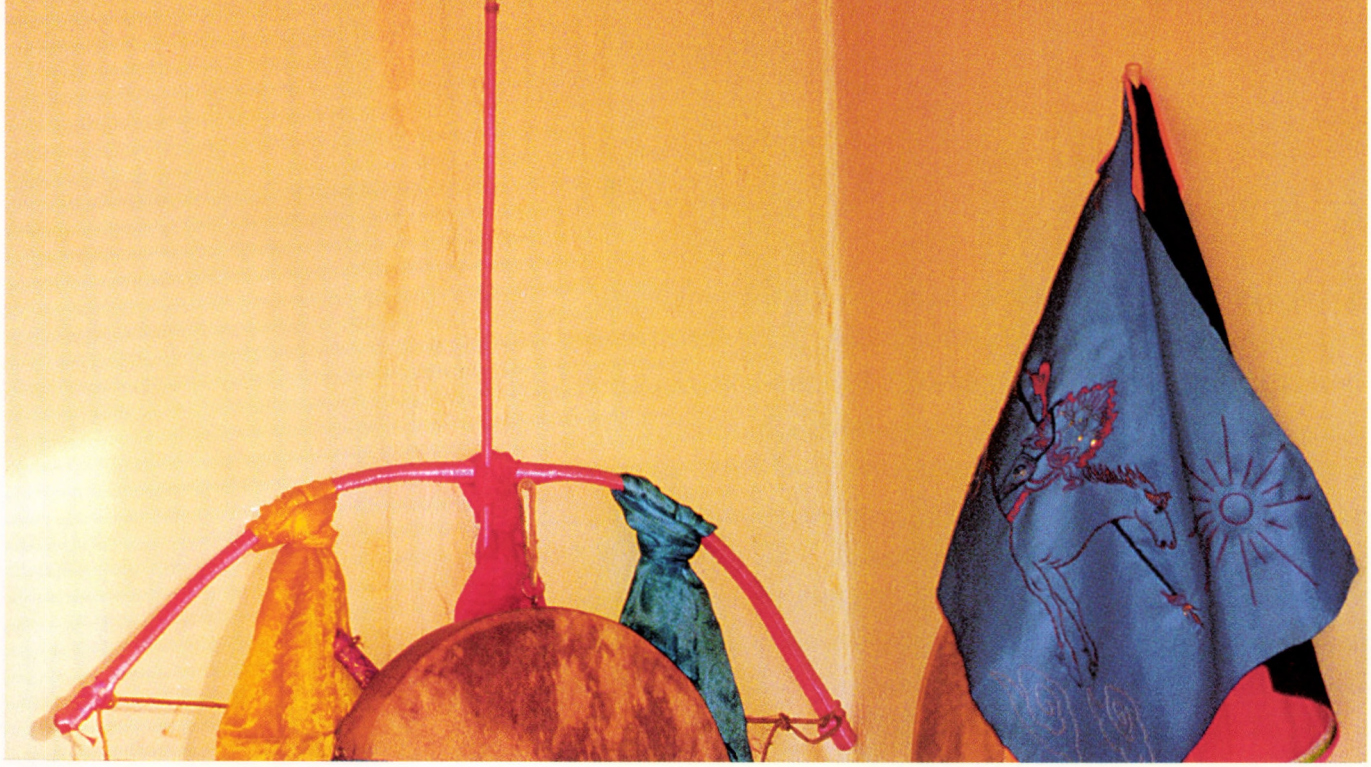


Mongol íjas dob (hátulról). A nyílvessző hegye lófej alakú. Amiként a dobot a sámán égbe röptető hátaslovának tartották, akként feltehető a nyílról is, hogy a repülés szimbóluma





Tuvai sámánnyilak kis kerek tükrökkel. Minden sámáncsaládban volt legalább három szent nyíl, különböző nyílhegyekkel, amelyek az alsó, középső és a felső világot jelképezték



Egy daur sámánnő felszereléséhez hozzátartozik a nyíl és a zászló, amelyekre egy repülő lovat hímeztek

Nyíllal repülő ló a sámánzászlón



használt. (Ezeket a kettős hegyű vas nyílvesszőket a sámán sírja mellett, a „szent szán"-on találta meg G. N. Gracsova, mint ahogy a tomszki múzeumban őrzött sámánruhákon a szerző maga is látott arasznyi vas nyílvesszőket.)

A XIX. század közepén M. A. Castrén leírta, hogy egy Tomszk környéki szamojéd – feltehetően szelkup – sámán bal kezében botot, jobb kezében két nyilat tartott szertartás közben.

A nyíl nemcsak a sámán mágikus fegyvere volt, de egyben a repülést, a repülés gyorsaságát jelképezte. Azt is tartották, hogy a nyíl a szellemek gyűjtőhelye volt. A burjátoknál a sámánképességet örökölni lehet, ahogy azt elmondta a szerzőnek az egyik ulan-ude-i sámán, az „utha" szó jelentése „lélek", „nyílcsúcs" és „sámánörökség (gyökér)", vagyis úgy hitték, a nyíl csúcsában van a lélek. A burjátok az íjat jóslásra is használták, mégpedig kétféleképpen: vagy ütögették egy nyílvesszővel, vagy az Altaj török népeinél is megfigyeltekhez hasonlóan. A cselkan sámán *(kam)* úgy mondta a jövendőt, hogy egy kis íjat *(īrik)* tartott az ujja hegyén, és abból jósolt, amerre az fordult. (A régi török és mai altaj-szajani nyelvjárásokban a jóslás szó igei gyöke: *irq-)* A teleutoknál és más altaji török csoportoknál az íjat és nyilat használó jósló sámánokat külön szóval illették, volt egy külön kategória a számukra *(tëlgëcsi),* ami jelzi, hogy ez a funkció fontos volt a közösség életében.

Az Északkelet-Kínában élő daurok sámánjai *(jadgen)* három nyilat érintenek a beteg fájós testrészéhez, hogy azok átvegyék a betegségszellemet. Aztán egy csirkéhez érintik, azért, hogy abba menjen bele a betegség, végül az égő hegyű nyílvesszőt fellövik az égbe. A mandzsu sámánok szertartáskönyvéből megtudható, hogy a sámánnő baljában karddal, jobbjában rituális nyílvesszővel végzi a szertartásokat. A sokszínű selyemszalagokkal díszített nyílvesszőnek jósló, sorsjelző és igazságosztó szerepet tulajdonítottak. A koreai és a japán sámánasszonyok is használták a nyilat, illetve az íjat.



Koreai sámánasszony nyíllal jósol



Tuvai dob a helyi múzeum gyűjteményében



Tuvai sámán felszerelését kovácsoltvas nyilakkal ékesítették



A mongol fősámán egyik segítője lófejű vasbottal vesz részt a szertartáson



Egy daur sámánasszony tanítványa a lófejes sámánbot segítségével próbál a transzból kijönni

A sámánbot

A sámánbot a dobot helyettesítette. A Tuvában élő todzsáknál – ezt Diószegi Vilmos és Sz. I. Vajnstein gyűjtései alapján tudjuk – a sámán első attribútuma a bot *(tajak)* volt, mielőtt a dobja elkészült volna. Általában két-három év is eltelt, míg a sámán első dobját megkapta. Szimbolikáját tekintve a sámánbotot a lóval azonosították. Ez teljesen nyilvánvaló, hiszen mind a fából faragott, mind pedig a kovácsoltvas botok lófejben végződtek. A sámánbotot is fel kellett avatni, a „felélesztés" szertartása során birkát áldoztak a lófejű sámánbot *(morin horibo)* gazdaszellemének, és a botot bemázolták vérrel, vagy vörös agyaggal festették be, amitől – a burjátok és a szibériai tatárok hite szerint – az megelevenedik.

Volt olyan sámán, aki élete végéig csak botos sámán maradt – az ilyenről azt tartották, hogy csak „gyalog" jár, míg aki dobolt, az lovon, vagyis a dob volt a ló, amelyen jelképesen utazott a sámán a más világokba. A nem túl erős sámánok vagy a női sámánok használták gyakrabban a botot a dob helyett. A burjátoknál a beavatandó sámánjelöltnek két fabotot készítettek először. A jobb kezében lévőt hímneműnek, a bal kezében tartott botot nőneműnek vélték. A nyírfát, amelyről levágták, megjelölték, és figyelték, hogy nem szárad-e ki, mert ez rossz előjel lett volna.

Urmajev Oboskin fehér sámán, 1912



Mind a fából faragott, mind pedig a vasbotok hasonlítottak a lólábakra, alsó végüket patához hasonlóra alakították ki. Középütt kis kengyelt és kis csengőket is, meg selyemszalagokat *(hadak)* raktak rá. A vasbotot a burját sámánok csak az ötödik beavatás után kapták meg, vagyis a sámán erejét és tudását jelképezte. Egyben a bot volt a sámán szellemlova, amelynek segítségével közlekedhetett a szellemvilág és az emberek között. Ezért is tartják a sámánfa megfelelőjének, például a nanajoknál, ahol külön kategória volt a „botos" sámán. A burjátoknál is háromféle sámánbot volt: a lovas *(morin)*, a kígyós *(mogoj)* és az emberes. Tuvában, a fővárosi múzeumban többfejű (3, 5 vagy 9) botokat láttam, melyeknek végére ereszkedtek le a meghívott segítőszellemek.

Északon a szamojédok és az evenkik körében szintén a kovácsoltvas sámánbotokat használták, de kizárólag az alsó világi jelképes utazáshoz, hogy az alvilág jeges folyóján a sámán ebbe kapaszkodhasson. Ott az evenki botoknak rénszarvasfeje és -patája is van.



Csakar sámán

Egy fiatal beteg a lófejű bot segítségével tért magához a transzból



Lófejű sámánbotok





Szibo sámán sámánlándzsával

Fegyverek a sámánrítusban

A sámánok elsősorban a spirituális élet irányítói voltak, erejüket elsősorban a segítőszellemektől kapták. Mégis a szibériai múzeumok gyűjteményeiben (Tomszk, Ulan-Ude) végzett kutatások során több olyan kardot találtam, amelyek a helyi sámánok attribútumai közé tartoztak. A burjátoktól jegyezték le azt a beavatásról szóló történetet, amelyben a sámánnak a jurtában felállított erős nyírfára karddal a kezében kellett felmásznia. Első burjátiai utam alkalmával az egyik kolléga egy publikálatlan képpel ajándékozott meg, amelyen egy burját sámán látható karddal a kezében. A lófejű sámánbotokon – amelyet a sámán az első beavatáskor kapott – is megtalálható egy kovácsoltvasból készült kis kard, lándzsa vagy kopja. Ezek a sámán jelképes fegyverei voltak az ellenséges, rosszindulatú szellemekkel való harchoz. Érdekes, hogy az altaji török csoportok sámándobjain a sámán alakját karddal vagy nyíllal jelölték, amint segítő szellemparipáján *(tyn bura)* lovagol.

Egy mandzsu szertartás során a sámán éles karddal táncolt, forgott és meztelen karjára ütött, hogy bizonyítsa, az éles vas nem sérti meg.

Evenki sámánkard



A Zhakta Mani nevű szellem jelenik meg az áldozati oltárnál, ekkor a mandzsu sámán felemeli kardjait, 1987



(A jelenetet egy néprajzi dokumentumfilmben láttam.) Ugyanez a gondolat, a szimbolikus sérthetetlenség áll a szibo beavatási próba mögött, amikor létrát készítenek két hosszú rúdból és kardokból, amelyek a létra fokai. A sámánvizsgára éjszaka kerül sor, de előbb a beavatandónak egy bikát kell megsebesítenie és innia a véréből, majd meztelen talpakkal fel kell hágnia a kardlétrán (*csakoran* – ami egyben „nyírfát" is jelent szibo nyelven). A létrán való felemelkedés a sámánfa rituális megmászását jelenti, amelyen minden egyes létrafok egy-egy eget, egy-egy újabb beavatási stációt jelképez. (A magyar folklórban a népmesék őrizték meg a sámánepika emlékeit, köztük éppen ezt a motívumot, az égigérő fáét.) M. Eliade rámutatott, hogy a hét ég, a létra megmászása a mitraikus bikaölő rituálék motívumvilágát idézi, és nem lehet kizárni, hogy régi iráni kulturális hatások érvényesültek – szogd közvetítéssel – a közép-ázsiai samanizmus kialakulásában és mitológiájában.

Így válik érthetővé, hogy a sámánfa, az áldozati fa körüli szertartások miért olyan fontosak az eurázsiai sámánság helyi változataiban. Legyen a fa jelképe egy oszlop *(szerge)*, létra, nyírfa, sátorkaró vagy egy kiválasztott fa a szent forrás *(arzsan)* körül, melyet aztán a sámán(nő) különleges tisztelettel vesz körül, étel- és italáldozattal tisztel meg. A legtöbb sámánnak van saját sámánfája.



Koreai jóslókardok



Koreai sámánasszony egy Szöul melletti szent hegyen álló szentélyben, kezében jósló kardokkal énekel



Kirgiz baksi korbácsával ütötte és kergette körbe a jurtában a gyógyulásra várókat

A korbács

A sámánok általában nem kapnak dobot, hanem a beavatás állomásai során jutnak el a legerősebb segítő eszközhöz. Először botot vagy korbácsot kapnak. Ezt a tárgyat a nomád népek körében figyelhettük meg mint a sámánok jelvényét. Ez az egyszerű hétköznapi használati tárgy kiválóan alkalmas volt arra is, hogy a hatóságokat (legyen az hivatalos vallás vagy a politikai államhatalom) megtévesszék, hiszen a korbács a mindennapokban az állattartás egyik nélkülözhetetlen eszköze, használatát ezért tiltani nem lehetett. Gyógyítóerővel a sámánokban való hit ruházta fel, vagyis az a rituális közeg, amelyben használták. A tény, hogy csendben, feltűnés nélkül lehetett használni, különösen az üldöztetések idején volt hasznos, szemben a hangos dobolással.

Nem voltak egyforma erősek a sámánok, s ezért a tárgyak is jelezték a köztük lévő különbséget. Először 1995-ben Tuvában láttam, hogy az egyik sámánasszonynak csak egy kis ostora volt, s azt használta gyógyításra. A korbács tehát a dob helyettesítője, a gyengébb sámán jelvénye.



A gyógyító asszonyok (bübü) *vezetője, kezében ostorával a beteg előtt ülve elkezdi a szertartást, közben egy fiatal férfi varázserejű botjával gyógyít*

A fehér sámánnak tartott kirgiz gyógyító asszony *(bübü)* jelképesen ütni kezdte a betegeket kis korbácsával, hogy kiűzze belőlük a gonosz szellemeket (Somfai Kara Dávid gyűjtése).

A jakutoknál szintén végeztek dobszó nélküli, úgynevezett kis kamlálást, amelynek során a sámán köznapi ruhában csak korbácsot vagy egy faágat tartott a kezében. W. Sieroszevski leírása szerint a sámán ilyenkor egy széken ül, nem táncol, hanem csak énekel és hajladozik. Az ujguroknál és a kazahoknál, valamint a dauroknál is a korbács a sámán egyik jelvénye.



Kazak bakszi 2003-ban Ujgurföldön (Kína). Dob helyett neki is csak korbácsa van



Daur sámánasszony mutatja gyógyító korbácsát



Dél-Koreában a falvak bejáratánál madaras fákat és ijesztő alakokat állítanak, hogy elriasszák a gonosz szellemeket

A sámánfa

A fa a szibériai sámánok világképének egyik központi rendezőelve. A világmodellben a különböző világokat és az égi rétegeket köti össze. A világ közepén egy óriási fát képzeltek el, amely például a mongolok szerint egy hatalmas hegy tetején nő, amely eléri az eget. Ez a kozmikus méretű fa lett a sámánok számára az eget és a földet összekötő „út", amelyet be kell járniuk a transz során. A fa megmászása a sámán égbe szállását jelentette.

Nemcsak a beavatás, de a fiatal sámán felnevelése is a fán *(turu)* történt (az evenkik hite szerint). A nagy sámánokat a sas a csúcson neveli, a közepeseket lejjebb és a gyengéket az alacsonyabb ágakon. A madárszimbolika fontossága a sámánoknak a „repülési képességet" volt hívatva megerősíteni. Különösen a saskultusz volt igen erős, mert a jakutok azt tartották, hogy az első sámánasszony egy sastól esett teherbe. A sas a fehér sámánokat segítette, a holló az úgynevezett fekete sámánokat. Egyáltalán, a különböző madarak a sámánfák tetején a sámánok madár alakú segítőit jelképezték.





Madaras hármas áldozati oszlop, melyet belehímeztek az evenki sámán ruhájából lógó szalagokba



Evenki madaras sámánfák segítik a sámánt égi útján

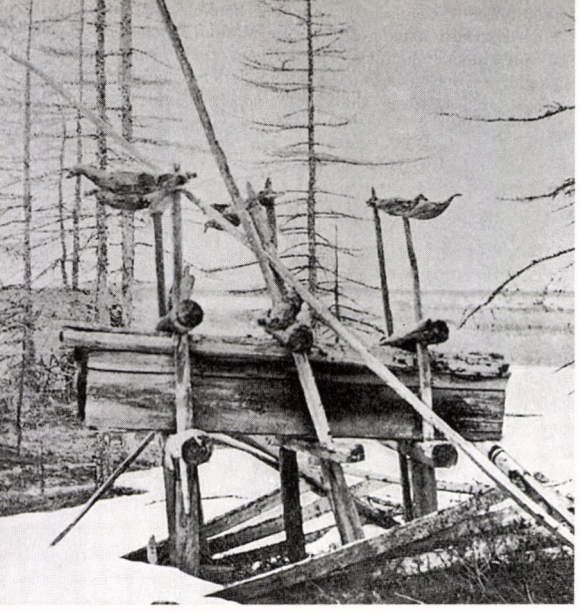


Szolon sámánfa

A fa azért volt szemléletes jelkép a sámánság számára, mert a közvetítést modellálta azáltal, hogy a gyökereivel az alsó, föld alatti sötét világot összekötötte a fatörzs (a középső, az emberi világ) által a koronával (a felső, a légi világgal, a madarak és a világosság s végső soron a természetfeletti lények világával). Ugyanúgy mediátor, mint a sámán. A fának ez az univerzális jellege a kozmoszt a közvetlen környezet egyetlen fájával modellálta, talán így válik érthetővé, hogy szinte mindenhol – különösen a török–mongol népek körében – mennyire elterjedt a fatisztelet. Sokszor megálltunk szibériai útjaink során, hogy apró áldozatot mutassunk be a sámánfáknál (Jakutiában) vagy az *obō*nál (Tuvában és Mongóliában). A kultusz történeti mélységére utal, hogy a tunguz népek, a mandzsuk, sőt a koreaiak körében is él a fatisztelet, olyannyira, hogy a falvak bejáratát az út mellett ilyen madárvégű szellemoszlopok *(sottae)* őrzik, hogy távoltartsák a gonoszt. Feltehetően egész Eurázsiában a madaras végű sámánfa biztosítja szimbolikusan a kapcsolatot a szellemvilággal.



Nanaj halottiemlék-szertartás három lépcsős sámánfája



Evenki sámánsír

A sámánsír

A közönséges emberek halála is megrázó esemény a közösség, a család számára. Még inkább így volt ez a sámán esetében, hiszen ő nemcsak megbecsült tagja volt környezetének, de egyben nélkülözhetetlen rituális funkcionáriusa is. Tisztelték és féltek is tőle. Ezért temetése is rendkívüli volt.

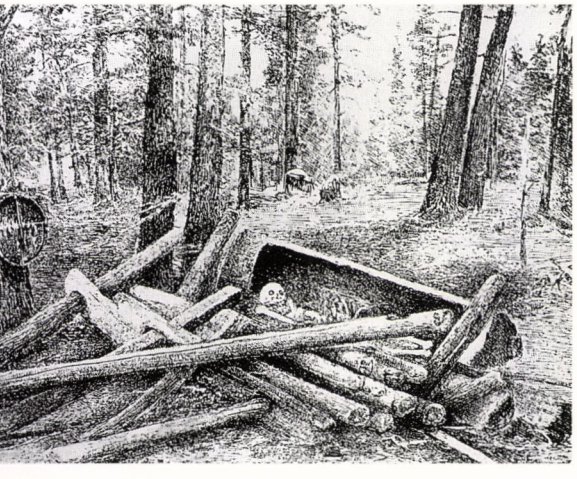
A sámánokat általában messzebbre temették a lakóhelytől, mint az egyszerű embereket. Kerestek egy alkalmas, de mégis eldugott és elhagyatott helyet az erdőben. Oda vitték ki a sámán teljes felszerelését. Mindenekelőtt dobjának bőrét felhasították, hogy a benne lévő szellemsegítők ki tudjanak repülni belőle. A jakutok, más szibériai népekkel megegyezően, a sámánt nem a földbe, hanem a „levegőbe" temették. Ez azt jelenti, hogy kettő vagy négy oszlopra épített faállványra temették (a tuvaiaknál *szeri,* a jakutoknál *arangasz,* a burjátoknál *aranga* a neve).

Az ilyen temetés célja nem pusztán azt volt, hogy megvédjék a sámán testét a ragadozóktól, hanem az is, hogy visszakerüljön a természetbe. A dobot és a sámán más használati tárgyait a közeli fák ágaira akasztották fel (pl. egy teáskannát, italt), és ott hagyták. A „koporsót" egy meglehetősen durván faragott fatönkből vagy deszkákból alakították ki.



A sámán halála után felhasítják dobjának bőrét, kiengedik a szellemeket

Jakut sámánsír



Mai jakut sámántemetés mélyen az erdőben

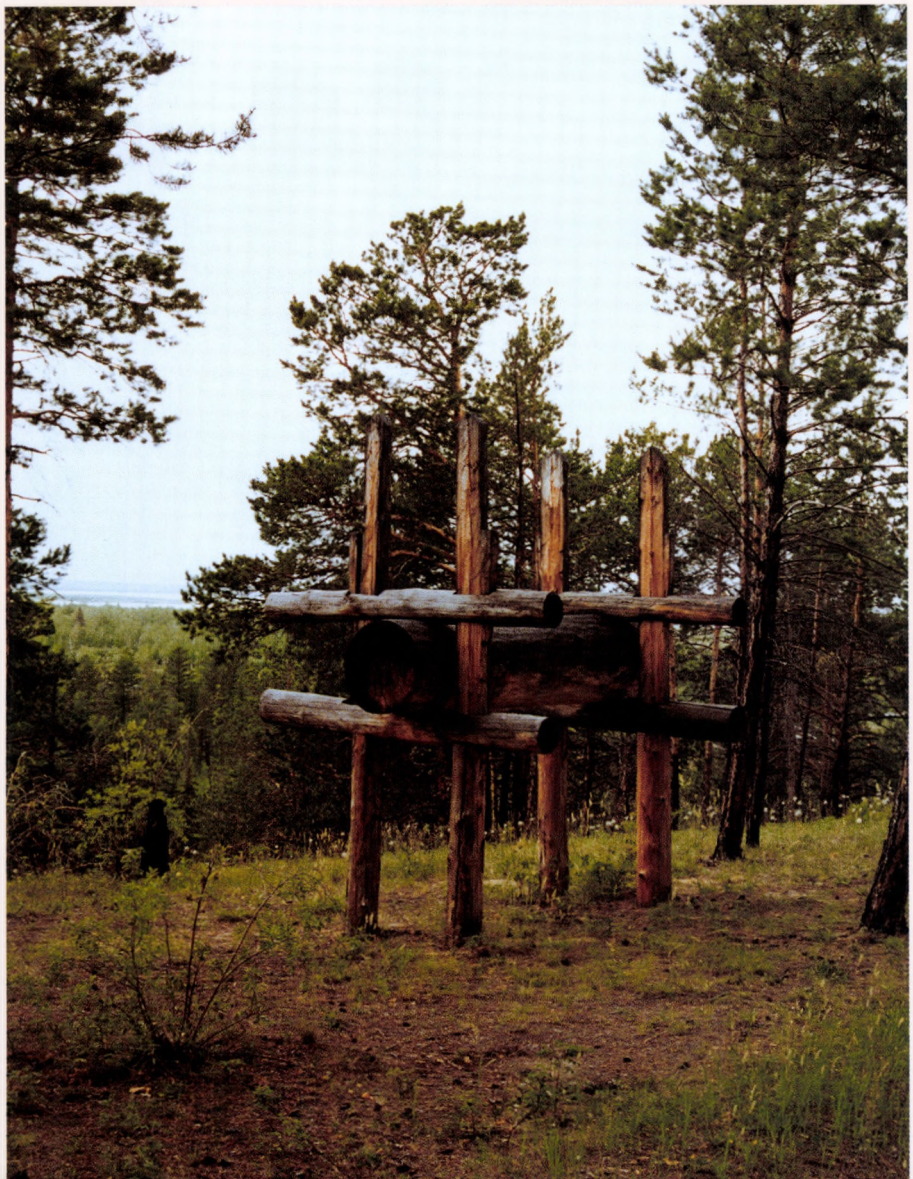


Végül az egyszerű szertartás után állatáldozatot mutattak be. Bárányt, kecskét vagy lovat áldoztak, s ezt a jelenlévők feltorozták. A burjátoktól van adatunk arra is, hogy elégették a sámán holttestét, de ez nem volt általános. Megölték a halottat kísérő lovat is, ami minden bizonnyal az ősi lovastemetkezés szokását viszi tovább, majd egy alkalmas helyen megfőzték az állatok húsát, és szétosztották a többiek között.

