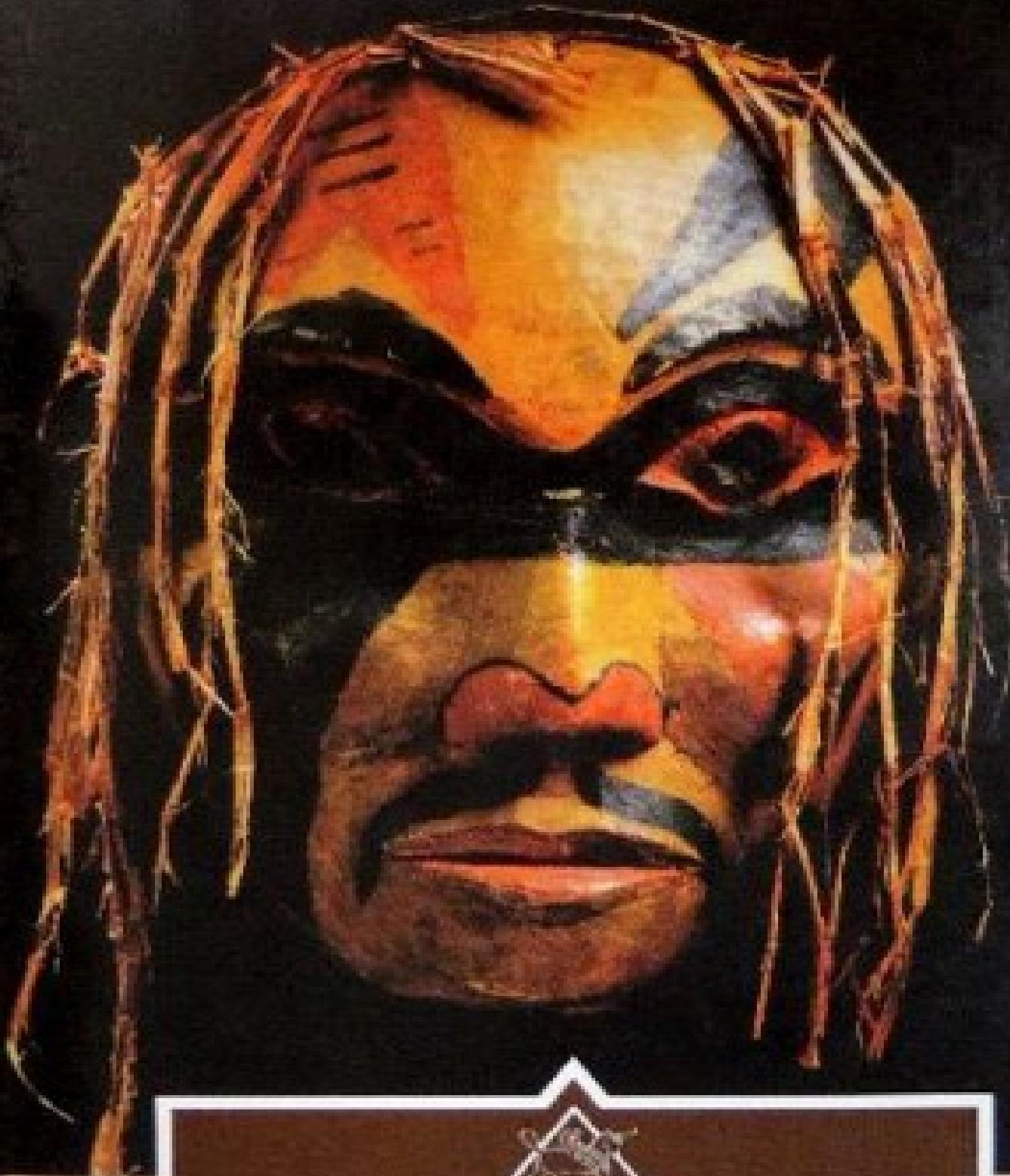


MIRCEA ELIADE

# A samanizmus



Osiris könyvtár

## *A samanizmus*

Mircea Eliade

Osiris (2002.szept)

---

Címke: Vallástörténet, Mitológia, miszticizmus

Sámánok – különféle neveken, de hasonló jellemzőkkel és szerepben – a világ szinte minden archaikus kultúrájában léteztek, és léteznek sokfelé ma is. Mircea Eliade az első, aki ezt az igen összetett jelenséget egységes egészként kezelte és illesztette az általános vallástörténet keretei közé. Eliade bemutatja a sámánná válás lépcsőfokait, a különféle beavatási technikákat, a szibériai, az indoeurópai, az észak- és dél-amerikai, az indonéz, az óceániai samanizmust, a sámánszimbolikát, valamint a kapcsolódó mítoszokat és rítusokat. A magyar olvasó gyakran találkozhat ismerős motívumokkal, hiszen a mi sámánunk, a táltos alakja és szimbolikája sokáig elevenen élt a néphagyományban. A kötetet Hoppál Mihály utószava zárja, összefoglalva az 1968-as, bővített francia kiadás megjelenése óta eltelt időszak kutatási eredményeit.

MIRCEA ELIADE

# A samanizmus

Az ekstázis ősi technikái

*Francia mestereimnek és munkatársaimnak*

# ELŐSZÓ

Ez a könyv, tudomásunk szerint, elsőként öleli föl a samanizmust a maga teljességében, az általános vallástörténet nézőpontjába helyezve; ezzel el is ismertük tökéletlenségét, hozzávetőleges voltát és a vállalt kockázatokat. Ma már nagy tömegben állnak rendelkezésünkre a különféle szibériai, észak-amerikai, indonéz, óceániai stb. samanizmusokra vonatkozó dokumentumok. Másfelől számos, sokféle jogcímen is jelentős munka foglalkozott a samanizmus (vagy inkább egy bizonyos típusú samanizmus) etnológiai, szociológiai és lélektani vizsgálatával. Azonban néhány figyelemre méltó kivételtől eltekintve – gondolunk itt elsősorban Harva (Holmberg) altaji samanizmussal foglalkozó munkájára – a bőséges szakirodalom elhanyagolja e rendkívül összetett jelenségnek az általános vallástörténet keretei közötti értelmezését. Mi a samanizmust a magunk részéről vallástörténészként próbáltuk megközelíteni, megérteni és bemutatni. Távol álljon tőlünk a lélektan, a szociológia vagy az etnológia szemszögéből folytatott csodálatra méltó kutatások lekicsinylésének gondolata: véleményünk szerint ezek nélkülözhetetlenek a samanizmus különféle aspektusainak ismeretéhez. Úgy véljük azonban, hogy egy további nézőpontnak is van létjogosultsága – s ezt törekedtünk kifejezni a következő lapokon.

Az a szerző, aki a samanizmushoz pszichológusként közeledik, hajlamos arra, hogy mindenekelőtt egy válságba jutott, sőt visszafejlődésben lévő psziché megnyilatkozásának tekintse; nem fogja elmulasztani, hogy össze ne hasonlítsa bizonyos eltorzult pszichikus viselkedésekkel, illetve hogy a hiszteroid vagy epileptoid szerkezetű elmebetegségek közé ne sorolja.

Elmondjuk majd (lásd 37. skk.), miért tűnik számunkra elfogadhatatlannak a samanizmus elmebetegségként való azonosítása. Megmarad azonban egy kérdés, mégpedig fontos kérdés, amire a pszichológus mindig teljes joggal fogja felhívni a figyelmet: bármely más vallásos elhivatottsággal szemben a sámáni elhivatottság válság formájában, a jövő sáman lelki

egyensúlyának ideiglenes felbillenésében mutatkozik meg. Valamennyi megfigyelés és elemzés, amit e tárgyban összegyűjthetünk, rendkívül értékes: mintegy *tetten érve* fölmutatják „a hierophaniák dialektikájának” visszaverődéseit a psziché belsejében, a szent és a profán radikális különválását, a valóság ebből eredő törését. Ezzel megmondtuk, milyen nagy jelentőséget tulajdonítunk az ilyen valláslélektani kutatásoknak.

A szociológus a sámán, a pap, a varázsló társadalmi funkciójával foglalkozik: ő a mágikus varázserők eredetét, a társadalmi tagozódásban betöltött szerepüket, a vallási és a politikai vezetők kapcsolatait fogja tanulmányozni és így tovább. Az „első sámán” mítoszainak szociológiai elemzése rávilágít a legrégebbi sámánok egyes archaikus társadalmakban elfoglalt kivételes helyzetét érintő beszédes jelekre. A samanizmus szociológiáját még meg kell írni, s ez az általános vallásszociológia egyik legfontosabb fejezete lesz. A vallástörténészeknek számolnia kell mindezekkel a kutatásokkal és eredményeikkel: a szó legtágabb értelmében vett szociológiai feltételek a pszichológus által feltárt lélektani feltételekhez társulva megerősítik a munkába vett emberi és történeti dokumentumok kézzelfogható voltát. Ezt a kézzelfogható összetevőt az etnológus kutatásai is megtámogatják. Az etnológiai monográfiák dolga, hogy a sámánt elhelyezzék kulturális környezetében. Például: nagy a kockázata, hogy félreismerjük a csukcs sámán valódi személyiségét, ha hőstetteiről olvasva semmit sem tudunk a csukcsok életéről és hagyományairól. Az etnológus dolga lesz a sámánöltözék és -dob kimerítő tanulmányozása, a szertartások leírása, a szövegek és dallamok összegyűjtése stb. Az az etnológus, aki a samanizmus valamilyen alkotóelemének (például a dobnak vagy a szertartás során használt narkotikumoknak) a „történetét” próbálja fölállítani, s aki esetleg komparatista és történész is egy személyben, sikerrel fogja kimutatni a kérdéses motívum vándorlását a térben és az időben; amennyire lehetséges, meg fogja határozni kiindulópontját, elterjedésének állomásait és időrendjét. Egyszóval az etnológus is „történésszé” válik, akár elfogadja Graebner, Schmidt és Koppers kulturális ciklus elméletét, akár nem. Mindenesetre jelenleg a csodálatra méltó, tisztán leíró etnográfiai irodalom mellett számos történeti etnológiai munka is rendelkezésünkre áll: az úgynevezett

„történelem nélküli” népekkel kapcsolatos kulturális tények nyomasztó „szürke masszájában” kirajzolódni látszanak bizonyos erővonalak; „történelmet” kezdünk kihámozni ott, ahol hozzászoktunk, hogy „Naturvölkerrel”, „primitívekkel” vagy „vadakkal” találkozunk.

Szószaporítás volna itt taglalnunk azokat a nagy szolgálatokat, melyeket a történeti etnológia már eddig is tett a vallástörténetnek. Nem gondoljuk azonban, hogy a vallástörténet helyébe léphet: ez utóbbi hivatott egységbe olvasztani mind az etnológia, mind a lélektan és a szociológia eredményeit; de azért még nem fog lemondani a maga munkamódszeréről és sajátos nézőpontjáról. A kulturális etnológia például meghatározhatta ugyan a samanizmus kapcsolatait bizonyos kulturális ciklusokkal vagy ilyen vagy amolyan samanikus komplexumok elterjedésével; ettől még nem az ő célja mindezen vallási jelenségek mélyebb jelentésének föltárása és beillesztésük az általános vallástörténetbe. Végső soron a vallástörténészre nehezedik a feladat, hogy létrehozza a samanizmusra vonatkozó valamennyi kutatás szintézisét, és olyan összefoglaló képet adjon, amely egyszerre lesz eme összetett vallási jelenség morfológiája és története.

Helyénvaló azonban megállapodnunk abban, mekkora jelentőséget tulajdoníthatunk az ilyenfajta tanulmányokban a „történelemnek”. Mint másutt már nemegyszer megjegyeztük, s amint a *Traité d'histoire des religions* készülő kiegészítő kötetében még alkalmunk lesz bővebben kifejteni, egy vallási jelenséget történeti meghatározottsága – jóllehet rendkívül fontos (végső fokon minden emberi tény történeti tény) – nem merít ki teljesen. Csak egy példát hozunk erre: az altaji sámán rituálisan fölhang egy nyírfára, amelybe bizonyos számú lépcsőfokot vágta; a nyírfa a Világfát jelképezi, a lépcsőfokok pedig azokat a különböző Egeket képviselik, amelyeken a sámánnak az Égbe tartó eksztatikus utazása során át kell haladnia; s nagyon valószínű, hogy a rítusban foglalt kozmológiai séma keleti eredetű. Az ókori Közel-Kelet vallási eszméi nagyon messzire elterjedtek Közép- és Észak-Ázsiában, nevezetesen ahhoz is hozzájárultak, hogy Szibéria és Közép-Ázsia sámánizmusa elnyerje mai arculatát. Itt jó példát találunk arra, mit tudhatunk meg a „történelemtől” a vallási ideológiák és technikák

terjedéséről. Azonban, mint fentebb mondtuk, egy vallási jelenség *története* nem tárhat föl mindent abból, amit az a vallási jelenség megnyilatkozása pusztán tényével megmutatni próbál. Semmi nem hatalmaz föl annak feltételezésére, hogy az égbeszállás ideológiáját és rítusát az altajiaknál a keleti kozmológia és vallás befolyása *hozta létre*; ehhez hasonló ideológiák és rítusok a világon szinte mindenütt előfordulnak, olyan vidékeken is, ahol a paleo-orientális hatások eleve szóba sem jöhetnek. Valószínűbb, hogy a keleti elgondolások csak *módosították* az égbeszállás rituális megfogalmazódását és kozmológiai velejáróit: ez utóbbi eredeti jelenségnek tűnik, amivel azt akarjuk mondani, hogy hozzátartozik az emberhez mint olyanhoz a maga teljességében, nem pedig mint történeti lényhez: a fölemelkedési álmokról, hallucinációkról és a fölemelkedés képeiről tanúskodik, amelyek a világon mindenütt, minden történeti vagy másféle meghatározottságon kívül előfordulnak. Minthogy mindezen álmok, mítoszok és nosztalgiák középponti témája a fölemelkedés vagy a repülés, nem menthetők ki lélektani magyarázattal; mindig megmarad egy magyarázatra visszavezethetetlen mag, s talán ez a visszavezethetetlen valami tárja föl számunkra az ember valódi helyét a Kozmoszban, azt a helyzetet, amely, nem győzzük elégszer ismételni, nem csupán „történelmi”.

Így a vallástörténésznek, miközben vallástörténeti tényekkel foglalkozik, s ügyel rá, hogy dokumentumait lehetőség szerint történeti távlatba helyezze – az egyedülbe, amely konkrét jellegüket biztosítja –, nem szabad elfelejtenie, hogy azok a jelenségek, amelyekkel dolga van, végül is az ember határhelyezeteit tárják föl, s hogy ezek a helyzetek megértésért és megértetésért kiáltanak. A vallási jelenségek e mély értelmének megfejtése jog szerint a vallástörténészre tartozik. Bizonyos, hogy a pszichológusnak, a szociológusnak, az etnológusnak, sőt még a filozófusnak vagy a teológusnak is lesz mondanivalója, kinek-kinek a saját nézőpontja és sajátos módszere szerint. De a vallási tényről *mint vallási tényről* – s nem mint pszichológiai, szociológiai, etnikai, filozófiai vagy akár teológiai tényről – a vallástörténész fogja mondani a legtöbb érvényes dolgot. E meghatározott ponton a vallástörténész a fenomenológustól is különbözik, mert ez utóbbi elvileg nem engedheti meg magának az összehasonlító munkát: egy-egy vallási



ténnyel szembesülve arra szorítkozik, hogy „megközelítse” és kitalálja jelentését, míg a vallástörténész csak akkor jut el egy jelenség megértéséhez, ha már kellőképpen összehasonlította ezernyi hasonló vagy különböző jelenséggel, s ezek közt elhelyezte: ezt az ezernyi jelenséget pedig a tér éppúgy elválasztja egymástól, mint az idő. A vallástörténész hasonló okból nem szorítkozik egyszerűen a vallási tények tipológiájára vagy alaktanára: jól tudja, hogy a „történelem” nem meríti ki egy-egy vallási tény tartalmát, de arról sem feledkezik meg, hogy egy-egy vallási ténynek mindig a – tág értelemben vett – történelemben fejlődik ki valamennyi aspektusa és mutatkozik meg valamennyi jelentése. Más szóval, a vallástörténész egy-egy vallási jelenség minden *történeti* megnyilvánulását felhasználja annak föltárásához, hogy mit „akar mondani” egy ilyen jelenség: egyfelől ragaszkodik a konkrét történetiséghez, másfelől azonban annak megfejtésére törekszik, amit a vallási tény a történelmen keresztül történelmen túliként tár föl.

Nem szükséges tovább időznünk e néhány módszertani megfontolásnál; kellő kifejtésükhöz sokkal több helyre lenne szükségünk, mint amennyit egy előszó elvisel. Szögezzük le mindazonáltal, hogy a „történelem” szó olykor zűrzavarhoz vezet, mert éppúgy jelentheti a történetírást (valami történetének *leírás* aktusát), mint egészen egyszerűen azt, hogy „mi történt” a világban. A kifejezés e második értelme viszont maga is több árnyalatra bomlik: történelem abban az értelemben, hogy mi történt bizonyos térbeli és időbeli korlátok között (egy bizonyos nép vagy egy bizonyos kor története), vagyis egy folyamat vagy egy struktúra története; de történelem a szó általános értelmében is, mint az efféle kifejezésekben: „az ember történelmi létezése”, „történelmi helyzet”, „történelmi pillanat” stb., vagy akár a szó egzisztencialista felfogásában: az ember „helyzetben van”, vagyis a történelemben.

A *vallástörténet* nem mindig és nem szükségképpen *vallástörténetírás*: mert valamely vallás vagy adott vallási tény (az áldozat a sémiknél, Héraklész mítosza stb.) történetének leírásakor nem mindig áll módunkban időrendi perspektívában felmutatni mindazt, ami „történt”; igaz, megtehetjük, ha megfelelő források állnak rendelkezésünkre, de ahhoz, hogy vallástörténet-írásra

törekedjünk, nem kötelező *történetírást* művelnünk. A „történelem” szó többértelműsége itt megkönnyítette a kutatók közti félreértéseket; tudományágunknak valójában a „történet” egyszerre filozófiai és általános értelme felel meg a legjobban. Annyiban művelünk vallástörténetet, amennyiben a vallási tényeknek mint olyanoknak a tanulmányozásával foglalkozunk, vagyis sajátos megnyilvánulási síkjukon foglalkozunk velük: ez a sajátos megnyilvánulási sík mindig *történeti*, konkrét, egzisztenciális, még akkor is, ha a megnyilvánuló vallási tények nem mindig és nem teljesen vezethetők vissza a történelemre. A legelemibb hierophaniáktól (például a szent megnyilvánulása egy adott fában vagy kőben) a legösszetettebbekig (egy új „isteni forma” „látomása” egy-egy prófétánál vagy vallásalapítónál) minden a történeti konkrétumban nyilvánul meg, s valamiféleképpen mindent a történelem határoz meg. Mindazonáltal még a legszerényebb hierophaniában is az „örök visszatérésre” derül fény, örök visszatérésre egy időtlen pillanathoz, a történelem lerombolása, a múlt eltörlése, a világ újrateremtése iránti vágyra. A vallási *tényekben* mindez „megmutatkozik”, nem a vallástörténész találja ki őket. Természetesen a történésznek, aki csupán történész akar lenni, semmi több, jogában áll nem törődni egy vallási tény sajátos és történelmen túli jelentéseivel; az etnológus, a szociológus, a pszichológus is elhanyagolhatja őket. A vallástörténész ezt nem teheti: miután jelentős számú hierophaniával megbarátkozott már, rááll a szemé egy-egy tény tisztán vallási jelentésének megfejtésére. S hogy visszatérjünk arra a pontra, ahonnan elindultunk, ez a munka nagyon is pontosan kiérdemli a vallástörténet címet, még ha nem a történetírás kronológiai perspektívájában zajlik is.

Ennek a kronológiai perspektívának egyébként, bármilyen érdekes lehet is bizonyos történészek számára, koránt sincs akkora jelentősége, mint amekkorát általában hajlamosak tulajdonítani neki, mert, mint ahogyan a *Traité d'histoire des religions*-ban megpróbáltuk kimutatni, maga a szakrális dialektikája egy archetípussorozat végtelen ismételtetésére törekszik, oly módon, hogy egy-egy adott „történelmi pillanatban” megvalósuló hierophania, már ami a struktúráját illeti, egy ezer évvel régebbi vagy ezer évvel fiatalabb hierophaniát fed: a hierophanikus folyamatnak

ez a törekvése arra, hogy *ad infinitum* újra- meg újrakezdje a valóság ugyanazon paradox szakralizációját, végül is lehetővé teszi számunkra, hogy megértsünk valamit a vallási jelenségből, és megírjuk a „történetét”. Másként szólva, a vallási tényeket éppen azért lehet elkülöníteni és azért sikerül megérteni, mert a hierophaniák ismétlődnek. A hierophaniákban azonban az a különös, hogy a szentet a maga teljességében próbálják feltárni, még akkor is, ha azok az emberek, akiknek a tudatában a szent „megmutatkozik”, csupán egy aspektusát vagy szerény töredékét tudják elsajátítani. A legelemibb hierophaniában is *minden meg van mondva*: a szent megnyilvánulása egy „kőben” vagy „fában” se nem kevésbé titokzatos, se nem kevésbé méltóságteljes, mint amikor egy „istenben” nyilvánul meg. A valóság szakralizációjának folyamata ugyanaz, a *forma* más és más, amelyet ez a szakralizációs folyamat az ember vallási tudatában ölt.

Ez érinti a vallás időbeli perspektívájának elgondolását is: a vallásnak van ugyan *története*, ám ez nem visszafordíthatatlan, mint minden más történelem. Az egyistenhitű vallási tudat nem szükségképpen mindörökre egyistenhitű abból adódóan, hogy egyistenhitű „történelemben” vesz részt, s e történelmen belül köztudottan nem lehet visszaváltozni többistenhitűvé vagy totemisztelővé, ha az ember egyszer már megismerte és gyakorolta az egyistenhitet; épp ellenkezőleg, nagyon is lehet valaki többistenhitű, vagy viselkedhet vallásilag totemisztelő módjára, miközben egyistenhitűnek mutatkozik és mondja magát. A szent dialektikája mindenféle reverzibilitást megenged; semmilyen „forma” nem mentesül a lefokozódástól és a széthullástól, semmilyen „történet” nem végleges. Nemcsak egy közösség gyakorolhat – tudatosan vagy tudtán kívül – egy sor vallást, hanem egyazon egyén is végtelen sokféle vallási élménnyel találkozhat, a „legemelkedettebbektől” a legvadabbakig vagy a legtorzabbakig. Ez ellentétes nézőpontból is igaz: a szentnek az emberi lét számára hozzáférhető lehető legteljesebb feltárulkozásában bármely kulturális pillanatban részünk lehet. A monotheista próféták élményei az óriási kulturális különbség dacára megisméltőlhetnek a „legelmaradottabb” primitív törzsből is; elegendő hozzá egy égi isten hierophaniájának „realizálása”, márpedig ez az isten a világon

mindenütt tanúsított, még ha a vallási valóságból jelenleg majdnem teljesen hiányzik is. Nincs olyan vallási forma, bármilyen alacsony szintű legyen is, amelyből ne születhetne nagyon tiszta és nagyon összefüggő misztika. Ha az ilyen kivételekből nincs a megfigyelők meggyőzéséhez elegendően sok, arról nem a szent dialektikája tehet, hanem az emberek viselkedése e dialektikával szemben. Az emberi viselkedések tanulmányozása pedig meghaladja a vallástörténész feladatát: az a szociológust, a pszichológust, a moralistát, a filozófust érdekli. Vallástörténészként elegendő megállapítanunk, hogy a szakrális dialektikája lehetővé teszi bármiféle vallásos állásfoglalás megfordíthatóságát. E megfordíthatóságnak a pusztá léte is fontos: máshol nem igazolható. Ezért nem hagyjuk, hogy a történeti-kulturális etnológia bizonyos eredményei túlságosan nagy befolyást gyakoroljanak ránk; a különféle civilizációtípusok természetesen szervesen kötődnek bizonyos vallási formákhoz, ám ez egyáltalában nem zárja ki a vallási élet spontaneitását és végső fokon történetieden voltát. Hiszen minden történelem valamilyen módon a szent bukása, korlátozódás és kisebbedés. A szent azonban szüntelenül megnyilvánul, s minden egyes megnyilvánulásában újakezdi elsődleges törekvését arra, hogy teljességgel és teljességében nyilvánuljon meg. Igaz, hogy a szent számtalan újabb és újabb megnyilvánulása – egyik vagy másik társadalom tudatában – csupán a szent számtalan olyan más megnyilvánulását ismétli, amelyeket e társadalmak múltjuk, „történelmük” során megismertek. Az is igaz viszont, hogy ez a történelem nem képes megbénítani a hierophaniák spontaneitását: a szentnek egy teljesebb megnyilvánulása minden pillanatban lehetséges.

Előfordul viszont, s itt visszatérünk a kronológia vallástörténetbeli perspektívájának tárgyalásához, hogy a vallási pozíciók reverzibilitása az archaikus társadalmak misztikus tapasztalatait illetően még inkább szembeötlő. Mint gyakran alkalmunk nyílik majd kimutatni, különlegesen összefüggő misztikus élmények a civilizáció vagy a vallási helyzet bármely fokán lehetségesek. Ez azt jelenti, hogy egyes válságban lévő vallásos tudatok számára mindig lehetséges egy olyan történelmi ugrás, amely lehetővé teszi számukra másképpen hozzáférhetetlen vallási pozíciók elérését.

Igaz, hogy a „történelem” – a kérdéses törzs vallási hagyománya – végül is közbelép, hogy egyes kiváltságosok önkívületi élményeit visszavezesse és betörje saját kánonjába. Nem kevésbé igaz azonban, hogy ezek az élmények megannyiszor ugyanolyan átütő erejűek és ugyanolyan nemesek, mint a Kelet és a Nyugat nagy misztikusainak élményei.

A samanizmus pontosan az önkívület ősi technikáinak egyike, egyszerre misztika, mágia és „vallás” a kifejezés tág értelmében. Arra törekedtünk, hogy különféle történeti és kulturális vonatkozásaiban mutassuk be, sőt megkíséreltük felvázolni a samanizmus kialakulásának rövid történetét Közép- és Észak-Ázsiában. Fontosabbnak tekintjük azonban bemutatni magát a samanikus jelenséget, ideológiája elemzését, technikái, szimbolizmusa, mitológiái megvitatását. Úgy véljük, egy ilyen mű nemcsak a specialistát érdekelheti, hanem a művelt embert is, s ez a könyv elsősorban neki szól. Gondolhatjuk például, hogy a közép-ázsiai sámándob sarkvidéki elterjedésével kapcsolatos pontos részletek, miközben a szakemberek egy szűk körét szenvedélyesen érdeklik, sok olvasót meglehetősen hidegen hagynak. Azonban a dolgok megváltoznak, legalábbis ezt jósoljuk, amint egy oly hatalmas és mozgalmas szellemi univerzumba való behatolásról van szó, mint amilyen a samanizmus általában, s mint amilyenek a benne foglalt eksztázistechnikák. Ebben az esetben egy teljes szellemi világgal van dolgunk, amely eltér ugyan a miénktől, de se koherencia, se érdekesség dolgában nem marad el tőle. Azt merjük gondolni, hogy megismerése minden jóhiszemű humanistának kötelessége, hiszen a humanizmust egy idő óta már nem szoktuk a nyugati szellemi hagyománnyal azonosítani, bármily nagyszabású és termékeny legyen is.

---

A jelen munka, mely ebben a szellemben fogant, a különböző fejezetekben érintett aspektusok egyikét sem fogja tudni teljesen kimeríteni. Nem a samanizmus teljes körű vizsgálatára vállalkoztunk: ez nem állt se módunkban, se szándékunkban. Tárgyunkat állandóan komparatista és vallástörténész módján kezeltük; ezzel előre bevalljuk egy olyan munka elkerülhetetlen hézagait és

hiányosságait, amely végső soron szintézis megvalósítására törekszik. Nem vagyunk se altajisták, se amerikanisták, se óceanisták, s valószínű, hogy szakemberek egyes munkái is elkerülték a figyelmünket.

Nem gondoljuk azonban, hogy egyébként az itt vázolt általános kép nagy vonalaiban módosult volna; visszaemlékezések sokasága csupán az első megfigyelők jelentéseit ismétli finom változatokkal. Popov 1932-ben megjelent bibliográfiája, amely egyedül a szibériai sámánokra korlátozódik, orosz etnológusok 650 munkáját veszi számba. Az észak-amerikai és indonéz samanizmus bibliográfiája hasonlóképpen elég gazdag. Nem lehet mindent elolvasni, és, ismételjük, nem állt szándékunkban az etnológus, az altajista vagy az amerikanista helyébe lépni. Mindig ügyeltünk azonban arra, hogy jegyzetben megadjuk azokat a fontosabb munkákat, amelyekben kiegészítő anyag található. A dokumentációt természetesen megsokszorozhattuk volna, de az több kötetet töltene meg. Nem láttuk hasznát egy ilyen vállalkozásnak; nem a különféle samanizmusok monográfiáinak sorát szándékoztunk megírni, hanem egy általános tanulmányt a nem szakértő nagyközönség számára. Számos kérdést, amelyekre csupán utaltunk, más művekben részletesebben tanulmányozunk (*Halál és beavatás, a Halál mitológiája* stb.).

Könyvünk nem készülhetett volna el N. Radescu tábornok, a Román Államtanács volt elnöke, a Centre National des Recherches Scientifiques (Párizs), a Viking Found (New York) és a Bollingen Foundation (New York) segítségével és bátorítása nélkül, melyben ötévi munkánk során részünk volt. Mindezen személyek és intézmények fogadják legőszintébb köszönetünket. Különösen hálásak vagyunk Jean Gouillard-nak a mű francia kéziratának elolvasásáért és kijavításáért, valamint mesterünknek és barátunknak, Georges Dumézilnek, aki volt kedves néhány fejezetet elolvasni. A legnagyobb örömmel mondunk nekik itt köszönetét. Francia mestereinknek és barátainknak bátorkodtunk ajánlani könyvünket, hálánk szerény jeléül azért a szüntelen bátorításért, amit Franciaországba érkezésünk óta kaptunk tőlük.

Kutatási eredményeink egy részét már közzétettük cikkek formájában: *Le problème du chamanisme (Revue de l'Histoire des*

*Religions* CXXXI, 1946, 5-52.); Shamanism (*Forgotten Religions*, ed. Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, 299-308.) és Schamanismus (*Paideuma*, 1951, 88-97.), valamint azokban az előadásokban, amelyeket 1950 márciusában a Római Egyetemen és az Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente-ben volt alkalmunk tartani, R. Pettazzoni és G. Tucci professzor urak meghívására.

Mircea Eliade

*Párizs, 1946. március — 1951. március*

N. B. – A keleti nevek átírását nyomdatechnikai okokból nagymértékben leegyszerűsítettük.

## ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ

A fordítások (olasz: Roma-Milano, 1953, német: Zürich, 1957 és spanyol: Mexico, 1960) alkalmával már megpróbáltunk javítani ezen a könyvön, amely minden fogyatékosága ellenére is elsőként szólt a samanizmusról a maga teljességében. Főképp azonban az angol fordítás (New York-London, 1964) előkészítése során végeztünk mélyreható javításokat, jelentősen bővítve az eredeti szöveget. Az elmúlt tizenöt évben jelentős számú mű látott napvilágot a különféle samanizmusokról. Ezeket iparkodtunk felhasználni vagy legalább jegyzetben utalni rájuk. Jóllehet több mint kétszáz új (1948 után megjelent) közleményt regisztráltunk, nem állítjuk, hogy teljesen kimerítettük a samanizmus közelmúltbeli bibliográfiáját. De mint ahogy már mondtuk, ez egy vallástörténész műve, aki tárgyához komparatistaként közelít; könyvünk nem helyettesítheti tehát azokat a monográfiákat, amelyeket a szakemberek a samanizmus különféle fajtáinak szenteltek. Az 1960-ig megjelent publikációkat „Recent Works on Shamanism: a Review Article” című cikkünkben vizsgáltuk (*History of Religions* I, 1961, 152-186.). Más kritikai elemzések rendszertelen időközönként fognak megjelenni ugyanebben a folyóiratban.

Ismét köszönetét kell mondanunk a Bollingen Foundationnek; az első kiadás megjelenése után a tőlük kapott tanulmányi ösztöndíj jóvoltából tudtuk folytatni a samanizmusra irányuló kutatásainkat.

Végül örömmel fejezzük ki köszönetünket tanítványunknak és barátunknak, Henry Pernet-nek, aki vette a fáradságot e második kiadás szövegének átnézésére és kijavítására, s magára vállalta a levonatok korigálását.



*ELSŐ FEJEZET*  
ÁLTALÁNOSSÁGOK.  
A KIVÁLASZTÁS MÓDSZEREI.  
SAMANIZMUS ÉS MISZTIKUS  
ELHIVATOTTSÁG

*Megközelítések*

A huszadik század eleje óta az etnológusok rászoktak arra, hogy egyes mágikus-vallásos varázserőkkel rendelkező és minden „primitív” társadalomban ismeretes egyének megjelölésére megkülönböztetés nélkül használják a sámán, *medicine-man* [orvosságos ember], boszorkány vagy varázsló kifejezéseket. Tágabb értelemben ugyanezt a terminológiát alkalmazták a „civilizált” népek vallástörténetében is, és az érintett vallásokban meglévő „primitív” elemekre hivatkozva emlegettek például indiai, iráni, germán, kínai, de még babiloni samanizmust is. Az efféle zűrzavar csak árthat magának a samanikus jelenség felfogásának. Ha a „sámán” szóba beleértünk minden varázslót, boszorkányt, orvosságos embert vagy rajongót, akivel csak a vallástörténet és vallásetnológia története során összeakadtunk, egy rendkívül összetett és egyben pontatlan fogalomhoz jutunk, melynek nemigen látjuk hasznát, mivel az afféle, éppoly szedett-vedett, mint amilyen hozzávetőleges fogalmak kifejezésére, mint a „mágia” vagy a „primitív misztika”, már rendelkezünk a „varázsló” vagy „boszorkány” szavakkal.

Úgy véljük, érdekünkben áll korlátozni a „sámán” és „samanizmus” szavak használatát, éppen azért, hogy elkerüljük a kétértelműségeket, és világosabban lássunk magában a „mágia” és a „boszorkányság” történetében. Hiszen természetesen a sámán is varázsló és orvosságos ember: gyógyítónak vélelmezik, mint minden orvost, fakírszerű csodákat visz végbe, mint minden modern vagy primitív varázsló. Ezenkívül azonban lélekvezető, s lehet pap, misztikus és költő is. Az egészükben tekintett archaikus társadalmak

mágikus-vallási életének szürke és „konfuzionista” tömegében a samanizmus – szoros és pontos értelmében véve – már saját struktúrával rendelkezik, s olyan „történetről” árulkodik, melyet igen jó lesz pontosítanunk.

A samanizmus *stricto sensu* kifejezetten szibériai és közép-ázsiai vallási jelenség. A szó orosz közvetítéssel a tunguz *šaman*ból ered. Más közép- és észak-ázsiai nyelvekbeni megfelelői a jakut *ojun*, a mongol *bügä, bögä (buge, bü)* (vö. a burját *udugan*, jakut *udoyan*: „sámán” szóval is), a török-tatár *kam* (altaji *kam, gam*, mongol *kami* stb.). A tunguz szót próbálták magyarázni a páli *szamanával*, s erre a lehetséges etimológiára – amely a szibériai vallásokat ért indiai hatások nagy problémakörébe tartozik – könyvünk utolsó fejezetében még visszatérünk. A társadalom vallási élete ezen az egész Közép- és Észak-Ázsiát magában foglaló hatalmas területen a sámán köré összpontosul. Ezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy ő a szent egyetlen és egyedüli szolgálója, sem azt, hogy teljes egészében kisajátítaná a vallási tevékenységet. Sok törzsben az áldozópap a sámántól függetlenül létezik, nem számítva azt, hogy minden családfő egyben a házi kultusz feje is. Mindazonáltal a sámán marad a domináns alak, mivel ebben az övezetben, ahol a legkifejezettebb vallási élménynek az eksztatikus élményt tekintik, ő, mégpedig egyedül ő az eksztázis nagy mestere. Ennek az összetett jelenségnek egyik első s talán a legkevésbé kockázatos meghatározása ez lesz: samanizmus = *eksztázis-technika*.

Mint ilyet már Közép- és Észak-Ázsia különböző vidékeinek legelső utazói is tanúsították és leírták. Később hasonló mágikus-vallási jelenségeket figyeltek meg Észak-Amerikában, Indonéziában és másutt. Ahogy hamarosan látni fogjuk, ezek a jelenségek annak rendje és módja szerint samánikusak, s a legteljesebb mértékig érdemes a szibériai samanizmussal egyszerre tanulmányozni őket. Mindazonáltal egy megfigyelés adódik, mindjárt kezdetben: samánikus rendszer jelenléte valamely területen nem jár szükségképpen azzal, hogy az adott nép mágikus-vallási élete a samanizmus körül kristályosodik ki. Előfordulhat (ez történik például Indonézia bizonyos vidékein), de nem ez a leggyakoribb. A samanizmus általában más mágia- és vallásformákkal együtt létezik.

Itt mérhető föl annak az előnye, ha a samanizmus kifejezést saját és szigorú értelmében véve használjuk. Ha ugyanis vesszük a fáradságot, hogy a sámánt megkülönböztessük a primitív társadalmak más „varázslótól” és orvosságos embereitől, akkor samanikus rendszerek azonosítása ilyen és ilyen vallásokon belül egyszeriben elég nagy jelentőségre tesz szert. Mágia és varázslók a világon nagyjából mindenütt előfordulnak, a samanizmus viszont különleges mágikus „sajátosságot” jelez, amellyel hosszasan fogunk foglalkozni: „a tűz uralását”, a mágikus repülést stb. Emiatt, bár a sámán – egyéb tulajdonságai mellett – varázsló is, nem bármelyik varázsló minősíthető sámánnak. Ugyanilyen pontosításra van szükség a sámáni gyógyítások esetében is: minden orvosságos ember gyógyító, de a sámán olyan módszerhez folyamodik, amely csak az övé. Ami az ekstázis sámáni technikáit illeti, ezek nem merítik ki a vallástörténetben és vallásetnológiában tanúsított ekstázisélmények minden változatát; nem tekinthetünk tehát minden ekstatikust sámánnak; a sámán olyan önkívület szakértője, melynek során lelke – a vélekedés szerint – elhagyja a testet, hogy az Égbe vagy az Alvilágba szálljon.

Általában ugyanilyen megkülönböztetést kell tennünk a sámán és a szellemek kapcsolatának pontosítása érdekében. A primitív és modern világban egyaránt mindenütt találkozunk olyan egyénekkel, akik azt állítják, hogy kapcsolatban állnak a „szellemekkel”, hogy ez utóbbiak „megszállták” vagy hatalmukban tartják őket. Magának a „szellemnek” az eszméjével és az emberekhez fűződő viszonyával kapcsolatos valamennyi probléma megfelelő tanulmányozásához több kötetre lenne szükség, hiszen „szellem” éppúgy lehet egy elhunyt lelke, mint a „Természet szelleme”, egy mitikus állat stb. A samanizmus tanulmányozása azonban nem követel ilyen sokat; elegendő feltárnunk a sámán hozzáállását segítő szellemeihez. Könnyen belátható lesz, miben különbözik a sámán például egy „megszállottól”: uralma alatt tartja „szellemeit”, abban az értelemben, hogy emberi lény létére sikerül kapcsolatban állnia a halottakkal, a „démonokkal” és a „Természet szellemeivel”, anélkül azonban, hogy eszközzé válnék. Igaz, találkozhatunk valóban „megszállott” sámánokkal is, de ők inkább kivételt képeznek, aminek egyébként megvan a maga magyarázata.

Ház a néhány előzetes pontosítás már jelzi az utat, amelyet a samanizmus helyes megértése érdekében követni javasolunk. Minthogy ez a mágikus-vallási jelenség legteljesebb formájában Közép- és Észak-Ázsiában nyilvánult meg, e vidékek sámainját tekintjük tipikus példának. Nem hagyjuk figyelmen kívül, s iparkodunk majd bizonyítani, hogy Közép- és Észak-Ázsia samanizmusa, legalábbis jelenlegi formájában, nem eredeti és minden külső hatástól mentes jelenség; ellenkezőleg, hosszú történet áll mögötte. Megvan viszont az az érdeme, hogy olyan struktúraként jelenik meg, amelyben a világszerte szétszórtan meglévő elemek – tudniillik a „szellemekkel” való különleges kapcsolatok, a mágikus repülést lehetővé tévő eksztatikus képességek, az égbeszállás és az alvilágjárás, a tűz uralása stb. – a kérdéses övezetben már egy sajátos és a jellegzetes technikáknak érvényt adó ideológiába illeszkedve jelennek meg.