Az evenki sámánok sírját madaras végű fákkal vették körül. Azért temették a sámánnal minden felszerelését, mert az érintkezett a szellemekkel, tehát veszélyes lehetett egy közönséges halandóra. Természetesen van olyan adat is, amely még néhány évtizeddel a XX. század vége előttről való, és szintén a szokás továbbélését jelzi.



Tuvai sámán cölöpökre épített nyughelye (szeri)



Egyetlen fatörzsből kivájt sámánkoporsó, erős fa cölöpökre építették, a levegőbe való temetkezés példája





A SAMANIZMUS ÚJJÁSZÜLETÉSE







Modern sámánok

A XXI. század elején világosan látható, hogy azok a forradalmi változások, amelyek a XX. századot jellemezték (indusztrializáció, modernizmus, globalizáció, kommunizmus), egy dologban közösek voltak, mégpedig mindenféle tradíció tagadásában és rombolásában. Érdekes viszont, hogy napjainkban, egy posztmodern korban, megfigyelhető egy ellenkező irányú tendencia is, egyfajta visszafordulás a hagyományok felé. A modernizmus ideológiai csődje, a környezetrombolás megjelenése és a nagy ideológiák (a vallás és a világmegváltó diktatorikus állameszmék) összeomlása után a helyi társadalmak, a lokális megoldások értékeinek a felismerése közvetkezett be.

Ma már világosan kirajzolódik egy újfajta kulturális jelenségcsoport, melyet posztmodern samanizmusnak nevezhetünk. Mivel sokfelé jártam (Szibériában a jakutok, tuvaiak, burjátok, nanajok között, Kínában a mandzsuk és az ujgurok között, azonkívül Mongóliában, Koreában és Japánban) az elmúlt évtizedben, így a saját szememmel győződhettem meg arról, hogy a poszttradicionális társadalmakban milyen változatai vannak azoknak a válaszoknak, amelyeket a sámánok adnak a kor kihívásaira.



Jakut fehér sámán hajnalban
Napköszöntő imát mond



Nagy vörös dobjával fejdísz nélkül
végzett tisztító szertartást
egy tuvai sámán



Nanaj asszony, amint a helyi szellemeket szórakoztatjaja dobjával

Mivel mindig a sámánság helyi változatait vizsgáltam, ezekből össze lehet állítani egy tipológiát. A helyszínen szerzett tapasztalatok alapján a következő csoportokat különböztethetjük meg. Az egyikbe azok tartoznak, amelyeknek a spirituális kultúrájából majdnem sikerült kiiktatni a sámánságot, ahol üldözték és megölték a sámánokat, vagyis a kultúra folyamatossága megszakadt. A másik csoportnak, ahol a folyamatosság fennmaradt, két változata van: az egyik Kínában, ahol lényegében falusi környezetben (mandzsu, szibo, evenki, daur) maradtak fenn a sámánszertartások, a másik Koreában (természetesen Dél-Korea) és Japánban, ahol lényegében városi, sőt nagyvárosi (pl. Szöul) környezetben él tovább az eredeti, autochton sámánság intézménye. Ez utóbbi természetesen akár urbánus samanizmusnak is nevezhető, ami a sámánok adaptációs képességének újabb ékes bizonyítéka.

Vegyük sorra ezeket a példákat, kezdve a posztkommunista oroszországi esetekkel. Az elmúlt években, ha csak tehettem, filmet pontosabban videofelvételeket készítettem az etnográfiai gyűjtés alkalmával (természetesen fényképek is készültek). Az Amur folyó mentén élnek azok a kis mandzsu-tunguz népek, amelyeknek a nyelvéből származik maga a *sámán* szó is. 1993-ban jártam a nanaj népnél, és azt tapasztaltam, hogy kulturálisan az ottani samanizmust az üldözések ellenére folyamatosnak lehet tekinteni. Az az idős sámánasszony: Lindza Beldi, akivel találkoztam, írástudatlan, oroszul se beszél, és segítőjével, Neszulta Beldivel gazdag samanisztikus szokáshagyomány őrzői, s ilyenformán a hagyomány folyamatosságát biztosítják. Az orosz birodalom végvidékén, az Amur menti kis falvakban, a helyi lakosságnak szüksége volt a sámánok segítségére, ezért a kommunizmus ideje alatt sem adták fel őket a hatóságoknak, és azok is elnézőbbek voltak velük.



Lindza Beldi, a legidősebb nanaj sámánasszony 1993-ban egy szellemhívó szertartás közben. Fején az egyszerű fehér kendő

Ez nem jelenti azt, hogy másutt nem üldözték a sámánokat. Így például a jakutoknál, ahol már a szovjet idők elejétől lényegében napjainkig politikai kérdés volt a sámánok ügye. Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen a sámánok voltak a hagyományok, a régi hit és a szóbeli epikus mitológiai hagyomány őrzői. 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 keményen üldözték őket. Sok száz sámán végezte koncentrációs táborokban vagy a kényszermunkatelepeken. Így például Platon Ojunszkij híres író is, aki ráadásul egy érdekes színdarabot is írt *A vörös sámán* címmel, amelyben üdvözölte a vörösök érkezését. Mégsem sikerült teljesen kiirtani a sámánokat, és amikor a kilencvenes évek elején enyhültek az ideológiai elnyomás szorításai, akkor azonnal újra felbukkantak. Míg korábban csak a népdalfesztiválokra vitték őket, addig néhány éve újra elkezdtek dolgozni, elsősorban gyógyítani. 1992-ben, amikor először jártam a Szaha Köztársaságban, akkor tapasztaltam, hogy a korábban üldözött sámánok újra működnek.



A vörös sámán előadása

Nemzetközi konferenciát tartottak a sámánok összefogásáról a világbéke megteremtéséért





Sámánszínház Jakutszk városában

Színre léptek a szó szoros értelmében, mert a helyi Nemzeti Színházban tartottak – a nemzetközi Samanológiai Konferencia résztvevőinek – egy színházi előadást, amelyben színészek alakították a sámánokat, mégpedig azért, hogy ily módon próbálják az etnikai költészeti hagyományt feléleszteni. A helyi lakosság nagyobb része ugyanis már nem beszéli ősei nyelvét. A színház pedig kiválóan alkalmas a népi kultúra egyes elemeinek a feleleventésére, így elsősorban az ének és szöveghagyomány életben tartására. Ugyanakkor a jakut értelmiségiek azonnal felismerték a samanizmus ideológiai jelentőségét az etnikai identitás fenntartásában.

Hasonló jelenségeket tapasztaltunk 1995-ben és 1996-ban Tuvában is, ahol hosszú évtizedek sámánüldözései után a helyi sámánság egyfajta reneszánsza volt észlelhető. A korábbi kommunista politikai vezetők ma az etnonacionalizmus legfőbb zászlóvivői, és a köztársaságban a lamaizmust éppenúgy támogatják, mint a samanizmus újjáéledését.



Egy fiatal sámán beavatása a színpadi játék keretében



Egy idősebb tuvai sámán a fiatalokat tisztítja a sámánközpont udvarán

Szerencsés a helyzet Tuvában azért is, mert a sámánság kutatása régóta avatott kutató kezében volt. Mongus Kenin-Lopsan volt az, aki nemcsak mint néprajzi gyűjtő, de mint ismert író és mint a Düngür elnevezésű társadalmi szervezet elnöke is, a tuvai folklórhagyományok egyik legjobb ismerője, mintegy élő klasszikusa. A tuvai sámánok dobjának a neve: *düngür,* és ez lett annak a szövetségnek a neve, amelynek tagjai azok a gyógyító sámánok, akik nemcsak vidéken, de Kizilben, a fővárosban is nap mint nap dolgoznak. Valami egészen természetes közvetlenséggel végzik jósló, bajmegelőző és gyógyító tevékenységüket a mai modern városi környezetben.

A mai tuvai sámánok – akik közül többekkel volt alkalmam találkozni – a szibériai samanizmus történetének jellegzetes szereplői, hiszen többet közülük az ötvenes években börtönbe zártak, megjárták a munkatáborokat, most mégis újra gyakorolják mesterségüket, de sok köztük a fiatal is. Az elhivatottság és a segíteni akarás egyértelműen érezhető volt szavaikból, és egyben a büszkeség is, hogy ők a valódi népi hagyományok őrzői és továbbvivői.

Tuvai sámánszertartás a szabadban, melyen külföldiek is részt vesznek





Mandzsu nyárközépi áldozati szertartás a jó termésért

Mandzsu sámán egy régi szertartás újrajátszását vezeti a nemzetközi konferencia résztvevőinek, 2004-ben



Kínában, a fővárostól távol eső területeken, ahol a falvakban meglehetősen szegényes viszonyok között élnek az emberek, a kommunista ideológiai elnyomás időszakát aránylag jól átvészelték a mandzsu sámánok. Tipológiailag ez a hagyomány teljesen folyamatos, hiszen a falusi kisközösségek őrizték meg.

A mandzsu nemzetiség az egyik számottevő kisebbség (négy és fél millió) a mai Kínában. Különösen erős történeti tudattal rendelkeznek, mert ők adták az utolsó császári dinasztiát a birodalomnak. Emellett megközelítőleg egy tömbben élnek Jilin tartományban, és vallási képzeteiket tekintve igen ősi hagyománya van a sámánságnak, mégpedig egy sajátos nemzetségi formában, amelynek egyik legfontosabb funkciója a nemzetiségi, családi és rokoni kapcsolatok karbantartása a nagy családi összejövetelek alkalmával.

A kilencvenes évek elején készült néprajzi dokumentumfilmek bizonyítják, hogy élő hagyományról van szó. Egy-egy nagyobb összejövetelen és a hozzá kapcsolódó szertartássorozaton egyszerre több sámán is megjelent, és együtt doboltak. Minden bizonnyal hozzájárult a mandzsu sámánhagyományok folyamatos fenntartásához az a tény, hogy századok óta a mandzsu sámánoknak volt kézzel írt szertartáskönyvük. Jómagam 1991-ben jártam először Mandzsúriában, ahol egy idős sámánnal találkoztam, akinél láttam ilyen kéziratos szertartáskönyvet.

A Koreai-félsziget déli része szintén a kultúra több évszázados folyamatosságát képviseli. A városi környezethez kitűnően alkalmazkodott sámánság az övék. Vagyis ez a harmadik csoport már a XX. század végének jellegzetes típusa. Alkalmam volt több ízben is részt venni a ceremóniákon *(kut),* melyeket sámánasszonyok vezettek. A többórás szertartások nemcsak arról győztek meg, hogy milyen erős stresszoldó hatásuk van, hanem arról is, hogy ezek biztosítják a kultúrán belül a nemzedékek közötti kulturális folyamatosságot. A hagyományátadás fontos eszköze lett a sámánszertartás, hiszen az ősökkel való „közvetlen" kapcsolat és kommunikáció fenntartását szolgálják. (Különösen ilyen funkciója van az úgynevezett *csinogwi-kut* nevű szertartásnak, amely az elhalt ősök szellemének a megidézésére szolgál. Magam is részt vettem egy ilyen egész napos szertartáson Szöul egyik külvárosában, Inchonban 1994-ben.) Bár-mennyire is sokféle kulturális elemet találunk a koreai sámánszertartásokban – a már említetteken kívül a mai modern élet elemeit is beépítették –, mégis a kulturális folyamatosság a legfőbb jellemzője, hiszen semmilyen erőszakos hatás nem érte a *mudang*ok működését Dél-Koreában. A nemzeti kultúra egyik hagyományőrző kifejeződését látják a samanizmusban, melynek legkiválóbb képviselőit mint értékes nemzeti „kincset" a hagyományos kultúra és népművészet mestereiként tartják számon, és a nemzeti identitás erősítésére használják.



Halottidéző (csinogwi-kut) szertartás Szöul egyik külvárosában

Jakut és burját sámánok rövid szertartást tartottak egy nemzetközi samanológiai konferencián



Koreai sámánszertartás hagyományőrző hivatásos népművészek előadásában





Neosámánok nemzetközi találkozója

Az utolsó nganaszán nagysámán leánya egy folklórfesztiválon



Szibériában néhány éve – a politikai változások eredményeként – a sámánkodás már nem elítélendő sarlatánság. Meghívják a sámánokat a tudományos konferenciákra, és a tudósok szinte elvárják, hogy hozzászóljanak előadásaikhoz. Újabb és újabb köztársaságokban alakulnak meg a Sámán Társaságok (így például Burjátiában N. A. Sztyepanova, Hakasziában Tatjana Kozsibekova vezetésével). A legismertebb sámánok sokat utaznak, hogy meghívásaiknak eleget tegyenek. Részt vesznek nemzetközi konferenciákon mint a népük vagy kisebbségük képviselői, vagy mint előadók, a sámánmesterség hiteles bemutatóiként. A sámánok repülőre szállnak, vagyis „újra" repülnek, és közvetítenek a Kelet és a Nyugat között, éppen úgy, mint hajdanán a különböző világok között. Így aztán nem csoda, hogy némelyikük már bejárta Itáliát, Európát, az Egyesült Államokat is. Jellegzetes szereplői korunknak, hiszen ők közvetítenek a múlt és a jelen között.

Így van ez a Tajmir-félszigeten élő kis nép, a nganaszánok egyik nevezetes sámánfamíliájánál. A Ngamtuszo család tagjaiból kerültek ki több nemzedéken át a közösség sámánjai. Ezt a szerepkört lényegében napjainkig megőrizték. Lennart Meri még a hetvenes években készített az utolsó nagy sámán fiáról, Demnime Kosztyerkinről filmfelvételt, de azóta is több film készült róluk. Lényegében ma már az egész rokonság bekapcsolódott a folklorizmus láncolatába, vagyis a sámánapa énekeinek és művészetének színházszerű reprodukálásába. Ez a tevékenység egyfelől teljesen hiteles, mert az autentikus forrásból tanult dallamokat ismétlik, másrészt teljesen



Itelmen népi együttes tánca

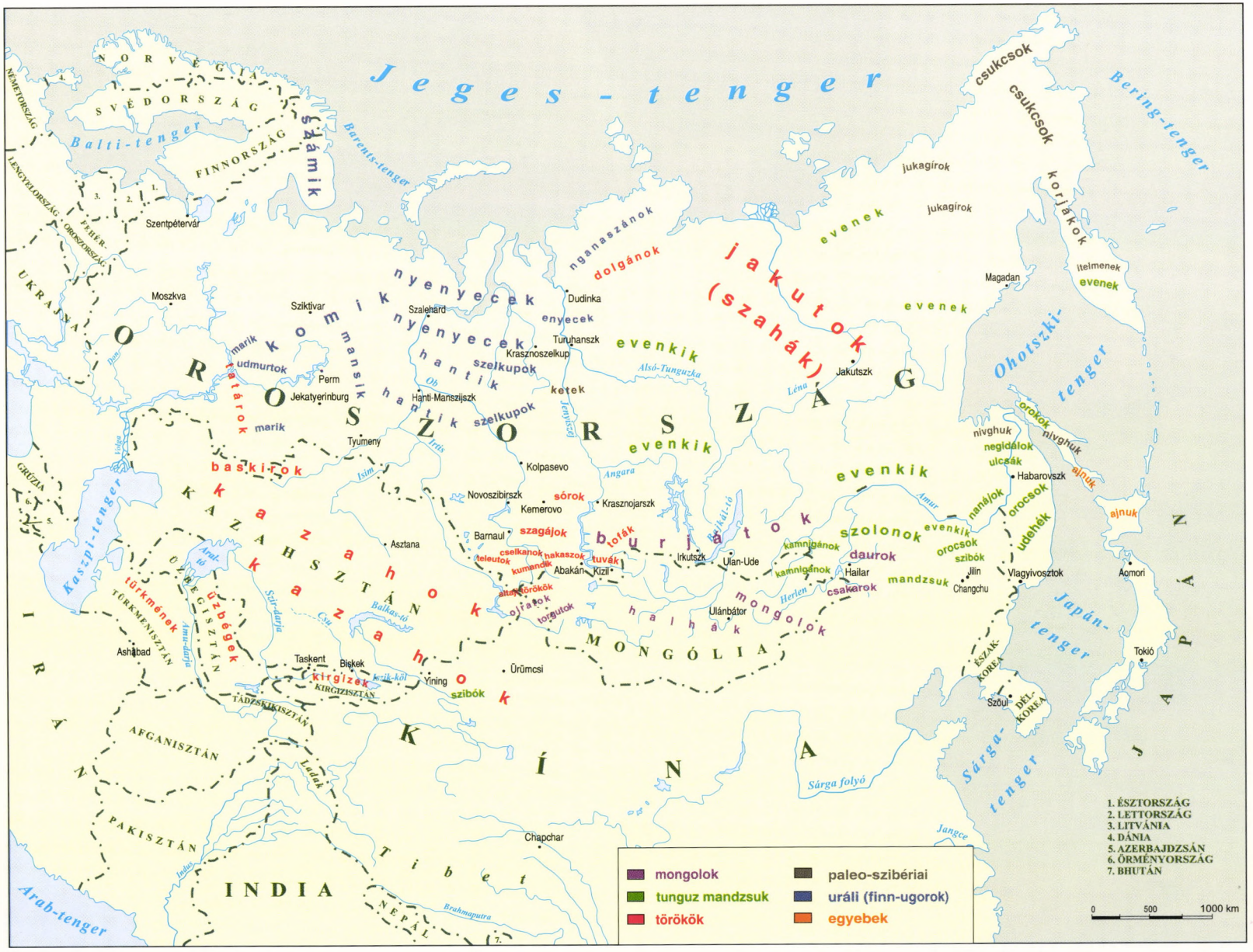
Korják énekespár



nem autentikus, mert a rituális/szakrális környezetéből kiszakítva adják elő az énekeket, veszik elő a dobot. Arról nem is szólva, hogy a sámánt megszemélyesítő családtagok már nem beavatott sámánok, s így joguk sem lenne a szent énekek felidézésére. A hagyomány viszont így talál utat, mintegy a társadalmi környezettől függetlenül, az etnikai és családi folklór továbbvitelére.

A kutató hajlamos megállapítani, hogy ez az utolsó fejezete a szibériai samanizmus történetének. Amikor 1994 nyarán Dél-Franciaországban egy folklórfesztivál előadói között találkoztam a Kosztyerkin család tagjaiból álló kis együttessel, akik szibériai szőrmeviseletben néhány perces műsort adtak a nyári melegben, arra gondoltam: ez a vég! Továbbgondolva a jelenséget azt kell mondani: Még nem az! Hiszen éppen az ilyen fesztivál-meghívások, a szereplési lehetőségek filmen és a televízióban arra indítják a fiatalabb nemzedék tagjait, hogy előadóként – mintegy eljátszva az ősi rítust – vigyék tovább a hagyományt. Ez természetesen már egészen más samanizmus, mint amelyről a klasszikus tanulmányok szóltak.

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 sámánság is átalakult és alkalmazkodott a megváltozott világhoz Szibéria-szerte, ez már egy kommunizmus utáni vagy ha úgy tetszik posztmodern samanizmus, de benne a hagyományok tisztelete újra értéket képvisel: az etnikai identitás szimbolikus kifejeződése lesz.


Jeges-tenger
Balti-tenger
Barents-tenger
Bering-tenger
Ohotszki-tenger
Japán-tenger
Sárga-tenger
Kaszpi-tenger
Arab-tenger
NORVÉGIA
SVÉDORSZÁG
FINNORSZÁG
NÉMETORSZÁG
LENGYELORSZÁG
FEHÉR-OROSZORSZÁG
UKRAJNA
GRÚZIA
IRÁN
AFGANISZTÁN
PAKISZTÁN
INDIA
NÉPAL
Tibet
KÍNA
MONGÓLIA
KAZAHSZTÁN
ÜZBEGISZTÁN
TÜRKMENISZTÁN
KIRGIZISZTÁN
TADZSIKISZTÁN
ÉSZAK-KOREA
DÉL-KOREA
JAPÁN
OROSZORSZÁG
Szentpétervár
Moszkva
Perm
Jekatyerinburg
Tyumeny
Szikitvar
Szalehard
Hanti-Manszijszk
Krasznoszelkup
Turuhanszk
Dudinka
Jakutszk
Magadan
Kolpasevo
Novoszibirszk
Kemerovo
Krasznojarszk
Barnaul
Asztana
Abakán
Kizil
Irkutszk
Ulan-Ude
Hailar
Jilin
Changchu
Vlagyivosztok
Habarovszk
Aomori
Tokió
Szöul
Ulánbátor
Ürümcsi
Yining
Taskent
Biskek
Ashabad
Chapchar
Abakán
Amur
Lena
Ob
Irtis
Jenyiszej
Angara
Balkás-tó
Bajkál-tó
Sárga folyó
Jangce
Brahmaputra
Indus
Ladak
Herlen
Alsó-Tunguzka
nganaszánok
dolgánok
jakutok (szahák)
evenek
jukagírok
csukcsok
korjákok
itelmenek
nyivghuk
negidálok
ulcsák
orokok
ajnuk
udehék
nanájok
orocsok
szolonok
daurok
mandzsuk
csakarok
mongolok
halhák
kamnigánok
szibók
szelkupok
hantik
manszik
nyenyecek
enyecek
evenkik
ketek
marik
udmurtok
baskírok
tatárok
kazahok
kirgizek
türkmének
üzbégek
sórok
szagájok
tofalák
burjátok
tuvák
cselkanok
hakaszok
kumandok
teleutok
altajtörökök
ojrátok
torgutok
1. ÉSZTORSZÁG
2. LETTORSZÁG
3. LITVÁNIA
4. DÁNIA
5. AZERBAJDZSÁN
6. ÖRMÉNYORSZÁG
7. BHUTÁN
mongolok
tunguz mandzsuk
törökök
paleo-szibériai
uráli (finn-ugorok)
egyebek
0
500
1000 km

Irodalom

ÅHLBÄCK, T.–BERGMAN, J. (eds) 1911. *The Saami Shaman Drum.* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis XIV.) Åbo–Stockholm: Almqvist–Wiksell

AIGLE, D. et al. (eds) 2000. *La politique des esprits. Chamanisme et religions universalistes.* Nanterre: Société d'ethnologie

ALEKSEENKO, E. A. 1984. Some General and Specific Features in the Shamanism of the Peoples of Siberia. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* I: 85–96. Göttingen: Herodot

ALEKSEEV, N. A. 1987. *Schamanismus der Türken Sibiriens: Versuch einer vergleichenden arealen Untersuchung.* Hamburg: R. Schletzer Verleg (*Studia Eurasia* 1.)

—— 1990. Shamanism among the Turkic Peoples of Siberia. In: BALZER, M. (ed.) *Shamanic Worlds* 49–109. Armonk–London: North Castle Books

ANYISZIMOV, A. F. 1953. Az evenkik lélekképzetei és az animizmus keletkezésének problémája. *Szovjet Néprajztudomány* 2–3: 88–98.

ANZHIGANOVA, L. 1998. Renaissance of a Culture: How Khakass Shamanism Survived and Flourishes Today. In: *Active Voices* (The Online Journal of Cultural Survival)

ARANYOSI É.–HOPPÁL M. 2001. Bárányáldozat Burjátiában. In: PÓCS É. (szerk.) *Sors, áldozat, divináció* 42–56. Budapest: Janus/Osiris

BÄCKMAN, L.–HULTKRANTZ, Å. 1978. *Studies in Lapp Shamanism.* (Stockholm Studies in Comparative Religion 16.) Stockholm: Almqvist–Wiksell

BALDICK, J. 2000. *Animal and Shaman: Ancient Religions of Central Asia.* London–New York: I. B. Tauris Publishers

BALZER, M. M. 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

—— 1993 Shamanism and the Politics of Culture. *Shaman* 1: 2: *71–96.*

—— (ed.) 1997. *Shamanic Worlds – Rituals and Lore of Siberia and Central Asia.* Armonk–London: North Castle Books

BASILOV, V. N. 1978. Vestiges of Transvestism in Central-Asian Shamanism. In: DIÓSZEGI, V. –Hoppál, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 281–289. Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 1986. The Shaman Drum Among the Peoples of Siberia – Evolution of Symbolism. In: LEHTINEN, I. (ed.) *Traces of the Central Asian Culture in the North* 35–51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura

—— 1987. Popular Islam in Central Asia and Kazakhstan. *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 8: 1: 7–17.

—— (ed.) 1989. *Nomads of Eurasia.* Seattle–London: University of Washington Press

—— 1990. Chosen by the Spirits. In: BALZER, M. (ed) *Shamanic Worlds* 3–48. Armonk–London: North Castle Books

BASILOW, W. N. [BASILOV, V. N.] 1995. *Das Schamanenturn bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstan.* Berlin: R. Schletzer Verlag

BEFA, M. L.–DELABY, L. 1999. *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme.* Paris: Publications scientifiques du muséum

BELLÉR-HANN, J. 2001. Rivalry and Solidarity among Uyghur Healers in Kazakhstan. *Inner Asia* 3: 73–98.

BIRTALAN Á. 2001. The Tibetan Weather-Magic Ritual of Mongolian Shaman. *Shaman* 9: 2: 119–142.