Egy ilyenfajta *stricto sensu* samanizmus nem korlátozódik Közép- és Észak-Ázsiára, s a későbbiekben majd a lehető legtöbb párhuzamot igyekezünk bemutatni. Másfelől, archaikus mágia- és vallásformákban elszigetelten találunk bizonyos samanikus elemeket; ezek nagyon érdekesek, mert megmutatják, milyen mértékben őriz a szó szoros értelmében vett samanizmus egy „primitív” hiedelmekből és technikákból álló alapot, s azt milyen mértékben újította meg. Közben mindvégig ügyelni fogunk arra, hogy megfelelően behatároljuk a samanizmus helyét a primitív vallások között (mindazzal együtt, amit ezek magukban foglalnak: „mágiát”, a felsőbb lényekbe és a „szellemekbe” vetett hitet, mitológiai felfogásokat és eksztázistechnikákat stb.), folyamatosan utalnunk kell majd többé-kevésbé hasonló jelenségekre, anélkül hogy ezeket „samanikusnak” tekintenénk. Mindig haszonnal jár azonban összehasonlítani és kimutatni, hogy egy bizonyos samanikus elemnek megfelelő mágikus-vallási elem másutt, más kulturális együttesbe illeszkedve és más szellemi irányultsággal mit eredményezett.<sup>1</sup>

A samanizmus uralhatja ugyan Közép- és Észak-Ázsia vallási életét, de ettől még nem a vallása ennek az óriási területnek. Egyedül a kényelmesség vagy tévedés vezethetett olykor oda, hogy a sarkvidéki vagy török-tatár népek vallásának a samanizmust

tekintsék. Közép- és Észak-Ázsia vallásai minden ízükben túllépik a samanizmust, ugyanúgy, ahogyan bármely más vallás is túllép egyes kiváltságos tagjainak misztikus élményén. A sámánok „kiválasztottak”, s mint ilyenek, bejáratosak a szentnek a közösség más tagjai számára hozzáférhetetlen övezetébe. Önkívületi élményeik óriási hatást gyakoroltak s gyakorolnak ma is a vallási ideológia rétegződésére, a mitológiára, a rítusokra. Ám a sarkvidéki, szibériai és ázsiai népeknek sem az ideológiája, sem a mitológiája, sem a rítusai nem sámánjaik alkotásai. Mindezek az elemek megelőzték a samanizmust, vagy legalábbis párhuzamosak vele, abban az értelemben, hogy az *általános* vallási élmény hozta létre őket, nem pedig kiváltságos lények egy bizonyos osztálya, az eksztatikusok. Épp ellenkezőleg, mint alkalmunk lesz megállapítani, megannyiszor megfigyelhető, hogy a sámáni (vagyis eksztatikus) élmény egy ideológia közvetítésével igyekszik kifejezésre jutni, ami nem is mindig kedvező a számára.

Hogy ne szaladjunk túlságosan előre a következő fejezetek tartalmában, érzük be annyival, hogy kimondjuk: a sámánok olyan személyek, akik saját társadalmukon belül olyan vonások révén válnak egyedülállóakká, amelyeneket a modern európai társadalmakban az „elhivatottság” vagy legalábbis a „vallásos válság” jelei képviselnek. Saját vallási élményük intenzitása miatt különülnek el a közösség többi tagjától. Ez azt is jelenti, hogy a samanizmust megalapozottabban sorolhatnánk a misztikák közé, mint arra az oldalra, amelyet „vallásnak” szokás nevezni. A samanizmust igen sok valláson belül alkalmunk lesz föllelni, mert egy meghatározott elitnek mindig rendelkezésére áll egy valamiféleképpen a kérdéses vallás misztikáját alkotó önkívületechnika. Azonnal eszünkbe juthat egy hasonlóság: a szerzetesek, misztikusok és szentek a keresztény egyházakon belül. Ezt azonban nem szabad túl messzire vinni; eltérően attól, ami a kereszténységben (legalábbis közelmúltbeli történetében) történik, a magukat „sámánosnak” valló népek nagy jelentőséget tulajdonítanak sámánjaik eksztatikus élményeinek; ezek az élmények közvetlenül és személyesen érintik őket, mert önkívületeik révén a sámánok gyógyítják őket, ők kísérik halottaikat az „Árnyak Birodalmába”, ők szolgálnak közvetítőként égi vagy alvilági, nagy vagy kis isteneik

között stb. Ez a szűk misztikus elit nemcsak irányítja a közösség vallási életét, hanem valamiképpen a „lelke” fölött is őrökdi. A sámán az emberi lélek nagy szakértője; egyedül ő „látja”, mert ismeri „formáját” és elrendeltetését.

Ott pedig, ahol nem a lélek közvetlen sorsa forog kockán, ahol nincs szó betegségről (= a lélek elvesztéséről), halálról, csapásról vagy valamiféle önkívületi élményt magában foglaló nagy áldozatról (misztikus utazásról az Égbe vagy a Túlvilágra), ott a sámán nem nélkülözhetetlen. A vallási élet nagy része nélküle zajlik.

Mint tudjuk, a sarkvidéki, szibériai és közép-ázsiai népek túlnyomó többségükben halászokból-vadászokból vagy pásztorkodó állattenyésztőkből állnak. Mindegyikükre jellemző bizonyos nomadizmus, s etnikai és nyelvi különbségeik ellenére vallásaik nagy vonalakban egybeesnek. Csukcsok, tunguzok, szamojédok vagy török-tatárok, hogy csak néhányat említsünk a legfontosabb csoportokból, ismernek és tisztelnek egy Nagy Égistent, aki teremtő és mindenható, de a *deus otiosus*szá [tétlen istenné] válás útján halad.<sup>2</sup> Olykor maga a Nagy Isten neve azt jelenti: „Ég”, mint például Num esetében a szamojédoknál, de ilyen Buga a tunguzoknál vagy Tengri a mongoloknál (vö. a burjátoknál: Tengeri, a volgai tatároknál: Tängere, a beltireknél: Tingir, a jakutoknál: Tangara stb.). S még ha az „ég” konkrét neve nincs is ott, legsajátosabb attribútumainak egyikét megtaláljuk: „magas”, „fönti”, „fénylő” stb. Így az irtiszi osztjásoknál az égi isten neve a *szänke* szóból származik, melynek eredeti jelentése „fénylő, ragyogó, fény”. A jakutok a „nagyon magasan lévő Úrnak” nevezik (*ar tojon*), az altaji tatárok „Fehér fénynek” (*ak ajas*), a korjakok „az egyik Föntinek”, „a Magasság Urának” stb. A török-tatárok, akiknél a Nagy Égisten jobban megőrizte vallási aktualitását, mint északi és északkeleti szomszédaiknál, ugyancsak „Fönöknek”, „Gazdának”, „Úrnak”, gyakorta „Atyának” nevezik.<sup>3</sup>

Ennek a legfelső égben lakozó égi istennek több „fia” vagy „hírnöke” van, akik alárendeltjei, és az alsóbb egeket foglalják el. Számuk és nevük törzsenként változik; általában hét vagy kilenc „Fiúról” vagy „Leányról” beszélnek, a sámán közülük többel egészen különleges kapcsolatban áll. Az Égisten e Fiainak, Hírnökeinek vagy Szolgáinak küldetése az emberek felügyelete és segítése. A

pantheon olykor sokkal népesebb, így például a burjátoknál, a jakutoknál és a mongoloknál. A burjátok ötvenöt „jó” és negyvennégy „rossz” istenről beszélnek; véget nem érő harcban állnak egymással, időtlen idők óta. Azonban, mint lentebb majd kimutatjuk (157.), megalapozottan gondolhatjuk, hogy az istenek e megsokasodása, mint egyébként szembenállásuk is, valószínűleg újabb keletű találmány.

A török-tatároknál az istennők szerepe inkább szerénynek mondható.<sup>4</sup> A földistenség meglehetősen elhalványult. A jakutoknál például egyáltalán nincsenek földistennő-szobrocskák, s nem is áldoznak neki. A török-tatár és szibériai népek ismernek különféle női istenségeket, de ezek a nők számára vannak fenntartva, mert működési területük a szülésre és a gyermekbetegségekre terjed ki.<sup>5</sup>

Az Asszony mitológiai szerepe is igen korlátozott – jóllehet egyes sámánhagyományokban maradtak még nyomai. Az Ég vagy a Léggör Istene<sup>6</sup> után az egyetlen nagy isten az altajiaknál az Alvilág Ura, Erlik Kán, akit a sámán szintén jól ismer. Közép- és Észak-Ázsia vallási életének e rövid vázlatát a tűz rendkívül fontos kultusza, a vadászritusok és a halálfelfogás – amelyre később még visszatérünk – egészíti ki. Morfológiailag ez a vallás nagy vonalaiban az indoeurópaiakéhoz hasonlítható: a Nagy Égisten vagy viharisten ugyanolyan nagy jelentőségű, az indomediterrán területen oly jellegzetes Istennők ugyanúgy hiányoznak, ugyanolyan funkciókat tulajdonítanak a „fiáknak” vagy „hírnököknek” (Asvinok, Dioszkuroszok stb.), ugyanúgy dicsőítik a tüzet. Szociológiai és gazdasági téren az őstörténeti indoeurópaiak és a török-tatárok közötti hasonlóságok még világosabban szembetűnnek: mindkét társadalomban patriarchátus van, amely a családfő nagy presztízsével jár, s gazdaságuk nagyjából vadász- és pásztorkodó-állattenyésztő gazdaság. A ló vallási jelentőségét a török-tatároknál és az indoeurópaiaknál régen megfigyelték. Ugyancsak rávilágítottak a legősibb görög áldozat, az olümpiai áldozat esetében a török-tatárok, az ugorok és a sarkvidéki népek sajátos áldozatának nyomaira: ez pontosan a primitív vadászokra és a pásztorkodó állattenyésztőkre jellemző. Ezek a tények kapcsolódnak a bennünket érdeklő problémához: mivel az ősi indoeurópaiak és az ősi török-tatárok (vagy inkább: előtörökök<sup>7</sup>) között adva van a gazdasági,

társadalmi és vallási szimmetria, fel kell kutatnunk, milyen mértékben léteznek még a török-tatár samanizmussal összevethető „samanikus” nyomok a különféle történeti indoeurópai népeknél.

Azt azonban nem tudjuk elégszer elismételni: semmi esélyünk arra, hogy akár a nagyvilágban, akár a történelemben valaha is „tisztá” és tökéletesen „eredeti” vallási jelenségre bukkanjunk. A rendelkezésünkre álló paleoetnológiai és őstörténeti dokumentumok nem nyúlnak vissza az őskőkornál régebbre, és semmi okunk azt hinni, hogy a legősibb kőkorszakot megelőző több százezer esztendő során az emberek nem éltek ugyanolyan intenzív és változatos vallási életet, mint a későbbi korokban. Majdnem bizonyos, hogy a kőkorszak előtti emberiség mágikus-vallási hiedelmeinek legalábbis egy része megőrződött a későbbi vallási elgondolásokban és mitológiákban. Az is nagyon valószínű azonban, hogy a kőkorszak előtti kornak ez a szellemi öröksége a pre- és protohistorikus népek számos kulturális kapcsolata következtében szüntelen módosulásokon esett át. Így aztán a vallások történetében sehol sem „eredeti” jelenségekkel van dolgunk, mert a „történelem” mindenütt lezajlott, módosítva, átalakítva, gazdagítva vagy elszegényítve a vallási fogalmakat, a mitológiai alkotásokat, a rítusokat, az eksztázisteknikákat. Természetesen minden vallás, amely hosszú belső átalakulási folyamatok eredményeképpen végül önálló struktúrává alakul, valamilyen rá jellemző „formát” mutat, s ez a forma így kerül be az emberiség későbbi történetébe. Ám egyetlen vallás sem teljesen „új”, egyetlen vallási üzenet sem törli el végképp a múltat; inkább egy ősidők óta létező vallási hagyomány elemeinek – mégpedig leghényesebb elemeinek! – átalakításáról, megújításáról, átértékeléséről, beillesztéséről van szó.

F néhány megfigyelés elegendő arra, hogy időlegesen behatároljuk a samanizmus történeti szemhatárát; elemei némelyike, amelyek pontosabb kifejtéséről később szó lesz, kifejezetten archaikus, de ez nem azt jelenti, hogy „tiszták” és „eredetiek”. Sőt a török-mongol samanizmust mai formájában meglehetősen átítatják a keleti hatások, s bár léteznek más samanizmusok, amelyek mentesek az ennyire jellegzetes és ennyire újkeletű hatásoktól, azok sem „eredetiek”.



Ami a sarkvidéki, szibériai és közép-ázsiai vallásokat illeti, melyekben a samanizmus az integrálódás legmagasabb fokáig jutott, láttuk, hogy ezeket egyfelől egy alig érzékelhető Nagy Égisten megléte, másfelől pedig vadászritusok és az ősök kultusza jellemzi, ami egészen másfajta vallási irányultságot feltételez. Mint lentebb látni fogjuk, a sámán, többé-kevésbé közvetlenül, e vallási területek mindegyikéhez hozzátartozik. De mindig az a benyomásunk, hogy az egyikben jobban „otthon van”, mint a másokban. Minthogy a samanizmus az eksztatikus élményből és a mágiából tevődik össze, többé-kevésbé nehezen alkalmazkodik az őt megelőző különböző vallási struktúrákhoz. Az ember olykor meg is bökken, ha egy sámánszeánsz leírását, visszahelyezi a kérdéses népesség vallási életének egészébe (gondolunk itt például a Nagy Égistenre és a vele kapcsolatos mítoszokra): mintha két teljesen különböző vallási univerzummal volna dolgunk. Ez a benyomás azonban téves: a különbség nem a vallási univerzumok struktúrájában, hanem a sámánszertartás során kirobbanó vallási élmény intenzitásában van. A szertartás majdnem mindig az eksztázishoz folyamodik, s az egész vallástörténet előttünk áll annak bizonyítására, hogy semmiféle vallási élmény nincs úgy kitéve a torzulásuknak és aberrációknak, mint az eksztatikus élmény.

E néhány előzetes megfigyelés lezárásaképpen: a samanizmust tanulmányozva sohasem szabad megfeledkezni arról, hogy becsben tart néhány sajátos, sőt „saját” vallási elemet, ugyanakkor azonban a közösség többi részének vallási életét korántsem meríti ki teljesen. A sámán új, igazi élete „egyedülállóvá válással” kezdődik, vagyis, mint mindjárt látni fogjuk, olyan lelki válsággal, amely sem a tragikai nagyságot, sem a szépséget nem nélkülözi.

### *A sámánképességek megszerzése*

Szibériában és Északkelet-Ázsiában a sámánok kiválasztásának több útjai a következők: 1. a sámánhivatás örökletes átadása és spontán elhivatás („hívás” vagy „kiválasztás”). Találkozhatunk olyan egyének eseteivel is, akik saját jószántukból (mint például az altajiaknál) vagy a klán akaratából lesznek sámánná (tunguzok stb.). Az utóbbiakat azonban gyengébbnek tartják, mint azokat, akik

örökölték ezt a hivatást, vagy az istenek és a szellemek „hívását” követték.<sup>8</sup> Ami a klán választását illeti, az a jelölt eksztatikus élményének függvénye; ha illet nem élt át, az elhunyt sámán utódjául kiszemelt serdülő kihullik a rostán (lásd lentebb, 32.).

Bármelyik legyen is a kiválasztás módszere, a sámánt csak azután ismerik el sámánnak, ha részesült a kettős oktatásban: 1. eksztatikus természetűben (álmok, transzok); 2. hagyományos természetűben (sámántechnikák, a szellemek nevei és funkciói, a klán mitológiája és genealógiája, titkos nyelv stb.). Ez a kettős oktatás, amelyet a szellemek és a vén sámánmesterek biztosítanak, beavatással egyenértékű. Olykor az avatás nyilvános és önmagában is megálló rítust alkot. Egy ilyenfajta rítus hiánya azonban egyáltalában nem jelenti a beavatás hiányát, amely könnyűszerrel történhet az újonc álmában vagy eksztatikus élménye során. A sámánok álmairól rendelkezésünkre álló dokumentumok helytállóan mutatják, hogy olyan beavatással van dolgunk, amilyeneket a vallások történetéből bőséggel ismerünk; egyetlen esetben sem zűrzavaros hallucinációról vagy szigorúan egyéni meseszövegről van szó: e hallucinációk és meseszövések összefüggő, jól tagolt és megdöbbenően gazdag elméleti tartalommal rendelkező hagyományos mintákat követnek.

Mindez, úgy gondoljuk, szilárdabb alapra helyezi a sámánok pszichopátiájának kérdését, amire hamarosan visszatérünk. Ha pszichopata, ha nem, a jövődő sámánnak át kell esnie bizonyos beavatási próbatételeken, s részesülnie kell olykor rendkívül összetett oktatásban. Kizárólag ez a kettős – eksztatikus és didaktikus – beavatás változtatja az esetleges neurotikust a közösség által elismert sámánná. Ugyanez a megfigyelés igaz a sámánképességek eredetére is: nem az efféle képességek elnyerésének kiindulópontja (öröklés, szellemek kényszerítése, önkéntes keresés) játssza a jelentősebb szerepet, hanem nagyon is a beavatás során átadott technika és a mögötte meghúzódó elmélet.

Ez a megállapítás fontosnak tűnik, mert több alkalommal is meghatározó következtetéseket próbáltak levonni e vallási jelenség struktúrájára, sőt történetére nézve is, abból kiindulva, hogy valamely samanizmus örökletes-e vagy spontán, vagy hogy a sámán karrierjét eldöntő „hívást” meghatározza-e pszichopatikus alkata,

avagy sem. Ezekre a módszertani kérdésekre később még visszatérünk. Értjük be egyelőre azzal, hogy áttekintünk néhány szibériai és észak-ázsiai dokumentumot a sámánok kiválasztásáról, anélkül hogy rovatok szerint (örökletes átadás, elhivatás, a klán által történő kijelölés, személyes döntés) osztályoznánk őket, mert, mint tüstént látni fogjuk, a bennünket érdeklő népek többsége a kiválasztásnak majdnem mindig többféle útját ismeri.<sup>9</sup>

## *A sámánok kiválasztása Nyugat- és Közép-Szibériában*

A voguloknál, állítja Gondatti, a samanizmus örökletes, és női ágon is továbbadható. A jövőendő sámán azonban serdülőkorától feltűnővé válik: már nagyon korán ideges, sőt olykor epilepsziás rohamoktól szenved, amit az istenekkel való találkozásként értelmeznek.<sup>10</sup> A keleti osztjakoknál, úgy tűnik, más a helyzet; Dunin-Gorkavics szerint a samanizmus nem tanulható, ez égi adomány, amit születésekor kap az ember. Az Irtisz vidékén Szänke (az Égisten) adománya, s már a legzsengőbb gyermekkortól érződik. A vaszjuganok is úgy vélik, hogy a sámán sámánnak születik.<sup>11</sup> A samanizmus azonban, mint Karjalainen megjegyzi,<sup>12</sup> akár öröklött, akár spontán, mindig az istenek vagy a szellemek adománya; bizonyos szempontból csak látszatra örökletes.

A varázserők elnyerésének két formája általában egymás mellett létezik. A votjakoknál például a samanizmus örökletes, de a legfőbb isten is adományozza, aki álmokon és látomásokon keresztül maga oktatja a jövőendő sámánt.<sup>13</sup> Pontosan így történik a lappoknál is, ahol az adottság a családban öröklődik, de a szellemek is ráruházzák azokra, akikre akarják.<sup>14</sup>

A szibériai szamojédoknál és az osztjakoknál a samanizmus örökletes. Az apa halálakor fia fából kifaragja a kezét, s ezzel a szimbólummal átadatja magának képességeit.<sup>15</sup> A fiú sámáni minősége azonban nem elegendő: arra is szükség van, hogy a szellemek elfogadják és érvényesnek nyilvánítsák az újoncot.<sup>16</sup> A jurák-szamojédoknál a jövőendő sámánt már születésekor azonosítják; azok a gyerekek, akik „ingben” [burokban] jönnek a világra, sámánságra rendeltettek (azok, akik csak a fejükön „inggel”

születnek, kisebb sámánok lesznek). Az érettség felé közeledvén a jelöltnek látomásai kezdenek lenni, énekel álmában, szeret magányosan kóborolni stb.; ezután az érési időszak után egy öreg sámánhoz csatlakozik, hogy oktatásban részesüljön.<sup>17</sup> Az osztjákoknál olykor maga az apa választja ki utódját fiai közül; ennek érdekében nem az elsőszülöttség jogához, hanem a jelölt képességeihez igazodik. Ezután átadja neki a hagyományos titkos tudást. Akinek nincs gyermeke, egy barátnak vagy tanítványnak adja át. Mindenesetre azok, akik sámánságra rendeltettek, ifjúságukat azzal töltik, hogy iparkodnak elsajátítani a hivatás tanait és technikáit.<sup>18</sup>

A jakutoknál, írja Sieroszewski,<sup>19</sup> a samanizmus adománya nem örökletes. Mindeközben az *ämägät* (jel, védőszellem) nem tűnik el a sámán halála után, s következésképpen arra törekszik, hogy ugyanazon család egyik tagjában öltson testet. Pripuzov<sup>21</sup> az alábbi részletekkel szolgál: a sámánságra rendeltetett személy örvénygővé kezd válni, majd hirtelen elveszti az esztét, visszavonul az erdőbe, fakérgel táplálkozik, vízbe és tűzbe ugrik, késekkel sebzi meg magát. A család ekkor egy vén sámánhoz fordul, aki nekilát kioktatni a megzavarodott fiatal a szellemek különféle fajairól, megidézésük és uralásuk mikéntjéről. Ez csupán a kezdete a szó szoros értelmében vett beavatásnak, amely ezután egy sor szertartást foglal magában – erről még szólni fogunk (vö. 116.).

A Bajkálon túli tunguzoknál az, aki sámánná óhajt válni, bejelenti, hogy egy elhunyt sámán szelleme megjelent neki álmában, s megparancsolta, lépjen a nyomdokaiba. Ezt a bejelentést, ahhoz, hogy valószínűnek látszódjék, szabály szerint eléggé nagymérvű mentális zavarnak kell kísérsnie.<sup>21</sup> A turuhani tunguzok hiedelmei szerint az, aki sámánságra rendeltetett, álmában *Khargi* „ördögöt” látja sámánrítusokat végezni. Ennek alkalmával tanulja meg a mesterség titkait.<sup>22</sup> E „titkokra” még visszatérünk, mert ezek alkotják a sámánbeavatás velejét, ami olykor morbidnak tűnő álmokban és transzokban valósul meg.

### *A kiválasztás a tunguzoknál*

A mandzsuri mandzsuknál és tunguzoknál a „nagy” sámánoknak (*amba saman*) két osztálya van: a nemzetség sámánjai és a nemzetségtől függetlenek.<sup>23</sup> Az első esetben a sámánadottságok szokás szerint nagyapáról unokára szállnak, ugyanis az apja szükségleteinek ellátásával elfoglalt fiúból nem lehet sámán. A mandzsuknál a fiúból lehet, de ha nincs fiú, az adottságot, vagyis a sámán halála után rendelkezésre álló „szellemeket” az unoka öröklí. Problémát okoz, ha a sámán családjában senki sincs, aki birtokba vehetné ezeket a szellemeket; ilyenkor folyamodnak idegenhez. Ami a független sámánt illeti, itt nincs követendő szabály,<sup>24</sup> ami azt jelenti, hogy saját elhivatottságát követi.

Sirokogorov több sámánelhívati esetet ír le. Úgy tünik, hogy mindig hisztériás vagy hiszteroid krízisról van szó, ezt oktatási időszak követi, melynek során az újoncot az elfogadott sámán avatja be<sup>25</sup>. Az esetek zömében e krízisekre érett korban kerül sor, de sámánná csak több évvel az első élményt követően válhat az ember,<sup>26</sup> s csak akkor, ha az egész közösség elismeri, és miután elszenvette a beavatási próbát,<sup>27</sup> ami nélkül egyetlen sámán sem gyakorolhatja hivatását. Sokan le is tesznek róla, ha a nemzetség nem ismeri el, hogy méltók a sámánságra.<sup>28</sup>

Az oktatás fontos szerepet játszik, de csak az első önkívületi élmény után kerül rá sor. A mandzsuri tunguzoknál például a gyermeket azzal a céllal választják ki és nevelik, hogy sámán legyen belőle, de az első eksztázis a döntő: ha nem kerül rá sor, a klán lemond jelöltjéről.<sup>29</sup> Az ifjú jelölt viselkedése olykor meghatározza és siettetí fölszentelését; így megesik, hogy a hegyekbe menekül, s hét vagy még több napig ott marad, állatokkal táplálkozik, melyeket „közvetlenül a fogával ejt el”,<sup>30</sup> majd mocskosan, véresen, szakadt ruhával és tépett hajjal tér vissza a faluba, „mint egy vad”.<sup>31</sup> A jelölt csak mintegy tíz nap múlva kezd összefüggéstelen szavakat dadogni.<sup>32</sup> Egy vén sámán ekkor óvatosan kérdezgetni kezd; a jelölt (pontosabban a „szellem”, aki megszállva tartja) dühöngeni kezd, s végül jelzi, hogy a sámánok közül melyeknek kell bemutatnia az áldozatot az isteneknek, és előkészítenie a beavatási és felszentelési szertartást.<sup>33</sup>

### *A kiválasztás a burjátoknál és az altajjakknál*

A Szandzsejev által tanulmányozott burját-alaroknál a samanizmus apai vagy anyai ágon öröklődik – de spontán is lehet. Az elhivatás mindkét esetben álmokban és az ősök szellemei (*utcsa*) okozta rángatózásokban nyilvánul meg. A sámánelhívás kötelező erejű; az ember nem vonhatja ki magát alóla. Ha nincs megfelelő jelölt, az ősök szellemei a gyerekeket gyötrik; ezek sírnak álmukban, idegessé és álmodozóvá válnak, és 13 éves korukban sámánságra ítéltetnek. Az előkészítő időszak eksztatikus élmények hosszú sorát foglalja magában, melyek egyszersmind beavatási jellegűek is: az ősök szellemei megjelennek az újonc álmában, s olykor egészen az Alvilágig viszik. Az, ifjú versengve folytatja a tanulást a sámánoktól és az ősöktől; megtanulja a klán genealógiáját és hagyományait, a sámánmitológiát és -szótárt. Önkívületében a jelölt sámánhymuszokat énekel.<sup>34</sup> Ez a jele annak, hogy a túlvilággal már megvalósult a kapcsolat.

A dél-szibériai burjátoknál a samanizmus rendszerint örökletes, de az is előfordul, hogy isteni kiválasztás útján vagy baleset következtében válik valaki sámánná; az istenek például úgy választják ki a jövődő sámánt, hogy villámmal sújtják, vagy az égből hullott kövekkel jelzik szándékukat:<sup>35</sup> valaki véletlenül ott iszik *tamszunt*, ahol van egy ilyen kő, és már sámánná is változott. Azonban az istenektől választott sámánokat is a vén sámánoknak kell irányítaniuk és tanítaniuk.<sup>36</sup> A villámnak jelentős szerepe van a jövődő sámán kiválasztásában: jelzi a sámánképességek égi eredetét. Ez nem elszigetelt eset: a szojótoknál is úgy lesz valakiből sámán, ha villám sújtja,<sup>37</sup> a villámot pedig olykor a sámánöltözék képviseli.

Az örökletes samanizmus esetében a sámánősök lelkei a családból választanak ki egy fiatalembert; ő visszahúzódóvá és álmodozóvá válik, kedveli a magányt, prófétikus látomásai és olykor öntudatvesztéses rohamai vannak. Ez idő alatt a burjátoknál a lelket a szellemek viszik magukkal: ha arra rendeltetett, hogy fehér sámán legyen belőle, akkor nyugat felé, ha fekete sámánná kell lennie, akkor keletre. (A két sámántípus különbségéről lásd lentebb, 175.) Az újonc lelkét fogadják az istenek palotájában, a sámánősök oktatják a mesterség titkaira, az istenek formáira és neveire, a szellemek kultuszára és neveire stb. A lélek csak eme első beavatás

után tér vissza a testbe.<sup>38</sup> Látni fogjuk, hogy a beavatás ezután még sokáig folytatódik.

Az altajiaknál a sámánadottság rendszerint örökletes. A jövőző *kam* már gyermekkorában betegesnek, magányosnak, elgondolkodónak mutatkozik; de apja hosszan készíti föl, megtanítva neki a törzs dalait és hagyományait. Ha egy családban egy fiatalnak epilepsziás rohamai vannak, az altajiak meg vannak győződve róla, hogy ősei egyike sámán volt. De saját akaratából is *kammá* lehet valaki, bár az ilyen sámánt a többiekhez képest alacsonyabb rendűnek tekintik.<sup>39</sup>

A kazak-kirgizeknél a *baksza* (*baqca*) hivatása rendszerint apáról fiúra száll; kivételképpen az apa két fiának is átadhatja. Őrzik azonban egy ősi kor emlékét, amikor az újoncot közvetlenül a vén sámánok választották ki. „Hajdanán a *bakszák* egészen fiatal kazak-kirgizeket vettek magukhoz, leggyakrabban árvákat, hogy beavassák őket a *bakszai* hivatásba; mindeközben azonban a mesterség sikeres folytatásához elengedhetetlen volt az idegbetegségekre való hajlam. A bakszaságra (*baqcylyk*) rendeltetett egyéneket hirtelen állapotváltozások jellemezték, gyors átmenetekkel az ingerültségből a normális állapotba, a búskomorságból az izgatottságba.”<sup>40</sup>

## Örökletes átadás és a sámánképességek keresése

A szibériai és közép-ázsiai tények e rövid vizsgálatából két következtetés már levonható: 1. az örökletes samanizmus és az istenektől és a szellemektől közvetlenül kapott samanizmus egymás mellett létezik; 2. gyakoriak a sámáni elhivatottság spontán megnyilvánulását vagy örökletes átadását kísérő beteges jelenségek. Lássuk most, mi a helyzet Szibéria és Közép-Ázsia más területein és a sarkvidéken.

Nem szükséges túl hosszan időznünk a varázsló és az orvosságos ember szerepének öröklődésénél vagy a spontán elhivatásnál. A helyzet nagyjából mindenütt ugyanaz: a mágikus-vallási erőkhöz jutás kétféle útja egymás mellett létezik. Elegendő lesz néhány példa.

Az orvosságos ember hivatása örökletes a dél-afrikai zuluknál és becsuánoknál,<sup>41</sup> a dél-szudáni nyimáknál,<sup>42</sup> a Maláj-félszigeti

negritóknál és zsakunoknál,<sup>43</sup> a batakoknál és más szumátrai népeknél,<sup>44</sup> a dajakoknál,<sup>45</sup> az új-hebridai varázslóknál,<sup>46</sup> valamint több guyanai és amazóniai törzsnél (sipibo, konibo, makuszi stb.)<sup>47</sup>. „A konibók szemében az, aki a leszármazás jogán lett sámán, nagyobb hatalommal rendelkezik, mint az, aki saját kezdeményezésre”.<sup>48</sup> Az észak-amerikai Sziklás-hegység törzseinél is öröklődhet a sámánhatalom, de átadása mindig eksztatikus élménnyel (álomban) történik.<sup>49</sup> Mint Park megfigyelte,<sup>50</sup> az örökség inkább az egyik gyermek vagy más családtag törekvése arra, hogy a sámán halála után, ugyanabból a forrásból merítve, megszerezze a hatalmat. A pujallupoknál, jegyzi meg Marian Smith, „a hatalom törekszik a családban maradni”.<sup>51</sup> Ismerünk olyan eseteket is, amikor a sámán még életében adja át képességét a gyermekének.<sup>52</sup> Úgy tűnik, a sámánképesség örökletessége a szabály a Fennsík törzseinél (Thompson, suszvap, déli okanogon, klallam, néz percé [átfúrt orrúak], klamath, tenino) és Észak-Karolinában (saszta stb.), valamint a hupáknál, csimarikóknál, wintuknál és a nyugati monoknál is előfordul.<sup>53</sup> A szellemek spontán élménnyel (álom stb.) vagy szándékos kereséssel történő megszerzésének az észak-amerikai törzseknél nagyjából mindenütt gyakoribb módszerétől eltérően ennek a sámánörökségnek az alapja mindig a „szellemek” átadása. Az eszkimóknál a samanizmus ritkán öröklődik. Egy iglulik úgy vált sámánná, hogy rozmár sebezte meg, de valamiféleképpen anyja ebbéli minőségét örökölte, aki úgy vált sámánasszonnyá, hogy egy tűzgolyó hatolt a testébe.<sup>54</sup>

Az orvosságos ember tiszte sok primitív népesség körében nem örökletes, ezeket semmi szükség itt idéznünk.<sup>55</sup> Ez azt jelenti, hogy a mágikus-vallási varázserők spontán (betegség, álom, „hatalom” forrásával való véletlen találkozás) vagy szándékos megszerzését (keresés) a világon mindenütt egyaránt lehetségesnek fogadják el. Helyénvaló megfigyelnünk, hogy a mágikus-vallási varázserők nem örökletes elnyerése szinte megszámlálhatatlan formát és változatot ölt, ami inkább a vallástörténezt érdekelheti, mint egy a samanizmusra vonatkozó rendszerezett tanulmányt, mert éppúgy magában foglalja a mágikus-vallási varázserők spontán vagy szándékos megszerzését s az ennek következtében sámánná, orvosságos emberré vagy boszorkánnyá válást, mint azt a



lehetőséget, hogy az illető saját biztonsága érdekében vagy személyes hasznára tesz szert ilyen erőkre, amint ezt az archaikus világban nagyjából mindenütt láthatjuk. A mágikus-vallási erők megszerzésének ez utóbbi lehetősége nem foglalja magában a vallási vagy társadalmi jellegű megkülönböztetést a közösség többi részétől. Az az ember, aki bizonyos elemi, de hagyományos technikák segítségével mágikus-vallási lehetőségei megnövekedését éri el – hogy biztosítsa a jobb termést vagy védekezzen a szemmel verés ellen –, nem azért akar változtatni saját társadalmi-vallási státusán, hogy, akár szakrális lehetőségeinek megerősítésével, orvoságos emberré váljék. Egyszerűen csak növelni akarja vitális és vallásos erőit. Következésképpen a mágikus-vallási varázserők – szerény és korlátozott – kutatása a szenttel szemben álló ember legtipikusabb és legelemibb viselkedései közé tartozik, hiszen, mint másutt kimutattuk, a primitív embernél, mint minden emberi lénynél, a szenttel való kapcsolatba kerülés vágyával szemben ott munkál a félelem, hogy le kell mondania egyszerű emberi létéről, s a szent valamiféle megnyilvánulásának (istennek, szellemnek, ősnek stb.) többé-kevésbé kiszolgáltatott eszközévé kell válnia.<sup>56</sup>

A következő lapokon csak annyiban szentelünk figyelmet a mágikus-vallási varázserők szándékos keresésének, illetve az istenektől vagy szellemektől való elnyerésének, amennyiben a szent oly tömeges mennyiségű elnyeréséről lesz szó, hogy ez az érdekelt társadalmi-vallási állapotának gyökeres megváltozását váltja ki, s ezáltal specializált szakemberré válik. Még az ilyenfajta eseteknél is alkalmunk lesz tetten érni bizonyos ellenállást, dacolást az „isteni kiválasztással”.

## *Samanizmus és pszichopatológia*

Vizsgáljuk most meg azokat az összefüggéseket, amelyeket a sarkvidéki és szibériai samanizmus és az idegbetegségek, elsősorban a sarkvidéki hisztéria különféle formái között felfedezni véltek. A kutatók Krivosapkin (1861,1865), Bogoraz (1910), Vitasevszkij (1911) és Czaplicka (1914) óta folyamatosan rávilágítanak a szibériai samanizmus pszichopatológiai fenomenológiájára.<sup>57</sup> A samanizmusnak a sarkvidéki hisztériával

történő magyarázatát utolsóként védelmező A. Ohlmarks egyenest arra hajlik, hogy képviselőik elmebetegségének foka szerint különbséget tegyen egy arktikus és egy szubarktikus samanizmus között. E szerző szerint a samanizmus eredetileg kizárólag sarkvidéki jelenség volt, melynek oka elsősorban a kozmikus környezet hatása a sarkkör lakóinak labilis idegrendszerére. A rendkívüli hideg, a hosszú éjszakákba pusztai magány, a vitaminhiány stb. befolyásolták volna a sarkvidéki népek idegrendszeri felépítését, vagy elmebetegségeket (sarkvidéki hisztériát, *merjakot*, *meneriket* stb.) vagy pedig samanikus transzot eredményezve. A sámán és egy epilepsziás között szerinte csupán az volna a különbség, hogy az utóbbi nem tudja akaratlagosan előidézni a transzot.<sup>58</sup> A sarkvidéki övezetben a sámáneksztázis spontán és organikus jelenség; csak ebben az övezetben beszélhetünk „nagy samanizmusról”, vagyis valódi kataleptikus transszal végződő szertartásról, amelynek során, mint feltételezik, a lélek elhagyja a testet, s az egek vagy a földalatti világok felé utazik.<sup>59</sup> A szubarktikus övezetekben a sámán, minthogy nincs kitéve kozmikus nyomásnak, nem jut spontán módon valódi transzba, és kénytelen narkotikumok segítségével előidézni a fél-önkívületet vagy dramatikusan színlelni a lélek „utazását”.<sup>60</sup>

Azt a tételt, mely szerint a samanizmus elmebetegséggel egyenlő, a sarkvidéki samanizmuson kívül más samanizmusformák kapcsán is felvetették. G. A. Wilken idestova hetven esztendővel ezelőtt azt állította, hogy az indonéz samanizmus eredetileg valódi betegség volt, s csak később kezdték színjátékszerűen utánozni az eredeti transzot.<sup>61</sup> A kutatók nem mulasztották el megemlíteni a mentális egyensúlyhiány és a dél-ázsiai, valamint az óceániai samanizmus különféle formái közt fönnálló megdöbbentő összefüggéseket sem. Loeb szerint Niue sámánja epileptikus vagy rendkívül ideges alkat, s olyan családból származik, ahol az idegi instabilitás örökletes.<sup>62</sup> J. Layard, M. A. Czaplicka leírásaira támaszkodva, szoros kapcsolatot vélt felfedezni a szibériai sámán és a malekulai *bwili* között.<sup>63</sup> A mentaweei *sikerei*,<sup>64</sup> a kelantan *bomor*<sup>65</sup> ugyancsak beteg. Szamoán az epileptikusok jövendőmondók lesznek. A szumátrai batakok és más indonéziai népek előszeretettel választanak beteges vagy gyenge személyeket a varázslói tisztségre. A mindanaói

szubanumoknál a tökéletes varázsló általában neuraszténiás vagy legalábbis excentrikus. Ugyanez másutt is igazolódik: a szema magáknál az orvoságos ember olykor epilepsziáshoz hasonló; az Andaman-szigeteken az epileptikusokra úgy tekintenek, mint nagy varázslókra; az ugandai lotukóknál a szellemi fogyatékosok és elmebetegek rendszerint varázslójelöltek lesznek (mindazonáltal hosszú beavatáson kell átesniük, mielőtt hivatásosnak minősítenék őket).<sup>66</sup>

R. P. Housse szerint a chilei araukánoknál a sámánjelöltek „mindig betegek vagy túlérzékenyek, gyenge szívűek, tönkrement gyomrúak, ájuldozók. Úgy gondolják, hogy képtelenek ellenállni az istenség hívásának, s ellenállásukat vagy hűtlenségüket elkerülhetetlen és korai halál büntetné.”<sup>67</sup> Olykor, mint a hévaróknál (*jivaro*), a sámán csupán tartózkodó és hallgatag ember, vagy, mint a tűzföldi szelk’namoknál és jamanáknál, hajlamos a meditációra és az aszkézisre.<sup>68</sup> Paul Radin rávilágít a legtöbb orvoságos ember epileptoid vagy hiszteroid struktúrájára, amit a boszorkányok és papok osztályának pszichopatologikus eredetére vonatkozó tételének alátámasztásra idéz. S hozzáteszi, pontosan abban a szellemben, mint Wilkens, Layard és Ohlmarks: „Az, ami először pszichikai szükségszerűségeknek volt köszönhető, előírt és mechanikus formulává válik mindazok használatában, akik papok óhajtanak lenni vagy kapcsolatba akarnak kerülni a természetfölöttivel”.<sup>69</sup> Ohlmarks<sup>70</sup> kijelenti, hogy az elmebetegségek a világon sehol nem oly intenzívek és elterjedtek, mint az Arktiszon, s idézi az orosz etnológus, Dimitri Zelenin szavait: „Északon ezek a pszichózisok sokkalta elterjedtebbek voltak, mint másutt.” Hasonló megfigyeléseket azonban megannyi más primitív nép kapcsán is tettek már, s nemigen látjuk, hogy ezek mennyiben könnyítik meg számunkra egy vallási jelenség megértését.<sup>71</sup>

A *homo religiosus* távlatába helyezve – bennünket e munkában egyedül ő foglalkoztat – az elmebeteg elvetélt misztikusnak vagy, még inkább, misztikusmajmolónak mutatkozik. Élményéből még akkor is hiányzik minden vallási tartalom, ha látszólag hasonlít vallási élményhez, ugyanúgy, ahogyan egy autoerotikus aktus is ugyanahhoz az élettani eredményhez (a magömléshez) vezet, mint a szó szoros értelmében vett nemi aktus, miközben annak csupán

majmoló utánzata, minthogy meg van fosztva a partner konkrét jelenlététől. Könnyen meglehet egyébként, hogy egy-egy neurotikus egyénnek a szellemektől „megszállt” egyénként való azonosítása, amit az archaikus világban elég gyakorinak tekintenek, sok esetben csupán az első etnológusok tökéletlen megfigyeléseinek eredménye. Azoknál a szudáni törzseknél, amelyeket Nadel nemrégiben tanulmányozott, az epilepszia meglehetősen elterjedt; de a bennszülöttek se az epilepsziát, se semmiféle más elmebetegséget nem tekintenek igazi megszállottságnak.<sup>72</sup> Bárhogyan legyen is, kénytelenek vagyunk levonni azt a következtetést, hogy a samanizmus állítólagos sarkvidéki eredete nem származik szükségképpen az Északi-sarkhoz túlságosan közel élő népek idegrendszeri labilitásából és az egy bizonyos szélességi körön túlról kiinduló sajátosan északi járványokból. Mint láttuk, hasonló pszichopatologikus jelenségek a föld tekén nagyjából mindenütt előfordulnak.

Abban, hogy az ilyen betegségek csaknem mindig az orvosságos emberek elhivatottságával függenek össze, semmi meglepő nincs. A vallásos ember, mint a beteg is, olyan vitális szinten áll, amely föltárja előtte az emberi lét alapvető adottságait, vagyis a magányt, az esendőséget, a környező világ ellenségességét. A primitív varázsló, az orvosságos ember vagy a sámán azonban nem csupán beteg: mindenekelőtt olyan beteg, akinek sikerül meggyógyulnia, aki önmagát gyógyítja meg. Ha a sámán vagy az orvosságos ember elhivatása betegségen vagy epilepsziás rohamon keresztül mutatkozik meg, a jelölt beavatása sokszor gyógyulással egyenértékű.<sup>73</sup> A hírneves jakut sámán, Tüszput (vagyis: „az Égből pottyant”) húszéves korában megbetegedett; énekelni kezdett, és jobban érezte magát. Amikor Sieroszewski találkozott vele, hatvan éves volt, és kimeríthetetlen energiáról tanúskodott: „Ha kell, egy egész éjszakát végig tud dobolni, táncolni, ugrálni.” Tüszput egyébként világlátott ember volt, még a szibériai aranybányákban is dolgozott. De szüksége volt arra, hogy samanizáljon: ha sokáig nem csinálta, nem érezte jól magát.<sup>74</sup>

Egy gold (nanaj) sámán mesélte Sternbergnek: „az öregek azt mondják, hogy néhány nemzedékkel ezelőtt három nagy sámán volt a családomban. A legközelebbi őseim között nem volt sámán. A

szüleim tökéletes egészségnek örvendtek. Negyven éves vagyok, nős, nincs gyermekem. Húszéves koromig nagyon jól voltam; aztán beteg lettem, sajgott az egész testem, szörnyű fejfájásaim voltak. Sámánok próbáltak meggyógyítani, de nem sikerült nekik. Amikor én magam kezdtem samanizálni, javult az állapotom. Tíz éve lettem sámán, de kezdetben csak magamon gyakoroltam; csak három éve vállalom, hogy másokat is kezeljek. A sámáni hivatás nagyon, de nagyon fárasztó.”<sup>75</sup>

Szandzsejev egy burjással találkozott, aki ifjúkorában „sámánellenes” volt. Ámde beteg lett, s miután valóban gyógyulni akart (jó orvost keresve egészen Irkutzkig eljutott), megpróbált samanizálni. Tüstént meggyógyult, s élete hátralévő részére sámán lett.<sup>76</sup> Sternberg is megjegyzi, hogy a sámán kiválasztása elég súlyos betegség formájában mutatkozik meg, amely rendszerint a nemi éréssel esik egybe. A jövődő sámán azonban végül azoknak a szellemeknek a segítségével gyógyul meg, akik attól fogva védő- és segítőszellemei lesznek. Olykor ősök akarják átadni neki a rendelkezésre állónak megmaradt segítőszellemeket. Valójában egyfajta örökletes átadásról van szó: ezekben az esetekben a betegség csupán a „kiválasztás” jele; a betegség múló.<sup>77</sup>

Minden esetben magának a samanizmusnak a gyakorlatával megvalósuló gyógyulásról, önuralomszerzésről, egyensúlyról van szó. Az eszkimó vagy az indonéz sámán például nem annak köszönheti erejét és varázserejét, hogy epilepsziás rohamai vannak, hanem annak, hogy uralni képes az epilepsziát. Kívülről nézve könnyűszerrel észrevehetünk sok hasonlóságot a *merjak* vagy *menerik* jelensége és a szibériai sámán transza között, de a lényeg mindazonáltal a sámánnak abban a képességében rejlik, hogy „epileptoid transzát” szántszándékkal elő tudja idézni. Ráadásul az epileptikusokhoz és hisztérikusokhoz látszatra oly hasonló sámánok a normálisnál is normálisabb idegrendszeri felépítésről tanúskodnak: a profánok számára elérhetetlen intenzitással képesek összpontosítani; ellenállnak a kimerítő megpróbáltatásoknak; ellenőrzésük alatt tartják eksztatikus mozdulataikat stb.

Bjeljavszkij és mások Karjalainennél összefoglalt értesülései szerint a vogul sámán élénk értelemről, tökéletes hajlékonyságú testről, határtalannak tűnő energiáról tanúskodik. Az újonc magával

az eljövendő munkájára való felkészüléssel is erősíteni iparkodik testét és értelmi képességeit.<sup>78</sup> Mücsül, egy jakut sámán, akivel Sieroszewski megismerkedett, öreg volt ugyan, de a szeánsz során még a legfiatalabbakat is túlszárnyalta ugrásainak magasságával, taglejtéseinek energikusságával. „Fölélénkült, sziporkázott a szellemtől és a hévtől. Késekkel döfte át magát, botokat nyelt, eleven parazsat falt.”<sup>71</sup> A tökéletes sámánnak a jakutok szerint „komolynak, tapintatosnak kell lennie, meg kell tudnia győzni a környezetét; végképp nem szabad elbizakodottnak, rátartinak, lobbanékonyan mutatkoznia. Belső erőt kell érezni rajta, amely nem rémiszt, de amely tisztában van a saját hatalmával”.<sup>80</sup> Ebben az arcképben bajosan ismerünk rá arra az epilepsziásra, akit más leírások alapján magunk elé képzelünk...

Bár a mandzsuri rénszarvas-tünguzok sámánjai eksztatikus táncukat a résztvevőkkel zsúfolásig tömött jurtában, egy szigorúan behatárolt térségen belül járják, olyan öltözékben, amelyen korongok és sokféle más tárgy formájában több mint tizenöt kiló vas függ, soha senkihez hozzá se érnek.<sup>81</sup> S jóllehet a kazak-kirgiz *baksza* a transz során csukott szemmel dobálja magát jobbra-balra, mégis minden tárgyat megtalál, amire szüksége van.<sup>82</sup> Ez a megdöbbentő képesség arra, hogy még eksztatikus mozdulataikat is ellenőrizni tudják, csodálatra méltó idegrendszeri felépítésről árulkodik. A szibériai és észak-ázsiai sámán általában nem adja tanújelét mentális bomlottságnak.<sup>83</sup> Emlékezőtehetsége és önkontrollképessége messze az átlagos fölött jár. Donner szerint<sup>84</sup> „fönntarthatjuk, hogy a szamojédeknél, az osztjákoknál és egyes más törzseknél a sámán rendszerint egészséges, s értelmi téren gyakran környezete fölött áll”. A burjátoknál a sámánok a gazdag szóbeli hősi epika legfőbb letéteményesei.<sup>83</sup> Egy jakut sámán költői szóincse tizenkétezer szóból áll, míg a hétköznapiokban használt nyelvezete – a közösség többi tagja egyedül azt ismeri – csak négyezret tartalmaz.<sup>86</sup> A kazak-kirgizeknél a *baksza* „énekes, költő, muzsikus, jövendőmondó, pap és orvos, úgy tűnik, ő a vallási, népi hagyományok letéteményese, a több évszázados mondák őrzője”.<sup>87</sup>

Hasonló megfigyelések adódtak más területek sámánjaival kapcsolatban is. Koch-Grünberg szerint a „taulipáng sámánok általában intelligens, olykor agyafúrt, de mindig rendkívül erős

jellemű emberek, mert kiképzésük során és funkcióik gyakorlásakor nagy energiáról és önuralomról kell tanúbizonyságot tenniük.”<sup>88</sup> Métraux az amazóniai sámánok kapcsán megfigyeli: „Úgy tűnik, semmiféle testi vagy élettani rendellenességet sem választottak ki a samanizmusra speciálisan hajlamosító tünetként”.<sup>89</sup>

A wintuknál a spekulatív gondolkodás továbbadása és tökéletesítése a sámánok kezében van.<sup>90</sup> A dajak próféta-sámán intellektuális erőfeszítése óriási, és a közösségét jóval felülmúló szellemi képességre vall.<sup>91</sup> Ami a Nadel tanulmányozta szudáni törzseket illeti, „nincs olyan sámán, aki a hétköznapi életben »abnormális«, neuraszténiás vagy paranoiás személy volna: ha ilyen lenne, a bolondok közé sorolnák, nem pedig papként tisztelnék. Mindent egybevetve, a samanizmus nem hozható összefüggésbe születőiben lévő vagy lappangó abnormalitással; egyetlen olyan sámánra sem emlékszem, akinél a professzionális hisztéria komoly mentális rendellenességgé torzult volna.”<sup>92</sup> Ausztráliában a dolgok még világosabbak: az orvosságos embereknek tökéletesen egészségesnek és normálisnak kell lenniük, és az idő túlnyomó részében azok is<sup>93</sup>.

Számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy a szó szoros értelmében vett beavatás nem csupán eksztatikus élményt foglal magában, hanem, mint tüstént látni fogjuk, olyan elméleti és gyakorlati képzést is, amely egy beteg számára túlságosan bonyolult volna. A sámánok, boszorkányok, orvosságos emberek, akár vannak még valódi epilepsziás vagy hisztériás rohamaik, akár nincsenek, nem tekinthetők egyszerű betegeknek: pszichopatologikus élményüknek elméleti tartalma van. Azért tudták ugyanis meggyógyítani saját magukat, és tudnak meggyógyítani másokat, mert egyebek között ismerik a betegség mechanizmusát – vagy még inkább az *elméletét*.

Mindezek a példák ilyen vagy olyan módon rávilágítanak az orvosságos ember egyedülálló voltára a közösségen belül. Akár az istenek vagy a szellemek választják szószólójukká, akár fizikai fogyatékosai hajlamosítják erre a funkcióra, akár egy mágikus-vallási elhivatottsággal egyenértékű örökség hordozója, az orvosságos ember pontosan azért válik egyedülállóvá a profánok világában, mert közvetlenebb kapcsolatban áll a szenttel és hatékonyabban bánik megnyilvánulásaival. Testi hiba, idegbetegség,

spontán vagy öröklött elhivatottság – mind-mind egy „választás”, egy „kiválasztottság” külső jele. Ezek a jelek olykor fizikaiak (születési vagy szerzett testi fogyatékoság); máskor valami balesetről van szó, akár a leghétköznapibbról (például leesés a fáról, kígyómarás); az egyedülállóvá válást, mint a következő fejezetben részletesen fogjuk látni, rendszerint valami szokatlan esemény adja hírül: villámcsapás, látomás, álom stb.

Fontos rávilágítanunk a szokatlan és rendellenes esemény során egyedülállóvá válás fogalmára, hiszen ha jól megnézzük, az egyedülállóvá válás mint olyan magának a szentnek a dialektikájához tartozik. A legelemibb hierophaniák valójában nem mások, mint valamely tárgy ontologikus értékű, gyökeres elkülönülései az őt körülvevő kozmikus övezettől: egy kő, fa, hely pusztán attól a tényről, hogy *szentnek mutatkozik*, hogy valamiféleképpen a szent megnyilvánulásának hordozójává „választották”, ontologikusan elkülönülnek a többi kőtől, fától és helytől, s egy másik, természetfeletti síkra helyezkedik. Másutt<sup>94</sup> elemeztük a hierophaniáknak és kratophaniáknak, egyszóval a mágikus-vallási szent megnyilvánulásainak struktúráit és dialektikáját. Most azt a szimmetriát kell megfigyelnünk, amely a szent tárgyak, lények és jelek egyedülállóvá válása és azon személyek kiválasztással, „elhívással” történő egyedülállóvá tétele közt mutatkozik, akik a közösség többi részétől eltérő intenzitással tapasztalják meg a szentet, akik azt valamiféleképpen megtestesítik, mert mélyen átélik, vagy jobban mondva „bennük él” az a vallási „forma” (isten, szellem, ős stb.), mely kiválasztotta őket. E néhány előzetes pontosító adat horderejét akkor fogjuk majd látni, amikor a jövő sámánokat felkészítő módszereket és beavatási technikákat is tanulmányoztuk.

### [Jegyzetek]

<sup>1</sup> Ebben és csak ebben az értelemben értékesnek tűnik számunkra a „samanikus” elemek azonosítása egy-egy fejlett vallásban vagy misztikában. Egy samanikus szimbólum vagy rítus felfedezése az ősi Indiában vagy Iránban annyiban kezd jelentőségteljessé válni, amennyiben arra hajtunk, hogy a samanizmusban világosan meghatározott vallási jelenséget lássunk; egyébként



határozatlanul csak minden, bármilyen mértékig fejlett vallásban föllelhető „primitív elemekről” lesz szó. India és Irán vallásai ugyanis, mint minden más ókori vagy modern keleti vallás, számos „primitív elemet” tartalmaznak, amelyek ettől még nem samanikusak. Nem lehet minden Keleten föllelhető eksztázisteknikát sem „samanikusnak” tekinteni, akármilyen „primitívek” legyenek is.

- <sup>2</sup> Ez a vallástörténet számára rendkívül fontos jelenség egyáltalán nem korlátozódik Közép- és Észak-Ázsiára. A világon mindenütt megtalálható, s magyarázatára még nem lertünk rá teljesen; vö. *Traité d'histoire des religions* című könyvünkkel (Paris, 1949, 53. skk.). Bár csak közvetve, de ebben a munkánkban is vetítünk némi fényt erre a problémára.
- <sup>3</sup> Lásd Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 65. skk. és J.-P. Roux: Tángri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques (in *Revue de Thistoirc des religions* CXLIX, 1956, 49-82., 197-230.; CL, 1956, 25-54., 173-231.). A szibériai és finnugor vallásokról lásd itt Paulson, in 1. Paulson – A. Hultkranz – K. Jettmar: *Les Religions arctiques et finnoises*, Paris, 1956, 15-265.
- <sup>4</sup> Vö. E. Lot-Falck: A propos d'Atügán, déesse mongolé de la térré. (*Revue de l'histoire des religions* CXLIX, 2, 1956, 157-196.)
- <sup>5</sup> Vö. G. Ränk: Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group (*Studia septentrionalia* VI, Oslo, 1955, 7-79.), 48. skk.
- <sup>6</sup> Közép-Azsiában is igazolódik ugyanis egy égi isten jól ismert átalakulása a légkör vagy a vihar istenévé; vö. *Traité...* 88. skk.
- <sup>7</sup> A törökök őstörténetéről és legősibb történelméről lásd René Grousset csodálatos összefoglalását: *L'Empiro des Steppes* (Paris, 1938); vö. még W. Koppers: Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte (*Bellethen* 20, Istanbul, 1941, 481-525.); W. Barthold: *Histoire des Turcs d'Asie Centralc* (Paris, 1945); K. Jettmar: Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften (*Archiv für Völkerkunde* III, Wien, 1948, 9-23.); uő: The Altai before the Turks (*Bulletin of the Muscum of Far Eastern Antiquities* 23, Stockholm, 1951, 135-223.); uő: Urgeschichte Inner-asiens (in Narr et al.: *Abriss der Vorgeschichte*, 150-161.).

- <sup>8</sup> Az altajakra nézve lásd G. N. Potanin: *Ocserki szevero-zapadnoj Mongolii* IV (Szentpétervár, 1883) 57; V. M. Mikhailowski: Shmnnism in Siberia and European Russia (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 24, 1894, 62-1110.; 126-158.), 90.
- <sup>9</sup> A sámánképességek kényszerű ráruházásáról lásd Georg Nioradze: *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern* (Stuttgart 1925), 54-58.; Leo Sternberg: Divine Election in Primitive Religion (*Congrès International des Américanistes, jelentés a XXI. ülészak második részéről, Göteborg, 1924, Göteborg, 1925, 475-512.*) több helyütt; uő: Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 50, 1935, 229-252.; 261-274.) több helyütt; Unó Harva: *Die religiösen Vorstellungen* 452. skk.; A. Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund-Copenhagen, 1939), 25. skk.; Ursula Knoll-Greiling: Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen (*Tribus, új folyam* II—III, Stuttgart, 1952-1953, 227-238.).
- <sup>10</sup> K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugrn-Völkern* III (FFC 63, Helsinki, 1927), 248.
- <sup>11</sup> K. F. Karjalainen: i. m. III, 248-249.
- <sup>12</sup> Uo. 250. skk.
- <sup>13</sup> W. M. Mikhailowski: i. m. 153.
- <sup>14</sup> Mikhailowski: i. m. 147-148.; Itkonen: *Heidnische Religion und spatere Aberglaube bei den finnischen Lappén* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 87, Helsinki, 1946), 116., 117. 1. jegyzet.
- <sup>15</sup> P. I. Tretyakov: *Turuhanszkij Kraj, ego priroda í zsiteli* (Szentpétervár, 1871), 211; Mikhailowski: i. m. 86.
- <sup>16</sup> A. M. Castrén: *Nordische Reisen und Forschungen* III, IV (Szentpétervár, 1853,1857), IV., 191.; Mikhailowski: i. m. 142.
- <sup>17</sup> T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 53, Helsinki, 1927), 146.
- <sup>18</sup> Holjavszkij, idézi Mikhailowski: i. m. 86.
- <sup>19</sup> W. Sieroszewski: Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes (*Rémié d'Hisloire des Religions* 46,1902, 204-235., 299-338.), 312.
- <sup>20</sup> Idézi Mikhailowski, 85. skk.

- <sup>21</sup> Uo. 85.
- <sup>22</sup> P. I. Tretyakov: *Turukhanszkij Kmj*, 211.; Mikhailowski, 85.
- <sup>23</sup> S. M. Shirokogoroff: *Psychomenlid Coniplex of Ilié Tungjis* (Shnnghai-London, 1935), 344.
- <sup>24</sup> Uo. 346.
- <sup>25</sup> Uo. 346. skk.
- <sup>26</sup> Uo. 349.
- <sup>27</sup> Shirokogoroff: i. m. 350-351.; e beavatásról lásd lentebb, 114. skk.
- <sup>28</sup> Uo. 350.
- <sup>29</sup> Uo.
- <sup>30</sup> Ami vadállattá változásra, vagyis valamiféleképpen az ősbé való visszahelyezkedésre utal.
- <sup>31</sup> Mindezen részletek beavatási jelentőséggel rendelkeznek, melyet lentebb fogunk megvilágítani.
- <sup>32</sup> Ebben a hallgatási időszakban válik teljessé a szellemek által történő beavatás, akikről a tunguz és burját sámánok pontos részletekkel szolgálnak; lásd lentebb, KO. skk.
- <sup>33</sup> Khimkogoroll, 351.; a szó szoros értelmében vett szertartásról lásd lentebb, 113. skk.
- <sup>34</sup> Garma Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten* (oroszból ford. R. Augustin, *Anthropos* 22 11927] 576 613., 933-955.; 23 11928] 538-560., 967-986.) 23, 977-978.
- <sup>35</sup> Az égből hullott „villámkövekről” lásd Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 59. skk.
- <sup>36</sup> Mikhailowski: i. m. 86.
- <sup>37</sup> G. N. Potanin: *Otcscrki szevcro-zapadnoj Mongolii* IV, 289.
- <sup>38</sup> Mikhailowski: i. m. 87.; W. Schmidt: *Der Urspruug der Gottcsidee* X. (München, 1952), 395. skk.
- <sup>39</sup> Potanin: *Ocserki* IV, 56-57; Mikhailowski, 90.; W. Radlov: *Aus Sibirien* (Leipzig, 1884) II, 16.; Anokhin: *Materiali po samanisziwo u altaicev*, 29. skk.; H. von Lankenau: *Die Schamanen und das Schamanenwesen* (*Globus* XXII, 1872), 278. skk.; W. Schmidr *Der Ursprung der Gottesidee* IX. (Münster, 1949), 245-248. (az altaji tatárokról), 678-688. (az abakáni tatárokról).
- <sup>40</sup> J. Castagné: *Magié et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples teres orientaux* (*Revue des études islamiques* 1930, 53-151.), 60.

- <sup>41</sup> M. Iarrels: *Die Medizin der Naturvölker* (Leipzig, 1893), 25.
- <sup>42</sup> S. K. Nadel: A Study of Shamanism in the Nuba Mountains (*Journal of the Royal Anthropological Institute* LXXVI, London, 1946, 25-37.), 27.
- <sup>43</sup> Ivor H. N. Evans: *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), 159., 264.
- <sup>44</sup> B. M. Loeb: *Sumatra: Its History and People* (R. von Heine-Geldern tanulmányával: *The Archaeology and Art of Sumatra*) (Wien, 1935), 81. (az északi batakokról), 125. (Menangkabau), 155. (Nias).
- <sup>45</sup> H. Ling Roth: *Natives of Sarinak and British North Borneo* (2 kötet, London, 1896), I, 260.; a ngadzsu dajakoknál is, vö. Hans Schäfer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Siid-Borneo* (Leiden, 1946), 58.
- <sup>46</sup> L. Maddox: *The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of the Shamanism* (New York, 1923), 26.
- <sup>47</sup> Alfred Métraux: Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale (*Acta Americana* II, 3-4, Mexico, 1944, 197-219.) 200. skk.
- <sup>48</sup> Métraux: i. m. 201.
- <sup>49</sup> W. Z. Park: *Shamanism in Western North America. A study in Cultural Relationship* (Northwestern University Studies in the Social Sciences 2, Evanston and Chicago, 1938), 22.
- <sup>51</sup> Idézi M. Bouteiller: Du „chaman” au „penseur de secret” (*Actes du XXVIII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes, Paris, 1947, Paris, 1948, 237-245.*), 243. „Egy ismerős kislány rendelkezik az égési sebek gyógyításának adományával, amit egy elhunyt idős szomszédasszonytól kapott; azért neki adta át, mert nem volt családja, de az asszonyt magát egy felmenője avatta be.” (Uo.)
- <sup>52</sup> Park: i. m. 30.
- <sup>53</sup> Park: *Shamanism*, 121. Vö. Bouteiller: Don chamanistique et adaptation á la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord (*Journal de la Société des Américanistes*, új folyam 39, 1950, 1-14.).
- <sup>54</sup> K. Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition VII, 1, Copenhagen, 1930), 120. skk.

A Diomedede-szigeti eszkimóknál a sámán olykor közvetlenül ruházza át képességeit fiai egyikére; lásd E. M. Weyerjr.: *The Eskimos: Their Environment and Folkumjs* (New 1 laven and London, 1932), 429.

<sup>55</sup> Vö. 11. Webster: *Magié. A Sociological Study* (Stanford, California, 1948), 185. skk.

<sup>56</sup> Erről az ambivalens hozzáállásról a szenttel szemben lásd munkánkat: *Traité d'histoire des religions*, 393. skk.

<sup>57</sup> A. Ohlmarks: *Studien zum Proliiéin des Schamanismus*, 20. skk.; G. Nioradze: *Der Schamanismus*, 50. skk.; M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), 179. skk. (csukcsok); V. G. Bogoraz: K pszichologii samansztvo u narodov szeverovosztocsnoj Azii (*Etnograficseszkoje Obozrenie* 22:1-2, 1910), 5. skk.; vö. ugyancsak: V. I. Jochelson: *The Koryak* (Memoirs of the American Museum of Natural History X, Jesup North Pacific Expedition VI, Leiden és New York, 1905-1908), 416-417., uő: *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* (Memoirs of the MNH XIII; 2-3, JNP Expedition IX, 2 kötet, Leyden és New York, 1924-1926), 30-38.

<sup>58</sup> A. Ohlmarks: *Studien zum Proliiéin des Sclunnamismns*, I I. Lásd Eliade: Le problème du chamanisme (*Revue d'Hisloirc tlcs Religions* 131, 1946, 5-52.), 9. skk. Vö. U. I larva: *Die Religiisen Vorstellnngen*, 452. skk. Lásd ugyancsak: D. F. Aberlc: „Arctic liysloria” and Latab in Mongólia (*Trnnsactions of the Nem York Acadenni of Science*, II. sorozal, XIV. kötet, 1952. május 7, 291-292.) Az eksztázisról mint a sarkvidéki vallás jellegzetességéről vö. R. T. Christiansen: *Extasy and Arctic Religion* (*Siudia Septentrionalia* IV, 1953, 19-92.).

<sup>59</sup> Ezekről az utazásokról lásd a következő fejezeteket.

<sup>60</sup> Ohlmarks: i. m. 100. skk., 122. skk. stb.

<sup>61</sup> G. A. Wilken: *Hét Shamanisme hij de Volken van den Indischen Archipel* (Den Haag, 1887; különlenyomat a *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsch Indie* V, 2-ből, Den Haag, 1887, 427-497.), több helyütt.

<sup>62</sup> E. M. Loeb: *The Shaman of Niue* (*American Anthropologist* XXVI, 3, 1924, 393-402), 395.

- <sup>63</sup> J. W. Layard: Shamanism. An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula (*Journal of the Royal Anthropological Institut* LX, 1930, 525-550.), 544. Ugyanez a megfigyelés Loebnél: Shaman and Seer (*American Anthropologist* XXXI, 1, 1929, 60-84.), 61.
- <sup>64</sup> Loeb: Shaman and Seer, 67.
- <sup>65</sup> Jeanne Cuisinier: *Danses magiques de Kclantan* (Paris, 1936, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie), 5. skk.
- <sup>66</sup> A listát könnyűszerrel folytathatnánk: vö. Webster: *Magic*, 157. skk. Vö. T. K. Oesterreicher hosszú elemzéseivel is: *Les Posséds* (francia fordítása Paris, 1927), 167. skk., 293. skk.
- <sup>67</sup> É. Housse: *Une épopée indienne, les Araucans dn Chili* (Paris, 1939), 98.
- <sup>68</sup> M. Gusinde: *Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'mnn* (Mödling bei Wien, 1931), 779. skk.; *II: Die Yamana* (uo, 1937), 1394. skk.
- <sup>69</sup> Paul Radin: *La religion primitive* (franciául Paris, 1941), 110.
- <sup>70</sup> Ohlmarks: i. m. 15.
- <sup>71</sup> Maga Ohlmarks is beismeri (i. m. 24., 35.), hogy a samanizmust nem szabad kizárólag elmebetegségnek tekinteni, mert a jelenség ennél összetettebb. Métraux jobban látta a probléma alapját, amikor a dél-amerikai sámánok kapcsán azt írja, hogy az ideges vagy vérmérsékletük miatt vallásos egyének „vonzódást éreznek egy olyan életforma iránt, amelyik meghitt kapcsolatot teremt számukra a természetfölötti világgal, s amely lehetővé teszi, hogy szabadon éljenek idegi erejükkel. A nyugtalan, instabil vagy egyszerűen csak meditatív elmék megfelelő légkörre lelnek a samanizmusban” (*Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, 200.). Nadel szerint a neurózisok samanizmussal történő stabilizálásának problémája egyelőre nyitott marad (*A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, 36.); de lásd lentebb megrendítő végkövetkeztetéseit a nyima sámánok szellemi integritásáról (42.).
- <sup>72</sup> S. F. Nadel: *A Study of Shamanism*, 36.; lásd lentebb is, 44.
- <sup>71</sup> j. Cuisinier: *Danses inagiques de Kelantan*, 5.; Layard: Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gos and Epileptics (*Journal of the Royal Anthroyological Institutc* LX, London, 1930, 501-524.); Nadel: i. m. 36.; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 457.

- <sup>74</sup> Sieroszewski: Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, 310.
- <sup>75</sup> L. Sternberg: *Divine Election in Primitive Religion* (Congrès International des Américanistes, Compte-Rendue de la XXII session, 2. kötet, 1924), 476. skk. E jelentős gold sámán önéletrajzának folytatását lásd lentebb, 80. skk.
- <sup>76</sup> G. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alai-Burjaten*, 977.
- <sup>77</sup> Sternberg: *Divine Election in Primitive Religion*, 474.
- <sup>78</sup> K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker* III, 247-248.
- <sup>79</sup> W. Sieroszewski: Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, 317.
- <sup>80</sup> Uo. 318.
- <sup>81</sup> E. J. Lindgren: The Reindeer Tungus of Manchuria (*Journal of the Royal Central Asian Society* 22, 1935, 218. skk.), idézi N. K. Chadwick: *Poetry and Prophecy* (Cambridge, 1942), 17.
- <sup>82</sup> J. Castagné: *Magie et exorcisme*, 99.
- <sup>83</sup> Vö. H. M. és N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* (3 kötet, Cambridge, 1932-1940), III, 214. N. K. Chadwick: *Poetry and Prophecy*, 17. skk. A lapp sámánnak tökéletesen egészségesnek kell lennie; Itkonen: *Heidnische Religion*, 116.
- <sup>84</sup> Kai Donner: *La Sibérie. La Vie en Sibérie, les tenies anciens* (Paris, 1946), 223.
- <sup>85</sup> G. Sandschejew: i. m. 983.
- <sup>86</sup> H. M. és N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* III, 199.
- <sup>87</sup> Castagné: *Magie et exorcisme*, 60.
- <sup>88</sup> Idézi A. Métraux: *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, 201.
- <sup>89</sup> Métraux: i. m. 202.
- <sup>90</sup> C. Du Bois: *Winiwumni* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology XXXVI, 1, Berkeley 1935) 118.
- <sup>91</sup> N. K. Chadwick: *Poetry and Prophecy*, 28. skk.; H. M. és N. K. Chadwick: *The Growth of literature* III, 476. skk.
- <sup>92</sup> Nadel: *A Study of Shamanism*, 36. Nem mondhatjuk tehát, hogy „a sámánizmus magába szívja a közösségben diffúz állapotban meglévő mentális abnormalitást, sem azt, hogy markáns és

elhatalmasodott pszichopatikus hajlamon alapszik. A samanizmus kétségkívül nem magyarázható egyszerűen az abnormalitás kiigazítására rendeltetett kulturális mechanizmusként vagy az örökletes pszichopatologikus hajlam kiaknázásaként” (uo. 36.).

<sup>93</sup> A. P. Elkin: *Aboriginal Men of High Degree*, Sidney, 1946 (?), 22-25.

<sup>94</sup> *Traité d'histoire des religions*, több helyütt.



MÁSODIK FEJEZET  
BETEGSÉGEK ÉS BEAVATÁSI ÁLMOK

*Betegség-beavatás*

A betegségek, az álmok és a többé-kevésbé patogén önkívületek, mint láttuk, a sámánállapot megannyi megközelítésírhódját jelentik. Olykor ezek az egyedülálló élmények semmi egyebet nem jelentenek, mint fentről jövő „kiválasztást”, s csak újabb kinyilatkoztatásokra készítik elő a jelöltet. Legtöbbször azonban a betegségek, álmok és eksztázisok önmagukban is beavatások, vagyis képesek a „kiválasztás” előtt még profán embert a szent szakértőjévé alakítani.<sup>1</sup> Ezt az eksztatikus természetű élményt természetesen mindig és mindenütt az öreg mesterektől kapott elméleti és gyakorlati képzés követi, ám ettől még nem kevésbé meghatározó, mert ez változtatja meg gyökeresen a „kiválasztott” személy vallási státusát.

Tüstént látni fogjuk, hogy a jövőendő sámán elhivatását eldöntő valamennyi eksztatikus élmény ugyanazt a hagyományos beavatási szertartás-sémát követi: szenvedés, halál, föltámadás. Ebből a szemszögből bármely „betegség-elhivatás” beavatási szerepet tölt be, mert az okozott szenvedések a beavatási kínszásoknak felelnek meg, a „kiválasztott beteg” lélektani elszigetelődése a beavatási szertartások rituális elszigetelődésének és magányának párhuzama, a halál közvetlen közelsége pedig, amelyet a beteg megtapasztal (haláltusa, öntudatlanság stb.), a beavatási szertartások többségében megjelenített szimbolikus halált idézi. A következő példák megmutatják, milyen messzire megy halál és beavatás egymáshoz közelítése. Egyes fizikai fájdalmak pontos megfelelői a (szimbolikus) beavatási halálnak, amilyen például a jelölt (= beteg) testének földarabolása; ez az eksztatikus élmény bekövetkezhet akár a „betegség-elhivatás” okozta szenvedések jóvoltából, akár bizonyos rituális szertartások révén, sőt végül álmokban is.

Ami e kezdeti eksztatikus élmények tartalmát illeti, bár meglehetősen gazdag, majdnem mindig magában foglal egyet vagy

többet is az alábbi témákból: a test feldarabolása, melyet a belső szervek és a zsigerek megújódása követ; égbeszállás és párbeszéd az istenekkel vagy szellemekkel; alvilágjárás és beszélgetés a szellemekkel és a halott sámánok lelkével; különféle vallási és sámáni természetű kinyilatkoztatások (a mesterség titkai). Mindezen témák, ez könnyűszerrel belátható, beavatásiak. Egyes dokumentumok mindegyikről tanúskodnak, mások csak egyet vagy kettőt említenek (a test feldarabolása, égbeszállás). Ezenkívül az is meglehet, hogy egyes beavatási témák hiánya, legalábbis részben, információink elégtelen voltának tudható be, minthogy az első etnológusok általában beérték sommás értesülésekkel.

Bárhogyan legyen is, e témák megléte vagy hiánya az illető sámántechnikák bizonyos vallási orientációját is mutatja. Kétségtelenül van különbség az „égi” sámánbeavatás meg aközött, amelyet némi fenntartásokkal „pokolinak” nevezhetnénk. Az eksztatikus transzban részesítő égi Legfőbb Lény szerepe, vagy épp ellenkezőleg, a halott sámánok szellemeinek vagy a „démonoknak” tulajdonított nagy jelentőség eltérő irányultságokat mutat. Valószínű, hogy ezek a különbségek eltérő, sőt ellentétes vallási felfogásoknak tulajdoníthatók. Mindenesetre hosszú fejlődésen mentek át, és bizonyosan van történetük is, amit a kutatások jelenlegi stádiumában csupán hipotetikusán és ideiglenesen tudunk felvázolni. Most nem kell foglalkoznunk e beavatástípusok történetével, s hogy ne bonyolítsuk a kifejtést, e nagy mitikus témákat – a jelölt testének földarabolását, az égbeszállást és az alvilágjárást – külön-külön fogjuk bemutatni. Sohasem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy ez a különválasztás csak ritkán felel meg a valóságnak, s hogy – mint a szibériai sámánok esetében hamarosan látni fogjuk – a három fő beavatási téma olykor egyazon egyén tapasztalatában is együtt létezik, vagy legalábbis gyakran találkoznak egyazon valláson belül. Végezetül számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy ezek az eksztatikus élmények, miközben a szó szoros értelmében vett beavatást alkotják, mindig a hagyományos oktatás összetett rendszerébe illeszkednek.

A sámánbeavatás leírását az eksztatikus típussal kezdjük, két ok miatt is: ez tűnik számunkra a legősibbnek, s ez a legteljesebb is, abban az értelemben, hogy a fentebb felsorolt mitikus-rituális témák

mindegyikét magában foglalja. Rögtön ezután ugyanilyen típusú beavatásokra hozunk példákat Szibérián és Északkelet-Ázsián kívüli területekről.

### *A jakut sámánok beavatási eksztázisai és látomásai*

Az előző fejezetben több példát idéztünk a betegség formájában megnyilvánuló sámánelhivatásra. Olykor nem pontosan egy szorosan vett betegségről, hanem inkább a viselkedés fokozatos megváltozásáról van szó. A jelölt elgondolkodóvá válik, keresi a magányt, sokat alszik, szórakozottnak látszik, prófétikus álmai, olykor rohamai vannak.<sup>2</sup> Ezek a tünetek csupán előjátékát jelentik a mit sem sejtő jelöltre váró új életnek. Viselkedése egyébként a misztikus elhivatás első jeleire emlékeztet, amelyek minden vallásban egyformák, és túl közismertek, hogysen ezeknél elidőzzünk.

Vannak azonban olyan „betegségek”, rohamok, álmok és hallucinációk is, amelyek rövid időn belül döntenek a sámán életpályájáról. Számunkra nem sokat számít, hogy ezeket a patogén önkívületeket valóban átélték-e, elképzelték, vagy később gazdagodtak olyan folklorikus elemekkel, amelyek végezetül beilleszkedtek a hagyományos sámánmitológiába. Úgy tűnik, a lényeg az ilyen élményekhez való szoros kötődés, az a tény, hogy ezek szentesítik a sámán elhivatottságát és mágikus-vallásos erejét, ezeket említik egy vallási természetű, gyökeres változás egyetlen lehetséges igazolásaként.

Egy jakut sámán, Szofron Zatejev például azt mondja, hogy a leendő sámán meghal, és három napig hever a jurtában étlen-szomjan. Hajdan a szertartást, amelynek során az embert darabokra vágják, háromszor szenvedték el. Egy másik sámán, Pjotr Ivanov hosszabban tudósít bennünket erről a szertartásról: a jelölt tagjait vaskampóval szaggatják le és szedik ízekre; a csontokat letisztítják, a húst levakarják, a testnedveket kidobják, a szemeket kitépik üregükből. E művelet után a csontokat újraegyesítik és vassal erősítik össze. Egy másik sámán, Tyimofej Romanov szerint a szétdarabolási szertartás 3-7 napig tart;<sup>3</sup> közben a jelölt szinte

lélegzetvétel nélkül, mintegy halottként hever valami elhagyatott helyen.

A jakut Gavril Alekszejev azt mondja, hogy a sámánnak van egy Ragadozómadár-Anyja, aki nagy madárhoz hasonlít, vas csőre, horgas karma és hosszú farka van. Ez a mitikus madár csak kétszer mutatkozik meg: a sámán szellemi születésekor és halálakor. Elragadja a lelkét, az Alvilágba viszi, és egy szurokfenyő ágára akasztja érlelődni. Amikor a lélek megérett, a madár visszatér a földre, és a jelölt testét apró darabkákra vagdossa, amiket szétoszt a betegségek és a halál rossz szellemei között. Mindegyik szellem fölfalja a neki jutott részt, ennek hatása az, hogy a sámánra ruházzák a megfelelő betegségek gyógyításának képességét. Miután az egész testet fölfalták, a rossz szellemek eltávoznak. A Madár-Anyja helyükre rakja a csontokat, a jelölt pedig úgy ébred, mintha mély álomból ocsúdnék.

Egy másik jakut értesülés szerint a rossz szellemek a jövődő sámán lelkét az Alvilágba viszik, s ott három esztendőre bezárják egy házba (azokét, akik alacsonyabb rendű sámánok lesznek, csak egy évre). A sámán ott szenved el a beavatást: a szellemek levágják a fejét, amit félretesznek (mert a sámánnak saját szemével kell látnia földarabolását), a testet pedig picuri darabokra vágják, amelyeket azután szétosztanak a különféle betegségek szellemei között. A jövődő sámán csak ezzel a feltétellel nyeri el a gyógyítás képességét. Csontjait ezután friss hússal borítják be, s egyes esetekben új vért is töltenek bele.<sup>4</sup>

Egy másik jakut legenda szerint, amelyet szintén Kszenofontov gyűjtött<sup>5</sup>, a sámánok Északon születnek. Ott egy óriási fenyő növekszik, ágai közt fészkekkel. A nagy sámánok vannak a legmagasabb ágakon, a közepesek középen, a legkisebbek a fa tövében.<sup>6</sup> Egyesek szerint a sasfejű és vastollú Ragadozómadár-Anyja a Fára telepszik, tojásokat rak és kotlik rajtuk; a nagy sámánok kikeléséhez három esztendő kell, a közepesekéhez kettő, a kicsikéhez pedig egy. Amikor a lélek kikel a tojásból, a Madár-Anyja egy félszemű, félkarú és egyetlen csontú ördög-sámánasszonyra bízta,<sup>7</sup> hogy oktassa. Ő a jövődő sámánt vasbölcsőben ringatja és alvadt vérrel eteti. Ezután három fekete „ördög” jön, akik darabokra vágják a testét, dárdát döfnek a fejébe, és a húsdarabokat áldozati

adományként szanaszét szórják. Három másik „ördög” levágja az állkapcsát: minden betegség, melyek gyógyítására hivatott lesz, kap egy-egy darabot. Ha egy csont hiányzik a teljes számadásból, családja valamelyik tagjának meg kell halnia, hogy kipótolja. Olykor megesik, hogy akár kilenc rokon is meghal.<sup>8</sup>

Egy másik értesülés szerint az „ördögök” addig őrzik a jelölt lelkét, amíg bele nem tanul a tudományába. Ezalatt a jelölt mindvégig betegen fekszik. Lelke madárrá vagy más állattá, sőt emberré változik. A jelölt lelkét egy fa lombjai közt rejtőző fészekben őrzik, s amikor a sámánok – állatalakban – harcolnak egymással, megpróbálják lerontani ellenfelük fészkrét.<sup>9</sup>

Mindezen példákban egy beavatási szertartás középponti témája: az újonc testének szétdarabolása és szerveinek megújulása rejlik; rituális halál, amelyet feltámadás és misztikus teljesség követ. Jegyezzük meg az óriás Madár motívumát is, aki a Világfa ágai közt kotlik a sámántojásokon; ennek nagy jelentősége van az észak-ázsiai, különösen a sámánmitológiában.

### *A szamojéd sámánok beavatási álmai*

Lehtisalo jurák-szamojéd adatközlői szerint a szó szoros értelmében vett beavatás a dobolás megtanulásával kezdődik; ezzel jut el az ember odáig, hogy megpillantsa a szellemeket. Ganykka sámán elmesélte neki, hogy egy szép napon, amikor dobolt, a szellemek leszálltak és darabokra vágták, levágták a kezét is. Hét nap és hét éjjel feküdt öntudatlanul a földön. Eközben lelke az Égben járt, sétált a Mennydörgés Szellemével, és meglátogatta Mikkulaj istent.<sup>10</sup> A. A. Popov a következőket meséli egy avam-szamojéd sámánról<sup>11</sup>: három napig öntudatlanul, már-már holtan feküdt feketehimlőben, olyannyira, hogy a harmadik napon kis híján eltemették. Beavatása ezalatt történt. Arra emlékszik, hogy egy tenger közepére vitték. Itt a Betegség (vagyis a Feketehimlő) hangját hallotta, amint így szólt hozzá: „Megkapod a samanizálás adományát a Vizek Urától. Sámánneved *Huttari* (Búvár) lesz.” Ezután a Betegség felzavarta a tenger vizét. A sámán kijött a vízből és felkapaszkodott egy hegyre. Ott találkozott egy meztelen asszonnyal és szopni kezdte az emlőjét. Az asszony, aki valószínűleg a Vizek Asszonya volt, azt mondta

neki: „A gyermekem vagy; ezért engedem, hogy szopj a mellemből. Sok nehézséggel fogsz találkozni, és nagyon el fogsz fáradni.” A Vizek Asszonya férje, az Alvilág Ura ezután két vezetőt adott mellé, egy hölgymenyétet és egy egérkét. Egy magas helyre érve vezetői hét rongyos tetejű sátrat mutattak neki. Bement az elsőbe, ahol találkozott az Alvilág lakóival és a nagy Betegség (a vérbaj) embereivel. Ők kitepték a szívét és egy kondérba hajították. A többi sátorban megismerkedett az Örület Urával és minden idegbetegség Uraival; rossz sámánokkal is találkozott. Ilyen módon tanulta meg az embereket gyötrő különféle betegségek ismeretét.<sup>12</sup>

A jelölt, még mindig vezetői nyomában, végül megérkezett a sámánnök földjére, akik megerősítették a torkát és a hangját.<sup>13</sup> Ezután a Kilenc Tenger partjára került. Az egyik tenger közepén volt egy sziget, a sziget közepén pedig az égig nyúló fiatal nyírfa állt. Ez a Föld Urának Fája volt. Nőtt mellette kilenc fű, a föld minden növényének ősei. A fát tengerek vették körül, és mindegyiken úszott egy madárfajta a fiókaival; volt többféle kacska, egy hatyú meg egy karvaly. A jelölt végiglátogatta az összes tengert; némelyik sós volt, némelyik meg olyan forró, hogy nem lehetett a partja közelébe menni. Miután körbejárta őket, a jelölt fölneézett, és a Fa tetején többféle nemzethez tartozó embereket pillantott meg:<sup>14</sup> tavgi szamojédokat, oroszokat, dolgánokat, jakutokat és tunguzokat. Hangokat hallott: „Elhatároztuk, hogy kapsz egy dobot és dobverőt ennek a Fának az ágaiból”<sup>15</sup>. Repkedni kezdett a tengeri madarakkal. Ahogy távolodott a parttól, a Fa Ura utánakiáltott: „Leesett egy ágam; vedd föl és csinálj magadnak dobot, ami egész életeden át szolgálni fog.” Az ág háromfelé ágazott, s a Fa Ura megparancsolta a jelöltnek, hogy három dobot készítsen magának, amiket három asszonnyal kell őriztetni, s mind a hármat más-más szertartáshoz kell majd használni: az egyiket a vajúdók samanizálásához, a másikat a betegek gyógyításához, a harmadikat pedig a hóban eltévedt emberek felkutatásához.