—— 2005 Kürl, a mongol sárga sámán időjárás-varázsló. In: HOPPÁL M.–SZATHMÁRI B.–TAKÁCS A. (szerk.) *Sámánok és kultúrák* ... Budapest: Gondolat

BOGORAS, W. 1907. *The Chukchee Religion. Publications of Jesup North Pacific Expedition*. Vol. VII. part II. Leiden–New York

BRENTJES, B. 1982. *Der Tierstil in Eurasien*. Leipzig: VEB E. A. Seemann Verlag

BUSCHAN, G. (n. d.) *Die Sitten der Völker*. Vol. I–III. Stuttgart–Berlin–Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft

BUYANDELGERIYN, M. 1999. Who "Makes" the Shaman, The Politics of Shamanic Practices among the Buriats in Mongolia. *Inner Asia* 1: 2: 221–244.

CAMPBELL, J. 1988. Shamanic Lore of Siberia and the Americas. In: CAMPBELL, J.: *Historical Atlas of World Mythology.* Vol. I. *The Way of the Animal Powers*. Part 2 Mythologies of the Great Hunt 156–191. New York: Harper and Row

CHICHLO, B. 1978. Qui est donc koča? *Etudes mongoles et sibériennes* (Cahier 9) 6–72.

COVELL, A. 1986. *Folk Art and Magic: Shamanism in Korea.* Seoul: Hollym

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: PRICE, N. (ed.) *The Archeology of Shamanism* 43–55. London: Routledge

DEVLET, E.–DEVLET, M. 2002. Siberian Shamanistic Rock Art. In: ROZWADOWSKI, A.–KOŚKO, M. (eds) *Spirits and Stones: Shamanism and Rock Art in Central Asia and Siberia* 120–136. Poznan: Instytut Wschodni UAM

DEVLET, M. A. 1976. *Bol'shaja Bo-jarskaja Pisanitsa.* Moskva: Nauka

—— 1997. Ancient Sanctuaries in Tuva and the Origin of Shamanism. In: J. van Alpen (ed.) *Spellbound by the Shaman* 37–51. Antwerp: Continental Ethnografisch Museum

DIÓSZEGI V. 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Budapest: Akadémiai Kiadó (Reprint kiadás 1998)

—— 1958. Beszámoló leningrádi, valamint szibériai tanulmányutaimról. *Ethnographia* LXIX: 628–635.

—— 1960. *Sámánok nyomában Szibéria földjén.* Budapest: Magvető

—— 1962. *Samanizmus.* Budapest: Gondolat

—— 1967. The Origins of the Evenki "shaman-mask" of Transbaikalia. *Acta Orientalia* XX: 171–201.

—— 1967. *A pogány magyarok hitvilága.* Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 1968. *Tracing Shamans in Siberia – The Story of An Ethnographical Research Expedition.* Oosterhout: Anthropological Publications.

—— 1968a 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

—— 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* 6.)

DIÓSZEGI V. (szerk.). 1971. *Az ősi magyar hitvilág* (Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből) Budapest: Gondolat

DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) 1978. *Shamanism in Siberia.* Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 1996a *Shamanism in Siberia* (Selected Reprints) Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 2.)

—— 1996b *Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia* (Selected Reprints) Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 3.)

DJAKONOVA, V. P. 1978. The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness. In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 325–339. Budapest: Akadémiai Kiadó

DOBZHANSKAYA, O. 1995. The Music in the Nganasan Shaman Ritual. In: KÖIVA, M.–VASSILJEVA, K. (eds) *Folk Belief Today* 51–56. Tartu: Estonian Akademy of Sciences

DONNER, K. 1918. Bland samojeder i Sibirien (1911–1913, 1914) Helsingfors: Söderström. (In English: Among the Samoyed in Siberia. New-Haven: Human Relations Area Files)

EDSMAN, C.–M. (ed.) 1967. *Studies in Shamanism.* Stockholm: Almqvist–Wiksell

ELIADE, M. 1974. *Shamanism: 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 samanizmus. Az ekszták̈zis ősi technikái.* Budapest: Osiris

EVEN, M. D. 1988–1989. *Chants de chamanes Mongols.* Paris: Société d'ethnologie

FINDEISEN, H. 1957. *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester Nordeurasiatischer Völker.* Stuttgart: Kohlhammer

FINSCH, O. 1879. *Reise nach West-Sibirien im Jahre 1876.* Berlin: E. Wallroth Verlag

FLAHERTY, G. 1992. *Shamanism and the Eighteenth Century.* Princeton, NY: University Press

FRANCFORT, H.-L.–HAMAYON, R. N. (eds) 2001. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 10.)

FRIDMANN, E. J. 2004. *Sacred Geography: Shamanism Among the Buddhist Peoples of Russia.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 12.)

FUNK, D. A. 1997. *Teleutskoje šamanstvo.* Moskva: Institut Etnologii i Antropologii.

—— 2004. Teleut Shamanhood: Some Unknow Pages of Ethnographic Studies. *Shaman* 12: 2: 97–113.

FUNK, D. A.–SILLANPÄÄ, L. (eds) 1999. *The Small Indigenous Nations of Northern Russia.* Vaasa: Åbo Akademi, University Social Science Research Unit

GEORGI, J. G. 1776–1780. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten.* 1–2 Bde. St. Petersburg: C. W. Müller

GILBERG, R. 1992. *Shamaner og åndermanere.* København: Nationalmuseet

GMELIN, J. G. 1751–1752. *Reise durch Siberien von dem Jahr 1733 bis 1744. 1–4 Bde.* Göttingen

GMELIN, S. G. 1784. *Reise durch Russland zur Untersuchung der drei Natur-Reiche.* St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften

GOODMAN, F. D. 1972. *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia.* Chicago: Chicago 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

—— 1989. Nganasan and Enets Shamans' Wooden Masks. In: HOPPÁL, M.–SADOVSZKY, O. (ed.) *Shamanism: Past and Present* I: 145–153. Budapest – Los Angeles /Fullerton: ISTOR Books 1–2.

GRANÖ, J. G. 1919. *Altai.* I–II. Porvoo

—— 1993. *Altai.* Helsinki: Suomalaisen Kirgillisuuden Seura

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

GUAN, X.–WANG, H. 1998. *Elunchunzu samanjiao tiaocha* (Kutatások az orocs samanizmusról) Shenyang: Liaoning Peoples' Press

GUILLEMOZ, A. (guest editor) 1991–1992. *Special Issue – Korean Shamanism. Cahiers d'Extrême-Asie* vol. 6.

GUISSO, R. W. I.–YU, CHAI-SHIN (eds) 1988. *Shamanism: The Spirit World of Korea.* Berkeley: Asian Humanities Press

GUO, S.–WANG, H. (eds) 2001. *Living Shamans: Shamanism in China.* (In English and in Chinese) Shenyang: Liaoning People's Publishing House

HALIFAX, J. 1982. *Shaman: The Wounded Healer.* London: Thames and Hudson

HALLA, P. H. 1980. *Kut – Korean Shamanist Rituals.* Seoul-Elisabeth, New Jersey: Hollym International

HAMAYON, R. 1990. *La chasse à l'âme – Esquisse d'une theorie du chamanisme sibirien.* 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

HARNER, M. 1980. *The Way of the Shaman – A Guide to Power and Healing.* San Francisco: Harper and Row

HARVA, M. 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* FFC No. 125. Porvoo–Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia

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

HEISSIG, W. 1980. *The Religions of Mongolia.* London–Henley: Routledge and Kegan Paul

HELIMSKY, E. A.–KOSTERKINA, N. T. 1992. Small Seances with a Great Nganasan Shaman. *Diogenes* No. 158: 39–55

HILDÉN, K. 1916. Om shamanismen: Altai, speciell bland Lebed-tatarerna. *Terra, Geografika Föreningens Tidskrift* 27: 123–150. Helsinki

HOGARTH, HYUN-KEY KIM 1998. *Kut: Happiness Through Reciprocity.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 7.)

——. 1999. *Korean Shamanism and Cultural Nationalism.* Seoul: Jimoondang

—— 2002. *Syncretism of Buddhism and Shamanism in Korea.* Seoul: Jimoondang

HOLMBERG, U. 1922. *The Shaman Costume and Its Significance.* Turku: Annales Universitatis Fennicae Aboensis, Series B. Tom I. No. 2

HOLMBERG (HARVA), UNO 1927. Finno-Ugric Hythology. In: MACCULLOCH, C. J. A. (ed.) *Mythology of All Races* IV: 3–295. Boston (Reprinted: New York, 1964)

HONKO, L. 1969. Role-taking of the Shaman. *Temenos* 4: 26–55

HOPPÁL MIHÁLY 1975. Az uráli népek hitvilága és a samanizmus. In: HAJDÚ P. (szerk.) *Uráli népek* 211–233. Budapest: Corvina

—— 1983A. A szibériai sziklarajzok és az uráli népek mitológiája. In: OKLADNYIKOV, A. P.–MARTINOV, A. I.: *Szibériai sziklarajzok* 5–36. Budapest

—— (ed.) 1984. *Shamanism in Eurasia.* Vol. 1–2. Göttingen: Herodot

—— 1985. Shamanism and the Siberian Rock Art. In: DIENES, I. et al. (ed.) *Studia Hungarica* 207–222. (CIFU 6. Syktyvkar) Budapest: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság

—— 1993. Studies on Eurasian Shamanism. In: HOPPÁL, M.–HOWARD, D. K. (eds) *Shamans and Culture* 258–288. Budapest–Los Angeles (*ISTOR Books*)

—— 1994. *Sámánok: lelkek és jelképek.* Budapest: Corvina

—— 1998. Diószegi Vilmos élete és munkássága. In: DIÓSZEGI V.: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* (Az 1958-as első kiadás reprintje) 453–480. Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 2000. *Shaman Traditions in Transition.* Budapest: International Society for Shamanistic Research

—— 2002. *Das Buch der Schamanen: Europa und Asien.* Berlin: Ullstein

HOPPÁL, M.–HOWARD, K. (eds) 1993. *Shamans and Cultures.* Budapest–Los Angeles: Akadémiai Kiadó (*ISTOR Books*)

HOPPÁL, M.–PENTIKÄINEN, J. (eds) 1989. *Uralic Mythology and Folklore.* Budapest: Ethnographic Institute–Helsinki: Finnish Literature Society (*Ethnologica Uralica* 1.)

—— 1992. *Northern Religions and Shamanism.* Budapest–Helsinki: Akadémiai Kiadó–Finnish Literature Society (*Ethnologica Uralica* 3.)

HOPPÁL, M.–SADOVSZKY, O. (eds) 1989. *Shamanism Past and Present.* Budapest–Los Angeles/Fullerton (*ISTOR Books* Vols. 1–2.)

HOPPÁL M.–SZATMÁRI B.–TAKÁCS A. (szerk.) 2005. Sámánok és kultúrák. Budapest: Gondolat

HÖFER, A. 1994. *A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal.* Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.

HULTKRANTZ, Å. 1973. A Definition of Shamanism. *Temenos* 9: 25–37

—— 1978. Ecological and Phenomonological Aspects of Shamanism. In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 27–58. Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 1984. Shamanism and Soul Ideology. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* I: 28–36. Göttingen: Herodot

—— 1979. Lapp Shamanism from a Comparative Point of View. *Fenno-Ugrica Suecana* 2: 45: 58. Uppsala

—— 1998. On the history of research in shamanism. In: PENTIKÄINEN, J. et al. (eds) *Shamans* 51–70. Tampere: Tampere Museums'. Publ

—— 2003. Thoughts on Drugs in Eurasian Shamanism. *Shaman* 11: 1–2: 9–16

HUMPHREY, C.–ONON, U. 1995. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power Among the Daur Mongols.* Oxford: Oxford University Press

IVANOV, S. V. 1975. *Ancient Masks of Siberian Peoples.* (Photographs by V. A. Stukalov) Leningrad: Aurora Art Publishers

IVANOVA-UNAROVA, A. Z. 2000. *Images of a Shaman.* Yakutsk: Bichik, National Publishing House

JAKOBSEN, M. D. 1999. *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing.* New York–Oxford: Berghahn Books

—— 2003. Researcher or Searcher: Studying Shamanic Behaviour in the New Millenium. *Shaman* 11: 1–2: 17–28

JANHUNEN, J. 1989. On the Role of the Flying Squirrel in Siberian Shamanism. In: HOPPÁL, M.–SADOVSZKY, O. (eds) *Shamanism: Past and Present* I: 184–190. Budapest–Los Angeles/Fullerton (*ISTOR Books*)

JANKOVICS, M. 1984. Cosmic Models and Siberian Shaman Drums. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* I: 149–173. Göttingen: Herodot

JETTMAR, K. 1967. *Art of the Steppes.* New York: Crown

JOCHELSON, W. 1908. *The Koryak. The Jesup North Pacific Expedition* Vol. VI. part I–II. Leiden/Brill –New York: Stechert

JOHANSEN, U. 1987. Zur Geschichte des Schamanismus. In: HEISSIG, W. – KLIMKEIT (eds) *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens* 8–22. Wiesbaden: Harrasowitz

KARJALAINEN, K. F. 1922. *Die Religion der Jugra Völker.* FFC. 44. Porvoo: Suomalainen Tiedeakatemia Helsinki

KENIN-LOPSAN, M. B. 1978. The Funeral Rites of Tuva Shamans. In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 291–298. Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 1997. *Shamanic Songs and Myths of Tuva.* (Selected and edited by M. HOPPÁL with the assistance of Chr. BUCKBEE) Budapest: Akadémiai Kiadó (*ISTOR Books* Vol. 7.)

KEREZSI, Á. 1993. The Eastern-Khanty Shamanism. In: HOPPÁL, M.–PÁRICSY, P. (eds) *Shamanism and Performing Arts* 97–106. Budapest: Ethnographic Institute

KIM, T. 1989. *Painting of Shaman Gods of Korea.* Seoul: Youl Hwa Dang Publishing

KIM, T.–HOPPÁL, M. (eds) 1995. *Shamanism in Performing Arts.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 1.)

KIM-HOGARTH, HYUN-KEY 1998. *Kut: Happiness Through Reciprocity.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 7.)

KISTER, D. A. 1997. *Korean Shamanist Ritual: Symbols and Dramas of Transformation.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 5.)

KNÖDEL, S.–JOHANSEN, U. 2000. *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus.* (Tafelband) Stuttgart: Anton Hiersemann Verl. (*Symbolik der Religionen* XXIII.)

KŐHALMI K. (vál.)–Bede A. (ford.) 1973. *Sámándobok, szóljatok: Szibéria őslakosságának népköltészete.* Budapest: Európa Kiadó

KROHN, J. 1908. *A finnugor népek pogány istentisztelete.* Budapest

LANKENAU, H. 1872. Die Schamanen und das Schamanenwesen. *Globus* XXII: 18: 278–283.

LEEM, K. 1767. *Beskrivelse over Finn-markens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgusdyr Kele.* København

LEETE, Art 1998. The Kazym Uprising: The West Siberian Peples' Struggle for Freedom in the 1930s. *Shaman* 6: 2: 171–178.

LEHTINEN, I. (ed.) 2002. *Siberia: Life on the Taiga and Tundra.* Helsinki: National Board of Antiquities

LEHTISALO, T. 1937. Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen. *Journal Société Fenno-Ougrienne* XLVIII: 1–34.

LEWIS, I. M. 1981. What is a Shaman? *Folk* 23: 25–35.

LINDGREN, E. J. 1935. The Shaman Dress of the Dagurs, Solons, and Numinchens. In: MANCHURIA, N. W. *Hyllningskrift tillägnad Sven Hedin pa hans 70-arsdag* 365–378. Stockholm: Geografiska Annaler

LOMMEL, A. 1965. *Schamanen und Medizinmänner. Magie und Mystik früher Kulturen.* München: Callwey

—— 1967. *Shamanism. The Beginnings of Art.* New York–Toronto: McGraw-Hill

LOT-FALCK, E. 1977. *Le costume de chamane Toungouse du Musée de l'Homme. Études mongoles* 8: 19–71.

LÖNNQVIST, B. 1985. Schaman-dräkter i Sibirien. Former och funktioner, alder och ursprung. *Finskt Museum* 92: 81–94.

MANKER, E. 1950. *Die lappische Zaubertrommel.* Vol. 2. (*Acta Lapponica* 6.) Stockholm

MARAZZI, U. (cura di) 1984. *Testi dello sciamancsimo siberiano e centroasiatico.* Torino

MARTYNOV, A. I. 1991. *The Ancient Art of Northern Asia.* Urbana–Chicago: University of Illinois Press

MASKARINEC, G. G. 1995. *The Rulings of the Night. An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Text.* Madison: The University of Wisconsin Press

MASTROMATTEI, R. 1989. Shamanism in Nepal: Modalities of Ecstatic Experience. In: HOPPÁL, M.–SADOVSZKY, O. (eds) *Shamanism: Past and Present* 2: 203–217. Budapest–Los Angeles Fullerton: Ethnographic Institute (*ISTOR Books* Vols 1–2)

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

MASSARI, ST.–MAZZOLENI, G. (cura di) 2002. *Il volo dello Sciamano: Simboli ed arte delle culture siberiano.* Roma: De Luca Editoni d'Arte

MENG, H. 2000. *Zkong guo bei fang minzu samanjiao.* (Shamanism among the Northerm Minolities in China) Beijing: Social Science Publiching House

MUNKÁCSI, B. 1995. *Vogul Folklore* (Collected by B. MUNKÁCSI. Selected and edited by O. von SADOVSZKY and M. HOPPÁL. Translated by B. SEBESTYÉN.) Budapest–Los Angeles: Akadémiai Kiadó (*ISTOR Books* Vol. 4.)

NARBY, J.–HUXLEY, F. (eds) 2001. *Shamans Through Time: 500 years on the Path to Knowledge.* New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam

NÉMETH, GY. 1940. Attila és a hunjai. *Magyar Szemle* VIII: 3.

NIORADZE, G. 1925. *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern.* Stuttgart: Stecker und Schröder

NORDBLADH, J.–ROSVALL, J. 1978. Images as Messages in Society Prolegomena the Study of Scandinavian Petroglyphs and Semiotics. In: KRISTIANSEN, K.–PALUDAN–MÜLLER, C. (eds) *New Direction in Scandinavian Archeology* 63–78. Copenhagen: The National Museum of Denmark

NOVIK, E. S. 1990. Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: Experiment in a Comparison of Structures. In: BALZER, M. (eds) *Shamanic Worlds* 121–185. Armonk–London: North Castle Books

NOWAK, M.–DURRANT, S. 1977. *The Tale of the Nishan Shamaness.* Seattle–London: University of Washington Press

OHLMARKS, Å. 1939. *Studien zum Problem des Schamanismus.* Lund

OKLADNIKOV, A. P. 1981. *Ancient Art of the Amur Region.* Leningrad: Aurora

OKLADNIKOV, A. P.–MARTINOV, A. I. 1983. *Szibériai sziklarajzok.* Budapest: Corvina

OMAR, D. 2003. Modern Kazakh Shamanism. In: HOPPÁL, M.–KÓSA, G. (eds) *Rediscovery of Shamanic Heritage.* Budapest. Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 11.)

OPPITZ, M. 1992. Drawings on Shamanic Drums. In: *Anthropology and Aesthetics* 22: 63–81.

PALLAS, P. S. 1771–76. *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs* I–III. St. Peterburg

PANG, T. A. 1994. A "Classification" of the Xibe Shamans. *Shaman* 2: 1: 61–66.

PAPROTH, H. J. 1976. *Studien über das Bärenzeremoniell.* Uppsala: Klaus Renner Verlag

—— 1988. Eine lappische Schamantrommel. *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 1: 269–318. (*Festschrif für László Vajda*)

PASSIE, T. 1999[3]. *Schamanismus: Eine Kommentierte Bibliographie 1914–1998.* Hannover: Laurentius

PENTIKÄINEN, J. 1984. The Sami Shaman – Mediator Between Man and Universe. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia* I: 125–148. Göttingen: Herodot

—— 1987. The Shamanic Drum as Cognitive Map – The Historical and Semiotic Study of the Saami Drum in Rome. In: GOTHÓNI, R.–PENTIKÄINEN, J. (eds) *Mythology and Cosmic Order* 17–36. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura

—— 1998. *Shamanism and Culture.* Helsinki: Etnika Co.

—— et al. (eds) 1998. *Shamans.* Tampere: Tampere Museums Publications

PFIZENMAYER, E. W. é. n. *Kelet-Szibíria ősvilága és ősnépei.* Budapest: Lampel R.

PILSUDSKI, B. 1909. Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin. *Globus* XCV: 1: 72–78.

PITT, M. 1680–83. *English Atlas ... with a General Intorduction to Geography.* Vols. 1–5. Oxford

POPOV, A. A. 1978. The Dolgan *sajtāns.* In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 449–456. Budapest: Akadémiai Kiadó

POTAPOV, L. P. 1968. Shamans' Drums of Altaic Ethnic Groups. In: DIÓSZEGI, V. (ed.) *Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia* 205–243. Budapest: Akadémiai Kiadó

—— 1978. The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History. In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism is Siberia* 169–180. Budapest: Akadémiai Kiadó

POTAPOV, L. P.–MENGES, K. H. 1934. *Materialen zur Volkskunde der Türk vülker des Altaj.* Berlin (Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin XXXVII.)

POZZI, A. 1992. *Manchu Shamanica Illustrata.* Die mandschurische Handschrift 2774 der Töyöbunka Kenkyusho Tōkōyō Daigaku. (*Shamanica Manchurica Collecta.* Ed. G. STARY) Wiesbaden: Otto Harrassowitz

PROKOFJEVA, E. D. 1963. The Costume of an Enets Shaman. In: MICHAEL, H. N. (ed.) *Studies in Siberian Shamanism* 124–125. Toronto: Artic Institute of North America

QI CHESAN 1997. Contemporary Shamans and the "Shamans' Handbook" of the Sibe. *Shaman* 5: 1: 69–90.

QIU, PU 1982. *The Oroqens: China's Nomadic Hunters.* Beijing: Foreign Language Press

RADLOFF, W. 1885. *Das Schamanentum und sein Kultus.* Leipzig: T. O. Weigel

RATZEL, F. 1895. *Völkerkunde.* Bd. 1–2. Berlin–Leipzig: Verlag des Bibliographischen Instituts

RECHBERG, V.–ROTHENLÖWEN, K. 1812–13. *Les Peuples de la Russie...* (2 vols) Paris

REID, ANNA 2002. *The Shaman's Coat: A Native History of Siberia.* London: Weidenfeld-Nicolson

RHEEN, S. 1897. En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, (...) (ed. by K. B. WIKLUND) Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv, 17, I. Uppsala

RINTCHEN, Y. 1955. À propos du chamanisme mongol. Le culte de l'ongon Dayan degereki chez les Mongols Khotougaites des Kossogol. *Studia Orientalia* XVIII: 4: 8–16. Helsinki

ROGERS, S. L. 1982. *The Shaman: His Symbols and His Healing Power.* Springfield: Thomas Publisher

ROSENBOHM, A. (Hrsg.) 1999. *Schamanen zwischen Mythos und Moderne.* Leipzig: Militzke Verlag

SALADIN D'ANGLURE, B. 1992. Rethinking Inuit Shamanism Through the Concept of Third Gender. In: HOPPÁL, M.–PENTIKÄINEN, J. (eds) *Northern Religions and Shamanism* 146–150. Budapest–Helsinki: Akadémiai Kiadó–Finnish Literature Society

SÁNTHA ISTVÁN (szerk.) 2000. *Halkuló sámándobok. Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei. I. 1957–1958.* Budapest: L'Harmattan–MTA Néprajzi Kutatóintézet

SCHEFFERUS, J. 1673. *Lapponia.* Frankfurt. (Új kiadása 1956. Uppsala)

SCHRENCK, L. von 1895. *Reisen und Forschungen im Amur Land.* Band III. *Die Völker des Amur Landes.* St. Petersburg

SERON, S. JA. 1988. Gazdians ans Spirit Masters of Siberia. In: FITZHUGH, W.–CROWELL, A. (eds) *Crossroads of Continents* 241–255. Washignton–London: Smithsonian Institution Press

SHI KUN 1991. Flying Drums, Dancing Shamans: Shamanic Practices Among the Manchu of Northern China. *Shaman's Drum* 25: 22–29.

SHIROKOGOROFF, S. M. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner

SIEROSEWSKI, W. L. 1896. *Yakuty.* St. Petersburg (An abridged translation by W.G. Sumner *Journal of the Royal Anthropological Institute* XXXI [1901]: 65–110.)

SIIKALA, A.-L. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman.* FFC No. 220. Helsinki

—— 1987. Siberian and Inner Asian Shamanism. In: ELIADE, M. (ed.) *The Encyclo-paedia of Religion* Vol. 13: 208–215. New York: Macmillan

—— 2002. *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (FF Communications No. 280)

SIIKALA, A.-L.–HOPPÁL, M. 1992. *Studies on Shamanism.* Helsinki–Budapest: Finnish Anthropological Society–Akadémiai Kiadó

SOMFAI KARA D.–KUNKOVÁCS L. 2005. Egy különös kirgiz sámánszertartás a Talasz folyó völgyéből. In: MOLNÁR Á. (szerk.) *Csodaszarvas* I: 191–196. Budapest: Molnár Kiadó

SOMMARSTRÖM, B. 1987. Ethno-astronomical Perspectives on Saami Religion. In: AHLBÄCK, T. (ed.) *Saami Religion* 211–250. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 12. Åbo-Stockholm: Almqvist-Wiksell

SONG HEPING. 1997. The Dances of Manchu Shamans. *Shaman* 5: 2: 143–154.