A Fa Ura a Fa tetején lévő emberek mindegyikének adott ágakat. De emberalakot öltve és a fából derékig kihajolva hozzátette: „Egyetlen ág van csak, amit nem adok oda a sámánoknak, mert azt megtartom a többi ember számára. Hajlékot csinálhatnak belőle maguknak, és mindenféle szükségletükre is fölhasználhatják. Én

vagyok a Fa, aki minden embernek életet adok.” A jelölt, erősen markolva az ágot, már készen állt, hogy újra fölrepüljön, amikor megint emberi hangot hallott, amely föltárta előtte a hét növény gyógyerejét és néhány utasítást adott a samanizálás művészetére vonatkozóan. Ám, tette hozzá a hang, három asszonyt kellene feleségül vennie (amit egyébként meg is tett, feleségül vett három árva leányt, akiket kigyógyított a himlőből).

Ezután egy végtelen tengerhez ért, ahol fákat talált, meg hét követ. Ezek sorjában elmondták magukról, mire szolgálnak. Az elsőnek olyan fogai voltak, mint a medvének, és egy kosárforma ürege; elmondta neki, hogy ő a Föld nyomtatéka: teljes súlyával a mezőkre nehezedik, hogy el ne vigye őket a szél. A második a vas megolvasztására való. Hét napig maradt a kövek mellett, és sorjában megtanulta, melyik mire szolgál az emberek számára.

Két vezetője, a hermelin és az egérke ezután egy magas, kerekded hegyre vezette. Nyílást pillantott meg maga előtt, s belépett egy nagyon fényes, jéggel borított barlangba, amelynek közepén tűzhez hasonló valami volt. Két meztelen asszonyt látott, de szőrösök voltak, mint a rénszarvas.<sup>16</sup> Ezután meglátta, hogy semmiféle tűz sem ég, a fény föntről, egy nyíláson jön. Az egyik asszony közölte vele, hogy várandós, és két rénszarvast fog világra hozni: az egyik a dolgánok és evenkik, a másik a tavgiak áldozati állata lesz.<sup>17</sup> Az asszony adott neki egy szőrszálat is, aminek nagy hasznát látja majd, ha arra kéri, hogy a rénszarvasokért samanizáljon. A másik asszony is két rénszarvast szült, azoknak az állatoknak a szimbólumaként, amelyek mindenféle munkájában segítik az embert, és élelemül is szolgálnak neki. A barlangnak két nyílása volt, egy Északra, egy meg Délre; a két asszony mindegyiken kibocsátott egy-egy szarvasborjút az erdei emberek (dolgánok és evenkik) szolgálatára. A másik asszonytól is kapott egy szőrszálat; amikor samanizál, szelleme e felé a barlang felé fordul.

Ezután a jelölt egy pusztaságba érkezik, s nagy messzeségben egy hegyet lát. Három napba telik, mire odaér; bebújik egy hasadékon, s egy meztelen embert lát fújtatóval dolgozni. A tűzön meg egy „akkora kondér, mint a fél világ”. A meztelen ember észrevette őt, és megragadta hatalmas harapófogójával. „Halál fia vagyok!”, a jelöltnek épp csak ennyit volt ideje gondolni. Az ember

levágta a fejét, testét apró darabokra metélte, és az egészet a kondérba zúdította. Így főzte a testét három álló esztendeig. Volt három üllő is, és a meztelen ember a harmadikon kovácsolta ki a fejét, azon, amelyik a legjobb sámánok kikalapálására szolgál. Utána bedobta a fejét az ott álló három kondér egyikébe, amelyikben a lehidegebb víz volt. Ekkor azt is tudtára adta, hogy amikor gyógyítani hívják valakihez, s a víz nagyon forró, hasztalan samanizálni, mert az az ember már elveszett; ha a víz langyos, akkor beteg ugyan, de meg fog gyógyulni; a hideg víz pedig egészséges embert mutat.

A kovács ezután kihalászta a csontjait, melyek egy folyóban úsztak, összerakta őket és hússal borította be. Megszámolta a csontokat, és megmondta neki, hogy három fölös csontja van: három sámánöltözetet kell hát beszereznie. Kikovácsolta a fejét, és megmutatta neki, hogyan kell elolvasni a betűket, amik benne vannak. Kicserélte a szemét, s ezért van, hogy amikor samanizál, nem a testi szemével, hanem ezzel a misztikus szemmel lát. Kifúrta a fülét, ezzel képessé tette a növények beszédének megértésére. Ezután a jelölt egy hegytetőn találta magát, végül pedig a jurtában ébredt, övéi között. Most a végtelenségig tud énekelni és samanizálni anélkül, hogy kifáradna.<sup>18</sup>

Ezt az elbeszélést megdöbbenítő mitológiai és vallási gazdagsága miatt idéztük. Ha ugyanilyen gonddal gyűjtötték volna össze a többi szibériai sámán vallomásait is, valószínűleg soha nem szorítkoznánk a megszokott formulára: a jelölt bizonyos számú napon át öntudatlan, azt álmodja, hogy a szellemek darabokra vágják és az Égbe viszik stb. Látható, hogy a beavatási ekstázis nagyon szorosan követ bizonyos mintaadó témákat: a jelölt több istenalakkal találkozik (a Vizek Asszonya, az Alvilág Ura, az Állatok Asszonya), mielőtt állat-kalauzai elvezetnék a Világ Közepére, a Kozmikus Hegy csúcsára, ahol a Világfa és a Világ Ura található; a Világfáról, sőt magától a Világ Urától kap fát, hogy dobot készítsen belőle; félig démoni lények tárják föl előtte a betegségek természetét és kezelését; végül más démoni lények darabokra vagdossák a testét, amelyet megfőznek és jobb szervekre cserélnek.

A beavatási elbeszélés mindegyik eleme összefügg a többivel, és a vallástörténetből jól ismert szimbolikus vagy rituális rendszerbe



illeszkedik. Mindegyikre vissza fogunk térni. Az egész pedig az alvilágjárással és égbeszállással kifejezett halál és misztikus feltámadás egyetemes témájának igen jól megfogalmazott változatát alkotja.

## *A beavatás a tunguzoknál, burjátoknál és más népeknél*

Ugyanez a beavatási séma más szibériai népeknél is megvan. Ivan Csolko tunguz sámán tájékoztat bennünket arról, hogy a leendő sámánnak meg kell betegednie, a rossz szellemeknek (*szaargi*) darabokra kell vágniuk a testét, és meg kell inniuk a vérét. Ők – valójában a halott sámánok lelkei – a fejét egy üstbe dobják, ahol más fémdarabokkal együtt megolvasztják; ezek a fémdarabok majd sámánöltözéke részét fogják alkotni.<sup>19</sup> Egy másik tunguz sámán azt meséli, hogy egy álló évig beteg volt. Ez idő alatt énekelt, hogy jobban érezze magát. Sámánősei eljöttek, hogy beavassák: nyilakkal döfték át, mígnem elvesztette az eszméletét és a földre zuhant; levágták róla a húst, kitépték és megszámozták a csontjait; ha hiányzott volna belőlük, nem lehetett volna sámán. E művelet alatt egy egész nyáron át se nem evett, se nem ivott.<sup>20</sup>

Bár a burjátoknak nagyon összetett nyilvános sámánszentelő szertartásaik vannak, ismerik a beavatási típusú „betegség-álmokat” is. Kszenofontov számol be Mihail Sztjepanov élményeiről: Mihail tudja, hogy mielőtt sámánná válik az ember, hosszú ideig betegeskednie kell; a sámánősök lelkei ekkor körülveszik, kínozzák, ütlegelik, késsel földarabolják a testét stb. A művelet közben a jövő sámán áléit: arca és keze kék, szíve épp hogy csak ver.<sup>21</sup> Egy másik burját sámán, Bulagat Busacsejev szerint az ősök szellemei a jelölt lelkét a „szaitánok gyűlése” elé viszik az Égbe, s ott oktatják. A beavatás után megfőzik a húsát, hogy megtanítsák a samanizálás művészetére. A sámán e beavatási kínsorsok alatt hét nap és hét éjszaka halottként hever. Rokonai (az asszonyok kivételével) köré gyűlnek, és énekelnek: „Sámánunk feltámad, és segíteni fog rajtunk!” Miközben testét az ősök feldarabolják és főzik, senki idegennek nem szabad hozzányúlnia.<sup>22</sup>

Ugyanezek az élmények másutt is előfordulnak.<sup>23</sup> Egy teleut asszony azután lett sámánna, hogy egy látomás során látta, amint ismeretlen emberek darabokra vágják a testét és megfőzik egy kondérban.<sup>24</sup> Az altaji sámánhagyományok szerint az ősök szellemei megeszik a húsukat, megisszák a vérüket, fölvdgják a hasukat stb.<sup>25</sup> A kirgiz-kazak *baksza* kijelenti: „Van az égben öt szellemem, negyven késsel vagdosnak, negyven szöggel döfködnek stb.”<sup>26</sup>

A test feldarabolásának eksztatikus élménye, melyet a szervek megújhdása követ, az eszkimók körében is ismert. Egy állatot (medvét, rozmárt, oroszlánfókát stb.) emlegetnek, amely megsebesíti, széttépi vagy felfalja a jelöltet; csontjai köré ezután új hús nő.<sup>27</sup> Olykor maga az az állat lesz a sámán segítő szelleme, amelyik kínozza.<sup>28</sup> Ezek a spontán elhivatási esetek rendszerint, ha nem is betegségben, de legalábbis valami véletlen balesetben nyilvánulnak meg (küzdalem egy tengeri állattal, jég alá esés stb.), ami komoly sérülést okoz a jövendő sámánnak. Az eszkimó sámánok többsége azonban maga keresi az eksztatikus beavatást, és a beavatás során megannyi próbatételt szenved el, melyek olykor nagyon közel állnak a szibériai és közép-ázsiai sámánok feldaraboltatásához. Szemlátomást a saját csontváz szemlélésével kiváltott misztikus halál- és feltámadásélményről van szó, erre hamarosan visszatérünk. Most idézzünk néhány, az imént áttekintett dokumentumokkal párhuzamos beavatási élményt.

### *Az ausztrál varázslók beavatása*

Az első megfigyelők már régen igazolták, hogy az ausztrál orvoságos emberek egyes beavatásai magukban foglalják a rituális halált és a jelölt szerveinek megújítását, amit vagy a szellemek vagy a holtak lelkei hajtanak végre. Collins ezredes például (aki 1798-ban tette közzé benyomásait) arról számol be, hogy a Port Jackson-i törzseknél úgy vált valaki orvoságos emberré, ha egy síron aludt. „Jött a halott szelleme, megragadta a nyakánál fogva, fölnyitotta, kiszedte a zsigereit, újakat rakott bele, a seb pedig magától begyógyult”.<sup>29</sup>

A közelmúlt kutatásai teljes mértékben megerősítették és ki is egészítették ezeket az értesüléseket. Howitt tudósítása szerint a

wotjoballukok [watiobalukok] úgy vélik, az orvosságos embert egy természetfölötti lény, Ngatja [Nagatja] szenteli föl: felnyitja a hasát és hegyikristályokat rak bele, amelyek varázserőt biztosítanak.<sup>30</sup> Az euahlajik [jualajik] a következőképpen járnak el, hogy a kiválasztott fiatalembert orvosságos emberré tegyék: elviszik egy temetőbe, és megkötözve több éjszakára otthagyják. Amint magára marad, sok állat jön elő, megérintik és nyalogatják a jelöltet. Ezután egy ember jelenik meg, bottal a kezében; a botot a fejébe döfi, és a sebbe helyez egy citrom nagyságú varázskövet. Ekkor megjelennek a szellemek, akik beavatási és varázsdalokat énekelnek, hogy ilyen módon megtanítsák a gyógyítás művészetére.<sup>31</sup>

Warburton Ranges (Nyugat-Ausztrália) őslakóinál a beavatás módja a következő: a jelölt egy üregbe bújik, és két totemős (a vadmacska és az emu) megöli, felnyitják a testét, és kiszedik a szerveit, amelyeket mágikus szubsztanciákkal helyettesítenek. A lapockáját és a sípcsontját is kiszedik, megszártják, s mielőtt vissza tennék a helyére, ugyanazokkal a szubsztanciákkal töltik meg. E megpróbáltatás alatt a jelöltre beavatómestere ügyel, aki táplálja a tüzet, és ellenőrzése alatt tartja önkívületi élményeit.<sup>32</sup>

Az arunták [arandák] az orvosságos emberré tételnek három módszerét ismerik: 1. az *Iruntariniák* vagy „szellemek” által; 2. az *Erunchák* [eruncsák] (vagyis a mitikus *Alchera* idők *Eruncha* embereinek szellemei) által; 3. más orvosságos emberek segítségével. Az első esetben a jelölt egy barlang szájához megy és álomba merül. Jön egy *Iruntarinia*, és „egy láthatatlan lándzsát döf a tarkójába, amely nagy sebet ütve átfúrja a nyelvét és a száján jön ki”. A jelölt nyelve ezután lyukas marad; az ember könnyen beledughatja a kisujját. A második lándzsa levágja a fejét, és az áldozat kiszerved. Az *Iruntarinia* behurcolja a barlang belsejébe: azt mondják, az nagyon mély, s az *Iruntariniák* ott élnek, állandó fényességben, üde források mellett (ez valójában maga az arunták paradicsoma). A barlangban a szellem kitépi a belső szerveit, és másikat, vadonatújakat rak a helyükbe. A jelölt életre kel, de egy darabig örült módjára viselkedik. Az *Iruntarinia* szellemek-akik az orvosságos ember kivételével mindenki számára láthatatlanok – ezután elviszik a falujába. Az illetőt tiltja, hogy egy éven belül praktizálni kezdjen; ha időközben beheged a nyelvén keletkezett

lyuk, a jelölt visszalép, mert úgy tekintik, hogy varázserői elvesztek. Ebben az időszakban más orvosságos emberektől tanulja a mesterség titkait, főként hogy hogyan kell használni azokat a kvarcdarabokat (*atnongara*),<sup>33</sup> amelyeket az *Iruntariniák* a testébe ültettek.<sup>34</sup>

Az orvosságos emberré tevés második módozata nagymértékben hasonlít az elsőhöz, azzal a különbséggel, hogy az *Erunchák* ahelyett hogy barlangba vonszolnák a jelöltet, a föld alá viszik magukkal. Végezetül a harmadik módszer hosszú beavatási rítust foglal magában valami elhagyatott helyen, ahol a jelöltnek némán kell elszenvednie két vén orvosságos ember beavatkozását: hegyikristályokkal dörzsölik a testét úgy, hogy lenyúzzák róla a bőrt, kristályokat nyomnak eleven húsára, jobb kezén lyukat fúrnak a körme alá, és bemetszést ejtenek a nyelvén. Végül egy *erunchilda*, „az ördög keze” nevű ábrát rajzolnak a homlokára, lévén *Eruncha* az arunták rossz szelleme. A testre egy másik ábra kerül, közepén egy *Erunchát* megjelenítő fekete vonal, körülötte pedig, úgy tűnik, a testében viselt hegyikristályokat jelképező vonalak. E beavatás után a jelöltnek számtalan tabut tartalmazó speciális étrenden kell élnie.<sup>35</sup>

Ilpailurkna, az unmatjera törzs híres varázslója elmesélte Spencernek és Gillennek, hogy „amikor orvosságos emberré lett, egy szép napon eljött egy nagyon öreg doktor, hogy dárdahajító segítségével megdobálja néhány *atnongara* kővel.<sup>36</sup> E kövekből néhány a mellén találta, másikat pedig az egyik fülén bementek, a másikon kijöttek és megölték. Ezután az öregember kiszedte az összes belső szervét – a beleit, a máját, a szívét és a tüdejét –, és egész éjszakára otthagya a földön. Másnap visszajött, megnézte, és miután további *atnongara* köveket helyezett a testébe, karjába és lábába, betakarta levelekkel; aztán addig énekelt a teste fölött, míg az föl nem puffadt. Ezután új szervekkel látta el, még sok *atnongara* követ rakott bele, és megpaskolta a fejét, amitől feléledt és talpra ugrott. Ekkor az öreg megitta vízzel és megetette hússal, amiben *atnongara* kövek voltak. Amikor magához tért, nem tudta, hol van. »Azt hiszem, elveszttem!« – mondta. Ám amikor körülnézett, meglátta maga mellett az öreget, aki azt mondta neki: »Nem, nem vesztél el: rég megöltelek.« Ilpailurkna mindent elfelejtett saját magáról és eltelt életéről. Az öreg azután visszavezette a táborba,

és megmutatta neki a feleségét, a *lubrriját*. mindent elfelejtett az asszonyról. Különös visszatérése és furcsa viselkedése nyomán a bennszülöttek tüstént megértették, hogy orvosságos emberré vált.”<sup>37</sup>

A warramungáknál a beavatást a *puntidir* szellemek hajtják végre, akik az arunták *Iruntariniáinak* a megfelelői. Egy orvosságos ember azt mesélte Spencernek és Gillennek, hogy két napon át járt a nyomában két szellem, akik azt mondták magukról, hogy „az apja és a bátyja”. A második éjszakán a két szellem megint eljött, és megölték. „Ahogy ott hevert holtan, fölnyitották a testét, és kiszedték a szerveit, amelyeket aztán újakkal helyettesítettek; végül testébe egy kígyócskát helyeztek el, amitől megkapta az orvosságos emberi varázserőt.”<sup>38</sup>

Hasonló élményt élnek át a warramungák a második beavatáskor, ami Spencer és Gillen szerint<sup>39</sup> még bonyolultabb. A jelölteknek addig kell gyalogolniuk vagy egy helyben ácsorogniuk, míg kimerülten és öntudatlanul össze nem roskadnak. „Ekkor fölnyitják az oldalukat, s ahogy szokás, kiszedik a belső szerveiket, amelyeket újakkal pótolnak.” Kígyót eresztenek a fejükbe, és kifúrják az orrukat egy mágikus tárggyal (*kupitja*), amit később a betegek kezeléséhez fognak használni. Ezeket a tárgyakat a mitikus *Alcheringa* időkben bizonyos nagyon nagy hatalmú kígyók készítették.<sup>40</sup>

A binbingáknál úgy tekintik, hogy az orvosságos embereket a Mundadzsi és Munkanindzsi szellem (apa és fia) szenteli föl. Kurkutdzsi, a varázsló elmesélte, hogy egy barlangba bebújva hogyan találkozott a vén Mundadzsival, aki elkapta a nyakát és megölte. „Mundadzsi a derekánál fölnyitotta a testét, kiszedte a belső szerveit, és a sajátjait rakta a helyükbe, néhány szent kővel együtt. Amikor ezzel megvolt, a fiatalabbik szellem, Munkanindzsi odament hozzá és visszaadta az életét; jelezte neki, hogy mostantól már orvosságos ember, s megmutatta neki, hogyan kell csontokat kitépni és megszabadítani a balsors áldozatává vált embereket. Miután fölvitte az égig, visszakísérte a földre, a táborába, ahol már siratták, mert a bennszülöttek azt hitték, meghalt. Hosszú ideig kábulatban volt, de lassacskán magához tért; a bennszülöttek ekkor megértették, hogy orvosságos ember lett belőle. Amikor varázsműveletet hajt végre, úgy tekinti, hogy Munkanindzsi szellem ott van mellette, hogy felügyelje, anélkül, természetesen, hogy a

közönséges halandó észrevenné. Amikor kitép egy csontot – ez a művelet rendszerint éjjel történik –, Kurkudzsi először is intenzíven szívja a beteg gyomra helyét, és kiszop bizonyos mennyiségű vért. Ezután simító mozdulatokat tesz a test fölött, öklével ütögeti, kalapálja, s addig szívja, míg a csont ki nem jön, aztán tüstént el is hajítja, anélkül hogy a résztvevők észrevennék, arrafelé, ahol Munkanindzsi üldögél, és nyugodtan figyel. Ekkor Kurkudzsi azt mondja a bennszülötteknek, engedélyt kell kérnie Munkanindzsitől, hogy megmutathassa a csontot; miután az engedélyt megkapta, oda megy, ahol valószínűleg korábban lerakott egyet, és azzal tér vissza.”<sup>41</sup>

A mara törzsnél a technika csaknem ugyanilyen. Aki orvosságos emberré szeretne válni, tüzet rak és zsírt éget, ezzel odavonz két szellemet, a Minungarrákat. Közelednek, és bátorítják a jelöltet, biztosítják róla, hogy egyáltalán nem fogják megölni. „Először is öntudatlanná teszik, s mint szokás, metszést ejtenek a testén és kiszedik a szerveit, amelyeket azután a szellemek egyikének szerveivel helyettesítenek. Aztán visszaadják az életét, megmondják neki, hogy most már orvosságos ember, megmutatják neki, hogyan kell kiszedni a betegek csontjait vagy feloldani az embereket a varázslatok alól; ezután fölviszik az égbe. Végül leengedik onnan, és lerakják a tábor közvetlen közelében, ahol barátai siratják... A mara törzs orvosságos emberének varázserői közt szerepel, hogy éjszaka egy közönséges halandók számára láthatatlan kötéllel föl tud mászni az égbe, ahol beszélget a csillagszellemekkel”.<sup>42</sup>

### *Ausztrál, szibériai, dél-amerikai párhuzamok*

Mint láttuk, a szibériai sámánok és az ausztrál orvosságos emberek beavatása között elég szoros a megfelelés. A jelölt mindkét esetben vagy félisteni lények vagy az ősök részéről szenved el beavatkozást, amely magában foglalja a test feldarabolását, valamint a belső szervek és a csontok megújítását. A beavatkozásra mindkét esetben az „alvilágban” kerül sor, vagy magában foglalja az alvilágjárást. Ami a kvarcdarabkákat vagy más mágikus tárgyakat illeti, amelyeket a szellemek állítólag az ausztrál jelölt testébe raknak,<sup>43</sup> e gyakorlat jelentősége a szibériaiaknál minimális. Mint láttuk, valóban csak

ritkán utalnak vasdarabokra vagy más tárgyakra, amelyeket ugyanabban az üstben olvasztanak, mint ahová a leendő sámán csontjait és húsát zúdítták. Szibériát még egy különbség választja el Ausztráliától: ott a sámánokat a szellemek és istenek „választják”, míg Ausztráliában az orvosságos emberek pályafutása éppúgy lehet a jelölt önkéntes keresésének eredménye, mint a szellemek vagy isteni lények spontán „kiválasztásáé”.

Hozzá kell tennünk, hogy az ausztrál varázslók beavatási módszerei nem korlátozódnak azokra, amelyeket itt idéztünk.<sup>44</sup> Jóllehet a beavatás legfontosabb elemének a test feldarabolása és a belső szervek újakkal történő helyettesítése tűnik, az orvosságos ember felszentelésének vannak más módozatai is: elsősorban egy égbeszállás önkívületi élménye, amely magában foglalja az égi lényektől kapott oktatást is. Olykor a beavatás mind a jelölt feldarabolását, mind égbeszállását magában foglalja (láttuk, ez a helyzet a binbingáknál és a maráknál). Másutt a beavatás misztikus alvilágjárással egészül ki. Mindezeket a beavatástípusokat a szibériai és közép-ázsiai sámánoknál is megtaláljuk. Ilyen mérvű párhuzamot két, egymástól ennyire távol eső népesség misztikus technikáinak csoportjai között nem hagyhatunk figyelmen kívül, abban a tekintetben, hogy az általános vallástörténeten belül milyen szerepet is kell tulajdonítanunk a samanizmusnak.

Mindenesetre ez a megfelelés Ausztrália és Szibéria között érezhetően igazolja e beavatási sámánrítusok hiteles és ősi mivoltát. A barlang jelentősége az ausztrál orvosságos ember beavatásában még inkább megerősíti az ősiség gyanúját. Úgy tűnik, a barlang igen nagy szerepet töltött be a kőkori vallásokban.<sup>45</sup> Másfelől a barlang és a labirintus továbbra is elsőrendű fontosságú szerepet tölt be más archaikus kultúrák beavatási rítusaiban (pl. Malekulán); mindkettő csakugyan a túlvilágra való átlépés, a alvilágjárás konkrét szimbóluma. A chilei araukán sámánokra vonatkozó első értesülések szerint az ő beavatásuk barlangokban történik, amelyeket gyakran állatfejek díszítenek.<sup>46</sup>

A Smith Sound-i eszkimóknál a jelöltnek éjszakának évadján oda kell mennie egy barlangos sziklafalhoz, és az orra után nekiindulni a sötétben. Ha arra rendeltetett, hogy sámán legyen, egyenest be fog lépni egy barlangba, ha nem, akkor nekimegy a sziklának. Amint

belépett, bezárul mögötte a barlang szája, s csak egy kis idő múltán nyílik ki ismét. A jelöltnek ezt ki kell használnia, hogy gyorsan kiugorjon, mert ha nem, azt kockáztatja, hogy ott marad örökre a sziklafalba zárva.<sup>47</sup> A barlangok az észak-amerikai sámánok beavatásában is fontos szerepet játszanak; a jelöltek ott álmodnak, és ott találkoznak segítőszellemekkel.<sup>48</sup>

Másfelől fontos rávilágítanunk annak a másutt is fellelhető hiedelemnek a párhuzamaira, mely szerint a szellemek és beavatok hegyikristálydarabokat helyeznek a jelölt testébe. Ezzel a maláji szemangoknál is találkozunk,<sup>49</sup> a dél-amerikai samanizmusnak pedig egyenest ez az egyik legmarkánsabb jellegzetessége. „Cobeno, a sámán hegyikristályokat rak a jelölt fejébe, amelyek rágják az agyát és a szemét, hogy e szervek helyettesítőivé és »erejévé« váljanak.”<sup>50</sup> Másutt a hegyikristályok a sámán segítőszellemet jelképezik.<sup>51</sup> A trópusi Dél-Amerika sámánjai számára a varázserő általában egy láthatatlan szubsztanciában konkretizálódik, amit a mesterek olykor szájból szájba adnak át az újoncoknak.<sup>52</sup> „A mágikus szubsztancia, e láthatatlan, de megérintheső anyag, valamint a nyilak, tövisek és kristályok között, melyekkel a sámán meg van töltve, nincs természetbeni különbség. Ezek a tárgyak anyagi jelleget kölcsönöznek a sámán erejének, amelyet számos törzsnél a mágikus szubsztancia homályosabb és igen kevésbé elvont formájában képzelnek el.”<sup>53</sup>

Ez a dél-amerikai samanizmust az ausztrál varázslással összekapcsoló archaikus vonás fontos. Tüstént látni fogjuk, hogy nem ez az egyetlen.<sup>54</sup>

## *Beavatási feldaraboltság Észak- és Dél-Amerikában, Afrikában és Indonéziában*

Mind a spontán elhivatás, mind a beavatási keresés Dél-Amerikában éppúgy, mint Ausztráliában vagy Szibériában magában foglal vagy egy titokzatos betegséget, vagy a test feldarabolásától és a szervek megújódásától sugallt misztikus halál többé-kevésbé szimbolikus rítusát.

Az araukánoknál a kiválasztottság rendszerint egy hirtelen támadó betegségben nyilvánul meg; a fiatal személy „szinte holtan” kerül el, s



amikor visszanyeri erejét, kijelenti, hogy *macsi* lesz.<sup>55</sup> Halászok leánya mesélte Housse-nak: „Kagylót gyűjtöttem a szirtek között, amikor mintha valaki mellbe vágott volna, s egy belső hang, nagyon tisztán, azt mondta: »Légy *macsi*! Ez az akaratom!« Ugyanekkor olyan belső fájdalom hasított belém, hogy elájultam. Nyilván *Ngeneccsen*, az emberek ura szállt meg.” Mint Métraux joggal megjegyzi, a sámán szimbolikus halálát általában hosszan tartó ájulások és a jelölt letargikus álma sugallja.<sup>56</sup> A tűzföldi jamanák újoncai addig dörzsölik az arcukat, amíg meg nem jelenik egy második, sőt harmadik bőr, az „új bőr”, amely csak beavatottak számára látható.<sup>57</sup> A bakairiknál, a tupi-imbáknál és a kariboknál a jelölt „halála” (dohánylétől) és „feltámadása” világosan tanúsított.<sup>58</sup> Az araukán sámán avatási szertartási ünnepsége során a mesterek és az újoncok tűzön járnak, mezítláb, anélkül hogy megégetnék magukat vagy ruhájuk tüzet fogna. Olyat is láttak, hogy kitepték az orrukat vagy a szemüket: „Abeavató elhitette az avatatlanokkal: kitepi a nyelvét és a szemét, hogy kicserélje az avatandó nyelvével és szemével. Egy bottal is átdöfte az avatandót, ami a gyomrán hatolt be és a hátgerincén jött ki, vér és fájdalom nélkül.<sup>59</sup> A toba sámánok egy botot ütnek a mellükbe, ami úgy hatol beléjük, mint a puszkagolyó.<sup>60</sup>

Hasonló vonásokra van bizonyosság az észak-amerikai samanizmusban is. A maidu beavatok egy „orvossággal” teli gödörbe helyezik a jelölteket, és egy „orvosság-méreggel” „megölik” őket; e beavatás után az újoncok képesek fájdalom nélkül kézben tartani tűzön izzított köveket.<sup>61</sup> A pomók „Ghost ceremony” [szellemszertartás] sámán-társaságában a beavatás magában foglalja az újoncok kíntását, halálát és feltámadását; holttestként a földre fekszenek, és szalmával fedik be őket. Ugyanez a rítus megvan a partvidéki jukiknál, hucsnomoknál és miwokoknál.<sup>62</sup> A partvidéki pomo sámánok beavatási szertartásainak együttese a beszédes „vagdosás” nevet viseli.<sup>63</sup> A River Patwinoknál a Kukszu-társaságba jelentkezőre úgy tekintenek, mint akinek maga Kukszu döfi át a köldökét lándzsával és nyíllal; kiszerved, és egy sámán éleszti föl.<sup>64</sup> A luiseno sámánok nyilakkal „ölik meg” egymást. A tlingiteknél a sámánjelölt első révülése olyan transszal nyilvánul meg, amely a földre teríti. A menomini újoncot a beavató mágikus

tárgyakkal „kövezi meg”; ezután föltámasztja.<sup>65</sup> Fölösleges hozzátennünk, hogy Észak-Amerikában a titkos társaságok (akár samanikusak, akár nem) beavatási rítusai magukban foglalják a jelölt halálának és feltámadásának rítusát.<sup>66</sup>

A misztikus halál és feltámadás ugyanilyen szimbolizmusa – akár titokzatos betegségek, akár samanikus beavatási szertartások formájában – másutt is megtalálható. A Nuba-hegységi szudániaknál az első beavatási fölszentelést „fej”-nek hívják, s azt mesélik, „megnyitják az újonc fejét, hogy a szellemek bele tudjanak menni”.<sup>67</sup> Ismeretesek azonban sámáni álmok vagy különös balesetek során történt beavatások is. Egy sámán például harmincéves korában egy sor jelentőségteljes álmodott egy fehér hasú vörös lóval, egy leopárddal, amely a vállára tette a mancsát, egy kígyóval, amely megmarta – márpedig ezek az állatok fontos szerepet játszanak a sámánálmokban. Kevéssel ezután hirtelen remegés fogta el, elvesztette az eszméletét, és prófétálni kezdett. Ez volt a „kiválasztás” első jele, de még tizenkét évig várt, mire *kudzsurrá* avatták. Egy másik sámánnak nem voltak álmai, de egy éjszakán villám vágott a kunyhójába, és „két napig úgy feküdt, mint aki meghalt”.<sup>68</sup>

Egy amazulu férfi boszorkány meséli barátainak: azt álmodta, hogy elsodorta egy folyó. Különféle dolgokat álmodik. Teste legyengül, és álmok gyötrik. Sok dolgot álmodik, s ébredéskor így szól barátaihoz: „Testemet ma összetörték. Azt álmodtam, hogy egy csomó ember megöl. Elmenekültem, nem is tudom, hogyan. Amikor felébredtem, a testem egyik felében másképp éreztem, mint a másikban. A testem nem volt többé mindenütt ugyanaz.”<sup>69</sup>

Akár álom, akár betegség vagy beavatási szertartás, a középponti elem mindig ugyanaz marad: az újonc szimbolikus halála és feltámadása, magában foglalva a test különféle módokon történő földarabolását (szétszaggatás, vágás, hasfelmetszés stb.). A következő példák még világosabban utalnak rá, hogy a beavató mesterek megölik a jelöltet.

Íme egy malekulai orvosságosember-beavatás első szakasza<sup>70</sup>: „Egy lol-narongi bwilihez elment a nővére fia, és így szólt hozzá: »Azt szeretném, ha adnál nekem valamit.« A bwili azt kérdezte: »Betöltötted a feltételeket?« »Be.« Azt is megkérdezte: »Nem háltál

asszonnyal?» Az unokaöcs felel: »Nem.« A bwili azt mondja: »Jól van.« Akkor azt mondja unokaöccsének: »Gyere ide. Feküdj le erre a levélre.« A fiú ráfeküdt. A bwili fogott egy bambuszkést. Levágta a fiú karját és letette két levélre. Ránevetett az unokaöccsére, és az visszakacagott. Akkor levágta a másik karját és letette a levelekre, a másik mellé. Visszajött, és mindketten nevettek. A combja magasságában levágta az egyik lábát és a karok mellé tette. Visszajött és nevetett, éppúgy, mint a fiatalember. Akkor a másik lábát is levágta és az első mellé fektette. Visszajött és nevetett. Az unokaöccse is még mindig nevetett. Végül levágta a fejét és maga elé helyezte. Nevetett, és nevetett a fej is. Aztán a helyére tette a fejet. Fogta a karokat és a lábakat, amiket levágott és helyretette őket.” A beavatási rítus további része mester és tanítvány mágikus tyúkká válását foglalja magában, ez a sámánok és általában a varázslók „repülni tudásának” közismert szimbóluma, melyre még vissza kell térnünk.

A kiwai pápuák egyik hagyománya szerint egy embert egy éjszakán megölt egy *óboro* (halott szelleme); kiszedte az összes csontját, és egy *óboro* csontjait rakta a helyükbe. Amikor a szellem feltámasztotta, az ember hasonló lett a szellemekhez, vagyis sámánná vált. Az *óboro* adott neki egy csontot, amivel meg tudta idézni a szellemeket.<sup>71</sup>

A borneói dajakoknál a *manang* (sámán) beavatása három különböző szertartásból áll, amelyek a dajak samanizmus három fokozatának felelnek meg. Az első fokozat, a *beszudi* (a szó, úgy tűnik, azt jelenti „tapogatni, megérinteni”) a legelemibb, és nagyon kevés pénzzel is elnyerhető. A jelölt lefekszik a verandán, mintha beteg volna, a többi *manang* pedig egész éjszaka mozgatja fölötte a kezét. Feltételezik, hogy ilyen módon tanítják meg a jövő sámannak, hogyan ismerheti föl a betegségeket és gyógymódokat a beteg megtapintásával. (Nincs kizárva, hogy az öreg mesterek apró kavicsok vagy más tárgyak képében ekkor helyezik a mágikus „erőt” a jelölt testébe.)

A második szertartás, a *bekliti* („megnyitás”) bonyolultabb, és tisztán sámáni jelleget ölt. Egész éjszakai éneklés után az öreg *manangok* az újoncot egy függönyökkel elzárt szobába vezetik. „Ott, állításuk szerint, levágják a fejét, és kiveszik az agyát; megmossák,

majd visszateszik a helyére, avégett, hogy a jelöltnek világos értelmet adjanak, mellyel behatolhat a rossz szellemek és a betegségek rejtelseibe; ezután aranyat illesztnek a szemébe, hogy elég átható látással lássák el, amellyel megpillanthatja a lelket, akárhol tévelyeg és kóborol; fogazott horgokat ültetnek az ujjai hegyébe, hogy meg tudja ragadni és erősen tartani a lelket; végezetül pedig nyíllal szúrják át a szívét, hogy együttérzővé és rokonszenvezővé tegyék azokkal, akik betegek és szenvednek.”<sup>72</sup> A szertartás természetesen szimbolikus: egy kókuszdiót helyeznek a fejére, majd feltörik stb. Létezik még egy harmadik szertartás is, amely teljessé teszi a sámánbeavatást, s amely magában foglal egy eksztatikus utazást az Égbe, egy rituális létra segítségével. Erre az utolsó szertartásra később még visszatérünk.<sup>73</sup>

Mint látjuk, a jelölt halálát és feltámadását jelképező szertartásokkal van dolgunk. A belső szervek helyettesítése rituális módon történik, ami nem foglalja magában szükségképpen az ausztrál vagy szibériai jelöltek önkívületi álom-, betegség- vagy átmeneti örület-élményét. A szervek megújításának igazolása (jobb látással, érzőbb szívvel való felruházás) – ha hiteles – arról árulkodik, hogy a rítus eredeti értelme feledésbe merült.

### *Az eszkimó sámánok beavatása*

Az ammaszalik eszkimóknál nem a tanítvány jelentkezik beavatásért a vén *angakoknál* (többes számban *angakut*); maga a sámán választja ki, egészen zsenge korban.<sup>74</sup> Azokat választja ki a (6-8 éves) kislányok közül, akiket a legtehetségesebbnek ítél a beavatáshoz, „hogy a létező legmagasabb hatalmak ismerete megőrződhessék a jövő nemzedékek számára”.<sup>75</sup> „Csak némely különösen tehetséges lelkek, álmodozók, hisztérikus beállítottságú vizionálók választhatók ki. Ha egy öreg *angakok* talál egy növendéket, az oktatás a legnagyobb titoktartás mellett, a kunyhótól távol, a hegyekben zajlik.<sup>76</sup> Az *angakok* megtanítja neki, hogyan kell magányba vonulni egy régi sír mellé a tóparton, s ott két követ összedörzsölgetve várni az eseményt. „Akkor elő fog jönni a tó vagy a szárazföldi gleccser medvéje, felfalja a húsozat, csontvázat csinál belőled, és meghalsz. De visszakapod a húsozat, felébredsz, és a

ruháid hozzád röpködnek.”<sup>77</sup> A labradori eszkimóknál maga a Nagy Szellem, Torngárszoak jelenik meg óriási jegesmedve képében, és felfalja a jelöltet.<sup>78</sup> Grönland nyugati részén, amikor a szellem megjelenik, a jelölt három napig „holtan” hever.<sup>79</sup>

Természetesen rituális halál és feltámadás eksztatikus élményéről van szó, melynek során a fiúcska átmenetileg elveszíti az eszméletét. Ami a tanítvány csontvázra csupaszítását, majd később új hússal borítását illeti, ez az eszkimó beavatás sajátossága, amelyre egy másik misztikus technika tanulmányozásakor hamarosan visszatérünk. Az újonc egész nyáron, sőt több egymást követő nyáron dörzsöli köveit, egészen addig, amíg el nem nyeri segítőszellemeit<sup>80</sup>; de minden évszakban új mestert keres, hogy tágítsa tapasztalatait (ugyanis minden *angakok* egy bizonyos technika szakértője), és hogy egész szellemcsapatot hozzon létre magának<sup>81</sup>. Amíg a köveket dörzsöli, különféle tabuknak van alávetve<sup>82</sup>. Egy *angakok* öt-hat tanítványt oktat egyszerre,<sup>83</sup> és az oktatásért fizetséget kap.<sup>84</sup>

Az iglulik eszkimóknál a dolgok, úgy tűnik, másképpen vannak. Ha egy fiatal férfi vagy nő sámán szeretne lenni, ajándékkal keresi fel a kiválasztott mestert, és kijelenti: „Azért jöttem hozzád, mert látni szeretnék.” A sámán még aznap este megkérdezi szellemeit, hogy „minden akadályt elhárítson”. A jelölt és családja ezután bűnvallást tesz (tabuk megszegése stb.), ezáltal megtisztulnak a szellemek előtt. Az oktatási időszak nem hosszú, főleg ha férfiakról van szó. Van, hogy az öt napot sem haladja meg. A jelölt a felkészülést természetesen magányban tölti. Az oktatás reggel, délben, este és éjszaka történik. Ebben az időszakban a jelölt nagyon keveset eszik, családja pedig nem vesz részt vadászatban.<sup>85</sup>

A szó szoros értelmében vett beavatás egy olyan művelettel kezdődik, amiről elég keveset tudunk. Az öreg *angakok* a tanítvány szeméből, agyából és zsigereiből kiveszi a „lelkét”, hogy a szellemek megtudják, mi a legjobb a jövőendő sámánban.<sup>86</sup> E „lélekiszedést” követően a jelölt képessé válik maga is kivenni a lelkét a testéből, és nagy misztikus utazásokat tenni térben és a tenger mélyén.<sup>87</sup> Lehetséges, hogy ez a titokzatos operáció valamiféleképpen a főntebb tanulmányozott ausztrál sámántechnikákhoz hasonló.

Mindenesetre „a lélek kiszedése” a zsigerekből alig álcázza a belső szervek „megújítását”.

Ezután a mester felruhazza a jelöltet az *angákoqkal* vagy más néven a *qaumaneqkel*, vagyis „villámával” vagy „megvilágosodásával”, az *angákoq* ugyanis „titokzatos fény, amit a sámán hirtelen a testében, a feje belsejében, sőt az agya kellős közepén érez: megmagyarázhatatlan fénycsóva, ragyogó fény, mely képessé teszi arra, hogy lásson a sötétben, konkrét és átvitt értelemben egyaránt, mostantól ugyanis még behunytt szemmel is átlát a homályon, s észreveszi a többi ember előtt rejtett dolgokat és jövőbeli eseményeket; ily módon képes megismerni a többiek jövőjét és titkait.”<sup>88</sup>

A jelölt ezt a misztikus fényt a kunyhójában egy padon ülve, a szellemek hívogatásával töltött hosszú órák után kapja meg. Amikor először részesül az élményben, „mintha a ház, amelyben ül, hirtelen fölemelkednék; jól keresztüllát a hegyeken, messzire, mintha a föld egy nagy síkság volna, s szeme ellát a végéig. Attól fogva már semmi sincs rejtve előtte. Nemcsak nagyon messzire képes ellátni, hanem az ellopott lelkeket is képes fölfedezni, akár különös, távoli vidékeken őrzik, rejtegetik őket, akár föl- vagy levitték a holtak országába.”<sup>89</sup>

Itt is találkozunk fölemeltetésnek és fölemelkedésnek, sőt levitádénak a szibériai samanizmusra jellemző élményével, amit azonban másutt is megtalálunk, s tekinthetjük általánosságban a sámántechnikák egyik sajátos jegyének. E fölemelkedési technikákra és vallási velejáróikra többször lesz még alkalmunk visszatérni. Egyelőre jegyezzük meg, hogy az iglulik sámán pályafutását eldöntő belső fény élménye számos magasabb rendű misztikából is ismerős. Hogy csak néhány példára szorítkozzunk, az upanisadokban a „belső fény” (*antar dzsjóti*) magának az *Átmannak* a leglényegét jelöli.<sup>90</sup> A jógagyakorlatokban, kivált a buddhista iskolák gyakorlataiban a különféle színeket öltő fény az egyes meditációk sikeres voltát bizonyítja.<sup>91</sup> A *tibeti Halottak könyve* (*Tibeti Halottaskönyv*) ugyancsak nagy jelentőséget tulajdonít a fénynek, amelyben a haldokló lelke az agónia során és közvetlenül a halál után fürdik: az ember halál utáni sorsa (megszabadulás vagy újramegtestesülés) attól függ, mekkora szilárdsággal választja a

makulátlan fényt.<sup>92</sup> Végül ne feledkezzünk meg arról, milyen óriási szerepet játszik a belső fény a keresztény misztikában és teológiában.<sup>93</sup> Mindez arra szólít bennünket, hogy nagyobb megértéssel ítéljünk az eszkimó sámánok élménye felől; jó okunk van azt gondolni, hogy hasonló misztikus élmények a legtávolabbi korokban is elérhetőek voltak valamiféleképpen az ősi emberiség számára.

## *A saját csontváz szemlélése*

A *qaumaneq* misztikus képesség, amelyet a mester olykor a Hold Szellemétől szerez meg a tanítvány számára. A tanítvány közvetlenül is szert tehet rá, a holtak szellemei, a Karibuk Anyja vagy a medvék segítségével.<sup>94</sup> Mindig személyes élményről van azonban szó; ezek a mitikus lények csupán források, akikről az újonc tudja: megfelelő előkészítés után joggal várhatja tőlük a kinyilatkoztatást.

Még azelőtt, hogy szert tenne egy vagy több segítőszellemre, akik mintegy bármely sámán új „misztikus szervei”, az eszkimó újoncnak sikeresen át kell esnie egy nagy beavatási próbatételen. Ez az élmény fizikai aszkézis és szellemi elmélkedés nagy erőfeszítését igényli, célja ugyanis az a *képesség, hogy az ember csontvázként lássa önmagát*. Azok a sámánok, akiket Rasmussen erről a spirituális gyakorlatról faggatott, igen hevenyészett felvilágosítással szolgáltak, amit a nagy felfedező így foglal össze: „Bár egyetlen sámán sem tudja megmagyarázni, hogyan és miért, de azon képessége jóvoltából, amelyet gondolkodása a természetfölöttitől kapott, meg tudja szabadítani testét a hústól és a vértől, úgy, hogy csak a csontok maradnak. Ekkor meg kell neveznie minden testrészét, minden csontot nevén kell szólítania; ehhez nem szabad a közönséges emberi nyelvet használni, hanem csakis a sámánok különleges és szent nyelvét, amelyet oktatójától tanult. Ekképpen szemlélve önmagát, mezítelenül és a romlékony és múlandó hústól és vértől teljesen megtisztulva, továbbra is a sámánok szent nyelvén, testének a nap, a szél és az idő munkájával szemben a leghosszabb ellenállásra rendeltetett részén keresztül szenteli magát nagy feladatának.”<sup>95</sup>

Ez a jelentős meditatív gyakorlat, amely önmagában fölér egy beavatással (hiszen a segítőszellemek elnyerése szigorúan ennek sikeréhez kötött), különös módon emlékeztet a szibériai sámánok álmaira, azzal a különbséggel, hogy a csontvázállapotra redukálás ott a sámánösök vagy más mitikus lények műve, míg az eszkimóknál aszkézissel és személyes összpontosítási erőfeszítésekkel elért szellemi műveletről van szó. A misztikus látomás lényege itt is, ott is a hús lefosztása, valamint a csontok megszámlálása és megnevezése. Az eszkimó sámán a látomást hosszú és kemény előkészületek után éri el. A szibériai sámánok az esetek többségében „kiválasztottak”, és tétlenül vesznek részt saját feldarabolásukban, amelyet mitikus lények végeznek el. A csontvázra redukálódás azonban mindkét esetben a profán emberi lét meghaladását és következésképp az attól való megszabadulást jelzi.

Hozzá kell tennünk, hogy ez a létmeghaladás nem mindig ugyanazokkal a misztikus következményekkel jár. Mint a sámánöltözék szimbolikáját tanulmányozva látni fogjuk,<sup>96</sup> a vadászok és pásztorok szellemi horizontján a csont magát az élet forrását jeleníti meg, az emberi életét éppúgy, mint a nagy állati Életét. Csontvázra redukálni önmagunkat e Nagy Élet anyaméhébe való visszatéréssel, vagyis teljes megújulással, misztikus újjászületéssel egyenértékű. Egyes buddhista és tantrikus eredetű vagy legalábbis struktúrájú közép-ázsiai meditációtípusoknál viszont a csontvázra csupaszodásnak inkább aszketikus és metafizikus értéke van: előre vetíteni az idő munkáját, a gondolat segítségével arra redukálni az Életet, ami valójában: örök átalakulásban lévő, illanó illúzió.<sup>97</sup>

Jegyezzük meg, hogy ilyen elmélkedések még a keresztény misztikában is elevenek maradtak, ami megint csak azt bizonyítja, hogy az archaikus ember első öntudatra ébredésekor fölismert helyzeti korlátok változtathatatlanok maradnak. Igaz, hogy bizonyos tartalmi különbség elválasztja egymástól ezeket a vallási élményeket, mint a közép-ázsiai buddhista szerzeteseknél szokásban lévő csontváz-állapotra redukálódás kapcsán majd látni fogjuk. Bizonyos szemszögből azonban mindezek a kontemplatív tapasztalatok egyenértékűek: mindenütt megtaláljuk a profán, egyéni



lét meghaladásának és egy időn túli perspektíva elérésének szándékát; legyen szó akár az ős-életben való megmerítkezésről, az egész lét szellemi megújulásának elnyerése érdekében, akár (mint a buddhista misztikában és az eszkimó samanizmusban) a testi illúziótól való megszabadulásról, az eredmény ugyanaz: valamiképpen megtalálni a szellemi élet forrását magát, amely egyszerre „igazság” és „élet”.

## *Törzsi beavatások és titkos társaságok*

Több ízben megjegyeztük már a jelölt „halálának” és azt követő „feltámadásának” *beavatási* lényegét, bármilyen formában: eksztatikus álmoként, betegségként, szokatlan eseményként vagy a szó szoros értelmében vett rítusként jelenjék is meg. Valóban, azok a szertartások, amelyek magukban foglalják az átmenetet az egyik korosztályból a másikba vagy a felvételt bármiféle „titkos társaságba”, mindig előfeltételeznek egy sor rítust, amelyeket az alábbi kézenfekvő képletben összegezhetünk: a jelölt halála és feltámadása. Idézzük fel a leginkább megszokottakat:<sup>98</sup>

a) Elzártági időszak a vadonban (a túlvilág szimbóluma) és a halottakhoz hasonló lárva-lét: a jelöltekre vonatkozó tilalmak, abból kiindulva, hogy az elhunytakkal azonosítják őket (egy halott nem ehet bizonyos ételeket vagy nem használhatja az ujjait stb.).

b) Az arc és a test hamuval vagy bizonyos méisztartalmú anyagokkal való bekenése a sápadt kísértetküllem elérése céljából; halotti maszkok.

c) Szimbolikus eltemetés a templomban vagy a fétisek házában.

d) Szimbolikus alvilágjárás.

e) Hipnotikus álm; a jelöltet öntudatlanná tevő ital.

f) Nehéz próbatételek: botozás, láb megégetése, levegőben lógatás, ujjak amputációja és más különféle kegyetlenségek.

Mindeme rítusok és megpróbáltatások célja az, hogy elfeledtessék az elmúlt életet. Ezért van az, hogy sok helyen a beavatás után a faluba visszatérő jelölt úgy tesz, mintha elvesztette volna az emlékezetét; újra meg kell tanítani járnit, enni, öltözködni. Az újoncok általában új nyelvet tanulnak és új nevet viselnek. A közösség többi tagja a jelöltek a vadonban tartózkodás ideje alatt halottnak tekinti,

úgy vélik, hogy egy szörny vagy isten eltemette vagy felfalta őket, s amikor visszatérnek a faluba, hazajáró lélekként néznek rájuk.

A leendő sámán beavatási próbatételei morfológiailag az átmeneti rítusoknak és a titkos társaságok felvételi szertartásainak e nagy osztályába tartoznak. Olykor nehéz különbséget tenni a törzsi és a titkos társasági beavatási rítusok között (ez a helyzet Új-Guineában)<sup>99</sup> vagy egy titkos társaság felvételi rítusai és a sámán-beavatás rítusai között (főként Észak-Amerikában).<sup>100</sup> Mindezen esetekben egyébként a jelölt varázserők utáni „kutatásáról” van szó.

Szibériában és Közép-Azsiában az egyik korosztályból a másikba lépésnek nincs beavatási rítusa. Ennek a ténynek azonban hiba lenne túl nagy jelentőséget tulajdonítani, és bizonyos következtetésekre jutni belőle a szibériai sámánbeavatási rítusok eredetét illetően, mert a két nagy rítuscsoport (törzsi beavatás – sámánbeavatás) másutt egymás mellett él: például Ausztráliában, Óceániában és mindkét Amerikában. Sőt Ausztráliában a dolgok elég világosnak látszanak: jóllehet ahhoz, hogy a klán tagja legyen valaki, eleve beavatottnak kell lennie, létezik még egy új, az orvosságos emberek számára fenntartott beavatás is. Ez utóbbi más varázserőkkel ruházza fel a jelöltet, mint azok, amelyeket a törzsi beavatás ad. Már nagymérvű szakosodást jelent a szenttel való bánásmódban. A kétféle beavatástípus között megfigyelhető óriási különbség az orvosságos ember hivatására törekvők belső, eksztatikus tapasztalatának alapvető fontosságában rejlik. Nem az lesz orvosságos ember, aki akar: az elhivatottság elengedhetetlen, márpedig ez az elhivatottság főként az eksztatikus élményre való szokatlan képességben nyilvánul meg. Még lesz alkalmunk visszatérni a samanizmusnak erre a vonatkozására, amely jellemzőnek látszik, s amely végső soron elkülöníti a törzsi beavatás vagy a titkos társaságokba történő felvétel típusát a szó szoros értelmében vett sámánbeavatástól.

Jegyezzük meg végezetül, hogy a feldarabolással, főzéssel vagy tűzzel történő megújítás mítosza messze a samanizmus szellemi látóhatárán túl is kísértette az embereket. Médeiának úgy sikerül saját leányaival megöletnie Peliaszt, hogy elhitesi vele: újjá fogja éleszteni és megfiatalítja, mint ahogyan egy kossal megtette.<sup>101</sup> És amikor Tantalosz megöli fiát, Pelopszot, és felszolgálja az istenek

lakomáján, az istenek úgy támasztják föl, hogy megfőzik egy kondérban;<sup>102</sup> egyedül csak a válla hiányzik, amit Démétér figyelmetlenségéből megevett.<sup>103</sup> A feldarabolással és főzéssel történő megfiatalítás mítosza a szibériai, közép-ázsiai és európai folklórban is elterjedt, ahol a kovács szerepét Jézus Krisztus vagy valamelyik szent játssza.<sup>104</sup>

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> Vö. Eliade: *Mythes, reves et mystères* (Paris, 1975), 106. skk.
- <sup>2</sup> Lásd A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia* (179,185.) néhány csukcs és burját példáját, valamint előző fejezetünket.
- <sup>3</sup> E misztikus számok nagy szerepet játszanak a közép-ázsiai vallásokban és mitológiákban (lásd lentebb, 252.). Valójában arról a hagyományos elméleti keretről van szó, amelyben a sámán eksztatikus élményéről beszámolnak, hogy ezáltal tegyék érvényessé.
- <sup>4</sup> G. V. Kszenofontov: *Legendi i raszkazi o samanh u jakutov, burját i tunguzov* (2. kiadás, Moszkva, 1930), 44. skk. (német fordítása in Friedrich-Budhruss: *Schamanengeschichten aus Sibirien*, München és Planegg, 1955, 136. skk.); Lehtisalo: Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLVIII, Helsinki, 1937,3. füzet, 1-34.) 13. skk.
- <sup>5</sup> Uo. 60. skk., a német kiadásban 156. skk.
- <sup>6</sup> Egy másik jakut monda szerint (*Legendi...* 63.; *Schamanengeschichten...* 159.) a sámánok lelke egy fenyőn születik a Dzokuo-hegyen. Végül egy további hiedelem az Uzsük-Mar Fáról beszél, melynek csúcsa a kilencedik eget veri. Ez utóbbi fának nincsenek ágai, a sámánok lelkei a csomóiban lakoznak. (Uo.) Természetesen a Világfával van dolgunk, amely a Világ Közepén nő, és összeköti a három kozmikus zónát, az alvilágot, a földet és az eget. Ez a szimbólum minden észak- és közép-ázsiai mitológiában fontos szerepet játszik. Lásd lentebb, 248.
- <sup>7</sup> A közép-ázsiai és szibériai mitológiában meglehetősen gyakran felbukkanó démonalakról van szó: vö. Anakhajjal, a burjátok egyszemű démonával (U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 378.), Arsarival a csuvasoknál (félszemű, félkarú, féllábú; vö.

Harva uo. 39.); a tibeti Ral Gcing ma istennővel (fél láb, egy ványadt mell, egy fog, egy szem stb.) és a Li bjin ha ra istenekkel stb. (Nebesky-Wojkovitz: *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague, 1956, 122.).

<sup>8</sup> Vö. Kszenofontov: *Legendi...* 60-61; *Schamanengeschichten*, 156-157.

<sup>9</sup> Lehtisalo: *Der Tod...* 29-30.

<sup>10</sup> Lehtisalo: Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden (*Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* Lili, Helsinki, 1927), 146.; uő: *Der Tod und die Wiedergeburt...* 3.

<sup>11</sup> „ A. A. Popov: *Tavgiicii. Materiali po etnografii avamszkih i vedeevskih tavgiicev* (Trudi Instituta Antropologii i Etnografii I, Moszkva-Leningrád, 1936), 84. skk. [a szöveghez fölhasználtuk Kovács Zoltán orosz eredetiből készült fordítását Hoppál Mihály: *Sámánok. Lelkek és jelképek* című könyvéből (Budapest, 1994, Helikon, 24. skk.)]; lásd még Lehtisalo: *Der Tod und die Wiedergeburt* 3. skk.; E. Emsheimer: *Schamanentrommel und Trommelbaum* (Efinos IV, 1946, 166-181.) 173. skk.

<sup>12</sup> Vagyis megtanulta fölismerni és gyógyítani őket.

<sup>13</sup> Valószínűleg énekelni tanították.

<sup>14</sup> A nemzetek őseiről van szó, akik a mitikus Világfa ágai közt élnek. Ezzel a mítosszal másutt is találkozunk (lásd 248. skk.).

<sup>15</sup> A dob = Világfa szimbolizmusról és a sámántechnikában betöltött szerepéről lásd lentebb, 163. skk.

<sup>16</sup> Az Állatok Anyjának megszemélyesítései. Ez a mitikus lény nagy szerepet játszik a sarkvidéki és szibériai népek vallásaiban.

<sup>17</sup> Vagyis a beteg szabadon fogja engedni.

<sup>18</sup> Lehtisalo úgy véli, hogy a kovács szerepe a szamojéd mondákban másodlagos, s főként az olyan elbeszélésekben, mint amelyet itt idéztünk, idegen hatásról árulkodik (*Der Tod...* 13.). A fémművesség és a samanizmus kapcsolatai a burját mitológiában és hiedelmekben valóban sokkal jelentősebbek. Lásd lentebb, 425. skk.

<sup>19</sup> Kszenofontov: *Legendi...* 102; *Schamanengeschichten*, 211.

<sup>20</sup> Uo. 103, ill. 212-213.

<sup>21</sup> Kszenofontov: *Legendi...* 101; *Schamanengeschichten*, 208.

<sup>22</sup> Uo. 101, ill. 209-210.

- <sup>23</sup> Vö. H. Findeisen: *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester norderasiatischer Völker* (Stuttgart, 1957), 36. skk.
- <sup>24</sup> N. P. Dyrenkova, idézi Propp: *Le radici storiche dei racconti di fate* (Torino, 1949, az orosz kiadás 1946-ban jelent meg), 154. A bajgáknál és gondoknál az őssámán arra kérte fiait, fivéreit és tanítványát, hogy tizenkét esztendeig főzzék a testét egy kondérban; vö. Rahmann: *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India* (*Anthropos* LIV, 1959, 681-760.), 726-727. Más példákra lásd Findeisen: *Schamanentum*, 52. skk.
- <sup>25</sup> Anokhin: *Materiali...* 131.; Lehtisalo: *Der Tod...* 18.
- <sup>26</sup> W. Radlov: *Proben der Volkslitteratur der türkischen Sitimmé Süd-Sibiriens IV* (Szentpétervár, 1870), 60.; uő: *Aus Sibirien. Lose Bldtter aus dem Tagebuch elites reisenden Linguisten II* (Leipzig, 1884), 65.; Lehtisalo: i. m. 18.
- <sup>27</sup> Lehtisalo, 20.
- <sup>28</sup> Uo. 21-22.
- <sup>29</sup> Collins, idézi A. W. Howitt: *The Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904), 405.; lásd még Mauss: *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (1904; újraközölve: Hubert és Mauss: *Mélanges d'histoire des religions*, 2. kiad. Paris, 1929, 131-187.).
- <sup>10</sup> A. W. Howitt: *On Australian Medicine Mén* (*Journal of the Royal Anthropological Institut* XVI, 1887, 23-58.), 48.; uő: *The Native Tribes...* 404.
- <sup>11</sup> K. Langloh Parker: *The Euahlayi Tribe* (London, 1905), 25-26.
- <sup>12</sup> A. P. Elkin: *The Australian Aborigines* (Sidney-London, 1938), 223.
- <sup>13</sup> E varázskövekről lásd lentebb, 35. jegyzet.
- <sup>14</sup> B. Spencer-F. J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia* (London, 1899), 522. skk.; uők: *The Arunta. A study of a Stone Age People* (London, 1927) II, 391. skk.
- <sup>35</sup> *The Native Tribes* 526. skk.; *The Arunta* II, 394. skk.
- <sup>36</sup> „Az *atnongara* kövek apró kristályok, amikről úgy vélik, az orvosságos ember testében szétszórva rejtőznek, s kedve szerint húzza elő őket. Az orvosságos ember varázserejét e kövek birtoklása adja.” (Spencer-Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, 480., 1. jegyzet.)

- <sup>37</sup> Spencer-Gillen: *The Northern Tribes*, 480-481.
- <sup>38</sup> Uo. 484.
- <sup>39</sup> Uo. 485.
- <sup>40</sup> Uo. 486.
- <sup>41</sup> Uo. 487-488.
- <sup>42</sup> Uo. 488.; az ausztrál orvosságos emberek beavatásának egyéb vonatkozásairól lásd lentebb, 134.
- <sup>43</sup> A hegyikristályok jelentőségéről, amit az ausztrál orvosságos emberek tulajdonítanak nekik, lásd lentebb, 136. Ezekre a kristályokra úgy tekintenek, hogy a Legfelsőbb Lények dobták le őket az égből vagy az istenségek égi trónusáról estek le; következésképp részesülnek az uranoszi mágikus-vallási erőből.
- <sup>44</sup> Lásd lentebb, 134.
- <sup>45</sup> Lásd elsősorban G. R. Lévy: *The Gate of Horn. A Study of the Religious Conceptions of the Stone Age, and their Influence upon European Thought* (London, 1948), főként 46. skk, 50 skk., 151. skk.; J. M. Maringer: *Vorgeschichtliche Religion* (Zürich és Köln, 1956), 148. skk.
- <sup>46</sup> A. Métraux: Le chamanisme araucan (*Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad Nacionál de Tucumdn* II, 10, Tucumán, 1942, 309-362.), 313. Ausztráliában is léteznek festett barlangok, de ezeket más rítusokra használják. Jelenlegi ismereteink birtokában nehéz lenne megmondani, hogy a dél-afrikai festett barlangok szolgáltak-e samanikus beavatási szertartásokra; lásd Lévy: *The Gate of Horn*, 38-39.
- <sup>47</sup> A. L. Kroeber: The Eskimo of Smith Sound (*Bulletin of the American Museum of Natural History* XII, 1899, 303. skk.), 307. A csak a beavatottak számára megnyíló és röviddel azután visszazáruló kapuk „motívuma” elég gyakori a sámáni és más mondákban; lásd a negyedik fejezet „Ausztrál beavatások” nlféjezetében, 135.
- <sup>48</sup> W. Z. Park: *Shanmnism in Western North Amerika*, 27. skk.
- <sup>49</sup> P. Schebesta: *Les Pygmées* (Paris, 1940), 154. Vö. Ivor Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs (*Journal of the Royal Anthropological Institute* LX, 1930, 115-125), 119. A *hala*, a szemangok orvosságos embere kvarckristályokkal végzi a kezelést, amelyeket közvetlenül a Cenoiktól lehet megkapni. A

Cenoik égi szellemek. Olykor a kristályokban is élnek, s ebben az esetben a *hala* rendelkezésére állnak; segítségükkel meglátja a kristályban a beteget gyötrő bajt, s ezzel már meg is találja a gyógymódot. Figyeljünk föl a kristályok (Cenoik) égi eredetére: ez már jelzi számunkra az orvosságos ember varázserőinek forrását. Lásd lentebb, 125.

<sup>50</sup> Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropical*, 216.

<sup>51</sup> Uo. 210.

<sup>52</sup> Uo. 214.

<sup>53</sup> Uo. 215.; vö. Webster: *Magic...* 20. skk.

<sup>54</sup> Az Ausztrália és Dél-Amerika közötti kulturális kapcsolatok problémájáról lásd W. Koppers: *Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika und Südost-Australien (Proceedings of the XIIIth International Congress of Americanists, New York, 1928, uo. New York, 1930,678-686.)*. Vö. még P. Rivet: *Les Melano-Polynésiens et les Australiens en Amérique (Anthropos XX, 1925, 51-54., nyelvészeti összehasonlítások a patagónok és az ausztrálok között 52.)*. Lásd lentebb is, 134. skk.

<sup>55</sup> Métraux: *Le shamanisme araucan*, 315.

<sup>56</sup> Uő: *Le shamanisme chez les Indiens...* 339.

<sup>57</sup> M. Gusinde: *Une école d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Téré de Feu (Revue Ciba 60,1947 [augusztus], 2159-2162), 2162.*: „A régi bőrnek el kell tűnnie és át kell adnia a helyét egy új, finom és áttetsző rétegnek. Ka a dörzsölés és festés első hetei végre – legalábbis a *jekannts* (orvosságos ember) képzeletében és hallucinációiban – láthatóvá tették, az öreg beavatottak semmiféle kételyről nem tanúskodnak a jelölt képességeit illetően. Ettől kezdve kétszeres buzgalommal kell tovább dörzsölnie az arcát, amíg egy még finomabb és kényesebb bőr elő nem bukkan; ez oly érzékeny, hogy a legkisebb érintés is heves fájdalmat okozna. Amikor a jelölt végre elérte ezt a stádiumot, a megszokott oktatás, már amit Loima-Jekamus adni tud, befejeződött.”

<sup>58</sup> Ida Lublinski: *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerika (Zeitschrift für Ethnologie 52-53, 1920-1921, 243-263), 248.* skk.

<sup>58</sup> Rosales: *História generál del Regno de Chile* 1,168.

- <sup>59</sup> Métraux: Le shamanisme araucan, 313-314. A warrau sámán beavatásakor nagy kiáltozással tették közhírré a „halálát”; Métraux: Le shamanisme chez les Indiens... 339.
- <sup>61</sup> E. W. Gifford: Southern Maidu Religious Ceremonies (*American Anthropologist* 29, no 3, 1927, 214-257.) 244.
- <sup>62</sup> E. M. Loeb: *Tribal Initiation and Secret Societies* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology XXV, 3, 249-288, Berkeley, 1929), 267.
- <sup>63</sup> Loeb: i. m. 268.
- <sup>64</sup> Loeb, uo. 269.
- <sup>65</sup> C. G. Du Bois: *The Religion of the Luiseno Indians* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology VIII, 1908), 81.; J. R. Swanton: The Tlingit Indians (*Annual Report, Bureau of American Ethnology* 26, 1908), 466.; Loeb: i. m. 270-278. Vö. lentebb, 254. skk.
- <sup>66</sup> Loeb: i. m. 266. skk.
- <sup>67</sup> Nadel: A Study of Shamanism in the Nuba Mountains, 28.
- <sup>68</sup> Nadel: i. m. 28-29.
- <sup>69</sup> Rev. C. H. Callaway: *The Religious System of the Amazulu* (Natal, 1870), 259. skk., idézi Radin: *La religion primitive* (francia kiadás 1941), 104.
- <sup>70</sup> J. W. Layard: Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics, 507. Métraux fordítását használjuk (Radin: *La religion primitive*, 99. skk.).
- <sup>71</sup> C. Landtman: *Tiw Kiwai Pápuám of British Neiv Guinea* (London, 1927), 325.
- <sup>72</sup> H. Ling Roth: *The Natives of Sarawak and British North Borneo* (London, 1896) I, 280-281, J. Percham főesperesnek a *Journal of the Straits Branch of Asiatic Society* 19. számában 1887-ben közzétett megfigyeléseit idézve. Vö. ugyancsak: L. Nyuak: Religious Rites and Customs of the Iban or Dayaks of Sarawak (*Anthropos* 1, 1906, 11-23., 165-184., 403-425.), 173. skk.; E. H. Gomes: *Seventeen Years among the Sca Dayaks of Borneo* (Philadelphia, 1911), 178. skk.; és az őssámán feldarabolásának mítoszát a nodora gondoknál: Elwin: *Myths of Middle India* (London, 1949), 450.



- <sup>73</sup> Lásd a negyedik fejezet „A rituális famászás” című alfejezetében, 126. skk.
- <sup>74</sup> W. Thalbitzer: *The Heathen Priests of East Greenland (Angakut) (Verhandlungen des XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses 1908, Wien-Leipzig, 1910, II, 447-464.)*, 452. skk.
- <sup>75</sup> Uo. 454.
- <sup>76</sup> Thalbitzer: *Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie (Journal de la Société des Américanistes, új folyam XXII, Paris, 1930, 73-106)*, 77. Vö. Weyer Jr.: *The Eskimos: Their Environment and Folkways* (New Haven, 1932), 428.
- <sup>77</sup> Thalbitzer: *Les magiciens esquimaux*, 78; uő: *The Heathen Priests*, 454.
- <sup>78</sup> Weyer: i. m. 429.
- <sup>79</sup> Uo.
- <sup>80</sup> Thalbitzer: *The Heathen Priests*, 454; Weyer: i. m. 429.
- <sup>81</sup> Thalbitzer: *Les magiciens...* 78.
- <sup>82</sup> Thalbitzer: *The Heathen Priests*, 454. A beavatás, bármilyen rendbéli legyen is, a világon mindenütt magában foglal bizonyos számú tabut. Unalmas volna felidézniük e tilalmak hatalmas alaktánát, amelyeknek kutatásaink szempontjából nincs közvetlen jelentősége. Lásd Webster: *Tahoo. A Sociological Study* (Stanford, 1942), főként 273-276.
- <sup>83</sup> Thalbitzer: *Les magiciens*, 79.
- <sup>84</sup> Uő: *The Heathen Priests* 454.; Weyer: i. m. 433-434. A jelöltek oktatásáról lásd még V. Stefánsson: *The Mackenzie Eskimo (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History XIV, I. rész, 1914)*, 367. skk.; F. Boas: *The Central Eskimo (Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1884-1885, Washington, 1888, 399-675.)*, 591. skk.; J. W. Bilby: *Among Unknown Eskimos* (London, 1923), 196. skk. (Baffin-szigetek). K. Rasmussen (*Across Arctic America, New York-London, 1927, 82. skk.*) elmeséli Ingjugarjuk sámán történetét, aki beavatási visszavonultsága idején „egy kicsit halottnak” érezte magát. Ezután maga avatta be a sógornőjét, megszabadítva őt egy golyótól (melynek ólmát egy kővel helyettesítette). Egy harmadik

beavatási eset említést tesz egy jelöltről, aki öt napot töltött jeges vízben anélkül, hogy ruházata átázott volna.

- <sup>85</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, VII. kötet, 1., Copenhagen, 1929), 111. skk.
- <sup>86</sup> Uo. 112.
- <sup>87</sup> Uo. 113.
- <sup>88</sup> Uo. 112.
- <sup>89</sup> Uo. 113.
- <sup>10</sup> Vö. Eliade: Significations de la „lumiére intérieure”. *Eranos-fahrbuch* XXVI, 1957), 197.
- <sup>91</sup> Lásd uő: *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. A francia kiadásban (Paris, 1954) 198. skk., az angolban 195. skk.
- <sup>92</sup> W. Y. Evans-Wentz (szerk., ford.): *The Tibetan Book of the Dead*, 102. skk.
- <sup>91</sup> Eliade: Significations..., 222. skk.
- <sup>94</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 113.
- <sup>95</sup> Uo. 114.
- <sup>96</sup> Lásd ötödik fejezet, 143. skk.
- <sup>97</sup> Lásd lentebb, tizenkettedik fejezet, 393. skk.
- <sup>98</sup> Vö. H. Schurtz: *Allersklassen und Mannerbunde* (Berlin, 1902); Webster: *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion* (New York, 1908,2. kiadás 1932); A. Van Gennep: *Les rites de passage* (Paris, 1909); E. M. Loeb: *Tribal Initiations and Secret Societies* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 25, 3, 249-288, Berkeley, 1929); Eliade: *Naissanccs mystiques* (Paris, 1958), [magyarul: *Misztikus születések*, Budapest, 1999)]. A problémára egy készülő kötetben, a *Mort et Initiation*-ban még visszatérünk. [Ilyen című művet Eliade végül nem írt, ám az 1958-ban angolul *Birth and Rebirth*, majd 1975-ben *Rites and Symboles of Initiation* címen újra megjelent *Misztikus születések* ezt a témát dolgozta föl. – A szerk.]
- <sup>99</sup> Vö. Loeb: *Tribal Initiation*, 254.
- <sup>100</sup> Lásd uo. 269. skk.
- <sup>101</sup> Apollodórosz: *Bibliothéké* I, IX, 27.
- <sup>102</sup> Pindarosz: *Oliimpiai ódák* I, 26 (40) skk.

<sup>113</sup> Erről a motívumról lásd az ötödik fejezet „Újjászületés a csontokból” című alfejezetét, 156. skk.

<sup>114</sup> Lásd O. Dáhnhardt: *Natursagen* (Leipzig, 1909-1912) II, 145.; J. Bolté és G. Polívka: *Ammerkungen zu den Kinder- und Hausmrehen der Bruder Grimm* (Leipzig, 1913-1930) III, 198. no. 3.; S. Thompson: *Motif-Index of Folk-Litemture* II (Helsinki, 1933), 294.; C. M. Edsman: *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement el d'immortalité: contes, legendás et rites* (Lund, 1949), 30. skk., 151. skk. Edsman felhasználja C. Marstander gazdag cikkét is: *Deux contes irlandais (Miscellany Presented to Kuno Meyer*, Halle, 1912, 371-86.), amely Bolté, Polívka és Thompson figyelmét elkerülte.

## HARMADIK FEJEZET

# A SÁMÁNKÉPESSÉGEK ELNYERÉSE

Láttuk, a leendő sámán kiválasztásának egyik leggyakoribb formája a találkozás egy isteni vagy félisteni lényel, aki álomban, betegségben vagy más körülmények között föltárja előtte, hogy „kiválasztott” lett, s arra ösztökéli, hogy attól fogva másféle életszabályt kövessen? Gyakran a sámánösök lelkei közlik vele a hírt. Azt is feltételezték, hogy a sámánkiválasztás kapcsolatban áll az ősök kultuszával. Ám, mint L. Sternberg<sup>1</sup> teljes joggal megjegyzi, az idők kezdetén az ősöket magukat is „ki kellett választania” egy isteni lénynek. A burját hagyomány szerint<sup>2</sup> az ősidőkben a sámánok közvetlenül az égi szellemektől kapták *uthájukat* (az isteni sámánjogot); csak mostanában kapják kizárólag őseiktől. Ez a hiedelem a sámánok hanyatlásának a sarkvidéken és Közép-Ázsiában egyaránt tanúsított általános elgondolásába illeszkedik; e felfogás szerint az „első sámánok” *valóban* a fellegekben repültek lovaikon, s olyan csodákat tettek, amelyeket mai utódaik képtelenek megismételni.<sup>3</sup>

### *Szibériai mítoszok a sámánok eredetéről*

Egyes mondák a sámánok mai hanyatlását az „első sámán” fennhéjázásával magyarázzák, aki Istennel próbált vetélkedni. A burját változat szerint miután az első sámán, Kara-Gürgán kijelentette, hogy hatalma korlátlan, Isten próbára akarta tenni; elkapta egy leányka lelkét és bezárta egy üvegbe. Hogy biztos legyen benne, a lélek nem tud elszökni, Isten az ujjával dugaszolta be az üveget. A sámán dobján lovagolva fölrepült az égbe, észrevette a leányka lelkét, s hogy kiszabadítsa, sárga pókká változott és megcsípte Isten arcát, aki erre kihúzta az ujját, a leányka lelke pedig megszökött. Isten szörnyű haragra gerjedve megnyirbálta Kara-Gürgán hatalmát, s eztán a sámánok varázsereje érzékelhetően csökkent.<sup>4</sup>

A jakut hagyomány szerint az „első sámán” különlegesen nagy varázserővel rendelkezett, s gőgjében nem volt hajlandó elismerni a jakutok legfőbb Istenét. Ennek a sámánnak a teste kígyók tömkelegéből állt. Isten elküldte a tüzet, hogy elégesse, de a lángokból egy varangy ugrott ki; ettől a jószágtól eredtek a „démonok”, akik azután kiváló sámánokat és sámánnőket adtak a jakutoknak.<sup>5</sup> A turuhanszki tunguzoknak más mondájuk van: az „első sámán” magától lett, saját erejéből és az ördög segítségével. Kirepült a jurta nyílásán, s hamarosan hattyúk kíséretében tért vissza.<sup>6</sup>

Itt valószínűleg iráni hatásokra utaló dualista felfogással van dolgunk. Azt is feltételezhetjük, hogy a mondáknak ez az osztálya inkább a „fekete sámánok” eredetére vonatkozik, akik arról nevezetesek, hogy csak az Alvilággal és az „Ördöggel” állnak kapcsolatban. A sámánok eredetéről szóló mítoszok többségében azonban maga a Legfőbb Lény, vagy képviselője, a Sas, a napmadár avatkozik közbe.

A burjátok ezt mesélik: kezdetben csupán az Istenek (*Tengri*) léteztek, Nyugaton, meg a Rossz Szellemelek, Keleten. Az istenek megteremtették az embert, aki boldogan élt, egészen addig, amíg a rossz szellemelek el nem terjesztették a földön a betegséget és a halált. Az istenek elhatározták, adnak az emberiségnek egy sámánt, hogy küzdjön a betegségek és a halál ellen, s elküldték a Sast. Az emberek azonban nem értették a nyelvét; egyébként bízni se bíztak egy közönséges madárban. A Sas visszatért az istenekhez, és arra kérte őket, vagy adják meg neki a beszéd adományát, vagy küldjenek az emberek közé egy burját sámánt. Az istenek visszaküldték, azzal a paranccsal, hogy ruházza föl a samanizálás képességével az útjába akadó első embert. A földre visszatérve a Sas meglátott egy fa alatt alvó asszonyt, és közöszült vele. Kevéssel ezután az asszony fiúnak adott életet, ő lett az „első sámán”. Egy másik változat szerint az asszony a Sással történt közöszülés után meglátta a szellemeket, és maga vált sámánnóvé.<sup>7</sup>

Ezért van az, hogy más mondákban a sas felbukkanását a sámáni elhivatás jeleként értelmezik. Mesélik, hogy amikor egy burját leány egy napon megpillantott egy sast, amely juhok rabolt, megértette a jelet, és kénytelen lett sámánná válni. Beavatása hét esztendeig

tartott, s halála után *szajánná* („szellem”, „bálvány”) változva továbbra is védelmezte a gyerekeket a rossz szellemekkel szemben.<sup>8</sup>

A Sast a turuhanszki jakutok is az első sámán teremtőjének tekintik. A Sas azonban a Legfőbb Lény, Aji (a „Teremtő”) vagy Aji-Tojon („a Fény Teremtője”) nevét is viseli. Aji-Tojon gyermekeit a Világfa ágain üldögélő lélekmadarakként ábrázolják; a Fa csúcsán a kétfejű Sas, Tojon Kötör (a Madarak Ura) ül, aki valószínűleg magát Aji-Tojont személyesíti meg.<sup>9</sup> A jakutok, mint egyébként sok más szibériai nép is, a Sast összekapcsolják a szent fákkal, különösen a nyírfával. Amikor Aji-Tojon megteremtette a sámánt, égi hajlékába egy nyolcágú nyírfát is ültetett; ennek emlékére van a sámánnak is egy fája, amelytől valamiképpen függ az élete.<sup>10</sup> Emlékszünk, hogy a beavatási álmokban a sámánt a Világfához viszik, melynek csúcsán a Világ Ura ül. Olykor a Legfőbb Lényt sas képében ábrázolják, s a Fa ágai közt található a jövő sámánok lelkei.<sup>11</sup> Valószínű, hogy ennek a mitikus képnek paleo-orientális előképe volt.

Ugyancsak a jakutok a Sast a kovácsokkal is összefüggésbe hozzák; tudjuk, úgy gondolják, a sámánokéval azonos az eredetük.<sup>12</sup> A jenyiszeji osztjakok, a teleutok, az orocsok és több más szibériai nép szerint az első sámán egy Sastól született, vagy legalábbis a Sas oktatta a tudományára.<sup>13</sup>

Emlékezzünk arra is, milyen szerepet játszik a Sas a sámánbeavatásokról szóló elbeszélésekben,<sup>14</sup> valamint a sámánöltözék madár alakú elemeire, amelyek a sámánt varázslatos módon sassá változtatják.<sup>15</sup> Megállapításaink együttese egy égi isteni lény és a Világ Középe (= Világfa) felé irányuló mágikus repülés körül kikristályosodott, összetett szimbolizmushoz tartozik, amellyel a későbbiek folyamán nemegyszer fogunk még találkozni. Fontos azonban már most aláhúznunk, hogy az ősök lelke valójában kevésbé jelentős szerepet játszik a sámán kiválasztásában, mint gondolnánk. Az ősök csupán e mitikus „első sámán” leszármazottai, akit közvetlenül a Sas képében szolarizálódott Legfőbb Lény teremtett. Az ősök lelkei által elhatározott sámánelhívás olykor csupán a mitikus *illud tempus*ból örökölt üzenet közvetítése.