STADLING, J. 1912. *Shamanismen i norra Asien.* Stockholm: Riks-museets Etnografiske Afdelning

STARY, G. 1992. *Das "Schamanen buch" der Shibe-Manschuren.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz

STELLER, G. W. 1774. *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka.* Frankfurt–Leipzig: J. B. Scherer

STOLZ, A. 1988. *Schamanen: Ekstase und Jenseitssymbolik.* Köln: DuMont

STÖMBÄCK, D. 1956. The Realm of the Dead on the Lapish Magic Drums. *Arctica* II: 216–220.

STÖTZNER, W. 1934. Tungusen, die Geister rufen. *Atlantis.* VI: 1: 12–13.

STUTLEY, M. 2003. *Shamanism: An Introduction.* London–New York: Routledge

TANIMOTO, K. 2000. *Ainu-e: Music Ethnography of Cultural Transformation.* Sapporo: Ainu Research Institute

TAUBE, E. 1981. Notizen zum Schamaizmus bei den Tuwinern des Cengelsum (Westmongolie). *Jahrbuch des Museums für Völkerskunde zu Leipzig* 33: 43–69.

—— 1983. Relations between South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals. In: HOPPÁL, M. (ed.) *Shamanism in Eurasia.* Göttingen: Herodot

TAUBE, E.–TAUBE, M. 1983. *Schamanen und Rhapsoden. Die geistige Kultur der alten Mongolie.* Leipzig: Koehler-Amelang

TUGOLUKOV, V. A. 1978. Some Aspects of the Beliefs of the Tungus (Evenki and Evens). In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 419–428. Budapest: Akadémiai Kiadó

VAJDA, L. 1959. Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altaische Jahrbücher* 31: 456–485.

VAJNŠTEJN, S. I. 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

VAN DEUSEN, KIRA 1997. Shamanism and Music in Tuva and Khakassia. *Shaman's Drum* 47: 22–29.

——1999. *Raven and the Rock: Storytelling in Chukotka.* Seattle–London: University of Washington Press

—— 2004. *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storyteller in Turkic Siberia.* Montreal–Kingston–London–Ithaca: McGill-Queen's University Press–Seattle: University of Washington Press

VITEBSKY, PIERS 1995. *The Shaman.* London: Macmillan

VOIGT, V. 1965. A sámánizmus, mint etnológiai kutatási probléma. *Nyelvtudományi Közlemények* 67: 379–390.

—— 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

WALLIS, R. J. 2003. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archeologies and contemporary Pagans.* London–New York: Routledge

WALRAVEN, B. 1991–1992. Confucciuns and Shamans. *Cahiers d'Extrême-Asie* 6: 21–44.

WIERCIŃSKI, A. 1989. On the Origin of Shamanism. In: HOPPÁL, M.–SADOVSZKY, O. (eds) *Shamanism: Past and Present* I: 19–23. Budapest–Los Angeles/Fullerton: ISTOR Books

WITSEN, N. (1672) 1785^2 *Noord en Oost Tartaryen.* Amsterdam: Schalekamp

YAMADA, Takako 1999. *An Anthropology of Animism and Shamanism.* Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 8.)

YAMADA, T.–IRIMOTO (eds) 1997. *Circumpolar Animism and Shamanism.* Sapporo: Hokkaido University Press

ZACHARISSON, I. 1991. The Saami Shaman Drum – Some Reflexions from an Archeological Perspective. In: AHLBÄCK, T.–BERGMAN, J. (eds) *The Saami Shaman Drum* 80–95. Åbo–Stocholm: Almqvist-Wiksell

ZELENIN, D. 1928. Ein erotischer Ritus in der Opferungen der altaischen Türken. *Internationales Archiv für Ethnographie* Bd. XXIX, Hf IV–VI. Leiden

ZELENIN, D. K. 1936. Die Animistische Philosophie des sibirischen Schamanismus. *Ethnos* 1: 4: 81–85.

—— 1980. Ember alakú ongonok a szibériai népeknél. In: Hoppál, M. (szerk.) *A Tejút fiai* 89–105. Budapest: Európa

ZNAMENSKI, A. A. 1999. *Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917.* Westport, Connecticut–London: Greenwood Press

—— 2003. Shamanism in Siberia: Russian Records of Indigenous Spirituality. Amsterdam: Kluwer

—— 2005. Az ősiség szépsége: altáji török sámánok a szibériai regionális gondolkodásban (1860–1920). In: *Csodaszarvas* I: 117–134. Budapest: Molnár Kiadó

ŽORNICKAJA, M. Ja. 1978. Dances of Yakut Shamans. In: DIÓSZEGI, V.–HOPPÁL, M. (eds) *Shamanism in Siberia* 299–307. Budapest: Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Uralica* 1.)

Irodalom orosz nyelven

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. В кн.: *Известия Восточно-сибирского отдела Императорского русского Географического общества,* XIV: 1–2. 1–61. Иркутск

АЛЕКСЕЕВ, Н. А. 1975. *Традиционные религиозные верования Якутов (в XIX – начале XX в.).* Новосибирск: Наука – Сибирское отд.

АЛЕКСЕЕВ, Н. А. 1978. Общее в ранних формах религии Якутов и Тувинцев. В кн.: *Этнография народов Алтая и Западной Сибири* 199–214. Новосибирск: Наука

АЛЕКСЕЕВ, Н. А. 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 (коссул) у кетов. Материальная культура и мифология. *Сборник МАЭ* XXXVII: 169–178. Ленинград: Наука

—— 1981/в. Шаманство кетов. В кн.: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания* 90–128. Ленинград: Наука

—— 1984. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов. В кн.: ТАКСАМИ, Ч. М. (ред.) *Этнокультурные контакты народов Сибири* 50–73. Ленинград: Наука

АЛЕКТОРОВ, А. Е. 1900. Бакса (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: Хакасский 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. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии* IV. 1–148. Ленинград: Новое изд. А. К. Черек. 1994. Российская Академия Наук

АНУЧИН, В. И. 1914. Очерк шаманства у енисейских остяков. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XI. (С.-Петербург –Петроград.)

АРСЕНЬЕВ, В. К. 1948. *Лесные люди – удэхейцы.* 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

БАЯЛИЕВА, Т. Д. 1979. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: ИММ

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 эхириты.* 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

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.* (Чикаго–) 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

БОГОРАЗ, В. Г. 1910. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. *Этногрфическое 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 традициоиой нанайской культуре. С.-Петербург

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

ВАЛИКХАНОВ, Ч. 1986. Следы шаманства у киргизов. *Избранные произведения* 298–318. Москва: Наука

ВАСИЛЕВИЧ, Г. М. 1957. Ранние представления о мире у эвенков. (Материалы.) *Труды Института этнографии*, 51:157–192. Москва–Ленинград

—— 1969. *Эвенки. Историко-этногафические 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. В кн.: *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

—— (ред.) 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

—— (ред.) 1981. *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.).* Ленинград: Наука

—— 1981. Чукотские шаманы и их социальные функции. В кн.: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания* 178–217. Ленинград: Наука

ВИТАШЕВСКИЙ, Н. 1890. Материалы для изучения шаманства у якутов. *Записки Восточно-Сибирского отдела ИРГО по этнографии* II: 2. 36–48. Иркутск

ВОЛКОВА, М. П. 1961. *Нишанъ 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* 86–138. Новосибирск

—— 2001. (гл. ред.) *Мифология маньси.* Новосибирск; Изд. Иститута 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. В кн.: ГЕРАСИМОВА, К. М. 1981. *Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии.* 110–130. Новосибирск: Наука

ГЛАДЫШЕВСКИЙ, А. Н. 1954. *Шаманизм в Хакасии и его рациональная сущность.* (Автореф. дисс. канд. ист. наук.) Москва

ГОГОЛЕВ, А. М. 1973. *Историография верований и шаманства у якутов.* (Автореф. дисс. канд. ист. наук.) Якутск

—— (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. В кн.: 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 «Культ 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. Культовый комплекс нганасан. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXVIII:153–168. Ленинград: Наука

—— 1981/б. *Традиционное мировоззрение охотников Таймыра.* Ленинград

—— 1981/в. Шаманы у нганасан. В кн.: 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. Классифиуация шаманов. В кн.: ТАКСАМИ, Ч. М. *Этноекльтурные контакты народов Сибири* 84–98. Ленинград: Наука

ГУРВИЧ, И. С. 1977. *Культура северных якутов-оленеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа.* Москва: Наука

—— 1990. (ред.) *Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера.* Москва: Институт этнографии

ДАНИЛИН, А. Г. 1932. Бурханизм на Алтае и его контр-революционная роль. *Советская этнография* 1:83–91.

ДЕВЛЕТ, М. А. 1976. *Большая Боярская писаница.* Москва: Наука

ДЕМИДОВ, Е. Г. 1975. Лечебные средства шамана. В кн.: *Этнографические аспекты народной медицины.* Ленинград

—— Демогра... 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 Értesítő*, 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. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, IX: 267–291. Ленинград: Наука

—— 1949. Материалы по шаманству у телеутов. В кн.: *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. В кн.: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Ленинград: Наука

—— 1977. Религиозные культы тувинцев. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXXIII: 172–216. Ленинград: Наука

—— 1981. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XXXVII: 138–152. Ленинград: Наука

—— 1981/б. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе. В кн.: 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. В кн.: 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.* В кн.: 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: Изд. Академии Наук СССР

—— 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

ИОНОВА, О. В. 1980. Шаманство в Корее (XIX – начало XX века). В кн.: 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

КИМ, А. А. 1997. *Очерки по селькупской культовой лексике.* Томск: Изд. Научно-технической лиьтературы

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 изд.

КСЕНОФОНТОВ, Г. В. 1929. *Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. (К вопросу об умирающем и воскресающем боге.)* Иркутск

—— 1929. *Хрестес. Шаманизм и христианство (факты и выводы).* Иркутск

—— 1930. *Легенды и рассказы о шаманах у якутов и бурят.* Москва

КУБАРЕВ, В. Д. 1992. Древнейшие шаманские изображения Алтая. В кн.: 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). В кн.: ЛУКИНА, Н. В. (ред.) *Из истории шаманства* 3–154. Томск

—— 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. В кн.: *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

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 желых 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. В кн.: *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. В кн.: *Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества*, 56–68. Улан-Удэ

—— 1972. Шаманизм. *Очерки истории культуры Бурятии*, т. 1.

—— 1976. Анимистические представления бурят. В кн.: 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. В кн.: 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 православии*. Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР

—— 1981. Шаманизм в истории культуры бурят. В кн.: *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

МИХАЙЛОВСКИЙ, В. М. 1892. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. *Известия Имераторского Общества естествознания, антропологии и этнографии, LXXV, Труды Этнографического отдела*, т. XII. Москва

МУРОДОВ, О. 1975. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана. В кн.: 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 действ. (К статье Д. К. Зелегига «Идеология сибирского шаманства».) В кн.: *Проблемы славянской этнографии*, 204–212. Ленинград: Наука

—— 1984. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур.* Москва: Наука

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

—— 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. В кн.: 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. *Чатхан: 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. В кн.: 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 тавгийцев.* Москва–Ленинград

—— 1947. Получение ‚шаманского дара' у вилюйских якутов. *Труды Института этнографии, новая серия* 2. Москва–Ленинград

—— 1981. Шаманство у долган. В кн.: 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

ПОПОВА, У. Г. 1981. Пережитки шаманизма у эвенков. В кн.: ВДОВИН, И. С. (ред.) *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)* 233–252. 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. (Чикаго–)Москва

—— 1978. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. В кн.: *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

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/A. Представления селькупского шамана о мире (по рисункам и акварелям сельекпов). *Сборник Музея антропологии и этнографии*, XX: 54–74. Ленинград

—— 1961/B. 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. В кн.: 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 M. Eliade. В кн.: 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

САГАЛАЕВ, А. М. 1981. Ударные инструменты в ритуалах ламаизма и южно-сибирского шаманства. *Советская этнография*, 5.

—— 1984. *Мифология и верования 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. *Дарханы. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г.* Ленинград

СЕМ, Т. Ю. 1986. Традиционный этнографический комплекс манегров (конец XIX – начало XX вв.). В кн.: КОНОВАЛОВ, А. В. (ред.) *Сибэтносы в СССР. (Сборник научных трудов.)* 92–109. Ленинград: Музей этнографии народов СССР

—— 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: Акдемия Наук – Дальневосточный научный центр

СЕМЕНОВ, П. П. б/г *Живописная 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. В кн.: ФУНК, Д. А. (ред.) *Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий*, 57–74. Москва: Институт этнографии

СМОЛЯК, А. В. 1991. *Шаман. Личности, функции, мировоззрение.* Москва: Наука

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

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. В кн.: 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. В кн.: 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. В кн.: 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. В кн.: 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. *Репрессированые этнографы.* Москва: Восточная литература РАН

ФРОЛОВ, Б. А. 1992. *Первобытная графика Европы.* Москва: Наука

ФУНК, Д. А. 1997. *Телеутское шаманство – традиционные этнографичекие интерпретации и новые исследовательские возможности.* Москва: Институт этнологии и антропологии РАН

ХАМЗИНА, Е. А.–ИМЕНОХОЕВ, Н. В. 1981. Два шаманских погребения из Кижинги. В кн.: 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.

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. В кн.: 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. В кн.: 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*, II. 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.) В кн.: 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. (peg.) 1965. Критика идеологии ламаизма и шаманизма. *Материалы семинара лекторов-атеистов Сибири* (22–26 мая 1964 г.). Улан-Удэ

Köszönetnyilvánítás

Külön szeretnék köszönetet mondani azoknak a kollégáknak, barátoknak, akik fényképeikkel, tanácsaikkal segítették e kötet összeállítását, név szerint: Aranyosi Éva, R. Austerlitz, M. M. Balzer, V. N. Baszilov, L. Bäckman, Y. Benoit, Birtalan Ágnes, Boglár Lajos, N. Bulatova, T. Bulgakova, R. E. Chavers, Csáji László Koppány, Cservenka Ferenc, D. Barsbold, L. Delaby, E. Devlet, M. Dobkin de Rios, S. Dölle, Fu Yugung, E. J. Fridman-Neumann, B. Gabrielson, A. E. Gaer, I. N. Gemujev, Bai Gengsheng, R. Gilberg, F. Goodman, G. N. Gracsova, R. Greve, A. Guillemoz, Guo Shuyun, R. Hamayon, M. Harner, R.-I Heinre, J. Horwitz, Qin Hui, Å. Hultkrantz, H. Ilomäki, J. Janhunen, Jankovics Marcell, J. Joekalda, U. Johansen, Kerezsi Ágnes, M. Kenin-Lopszan, K. Taegon, D. Kister, Kunkovács László, L. Kupersmidt, H. Lappalainen, L.-G. Larson, L. Luna, G. Maskarenic, R. Mastromattei, K. McKechnie, L. Meri, T. M. Mihajlov, Molnár Ádám, Nádorfi Lajos, Nagy András, Narambilik, R. Noll, E. S. Novik, Obrusánszky Borbála, E. A. Okladnikova, M. Oppitz, A. Oskin, J. Pantikäinen, P. Rekdal, E. Revunenkova, D. Riboli, L. Romanucci-Ross, H. Rydving, I. Saastamoinen, O. von Sadovszky, A. M. Sagalaev, J. Seikin, T. Sem, A.-L. Siikala, J. B. Simcsenko, D. Sinor, G. Shuyun, B. Sommarström, Somfai Kara Dávid, Soós Jóska, Suritai, L. M. Szalcsak, V. Szazsina, Csuner Takszami, Tanimoto Kazuyuki, V. Tarmaeva, A. I. Terjukov, N. A. Tucskova, P. Uccusić, S. Vajnstein, Vajda László, Vargyas Gábor, Velciov P., Veres Péter, Voigt Vilmos, M. Volcsenko, Wang Hongang, J. Wasilewski, A. Wierciński, Winter Erzsébet, Huang Zhongxiang, E. Zolla, T. Zserebina.

Köszönet jár végül azoknak az intézményeknek, amelyek segítettek kutatásaim során és rendelkezésemre bocsátották gyűjteményük értékes darabjait: Magyar Néprajzi Múzeum (Budapest), Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete (Budapest), American Museum of Natural History (New York), Etnoloji Kürsüsü, Ankara Üniveritesi (Ankara), Institute of History, Archeology and Literature of the Buryat Academy of Sciences (Ulan-Ude), National Museum of Denmark, Department of Ethnography (Copenhagen), Donnerska Institute (Turku-Åbo), Chinese Academy of Social Sciences (Peking), Etnografiska Museet (Oslo), Field Museum (Chicago), Finish Literature Society (Helsinki), Institute for Nationality Studes (Csangcsun) Jakut Népzenei Múzeum (Jakutszk), Korean Science and Engineering Foundation (Seoul/Szöul), Musèe de l'Homme (Paris), Muzej Isztorii Religii (St. Petersburg), Nordiska Museet (Stockholm), Orosz Tudományos Akadémia Néprajzi Intézete (Moszkva, St. Petersburg, Novoszibirszk), Suomen Kansalismuseo (Helsinki), University Museum of Archeology and Antropology (Cambridge), Museum für Völkerkunde (München), Tomszki Állami Egyetem és Múzeum (Tomszk).

Jegyzetek a képekhez

A szerző által készített fényképeket F: HM rövidítéssel jelezzük.

2. Pozzi 1992.77.26a kép – egy 18. századi kéziratból.

4. Pozzi 1992.

7. Fotó: Hoppál Mihály, 1991. nov. 11. — Kína, Jilin tartomány. A sámán azóta meghalt. Kína, Jilin megye.

8. F: HM. 1995. aug. 25. Kína, Jilin tartomány. – Guan Borong, a mandzsu sámán nem sokkal találkozásunk után szintén meghalt.

9. Pozzi 1992.

12. Ivanov, 1954: 546. 8. kép.

13. Oroszország, Tuva. Fotó: Sz. I. Vajnstein (1950-es évek).

14. Horomono, evenki sámán neve, Turuhany vidékéről. Musee de l'Homme. C.42.4375.451.

15. F: HM. 2000. Kína, Jilin tartomány. – A háttérben középen a neves mandzsu sámánkutató Fu Yuguan áll.

16. Fotó: Michael Oppitz (1979. május) Közép-nyugat-Nepál. Magar törzs.

17. (fenn) Fotó: Aranyosi Éva. 1996. Burjatia, Ulan-Ude.

17. (lenn) Fotó: Nádorfi Lajos. 1996. Burjatia. Sámánszertartás a Bajkál partján. Középen S. Dulan mongol, a jobb szélen T. M. Mihajlov burját kutató áll.

18. (fenn) Koppenhága, Dánia. F: HM. 1992.

18. (lenn) Szt. Pétervár, Oroszország, Kunstkamera. F: HM.

19. Ulcsa, Dudi falu, Amúr vidék. A sámán neve: Csolo Djatala. ex: Smoljak 1991:228. 25 kép.

19. (lenn) Udehe sámánkötény, Amúr vidék. — Amszterdami sámánkiállítás. F: HM. 1998.

20. (fenn) ex: Gracsova 1981:159. 3. ábra. A szentpétervári Kunstkamera gyűjteményében. Ltsz. 6781-2abvg.

20. (balra lenn) ex: Ivanov 1954: 546. 8. kép.

20. (jobbra) Tomszk, Állami Egyetem múzeumi gyűjteményében. F: HM. 1997.

21. (fenn) Nyina Demnyijevna Logvinova dobja. F: HM. 1997.

21. (lenn) Aniszimov 1953:125. 1, 2, 3. ábra.

22. (fenn) Tomszk, Állami Egyetem Múzeumi gyűjteményében. F: HM. 1997.

22. (lenn) Heissig 1980: 109.

23. (fenn) Fotó: N. Bulatova. 2000. A sámán neve: Szavej (szül. 1938).

23. (jobbra lenn) Készült a Bajkál-tó partján. F: HM. 1996.

24. (fenn) Telengit, Csuj sztyeppe. S.I. Rudenko és A. N. Gluhov 1924-es gyűjtése. Idézte: Diószegi 1978: 125. fig. 17.

24. (balra lenn) Kenin-Lopsan 1997: 121. Plate 13, 14. – A medvéről azt tartották, hogy igen messziről mindent meghall, ezért igen tisztelték. A tárgyak a kizili Történeti Múzeumban találhatók. A rajzokat V. Elizarov készítette.

24. (jobbra lenn) Rincsinhumbe, Hubszugul ajmak, Mongólia. Néprajzi Múzeum. Ltsz.: 60.96.17.3. Diószegi Viltmos a leírókartonon megjegyezte, hogy az *ulan xular* nemzetségbei Lubsangij Namid sámánnőé volt. F: HM.

25. (fenn) Rosenbohm (Hrs.) 1999: 17. – A sámán neve: Fjodor Poligus. Podkamennaja Tunguszka vidéke, Jeniszeji kormányzóság. Fotó: A. Makarenko (1907–08).

25. (lenn) Museovirasto (Helsinki) VKK 104: 2. – Fotó: B. F. Pankratoff (1910). A finn Nemzeti Múzeumtól kapott kópia hátoldalán ott egy megjegyzés, hogy postai levelezőlapról készült a másolat.

26. (balra fenn) Fotó: Nádorfi Lajos (1992). Nömögü falu, Jakutia. A gyógyítóasszony egy nagysámán leánya: Jevdokija Sz. Lehanova (80 éves).

26. (balra lenn) Yamada 1999: Plate 4. Fotó: Takako Yamada (1983–84).

26. (jobbra lenn) Guo-Wang (eds) 2001: 138. 211. kép. – Fotó: Du Shaoyuan (1995).

27. (jobbra) F: HM. (1996) Tuva, Csādān határában. A sámánasszony neve: Nagyezsda Li (42 éves).

27. (lenn) Fotó: Nádorfi Lajos (1996). Burjatia, a Bajkál-tó partján.

28. (lenn) A sámán neve: Kular Mokur-ool. F: HM. (1996)

28. (fenn) Fotó: Nádorfi Lajos (1966) A Bajkál partján, Burjátia.

29. (fenn) Ismeretlen eredetű fotó a pétervári Vallástörténeti Múzeum gyűjteményéből. (F.13/11-I.)

29. (lenn) Sz. D. Majnagasev fotója (1914). Abakán, Acsinszki kerület. Szentpétervár. MAE fotógyűjtemény No. 2409-58. A sorozatot 1984-es tanulmányutam során kaptam meg az orosz kollégáktól. Külön köszönet A. I. Terjukovnak.

29. (középen) Ivanov 1954: 547. 9.b. kép. A jakutszki történeti múzeum gyűjteményében.

30. (fenn) F: HM. (1996) – A kép bal oldalán a burját sámánok szövetségének tagjai állnak.

30. (középen) Szerosevszkij 1993: 622. 155. kép.

30. (lenn) Fotó: Jermolin (1900) – MAE 590-36. – Kumandi népcsoport.

31. (fenn) F: HM. (1996). Tuva, Kiziltől 60 km-re egy szent forrás körüli ligetben.

31. (középen) Radloff (1985) után.

31. (lenn) Daerge, Amúr vidék. F: HM. (1993).

32. (balra fenn) Guo-Wang 2001:53. 82. kép. — Fotó: Cao Lijuan (1986) Nimacsa nemzetség, Jilin, Kína.

32. (jobbra fenn) Helsinki, Museovirasto – VKK: I:66. Stankevitsch festménye (1889).

32. (lenn) Pozzi 1992: 126–127, 146, 165.

33. (fenn) Kenin-Lopsan 1997. plate 20. *Tos-karak* a tuvai neve a kilenclyukú áldozati kanálnak, amelyen a szent szám az ég kilenc rétegét jelképezi.

33. (lenn) Fotó: Eva Fridman – Neumann (1996).

34. (balra) A Hailar-i Múzeum kiállításán készítettem a képet – vö. Guo-Wang. 62. Guo-Wang (eds.) 2000:33. kép. Fotó: Li Jianyin (1989).

34. (jobbra) 59. F: HM. (1995). Kizil, Tuva fővárosa, a sámángyógyító-központban találkoztam a sámánnal.

35. (fenn) F: HM. (2003)

35. (középen) Diószegi 1978: 145. fig. 24.

35. (jobbra lenn) A Hailar-i Múzeum kiállításán készítettem a képet.

35. (lenn) F: HM. (1999). Mongólia.

36. (fenn) Fotó: Juha Pentikäinen (1991). Daerge falu, Amúr mente.

36. (lenn) Néprajzi Múzeum. Ltsz.: 148.819. Feltehetően Baráthosi Balogh Benedek gyűjtése.

37. (jobbra fenn) V. N. Baszilov archívumából.

37. (középen). Baszilow 1995: 39. Abb.1.

37. (lenn) F: HM. (1996). Burjatia, a Bajkál tó partján (Enhaluk falu).

38. (fenn) F: HM. (1994). Seoul külvárosa, Jucson, Korea. A sámánnő neve: Kim Kye-sun.

38. (lenn) Fotó: Fridman-Neumann, E. (1996). Kizil, Tuva, Orosz Föderáció.

39. (fenn) Kizil, Tuva fővárosa, Orosz Föderáció. Fotó: Nádorfi Lajos (1996).

39. (lenn) F: HM. ("001). Tongliao, Belső Mongólia.