*A sámán kiválasztása a goldoknál és a jakutoknál*

A goldok a sámánt kiválasztó védőszellemet (*ajami*, *ayami*) világosan megkülönböztetik a segítőszellemeiktől (*szüven*, *syvén*), akik alárendeltjei, s akiket a sámán magától az *ajamitól* kap.<sup>16</sup> Sternberg szerint a goldok a sámán és *ajamija* kapcsolatát szexuális izgalmak összetett élményével magyarázzák. Egy gold sámán ezt meséli (vallomása első részét az első fejezetben már idéztük):<sup>17</sup>

„Egy napon betegágyamban aludtam, amikor egy szellem jött oda hozzám. Nagyon szép asszony volt, nádszálfarcsú, nem nagyobb egy fél arsinnál (71 cm). Arca és ruhája teljesen olyan volt, mint a mi gold asszonyainké. Haja vékony fekete fonatokban hullott a vállára. Vannak sámánok, akik azt mondják, látomásukban olyan asszonyt láttak, akinek a fél arca fekete volt, a fél arca meg piros. Azt mondja nekem az asszony: »Én vagyok őseid, a sámánok *ajamija*. Megtanítottam őket samanizálni; most téged tanítlak meg. Az öreg sámánok sorjában meghaltak, már nincs senki, aki a betegeket gyógyítaná. Sámánna kell lenned.« Azután azt mondta: »Szeretlek. A férjem leszel, mert most nincs férjem, és a feleséged leszek. Szellemeket adok neked, akik segítenek majd a gyógyítás művészetében; megtanítlak erre a művészetre, és magam is melletted leszek. Az emberek majd élelmet hoznak nekünk.« Nagyon megijedtem, és megpróbáltam ellenállni. Ekkor azt mondta: »Ha nem akarsz engedelmeskedni, úgy kell neked. Meg foglak ölni.«

Azóta folyton jár hozzám, úgy hálok vele, mint a feleségemmel, de gyermekünk nincs. Teljesen egyedül él, rokonok nélkül, egy hegyi kunyhóban. De gyakran változtat lakhelyet. Olykor öregasszony vagy farkas képében jelenik meg, olyankor nem is lehet félelem nélkül ránézni. Máskor szárnyas tigris formáját ölti, és elvisz, hogy mindenféle vidékeket mutasson nekem. Láttam olyan hegyeket, ahol csak öregemberek és öregasszonyok élnek, meg olyan falvakat, ahol csak emberek meg asszonyok, csupa fiatal: hasonlítanak a goldokra, és az ő nyelvüket beszélik; olykor előfordul, hogy tigrissé változnak.<sup>18</sup> Mostanában az *ajamim* nem jön olyan gyakran, mint régen. Akkoriban, amikor oktatott, minden éjjel eljött. Három segítőt adott mellém: a *jargát* (párduc), a *doontót* (medve) és az *ambát* (tigris). Meglátogattak álmomban, és mindig megjelennek, ha hívom őket, amikor samanizálok. Ha valamelyikük nem hajlandó jönni, az *ajami* kényszeríti; de azt mondják, vannak olyanok, akik még az ő

parancsainak is ellenszegülnek. Amikor samanizálok, megszáll az *ajami* és a segítő szellemek: belém hatolnak, mint a füst vagy a nedvesség. Amikor az *ajami* bennem van, ő beszél a számmal és ő irányít mindent. És ugyanígy, amikor a *szukdukat* (adományokat) eszem, vagy disznóvért iszom (ebből egyedül a sámán ihat, a profánok nem nyúlhatnak hozzá), nem én eszem és iszom, hanem egyedül az *ajamim*...”<sup>19</sup>

Ebben a sámán-önéletrajzban kétségtelenül fontos szerepet játszanak a szexuális elemek. Meg kell azonban figyelni, hogy az *ajami* nem pusztán azzal teszi képessé „házastársát” a samanizálásra, hogy nemi viszonyt folytat vele: a „házastárs” vallási helyzetét a hosszú éveken át folytatott titkos tanítás és az eksztatikus utazások változtatják meg, amelyek apránként fölkészítik a sámáni funkcióra. Mint tüstént látni fogjuk, a szellemasszonyokkal bárkinek lehet szexuális kapcsolata, anélkül hogy ettől megkapná a sámánok mágikus-vallásos varázserőit.

Sternberg épp ellenkezőleg, úgy véli, hogy a samanizmus elsődleges eleme a nemi izgalom, amihez később adódott hozzá a szellemek örökletes átadásának eszméje.<sup>20</sup> Több más tényt is említ, melyek szerinte ezt az értelmezést erősítik: egy sámánő, akit Sirokogorov figyelt meg, a beavatási próbatételek során átélt nemi izgalmakról számolt be; az *ajamiját* etető gold sámán rituális táncának (amiről úgy gondolják, ilyenkor az *ajami* belehatol) szexuális értelme lenne; a Troscsanszkij tanulmányozta jakut folklórban mindig fiatal égi szellemekről van szó (a Nap, a Hold és a Fiastyúk stb. gyermekeiről), akik földre szállnak, és halandó asszonyokat vesznek feleségül stb. Számunkra e tények egyike sem tűnik meghatározónak: a Sirokogorov által megfigyelt sámánő és a gold sámán esetében a szexuális izgalom kifejezetten másodlagos, ha nem torz jelenség, mert számos más megfigyelés egyáltalán nem tud ilyesféle erotikus transzokról. Ami a jakut folklórt illeti, olyan közkeletű néphitről ad számot, ami egyáltalán nem oldja meg a minket érdeklő problémát, tudniillik azt, hogy az égi szellemektől „megszállt” egyének tömkelegéből miért csak néhány hivatott arra, hogy sámánná válják. Ennélfogva nem úgy tűnik, mintha a szellemekkel való szexuális kapcsolat a sámánelhívás lényegi és döntő összetevője volna. Sternberg azonban a jakutokra, burjátokra



és teleutokra vonatkozó olyan kiadatlan értesülésekkel is szolgál, amelyek önmagukban is nagyon érdekesek, s ezeknél meg kell állnunk egy pillanatra.

Jakut adatközlője, N. M. Szlepcova szerint az *abaszik*, fiúk vagy leányok, behatolnak az ellenkező nemű fiatalok testébe, elaltatják őket, és szerelmeskednek velük. Az a fiú, akit az *abaszik* meglátogattak, nem közeledik a lányokhoz, és közülük többen egész életükre nőtlenek maradnak. Ha egy *abaszik* házasemberbe szeret bele, az impotens lesz a feleségével. Mindez, foglalja össze Szlepcova, a jakutoknál általános, így *a fortiori* ugyanennek kell történnie a sámánokkal is.

Náluk azonban más rendbéli szellemekről is szó van. „Az *abaszik* felső világbeli vagy alvilági urai és úrnői, mondja Szlepcova, megjelennek a sámánok álmában, de nem lépnek velük közvetlen szexuális kapcsolatra: ez fiaiknak és leányaiknak van fenntartva.<sup>21</sup> Ez a részlet fontos, és ellentmond Sternberg a samanizmus erotikus eredetére vonatkozó hipotézisének, mert a sámán elhivatása, maga Szlepcova tanúsága szerint is, az égi vagy alvilági Szellemek megjelenésével dől el, nem pedig az *abaszik* kiváltotta nemi izgalommal. A velük folytatott szexuális kapcsolat a sámán eksztatikus szellem-látomása révén történő felavatást követi.

Egyébként, mint Szlepcova maga is megjegyzi, fiatal emberek szexuális kapcsolata a szellemekkel a jakutoknál meglehetősen gyakori; sok más népnél úgyszintén, anélkül, hogy emiatt azt állíthatnánk, hogy egy oly összetett vallási jelenségnek, mint a samanizmus, ez az elsődleges kiváltó élménye. Valójában az *abaszik* másodlagos szerepet játszanak a jakut samanizmusban; Szlepcova információi szerint ha a sámán *abaszival* és a vele való szexuális kapcsolatról álmodik, nagyon tettekre készen ébred, biztos benne, hogy még aznap orvosi tanácsért hivatják, és sikerrel fog járni; ha azonban álmában azt látja, hogy az *abaszik* csurom vér, és épp nyeli el a beteg lelkét, akkor tudja: a beteg meg fog halni, s ha másnap elhivatják, hogy kezelje, mindent meg fog tenni annak érdekében, hogy a kérést elhárítsa. Végezetül, ha úgy hívatják, hogy nem álmodott semmit, akkor tanácstalan, s nem tudja, mit csináljon.<sup>22</sup>

## *A kiválasztás a burjátoknál és a teleutoknál*

Sternberg a burját samanizmus kérdésében egyik tanítványának, A. N. Mihajlovnak az értesüléseire támaszkodik, aki maga is burját, és korábban részt vett sámánszertartásokon.<sup>23</sup> Szerinte a sámán pályafutása egy sámános üzenetével kezdődik, aki azután elviszi a lelkét az Égbe, hogy oktassa. Útközben megállnak a Világ Középe isteneinél, Tekha Sara Mackalánál, a tánc, a termékenység és a gazdagság istenségénél, aki Szolboninak, a hajnal istenének kilenc lányával él együtt. Ők a sámánok saját istenségei, és egyedül a sámánok adnak nekik adományokat. Az ifjú jelölt lelke szerelmi viszonyba kerül Tekha kilenc feleségével. Amikor a sámánoktatás befejeződött, a sámán lelke az Égben találkozik leendő égi hitvesével; a jelölt lelkének vele is nemi kapcsolata lesz. Ez után az eksztatikus élmény után két vagy három évvel kerül sor a szó szoros értelmében vett avatásra, ami magában foglal egy égbeszállást, utána pedig háromnapos, meglehetősen szabados ünnep következik. E szertartás előtt a jelölt bejárja a szomszédos falvakat, és nászajándék jellegű adományokat kap. Az avatásra szolgáló fa, amely hasonlít ahhoz, amit az ifjú házaspár házában szoktak állítani, Mihajlov szerint az égi feleség életét jelképezi, s az ezt a (jurtában felállított) fát meg a sámán (udvaron álló) fáját összekötő kötélen a sámán és szellemfelesége házassági egyesülését jelképezi. Mihajlov szerint a burját sámánavatás mindig a sámán és égi felesége házasságkötését jelenti. Sternberg emlékeztet rá, hogy az avatás során valóban pontosan úgy esznek-isznak és táncolnak, mint a lakodalmakban.<sup>24</sup>

Lehet, hogy ez mind igaz, de nem ad magyarázatot a burját samanizmusra. Láttuk, hogy a sámán kiválasztása a burjátoknál is, mint mindenütt másutt, magában foglal egy meglehetősen összetett eksztatikus élményt, amelynek során a jelöltet kínozzák, darabokra vágják, megölik, hogy azután újból életre keltsék. *A sámánt egyedül ez a halál és feltámadás szenteli sámánná.* A szellemek és a vén sámánok oktatása később kiegészíti ezt az első felszentelést. A szó szoros értelmében vett beavatás – amelyre a következő fejezetben visszatérünk – a győzelmes égi utazás. Természetes, hogy az ebből az alkalomból rendezett össznépi örvendezés esküvőre emlékeztet,

hiszen ősznépi örövendezésre, mint tudjuk, nem nyílik túl sok alkalom. Az égi hitves szerepe azonban másodlagosnak tűnik: nem lépi túl a sámán ihletőjének és segítőjének szerepét. Látni fogjuk, hogy e szerepet más tények megvilágításában is értelmeznünk kell.

A. V. Anohinnak a teleut samanizmusra vonatkozó anyagát felhasználva Sternberg azt állítja,<sup>25</sup> hogy minden teleut sámánnak van egy égi felesége, aki a hetedik égben lakik. Ülgenhez tartó eksztatikus utazása során a sámán találkozik a feleségével, s az hívogatja, maradjon vele; evégett pompás ételeket készített neki: „Férjem, fiatal *kámom*, üljünk le a kék asztalhoz... Gyere! Rejtőzzünk szárnyék árnyába, szeretkezzünk, mulatgassunk!...”<sup>26</sup> Azt állítja a sámánnak, hogy az Égbe vezető út el van vágva. A sámán azonban nem hajlandó hinni neki, és megerősíti szándékát: tovább akar menni fölfelé. „Előremegyünk a *taptin* (a sámánfa fokain), tiszteletünket tesszük a Holdnál!...”<sup>27</sup> Semmilyen ételhez nem nyúl, míg vissza nem tér a földre. Az égi asszonyt „drága feleségemnek” szólítja, s azt mondja, földi felesége „arra se méltó, hogy vizet öntsön a kezére”.<sup>28</sup> A sámánt munkáiban nemcsak égi felesége, hanem más asszonyszellemek is segítik. A tizennegyedik égben lakik Ülgen kilenc leánya: ők adják a sámán varázserőit (eleven szentet tud nyelni stb.). Amikor egy ember meghal, leszállnak a földre, megfogják a lelkét és az Égbe viszik.

Ezekből a teleut értesülésekből több részletet is ki kell emelnünk. A sámán égi feleségének epizódja, aki enni hívogatja férjét, annak az étkezésnek közismert mitikus témájára emlékeztet, amelyet a túlvilági szellemasszonyok a birodalmukba tévedő minden halandónak fölkínálnak, hogy elfeledtessék vele a földi életet, és örökre a hatalmukba kaparintsák: ez a túlvilági félistennőkre és tündérekre egyaránt igaz. A sámán felfelé tartó útja során feleségével folytatott párbeszéde egy hosszú dramatikus forgatókönyvbe illeszkedik, amelyre még visszatérünk, de semmi esetre sem tekinthetjük lényegesnek; mint a továbbiakban látni fogjuk, minden sámáni égbeszállás lényegi eleme az Ülgenel folytatott végső párbeszéd. Következésképpen elég eleven drámai elemnek kell tekintenünk, amely természetesen képes fölkeltetni a hallgatóság érdeklődését egy olyan szertartás során, amely olykor inkább egyhangúvá válik. Mindazonáltal még őrzi teljes beavatási

horderejét: az a tény, hogy a sámánnak van egy égi felesége, aki a hetedik égben ételt készít neki és lefekszik vele, újabb bizonyíték arra, hogy a sámán valamiféleképpen osztozik a félisteni lények létmódjában, olyan hős, aki megismerte a halált és a feltámadást, s ennek következtében egy második létezésnek örvend az Égben.

Sternberg egy urjanhaj mondát is idéz<sup>29</sup> az első sámánról, Bő-Khánról. Bő-Khán beleszeretett egy égi lányba. Amikor a lány rájött, hogy a sámán nő ember, őt is, a feleségét is elnyelte a földdel. Ezután fiúnak adott életet, s kitette egy nyírfa alá, ahol a nyírfa nedve táplálta. Ettől a gyermektől ered a sámánok fajtája (*Bő-Khan-akn*).

A tündér-feleség motívuma, aki elhagyja földi férjét, miután gyermekkel ajándékozta meg, egyetemesen elterjedt. A férjét kereső tündér hányattatásai olykor beavatási forgatókönyveket tükröznek (égbeszállás, alvilágjárás stb.).<sup>30</sup> A tündérek földi asszonyokkal szembeni féltékenysége is elég gyakori mitikus és folklór-téma: a nimfák, tündérek, félistennők irigylik a földi feleségek boldogságát, és ellopják vagy megölik gyermekeiket.<sup>31</sup> Egyébiránt úgy szokás rájuk tekinteni, mint a hőszok anyjára, feleségére vagy tanítójára, a hőszokéra, vagyis azokéra, akiknek az emberek közül sikerül túllépniük az emberi léten, s elnyerni ha nem is a halhatatlanságot, de legalább a halál utáni kiváltságos sorsot. Sok mítosz és monda tanúskodik róla, milyen lényeges szerepet játszik egy-egy tündér, nimfa vagy félisteni asszony a hőszok kalandjaiban: ő tanítja, segíti próbatételeinél (melyek gyakran beavatási próbák), és feltárja előtte, hogyan szerezheti meg a halhatatlanság vagy a hosszú élet szimbólumát (csodafüvet, varázssalmát, az élet vizét stb.). A „Nő mitológiájának” egyik fontos része azt bizonyítja, hogy a hőszoknak mindig nő segít megszerezni a halhatatlanságot vagy győztesen kikeveredni a beavatási próbatételekből.

E mitikus motívum megvitatásának nem itt a helye, annyi azonban bizonyos, hogy egy kései „matriarchális” mitológia nyomait őrzi, ahol már azonosíthatók a nő (= anya) teljhatalmával szembeni „férfi” (hősi) reakció jelei. Egyes változatokban a tündér szerepe a halhatatlanság hősies keresése során szinte elhanyagolható: ilyen például Sziduri nimfa esete, akitől a Gilgames-legenda ősi változataiban a hős közvetlenül kéri a halhatatlanságot, a klasszikus

szövegben pedig észrevétlen marad. Jóllehet meghívást kap, hogy vegyen részt a félisteni asszony boldogságában és tehát halhatatlanságában, a hős ezt a boldogságot olykor nyögvenyelősen fogadja, s iparkodik a lehető leghamarabb megszabadulni, és visszatérni földi asszonyához és társaihoz (Odüsszeusz és Kalüpszó nimfa esete). A hős számára egy ilyen félisteni asszony szerelme inkább akadályá válik, mint segítségé.

### *A sámán női védőszellemei*

A sámánok és „égi feleségük” kapcsolatát is hasonló mitikus távlatokba kell illeszteni: a sámánt nem ők avatják a szó szoros értelmében sámánná, de vagy tanítását, vagy eksztatikus élményét segítik. Természetes, hogy az „égi feleség” közbelépését az eksztatikus élmény során szexuális izgalmak is kísérik: minden eksztatikus élmény ki van téve efféle elhajlásoknak, s elég jól ismerjük a misztikus szerelem és a testi szerelem közti szoros összefüggéseket ahhoz, hogy ne értsük félre a szintváltás mechanizmusát. Másfelől azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy a sámáni rítusokban meglévő erotikus elemek túllépnek a sámán-„égi feleség” kapcsolatokon. A Tomszk-vidéki kumandinoknál a lóáldozat magában foglalja maszkok és phalloszok felmutatását is, amelyeket három fiatalember hordoz: lábuk közt a phallosszal nyargalásznak, „mint három csődör”, és megérintik a résztvevőket. A dal, amit ekkor énekelnek, kifejezetten erotikus.<sup>32</sup> A teleutoknál, amikor a famászás során a sámán a harmadik *taptira* ér, az asszonyok, lányok és gyerekek elvonulnak, a sámán pedig obszcén dalba kezd, amely hasonlít a kumandinokéhoz; célja a férfiak szexuális megerősítése.<sup>33</sup> Ennek a rítusnak másutt is vannak párhuzamai (a Kaukázusban, az ősi Kínában, Amerikában stb.),<sup>34</sup> s értelme annál is kifejezettebb, minthogy a lóáldozatba illeszkedik, melynek kozmológiai funkciója (a világ és az élet megújítása) közismert.<sup>35</sup>

Visszatérve az „égi feleség” szerepére, figyelemre méltó, hogy a sámánt *ajamija* segíti, de terhére is van, pontosan úgy, mint a mítoszoknak azokban a kései változataiban, amelyekre az imént utaltunk. Miközben oltalmazza, megpróbálja megtartani magának a

hetedik égben, és ellenzi, hogy folytassa égi utazását. Égi étkezéssel is csalogatja, aminek az lenne a következménye, hogy elszakítaná a sámánt földi asszonyától és az emberi társadalomtól.

Az oltalom, amit a szibériai sámán *ajamijának* tulajdonítanak, mint láttuk, arra a szerepre emlékeztet, ami a tündérekre és a félistennőkre a héroszok beavatása során hárul. Ez az oltalom vitathatatlanul „matriarchális” koncepciókat tükröz. Az „Állatok Nagy Anyja” – akivel a szibériai és sarkvidéki sámán a legjobb viszonyban van – az ősi matriarchátusnak még tisztább képét mutatja. Megalapozottan vélhetjük, hogy az Állatok Nagy Anyja egy adott pillanatban egy uránoszi Legfőbb Lény helyébe lépett, de ez a probléma túlmutat tárgyunk keretein.<sup>36</sup> Maradjunk csupán annyiban, hogy ugyanúgy, mint ahogyan az Állatok Nagy Anyja ruházta fel az embereket – és különösen is a sámánokat – a vadászat és az állatok húsával való táplálkozás jogával, a „női védőszellemek” olyan segítőszellemeket adnak a sámánnak, akik valamiféleképpen nélkülözhetetlenek égi utazásaik végrehajtásához.

### *A holtak lelkének szerepe*

Láttuk, hogy a leendő sámán elhivatása – álmában, önkívületben vagy betegségben – történhet egy félisteni lényel, egy ős lelkével vagy egy állattal való találkozás során, vagy pedig valami rendkívüli esemény (villámcsapás, halálos baleset stb.) következtében. Ez a találkozás általában „bizalmasságot” teremt a leendő sámán és a pályafutásáról döntő „szellem” között; e bizalmasságra lentebb még visszatérünk. Most nézzük meg, milyen részük van a holtak szellemeinek a leendő sámán kijelölésében. Mint láttuk, az ősök lelkei gyakran valamilyen módon „megszállnak” egy-egy fiatal embert, és hozzálátnak beavatásához. Minden ellenállás hasztalan. Az előzetes kiválasztás e jelensége Észak-Ázsiában és a sarkvidéken általános.<sup>37</sup>

Az első „megszállással” fölszentelve és az ezt követő beavatás révén a sámán tetszőlegesen sok további szellemnek is alkalmas befogadójává válik; ezek azonban mindig halott sámánok lelkei vagy más olyan „szellemek”, akik hajdanvolt sámánokat szolgáltak. A híres jakut sámán, Tüszpüt ezt mesélte Sieroszewskinek: „Egy

napon, amikor arra, észak felé bolyongtam a hegyekben, megálltam egy farakás mellett, hogy megfőzzem az ételemet. Tüzet raktam; ámde a máglya alatt egy tunguz sámán volt eltemetve. A szelleme megkaparintott magának.”<sup>38</sup> Ezért van, hogy a szertartások során Tüszpüt tunguz szavakat mondott. De más szellemeket is befogadott: orosz, mongol stb., és beszélte a nyelvüket.<sup>39</sup>

A holtak lelkének szerepe a jövő sámán kiválasztásában Szibérián kívül is ugyanilyen jelentős. Az észak-amerikai samanizmusban betöltött funkciójukat hamarosan megvizsgáljuk. Az eszkimóknál, az ausztráloknál és másutt is, aki orvosságos emberré szeretne válni, sír mellé fekszik, s ez a szokás még történeti népeknél (például a keltáknál) is fennmaradt. Dél-Amerikában az elhunyt sámánok általi beavatás nem kizárólagos ugyan, de elég gyakori. „A boróró sámánokat, akár az *aroettawaraarék*, akár a *barik* osztályához tartozzék, egy halott lelke vagy egy szellem választja ki. Az *aroettawaraarék* esetében a kinyilatkoztatás így történik: a kiválasztott az erdőben sétál, s hirtelen egy madarat lát: karnyújtásnyira tőle leszáll, de nyomban el is tűnik. Papagájrajok röppennek le hozzá, majd varázsütésre nyomuk vész. A jövő sámán reszketve és érthetetlen szavakat dadogva tér haza. Testéből rothadás<sup>40</sup> és *ruku* [orleánfa] szaga árad. Hirtelen feldönti egy széllökés: elterül, mint aki meghalt. Ebben a pillanatban egy szellem befogadójává vált, aki az ő szájával szól. Ettől a perctől fogva sámán.”<sup>41</sup>

Az apinajéknál a sámánokat egy rokon szelleme jelöli ki, aki kapcsolatot teremt köztük és a szellemek között; de a sámántudományt és -technikát ez utóbbiak adják át nekik. Más törzseknél spontán önkívületi élmény révén lesz az ember sámánná: például a Mars bolygó látomását követően stb.<sup>42</sup> A kampáknál és az amahuakáknál a jelöltek egy élő vagy holt sámántól kapják az oktatást.<sup>43</sup> „Az Ucayali-beli konibók sámántanonca orvosi tudását egy szellemtől kapja. Hogy kapcsolatba lépjen vele, dohányfőzetet iszik, és annyit dohányzik egy légmentesen lezárt kunyhóban, amennyit csak bír.”<sup>44</sup> A kasinawa (*cashinawa*) jelöltet a vadonban oktatják: a lelkektől megkapja a szükséges varázsszereket, s ezenkívül a testét is beoltják velük. A jaruro (*yaruro*) sámánokat isteneik oktatják, bár a szorosán vett technikákat más sámánoktól

tanulják el. Nem tekintik azonban képesnek magukat hivatásuk gyakorlására addig, amíg nem találkoztak álmukban egy szellemmel.<sup>45</sup> „Az Apapocuvá-Guaraní-beli törzsben csak a varázsdalok ismeretében lehet valaki sámán, amelyeket álmában valamely meghalt rokon tanít meg neki.”<sup>46</sup> Bármilyen is volt azonban a megvilágosodás eredete, mindezek a sámánok törzsük hagyományos normái szerint működnek. „Szabályokhoz és egy technikához igazodnak tehát, amit csak tapasztalt emberek iskolájában sajátíthattak el”, zárja Métraux.<sup>47</sup> Ez az összes többi samanizmus esetében is igazolódik.

Mint látjuk, ha a halott sámán lelke fontos szerepet játszik is a sámánelhívás kezdetekor, nem tesz egyebet, mint előkészíti a jelöltet a későbbi kinyilatkoztatásokra. A halott sámánok lelkei kapcsolatot teremtenek közte és a szellemek között, vagy fölviszik az Égbe (vö. Szibéria, Altaj, Ausztrália stb.). Ezeket az első eksztatikus élményeket egyébként a vén sámánoktól kapott oktatás követi.<sup>48</sup> A szelk'namoknál a spontán elhívás a fiatalember különös viselkedésében nyilvánul meg: énekel álmában stb.<sup>49</sup> Hasonló állapotba azonban szántszándékkal is lehet jutni: csupán arról van szó, hogy az ember lássa meg a szellemeket.<sup>50</sup> „Meglátni a szellemeket”, álomban vagy ébren, a spontán vagy szándékos sámánelhívás döntő jele, mert a holtak lelkével való kapcsolat valamiféleképpen azt jelenti, hogy *az ember maga is halott*. Ezért kell a sámánnak egész Dél-Amerikában<sup>51</sup> meghalnia, hogy találkozhasson az elhunyt sámánok lelkével és tanuljon tőlük, mert a halottak mindent tudnak.<sup>52</sup>

Mint mondtuk, a sámánkiválasztás vagy -beavatás Dél-Amerikában olykor egy rituális halál és feltámadás tökéletes sémáját őrzi. A halál azonban más eszközökkel is szuggerálható: rendkívüli fáradsággal, kínzásokkal, böjttel, ütlegekkel stb. Ha egy fiatal hévaró sámán akar lenni, keres egy mestert, kifizeti a tiszteletdíját, majd roppant szigorú étrendnek veti alá magát: napokig semmiféle ételhez nem nyúl, és bódító italokat, különösen dohánylevet iszik (amely, tudjuk, lényeges szerepet játszik a dél-amerikai sámánok beavatásában). Végül egy szellem, Pasuka jelenik meg a jelöltnek, harcos alakjában. A mester nyomban ütlegelni kezdi a tanoncot, míg öntudatát veszítve földre nem zuhan. Amikor fölébred, minden tagja



fáj: ez a bizonyíték rá, hogy a szellem megszállta; valójában a szenvedéseket, a mérgezéseket és az ájulást okozó ütlegeteket mintegy a rituális halállal azonosítják.<sup>53</sup>

Ebből következik, hogy a holtak lelkei, bármi volt is a szerepük a jövődő sámánok elhivatásának megindításában vagy a beavatásukban, az elhivatást nem pusztán jelenlétükkel hozzák létre (megszállással vagy sem), hanem eszközként szolgálnak a jelölt számára ahhoz, hogy kapcsolatba lépjen az isteni vagy félisteni lényekkel (eksztatikus utazás az Égbe vagy az Alvilágba stb.), vagy pedig képessé teszik a leendő sámánt a csupán az elhunytak számára hozzáférhető szent realitások elsajátítására. Erre világított rá kitűnően Marcel Mauss a varázserők természetfölötti kinyilatkoztatással történő átadása kapcsán az ausztrál varázslóknál.<sup>54</sup> A holtak szerepe itt is gyakran keveredik a „tisztaszellemekével”. Ráadásul még olyankor is, amikor a halott szelleme közvetlenül adja a kinyilatkoztatást, ez magában foglalja vagy a jelölt megölésének majd feltámadásának beavatási rítusát,<sup>55</sup> vagy az ekzztatikus égi utazást, ami kifejezetten samanikus téma, s itt a szellemős a lélekvezető szerepét tölti be; ez a téma, már struktúrájánál fogva is, kizárja a „megszállást”. Nagyon úgy tűnik, hogy a halottak legfőbb szerepe a sámánképességekkel való felruházáskor nem annyira az, hogy „megszállják” az alanyt, hanem inkább az, hogy segítsék „halottá” változni: egyszóval, hogy segítsék őt is „szellemmé” válni.

### „Szellemlátás”

A „szellemlátás” óriási jelentőségének a sámánbeavatások minden változatában az a magyarázata, hogy álomban vagy ébren szellemet „látni” egy „szellemi állapot” elnyerésének, vagyis a profán emberiét meghaladásának biztos jele. Ezért van az, hogy a mentaweiknél a „látomás” (a szellemké), akár spontán módon, akár szándékos erőfeszítéssel történik, azonnal felruhazza a sámánokat a varázserővel (*kerei*).<sup>54</sup> Az andamani varázslók az őserdőbe vonulnak vissza, hogy megkapják ezt a „látomást” azok, akiknek csak álmaik voltak, kevésbé jelentős varázserőket kapnak.<sup>57</sup> A szumátrai minangkabauk *dukun)amak* oktatása magányban, a hegyek között

zajlik; ott tanulnak meg láthatatlanná válni, és sikerül megpillantaniuk éjszaka a holtak lelkeit<sup>58</sup>, ami azt jelenti, hogy szellemekké *válnak, halottak*.

Egy jarald (*yaralde*) törzsbeli (Lower Murray) ausztrál sámán csodálatosan írja le a szellem- és halottlátást kísérő beavatási rettegést: „Amikor lefekszel, hogy elnyerd a kérdéses látomásokat, és meg is kapod őket, borzalmasak lesznek, de ne félj semmit. Nehéz leírnom őket, bár itt vannak a szellemekben és a *miwimben* (lelkierő), és át is tudnám vetíteni rád a megtapasztalásukat, miután már jól elő lennél rá készítve.

E látomások némelyike rossz szellem, némelyik kígyószerű, némelyek emberfejű lóhoz hasonlóak, megint mások pedig rossz emberek szellemei, akik emésztő tűzhöz hasonlítanak. Látni fogod, hogy leég a táborod, vér-víz hömpölyög; dörögni, villámlani, zuhogni fog; a föld reng, a dombok megindulnak, a vizek örvénylenek, és a még álló fák kétrét hajlanak a szélben. Ne félj semmit. Ha fölkel, nem fogod látni ezeket a jeleneteket; de ha visszafekszel, látni fogod, hacsak rettegésed nem válik túl erőssé. Ha ez történik, az megszakítja a vásznat (vagy fonalat), amire ezek a jelenetek föl vannak akasztva. Megeshet, hogy halottakat látsz feléd közeledni, és hallod csontjaik zörgését. Ha félelem nélkül hallod és látod ezeket a dolgokat, soha többé nem fogsz félni semmitől. Azok a halottak nem jönnek többé oda hozzád, mert a *miwid* erős lett. Akkor hatalmas leszel, mert láttad azokat a halottakat.”<sup>59</sup> Az orvoságos emberek valóban képesek látni a halottak szellemét a sírjuk mellett, s könnyedén foglyul is ejtik őket. Ezek a szellemek ekkor segítők lesznek, és a sámáni gyógykezelés során az orvoságos emberek nagy távolságokra elküldik őket, a kezelt beteg elkódorgott lelkének visszaszerzésére.<sup>60</sup>

Ugyancsak a mentaweiknél „egy férfi vagy egy asszony látnokká válhat, ha fizikailag elragadták a szellemek. Szitakigagailau története szerint a fiatalembert az égi szellemek az égbe vitték, ahol sajátjához hasonló, csodálatos testet kapott. Visszatért a földre, ahol látnok lett; az égi szellemek segítették gyógyításait... Ahhoz, hogy látnokká váljanak, a fiatal fiúknak és lányoknak betegséget kell végigszenvedniük, álmokat kell látniuk, és át kell esniük egy múltó örület időszakán. A betegséget és az álmokat az ég vagy az őserdő

szellemei küldik. Az álmodó azt képzei, hogy fölmege az égbe, vagy majmokat keres az erdőben. Legyen szó álmokról vagy betegségről, mindenképp a lélek átmeneti elvesztése következik be.”<sup>61</sup>

A látnok-mester ezután hozzáfog az ifjú ember beavatásához: együtt mennek az erdőbe varázsfüveket gyűjteni; a mester énekel: „Talizmánszellemek, mutatkozatok! Világosítsátok meg e fiú szemét, hogy lássa a szellemeket!” Amikor hazatér tanítványával, a mester a szellemeket idézi: „Hagyd a szemed tisztává válni, hagyd a szemed tisztává válni, hogy láthassuk atyáinkat és anyáinkat a felső egekben.” E hívás után „a mester bedörzsöli tanítványa szemét a füvekkel. A két férfi három nap és három éjjel ül egymással szemben, énekelve és csengőiket rázva. Nem pihennek egy szemernyit sem, amíg a tanonc szemei látóvá nem válnak. A harmadik nap végén visszatérnek az erdőbe, újabb füveket keresni... Ha a hetedik napon a fiatalember látja az erdő szellemeit, a szertartás befejeződött. Ha nem, e szertartás hét napját meg kell ismételni.”<sup>62</sup>

E hosszú és fáradságos szertartásnak az a célja, hogy a varázslótanonc kiinduló, pillanatnyi eksztatikus élményét (a „kiválasztódás” élményét) állandó állapottá alakítsa: olyanná, amelyben „látni a szellemeket”, vagyis részesedni lehet „szellemi” természetükben.

## *A segítőszellemek*

Mindez még inkább kiviláglik a „szellemek” más kategóriáinak vizsgálatából, akiknek ugyancsak van szerepük vagy a sámán beavatásában, vagy eksztatikus élményeik kiváltásában. Főntebb azt mondtuk, bizalmas viszony alakul ki a sámán és „szellemei” közt. Ezeket egyébként a néprajzi irodalomban ismerős szellemeknek, segítőszellemeknek vagy őrzőszellemeknek nevezzük. Különbséget kell azonban tennünk a szorosán vett ismerős szellemek és a szellemek egy másik kategóriája, az erősebb, úgynevezett védőszellemek között; ugyanígy meg kell különböztetnünk ez utóbbiakat azoktól az isteni vagy félisteni lényektől, akiket a sámán a szertartások során megidéz. A sámán olyan ember, akinek konkrét, közvetlen kapcsolata van az istenekkel

és szellemekkel; szemtől szemben látja őket, beszél velük, imádkozik hozzájuk, könyörög nekik – de csupán néhányat tart „ellenőrzése” alatt. Bármelyik isten vagy szellem, akit a sámánszertartás során megidéz, a megidézéstől még nem a sámán „ismerőse” vagy „segítője”. Gyakran szólongatja a nagy isteneket, ez történik például az altajiaknál: mielőtt eksztatikus utazására indulna, a sámán Jajuk Kánt (a Tengerek Urát), Kaira Kánt, Baj Ülgent és leányait és más mitikus alakokat szólongat.<sup>63</sup> A sámán hívja őket, és az istenek, félistenek és szellemek jönnek – éppúgy, ahogyan a védikus istenségek is leszállnak a pap mellé, amikor az áldozat során megidézi őket. A sámánoknak egyébként vannak saját istenségeik, akik a nép többi tagja előtt ismeretlenek, s akiknek egyedül ők áldoznak. Ez a pantheon azonban nem áll a sámán rendelkezésére, mint a segítőszellemek, és a sámánt segítő isteni vagy félisteni lények nem illeszthetők ismerős, segítő- vagy őrzőszellemei sorába.

Ez utóbbiak mégis jelentős szerepet játszanak a samanizmusban; funkciójukat a sámánszertartások tanulmányozásakor vizsgáljuk majd meg közelebbről. Addig is szögezzük le, hogy az ismerős és segítőszellemek többsége állat alakú. A szibériaiaknál és az altajiaknál megjelenhetnek medve, farkas, szarvas, nyúl, mindenféle madár (különösen lúd, sas, bagoly, varjú stb.), nagy kukac képében, de kísértetként, erdei, föld- vagy háziszellemként is. A listát fölösleges folytatnunk.<sup>64</sup> Alakjuk, nevük, számuk vidékenként változó. Karjalainen szerint egy vaszjugan sámán segítőszellemeinek száma változhat, de általában hét van belőlük. Az „ismerősökön” kívül a sámán élvezi még egy „Fejszellem” oltalmát, aki eksztatikus utazásai során védelmezi, egy „Medveforma szellemét”, aki alvilágjárásaira kíséri el, egy szürke lóét, amelyen az égbe megy stb. Más vidékeken a vaszjugan sámán e védőszellemcseregének egyetlen szellem felel meg; az északi osztjokoknál medve, a tremjuganoknál és más népeknél is egy „hírvívő”, aki meghozza a szellemek válaszát; ez utóbbi az égi szellemek „hírnökeit” idézi (madarak stb.).<sup>65</sup> A sámánok összehívják őket a világ minden tájáról, jönnek is, egyik a másik után, és a sámán szavával szólnak.<sup>66</sup>

Az állat formájú segítőszellem és a tisztán samanikus védőszellem közti különbség elég világosan megmutatkozik a jakutoknál. Minden sámánnak van egy *ié-külája* (*ié-kyla*, „állat-anya”), egyfajta mitikus segítő állatkép, amelyet rejtegetnek. Gyengék azok, akiknek az *ié-külája* kutya; a hatalmasabbaknak bikájuk, csikójuk, sasuk, jávorszarvasuk vagy barnamedvéjük van; a legrosszabbul azok jártak, akiknek farkasuk, medvéjük vagy kutyájuk van. Az *ätmägät*, a védőszellem teljesen másféle lény. Rendszerint egy halott sámán lelke vagy kisebb égi szellem. „A sámán csak *ätmägätjén* keresztül lát és hall, világosított föl Tüszpüt; én három *noszleg* távolságba látok és hallok, de vannak, akik sokkal messzebbre látnak és hallanak.”<sup>67</sup>

Láttuk, hogy az eszkimó sámánnak megvilágosodása után teljesen egyedül kell szert tennie segítőszellemeire. Ezek általában emberalakot öltött állatok; saját jószántukból jönnek, ha a tanonc érdemesnek mutatkozik rá. A róka, a bagoly, a medve, a kutya, a bálna és a mindenféle hegyi szellemek hatalmas és hatékony segítőik.<sup>68</sup> Az alaszakai eszkimóknál annál erősebb a sámán, minél több segítőszelleme van. Észak-Grönlandon egy *angakoknak* akár tizenöt segítőszelleme is lehet.<sup>69</sup>

Rasmussen néhány sámán szájából közvetlenül hallhatta, hogyan jutottak szellemeikhez. Aua sámán, megkapva „megvilágosodását”, testében és agyában égi fényt érzett, amely mintegy egész lényét beragyogta; bár ez az emberek számára észrevétlen maradt, a föld, az ég és a tenger minden szelleme számára látható volt, ők pedig odajöttek hozzá, és segítőszellemei lettek. „Az első segítőszellemem egy névrokonom, egy kis *aua* volt. Amikor eljött hozzám, olyan volt, mintha a ház teteje hirtelen fölemelkedett volna, és olyan hatalmas látásom lett, hogy átláttam a házon, átláttam a földön és messze fölláttam az égbe; ezt a belső fényt az én kis *auám* hozta, fölöttem röpködött, míg énekeltem. Azután eltettem a ház egyik sarkába, ahol a többiek számára láthatatlan, de mindig készen áll, ha szükségem van rá”.<sup>70</sup> A második szellem, egy cet akkor jött, amikor egy napon kajakjával a tengeren járt; odaúszott hozzá és a nevéen szólította. Aua két segítő szellemét monoton énekkel hívogatja: „Nagy öröm, nagy öröm – nagy öröm, nagy öröm – pöttöm parti szellemet látok – pöttöm *auát* – *aua* vagyok magam is – a szellemecske hasonmása –

nagy öröm, nagy öröm...” Ezt addig énekelgeti, míg könnyekben nem tör ki; ekkor határtalan boldogság tölti el.<sup>71</sup> Mint látjuk, ebben az esetben a megvilágosodás eksztatikus élménye valamiféleképpen a segítőszellem megjelenéséhez kötődik. Ez az ekstázis azonban nem mentes a misztikus rettegéstől: Rasmussen<sup>72</sup> nyomatékkal hangsúlyozza a „megmagyarázhatatlan félelmet”, amit az ember akkor érez, ha „megrohanja egy segítőszellem”; ezt a szörnyű rettegést a beavatás halálos veszedelmével hozza összefüggésbe.

A sámánok minden kategóriájának megvannak egyébként a maguk segítő- és védőszellemei, s ezek egyik kategóriáról a másikra mind számban, mind hatékonyságban jelentősen eltérhetnek egymástól. A dzsakun (*jakun*) *pojangnak* (*poyang*) van egy ismerős szelleme, aki álmában jön el hozzá, vagy egy másik sámántól örökl.<sup>73</sup> A trópusi Dél-Amerikában az őrzőszellemekre a beavatás végén tesz szert az ember: „behatolnak” a sámánba, „vagy közvetlenül, vagy a zsákocskájába pottyánó hegyikristályok formájában... Abaramai kariboknál a szellemek minden osztályát, amelyekkel a sámán kapcsolatban áll, különféle természetű apró kavicsok képviselik. Ezeket a *piai* – a sámán – a csörgőjébe illeszti, s így kedvére megidézheti őket”.<sup>74</sup> Dél-Amerikában, mint mindenütt, a segítőszellemek többfélék lehetnek: sámánösök lelkei, növények vagy állatok szellemei. A boróróknál a sámánok két osztályát különböztetik meg, a szellemek szerint, akiktől hatalmukat kapják: természetdémonok vagy az elhunyt sámánok lelkei – vagy pedig az ősök szellemei.<sup>75</sup> Ebben az esetben azonban nem annyira segítő-, mint inkább védőszellemekkel van dolgunk, jóllehet a szellemek két kategóriája közti különbséget nem mindig könnyű meghatározni.

A varázsló vagy boszorkány és szellemei kapcsolata a jótevő-védenc viszonytól a szolga-gazda viszonyig változik, de mindig bensőséges természetű.<sup>76</sup> A szellemek ritkán kapnak áldozatot vagy imát, de ha megsérülnek, a varázsló maga is szenved.<sup>77</sup> Ausztráliában és Észak-Amerikában, de másutt is az az uralkodó, hogy a segítő- és védőszellemek állat alakúak; valamiféleképpen a nyugat-afrikai „bush soul”-hoz [bozótlélek] vagy a közép-amerikai és mexikói *nagualhoz* lehetne hasonlítani őket.<sup>78</sup>

Ezek az állatforma segítőszellemek nagy szerepet játszanak a sámánszertartás előjátékában, vagyis az eksztatikus égbeszállás

vagy alvilágjárás előkészítésében. Jelenlétük rendszerint úgy nyilvánul meg, hogy a sámán az állatok kiáltásait vagy viselkedését utánozza. Az a tunguz sámán, akinek kígyó a segítőszelleme, a szertartás során a hüllő mozdulatait igyekszik utánozni; egy másik, minthogy *szüvénye* a forgószél, annak megfelelően viselkedik.<sup>79</sup> A csukcs és eszkimó sámánok farkassá változnak,<sup>80</sup> a lapp sámánból farkas, medve, rénszarvas, hal lesz,<sup>81</sup> a szemang *hala* tigrissé tud változni,<sup>82</sup> csakúgy, mint a szakai *halak*<sup>83</sup> és a kelantani bomor<sup>84</sup>.

Az állatmozdulatok és -hangok e sámáni utánpótlása látszólag elme lehetne „megszállottságnak”. De talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy *a sámán keríti hatalmába segítőszellemeit: ő az, aki állattá változik*, de hasonló eredményre jut akkor is, ha állatmaszkot ölt; vagy beszélhetnénk az állatszellemmé változó, s az állatok és a madarak módján „beszélő”, éneklő vagy repülő sámán *új identitásáról*, e Az „állatok nyelve” csupán a „szellemek nyelvének”, a titkos sámáni nyelvnek az egyik változata, amire hamarosan visszatérünk.

Előbb azonban a következőre szeretnénk föl hívni a figyelmet: egy segítőszellem jelenléte állat alakjában, a vele való titkos nyelvű párbeszéd vagy a sámán megtestesülése az állatszellemben (maszkok, taglejtés, táncok stb.) további eszközök annak megmutatására, hogy a sámán képes elhagyni emberi létét, egyszóval képes „meghalni”. A legősibb idők óta csaknem minden állatot vagy a lelket a túlvilágra kísérő lélekvezetőként, vagy az elhunyt új alakjaként fogtak föl. Legyen akár az „ős”, akár a „beavatómester”, az állat a túlvilággal való tényleges és közvetlen kapcsolatot szimbolizál. A világ számos mítoszában és mondájában a hőst állat viszi a túlvilágra.<sup>85</sup> Az újoncot mindig állat viszi a hátán a vadonba (= Alvilágba), vagy a pofájában tartja, vagy „elnyeli”, hogy „megölje és föltámassza” stb.<sup>86</sup> Végül számolnunk kell ember és állat misztikus közösségével is, ami az ősvadászok vallásának egyik uralkodó eleme. E közösség miatt képesek egyes emberek állattá változni, érteni a nyelvüket, illetve osztozni előretudásukban vagy okkult képességeikben. Minden egyes alkalommal, amikor a sámánnak sikerül elérnie az állatok létmódját, valamiféleképpen helyreállítja azt a helyzetet, amikor, *in illo tempore*, a mitikus időkben ember és állat elszakadása még nem következett be.<sup>87</sup>

A burját sámánok védelmező állatát *khubilgannak* hívják, a szót „átváltozásként” lehetne értelmezni (a *khubilkh* „átalakulni”, „más formát ölteni” igéből).<sup>88</sup> Másként szólva a védőállat nemcsak lehetővé teszi a sámán átalakulását, de valamilyen módon az „alakmása”, az *alter egoja* is.<sup>89</sup> Az állat a sámán egyik „lelke”, „állatforma lélek”,<sup>90</sup> vagy pontosabban az „életlélek”.<sup>91</sup> A sámánok állat képében harcolnak egymással, és ha *alter egoját* a harcban megölik, a sámán is nyomban meghal.<sup>92</sup>

A védő- és segítőszellemeket, akik nélkül semmiféle sámánszertartás nem lehetséges, következésképpen tekinthetjük a sámán túlvilági eksztatikus utazásai hiteles jeleinek.<sup>93</sup> Ez azt jelenti, hogy az állatszelleme az ősök lelkének szerepéhez csatlakoznak: ők is a túlvilágra (Égbe, Alvilágba) viszik a sámánt, titkokat tárnak föl előtte, tanítják stb. Az állatszelleme szerepe a beavatási rítusokban, valamint a hős túlvilági utazására vonatkozó mítoszokban és mondákban a halottak lelkének a beavatási (sámáni) „megszállás” során betöltött szerepéhez hasonló. Jól látható azonban, hogy *maga a sámán válik halottá* (vagy állatszellemmé vagy istenné stb.), hogy be tudja bizonyítani, tényleg képes az Égbe vagy az Alvilágba szállni. Ily módon lehetségesnek látjuk e jelenségcsoportok együttes magyarázatát: valamiféleképpen a sámán halálának és feltámadásának periodikus (vagyis minden egyes újabb szertartás alkalmával újrakezdődő) ismétlődéséről van szó. Az eksztázis nem más, mint a rituális halálnak vagy más szóval a profán emberi lét meghaladásának kézzelfogható megtapasztalása. S mint látni fogjuk, a sámán ezt a „halált” mindenféle eszközökkel képes elérni, a narkotikumoktól és a dobtól a szellemektől való „megszállottságig”.

### „Titkos nyelv” – „az állatok nyelve”

A beavatás során a jövődó sámánnak meg kell tanulnia a titkos nyelvet, amit a szertartások során használni fog, hogy kapcsolatba kerüljön a szellemekkel és az állatszellemeikkel. Ezt a titkos nyelvet vagy egy mestertől tanulja, vagy a maga eszközeivel, tehát közvetlenül a „szellemektől”; a két módszer az eszkimóknál például egymás mellett él.<sup>94</sup> Sajátos titkos nyelv megléte megállapítható volt a lappoknál,<sup>95</sup> az osztjákoknál, a csukcsoknál, a jakutoknál, a



tunguzoknál.<sup>96</sup> A tunguz sámánról föltételezik, hogy révülése során érti az egész természet nyelvét.<sup>97</sup> A titkos sámáni nyelv rendkívül kidolgozott az eszkimóknál, ahol az *angakokok* és szellemeik közötti kommunikáció eszközeként alkalmazzák.<sup>98</sup> Minden sámánnak megvan a maga saját dala, amit a szellemek megidézésére énekel.<sup>99</sup> Még ahol nincs szó közvetlenül titkos nyelvről, ott is fölfedezhetők a nyomai azokban az érthetetlen szövegű refrénekekben, amelyeket a révülések során ismételtetnek, mint például az altajiaknál.<sup>100</sup>

Ez nem kizárólag észak-ázsiai és sarkvidéki jelenség: szinte mindenütt megtalálható. A szemang pigmeusok *halája* a szertartás során saját nyelvükön beszél a Szenoikkal (az égi szellemekkel); amint kilép a szertartási kunyhóból, azt állítja, mindent elfelejtett.<sup>101</sup> A szumátrai mentaweiknél a beavató mester egy bambuszcsövön keresztül a tanonc fülébe fúj, hogy képessé tegye a szellemek hangjának meghallására.<sup>102</sup> A batak sámán a szertartások során a „szellemek nyelvét” használja<sup>103</sup>, a dusunok (Észak-Borneó) sámándalai pedig titkos nyelven szólnak.<sup>104</sup> „Karib hagyomány szerint az első *piai* [sámán] egy férfi volt, aki éneket hallott fölhangzani egy folyóból: vakmerően belevetette magát, s nem jött föl addig, amíg meg nem tanulta kívülről az asszonyszellemek dalát, és meg nem kapta tőlük hivatása kellékeit.”<sup>105</sup>

Ez a titkos nyelv nagyon gyakran voltaképp az „állatok nyelve”, vagy állathangok utánzásából ered. Dél-Amerikában a beavatás időszakában az újoncnak meg kell tanulnia utánozni az állatok hangját.<sup>106</sup> Ugyanez a helyzet Észak-Amerikában: többek között a pomóknál és a menominiknél a sámánok a madarak énekét utánozzák.<sup>107</sup> A jakutok, a jukagirek, a csukcsok, a goldok, az eszkimók és más népek szertartásai során vadállat- és madárhangok hallatszanak.<sup>108</sup> Castagné a kirgiz-tatár *bakszát* a sátor körül rohanva, szökellve, bőgéseket hallatva, ugrándozva mutatja be: „ugat, mint a kutya, megszimatolja a résztvevőket, bőg, mint az ökör, bömböl, kurjongat, béget, mint a bárány, rőfög, mint a disznó, nyerít, turbékol, figyelemre méltó pontossággal utánozva az állatok kiáltásait, a madarak dalát, röptük zaját stb., ami persze mély benyomást gyakorol a résztvevőkre”.<sup>109</sup> A „szellemek leszállása” gyakran ugyanígy történik. A guyanai indiánoknál „a csöndet hirtelen különös, de valóban rémisztő kiáltások zaja töri meg; bőgések,

ordítások, amelyek betöltik a kunyhót és megremegetik a falakat. A lárma ritmikus ordításként emelkedik, majd fokozatosan halk és távoli morajjá válik, aztán újból fölcsattan, hogy hat órán át abba se maradjon”.<sup>110</sup>

Az ilyen kiáltások a szellemek jelenlétét jelzik, pontosan úgy, ahogyan az állati viselkedéssel is ezt nyilatkoztatják ki.<sup>111</sup> A szertartás során használt szavak sokaságának madárdal és más állathang az eredete.<sup>112</sup> Mint Lehtisalo megjegyzi<sup>113</sup>, a sámán dobját és a „jódlit” alkalmazva kerül önkívületbe, s a varázsszövegeket mindenütt éneklük. A „varázslatot” és a „dalt” – különösen a madarak módján való éneklést – gyakran ugyanazzal a szóval fejezik ki. A varázsigé germán neve *galdr*, ez a *gálán*, „énekelni” igéből származik, amelyet különösen a madarak énekére használnak.<sup>114</sup> Az állatok, elsősorban a madarak nyelvének megtanulása a világon mindenütt a természet titkainak ismeretével, és következésképp a prófétálás képességével egyenértékű.<sup>115</sup> A madarak nyelvét általában kígyó vagy valami más, varázserejüként tisztelt állat megevésével lehet megtanulni.<sup>116</sup> Ezek az állatok azért tudják föltárni a jövő titkait, mert úgy tekintenek rájuk, mint a holtak lelkének befogadóira vagy az istenek epiphániáira. Nyelvük megtanulása, hangjuk utánzása az Alvilággal és az Egekkel való kommunikáció képességével egyenértékű. Állattal, különösen madárral történő ugyanilyen azonosulással fogunk találkozni, amikor a sámánöltözékről és a mágikus repülésről beszélünk majd. A madarak lélekvezetők. Ha az ember maga madárrá változik vagy madár kíséri, az arra vall, hogy még életében képes vállalkozni az égbe és a túlvilágra irányuló eksztatikus utazásra.

Az állatok hangjának utánzása, e titkos nyelv használata a szertartás során újabb jele annak, hogy a sámán szabadon közlekedhet a három kozmikus övezet, az Alvilág, a Föld és az Ég között, ami azt jelenti, hogy büntetlenül behatolhat oda, ahová egyedül a holtaknak vagy az isteneknek van bejárásuk. Egy állat testi befogadása a szertartás során, mint a halottak kapcsán láttuk, nem annyira megszállottság, hanem a sámán mágikus átváltozása azzá az állattá. Hasonló átváltozás egyébként más eszközzel is elérhető: például a sámánruha felöltésével vagy az arc maszk mögé rejtésével.

S ez még nem minden. A barátság az állatokkal és nyelvük megértése számos hagyományban paradicsomi jelenségcsoportokat alkot. Kezdetben, tehát a mitikus időkben az ember békességben élt az állatokkal, és értette a nyelvüket. Az ember csak a bibliai hagyomány „bűnbeeséséhez” hasonló őskatasztrófa következtében lett az, ami ma: halandó, neme van, kénytelenségből dolgozik, hogy táplálékhoz jusson, és ellenséges a viszonya az állatokkal. A sámán az ekstázisra készülve és az ekstázis során eltörli a jelenlegi emberi létet, és átmenetileg újból fölleli a kezdeti helyzetet. A barátság az állatokkal, nyelvük ismerete, az állattá válás megannyi jele annak, hogy a sámán visszaállította az idők hajnalán elveszített „paradicsomi” helyzetet.<sup>117</sup>

### *A sámánképességek keresése Észak-Amerikában*

Utaltunk már a sámánképességek elnyerésének különféle módozataira Észak-Amerikában. E varázserők forrása vagy isteni lényekben, vagy a sámánősök lelkében, vagy mitikus állatokban vagy, végezetül, különféle tárgyakban vagy kozmikus övezetekben rejlik. A varázserők megszerzése történhet spontán módon vagy szándékos kereséssel; a jövőndő sámánnak mindkét esetben el kell szenvednie bizonyos beavatási jellegű megpróbáltatásokat. Észak-Amerikában, mint általában másutt is, a sámánképességekkel való felruházás általában egy védő- vagy segítőszellem elnyerését jelenti.<sup>118</sup>

Lássuk, hogyan zajlanak a dolgok a suszwapoknál (*shuswap*), ennél a szálisok (*salish*) családjába tartozó törzsnél, Brit-Columbia szívében. „A sámánt állatok avatják be, akik védőszellemeivé válnak. A beavatási rítusok, amelyek célja nem más, mint hogy a jelölt természetfeletti segítséget kapjon bármihez, amit csak óhajt, úgy tűnik, a harcosok és a sámánok esetében ugyanazok. A serdülőkorba érkezett legénykének, még mielőtt asszonyt érintene, a hegyekbe kell mennie, s ott bizonyos hőstetteket végrehajtania. Izzasztókunyhót (*sweat house*) kell építenie, amelyben éjszakákat tölt; reggel szabad hazatérnie a faluba. Éjszaka a gőzben tisztul, táncol és énekel. Ezt az életet olykor évekig folytatja, amíg azt nem álmodja, hogy az állat, akit védőszelleméül szeretne, megjelenik, és

megígéri neki, hogy segíteni fogja. Amikor megjelenik, az újonc révületbe zuhan. „Úgy érzi, mintha részeg volna, képtelen felfogni, mi történik vele, nappal van-e vagy éjszaka.”<sup>119</sup> Az állat azt mondja neki, hívja csak, ha szüksége van a segítségére, és megtanítja egy különleges dalra, amivel odahívhatja. Ezért minden sámánnak megvan a saját dala, amit senki másnak nincs joga énekelni, kivéve ha boszorkányt próbálnak fölfedezni. A szellem olykor villámcsapás képében száll az újoncra.<sup>120</sup> Ha az újoncot állat avatja be, megtanítja a nyelvére. Mesélik, hogy egy Nicola Valley-be való sámán révülései során „a prérifarkas nyelvén beszél”... Ha egy embernek van védőszelleme, nem fogja se golyó, se nyíl, s ha golyó vagy nyíl éri, a seb nem vérzik, a vér a gyomrába folyik, kiköpi, és ugyanolyan jól van, mint annak előtte. Az emberek szert tehetnek több védőszellemre is: a hatalmas sámánoknak mindig több siet a segítségére...<sup>121</sup>

Ebben a példában a sámánképességek megszerzése szándékos keresés következtében történik. Észak-Amerikában másutt a jelöllek hegyi barlangokba vagy elhagyatott helyekre húzódnak vissza, és intenzív összpontosítással próbálják megkapni azokat a látomásokat, amelyek kizárólagosan döntenek a sámáni pályafutás felől. Szokás szerint pontosítani kell, milyen fajta „varázserőt” kérnek<sup>122</sup>: ez fontos részlet, mert jelzi számunkra, hogy nem pusztán a sámáni, hanem a mágikus-vallási varázserők megszerzésére rendeltetett általános technikáról van szó.

Itt van egy paviotszo (*paviotso*) sámán története, amelyet W. Z. Park gyűjtött és tett közzé: ötvenesztendőskorában elhatározza, hogy „doktor” lesz. Bemegy egy barlangba, és imádkozik: „Beteg a népem, meg akarom menteni őket stb.” Megpróbál elaludni, de különös zajoktól nem tud: állati morgásokat és bőgéseket hall (medve, puma, dámszarvas stb.). Végül elalszik, és álmában részt vesz egy sámáni gyógyító szertartáson: „Ott voltak a hegy lábánál. Hallottam a hangjukat és az éneküket. Aztán hallottam a beteg jajgatását. Egy doktor énekelt, és kezelte.” Végül a beteg meghal, s a jelölt hallja a család siratását. A szikla repedezni kezd. „Egy ember jelent meg a nyílásban: magas volt és szikár. Sastollat tartott a kezében.” Megparancsolja neki, hogy ilyen tollakat szerezzen be, és

megtanítja neki, hogyan érhet el gyógyulást. Amikor a jelölt reggel felébred, senkit sem talál maga mellett.<sup>123</sup>

Ha a jelölt nem tartja be az álmában kapott utasításokat vagy hagyományos sémáikat, kudarcra van ítélve.<sup>124</sup> Egyes esetekben a halott sámán lelke megjelenik örököse első álmában, de a következő álmokban magasabb rendű szellemek jelennek meg, akik lelruházzák a „varázserővel”. Ha az örökös nem fogadja el, beteg lesz<sup>125</sup>; emlékszünk, a helyzet nagyjából mindenütt másutt is ugyanez.

A paviotszóknál, a soseniknál (*shoshone*), a Seed Eaterseknél [„magevők”], északabbra pedig a lillueteknél (*lilloet*) és a Thompsonoknál a halottak lelkét a sámáni varázserők forrásának tekintik.<sup>126</sup> Észak-Kaliforniában a sámánképességek elnyerésének ez a módja rendkívül széles körben elterjedt. A jurok (*yurok*) sámánok halottal álmodnak, aki általában – de nem mindig – sámán. A szinkjonoknál (*sinkyone*) a varázserőt olykor olyan álomban kapja az ember, amelyben elhunyt rokonok jelennek meg. A wintuk ilyen álmok folytán válnak sámánná, különösen ha saját meghalt gyermekeikkel álmodnak. A sasztáknál (*shasta*) a sámáni varázserő első jele olyan álmok nyomán mutatkozik, amelyekben az anya, az apa vagy egy halott ős jelenik meg.<sup>127</sup>

Észak-Amerikában azonban a holtak lelkén és az őrző állatokon kívül más forrásai is vannak a sámánképességeknek, és másféle oktatók is léteznek. A Nagy-medencében egy „kicsi zöld emberkérő” van szó, akinek csak két mellső lába van, íjjal és nyíllal jár. A hegyekben él, és lenyilazza, aki rosszat mond róla. A „kicsi zöld emberke” az orvoságos emberek védőszelleme, azoké, akik kizárólag természetfeletti segítséggel váltak varázslóvá.<sup>128</sup> A varázserőt adó vagy védőszellemként szolgáló törpe témája rendkívül elterjedt a Sziklás-hegység nyugati részén, a Fennsík-csoport törzseinél (Thompsonok, suszwapok stb.) és Észak-Kaliforniában (saszták, atszugewik, északi maiduk és jukik).<sup>129</sup>

A sámán varázssereje olykor közvetlenül a Legfőbb Lénytől vagy más isteni alakoktól ered. Így például a dél-kaliforniai cahuillák (Cahuilla-sivatag) úgy vélik, a sámánok Mukattól, a Teremtőtől kapják a varázsserejüket, de őrzőszellemek (a bagoly, a róka, a prérifarkas, a medve stb.) közvetítésével, akik az Isten és a

sámánok közti hírvivőként viselkednek.<sup>130</sup> A mohauéknál (*mohawe*) és a jumáknál (*juma*) a varázserő nagy mitikus lényektől ered, akik a világ kezdetekor adták át a sámánoknak.<sup>131</sup> Az átadásra álomban kerül sor, és beavatási forgatókönyvet foglal magában. A juma sámán álmában részt vesz a világ születésén, és viszontlátja a mitikus időket.<sup>132</sup> A marikopáknál (*maricopa*) a beavatási álmok hagyományos sémát követnek: egy szellem megragadja a jövőendő sámán lelkét, és hegyről hegyre vezet, minden alkalommal dalokat és gyógy módokat tárva föl előtte.<sup>133</sup> A walapaiknál a szellemek irányítása alatti utazás a sámánálmok lényegi jellegzetessége.<sup>134</sup>

Mint már több ízben láttuk, a sámánok oktatása gyakran álmok során történik. Az ember álmában éri el ismét a *par excellence* szent életet, és állítja helyre a közvetlen kapcsolatot az istenekkel, a szellemekkel és az ősök lelkeivel. Mindig álomban törlődik el a történelmi idő, s leli föl a mitikus időt, ami lehetővé teszi a leendő sámán számára, hogy részt vegyen a világ kezdetében, s ennek következtében úgy a kozmogóniának, mint az őseredeti mitikus kinyilatkoztatásoknak kortársa legyen. A beavatási álmok olykor akaratlanok, és már gyerekkorban elkezdődnek, mint a Nagy-medence törzseinél.<sup>135</sup> Az álmok nem követnek ugyan szigorú forgatókönyvet, mindazonáltal egyöntetűek: az alvók szellemekkel és ősökkel álmodnak, vagy hallják a hangjukat (dalokat és utasításokat). A beavatási szabályokat (étrend, tabuk) mindig álomban kapják, s azt is így tudják meg, milyen tárgyakra lesz szükségük a sámáni gyógykezelések során.<sup>136</sup> Az északkeleti maiduknál is szellemekkel álmodva lesz az emberből sámán. Bár a samanizmus örökletes, a minősítést csak azután kapja meg, ha álmában látta a szellemeket; ezek egyébként valamiféleképpen egyik nemzedékről a másikra öröklődnek. A szellemek olykor állat alakjában mutatkoznak (ebben az esetben a sámánnak nem szabad ennie a kérdéses állatból), de meghatározott alak nélkül benne élnek sziklákban, tavakban stb. is.<sup>137</sup>

Az a hiedelem, hogy a sámánképességek forrásai az állatszellemek vagy természeti jelenségek, egész Észak-Amerikában igen elterjedt.<sup>138</sup> A Brit-Columbia belsejében élő szálisoknál csak néhány sámán örökli az őrzőszellemeket a rokonaitól. Majdnem minden állat és a tárgyak jelentős része szellemmé válhat: minden, aminek

bármiféle kapcsolata van a halállal (például a sírok, a csontok, a fogak stb.), és bármilyen természeti jelenség (a kék ég, kelet és nyugat stb.). De, mint sok más esetben, itt is a samanizmus köreit meghaladó mágikus-vallási élménnyel van dolgunk, hiszen a harcosoknak is megvannak a maguk védőszellemei a fegyverzetükben és a vadakban; a vadászok a sajátjaikat a vízben, a hegyekben és azokban az állatokban találják meg, amelyekre vadásznak stb.<sup>139</sup>

Egyes paviotszo sámánok elmondása szerint a varázserő az „Éjszaka Szellemétől” jön. Ez a Szellem „mindenütt ott van. Nincs neve. Nem létezik a számára név.” Csak a Sas és a Bagoly azok a hírnökök, akik közvetítik az Éjszaka Szellemének utasításait. „Amikor az Éjszaka Szelleme megadja a samanizálás képességét (*power for doctoring*), azt mondja a sámánnak, kérje a „vízibabák” (*water babies*), a sas, a bagoly, a dámszarvas, az antilop, a medve vagy egy más állat vagy madár segítségét.”<sup>140</sup> A prérifarkas a paviotszóknál soha nem varázserők forrása, bár meséikben élenjáró szereplő.<sup>141</sup> A varázserőt adó szellemek láthatatlanok: csak a sámánok tudják megpillantani őket.<sup>142</sup>

Mindehhez hozzá kell még tennünk a „kínokat” (*pains*), amelyeket egyaránt vélnek varázserők forrásának és betegségek okának. A „kínokat” mintha eleven lényként kezelnék, s olykor még valamiféle személyiségük is van. Nincs emberi formájuk, de kézzelfoghatónak tekintik őket.<sup>143</sup> A hupáknál például mindenféle színű van belőlük: az egyik egy darab nyers húshoz hasonlít, mások rákhoz, dámborjacskához, nyílhegyhez stb.<sup>144</sup> A „kínokba” vetett hit az észak-kaliforniai törzseknél általános,<sup>145</sup> Észak-Amerika más vidékein azonban ismeretlen vagy ritka.<sup>146</sup>

Az acsumavik (*achumawi*) *damagomijai* egyszerre védőszellemek és „kínok”. Egy sámánasszony, Old Dixie elmeséli, hogyan kapta az elhivatást: már férjnél volt, amikor egy napon „eljött hozzám az első *damagomim*. Még most is megvan. Kis fekete dolog, alig látni. Amikor először jött, nagy zajt csapott. Éjszaka volt. Azt mondta, el kell mennem hozzá a hegyekbe. Akkor elmentem. Rettentően féltem. Alig mertem. Aztán lett több is. Elkaptam őket.”<sup>147</sup> Ezek olyan *damagomik* voltak, amik más sámánokhoz tartoztak, s vízért küldték őket, hogy embereket mérgezzenek meg, vagy valami más sámáni

küldetésük volt. Old Dixie elküldte értük az egyik saját *damagomiját*, és elfogta őket. Így odáig jutott, hogy több mint ötven *damagomival* rendelkezik, miközben egy fiatal sámánnak csak három vagy négy van.<sup>148</sup> A sámánok azzal a vérrel táplálják őket, amit a kezeléseik során szívnak ki.<sup>149</sup> Angulo szerint ezek a *damagomik* egyszerre valóságosak (hús-vér lények) és fantasztikusak.<sup>150</sup> Ha a sámán meg akar mérgezni valakit, elküld egy *damagomik* „Keresd meg ezt és ezt. Menjél bele. Betegítsd meg. Ne öld meg rögtön. Haljon meg egy hónapon belül.”<sup>151</sup>

Mint a szálisok kapcsán már láttuk, minden állat vagy kozmikus tárgy válhat varázserők forrásává vagy védőszellemé. A Thompson indiánok például a vizet a sámánok, a harcosok, a vadászok és a halászok védőszellemének tekintik; a nap, a villám, a villám-madár, a hegycsúcsok, a medve, a farkas, a sas és a holló a sámánok és a harcosok védőszellemei. Más védőszellemek a sámánok és a vadászok vagy a sámánok és a halászok közös szellemei. Léteznek kizárólag a sámánok számára fenntartott védőszellemek is: az éjszaka, a köd, a kék ég, kelet, nyugat, az asszony, a serdülő leány, a gyermek, a férfikéz és -láb, a férfi és a női nemi szervek, a denevér, a lelkek országa, a hazajáró lelkek, a sírok, a holtak csontja, foga és haja stb.<sup>152</sup> A sámánképességek forrásainak listáját azonban korántsem merítettük ki.<sup>153</sup>

Mint az imént megállapítottuk, bármely szellemi, állati vagy fizikai tulajdonságok hordozója válhat mind a sámán, mind bármely más egyén varázserőinek forrásává vagy védőszellemükké. Ez a sámánképességek eredetének problémáját illetően elég fontosnak tűnik számunkra: sajátos „sámánképességi” minőségük egyetlen esetben sem a *forrásaiknak* köszönhető (amelyek gyakran minden mágikus-vallási varázserő esetében ugyanazok), de nem is annak a ténynek, hogy a „sámánképességek” bizonyos őrzőállatokban testesülnek meg. Bármelyik indián szert tehet a maga védőszellemére, ha kész bizonyos akaratit és koncentrációs erőfeszítésre.<sup>154</sup> Másutt a törzsi beavatás zárul egy védőszellem elnyerésével. Ebből a szempontból a sámánképességek keresése a mágikus-vallási varázserők sokkalta általánosabb keresésébe illeszkedik. Egy előző fejezetben már láttuk, a sámánok nem azáltal különböznek a közösség többi tagjától, hogy kutatnak a szent után –



ami minden ember normális és egyetemes viselkedése –, hanem az eksztatikus élményre való képességük miatt, ami az esetek többségében az elhivatásra korlátozódik.

Következésképpen levonhatjuk azt a következtetést, hogy a védőszellemek és a mitikus segítő állatok nem a samanizmus jellemző és kizárólagos jegyei. Ezekre a védelmező és segítő lényekre az egész Világmindenségben szinte lépten-nyomon rábukkanhatunk, és minden olyan egyén számára hozzáférhetőek, aki rászánja magát, hogy a megszerzésükért kiáll néhány próbatételt. Ez azt jelenti, hogy az archaikus ember a világmindenségben bárhol képes azonosítani a mágikus-vallásos szent egy-egy forrását, hogy a világmindenség bármely szöglete, a szent dialektikájának megfelelően, hierophania helye lehet.<sup>154</sup> A sámánt nem a varázserő vagy egy védőszellem birtoklása különbözteti meg a klán többi tagjától, hanem az eksztatikus élmény. Láttuk viszont, s a továbbiakban még inkább látni fogjuk, hogy a védő- és segítőszellemek nem közvetlen kiváltói az eksztatikus élménynek. Csupán egy isteni lény hírnökei, vagy segéderők egy olyan élmény során, amely rajtuk kívül egy sor más lény jelenlétét is magában foglalja.

Másfelől tudjuk, hogy a „varázserő” megannyiszor a sámánösök lelkei (akik pedig hajdan az idők kezdetekor, a mitikus időkben kapták), isteni vagy félisteni lények, olykor egy Legfőbb Lény révén tárul föl. Itt is az a benyomásunk, hogy a védő- és segítőszellemek csak a sámánélmény nélkülözhetetlen kellékei, éppúgy, mint azok az új szervek, amelyeket a sámán beavatása következtében kap, hogy jobban tudjon tájékozódni abban a mágikus-vallási univerzumban, ahová attól fogva bejáratos lesz. A következő fejezetekben a védő- és segítőszellemek mint „misztikus szervek” szerepét még jobban meg fogjuk világítani.

Mint mindenütt másutt, e védő- és segítőszellemek elnyerése Észak-Amerikában is lehet spontán és szándékos. Meg akartuk különböztetni az észak-amerikai sámánok beavatását a szibériai sámánokétól, megállapítva, hogy az előbbiek esetében mindig *szándékos keresésről* van szó, míg Ázsiában a sámánelhivatást a szellemek mintegy *kikényszerítik*,<sup>156</sup> Bogoras, Ruth Benedict eredményeit<sup>157</sup> fölhasználva a következőképpen foglalja össze a

sámánképessegek elnyerését Észak-Amerikában: hogy kapcsolatba kerüljön a szellemekkel vagy védőszellemekre tegyen szert, a jelölt magányba vonul, és szigorú, önkínzó életmódnak veti alá magát. Amikor a szellemek állat alakban megjelennek, a jelölt állítólag saját húsvával eteti őket.<sup>158</sup> Önmaga élelemként való felkínálása az állatszellemeknek, ami saját teste földarabolásával valósul meg (mint például az assziniboinoknál),<sup>159</sup> csupán a jelölt-földarabolás eksztatikus rítusának párhuzama, azé a rítusé, amelyet az előző fejezetben elemeztünk, s amely beavatási sémát foglal magában (halál és feltámadás). Ez egyébként más vidékeken is előfordul – mint például Ausztráliában<sup>160</sup> vagy Tibetben (a tantrikus-bon csöd [*gchöd*] rítusban) –, s a jelölt démonikus szellemek által történő eksztatikus feldarabolása helyettesítőjének vagy párhuzamos megfogalmazásának kell tekintenünk: ahol ez hiányzik vagy ritkább, ott a test feldarabolásának és a szervek megújulásának spontán eksztatikus élményét olykor a saját test fölkinálása helyettesíti, állatszellemeknek (mint az assziniboinoknál) vagy démonikus szellemeknek (Tibetben).

Ha igaz is, hogy az észak-amerikai samanizmus uralkodó jegye a „keresés”, korántsem ez a varázserők elnyerésének kizárólagos módszere. Több spontán elhivatás példájával találkoztunk (lásd fentebb Old Dixie esetét, 109.), de számuk érzékelhetően még nagyobb. Emlékezzünk csak a sámánképessegek örökletes átadására, ahol a döntés végső soron a szellemeknek és az ősök lelkének a hatalmában van. Emlékezzünk a leendő sámánok figyelmeztető álmaira, azokra az álmokra, amelyek Park szerint halálos betegséghez vezetnek, ha nem jól értik meg őket, és nem engedelmeskednek nekik jámbor módon. Egy vén sámánt hívnak, hogy fejtse meg őket: azt parancsolja a betegnek, hogy kövesse az álmodt előidéző szellemek utasításait. „Általában az ember csak nagyon nem szívesen lesz sámán, és csak akkor dönt úgy, hogy elfogadja a varázserőket és követi a szellemek utasításait, ha a többi sámán meggyőzi, hogy máskülönben halál fia lesz.”<sup>161</sup> Pontosan ez a helyzet a szibériai és közép-ázsiai sámánokkal, de a többivel is. Ez az ellenállás az „isteni kiválasztással” szemben, mint mondtuk, az embernek a szenttel szembeni ambivalens hozzáállásával magyarázható.

Tegyük hozzá, hogy – jóllehet ritkábban – Ázsiában is találkozhatunk a sámánképességek szándékos keresésével. Észak-Amerikában, különösen is Dél-Kaliforniában a sámánképességek elnyerése gyakran a beavatási szertartásokhoz társul. A kawaiiszuknál, a luisenóknál, a juanenóknál és a gabrielinóknál, csakúgy, mint a dieguenóknál, a cocopáknál és az akwa'aláknál a látomást a védőállattól várják, csattanó maszlaggal (*jimson weed*) előidézett mérgezés révén.<sup>162</sup> Itt inkább egy titkos társaság beavatási rítusával, semmint samanikus élménnyel van dolgunk. A jelöltek önkínzásai, amelyekre Bogoraz utalt, inkább azokhoz a szörnyű megpróbáltatásokhoz tartoznak, amelyeket a jelöltnek el kell viselnie, hogy befogadják egy titkos társaságba, nem pedig a szó szoros értelmében vett samanizmushoz, bár Észak-Amerikában e két vallási forma között mindig nehéz pontos határvonalat húzni.

### [Jegyzetek]

<sup>1</sup> Sternberg: *Divine Election*, 474. skk.

<sup>2</sup> Uo. 475.

<sup>3</sup> Vö. egyebek közt K. Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 131.; Mehmed Fuad Köprülü: *Influencedu chamanisme turco-mongol sur les ordrcs mystiques musulmans* (Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, új folyam I, Istambul, 1929), 17.

<sup>4</sup> Sz. Saskov: *Samansztvo v Sibirii* (Szentpétervár, 1964), 81., idézi V. M. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia*, 63.; más változatok: Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 543-544. A sámán-varázsló és a Legfőbb Lény konfliktusának témája az andamanoknál és szemangoknál is megvan; vö. R. Pettazzoni: *L'onnisienza di Dio* (Torino, 1955), 441. skk., 458. skk.

<sup>5</sup> N. V. Pripuzov, idézi Mikhailowski, 64.

<sup>6</sup> P. I. Tretyakov: *Turukhanszkij Kraj, jevo priroda i zsiteli* (Szentpétervár, 1871), 210-211.; Mikhailowski 64. E legenda egyes részleteire (kirepülés a jurta nyílásán, a hattyúk stb.) később még visszatérünk.

<sup>7</sup> N. N. Agapitov – M. N. Hangelov: *Materiali dija izucsenija samansztva v Szibiri. Samansztvo u burját Irkutschkoj gubernii* (*Izvesztija Vosztocsno-Szibirszkow Otdela Russzkovo*

*Geograficeszkervo Obszcsesztva* XIV, 1-2, Irkutzk, 1883, fordítja és összefoglalja Stieda: Das Schamanenthum unter den Burjaten (*Globus* LII, 16, 1887, 250-253), 41-42.; Mikhailowski: i. m. 64.; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 465-466. Egy másik variánsra lásd J. Curtin: *A Journey in Southern Siberia* (London, 1909), 105. Hasonló mítosz ismeretes a dél-afrikai pondóknál; vö. W. J. Perry: *The Primordial Óceán* (London, 1935), 143-144.

<sup>8</sup> G. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, 605.

<sup>9</sup> L. Sternberg: Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie (*Archiv für Religionstwissenschaft* XXVIII, 1930, 125-153), 130. Vö. a ketek vagy jenyiszeji osztjások megfelelő koncepcióival: B. D. Shimkin: A Sketch of the Ket or Yenisei „Ostyak” (*Ethnos* IV, 1939, 147-176), 160. skk.

<sup>10</sup> Sternberg: *Der Adlerkult*, 134. A fa, a lélek és a születés közti összefüggésekről a mongol és szibériai hiedelmekben lásd U. Pestalozza: Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali (*Reale Istituto Lombardo di Scienze e lettere, Rendiconti* 67, 1934, 417-497), 487. skk.

<sup>11</sup> Vö. E. Emsheimer: Shamanentrommel und Trommelbaum (*Ethnos* IV, 1946) 174.

<sup>12</sup> Sternberg: *Adlerkult*, 141.

<sup>13</sup> Uo. 143-144. A sasról a jakut hiedelmekben lásd Sieroszewski: *Du chamanisme*, 218-219; a sas jelentőségéről a szibériai népek vallásában és mitológiájában vö. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 465. skk.; H. Findeisen: Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis (*Zeitschrift für Ethnologie* LXXXI, Berlin, 1956, 70-82); a sas szimbolikájáról vö. F. Altheim és H.-W. Haussig: *Die Hüimen in Osteuropa* (Baden-Baden, 1958), 54. skk. Egyes törzsek a sasokat nyers hússal etetik (vö. D. Zelenin: *Kult ongonov v Szibiri*, Moszkva, 1936, 182. skk.), de ez a szokás szórványosnak és késeinek tűnik. A tunguzoknál a sas „kultusza” jelentéktelen (vö. S. M. Shirokogoroff: *Psychomental Complex of the Tungus*, 298.). Sternberg: i. m. 131. emlékeztet arra, hogy a finn mitológia „első sámánja”, Väinämöinen is sastól származik; lásd *Kalevala* I. ének 270. skk. sorok (e motívum elemzésére vö. K. Krohn:

*Kalevalastudien V: Vdindmöinen*, FFC 75, Helsinki, 1938, 15. skk.). A finnek legfőbb égi istenét, Ukkót Aija-nek is nevezik (lappul Aijo, Aije), ezt a nevet Sternberg Aji nevével veti össze. Mint a jakut Aji, a finn Aijá is a sámánok őse. A „fehér sámánt” a jakutok Aji Ojúnának nevezik, ez Sternberg szerint nagyon közel áll a finn Aijá Ukkóhoz. A sas és a Világfa motívumát a germánoknál is megtaláljuk: Ódint olykor „Sas”-nak nevezik (vesd össze például E. Mogk: *Germanisclw Mythologie*, Strassburg, 1898, 342, 343.).

<sup>14</sup> Lásd fentebb, a második fejezet 2. alfejezetében, 48. skk.

<sup>15</sup> Lásd az ötödik fejezet „Madárszimbolika” című alfejezetében, 152. skk.

<sup>16</sup> Sternberg: *Divine Election*, 475.

<sup>17</sup> Lásd első fejezet, „Samanizmus és pszichopatológia” alfejezet, 37.

<sup>18</sup> Az eksztatikus utazásokra vonatkozó értesülések rendkívül fontosak. Észak- és Délkelet-Ázsiában a beavatás előtt álló ifjú jelölteknek megjelenő oktatószellem medve vagy tigris alakját ölti. A jelöltet olykor egy ilyen állat-szellem hátán az őserdőbe viszik (a túlvilág szimbóluma). A tigrissé váló emberek beavatottak vagy „halottak” (ami a mítoszokban olykor egy és ugyanaz).

<sup>19</sup> Sternberg: *Divine Election*, 476. skk. Lentebb, a kilencedik fejezet „A sámánizmus India őslakó törzseinél” című alfejezetben (380. skk.) majd olvashatunk néhány szaora [szavara] sámán- és sámánasszony-önéletrajzot, akiknek a föld alatti világban lakó szellemekkel kötött házassága meghökkentő párhuzamban áll a Sternberg gyűjtötte dokumentumokkal.

<sup>20</sup> Uo. 480.

<sup>21</sup> Uo. 482.

<sup>22</sup> Uo. 483.

<sup>23</sup> Uo. 485. skk.

<sup>24</sup> Uo. 487.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo. 488. – utalás a sámán megállásaira égi útja során, a Hold és a Nap imádására.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Uo. 488.

- <sup>30</sup> A maori hős, Tawhaki felesége égből szállt tündér, csak első gyermekük megszületéséig marad vele, ezután fölmászik egy kunyhóra, és eltűnik. Tawhaki egy szőlőindán fölkúszik az égbe, s végül sikerül visszatérnie a földre (Sir George Grey: *Polynesian Mythology*, újranyomás Auckland, 1929, 42. skk.). Más változatok szerint a hős egy kókuszpálmára, kötélre, pókhálóra mászva vagy papírsárkányon jut az égbe. A Hawaii-szigeteken azt mondják, a szivárványon kapaszkodik föl; Tahitin azt, hogy egy magas hegyet mászik meg, és útközben találkozik a feleségével (vö. H. M. – N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* III, 273.).
- <sup>31</sup> Vö. S. Thompson: *Motif-Index of Folk-Literature* III, 44. skk. (F 320 skk.).
- <sup>32</sup> D. Zelenin: Ein erotischen Ritus in den Opferungen der altaischen Türken (*International Archiv filr Etnologie* 29,1928, 83-98), 88-89.
- <sup>33</sup> Uo. 91.
- <sup>31</sup> Vö. uo. 94. skk.
- <sup>35</sup> Az *asvamédha* és más hasonló rítusok szexuális elemeiről lásd P. E. Dumont: *L'Asvamedha* (Paris, 1927) 276. skk.; Koppers: *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV, Salzburg-Leipzig, 1936, 279—411), 344. skk., 401. skk. Ennek kapcsán egy másik sámáni termékenységrítust is említhetünk, amely egészen más vallási szinten valósul meg. A jakutok tisztelnek egy termékenység- és nemzés-istennőt, Aiszütöt (*Aisyt*), aki keleten él, az égnek azon a részén, ahol nyáron kel a nap. Ünnepei tavasszal és nyáron vannak, speciális, úgynevezett „nyári sámánokra” (*szaindzsi [saingyl]*) vagy „fehér sámánokra” tartoznak. Aiszütöt azért szólógnatják, hogy gyerekeket, főleg fiúgyerekeket adjon. A felvonulást az éneklő és doboló sámán nyitja meg, kilenc fiú és kilenc szűz leány élén, akik kézenfogva követik, és kórusban énekelnek. „A sámán így megy föl az Égbe, és odavezeti az ifjú párokat is; ám Aiszüt szolgálói ott állnak az ajtóban, ezüst ostorral fölfegyverkezve: visszazavarnak mindenkit, aki romlott, gonosz, veszedelmes; azokat sem fogadják be, akik túl korán elvesztették ártatlanságukat.” (W. Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, 336-337.) Aiszüt azonban eléggé

összetett istennő, lásd F. G. Rank: Lapp Female Deities (*Studia septentrionalia* 6, 1955, 7-79) 56. skk.