40. (fenn) Filmkocka a „Tejút fiai" című filmből.

40. (lenn) Reid 2002-ben az első képes mellékletben. A képek forrásáról szólva megemlíti, hogy a rajz 1835-ből való. (c. Christel Gernstenberg/Corbis).

41. (jobbra fenn) A. Litvinov: *Lesznyije ljudi* c. filmje (1930). A szovjet–orosz néprajzi filmezés egyik korai klasszikus darabja. Van benne egy néhány perces dobolási rész, ami valóban egyedülálló. Idézve Jankovics M. – Hoppál M.: A *sámán Eurázsiában* című filmjében (1988).

41. (jobbra) Fázisrajzok Jankovics–Hoppál filmjéből.

41. (balra) F: HM. (1991) Seoul, Koreai Köztársaság.

42. (fenn) Neszulta Beldi, Daerge falu, Amúr mente. F: HM. (1993). Ez az idős asszony még tökéletesen csinálta a derékriszáló dobolást. Érdekes, hogy mennyire látszik, hogy átélte a pillanatot.

42. (lenn) F: HM. (1995) Kizil, Tuva fővárosa, Oroszország.

43. (jobbra) Kockák Leonid Kupersmidt dokumentumfilmjéből (az 1980-as évek eleje).

43. (balra) F: HM. (2004) tegirmeti falu, Artus megye, Xinjiang tartomány, Kína.

44. (fenn) F: HM. (2003). Hailar vidéke, Kína.

44. (lenn) F: HM. (2003)

45. (fenn) Diószegi 1967: 17. kép.

45. (lenn) F: HM. (1999). Mongólia.

46. F: HM. Ivanova-Unarova 2000: 40. kép. A festmény 1991-ben készült.

47. Ivanova-Unarova 2000. 39. kép. F: HM. (2000). A reprót a festőművész gyűjteményes tárlatán készítettem Jakutszkban.

48. (fenn) Vö. Ivanova-Unarova 2000. 36. kép.

48. (lenn) Ivanova-Unarova 2000: 41. A képhez fűzött magyarázat szerint a repülni tudó sámánt ábrázolja a kép, aki az alsó és felső világgal is tud kapcsolatot teremteni a szertartás során (ezt jelképezi a két doboló alak). A legtalányosabb viszont a négy szem, amelyek a sámán hátán találhatók.

49. (fenn) Vö. Ivanova-Unarova 2000. 37. kép.

49. (lenn) Ivanova-Unarova 2000. 42. kép.

50. Tegirmeti falu, Artus járás, Xinjiang tartomány, Kína. F: HM. (2004).

51. Mongólia, Ulan-Bator körzetében. F: HM. (1999).

54. Napjelek sziklarajzokról és dobokról. Sz. V. Ivanov után.

55. (fenn) Okladnikov-Martinov 1972: 133. Tom folyó, Novoromanova (kb. Kr. e. 2000). – mind a két véset

55. (lenn) Okladnyikov-Martinov 1983: 70. kép

56. (fenn) Karakol, Altaj-vidék (Kr. e. 2000). Kubarjov 1992: 24–25.

56–57. (lenn) Tomszkaja piszanyica. Fotó: Joit Joekalda (1998). Magyarul is megjelent egy monográfia erről a lelőhelyről: Okladnyikov-Martinov 1983. B. képünk az Írott szikla 6. sziklája. A fallikus alakok uott 131.

57. (fenn) Szakacsi-aljan, Amúr mente. Okladnyikov 1970: 173.

58. (középen balra) Oroktoj, Katun völgy, Altaj. Okladnyikova 1990.

58. (balra lenn) Maja, Jakutia, Oroszország. Okladnikov-Martinov 1979: 126.

58. (jobbra fenn) Siikala 1984: 82. fig. 2. A finnországi sziklarajzokat Kr. e. 4–2 közötti időszakra datálják.

59. (fenn) Devlet 2000: 89.

59. (középen) Mugur-szargol, Tuva. (Kr. e. 1500). Ma már víz alatt vannak ezek a lelőhelyek, mert egy duzzasztógátat építettek a közelben. Devlet 1980: 226.

59. (jobbra lenn) Kizil-kuru sivatag, a Bukan-tán környéke. (Kr. e. II. évszázad). Ezt a korábban nem publikált rajzot e kötet számára adta át nem sokkal halála előtt az orosz kolléga. Köszönet érte.

60. (fenn) Tangali, Kazakhsztan. (Kr. e. 3000).

60. (középen) Diószegi 1955. fig. 19–20. (Salabolinszki sziklák).

60. (lenn) Kizlaszov–Leontyev 1980: 117. Hakasz Autonóm Terület, Orosz Föderáció. (XVIII–XIX. század).

61. (fenn) Okladnikov 1949. Mohszobollo-haja, Jakutia (XV–XVIII. század).

61. (középen) Diószegi 1960: 150 (Bronzkor).

61. (lenn) Oldadnyikov–Zaporozsszkaja 1972: 225. Léna mente, Jakutia. Szénnel készített rajz.

64. 17. századi metszet. London, Radio Hulton Library gyűjteményében.

65 Witsen 1672. – Az MTA könyvtárában egy későbbi kiadás található, a másolatot onnan kaptuk.

66. (fenn) Scheffer 1672: 139.

66. (lenn) Pitt 1680–1683. – A képet könyvünk számára a British Library-tól kaptuk meg.

67. Georgi 1780: IV: 82 és 83 kép.

68. Georgi 1777: 111: 62–63. kép.

69. Georgi 1776: 11: 44 és 45 kép. A lenti képhez érdekes párhuzamot talált Lönnqvist 1985: 82. Bild. I — A. O. Heikel 1990-es gyűjtésében, ahol egy tunguz (evenki) sámán kabátfotóját közli, aminek a hátán több repülőmókus-bőr található.

70. Pallas 1776: 111: 345: Tab.V.

71. Finsch 1879: 47. kép. Berjozov környéke (1876).

72. (fenn) Rechberg–Rothenlöven 1812–1813. – A szerző ajándékba kapta a metszetet Bo Lönnqvist-től.

72. (lenn) Szemenov évszám nélkül – Ulla Johansen gyűjteményében.

73. (jobbra fenn és lenn) Általában csak az egyik képet szokták reprodukálni, Hoppál 1994: 80. – A fotó valahol Kjahta-Urga környékén készült.

73. (balra fenn) Gardona falu, Amúr vidék. Fotó: Baráthosi Balogh Benedek, 1911. – Néprajzi Múzeum F.16.916.

74. (fenn) Dec falu, Amúr vidék. Fotó: Baráthosi Balogh Benedek, 1911. – Néprajzi Múzeum F.17.129.

74. (lenn) A fotóról készült rajzot szokták idézni (pl. Czaplicka 1914: 213), sohasem az eredeti fotót, amelyet teljesen átretusáltak. Fotó: Kai Donner 1911–1912 (vö. Donner 1922: 137.)

75. (balra lenn és középen) Szagáj, Altaj-vidék. Fotó: S.P. Majnagasev, 1914. A sámán neve: Tanöle Csuprikov. (vö. Hoppál 1994: 23). Ltsz.: 2409–69.

75. (balra fenn) Fotó: K. Hidén, 1914. Museovirasto, Helsinki – VKK 11: 11.

76. (fenn) A Finn Nemzeti Múzeum fotótárában. Ltsz.: No.VKK 1: 58. (1898-nak határozták meg a készítés évszámát!)

76. (balra lenn) Tomszkij Goszudarsztvennij Unyiverszityet. Tomszk. Ltsz. 343. sz. Kép. A Katuny folyó völgyéből, feltehetően altaj kizsi törzsbéli kam. A sámán neve Mampij. vö. Znamenski 2005.

76. (jobbra lenn) A burját botos sámánképet Tomszkban is fotózta a szerző (1997).

77. (fenn) Altaj kizsi vagy hakasz sámánnő, a fotóról nem lehet eldönteni. A reprót a tomszki múzeumban készítettem. Fotó: Sz. I. Boriszov (1908) A színes levelezőlap magyarázó felirata: "Un chaman (sorcier) d'Alatai".

77. (balra) A Finn Nemzeti Múzeum fotótárában a képhez fűzött jegyzet szerint a képet B. F. Pankratoff készítette (Ltsz.: VKK 104:1), aki szintén készített levelezőlapokat. — Ez a kép Diószegi gyűjteményéből is előkerült.

78. (fenn) Reid 2002. (A színes mellékletekből!)

78. (lenn) Ulla Johansen gyűjteményében található e ritka mű – köszönet a reprodukcióért!

79. (fenn) Heissig 1992: 200.

79. (jobbra lenn). Reid 2002. (A színes mellékletekből!)

79. (balra lenn) Ivanova–Unarova 2000. 18. kép. – E. Szivcev litográfiája: "A sámán letartóztatása" XVII. századi metszet – A szerző gyűjteményében.

82. Rechberg–Rothenlöwen (1812–13) az "Oroszország népei" című Könyvből (feltehetően) egy jakut sámánt ábrázol a litográfia.

83. Buschan (é. n. 9. II: 264. Abb. 316.).

84. (balra) Leem 1767. – Az új kiadás 1956-ban jelent meg. Ezen a képen egy egészen nagyméretű dobot láthatunk, ellentétben a múzeumi példányok szerény méretével.

85. (fenn) Idézi Juha Pentikäinen 1984: 145. Megjegyzem, hogy az általam látott angol kiadásban nem található ez a kép.

85. (balra lenn) Manker 1968: 37. Fig. 10.

86. (fenn) Reen 1671. Az újabb kiadás 1897: 32. – vö. meg Bäckman–Hultkrantz 1978: 38.

86. (balra lenn) Pentikäinen 1987: 25. – Feltehetően Thomas von Westen (1682–1727), „a lappok apostola", hittérítője gyűjtötte még a XVIII. század elején.

86. (középen lenn) Manker 1950: II: 112. 31. ábra. – A lapp sámándobok jeleinek értelmezéséről. Stömbäck 1956, Sommarström 1987.

86. (jobbra lenn) Scheffer 1674: 52.

87. (fenn) Ismeretlen eredetű fénykép az 1930-as évekből, a Kunskamera gyűjteményében.

87. (balra lenn) Diószegi Vilmos archívumából. Néprajzi Múzeum. Ltsz.: 148.850.

87. (jobbra lenn) Sztarcev 1930: 125. 7. rajz.

88. (fenn) Sztarcev 1930: 124. 6. rajz.

88. (lenn) T. Lehtisalo gyűjtése. 1914. VK. 4899: 181. F: HM.

88. (középen) A. Castrén gyűjtése. 1842. Helsinki 2002. Siberia-kiállítás. F: HM. Kanin-félsziget, Mezeny vidéke.

89. (fenn) F: HM. (1998). A fotók a finnországi Tampere nagysikerű sámánkiállításán készültek.

89. (lenn) F: HM. (1998)

90–91. (fenn) Prokofjeva 1963. Fig. 32, 19, 10, 14, 17.

92. (fenn) Fotó: J. Lemoine francia etnomuzikológus.

92. (lenn) A rajzot Vologya és Inna Golubcsik készítette.(1993). Kirsikka Moring gyűjteményéből.

93. (fenn) A képet Lennart Meritől kaptam.

93. (lenn) Ju. B. Szimcsenko özvegyétől az ő archívumából kaptam a képet.

93. (középen) Popov 1984. 20. ábra.

94. (fenn) Fotó: Kai Donner (1911–1913). Tim folyó mellékén. A sámán neve Kocsijader. Helsinki, Nemzeti Múzeum. SMK 205: 1. A képhez fűzött kommentárjai: Donner (én.) 47–48.

94. (lenn) Ivanov 1954: 73. 59. rajz. A rajzot F. Pesih készítette 1928-ban és a Taz melléki szelkupokat jellemezte, E. D. Prokofjeva.

95. (balra fenn) Ivanov 1954: 66. 47. rajz.

95. (jobbra lenn) Kovácsoltvas. Diószegi 1967: 34. kép, Ivanov 1979: 67. 50. ábra. A korona rajzát a krasznojarszki múzeumban készítették.

95. (jobbra fenn) Prokofjeva 1961a: 56.

96. (fenn) F: HM. (2002) – Helsinki, Siberia-kiállítás – A. Kannisto gyűjtése (1905), Sosva, Bedkashi. SU 5756: 86.

96. (lenn) Metszet D. N. Csernyecov gyűjteményéből.

97. (fenn) A fotó készítője ismeretlen. Kb. az 1940-es években készülhetett.

97. (lenn) Néprajzi Múzeum. Gyűjteményében.

98. (fenn) A sámán neve Ivan Sztyepanovics Szopocsin. Fotó: Kerezsi Ágnes (1993) Szurgutszkij rajon.

98. (középen) Bauer–Klapp–Rosenbohm 1991: 84.

98. (lenn) Helyszín a Voki-rap-jugan menti szállás. Fotó: Lennart Meri (1985). A képet Lennart Meri író-rendezőtől kaptam. Később ő volt az újra függetlenné vált Észtország elnöke 1992–2002 között.

99. A fiatal sámán neve Mihail Ivanovics Sopocsin – Fotó: Kerezsi Ágnes (1993. VII.)

100. (fenn) Képsorozat az 1920-as évekből. Kedirge falu, Altaj-vidék. Fotó: I. D. Sztarinkevics. MAE Fotóarchívum Ltsz. 3646-82. Vö. Baszilov 1984: 178.

100. (lenn) Hoppál 1984: 189. kép. Ex: MAE Fotóarchívum Ltsz. 3646–86.

101. (fenn) Néprajzi Múzeum Ltsz. 148.773. – Fotó: I. D. Sztarinkevics. Diószegi Vilmos gyűjteményéből.

101. (középen) I. V. Popov (1873–1945) festménye (1926). Vö. Ivanova–Unarova 2000. 6. kép.

101. (lenn) F: HM. (2000). Jakutszk, Szaha Köztársaság, Orosz Föderáció.

102. (fenn) Ex: Hoppál 2002: 70.

102. (középen) F: HM. (1992) Afanaszij Fjodorov jakut sámán, a Lena parti áldozóhelyen.

102. (lenn) Žornickaja 1978: 300, 303. oldalakon az 1. és 2. ábra.

103. (balra fenn) V. N. Vasziljev után (1909). Vö. Harva 1938: 549, 104. kép.

103. (jobbra fenn) F: HM. A pétervári Kunstkamera kiállítása.

103. (lenn) Popov 1978: 455. Fig. 3.

104. (balra) Popov 1978: 450. Fig. 1. eredetileg csak fekete-fehérben jelent meg ez a rajz!

104. (jobbra fenn) Az Orosz Vallástörténeti Múzeum gyűjteményében. F.: 94/19-I.

104. (jobbra lenn) Ivanov 1954: 104. 6/4., 5. rajzok, 105.7/a.

105. (fenn) Diószegi 1978: 144. 23. kép. (GME Ltsz. 47-21-25).

105. (lenn) Diószegi Vilmos hozta a kópiát leningrádi tanulmányútjáról (a fotó a XX. század elején készült).

106. (fenn) feltehetően Diószegi Vilmos hozta a fotó eredetijét (1927-ben készült) Leningrádból. Néprajzi Múzeum Ltsz. 148.887.

106. (balra lenn) Fotó: J. Granö (1914).

106. (jobbra lenn) Rajz, V. N. Baszilov ajándéka.

107. (balra fenn) Fotó a tomszki egyetem múzeumi gyűjteményében.

107. (jobbra fenn) A két dobakvarell rajzát a tomszki egyetem múzeumi gyűjteményében fotóztam.

107. (lenn) A fotó eredetije a tomszki egyetem múzeumi gyűjteményében található (Ltsz. 343.)

108. (fenn) Hoppál 1994: 68. 73. kép. Vö. Ivanov 1954: 655. 96. kép.

108. (balra lenn) Ivanov 1954: 655. 96. kép. A dobról vö. Diószegi 1978: 104–105.

108. (jobbra lenn) Két dobrajz, Dürenkova 1949: 109. 6., 7. ábra. Egy helyi teleut rajzolta.

109. Potapov 1991: 204. – Fotó: D. A. Klementz (1903) A Katun folyó mellékén készült a kép.

110. (fenn) Fotó: Kira Van Deusen (1997). A képen Tatjana Kozsibekova hakasz sámánasszony.

110. (középen) Potacsakov–Tuguzsekova 1996.

110. (lenn) Ivanov 1954: 604. 49. ábra (23., 24. rajz).

111. (jobbra lenn) Ivanov 1954: 594. 43. kép.

111. (balra lenn) A Szentpétervári Vallástörténeti Múzeum gyűjteményében. Ltsz. 320-I.

111. (jobbra fenn) F: HM. (2000 körül).

112. (jobb fent) Fotó: I. D. Sztarinkevics (1927) Kedirge falu. Néprajzi Múzeum Ltsz. 148.881.

112. (lenn) Potapov–Menges 1934: Abb. 9.

112. (balra fenn) A szentpétervári Kunst Kamera gyűjteményében.

113. (balra) Fotó: A. N. Gluhov 1934.

113. (jobbra fenn) Ivanov 1954: 665. 106. ábra – N. P. Dürenkova fotója.

113. (jobbra lenn) Harva 1938: 44. 6. kép. D. Klementz vázlatai után készült rajz.

114. (fenn) Sz. D. Majnagasev fotója (1914); MAE 2409–76.

114. (lenn) Sz. D. Majnagasev fotója (1914); MAE 2409–78.

115. Sz. D. Majnagasev fotói (1914); MAE 2409-65, 2409–2.

116. (fenn) Fotó: V. P. Moshoshko. (1903) A hamburgi Museum für Völkerkunde archívumában található fotó. A fotó variánsa megtalálható az Orosz Néprajzi Múzeumban (GMÉ 1134–143. a leltári számon) Vö. Diószegi 1998: 59. 16. kép.

116. (lenn) Fotó: Diószegi Vilmos 1958: 253. Eredetileg Nioradze 1925: 15. ábra.

117. (fenn) F: HM. 1995. A tárgyak akkor még nem voltak beleltározva a kizili helyi múzeum gyűjteményében.

117. (lenn) F: HM. 1995. A fiatal sámán előtt az apró jóslókövek, köpenyén, a mellén a kígyók jelképes ábrázolásai: a füstölőt gyújtja meg a tisztításhoz.

118. (balra lenn) Fotó: Diószegi 1957. – Vö. Diószegi 1960. 24. kép. Diószegi egyetlen transzfotója!

118. (jobbra fenn) F: HM. 1995. A sámánnő ruhájáról több sor 7 kígyót jelképező *manjak* lóg le. Jellegzetes volt, de nem általános a dobok vörösre festése.

119. F: HM. 1995. A Kizili Városi Múzeum gyűjteményében található a sámánkabát, már Diószegi is lefotózta. Vö. Diószegi 1998: 51. 8. kép. A Bij-khem vidéki sámánok jellegzetes viseletének tartotta ezt a típusú, vagyis a csontvázat jelképező kabátot.

120. (jobbra lenn) Fotó: B. E. Petri (1927) – Vö. Halifax 1982: 50.

120. (balra fenn és lenn) Fot: HM. (1994) München, Völkerkunde Museum gyűjteményében.

121. (jobbra) Ex: Diószegi 1998: 92.12. kép. Irkutszki Múzeum No. A-329-2.

121. (balra fenn) A táncoló sámán. Ex: Diószegi 1968: 254.

121. (lenn) Sámánsír. Nyizsnyeugyinszki körzet. Fotó: V. N. Vasziljev. 1909. A szentpétervári Kunstkamera tulajdona.

122. (fenn) Fotó: V. N. Baszilov (1979). Dhisak, Üzbegisztán. Vö. Basilow 1995: 153. 17. kép.

122. (lenn) Fotó: V. N. Baszilov (1975). Ex: Baszilov 1992: 63. 5. kép.

123. (fenn) Vö. Baszilov 1992. 4. és 5. kép.

123. (jobbra) Fotó: V. N. Baszilov (1979). – A képeket még moszkvai találkozásunkkor adta.

124. Guo-Wang (eds) 2001: 134–135. Mind a három idézett képet Mandurtu készítette 1992-ben.

125. (balra) Basilow 1995: 171 19. kép. – a kép az 1920-as években készült Khíva városában.

125. (jobbra fenn) Basilow 1995: 104. 12. kép. – Fotó: A. N. Szamojlovics. (Ltsz. MAE 1398–13.).

126. (fenn) Fotó: F. A. Fielsztrup (19279. Iszlambek a *bakszi* neve. Szemipalatyinszki Kormányzóság, Csingisz-taj falu. – Baszilov 1992: 69. 6. kép.

126. (lenn) Fotó: Huang Zhong-xian (2003). Kuldzsa falu Xinjiang tartomány, Kína. – A *bakszi* neve: Turszuntaj.

127. (fenn) Fotó: K. Bajbosinov (1978)

127. (lenn) Ismeretlen eredetű fotó, melyet még a 70-es években kapott a szerző Jelena Noviktól, melyet ezúton is megköszön.

128. (fenn) Fotók: Kunkovács László. (1991) Talasz völgye, Kirgisztán.

128. (lenn) F: HM. (2004). Tegirmeti falu, Xinjiang, Kína.

129. Fotó: Somfai Kara Dávid (2004). Tegirmeti falu, Xinjiang, Kína.

130. (balra fenn) A fotót Rolf Gilbergnek köszönöm.

130. (jobbra fenn) F: HM. 1996. Enhaluk, Burjátia, Orosz Föderáció. – Az egész napos szertartásról videofelvétel készült, melynek oparatőre: Nádorfi Lajos, a gyártásvezető: Aranyosi Éva volt. A film címe: *Burját áldozati ünnep* (1996–97). Rendező a szerző.

130. (lenn) Taube-Taube 1983: 44. – Sámánnő az Orhon vidékéről.

131. (jobbra) M. N. Hangalov rajzai. Vö. Hangalov 1890.

131. (lenn) Mindkét fotó: HM. (1997). Honholoj falu, Burjátia, Orosz Föderáció.

132. (fenn) Fotó: Diószegi Vilmos (1960?) Mongóliai tanulmányútján készítette az egyik múzeum gyűjteményében.

132. (lenn) F: HM. 1996. Enhaluk, Burjátia, Orosz Föderáció. Ezt a beavatási szertartást nem engedték filmezni a sámánok, de fotókat lehetett készíteni.

133. (lenn) Fotó. Yves Benoit (1999).

134. (jobbra fenn) Fotó: Davazsab (1999) A sámán neve Bajdadorzs.

134. (balra lenn) Georgi 1780: 86.

134. (fenn) Fotó: HM. (1995) A koppenhágai Nemzeti Múzeum kiállításán készült a kép.

135. (balra) Diószegi Vilmos mongóliai gyűjtése. – Néprajzi Múzeum Ltsz. 60.96.37.

135. (lenn) Fotó: Obrusánszky Borbála (2004).

136. (fenn) Guo-Wang (eds) 2001: 41. Fotó: Jurungga (1957).

136. (lenn) Fotó: Otto Mamen (1931). Vö. Lingren 1935. Plate VIII.

137. Fotósorozat: HM. (2003).

138. (fenn) Guo-Wang (eds) 2001: 114.171. kép. Fotó: Huhe (1989).

138. (lenn) F: HM. (2003). A szertartásról néprajzi dokumentumfilm készült: *Beyond the Borders of the Mind* címmel (2004. 26 perc) Készítette-rendezte Tari János segítségével a szerző.

139. (balra fenn) Fotó: Guo Shuyun (1992). A szertartás neve: *Ominan*. Vö. Guo-Wang (eds) 2001: 37–40.

139. (balra lenn) Fotó: Otto Mamen (1931). Vö. Lindgren 1935. Plate VIIa.

139. (jobbra fenn) F: HM. (2003).

139. (jobbra lenn) F: HM. (2000). A hailari múzeum kiállításán készült a fénykép.

140. (fenn) Koppenhágai Nemzeti Múzeum. Fotó: Henming Haslund-Christensen (1938). Gilberg 1992.

140. (balra lenn) F: HM. (2001). Tongliao, Belső-mongólia, Kína.

140. (jobbra lenn) Ugyanott és ugyanakkor.

141. (balra fenn) F: HM. (2001) Hailar.

141. (jobbra fenn) F: HM. (2003)

141. (balra lenn) Fotó-repro: HM. (2003) A fiatal sámán saját fotógyűjteményéből.

141. (jobbra lenn) F: HM. (2003). Jimin falu (Hailartól 90 km-re keletre).

142. Mindkét fotó: HM. (1998–1999)

143. Fotó: A. Slapins (1975). Jelena Novik ajándéka. A sámán-asszony neve: Matrjona Kulbeltinova. – A fotó az *„Álomlátás ideje"* című dokumentumfilm alkalmával készült.

144. A fotót Diószegi Vilmos gyűjteményéből kaptuk.

145. (jobbra fenn) Ez a fotó is Diószegi Vilmos fotó-gyűjteményéből való. – Néprajzi Múzeum Ltsz. 148.834.

145. (balra fenn) Ivanov 1954: 180. 67. ábra.

145. (balra lenn) Néprajzi Múzeum, Ltsz. 148.807.

145. (jobbra lenn) Ethel Lindgren hagyatékából a cambridge-i Museum of Archeology and Ethnology engedélyével közöljük. A Kínában élő réntartó evenki csoporthoz tartozó sámánasszony neve: Olga Dmitrievna Kudrina Buldotova. Fotó E. J. Lindgren (1931. nov. 11.)

146. (fenn) Philzenmayer é.n. Fotó: N. P. Szokolnyikov (1907) Anadir vidéke. Kunstkamera Ltsz. 2106/87.

147. (fenn) F: HM. (2000). Bakaldin, Jakutia.

147. (balra lenn) F: HM. (2002) Helsinkiben a Szibéria-kiállításon készült a fotó.

148. A budapesti Néprajzi Múzeum gyűjteményében. Feltehetően Baráthosi hozta haza.

148. (lenn) Ivanov 1954: 213. 90. ábra. – A habarovszki múzeumban Ltsz. 8334.

149. (balra) Takszami 1984: 79. 3a ábra.

149. (jobbra)Vö. Szmoljak 1991: 174. Fotó: A. V. Szmoljak (1958) Bulava faluban. A sámánnő neve: Altaki Olcsi.

150. (fenn) Fotó Guan Xiaoyun (1991) A filmet készítő operatőr ajándékozta a képet e könyv szerzőjének.

150. (balra lenn) F: HM. (2001) A hailari múzeum kiállításán készítettem a reprodukciót. A fotót eredetileg Li Jianxin 1989-ben készítette. Vö. Guo-Wang (eds) 2001: 29–34.

150. (jobbra lenn) Stötzner 1934: 13.

151. (balra fenn és jobbra fenn) Gilberg 1992: 20–21.

151. (balra lenn) Fotó: Ethel Lindgren (1932). Lindgren 1935. Plate VI.b.

151. (jobbra lenn) Fotó: Li Jianxin (1989). – A hailari múzeum kiállításán repróztam.

152. A fotók egy néprajzi dokumentumfilmből valók. Qiu Pu ajándéka első kínai utam alkalmával.

153. (fenn) Fotó: Li Jianxin (1985). – Vö. Guo–Wang (eds) 2001: 3–6.

153. (lenn) A. I. Mazin 1984: 170. a 24. tábla.

154. (balra) F: HM. (2001). A hailari helyi múzeum sámán-kiállításán készítettem a reprót.

154. (jobbra) Fotó: Qiu Pu (1957). A kínai tudós ajándéka.

155. (fenn) Fotó: Zhao Xiaocheng (1989).

155. (lenn) Meng Hiujing ajándéka a jelen kötet számára.

156. F: HM. (2004). A Shi nemzetség körében a tűzön járás volt a két napig tartó rítus egyik fontos eleme. Vö. Guo–Wang (eds) 2001: 55–64.

156. (lenn) Melles (szerk.) 1981. 1. kép.

157. (balra) Ex: Ivanov 1954: 243. A kép párjának reprodukcióját Diószegi Vilmos hazahozta Leningrádból.

157. (jobbra fenn) F: HM. (2001). A korona Sergio Poigganella gyűjteményében található.

157. (jobbra középen) Fotó: Yu Guohua (1991). A láda egy csangcsuni magángyűjteményben található.

158–9. (mindkét oldalon) Válogatás Pozzi (1992) képeiből. Összeállította Nagy András a *Sámánok: lelkek és jelképek* című kötet számára. Vö. Hoppál 1994: 94–95.

160. (fenn) F: HM. (2001). Wuladjie falu, Jilin tartomány.

160. (balra lenn) Selyemfestés. Fu Yuguan gyűjteményében. F: HM. (2000).

160. (jobbra lenn) F: HM. (2001) Jilin.

161. (fenn) F: HM. (2001).

161. (lenn) F: HM. (2001)

162. (balra) Meng Hui-jing ajándéka e kötet számára mindkét fotó.

162. (jobbra) Guo–Wang (eds) 2001:81. Fotó: He Ling (1987).

163. (fenn) Vö. Hoppál 1994: 178.

163. (lenn) Fotó: Meng Hui-ging (1993). A fotókat közlésre adta e kötet számára.

164. (fenn) Néprajzi Múzeum. Ltsz. 148.710.

164 (lenn) F: HM. (1993).

165. (fenn) Fotó: E. R. Šnejder (1927) vö. Rosenbohm (Hrgs.) 1999: 31.

165. (lenn) Szmoljak 1991: 163. Fotó: A. V. Szmoljak (1972). Dada falu, Amur mente. A sámán neve, aki szánon ül: malo Onyinka.

165. (jobbra) F: HM. (1993).

166. (jobbra) Fotó: Chi Weichen (1979)

166. (balra fenn) F: HM. (1993) Daerge falu, Amur mente.

166. (balra lenn) A fotó: Yu Guohua. Fu Yuguan ajándéka, amely gyűjteményének egyik darabját mutatja.

167. (fenn) Baráthosi Balogh.

167. (jobbra fenn) F: HM. (1998). Amsterdam, az Orosz Etnográfiai Múzeum kiállításán.

167. (lenn) Ivanov 1954: 389. 240. ábra. GME. 2079-2-a.

168. (fenn) Fotó: E. R. Šnejder (1927).

168. (lenn) Az eredeti film kockáiból készített pozitív. A Litvinov *„Erdei emberek"* c. filmjéből részlet látható: *„A sámán Eurázsiában"* című filmben. (Rendezte: Jankovics Marcell és Hoppál Mihály)

169. (fenn) Ivanov 1954: 382. 231. ábra. 1. G. M. E. 4988-3

169. (lenn) Fotó: Ilpo Sastamoinen (1998).

169. (jobbra) Ivanov 1954: 375. 224. ábra.

170. (fenn) Diószegi Vilmos gyűjteményéből.

170. (lenn) F: HM. (2000). A Helsinkiben rendezett Szibéria-kiállítás anyagából.

170. (balra) Ivanov 1954: 94, 95.

171. (jobbra fenn) Anucsin 1914: 84. 104. ábra. (MAE. Ltsz. 1048–65).

171. (jobbra lenn) Diószegi Vilmos hagyatékából.

171. (balra lenn) 1. Ivanov 1954:91. 80–81. ábrák.

172. (jobbra lenn) Ivanov 1954: 94. 86. ábra V. I. Anucsin után.

172. (jobbra fenn) Diószegi Vilmos hozta Leningrádból a fotót.

172. (balra fenn) Ivanov 1954: 93. 84. ábra. MAE. koll. 1268. 38.

172. (balra lenn) Fotó: Uno Harva (1917). SKS archívuma engedélyével.

173. (jobbra fenn) Egy jukagir Samanov nevezetű sámán szőrmékkel díszített sámánsapkája. American Museum of Natural History Ltsz. 70-5620.

173. (lenn) Fotó: a jessup expedíció anyagából (1900). America Museum of National History.

174. (fenn) Ismeretlen fotós műve a XX. század első feléből. A Néprajzi Múzeum fotótárában.

174. (középen) Vdovin 1977: 120. 1. ábra; vö.még Ivanov 1954. 447. 25. ábra 2. rajz.

174. (lenn) Jochelson 1908.

175. (fenn) Museé de l' Homme. Ltsz. 11. 20. 195. Befa–Delaby: 131. 72. kép.

175. (lenn) A szentpétervári Vallástörténeti Múzeum fotótárából (Ltsz. 91/15. C-262/19.)

176. (fenn) American Museum of Natural History archívumából, annak engedélyével.

176. (lenn) Jochelson 1908: 653. 170a. kép; uott. 169d. kép; uott. 654. 170. kép.

177. (fenn) F: HM. (1994).

177. (lenn) American Musem of Natural History archívumából. Fotó: W. Jochelson. (Neg. No. 4120).

178. (fenn) A szentpétervári Vallástörténeti Múzeum archívumából. (Ltsz. 91/13-I. C-262/17).

178. (lenn) F: HM. (1994).

179. (fenn) Szahalin szigetéről származó tárgy 1913-ból. RME (Russian Museum of Ethnography) Ltsz. 5169-83.

179. (lenn) Schrenk 1895. abb. 4.

180. (jobbra) Baráthosi Balogh Benedek fotói a 20. század első évtizedéből. A budapesti Néprajzi Múzeum fotótárában: Ltsz. 16973. 16551; 16550.

180. (középen) Ivanov 1954: 802. 46. ábra, illetve Paproth 1976: 271.

181. (jobbra) Ivanov 1954: 400. 249. és 250. képek.

181. (lenn) a Baráthosi által hazahozott képek egyike a Néprajzi Múzeum fotótárában. (Ltsz. 148.756.)

182. Steller 1774: 284–285. Vö. Flaherty 1992: 50–55.

183. (fenn) Fotó: Bo Gabrielson (1987).

183. (középen) Höfer 1994. 65.

183. (lenn) Fotó: R. Greve (1980).

184. (fenn) F: HM. (1994). Soós Jóskának egész gyűjteménye volt a nepáli sámántárgyakból.

184. (jobbra) Fotó: Diana Riboli (1993).

185. Fotó: Csáji László Koppány (1997).

185. (balra lenn) Oppitz 1992. 74–76.

185. (jobbra lenn) Fotó: Csáji László Koppány (1997).

186. (fenn) F: HM. (1994).

186. (lenn) F: HM. (1994).

187. (balra) F: HM. (1994).

187. (jobbra) F: HM. (1994).

188. (balra fenn) F: HM. (1994).

188. (jobbra fenn) F: HM. (1994).

188. (balra lenn) F: HM. (1994).

188. (jobbra lenn) F: HM. (1991).

189. (balra lenn) F: HM. (1991).

189. (fenn) F: HM. (1994).

189. (jobbra lenn) F: HM. (1994).

190. F: HM. (1997).

191. (balra) Fotó: Kárpáti János (1988) Gosogavara, Aomoti tartomány.

191. (jobbra fenn) F: HM. (1997).

192. (fenn) Fotó: B. Pilsudski.

192. (jobbra) Tanimoto 2000.

193. (fenn) Fotó: B. Pilsudski.

193. (középen) Cambell 1988.153. – az eredeti rajz 1840-ben készült.

193. (lenn) Fotók: HM. (1995). Sapporo, Ainu Történeti múzeum. A képeken látható a rítusokban használatos puhafahéncs.

196. 'Kamcsatkai sámán' – Georgi 1776. 68. kép.

197. F: HM: (2001)

198. Mindkét metszet Lankenau 1872: 281. A dob fogójának alakjából arra lehet következtetni, hogy a képen látható sámán beltir vagy abakáni tatár lehetett!

199. (fenn) F: HM. (1986). Az Ulan Ude-i Városi Múzeum raktárában készült a fotó.

199. (lenn) Fotó: T. J. Lehtinen. (1998) – A szentpétervári Kunstkamera gyűjteményébe S. M. Sirokogoroff vitte be ezt a ritka szép sámánkabátot.

200. (fenn) F: HM. (1995) Kizil, Tuva fővárosa. A Düngürben készült a kép.

200. (lenn) Fotó: Ju. B. Szimcsenko (1960-as évek). A fotót az özvegy bocsátotta rendelkezésemre.

201. F: HM. (2003).

202. (fenn) F: HM. (2000)

202. (lenn) F: HM. (2001)

203. (balra fenn) Gračeva 1978: 319. 2. ábra. A kabát jobb oldalát halvány vörös festékkel, a bal felét feketével színezték, ezzel jelképezve, hogy a sámán nappal és éjszaka egyaránt otthonosan mozog.

203. (jobbra fenn) Diószegi 1967. 28. kép.

203. (jobbra középen) Diószegi 1967. 29. kép.

203. (lenn) Rosenbohm (Hrsg.) 1999: 34. Angara, Bajkál-vidék. Gyűjtötte: Maszlennyikov 1908-ban.

204. (fenn) F: HM. 2001. Az Orosz Etnográfiai Múzeum Amsterdamban tartott kiállításán készült a fotó.

204. (lenn) F: HM. 2000.

205. (balra) Fotó: K. Bannyikov. (1999). A sámán az aginszki burját sámán.

205. (jobbra mindkét fotó) Fotó: Cservenka Ferenc. – Budapest, Néprajzi Múzeum. Diószegi Vilmos gyűjtései.

206. (balra fenn) Fotó: Nádorfi Lajos. (1996). Kizil. A sámánok gyógyító jurtájában készült a felvétel, film/videó és fotó!

206. (balra lenn) F: HM. (1995). a Kizili Múzeum kiállításán.

207. (fenn) Anucsin 1914: 84. 104. ábra. V. M. Pudin rajza után. *A Sámánok: lelkek és jelképek* című könyvemben hibásan szelkupnak neveztem a koronát.

207. (mindhárom kép lenn) Ex: Popov 1984: 1., 7., 8. ábra. Uszty Avam, Tajmir. Nganaszan népcsoport.

208. (balra) Ex: Befa-Delaby 1999: 91, 92. old. A párizsi Musee de l'Homme gyűjteményében (M.H. 87, 42. 11. – a felső korona; M.H. 43. 27.608. az alsó)

208. (balra lenn) Fotó: Diószegi Vilmos (1960). Mongóliában az egyik helyi múzeum gyűjteményében készítette.

208. (jobbra fenn) Ex: Okladnikov 1949: 405. Középen: Ex: Ivanov 1954: 572. az Angara és a Lena közötti területről. A jobb szélen: Ex: Anucsin 1914: 84.

209. Ex: Gilberg 1992:4. – Henming Haslund-Christensen 1936-os gyűjtése.

210. (balra) Fotó: Yu Guo-hua (Kína).

210. (jobbra) F: HM. 2004. A Yitong városi múzeum kiállításán készült a fotó.

211. (balra lenn) V. N. Gracsova gyűjtése (1972). – MAE 6680–71. Férfimaszk, keményfából készítették, és a sámán segítő szellemét testesítette meg. Vö. Pentikäinen et alii (eds) 1998: 147. – Nganaszan, Taimir, a Dudinka folyó mellékéről.

211. (jobbra fenn) C. Zs. Zsamcarano gyűjtése (1911). MAE 2016–45. A gyógyító és jósló szertartások során viselte a sámán. A Bajkálon túli területről származik. Vö. Pentikäinen et alii (eds) 1998: 149.

211. (jobbra lenn) C. Zs. Zsamcarano gyűjtötte az alari burjátok között (1907). MAE 1108–1. A Khangin nemzetség legendás sámánjának maszkja, amelyet ételáldozattal tiszteltek.

211. (középen lenn) F: HM. (1997). Az Orosz Etnográfiai Múzeum szentpétervári kiállításán készült a kép.

212. (balra fenn) F: HM. 1997.
A szentpétervári Kunstkamera anyagának amszterdami kiállításán készültek.

212. (balra lenn) Popov 1984: 140.

212. (jobbra lenn) Fotó: Henri Lacomte (1980). Uszty Avam, Tajmir, Orosz Föderáció.

213. (jobbra fenn) F: HM. (1998).

213. (jobbra lenn) F: HM. (1997).

213. (balra lenn) Even sámáncsizma az American Museum of Natural History (New York) gyűjteményében (Ltsz. 70-5773). Lásd Szerov 1988: 248-49.

214. (balra) Ex: Szmoljak 1976.

214. (jobbra) Fotó: E. A. Gaer (1971)

215. (jobbra fenn) Ex: Pozzi 1992: 109.

215. (lenn) Fotó: Mindkét fotó: HM. 1993 – nanaj; 2000 – mandzsu

216. (balra) Ex: Holmberg (Harva) 1927. Plate XXVIII. A számokkal jelzett alakok a dobon a következők: 1. Ilmaris. 2. Diermes. 3. Reindeer. 4. The sun. 5. The son of God. 6. God-Father. 7. The cathedral. 8. The angel. 9. St. Anne. 10. St. Mary. 11–13. The lords of Christmas. 14. The moon. 15–17. Peasants go to church. 18. The church. 19. The wife of devil. 20. Disease-devil. 21. The loose-going devil. 22. The fire of hell. 23. The tar-kettle of hell. 24. The grave. 25. The devil in chains.

216. (jobbra) Ez a régi metszet megtalálható Londonban, a Radio Hulton Library gyűjteményében. A földön fekvő alak rajza megtalálható Scheffer 1674: 56.

217. (fenn) Ex: Schaffer 1673. – Régészeti feltárás során az Kr. e. 1000 körüli évekből hoztak felszínre teljesen hasonló tárgyakat. Vö. Zacharisson 1991.

217. (lenn) Ex: Manker 1950. II. ABB. 190. No. 68.

218. (balra) Ex: Even 1988–89.

218. (jobbra) A rajz N. P. Dürenkova fotója alapján készült, amelyen egy ritka jelenetet örökített meg. Egy kács törzsbeli család Hakasziában készíti a felavatandó dob rajzait. A rajz a szentpétervári Kunstkamera archívumában található.

219. (fenn) Ivanov 1954.

219. (lenn) F: HM. (2000).

220. (fenn) F: HM. (1994). A dobot a dél-franciaországi fesztiválon fellépő család hozta magával, akkor készült a fotó.

220. (lenn) F: HM. (2002). Az Orosz Etnográfiai Múzeum római kiállításán készült a fénykép. (Ltsz. 5589–41). Gyűjtötte: E.V. Bliznyak. 1914-ben.

221. (balra lenn) Ex: Ivanov 1954: 601. 47. ábra.

221. (jobbra lenn) Ex: Ivanov 1954: 646. 89. ábra.

222. (jobbra fenn) F: HM. (2000 körül)

222. (lenn) Ivanov 1955. 20/2. kép. A tárgy lelőhelye a minuszinszki múzeum (Szavenkov archívum No. 910.).

223. (középen) Az eredeti dob fotója in: Knödel-Johansen 2000: 235.

223. (jobbra) Ex: Ivanov 1954: 600. 46. ábra.

224. (fenn) Ivanov 1954: 642. 84. kép. Az eredeti dob lelőhelye. MAE. Ltsz. 1853–3. gyűjtötte: A. V. Anohin (1911) a Katuny folyó völgyében.

224. (lenn) F: HM. (1986). A szentpétervári Kunst Kamera gyűjteményében készült.

225. (fenn) Prokofjeva 1961. Tabl. 5. 3. b. A dob átmérője 83 cm, és a szentpétervári Kunstkamera néprajzi gyűjteményében található.

225. (lenn) F: HM. (2000) A Helsinkiben megrendezett Szibéria kiállításon készült a fotó.

226. (jobbra fenn) F: HM. (1984). A szentpétervári Kunstkamera néprajzi gyűjteményében készült a fotó.

226. (balra középen) F: HM. (1995). A fotó Dél-Franciaországban készült, amikor találkoztam az ott tartózkodó nganaszán nagysámán leszármazottaival.

226. (balra lenn) F: HM. (1990-es évek).

226. (jobbra lenn) Maskarinec 1995: 139. 4.1.; 105. 3.2. kép.

227. (jobbra lenn) Ivanov 1954: 171. 62. 2. ábra.

227. (fenn)

227. (jobbra fenn) Kenin-Lopsan 1997: 120. Plate 9-V. Elizarov rajza.

227. (lenn) Fotó: V. P. Moshoshko (1903). Az orosz Etnográfiai Múzeumban Inv. 1134–147.

228. (fenn) F: HM. (1995) Kizil, a Városi Múzeum néprajzi gyűjteménye.

228. (lenn) Popov 1984: 142. 25. kép, a második dob uott. 138. 21. kép; a harmadik uott 140. 23. kép.

229. (balra és középen) F: HM. (2002).

229. (jobbra lenn) Prokofjeva 1961. Tabl. 22.1.

229. (jobbra fenn és középen) F: HM. (1997). Tomszk, a tomszki Állami Egyetem Archeológiai és Etnográfiai Múzeum gyűjteményében találhatók a dobok.

230. (balra fenn) F: HM. Róma, az Orosz Etnográfiai Múzeum kiállításán készült a fotó. (Inv. 3786–4.)I. I. Berdnyikov gyűjtése, a 20. század elején.

230. (középen) Znamenski 2005: 128. 8. kép. Grigorij Csorosz-Gurkin, a neves szibériai festő rajza (1914 körül).

230. (balra lenn) Fotó: Sz. D. Majnagasev (1913). Feltehetően szagáj dob. A reprodukciót leningrádi tanulmányutam alkalmával készítettem a leíró kartonról a Kunstkamera gyűjteményében (Ltsz. 2199/107.)

231. (fenn) F: HM. (1996). A kép bal oldalán az egyik mongóliai fősámán: Šoižoloi Seren zaarin.

231. (lenn) Ivanov 1979. 116. ábra.

232. (fenn) F: HM. (1999).

232. (balra lenn) Fotó: Diószegi Vilmos. Mongóliai tanulmányútján készítette ezt a kitűnő tárgyfotót.

232. (jobbra lenn) F: HM. (2002). Az Orosz Etnográfiai Múzeum gyűjteményében (Ltsz. 6957–3/a). A gyűjtő ismeretlen, de ismert, hogy a XX. század elején került a múzeumba, a Jenyiszej felső folyásának mellékéről.

233. (fenn) F: HM: (1986).

233. Ivanov 1979: 184. 178. kép.

234. (balra) Ivanov 1979: 183. 177. kép.

234. (jobbra fenn) F: HM. (1986). A Kunstkamera néprajzi gyűjteményében készítettem a dobokról a fotót.

235. (balra) F: HM: (2002) a római kiállításon készült a fotó. (Ltsz. 8761–8164 a, b.) A dob a XIX. század végén a tomszki kormányzóságból került a múzeumba.

235. (jobbra) F: HM: (1995). Mindkét kőszobrot a Kizili Városi Múzeum udvarán örökítettem meg.

236. (fenn) Fotó: K. Bannyikov (1999).

236. (lenn) F: HM. (1997).

237. (balra) F: HM: (1996).

237. (jobbra) F: HM. (1997). A Tomszkij Krajavedcseszkij Muzej néprajzi gyűjteményének darabjai.

238. (fenn) F: HM. (2002). A Rómában kiállított dob (Ltsz. 8761–8164. a, b.) tartozéka.

238. (balra középen) Popov 1984.

238. (lenn) F: HM. (2002). A szerző gyűjteményének darabja, Orzsak Dugarszürün tuvai sámán ajándéka.

239. (fenn) Diószegi 1978: 144. 23. kép.

239. (jobbra középen) Taube-Taube 1983: 104. – A jegyzetekből kiderül, hogy az ábra eredetije Diószegitől származik.

239. (balra lenn) Kenin-Lopsan 1997. Plate 1. és 17. a magyarázat uott a 119. oldalon. V. Elizarov rajzai.

240. (fenn) F: HM. (2003) Szicsingua daur sámánnő házában, Hailar mellett.

240. (lenn) F: HM. (2003). Handima burját sámánnő. Jimin falu, Belső-Mongólia.

241. (balra középen) F: HM. (1996) Kizil, a Történeti Múzeum kiállításán készült mindkét fotó.

241. (középen lenn) F: HM. (1996). Kizil, mint az előző.

241. (fenn) Fotó: Hyun-key Kim-Hogarth (1994). Seoul. Dél-Korea. A koreai kutatónő ajándéka e kötet számára.

242. (balra fenn) F: HM: (1996). A Bajkál-tó partján tartották a beavatási szertartást.

242. (balra lenn) F: HM. (1997). A burját samanizmus történetéről szóló kiállításon készült a fotó.

242. (fenn) F: HM. (2003).

243. (balra lenn) F: HM. (2003).

243. (jobbra fenn) Fotó: H. Haslund-Christensen (1939).

243. (jobbra lenn) F: HM. (2004). A szerző gyűjteményének darabjai.

244. (balra fenn) Fotó: Cao Lijuan (1987).

244. (balra lenn) F: HM. (2002). Helsinki, a Lehtinen Ildikó által rendezett *Szibéria* kiállítás anyagából.

244. (jobbra lenn) Fotó: Yu Guohua (1987). A Shi-nemzetség híres volt sámánjairól és a hagyományt őrző szertartásairól a mandzsuk között. Vö. Guo–Wang (eds) 2001: 55–64. a szertartás leírása és fotói.

245. (balra lenn) F: HM. (1994). Incson, Seoul külvárosa, Dél-Korea.

245. (jobbra fenn) F: HM. (2004). A jóslókardok a szerző gyűjteményében.

246. (balra fenn) F: HM. (2004). Tegirmeti falu, Artush járás, Xingjiang, Kína.

246. (jobbra lenn) Fotó: Kunkovács László (1994). Kirgizia, a Talasz völgye.

247. (balra lenn) F: HM. (2003). Belső-Mongólia.

247. (jobbra fenn) Fotó: Huang Zhongxiang (2003). Xingjiang, Kína.

248. (balra fenn) F: HM. (1998).

248. (középen lenn) Ivanov 1954: 144. 41. ábra a. rajz. Goszudarsztvennij Muzej Etnografii Ltsz. 2651–1)

248. (jobbra lenn) F: HM.

249. (balra fenn) Fotó: Aranyosi Éva (1997). A fotó az Ulan Ude-i Szabadtéri Néprajzi Múzeumban készült.

249. (jobbra fenn) Stötzner 1934: 12.

249. (jobbra lenn) Fotó: Juha Pentikäinen (1991).

250. (fenn) Vasziljev 1909: 305. 1. ábra.

250. (balra középen) F: HM. (1997). A tomszki egyetemi múzeum néprajzi gyűjteményében készült a fotó.

250. (balra lenn) Sieroszewski 1896: 598.

250. (jobbra lenn) Fotó: M. Kosko (1990-es évek végén).

251. (balra) Fotó: Somfai Kara Dávid (1997), Jakutia, Szaha Köztársaság, Orosz Föderáció.

251. (jobbra). Vö. Kenin-Lopsan 1978: 295. Fig. 2.

254. Sariglar, az idős tuvai sámán. F: HM. (1995).

255. (balra lenn) F: HM. (1996) Kizil, Ondar Mokurool a sámán neve.

255. (fenn) F: HM. (1992), a Leszszkije Stolbi nevű szent helynél tartott hajnali szertartást Fjodor Afanaszij színész-sámán.

256. (fenn) F: HM. (1993) Neszulta Beldi a doboló asszony neve.

256. (lenn) F: HM. (1993) Mindkét kép Daerge Faluban, a Habarovszki járásban, az Amur mentén készült.

257. (fenn) Fotó: Marjorie M. Balzer (1996). Jakutia.

257. (lenn) Fotó: Yves Benoit (1997) Párizs mellett egy kisvárosban tartották a konferenciát. – A kép jobb oldalán Nadja Sztyepanova, a burját sámnasszony látható.

258. (fenn és lenn) F: HM. (1992). Jakutszk, a Nemzeti Színház előadásán készült mind a két kép.

259. (fenn) F: HM: (1995). A sámán neve Sariglar.

259. (lenn) A fotó Maria Volcsenko ajándéka (2004).

260. (fenn) F: HM. (2001) Jilin tartomány, Kína.

260. (lenn) F: HM. (2004). Jilin tartomány, Kína.

261. (fenn) F: HM. (1998). Incson, Dél-Korea.

261. (jobbra lenn) Fotó: K. Bannyikov (1999). – A háttérben kalapban a neoshamanizmus vezéregyénisége, Michael Harner áll, a kép jobb oldalán pedig Kira van Deusen.

261. (balra lenn) F: HM. (2000). Budapesten készült a fotó. A szertartás neve *szaenam kut*. A csoportot a koreai UNESCO bizottság hozta magával.

262. (fenn) A fotó Maria Volcsenko ajándéka (2004).

262. (lenn) F: HM. (1995). Gannat, Dél-Franciaország, folklórfesztivál.

263. (fenn) F: HM: (1995), Gannat, Dél-Franciaország.

263. (lenn) F: HM. (1995) Gannat, Dél-Franciaország.

264. F: HM. (1995) Gannat, Dél-Franciaország.

Index

A

abakáni tatár 110–111, 128, 193
Abakáni-völgy 60
adig éren (adig eeren) 24, 119
agachin 153
agancs 65, 132, 151
agancsos fejdísz 57–58, 60, 209
ajnu 32
äki baštu 233
áldás 13, 34–35, 227
áldozat 30, 32, 49, 98, 138
áldozati
- állat 22, 32, 98–99, 112, 115, 199–200, 223, 239
- étel 38
- fa 29, 31, 75, 115, 165, 223, 245
- ital 75, 132, 152
- kanál 33
- oltár 132, 139, 244
- szertartás 26, 28, 30, 32–33, 56, 58, 75, 84, 99, 102, 132, 161, 220, 238, 260
- ünnep 28, 30

Alexejenko, E. A. 171–172
Alekszejev, A. A. 147
állatáldozat 28, 30, 32, 56, 83, 105–106, 130, 161, 163, 219, 234, 251,
állatsegítő 172, 200, 209
álom 20, 32
álomfejtés 193
álomjóslat 26
alsó világ 41, 45–47, 93, 108, 112–113, 132, 170, 198, 200, 202, 207, 212–214, 221, 223–224, 226, 228, 243
Altaj hegység 28, 100, 105, 128, 186, 220
altaj kizsi 76–77, 100, 107
Altaj-vidék 74, 100, 200, 202, 210, 213–214, 219, 223, 231, 234
altaji nyelvek 146, 149, 156, 186
altaji török 19, 30–32, 37, 71, 76–77, 197, 217, 231
alvilág 24, 30, 32, 37, 71, 76, 109, 114, 161, 187, 199, 206, 222, 239, 240, 244
alvilági transzutazás 236
alvilági utazás 198
Amanita muscaria 14, 42, 96, 98
Amateraszu mítosz 190
Ame no Uzume istennő 190
Amur 32, 36, 42, 57, 71, 73, 142–143, 148–150, 152–153, 161, 164–165, 179, 199, 215, 237, 254, 256
Anabirszk 103
Angara folyó 57
animista ősvallás 190
- világszemlélet 45

animisztikus világlátás 14
animizmus 15
Aniszimov, A. F. 143
Anohin, A. V. 108–109
antropomorf ábrázolás 57, 221, 233
Anucsin, A. V. 170, 208, 212, 236
anyaistennő 123, 185
Ape Huchi 193
apotropeikus jelek 201
aranga 250
arangasz 250
Aranyosi 8
arexta-ku 99
Argun folyó 67, 68, 150
artik söök 203
arzsan 31, 33, 245
aszketikus beavatás 191
Avrorin, V. A. 153
awun 151
ázsiai hun 131
azusa yumi 190

B

bába 138
bagshi (bagcsi) 136, 138
bagoly 19, 205–206
Bai-Ülgen 30–32
Bajkál-tó 17, 27–28, 31, 59, 130, 131, 133, 140, 231
baksi 26, 37, 43, 50, 123, 124, 127
bal 203, 212, 221, 240–242
- oldal 70, 147
- szerencse 34

bálványisten 97
Baráthosi Balogh Benedek 28, 73–74, 148–149, 164
bargu 35, 140–141
bariesi 136, 138
bars ézi 233
Baszilov, V. N. 8, 9, 123, 125
beavatás 7, 17–18, 20, 24, 37, 109, 163, 185, 191, 198, 218, 243, 245–246, 248
beavatási rítus 189, 191, 201
- szertartás 22, 24, 132–133, 162, 181, 209

Bede Anna 39, 99, 109, 143–144
begedemni 147
béka 224
Beldi, Lindza sámánasszony 164, 166, 215, 256
Beldi, Neszulta 256
Bellér-Hann Ildikó 124
Belső-Ázsia 45, 186
Belső-Mongólia 39, 130, 136, 140–141
belső látás 204
beltir 110, 214, 221
Bese Lajos 130
beteg 17–18, 22–23, 26–28, 37, 47, 49, 88, 97, 102, 104, 118, 123–125, 128, 137, 147, 164, 168, 173, 211, 237, 241, 243, 246–247
betegség 16–18, 21, 27–28, 50, 90, 99, 102, 124, 149, 153, 162–163, 198, 201, 234, 241
- démon 49
- szellem 93, 126, 219, 241
- megelőzése 28

beteg lelkének elrablása 28, 47
bicsak 124
birarcsen 152
birkaáldozat 132
böge 134
Bogoraz, V. G. 146, 174
bölcső 94, 228
bombo 183–185
böö 37, 131, 134–135
borda 18, 119, 142, 182, 198–199, 228
botos sámán 128, 148, 242–243
bronzkor 59, 61
bronztükör 34–35, 132, 197
budote 89
Bulatova, N. 144
burját 8, 16–17, 27–30, 33, 45, 57, 67, 69–70, 76, 95, 131–132, 140–141,

199, 200, 201, 205, 209, 211, 214, 224, 236–238, 240, 242–244, 250–251, 255, 261
burokban születik 153
buudal udha 131
búvárkacsa 143
búvárréce 94, 198

C
Campbell, J. 55
Carpini, P. 65
Castrén, M. A. 87, 88, 170, 240
chaesu kut 189, 261
chinogi kut 189
cintányér 38
čirta-ku 99
csakoran 245
csalkandi 100, 105–106
csalu ézi 231
cselkan 34–35, 221, 231, 233, 239–240
csengettyű 158, 214
csengő 69, 198, 201, 243
csepang 183
Csernyecov, V. N. 96
csilan 200
csillagkép 140, 188, 218, 221
csillagos ég 222–223
csillagtérkép 86, 218
csont 16–18, 23, 30–31, 35, 45, 47, 49, 90–91, 95, 106, 136, 141–142, 190, 199, 203, 212, 236
- rakó 136, 138
- váz 18, 59, 120, 142, 172, 198–200, 212
csörgő 38, 89, 102, 132, 158, 181, 237–238
csuka 224
csukcs 19, 170, 174–176, 179, 237
Csulim folyó 60, 110
csüngők 143
csuvas 224

D
Dajan Degereki 22
dap 124
darázs 47
dárda 92, 59, 69
darhat 20, 133, 135
darkhan 201
daru 143, 206
daur (dagur) 44, 136, 138–140,150, 201, 240–242, 247, 256, 270
deoci 163
dervistánc 125
dhāmi 184
Dilmurat, O. 124
Diószegi Vilmos 8, 17, 34, 61, 105–106, 111, 117–118, 120, 171–172, 174, 199, 202, 242
disznó 32, 161, 165
djano 89
dob 14, 21–23, 31–32, 35, 38, 41, 47, 55, 59, 60–61, 66–67, 69–72, 74–75, 77, 84–86, 88–89, 92–96, 100, 102, 108–111, 113, 117, 119–120, 122–123, 126, 132, 136, 140–143, 147, 154, 158–160, 164, 166–167, 172–174, 178, 181, 183, 185, 191, 197, 202, 207–209, 214, 216–221, 223– 237, 239, 241–242, 246–247, 250, 255–256, 259, 263
- enyec 224–225
- evenki 145, 220, 226
- ket 225, 234
- nganaszan 220, 226
- sór 229
- szamojéd 232
dobélesztő szertartás 219
dobfogó 229–234
dobkészítés 24, 218
dobolás 14, 39, 74, 87, 92–93, 121, 153, 165, 168–169, 179, 227, 238, 246
dobolási stílus 42, 71
dobverő 21, 34–35, 57, 59, 65, 71, 93–94, 102, 123, 131, 149, 179, 217, 219, 234, 236–237, 239
- csukcs 237
- korják 237
- lap 237
- mandzsu 237
- nanaj 237
dob belső oldala 228, 230
- felavatása 218
- fülei 232
- gazdaszelleme 225, 229, 233–234
- helyettesítő 202, 214, 239, 246
- kávája 225, 234
dolgan 21, 22, 100, 103–104, 200, 272
Dolgih, B. O. 89, 103
Donner, K. 73–74, 94, 170
doromb 38, 117, 131
Dudinka 89, 103
Dugurszürun sámán 31
Dulam, S. 130, 135
Dulzon, A. P. 170
dund 171
Düngür 117–118, 259
Dürenkova, N. P. 108
Dzsingisz kán 116, 131, 135
dzsükeli 130

E
ég 39, 131, 136, 138, 173, 177, 187, 202, 209, 213, 217–218, 221–223, 232, 239, 241, 245
égbe repülés 31, 208
- temetés 138
- vezető fa 18
- vezető út 230
egészség 35, 80, 67, 89, 92, 102, 161, 214
égigérő fa 24, 245
égitestek jelei 223
égi Isten 46, 224
-- lányai 222
-- fiai 224
- szarvas 208–209
- utazás 30, 198, 220–221, 249
- világ 219, 233
églakó szellemlény 89
egyensúly 27–28, 30, 35
ég főistene 28
- kilenc fia 47
éjszaka 92, 227, 233, 245
ekszтatikus tánc 125, 190
- utazás 31, 220
ekszтázis 31, 32, 42–44, 55, 66, 85, 102, 221, 237
elcin 162
életfa 16
elhívás 187
Eliade, M. 14, 15, 36, 42, 174, 199, 245
első sámán 45, 47, 206
- sámánasszony 248
ember–állat küzdelem 60
ének 37–38, 40, 50, 66, 70, 74, 76, 92–93, 102, 107, 118–119, 126, 130, 140, 164–166, 177, 197, 258, 262–263
énekes 26, 37, 50, 96, 99, 127, 178, 263
enneche (ember) 89
enyec 89–91, 200, 212, 225–226, 239
epilepszia 153
erdei szamojéd 41
Erlik 221, 225
esővarázslás 136
esteng 171
eszkimó 19, 48, 80, 199, 214
etnikai identitás 256
etnohistória 74
etnonacionalizmus 258
even 146–147, 203–204, 213, 225–226

evenki 14, 18, 2–23, 25, 35, 44, 57, 74, 103, 138, 140, 142–145, 148, 150–153, 155, 199–204, 208–209, 211–213, 220, 225–227, 230, 232, 236–237, 243–244, 248, 250–251, 256, 266–267, 274
exorcizmus 224

F
fa 21–22, 29–31, 33, 75, 98, 103–104, 138, 148, 179, 206, 210–211, 218, 220, 223, 236, 245, 248–251
- tisztelet 249
fálbín 123
fallikus jegy 56, 58, 60
farkas 19
fehér 28, 32, 69, 106, 109, 111, 124, 128, 147, 161, 202, 219, 222, 256
- dob 224
- sámán 102, 107, 212, 247–248, 255
fejdísz 19, 57, 59–60, 65, 76, 89, 94, 112, 148, 151, 181, 200, 202, 204–206, 211, 213, 255
fejviselet 38, 88, 91, 157, 209
fekete 18, 22, 47, 49, 69, 105, 107, 127, 129, 135, 148, 202–203, 219, 221–222
- dob 224–225
- sámán 107, 135, 248
feldarabolás 18, 24, 48–49, 199
felélesztés 242
felesleges csont 18, 95, 203
felső ég 36
- világ 43, 45, 47, 86, 88–89, 93, 95, 102, 108, 111–112, 132, 170–171, 198, 202, 206–208, 214, 217, 222–223, 226, 228–229, 239, 249
férfi 26, 29, 36, 50, 55, 58–59, 68, 84, 123, 128, 134, 145, 147, 162–163, 175, 187, 191–192, 202–203, 214, 219, 225, 238, 246
Fergánai-hegység 60
film 7–8, 30, 36, 39–43, 68, 92–93, 98, 119, 144, 152, 155, 168, 185, 207, 245, 256, 260, 262–263
Findeisen, K. 170
Finnország 58, 73, 84
Finsch, O. 70
foggal születés 203
főisten 28, 45, 109, 187, 224, 223–224, 233
föld 8, 29, 35, 45–47, 66, 70, 86, 88, 110, 114, 117, 133, 143–144, 176, 184, 202, 213, 216, 223, 238, 248–250
- alatti szellem 88
- - utazás 24
- köldöke 226
- Ura 21
Földanya 28, 29, 32, 105
földi sámán 171
- világ 109, 233
folklorizmus 262
fölös csont 17–18, 199
fősámán 30, 94, 152, 161, 186, 242
főtt 17, 199
Funk, D. A. 108
füstölés 133

G
galóca 14, 19, 96, 98
galócás-ének 99
gazdaszellem 33, 49, 92, 104, 168, 225, 229, 231, 233–235, 242
Gemujev, I. N. 79, 94, 96
Georgi, J. G. 67–69, 127
Gmelin, J. G. 67, 68
gomba 14, 19, 42, 99
gomiso 190
Gondatti, N. L. 96
gonosz szellem 32, 47, 49, 89, 92, 104, 124, 128, 181, 185, 193, 201, 211–212, 224–225, 247–248
Gracsova, G. N. 9, 40, 92, 103, 240
Granö, J. G. 74, 105, 289
gurung 183
Gurvics, I. S. 103
gyerekszülés segítője 217
gyermekáldás 102, 198
gyík 19, 94, 148, 171, 224, 237
gyógyítás 22, 27–28, 39, 42, 50, 71, 74, 86, 97, 112, 117, 124–125, 127, 136, 171, 173, 177, 185, 191, 193, 198, 217, 219, 224, 246, 257
gyógyító 18, 26, 28, 33, 37, 50, 69, 79, 99, 109, 117, 123–125, 127–128, 131, 136, 147, 153, 162–164, 183, 201, 246–247, 259
- szertartás 25, 39, 119, 124, 126, 138, 147, 237

H
hadak 45, 243
hagyomány 7, 25, 37, 43, 45, 50, 88, 93–94, 99, 102, 111, 123–124, 131, 133–136, 138, 140, 160–161, 181, 183, 189–192, 200, 255–260, 263
Hailar 35, 136, 140, 150
hajfonat 225
hakasz 8, 100, 110, 112, 128, 200, 206, 221–223, 226
Hakaszia 60, 110, 262
hal 24, 153, 224
halál 18–19, 27, 47, 49, 88, 98, 135, 144, 177, 187–185, 198, 211, 225, 227, 234, 236, 250
halha 133, 135
hallucináció 14, 19, 42, 56, 99
halott 19, 50, 66, 83, 88, 199, 202, 209
- sámán 16, 104, 172–173, 225, 235
halottak földje (*jabmeaimo*) 86
- lelke 26, 36, 41, 143, 164–165, 177, 202
- világa 89, 202
halotti szertartás 36, 39
hām 34, 112, 119
Hamayon, R. 8
Hangalov, M. N. 131
harmadik nem 48
- szem 89
hármas hegy 45
három 21–23, 25, 30, 46–47, 60, 69–70, 73, 88–89, 92, 94, 105, 116, 142, 149, 162, 186, 188, 208, 217, 228, 231, 239, 241–242
háromszor körbejár 41
Harva, U. 172, 198, 212
hattyú 21, 105, 206
hat ujj 199
házi oltár 220
Heissig, W. 130
hęndir 228
hesze 132
hét 21, 30, 90, 95, 98, 109, 140, 147, 164, 203, 221, 223–224, 245
- év 88
- véráldozat 97
hiedelemrendszer 14, 44, 104, 218
Hildén, K. 74, 75
himlő 21, 153
hingáni tunguzok 152
hit 7, 14–15, 20, 78, 95, 116, 118, 123, 125, 130, 135, 189, 199–200, 218, 246, 257
Hitchcock, J. T. 183
Hokkaido szigete 192
Hold 31, 94, 108, 170–171, 217–221, 224–225, 227
holló 248
Holtak Birodalma 215, 227
- világa 45
Honko, L. 9
horibo 132, 242

hosszú haj 77, 88, 184, 200, 225
Hultkrantz, Å. 8, 27, 55
Humphrey, C. 136
hun-hörbö 243
hüvelykujj 16, 95

I
ičen 147
ichiko 190–191
időjárás 32, 106
íj 34, 35, 58, 98, 190–191, 239–241
ijalur 151
Ili folyó 162
ima 13, 37, 102, 124, 135, 138, 161, 227
imádkozó gesztus 58–59, 158, 163, 168, 174, 255
Inchon 261
International Society for Shamanistic Research 8, 209
itako 191
italáldozat 31, 245
itelmen 32, 170, 179, 182, 263–264
izzó parázs 44, 125, 127

J
jadgen 136, 138, 241
jakut 21, 25–26, 29–30, 38, 48–49, 79, 100–103, 198, 200–201, 206, 223–224, 247–248, 250, 255, 257–258
Jakutia 8, 61, 78, 103, 146, 208–209, 249
janjani tadebja 88
Japán 83, 190, 202, 255–256
japán mitológia 190
jel 16, 142, 153, 217
jelképes jelentés 198–199, 225
jenyiszeji osztjákok 170
Jenyiszej folyó 60, 87, 89, 170, 204, 236
jhākri 183–184
Jilin 258
Jilin tartomány 156, 160, 260
Jimin folyó 150
jisilta-ku 98
jó 45, 98, 135, 149, 160, 162
jobb kéz hüvelykujja 16, 95
jobb oldal 58, 147, 202, 221
Jochelson, W. 146, 173, 176
joiku 66
Jones, R. L. 183
jóslás 34–35, 66, 84, 86, 106, 117, 123–124, 136, 141, 173, 190, 193, 201, 217, 238, 240
jóslat 26, 31
jósló 26, 84, 124, 153, 191, 240–241, 245, 259
jövendőt mond 49
jó szellem 45, 224
jukagír 32, 170, 173, 179, 203
juks-akka 217
juoiggat 86
jurák 87

K
kaduks 169
kam 17, 30, 71, 76–77, 109, 111–112, 232–234, 240
kamcsi 123–124, 128
kami 185, 190
kang-shinmu 187
kanim 233
Kannisto, A. 96, 289
kapšit 94
karagasz 34, 57, 120–121, 206, 219
karakus 31
Kara tengri 22
kard 39, 44, 108, 190, 206, 208, 235, 239, 241, 242, 244–245
-létra 162–263, 245
karluk 221
karra 94
kas 172
kasataori 36
katalpa fa 188
kauri 201, 206, 213
Kazahsztán 60, 122, 124
kazak 126
Kazim folyó 98
Kelet-Turkesztán 162
Kenin-Lopszan, M. 78, 117
kereszt 88–89, 142, 203–204, 206, 220, 225–226, 228–229, 232
ker jutba 24
kés 26–29, 35, 44, 88, 124, 127, 171, 207–208, 214, 219,
ket 170–172, 179, 198–200, 207–208, 212, 225
kettős-lélek 27
kettős ujj 16–17
Ket folyó 73
kézmozdulat 42
KGB 78
Khomich, L. 88
kiancsi 136
kidi 94
kígyó 19, 49, 69, 120, 126, 132, 148, 158, 200, 213, 215, 224, 228–229, 231, 237, 243
kilenc 21, 31–33, 47, 69, 103–104, 109, 132, 168, 185, 209–210, 215, 219, 221, 223, 237
- ég 103–104
- nyíl 47
kilencedik ég 32
Kilenc Tengerek 21
Kína 44, 58, 122, 124, 126, 130, 136, 150–152, 156, 162, 186, 202, 215, 241, 247, 255–256, 260
kirgiz 38, 43, 50, 110, 128, 246–247, 273
Kirgizia 60
kiris 234
kisztar 221
Kizil 78, 117, 119, 206, 235, 237, 259
klán-samanizmus 153
kőbabák 235
koboz 38
Kojiki 190
kőkorszak 58
Kola-félsziget 84, 86
kolomp 201
komísja 228
köpeny 89, 134, 138, 198, 202
kopja 244
köpönyeg 39
koporsó 250
Korán 124
korbács 123–124, 126–127, 132, 237, 246–247
körbedobol 39, 43, 118
Korea 35, 38, 50, 186–187, 202, 248, 255–256, 261
koreai 32, 186–187, 189, 210, 245, 249
korják 32, 170, 176–179, 203, 237, 263
körmös 32
korona 56, 89, 91, 94–95, 131–132, 141–142, 152, 160, 166, 170, 197, 204, 207–209
kös 230
Kosztyerkin, Demnime 40, 68, 203, 263
Kosztyerkin, Djukhodie 207
kötél 17, 26, 29, 50, 124, 128, 141, 192
kovács 23, 201
Közép-Ázsia 37, 38, 59, 122–123, 126
középső világ 45, 89, 215, 217
kozmikus fa 218, 248
kozmológia 218
kozmosz 13, 15, 85, 204, 222, 249
Kozsibekova, T. sámánnő 262
közvetítés 13, 45, 50, 190, 232, 245, 249
Krasznojarszk 69, 170
Kulemzin, V. M. 98
kultikus hely 55
kulturális folyamatosság 220, 261
kumandi 100, 105–106, 221
kumarcsen 152

Kunstkamera 18, 74, 89, 104, 114, 157, 170
kurgán 110, 186, 210
~ sírok 202
Kuril-szigetek 192
kut 102, 187, 189, 261
kuturukszut 102
kutya 32
küzüngü 34, 35, 117, 119

L
Ladakh 26
láma 46, 116
lamaizmus 116, 130, 133
lamut 146–147, 200, 204
lándzsa 244
lapockacsont 35, 47, 106, 136, 141
lapp 19, 66, 84–86, 216, 218
Lappalainen, H. 9
Lapponia 66, 84–85
lapp varázsdob 86
Lar, L. 88
látomás 39, 56
lebegy tatár 74–75, 105, 214
Leem, K. 84
légy 66, 109
légyölő galóca 14, 98
Lehtisalo, T. 87–88
lélek 16, 22, 27, 40, 45, 49, 173, 198, 202, 240
~gyűjtő 202
~vezető 26, 36
~ elvesztése 27
~ visszaszerzése 198
lelkierő 44
Léna folyó 57, 61, 209
Létra 163, 245
levegőbe temetés 172, 250
Lindenau, Ja. I. 146
Lindgren, E. 150–151, 291
Litvinov, A. 41, 168
ló 29, 222
lóáldozat 29, 30, 32, 75, 96, 105–106, 111, 224, 232
Locke, J. 67
lófejű vasbot 209, 242
Lopatin, I. A. 153, 164, 168
lovastemetkezés 251
lúd 31
~szellem 31
Lukina, N. V. 98

M
madár 14, 18–19, 21, 55, 89, 97, 151, 198, 200, 222, 224, 248
~csontváz 142
~fejű 58–60
~köntös 215
~ős 59
~szimbolika 246
~toll 39, 206
madár alakú lélek 48
madder-akka 217
Magadan 146, 176
magar 16, 183, 185
majhabsa 132
Majnagasev, S. D. 75, 114
makrokozmosz 226
Mampij sámán 76, 107
managir 152
mandzsu 32, 148–149, 156, 160–162, 202, 206, 215, 256, 260
mandzsu-tunguz 142, 148–149, 164, 167–168, 202, 256
Mandzsúria 136, 160, 162, 186, 260
mandzsak 200
mansin 187
mańt'e-ku 99
mars 232
Maskarinec, G. 183
Mastromattei, R. 183
másvilág 13, 26, 38, 41, 143, 166
maszk 57, 60, 90, 96–97, 151, 206, 211, 232
Mazin, A. I. 153, 291
medve 19–20, 32, 119, 148, 171, 180
~áldozat 192, 239
~csont 212
~karom 119, 212, 214
~koponya 147
~mancs 24, 203, 212
~maszk 58
~orr 24
~szellem 20
~szertartás 193
~tisztelet 198
~tor 71, 193
~ünnep 96, 98, 192–193
megszállottság 44, 163, 190
megváltozott tudatállapot 14, 42–43, 56, 141, 192, 204, 227
mellbőr 94
mellkötény 90
mellvért 18, 89–91, 142, 200, 202
Meri, L. 92, 98, 262
Messerschmidt, D. G. 111
Mezeny folyó 87, 88
meztelen 20–23, 94, 201, 214, 244–245
Mihajlov, T. M. 131
miko 190
mikrokozmosz 226
Miller, G. F. 96
mitikus ősatya 50
mitopoetikus tudat 222
mitológiai hagyomány 197, 239, 257
mítosz 37, 187
monda 49, 131, 133
Möngke kán 30
mongol 24, 28, 32, 72, 79, 130, 133–134, 136, 140–141, 234, 249
Mongólia 8, 45, 116, 130, 133–134, 136, 140, 249, 255
morin 132, 242–243
mudang 35, 38, 187
mugyők 187
multa-ku 99
Munkácsi Bernát 96
munkatábor 68, 259
muträn-xum 97

N
Nádorfi Lajos 8
naerim kut 189
ńajt 96
nanaj 8–9, 31, 36, 42, 73, 148, 163–167, 214–215, 237, 243, 249, 255–256
nani 149, 153
Nap 29, 33, 41, 55, 67, 86, 92, 94, 108, 111, 170–171, 181, 217–221, 224–225, 227, 259
napfejű alak 60
napjárással egyező 67
napkultusz 202
Narim 94
negidál 148
nemi jelképek 201
Nemzetközi Sámánkutató Társaság, ISSR 209
nemzetség 37, 108, 110, 139, 153, 161, 199, 201, 215, 219, 222, 260
nemzetségi ős 17, 24, 106
nemzetségi sámánerő 16
nemzetségi szent hegy 232, 234
neolit 57
neolitikum 58, 61
Nepál, nepáli 16, 18, 183–185, 226
Néprajzi Múzeum 73, 97, 226
nereer udha 131
Ngamtuszo nemzetség 207
nganaszán 20, 21, 24, 40, 44, 50, 68, 90, 92–93, 153, 199–200, 203, 207, 211–212, 220, 225–226, 228, 238–239, 262

ngarka-kojka 20
nigurasun 209
Nisan sámánnő 156, 215, 227
niukulta-ku 98
noaide/noaidi, noiade 66, 84–85, 217
noita 19
női nemi jelek 233
női ruha 50, 123, 125, 175, 187
női segítő 39, 140
Novickij, G. 98
Novikova, K. A. 167
Numi Tórum 97
nyárfa 21
nyenyec 28, 35–36, 78, 87–89, 204, 208, 211–212, 214, 229, 239
nyíl 47, 58, 68, 105–106, 132, 217, 221, 223, 228, 231, 239–241, 244
nyírfa 30, 31, 75, 96–97, 106, 169, 211, 223, 242, 245

O

Ob 96, 142
Ob-vidék 70
obi-ugor 19, 28, 32, 96, 98, 106, 224
obő 45, 249
ojún 19, 101
Ojunszkij, Platon 78, 257
Okinava szigete 190
Okladnyikov, A. P. 57, 61, 209
Olaus Magnus 66
oltár 38, 132, 139, 152, 188–189, 244
oltárkő 29
ominaleng 35, 150–151
ominan 136
Ondar Matpa sámánasszony 204
ongon 27, 45, 73, 211
Oppitz, M. 183, 293
orba 237
orgoi 132
orocs 142, 148, 152–154, 168
Orosz Etnográfiai Múzeum 89, 204, 235
ostor 128, 140, 237, 246
Oszkin, A. 59, 92, 207
osztják 20, 32, 70–71, 98, 170
otoshi 136

Ö

ölyv 206
önkívület 19, 198, 217
ördög 67–68, 85–86, 95, 217
öröklődés 97, 138, 187, 201
ős 9, 14, 18–19, 21, 24, 48, 68, 106, 116, 124, 126–127, 131, 143–144, 147, 150, 167–167, 170, 173, 187, 190, 199, 201–203, 233–234, 258, 261
ősanya 217
ősatya 50, 129, 143
ősök kultusza 24, 111, 123, 133
- szelleme 24, 48, 60, 111, 128, 191, 261
- tisztelete 20, 111, 234

öv 86, 214–215
özbek 122

P

pagge 89
paka, baka (béka) 221
paksu 187
paleolitikum 55–56
Pallas, P. S. 69–70, 127
pańaptu 202
panhol-ku 99
papírkivágás 163
paka, baka (béka) 221
parázsszőnyeg 44
pari 123
pars, bars (tigris) 233
patchak 95
Pavlinszkaja, L. 209
Pazirik 186
Pelikh, G. I. 94
penege-kum 96
Pentikäinen, Juha 8, 36, 218
pergő 151, 201
Peters, L. 183
Pilsudski, B. O. 167, 179, 192
Popov, A. A. 20, 24, 92, 103
Poppe, N. N. 130
porhan 123, 125
Potapov, L. P. 220–221
Prokofjev, G. N. 89
Prokofjeva, E. D. 89–90
pura, bura 31

Q

Qing dinasztia 135, 150, 156, 162
Qiqihar 136
Qui Pu 153
qutuochin 153

R

Radloff, W. 71, 108, 127, 214
Rechberg, Karl von 71, 286
régi hit 7, 9, 78, 123, 130, 135, 257
Reguly Antal 96
reinkarnáció 212
rénszarvas 19, 22, 32, 92, 147, 173, 217, 228
repülés 19, 206, 240, 248
révülés 75, 77, 97, 126, 218–219
réztükör 27, 34, 139, 141, 154, 201–202
Rheen, Samuel 86
Rinchen, B. 130
Ripinsky-Naxon, M. 9
ritmikus stimuláció 227
ritmus 41, 93, 169, 238
rituális gyakorlat 19, 45, 112, 135–136, 141, 227
- megtisztítás 191, 209
- színjáték 39
- tánc 14
- vakság 88, 160, 204–205, 211

rokonság 136, 161, 199, 219, 262
rontó szellem 163
rossz 28, 35, 206
- előjel 242
- sámán 21
- szellem 41, 201

runebom 86

S

saami, same 84
sajtán 104
Saladin, d'Anglure B. 48
sámán 37–40, 229
- altaji török 19, 71, 76, 109, 213, 274
- altaj kizsi 76–77, 100, 107
- bargu 35, 140–141
- burját 9, 16–17, 27–28, 33, 45, 57, 67, 69, 76, 131–132, 141, 199–201, 209, 211, 214, 236, 243–244, 261
- csakar 130, 243
- csalkandi 100, 105–106
- enyec 89–91, 200, 212, 225–226, 239
- eszkimó 19
- even 146–147, 203–204, 213, 225–226
- evenki 14, 18, 20–23, 25, 35, 44, 57, 72, 74, 103, 138, 140, 142–145, 148, 150–153, 155, 199–204, 208–209, 211, 213, 220, 225–227, 230, 232, 236–237, 243–244, 248–251, 256
- gilják 71, 74, 179, 181
- handzsun 15, 160–161
- jakut 18, 19, 41, 43, 77, 101–102, 148, 182, 198, 200–201, 203, 250, 255, 261
- japán 190, 241
- kács 100, 110–111
- karagasz 57, 120–121, 206, 219
- koreai 8, 38, 41, 187, 241, 245, 261
- lebegy tatár 74–75, 214

- mandzsu 7–8, 32, 156–157, 160–161, 202, 210, 241, 244, 260
- mongol 22–24, 35, 37, 50, 133–134, 141, 208
- nanaj 8–9, 31, 36, 73, 164, 166, 214–215
- nepáli 28
- nganaszán 24, 40, 44, 50, 68, 92–93, 199–200, 207, 212, 220, 228, 262
- sór 100, 112–113, 214, 221, 225, 229, 231
- szagáj 32, 75, 114, 197, 221, 224–224
- szelkup 44, 74, 94–95, 199, 208, 212, 219, 240
- szojot 76, 116
- telengit 24
- tofa 121, 199, 213, 229
- tunguz 65, 67–68, 72, 74, 202, 232
- tuvai 8–9, 13, 27–28, 31, 34–35, 39, 42, 79, 116–118, 200–202, 206, 213, 227, 241, 251, 255, 259
- udehe 19, 41, 168–169
- ulcsa 19, 149

šaman 147
sámán-főpap 186
sámánábrázolás 57, 60, 65–66, 71–72, 101, 182
sámánasszony 13, 16, 24, 27–28, 31, 33, 35, 38, 41–42, 55, 67, 69, 71, 78, 89, 108–109, 111, 113, 117, 119 , 121, 128, 132, 137, 141, 145, 149, 155, 164, 166, 169, 178, 187–189, 197, 201, 204, 215, 227, 237–238, 241–242, 245–248, 256, 261
sámánavatás 24, 48
sámánbetegség 16, 24, 181
sámánbot 76, 89, 91, 117, 128, 132, 137, 141, 145, 204, 242–244
sámáncsont 49
sámándob 21, 39, 41, 85, 97, 99, 108–109, 112–113, 117–118, 143–144, 148, 167, 169–170, 184–185, 216, 219–22, 222, 225–231, 235, 239, 244
sámánének 13–14, 39–41, 93, 127, 130, 177, 197, 212
sámánerő 16, 24, 56, 97
sámánfa 36, 103, 111, 113–114, 150, 197, 243, 245, 248–249
sámánfejdísz 132, 161, 173, 205–206, 215
sámánfolklór 88, 131, 149, 160, 219
sámánfotó 79
samanizmus korai formái 55, 60
sámáni funkciók 99, 147
sámáni tudatállapot 43
sámánjelölt 16–17, 24, 48, 109, 117, 202, 214, 242
sámánkabát 22, 67, 92, 119, 199, 202
sámánképesség 95, 112, 236, 240
sámánkesztyű 89, 91, 199, 203
sámánköpeny 21, 72, 89–90, 95, 102, 132, 139, 151, 199, 201, 203, 208, 211, 228
sámánkorona 95, 142, 170–171, 189, 207–208, 210
sámánkötény 19, 74, 171, 286
sámánlándzsa 93, 244
sámánlétra 152, 160
sámánmitológia 14, 44–45, 49–50, 68
sámánnő 26, 38, 42, 69, 72, 76–77, 89, 97, 111, 128, 130–131, 134, 138–141, 143, 145, 150–153, 156, 158–160, 175, 181, 187–190, 206, 211, 215, 240–241
sámánöltözet 23, 67, 90, 132, 147, 151, 198–200, 204. 208, 212, 214
sámánős 19–17, 24, 111, 133, 202, 211, 222, 225, 227, 231, 234
sámánöv 71, 160, 166, 181, 214–215
sámánság 7–8, 15, 20, 44–45, 50, 55, 79, 86–87, 96, 100, 102, 110, 118, 123–124, 127, 130, 132, 134–136, 138, 143, 149, 153, 160, 162, 168, 172–173, 175–176, 178, 187, 192, 197, 201–202, 209, 216, 225, 231, 236, 238, 245, 249, 256, 258–261, 263
sámánsapka 88, 111, 153, 172, 204–205
sámánsír 250
sámánszertartás 43, 45, 109, 125, 139, 152, 168, 179, 181, 188, 199, 231, 256, 259, 261, 273
sámánszöveg 184
sámántánc 153
sámán fegyver 208
sámán feldarabolása 48
sámán jós 190
sámán kozmogónia 220
sámán ló 132, 237
sámán segítő 40, 85, 88, 93, 136, 148, 151, 181, 198, 221, 225
sámán tanítvány 162
sámán utazás 49
samasik 151
sambana 88
Sanzsejev, G. D. 130
sapka 151
sar-akka 217
sárga szekta 133
sárkány 39
Sarkcsillag 174, 222
sas 111, 119, 131, 133, 167, 171, 200, 206, 248
savode 89
Scheffer, J. 84, 85, 66
Schmidt Éva 98
Schrenk, L. I. 71, 149, 153, 164, 179
segítő 89
segítőállat 19, 89, 147–148, 224, 228
segítőszellem 14, 18–20, 22, 24, 28, 31, 40–41, 49, 61, 69, 85–86, 88, 93, 95, 102, 126, 128, 138, 147, 166, 178–179, 181, 193, 198, 204, 209, 211, 219, 221, 230, 232, 237, 243–244
Sem, T. Ju. 146
seré 132
shamanstvo 15
Shirokogoroff, S. M. 143
Siikala, A.-L. 8
Silla-dinasztia 186, 210
simbang 187
Simcsenko, J. B. 9, 207
sintoista vallás 190
siyang tung 162
sök 222
sólyom 206
sombirni sámán 94
Somfai Kara Dávid 129
Sommarström, Bo 218, 273
sór 100, 112–113, 214, 221, 225, 229, 231
sorsjelző 241
sötét 28–29, 32, 45, 88, 92, 98, 179, 203, 249
sottae 249
ssikkim kut 189
Sternberg, L. 149, 153, 164, 179
szabad-lélek 27
szablya 94
szagáj 29, 32, 74–75, 100, 110, 114, 197, 221, 224–225
Szagalajev, A. M. 96
szaha 8, 101–103, 257
Szahalin 167, 179, 192
szájhagyomány 37, 134
Szajmali Tas vízválasztó 61
szakrális tárgyak 218
számi 84–86, 216–218
számi világmodell 86

szamojéd 20–21, 40–41, 73, 83–84, 87, 92–94, 204, 208, 232, 240, 243
szaporodás 61, 161
szarv 60, 65, 67, 39, 95, 141–142, 171–172, 175, 200, 204–205, 208–209
szarvas 89, 171, 198, 209, 219, 224
~agancs 69, 204, 209, 236
~fejdísz 59, 209
~kultusz 219
~tisztelet 209
Szavone sámánasszony 89
szelkup 16, 44, 74, 94–95, 199–200, 208, 212, 219, 230, 240
szellem 14, 16, 18, 20, 24–25, 31, 33, 38, 40–41, 45
~ábrázolás 24
~állat 94–95, 167, 198
~feleség 233
~gazda 14–15, 71, 167, 237
~hívó 37, 39
~hívó ének 7, 37, 39, 76, 93, 122, 140, 164, 256
~ős 21, 24, 221, 224
~soszlop 249
~segítő 20, 23–24, 67, 90, 153, 198, 218, 221, 250
~tánc 38
szellemek hangja 232
~ meghívása 38, 102, 152, 165, 201
~ világa 16, 20, 24, 89, 147, 192, 204, 211–212
Szentpétervár 142
szent forrás 31, 245
~ forrásvíz 133
~ hely 56, 58, 78, 94, 111, 127, 217, 255
~ jó fa 98
~ liget 33, 131
~ nyírfa 75, 223
~ szán 240
szerencse 34, 35, 49, 67, 86, 98, 118–119, 193, 217, 238
Szerencsin horcsin sámán 39
szerge 245
szeri 250–251
szertartás 17, 25, 27–28, 30–31, 35–36, 39–40, 44–45, 50, 75, 83, 92–93, 111, 117, 119, 125, 128, 133, 139–140, 147, 150–152, 155, 160, 163, 165, 168, 181, 184, 186–187, 189, 191, 199, 201, 207, 211, 213, 219, 232, 237–240, 244, 249, 251, 256, 260–261
szertartáskönyv 32, 156, 161, 241, 260
szexuális kapcsolat 233
szexuális önmegtartóztatás 192
szexuális szimbolika 185
szexuális szimbolizmus 238
szibériai tatár 242
szibo 162–163, 244–245, 256
sziklaművészet 57
sziklarajz 55, 57–61, 130, 203, 209, 219, 239, 269
szimbolikusan utazás 49
szkíta 202
Szlepcov, Platon 78
Szmoljak, A. V. 148–149, 153, 164, 167–168, 179
Sznyeszarev, G. P. 123
szóbeli költészet 45
szogd 245
Szokolova, Z. P. 96
szolon 150–151, 249
szómágia 183
Szopocsin, Ivan 98
Szöul 189, 245, 156, 261
szöveghagyomány 45, 258
Sztyepanov, T. 46–49
Sztyepanova, N. A. 262, 296
szülés 26, 36, 86, 88, 99, 112, 123, 138, 228
születés előtti állapot 199

T

tabu 192
tadebä 87
Tagar kultúra 202
tailga 30, 132
tajak 117, 128, 242
Tajmir-félsziget 19–20, 40, 92, 103, 207, 262
tamang 183–185
tan'gol 187
Tan'gun mítosz 187
tánc 38, 41, 42, 71, 154, 162, 165, 197
tengeri 187
tarancsi 124
tasúr 132
tätipi 94
tätipi-aloga 95
tätipi-kamitirni 94
tätipi-sombirni 94
Taz folyó 94
tej 33, 118, 133
Tejút 218, 223
telenget 108
telengit 100, 107
teleut 71–72, 100, 108, 206, 214, 221
termékenység 55–56, 59, 92, 105–106, 150, 202
Tien-Sán 61
tigris 148, 233
Tim folyó 73–74, 94
tiszta sátor ünnepe 92, 239
tisztítás 39
tisztító szertartás 28, 88, 132, 219, 255
todzsák 242
tofa 120–121, 199, 213, 229, 269
toli 72, 132, 151, 161
toll 198
tollas fejdísz 57, 61, 205–206
Tomszk 76, 94, 142, 229, 240, 244
Tom folyó 55–57, 59, 61
toptuosi 93
török tüstü 35
török 22, 24, 28, 32, 37, 60–61, 100, 122–123, 200, 220, 231–235, 240, 249
transz 42–43, 91, 185, 199, 204, 206, 211, 217, 248
transzállapot 44, 183–185
transzutazás 18
transzvesztita 50
transzvesztitizmus 123
tuba 100, 105
tudó 15, 201
tug 26, 126
Tugolukov, V. A. 143, 146, 274
tükör 190, 201–202, 216,
tükör (toli) 72, 191
túlvilág 18, 28, 36, 43, 50, 88, 164, 189
túlvilági út 48, 89, 168, 199, 214
túlvilági utazás 28, 38–39, 207, 212
tundra 83, 87, 89, 149, 173, 214, 239
tüngür ézi 224, 233
tunguz 15, 21, 42, 65, 67–68, 72, 74, 143, 146, 156, 161, 168, 198, 202, 232, 249
turu 31, 165, 248
Turukhan 170
tusukur 192–193
Tuva 8, 26, 28, 33, 36, 78, 116, 204–206, 219, 224, 231, 235, 237, 242–243, 246, 249, 258–259
tűz 22, 27, 29, 31, 39, 67, 70, 88, 92, 109, 190, 201, 209
Tűz-anya 193
tűzhely 102, 193
tűzhely őre 217
tűzön járás 201
tűz gazdaszelleme 92
tyn bura 221, 244

U
udagan, udgan 101, 134
udehe 19, 41, 168–169, 204
udvari sámán 130
ujgur 26, 124, 156, 247, 255
ujgu tüstü 35
újjászületés 7–8, 18, 30, 109–110, 117–118, 198–200, 202
újszülött 49
uks-akka 217
Ulan-Ude 209, 240, 244
Ülgen 105, 221–222, 232
Ülgen leánya 109, 221–222, 233
Umaj 123
univerzum 202, 227
urjanhaj 116
út 248
utha 16, 240
üzbég 122–123
üzenet 190, 193, 222

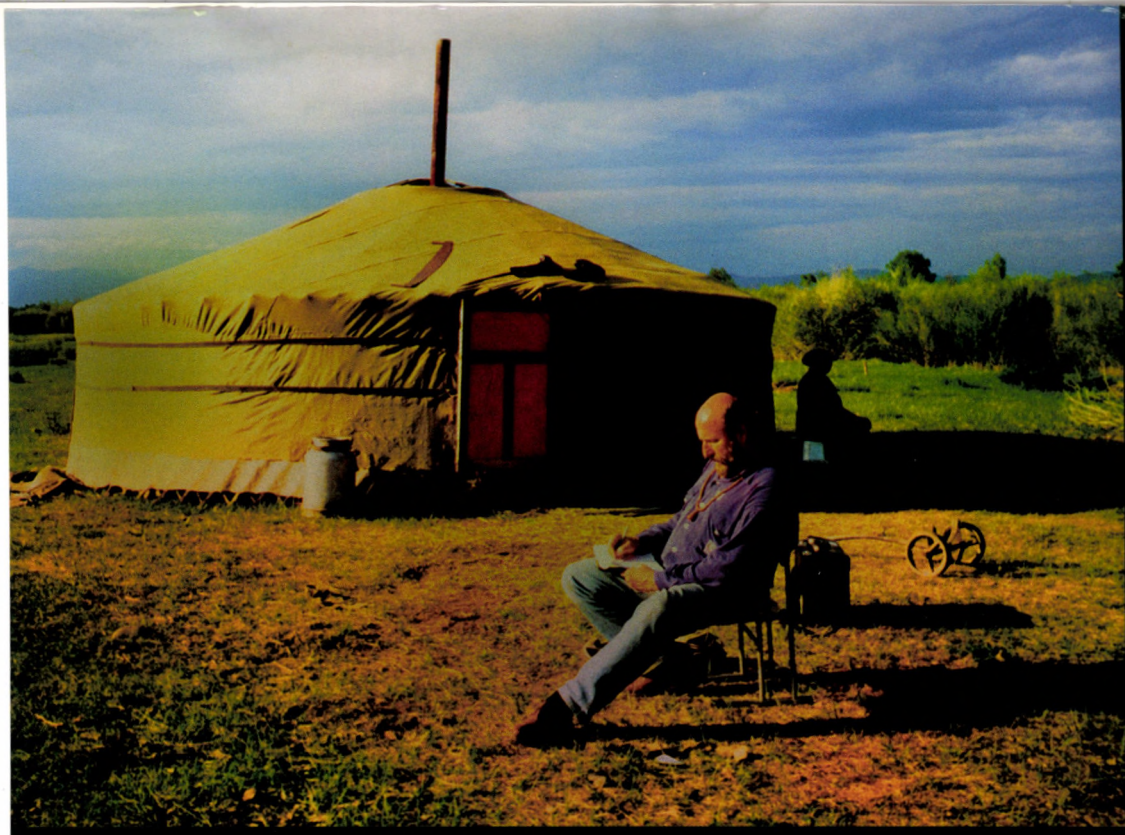
V
vadász-sámán 219
vadászat 26, 55, 58, 67, 84, 104, 106, 112, 148, 173, 198, 233, 239
vadászistenség 233
vadászó nép 199
vadászszerencse 30, 86, 92, 193, 233
vadember 67
vadkacsa 143, 206
vadliba 143
Vajda László 61
Vajnstein, Sz. I. 117, 242
vallás 55, 134, 217, 246, 255
vallási specialista 184, 191
vándorénekes 37
városi samanizmus 189
varuci noba 89
vas 27, 67, 145, 200, 211, 234, 240, 244
- -csengő 67
- -kard 127
Vaszilevics, G. M. 143
Vasziljev, V. N. 103
Vénusz 108, 221
vér 240
Verbov, G. N. 89
videofelvétel 42, 152, 185, 256, 290
világfa 26, 45, 113, 126, 210, 220, 222–224, 229
világfás korona 210
világhegy 45
világkép 108, 146, 149, 197, 202, 220, 222, 248
világmindenség 213, 232
világmodell 217, 223
világos/sötét 203
világoszlop 204, 222
világsátor 222
világ közepe 204, 218, 220, 225–226, 248
Vitebsky, P. 8, 274
víz 27, 34, 117, 198
Víz-Anya 21
vízimadarak 143
vízió 18, 56
víziszellem 224
vogul 26, 96–97
von Schrencknek, Leopold 71
vörös 58, 119, 147–148, 219, 228, 242
vörös/fekete 202–203
vörös sámán 78, 257

W
wen kamui 193
Witsen, N. 65, 274, 288
Wrangel, F. P. 146

X
xamnar bört 206
Xinjiang tartomány 124, 126, 128, 162

Y
yamabushi szerzetesek 191

Z
zaarin 132
zászló 35, 124, 128, 141, 240
Zelenin, D. K. 27, 105, 274
zeneszerszám 96, 127
zikir 125
zoomorf gazdaszellem 233
- segítők 181
Zsukovszkaja, N. L. 130



FOTÓ: ARANYOSI ÉVA

HOPPÁL MIHÁLY, az MTA Néprajzi Kutatóintézetének igazgatója a magyar folklór mellett évtizedek óta foglalkozik a samanizmus jelenségével a különböző eurázsiai népek körében. Alapítója és többszörösen újraválasztott elnöke a sámánkutatók nemzetközi szervezetének. Szerkesztője a társaság könyvsorozatának (Bibliotheca Shamanistica, Akadémiai Kiadó), valamint társszerkesztője (Molnár Ádámmal) a társaság hivatalos folyóiratának (*Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research*). Az elmúlt évtizedben, amikor nagyobb lehetőség adódott Szibériában és Kínában terepmunkát végezni, felkereste azokat a kis népeket, amelyeknél még találkozhatott élő sámánokkal, akik megőrizték a sámánság hagyományait. Több dokumentumfilmet és több ezer fényképet készített, ezekből ad válogatást ez a könyv.

6750 FT

ISBN 963 05 8295 3

9 789630 582957