<sup>36</sup> Vö. A. Gahs: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern (*Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, 231-268), 241. (szamojédek stb.), 249. (ajnuak), 255. (eszkimók). Vö. még U. Holmberg (később Harva): Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLI. fasc. 1. Helsinki, 1926); E. Lot-Falck: *Les rites de chasse chez les peuples sibériens* (Paris, 1953); B. Bonnerjea: Hunting Superstitions of American Aborigines (*Intermitionales Archiv für Ethnographie* 1934, vol. 32. 180. skk); O. Zerries: *Wild- und Buschgeister in Südamerika* (Wiesbaden, 1954). Az „Állatok Anyja” a Kaukázusban is jelen van, vö. A. Dirr: Der kaukasische Wild- und Jagdgott (*Anthropos* XX, 1905, 139-147), 146. Az afrikai területet a közelmúltban kutatta H. Baumann: *Afrikanische Wild- und Buschgeister* (*Zeitschrift für Ethnologie* LXX, 3-5, 1939, 208-239).

<sup>37</sup> Természetesen a jelenség másutt is előfordul. A szumátrai batakoknál például a sámánvá válás visszautasítását, ha egyszer valakit a szellemek már kiválasztottak, halál bünteti. Egy batak se a saját jószántából lesz sámán (E. M. Loeb: *Sumatra*, Wien, 1935, 81.).

<sup>38</sup> Sierosewski: *Du chamanisme*, 314.

<sup>39</sup> Ugyanilyen hiedelmek élnek a tunguzoknál és a goldoknál; vö. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 463. Ha egy haida sámánt tlingit szellem száll meg, tlingitül beszél, bár egyébként nem tud (J. R. Swanton, idézi H. Webster: *Magic*, 213.).

<sup>40</sup> Mint látható, rituálisan már „halott”.

<sup>41</sup> A. Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, 203. (Lásd lentebb, 96. skk.)

<sup>42</sup> Uo. 203.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Uo. 204.

<sup>45</sup> Uo. 204-205.

<sup>46</sup> Uo. 205.

<sup>47</sup> Uo.

- <sup>48</sup> Vö. M. Gusinde: Der Mediziner bei den südamerikanischen Indianern, 293.; uő: *Die Feuerland Indianern I: Die Setkfnam* (Wien, 1931), 728-786. stb.; Métraux: i. m. 206. skk.
- <sup>49</sup> Gusinde: *Die Scik'nam*, 779.
- <sup>50</sup> Uo. 781-782.
- <sup>51</sup> Vö. I. Lublinski: Der Mediziner bei den Naturvölkern Südamerikas, (*Zeitschrift für Ethnologie* LII-LIII, 1920-21, 234-263) 249.; vö. fentebb, „Az eszkimó sámánok beavatása” című alfejezetben, 67. skk.
- <sup>52</sup> Uo., 250.; a jóstehetség azon magyarázata, hogy a halottaktól származik, általános hiedelem.
- <sup>53</sup> M. W. Stirling: Jivaro Shamanism (*Proceedings of the American Philosophical Society* 72, 1933, 140. skk.); Webster: *Magic*, 213.
- <sup>54</sup> Vö. M. Mauss: L'origine des pouvoirs magiques, 144. skk.
- <sup>55</sup> Lásd előző fejezetünket.
- <sup>56</sup> E. M. Loeb: Shaman and Seer (*American Anthropologist* 31, 1929, 60-89.), 66.
- <sup>57</sup> A. R. Brown: *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), 177.; vö. néhány más példával (tengeri dajakok stb.) Loeb fenti cikkében, 64.
- <sup>58</sup> Loeb: *Sumatra*, 125.
- <sup>59</sup> A. P. Elkin: *Aboriginal Mm of High Degree*, 70-71.
- <sup>60</sup> Uo. 117.
- <sup>61</sup> Loeb: Shaman and Seer, 67. skk.
- <sup>62</sup> Uo.
- <sup>63</sup> W. Radlov: *Aus Sibirien* II, 30.
- <sup>64</sup> Lásd többek közt G. Nioradze: *Schamanismus*, 26. skk.; U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 334. skk.; A. Ohlmarks: *Studien*, 170. skk. (aki elég mélyenszántó, bár terjengős leírást ad a segítőszellemekről és a sámánszertartásban betöltött funkcióikról); W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* XII (Münster, 1955), 669-680, 705-706, 709.
- <sup>65</sup> K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker* III, 282-283.
- <sup>66</sup> Uo. 311. A szellemeket rendszerint dobbal hívják (uo. 318.). A sámánok segítőszellemeiket odaadhatják kollégáiknak (uo. 282.), sőt el is adhatják őket (például a jurákoknál és az osztjákoknál,



- lásd Mikhailowski: Shamanism in Siberia (*JRAI* XXIV, 1894, 62-100, 126-158) 137-138.).
- <sup>67</sup> Sieroszewski: Du chamanisme, 312-313.; vö. M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), 182, 213. stb.
- <sup>68</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskiino*, 113.; vö. Weyer: *The Eskimos*, 425-428.
- <sup>69</sup> Webster: *Magié*, 231., 36. jegyzet. A szellemek mind a sámánon keresztül nyilatkoznak meg, különös zajokat, érthetetlen hangokat stb. adva; vö. Thalbitzer: *The Hcathen Priests*, 460. A lappok segítőszellemeiről lásd Mikhailowski: i. m. 149.; Itkonen: *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappén* (Helsinki, 1946) 152.
- <sup>70</sup> Rasmussen: i. m. 119.
- <sup>71</sup> Uo. 119-120.
- <sup>72</sup> Uo. 121.
- <sup>73</sup> Ivor H. N. Evans: *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), 246.
- <sup>74</sup> Métraux: Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale, 210-211. Emlékszünk a hegyikristályok égi jelentésére az ausztrál vallásban; ez a jelentés a mai dél-amerikai samанизmusban természetesen már elhomályosult, de nem kevésbé utal a sámánképességek *eredetére*. Lásd még lentebb, 135. skk.
- <sup>75</sup> Métraux: i. m. 211.
- <sup>76</sup> Webster: *Magié*, 215.; vö. uo. 39-44., 388-391. Az európai középkori boszorkányság segítőszellemeiről lásd M. A. Murray: *The God of Witches* (London, 1934), 80. skk.; G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), 613, „familiar” címszó alatt; S. Thompson: i. m. Ili, 60 (F 403), 215 (G 225).
- <sup>77</sup> Lásd például Webster: i. m. 232. o. 41. jegyzet.
- <sup>78</sup> J. G. Frazer: *Totemism and Exogamy* III (London, 1910), 370-456.; Benedict: *The Concept of the Guardian Spirit in North America* (Memoirs of the American Anthropological Association 29, 1923). Lásd még lentebb, 103. skk., 278. skk.
- <sup>79</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 462.

- <sup>80</sup> K. G. Bogoras: *The Chukchee* (Memoirs of the American Museum of Natural History XI, Jesup North Pacific Expedition XII, Leiden és New York, 1904), 437.; K. Rasmussen: *Intelketnal Culture of the Copper Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition IX, Copenhagen, 1932), 35.
- <sup>81</sup> Lehtisalo: *Entwurf*, 114., 159.; Itkonen: *Heidnische Religion*, 116., 120. skk.
- <sup>82</sup> H. N. Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 60, 1930, 115-125), 120.
- <sup>83</sup> Evans: *Studies in Religion*, 210. A halál utáni tizennegyedik napon a lélek tigrissé változik (uo. 211.).
- <sup>84</sup> J. Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, 38. skk. Egyetemesen elterjedt hiedelemmel állunk szemben. Az ősi és a modern Európára nézve lásd G. L. Kittredge: *Witchcraft...* 174-184.; Thompson: i. m. III., 212-213.; L. Weiser-Aall: *Hexe (Handwörterbuch d. deutsch. Aberglauben III)*; A. Runeberg: *Witches, Demons and Eertilily Magié: Analysis of their Significance and Mutual Relations in Wcst-European Folk Religion* (Helsingfors, 1947), 212-213.; vö. Summers zavaros, de bőségesen adatolt könyvével is: *The Werewolf* (London, 1933).
- <sup>85</sup> Égbe, föld vagy tenger alatti alvilágba, áthatolhatatlan rengetegbe, hegyre, pusztaságba, őserdőbe stb.
- <sup>86</sup> Vö. C. Hentze: *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den früchchinesischen Kulturen* (Antwerpen, 1941), 46. skk., 67. skk., 71. skk. stb.
- <sup>87</sup> Lásd lentebb, 103.
- <sup>88</sup> Vö. Harva (Holmberg): *Finno-ugric [and] Siberian [Mythology]*, in *Mythology of All Races* (Boston and London, 1927), IV. kötet, 406., 506.
- <sup>89</sup> A védőállat, a sámán és a klán „Állat-anyja” közötti kapcsolatról az evenkiknél vö. A. F. Aniszimov: *Predsztavlenija evenkov o duse i probléma proiszhozdenija animizma (Rodovoje obscsesztvo, Moszkva, 1951, 109-118.)*, 110. skk.; uő: *Samanszkie duhi po vovzrenijam evenkov (Szbornyik Muzeja Antropologii i Etnografii XIII, Moszkva és Leningrád, 1951, 187-215.)*, 196. skk.; lásd ugyancsak: A. Friedrich: *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von*

Haushalt und Ursprung des Lebens (*Paideuma* VI, 2, 1955. augusztus, 47-54.), 48. skk.; A. Friedrich-G. Buddruss: *Schamanengeschichten*, 44. skk.

<sup>90</sup> Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 478.

<sup>91</sup> Lásd Diószegi Vilmos: K voproszu o borbe samanov v obraze zsvotnih (*Acta Orientalia Hungarica* II, Budapest, 1952, 303-316.), 312. skk.

<sup>92</sup> Erről a sámánhiedelmekben és -folklórban rendkívül gyakori motívumról vö. Friedrich és Buddruss: *Schamanengeschichten*, 160. skk., 164. skk.; Schmidt: *Der Ursprung* XII, 634.; Diószegi: A viaskodó táltosbika és a sámán állat alakú életlelke (*Ethnographia* LXIII, 1952, 308-357) több helyütt; uő: K voproszu o borbe..., több helyütt. Ez utóbbi cikkben a szerző pontosan meghatározni véli, hogy a sámánok eredeti harci állata a rénszarvas volt. Ezt megerősíteni látszik az a tény, hogy a kirgíziai Szajmali Tas sziklafestményei, amelyek az időszámításunk előtti második és első évezredre nyúlnak vissza, rénszarvas képében megütköző sámánokat ábrázolnak; vö. különösen „K voproszu...” 308. oldal, jegyzet és 1. ábra. A magyar *táltosról* lásd uo. 306. oldal és a 19. jegyzetben szereplő bibliográfiát.

<sup>93</sup> I. Schröder szerint a védőszellemek, minthogy a másvilágon laknak, biztosítják a sámán másvilági életét; vö. Zur Struktur des Schamanismus (*Anthropos* L, 1955, 849-881), 863. skk.

<sup>94</sup> Vö. Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 114.

<sup>95</sup> Vö. E. Lagercrantz: Die Geheimsprachen der Lappén (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLII, 2, 1928, 1-13.).

<sup>96</sup> T. Lehtisalo: Beobachtungen über die Jodler (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLVII, 1936-1937, 2, 1-34.), 12. skk.

<sup>97</sup> Uo. 13.

<sup>98</sup> Thalbitzer: *The Heathen Priests*, 448., 454. skk.; uő: *Les tnagiciens esquimaux*, 75.; Weyer: *The Eskimos*, 435-436.

<sup>99</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 111, 122. Lásd a „titkos nyelvű” szövegeket uo. 125, 131. stb.

<sup>100</sup> Lehtisalo: Beobachtungen, 22.

<sup>101</sup> P. Schebesta: *Les Pygmées*, 153.; J. H. N. Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, 118. skk.; uő: *Studies* (Cambridge, 1923) 156. skk., 160. stb.

- <sup>102</sup> Loeb: *Shaman and Seer*, 71.
- <sup>103</sup> Loeb: *Sumatra*, 81.
- <sup>104</sup> Evans: *Studies*, 4. Vö. még H. L. Roth: *The Natives of Sarawak* (London, 1896, 2 kötet) I, 270.
- <sup>105</sup> Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sild tropicale*, 210.
- <sup>106</sup> Lublinski: *Der Medizinmann*, 247. skk.; Métraux, uo. 206, 210. stb.
- <sup>107</sup> Loeb: *Tribal initiation and secret societies*, 278.
- <sup>108</sup> Lehtisalo: *Beobachtungen*, 23. skk.
- <sup>109</sup> Castagné: *Magie et exorcisme (Revue des études islamiques, Paris, 1930, 53-151)* 93.
- <sup>110</sup> E. F. Im Thurn: *Among the Indians of Guyana* (London 1883) 336-337, idézi és fordítja Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens*, 326.
- <sup>111</sup> Lásd az előző alfejezetben („A segítőszellemek”), 93.
- <sup>112</sup> Lehtisalo: *Beobachtungen*, 25.
- <sup>113</sup> Uo. 26.
- <sup>114</sup> Jan De Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte* (2 kötet, 2. kiadás, Berlin-Lipcse, 1956-1957) I, 304. skk.; Lehtisalo: *Beobachtungen*, 27. skk.; vö. latin *Carmen*: varázsné; *incantare*: elbűvölni; román *descântare* (szó szerint: megtörni a bűvöletet): ördögöt űzni; *descântec*: varázslás, ördögűzés.
- <sup>115</sup> Lásd A. Aarne: *Der tiersprachenkundige Mami und seine neugierige Frau* (Folklor Fellows Communications II, 15, Hamina, 1914); N. M. Penzer (szerk.) – C. H. Tawney (ford.): *The Óceán of Stonl* [Mesefolyamok óceánja] (*Somadeva's Kathásaritsdgara*, 10 kötet, London, 1924-1928), I, 48.; II, 107. oldal, jegyzet; Thompson: *Index*, I. 314. skk. (B 215).
- <sup>116</sup> Philoztratosz: *Life of Apollonius of Tyana* [Tiranai Apollóniosz élete] 1,20 stb. Lásd L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science* (London, 1923) 1,261.; N. M. Penzer-C. H. Tawney: *The Óceán of Story* (London, 1924-1928, 10 kötet) II, 108.1. jegyzet.
- <sup>117</sup> Vö. Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, 80. skk.
- <sup>118</sup> Vö. J. Haekel: *Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika (Etlmos XII, 1947, 106-122)*.

- <sup>119</sup> Tudjuk, ez a hiteles eksztatikus élmény jele; vö. az eszkimó sámántanoncok „megmagyarázhatatlan rettegésével” segítőszellemük megjelenésekor, lásd fentebb, „A segítőszellemek” alfejezetben, 93. skk.
- <sup>120</sup> Láttuk (32.), hogy a burjátoknál a villám sújtotta embert sámánként temetik el, és közeli rokonainak jogukban áll sámánná lenni, mert valamiféleképpen „kiválasztotta” az égi istenség (Mikhailowski: *Shamanism*, 86.). Többek között a szojótok és a kamcsadálók úgy vélik, hogy az ember akkor válik sámánná, amikor vihar idején lecsap a villám (Mikhailovski: *Shamanism*, 68.). Egy eszkimó asszony azután kapta meg varázserejét, hogy egy „vasgolyó” találta el (Rasmussen: *Intellectual Culture of the íglulik Eskimo*, 122. skk.).
- <sup>121</sup> F. Boas: *The Shushwap (Sixth Report of the Committee on the North Western Tribes of Canada: Report of the British Association*, Leeds, 1890, különlenyomat) 93. skk. Arra, hogy mi az izzasztókunyhó (*sweat house*) értéke a sámán számára, még lesz alkalmunk visszatérni.
- <sup>122</sup> W. Z. Park: *Shamanism in Western North America*, (Evanston and Chicago, 1938) 27. Vö. M. Bouteiller: *Don chamanistique et adaptation á la vie chez les Indiens de TAmérique du Nord*, több helyütt; uő: *Chamanisme et guérison magique* (Paris, 1950), 57. skk.
- <sup>121</sup> Park: *Shamanism*, 27-28.
- <sup>126</sup> Park: i. m. 79.; J. Teit: *The Lillooet Indians* (Memoirs of the American Museum of the Natural History IV, The Jesup North Pacific Expedition II, 5, New York, 1906, 193-300.), 287. skk.; uő: *The Thompson Indians of British Columbia* (Memoirs of the American Museum of the Natural History II, The Jesup North Pacific Expedition 1, 5, New York, 1900, 163-392), 353. A lillooet sámántanoncok olykor évekig sírokon alszanak. (Teit: *The Lillooet*, 287.)
- <sup>127</sup> Park: i. m. 80. Ugyanez a hagyomány megvan az atszugewiknél (*atsugewi*), az északi maiduknál, a crow-oknál, az arapahóknál, a nagy hasúaknál stb. E törzsek némelyikénél, mint másutt is, a varázserőket sírok mellett alva keresik; olykor (például a tlingiteknél) még megdöbbenőbb módszerhez folyamodnak: a

tanonc a halott sámán teste mellett tölti az éjszakát (vö. Sir James G. Frazer: *Totemism and Exogamy* III, 439.).

<sup>128</sup> Park: i. m. 77.

<sup>129</sup> A törzsek teljes listáját lásd Park: i. m. 77. skk. Vö. uo. 111.: a „kicsi zöld emberke”, aki kamaszkorukban megjelenik a jövőűte sámánok álmában.

<sup>130</sup> Uo. 82.

<sup>131</sup> Uo. 83.

<sup>132</sup> A. L. Kroeber: *Handbook of Ilié Indians of California* (Bureau of American Ethnology, Bull. 78., 1925), 754. skk., 775.; F. Forde: *Ethnography of the Yuma Indians* (University of California Publications of American Archaeology and Ethnology 28,1931, No. 4), 201. skk. A Mide'wiwin titkos sámántársaság beavatása is magában foglalja a visszatérést a világ kezdetének mitikus idejébe, amikor a Nagy Szellem feltárta a titkokat az első „nagy orvosok” előtt. Látni fogjuk, hogy ezekben a beavatási rítusokban a Föld és az Ég közötti kapcsolatról van szó, ahogyan az a világ teremtésekor létrejött.

<sup>133</sup> L. Spier: *Ywanan Tribes of the Gila River* (Chicago, 1933), 247.; Park: i. m. 115.

<sup>134</sup> Park: i. m. 116.

<sup>135</sup> Vö. uo. 110.

<sup>136</sup> Paviotszók: Park: i. m. 23.; Dél-Kalifornia törzsei: uo. 82. Hanghallásos álmok 23. stb. A déli okanagonoknál a leendő sámán nem látja a védőszellemeket, csak éneküket és utasításait hallja, uo. 118.

<sup>137</sup> R. Dixon: *The Northern Maidu* (New York, 1905), 274. skk.

<sup>138</sup> A törzsek listáját és a bibliográfiai útmutatót lásd Park: i. m. 76. skk.

<sup>139</sup> F. Boas: *The Salish Tribes of the Interior of British Columbia* (*Annual Archaeological Report for 1905*, Toronto, 1906) 222. skk.

<sup>140</sup> Paviotszo adatközlő, idézi Park: i. m. 17. Az „Éjszaka Szelleme” valószínűleg a valamiféleképpen *deus otiosus*szá vált és az embereket „hírnökök” útján segítő Legfőbb Lény kései mitologikus megfogalmazása.

<sup>141</sup> Park: i. m. 19.

<sup>142</sup> Uo.

- <sup>143</sup> Kroeber: *Handbook*, 63. skk., 111., 852.; Dixon: *The Shasta* (Bulletin of American Museum of Natural History XVII, V, New York, 1907), 472. skk.
- <sup>144</sup> Park: i. m. 81.
- <sup>145</sup> Uo. 80.
- <sup>146</sup> Uo. 81.
- <sup>147</sup> Jaime de Angulo: La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme (*Anthropos* 23,1938,561-582.), 565.
- <sup>148</sup> Uo.
- <sup>149</sup> Uo. 563.
- <sup>150</sup> Uo. 580.
- <sup>151</sup> Uo.
- <sup>152</sup> The Thompson Indians of British Columbia., 354. skk.
- <sup>153</sup> Vö. Park: i. m. 18., 76. skk.
- <sup>154</sup> H. Haeberlin és E. Günther: Ethnografische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes (*Zeitschrift für Ethnologie* 56,1924,1-74.), 56. skk. A sajátosan sámáni szellemekről lásd uo. 65., 69. skk.
- <sup>155</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 15. skk., illetve *Patterns in Comparative Religion*, 2. skk.
- <sup>156</sup> W. G. Bogoras: The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America (*Proceedings of the XXIIIth International Congress of Americanists*, New York, 1930, 441-44.), főként 443.
- <sup>157</sup> R. Benedict: The Vision in Plains Culture (*American Anthropologist* XXIV, 1922,1-23).
- <sup>158</sup> Bogoras: i. m. 442.
- <sup>159</sup> Uo.
- <sup>160</sup> Az ausztrál lunga és dzsara törzseknél az, aki orvosságos ember akar lenni, bemegy egy mocsárba, amely arról híres, hogy rettenetes kígyók lakják. Ezek „megölik”, s e beavatási halál következtében a jelölt elnyeri varázserőit; lásd A. P. Elkin: The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia (*Oceania* 1930,1, 3, 349-353), 350.; vö. uő: *The Australian Aborigines*, 223.
- <sup>161</sup> Park: i. m. 26.
- <sup>162</sup> Kroeber: *Handbook*, 604. skk., 712. skk.; Park: i. m. 84.

## NEGYEDIK FEJEZET A SÁMÁNAVATÁS

### *Az avatás a tunguzoknál és a mandzsuknál*

Az eksztatikus kiválasztottá válást Észak-Ázsiában, mint a világban másutt is, általában tanulási időszak követi, amikor is az újoncot egy öreg mester annak rendje és módja szerint beavatja. A jövő sámán ekkor tanulja meg a misztikus technikákat és sajátítja el a törzs vallási és mitológiai hagyományát. Az előkészítő szakaszt gyakran, de nem mindig, egy sor szertartás koronázza meg, amelyet az új sámán beavatásának<sup>1</sup> szokás nevezni.<sup>2</sup> Azonban, mint Sirokogorov a tunguzok és mandzsuk kapcsán teljes joggal megjegyzi, nem beszélhetünk beavatásról a szó szoros értelmében, hiszen a jelöltek valójában már jóval azelőtt „beavatottak”, mint hogy a sámánmesterek és a közösség ezt formálisan is elismernék.<sup>3</sup> Ugyanez egyébként Szibériában és Közép-Ázsiában szinte mindenütt igazolódik: még ott, ahol a szertartás nyilvános (például a burjátoknál), ott is csupán megerősíti és szentesíti a valódi eksztatikus és titkos beavatást, amely, mint láttuk, a szellemek műve (betegségek, álmok stb.), s ezt egészíti ki a sámánmester melletti tanulás.<sup>4</sup>

A sámánmesterek formális elismerése mindazonáltal létezik. A Bajkálon túli tunguzoknál egy-egy gyermeket azzal a céllal választanak ki és nevelnek, hogy sámán legyen belőle. Bizonyos előkészületek után átesik az első próbatételeken: álmokat kell értelmeznie, bizonyosságot kell tennie jósképességéről stb. A legdramatikusabb mozzanat a következő: a jelölt révületben tökéletes pontossággal leírja azokat az állatokat, amelyeket majd a szellemek küldenek neki, hogy öltözéket készítsen magának a bőrükből. Jóval később, amikor az állatokat már elejtették és az öltözék elkészült, újabb összejövetelre kerül sor: rénszarvast áldoznak a halott sámánnak, a jelölt felveszi öltözékét, és „nagy szertartáson” samanizál.<sup>5</sup>



A mandzsuriai tunguzoknál kicsit másképpen történik a dolog. A gyermeket kiválasztják és oktatják, de pályafutásáról eksztatikus képességei fognak dönteni.<sup>6</sup> Az előkészítő szakasz után, melyre már utaltunk, elkövetkezik a tényleges „avatási” szertartás.

Egy ház elé két *turöt* állítanak (két olyan fát, melyeknek nagy ágait levágták, de sudarát meghagyták). „A két *turön* páratlan számú, öt, hét vagy kilenc, kb. 90-100 cm hosszú keresztrúd található. Néhány méterrel arrébb, déli irányban egy harmadik *turöt* állítanak föl, ezt a keleti furával egy zsineg vagy vékony bőrszík (*szíjim*, [s'ij'im]), »kötél« köti össze, amin kb. harminc centiméterenként szalagok és különféle madártollak vannak. Vörös kínai selymet vagy vörösre festett inakat használnak. Ez az az »út«, amelyen majd a szellemek közlekednek. A zsinegre fagyűrűt húznak, ami az egyik turától a másikig csúszhat. Amikor a mester elindítja, a szellem a gyűrű (*juldu*) síkjában tartózkodik. Mindhárom *turö* mellett egy-egy elég nagy (haminc centiméteres), fából készült, ember alakú figura (*an'nnkan*) áll.

A jelölt letelepszik a két *turö* között, és dobol. A vén sámán egyesével szólítja a szellemeket, és a gyűrű segítségével a jelölthöz küldi őket. A mester minden alkalommal visszaveszi magához a gyűrűt, mielőtt újabb szellemet küldene: ha nem így tenné, a szellemek behatolnának a jelöltbe, és soha többé nem is jönnének ki belőle... Amikor a jelöltet megszállták a szellemek, az öregek faggatni kezdik, és el kell mesélnie a szellem egész történetét (az »életrajzát«, összes részletével egyetemben, nevezetesen hogy ki volt azelőtt, hol élt, mit csinált, melyik sámánnal volt és az mikor halt meg; mindezt avégett, hogy meggyőzzék a nézőket: a szellem valóban meglátogatta a jelöltet... A bemutató után a sámán minden este fölmászik a legmagasabb keresztrúdra, és egy darabig ott marad. Öltözékét a *turö* keresztrúdjaira akasztják...”<sup>7</sup> A szertartás öt, hét vagy kilenc napig tart. Ha a jelölt sikerrel jár, áldoznak a törzs szellemeinek.

Egyelőre tegyük félre a „szellemeknek” a jövődó sámán avatásában betöltött szerepét; a tunguz samanizmust, úgy tűnik, a vezetőszellemek uralják. Emeljünk ki csak két részletet: 1. az „út”-nak nevezett kötelet; 2. a fölmászás rítusát. E rítusok jelentőségét tüstént látni fogjuk: a kötél a Földet az Éggel összekötő „út”

szimbóluma (bár a mai tunguzoknál az „út” inkább a szellemekkel való kapcsolat biztosítására szolgál); a fa megmásztása pedig eredetileg a sámán égbeszállását jelentette. Ha a tunguzok ezeket a beavatási rítusokat, mint valószínűnek látszik, a burjátoktól kapták, előfordulhatott, hogy a saját ideológiájukhoz alkalmazták, s egyszersmind megfosztották őket elsődleges jelentésüktől; lehet, hogy ez a jelentésvesztés a közelmúltban, más ideológiák (például a lámaizmus) hatása alatt történt. Ez az avatási rítus azonban, akár átvétel, akár nem, valamiféleképpen a tunguz samanizmus általános koncepciójába illeszkedett, mert, mint láttuk s még fogjuk is látni, az összes többi észak-ázsiai és sarkköri néppel együtt a tunguzok is hisznek a sámán égbeszállásában.

A mandzsuknál a nyilvános avatási szertartás hajdan magában foglalta, hogy a jelöltnek eleven parázson kellett átlábalnia: ha a tanoncnak valóban voltak szellemei, mint állította, akkor büntetlenül járhatott a tűzön. Mára ez a szertartás elég ritkává vált; a mandzsuk bizonyosak benne, hogy a sámánképességek csökkentek,<sup>8</sup> ami egybevág azzal az Észak-Ázsia-szerte általános véleménnyel, miszerint a samanizmus hanyatlóban van.

A mandzsuk egy másik beavatási próbát is ismernek: télen kilenc léket vágnak a jégen; a jelöltnek alá kell merülnie az első léknél, majd a jég alatt átúszva feljönni a másodiknál és így tovább a kilencedikig. A mandzsuk úgy tartják, hogy e rendkívül szigorú próba kínai hatás eredménye.<sup>9</sup> Valóban hasonlít egyes tibeti jógikus-tantrikus próbatételekhez, amelyek abból állnak, hogy akár meztelen testre húzott, meghatározott számú vizes lepedőt kell megszáritani télvíz idején a hóban ülve. A jógi-tanonc ezzel adja bizonyítékát a „lelki hőnek”, amelyet képes saját testében előállítani. Emlékszünk, hogy az eszkimóknál a hidegtűrés hasonló próbatételét kiállni a sámáni kiválasztottság biztos jele. Hőt szándékosan előállítani valóban a primitív varázslók és orvosságos emberek egyik lényeges képessége, amelyre még visszatérünk.<sup>10</sup>

### *A jakutok, a szamojédok és az osztjákok avatása*

A jakutok, a szamojédok és az osztjákok avatási szertartásairól csak kétes és elavult értesülésekkel rendelkezünk. Nagyon valószínű,

hogy a közölt leírások felületeseek és hozzávetőlegesek, mert a 19. századi megfigyelők a samanizmusban gyakran démonikus alkotást láttak: az ő szemükben a sámán csak az „ördög” rendelkezésére állhatott. Lássuk, hogyan mutatja be Pripuzov az avatási szertartást a jakutoknál: a szellemek „választása” után<sup>11</sup> az öreg sámán egy dombra vagy síkra vezeti növendékét, ráadja a sámánöltözéket, átadja neki a dobot és a dobverőt, jobbjára kilenc ártatlan ifjút, baljára pedig kilenc szűz leányt állít. Ezután öltözékét felöltve az újonc mögé áll, és elisméltet vele bizonyos formulákat. Először is azt követeli tőle, tagadja meg Istent és mindazt, ami kedves előtte, s megígérteti vele, hogy egész életét az ördögnek szenteli, amelynek következtében az minden óhaját teljesíteni fogja. Ezután a sámánmester megmutatja neki azokat a helyeket, ahol a démon lakik, a betegségeket, amiket gyógyít, és azok csillapításának mikéntjét. Végül a jelölt leöli az áldozati állatot; öltözékét meglocsolják a vérrel, a húst pedig a résztvevők fogyasztják el.<sup>12</sup>

Kszenofontovnak a jakut sámánok körében gyűjtött értesülései szerint a mester hosszú eksztatikus utazásra viszi magával az újonc lelkét. Először egy hegyet másznak meg. A magasból a mester megmutatja az újoncnak azokat az útelágazásokat, ahonnan újabb ösvények vezetnek a sziklaszirtek felé: ott laknak az embereket gyötrő betegségek. A mester ezután egy házba vezeti tanítványát. Ott sámánöltözéket vesznek magukra, és együtt samanizálnak. A mester föltárja előtte, hogyan lehet fölismerni és gyógyítani a különböző testrészeket megtámadó betegségeket. Ahányszor megnevez egy-egy testrészt, a tanítvány szájába köp, annak pedig le kell nyelnie a köpést, hogy megismerje „a Pokol csapásainak útjait”. Végül a sámán a felső világba, az égi szellemekhez vezeti növendékét. A sámán attól fogva „felszentelt testtel” rendelkezik, és gyakorolhatja mesterségét.<sup>13</sup>

Tretyakov szerint a Turuhan-vidéki szamojédok és osztjákok a következőképpen folytatják le az új sámán avatását: a jelölt arccal nyugatnak fordul, a mester pedig a sötétség szellemeit kéri, hogy segítsék az újoncot, és adjanak mellé vezetőt. Ezután himnuszt énekel a Sötétség Szellemeihez, amelyet a jelölt is elismélt. Végül azok a próbatételek következnek, amelyeket a Szellem ró az újoncra: követeli a feleségét, a fiát, javait stb.<sup>14</sup>

A goldoknál az avatás nyilvános, mint a tunguzoknál és burjátoknál: a jelölt családja és számos vendég vesz részt rajta. Énekelnek, táncolnak (legalább kilenc táncosnak lennie kell), és kilenc disznót áldoznak; vérüket a sámánok megisszák, eksztázisba esnek, és hosszan samanizálnak. Az ünnepség több napig tart,<sup>15</sup> és mintegy össznépi örvendezéssé válik.

Érthető, hogy egy ilyen esemény közvetlenül érinti az egész törzset, s a költségeket a család nem mindig képes egyedül állni. E tekintetben az avatás fontos szerepet játszik a samanizmus szociológiájában.

### *Az avatás a burjátoknál*

A legösszetettebb és – Hangalovnak, valamint Pozdnyejev „Kézikönyvének” köszönhetően, amelyet Partanen fordított le<sup>16</sup> – a legjobban ismert avatási szertartás a burjátoké. Az igazi beavatás ebben az esetben is az új sámán nyilvános fölszentelése előtt történik. Az első önkívületi élmények (álmok, látomások, párbeszéd a szellemekkel stb.) után a tanonc hosszú éveken át magányban készül föl hivatására, öreg mesterek oktatják, főként az, aki beavatója lesz, s akit „sámán-atyának” neveznek. Ez idő alatt mindvégig samanizál, megidézi az isteneket és a szellemeket, megtanulja a mesterség titkait. Az „avatás” a burjátoknál sem a misztériumok igazi föltárása, hanem inkább a jelölt misztikus képességeinek nyilvános bizonyítása, melyet követően a mester fölszenteli.

Miután rögzítették a fölszentelés dátumát, megtisztulási szertartásra kerül sor, amelynek elvben 3-9 alkalommal kell megisméltódnie, de beérik azzal, hogy kétszer elvégezzék. A „sámán-anya” és kilenc legény, akiket a „fiainak” neveznek, vizet hoz három forrásból, és *taraszun* italáldozatot mutat be a források szellemeinek. Visszafelé menet nyírfacsemetéket tépnek ki tövestől, melyeket hazavisznek. A vizet felforralják, és hogy megtisztítsák, vad kakukkfüvet, borókát és fenyőkérgyet dobnak az üstbe; hozzá tesznek egy bakkecske füléből kivágott néhány szőrszálat is. Ezután az állatot leölik, s pár csepp vért is az üstbe hullatnak. A húst az asszonyoknak adják, hogy készítsék el. Miután egy birkalapocka

segítségével jövendőt, a „sámán-anya” a jelölt sámánőseit szólítja, bort és *taraszunt* áldoz nekik. Nyírfalomb seprűt márt az üstbe, és megcsapkodja vele a jelölt meztelen hátát. A „sámán fiai” is sorra megismétlik ezt a rituális gesztust, miközben az „anya” kijelenti: „Ha szegénynek van szüksége rád, kérj tőle keveset, és vedd el, amit ad. Gondolj a szegényekre, segíts rajtuk, s kérd Istent, óvja meg őket a rossz szellemektől és hatalmuktól. Ha gazdag hívat, ne kérj sokat szolgálataidért. Ha egy szegény meg egy gazdag egyszerre hívat, előbb a szegényhez menj, azután a gazdaghoz.”<sup>17</sup> A jelölt megígéri a szabályok betartását, és elismétli az anya imáját. A mosdatási szertartás után ismét *taraszun* italáldozatot adnak az őrzőszellemeknek, és az előkészítő szertartás véget ér. Ez a vízzel történő megtisztítás legalább évente egyszer, ha nem havonta, újholdkor kötelező a sámánok számára. Ráadásul a sámán ugyanilyen módon tisztul meg, ha valami tisztátalanságot vont magára; ha a tisztátalanság különösen súlyos, a megtisztulást vérrel is végzi.

Nem sokkal a megtisztulás után következik az első felszentelési szertartás, a *khärägä-khulkhä*, amelynek költségeihez az egész közösség hozzájárul. Az adományokat a sámán és kilenc segítőtje (a „fiak”) gyűjtik össze, lóháton vonulva egyik településről a másikra. Az adományok általában zsebkendők és szalagok, ritkán pénz. Vásárolnak fakupákat is, csengettyűket a lófejű sámánbotokra (*morinhöbö*), selymet, bort stb. Balaganszk vidékén a jelölt, a „sámán-anya” és kilenc „sámán-fia” egy sátorba húzódik, és kilenc napon át böjtöl, csak teán és főtt lisztpépen élve. A sátor körül háromszor körbehúznak egy lószőr kötelet, amelyre apró állatbőröket erősítenek.

A szertartás előestéjén a sámán és kilenc „fia” kellő számú erős és egyenes nyírfát vág ki. A favágás abban az erdőben történik, ahol a falu halottait eltemették, és az erdő szellemeinek megbékítésére birkahús- és *taraszun*-áldozatot mutatnak be. Az ünnep reggelén a fákat sorba rendezik: először egy erős nyírfát állítanak a jurtában, gyökerét a tűzhelybe ássák, sudarát pedig kivezetik a felső nyíláson (a füstlyukon). Ezt a nyírfát *udesi-burkhannak* (*udeši-burkhan*), „ajtónállónak” (vagy „kapuőrző istennek”) nevezik, mert ez nyitja meg

a sámán előtt az Ég kapuját. A fa örökre a sátorban marad, ez lesz a sámán hajlékának ismertetőjele.

A többi nyírfát a jurtától távol, ott állítják föl, ahol az avatási szertartás lezajlik, s meghatározott rendbe állítják őket: 1. egy nyírfa alá *taraszunt* és más áldozatokat helyeznek, ágaira „fekete sámán” esetében vörös és sárga szalagokat kötnek, „fehér sámán” esetében fehéreket és kékeket, ha pedig olyan sámánról van szó, akinek jó és rossz szellemeket egyaránt szolgálnia kell, akkor mind a négy színűeket; 2. egy másik nyírfára csengőt kötnek, és egy föláldozott ló bőrét; 3. egy harmadikra, amely elég erős, és szilárdan rögzítették, a jelöltnek föl kell majd kapaszkodnia. Ezt a három nyírfát, amelyeket rendszerint gyökerestől emelnek ki, „oszlop”-nak nevezik (*szerge*); 4. kilenc, hármásával csoportosított és fehér lószőr kötéllel egymáshoz kötött nyírfára különféle színű és meghatározott rendben felrakott szalagok kerülnek: fehér, kék, vörös, sárga (a színek talán a különböző égi szinteket jelentik); erre a nyírfára az újonnan föláldozott állatok bőrét és ennivalót függesztenek majd; 5. kilenc cölöp, amelyhez az áldozatra szánt állatokat pányvázzák; 6. igen pontosan meghatározott rendbe állított nagy nyírfák, amelyekre később a feláldozott állatok szalmával beburkolt csontjait aggatják.<sup>18</sup> A jurta belsejében lévő fő nyírfáról két szalag, egy vörös meg egy kék vezet mindegyik kint sorakozó fához; ez a „szivárvány” jelképe, azé az úté, amelyen a sámán eléri majd a szellemek birodalmát, az Eget.

Ha e különféle előkészületekkel megvannak, az újonc és a „sámán fiai”, mindannyian fehérbe öltözve, hozzálátnak a sámáneszközök fölszenteléséhez: birkát áldoznak a lófejű sámánbot Urának és Asszonyának, és *taraszun* italáldozatot ajánlanak föl. A botot olykor bemázolják a föláldozott állat vérével: ettől a perctől a lófejű bot megelevenedik és igazi lóvá válik.

A sámáneszközök fölszentelése után hosszú szertartás kezdődik, amely az oltalmazó istenségeknek – a Nyugati Kánoknak és kilenc fiuknak – és az atya-sámán őseinek, a helyi szellemeknek és az új sámán védőszellemeinek, néhány híres halott sámánnak, a *burkhanoknak* és más kisebb istenségeknek fölajánlott *taraszun*-áldozatból áll.<sup>19</sup> Az „atya-sámán” újabb imádsággal fordul a különféle istenekhez és szellemekhez, a jelölt pedig elismétli szavait; egyes

hagyományok szerint kardot tart a kezében, így fölfegyverkezve mászik fel a jurtában álló nyírfa csúcsáig, és a füstlyukon kibújva hangos kiáltozással kéri az istenek segítségét. Eközben a jurtában lévő személyeket és tárgyakat folyamatosan megtisztítják. Ezután a sámán négy „fia” a jelöltet nemezszőnyegen kiviszi a jurtából, miközben énekelnek.

Az egész csoport, élén az „atya-sámánnal”, mögötte a jelölttel, a kilenc „fiúval”, a rokonokkal és a résztvevőkkel kivonul oda, ahol a nyírfák sora áll. Egy adott helyen, egy nyírfa mellett a menet megáll: kecskebakot áldoznak, s a félmeztelen jelölt fejét, szemét és fülét a többi sámán dobolása közepette megkenik a vérrel. A kilenc „fiú” vízbe mártja söprűjét, megverdesik vele a jelölt meztelen hátát, és samanizálnak.

Kilenc vagy még több állatot is föláldoznak, s miközben a hús készül, lezajlik az égbeszállás rítusa. Az „atya-sámán” fölmászik az egyik nyírfára, és kilenc bemetszést ejt a csúcsán. Lejön, és helyet foglal egy szőnyegen, melyet „fiai” a fa tövébe hoztak. Most a jelölt mászik föl, nyomában a többi sámánnal. Mászás közben mind eksztázisba esnek. A balaganszki burjátoknál a nemezszőnyegen ülő jelölttel kilencszer megkerülik a nyírfákat: mindegyikre fölmászik, és kilenc bemetszést ejt a sudarukon. Miközben odafönn van, samanizál: a földön az „atya-sámán” ugyancsak samanizál, a fák körül körözve. Potanin szerint a kilenc fát egymás mellé ültetik, a szőnyegen vitt jelölt leugrik az első előtt, felmászik a csúcsára, s ugyanezt a rítust mind a kilenc fánál elismétli, amelyek a kilenc eget jelképezik, csakúgy, mint a kilenc bemetszés.

Ekkorra elkészülnek az étkek, s miután (húsdarabokat dobva a tűzbe és a levegőbe) áldoztak az isteneknek, megkezdődik a lakoma. A sámán és „fiai” ezután visszavonulnak a jurtába, de a meghívottak még hosszasan ünnepelnek. Az állatok csontjait szalmába burkolva a kilenc nyírfára akasztják.

Hajdanán több avatás is volt: Hanganlov és Szandzsejev<sup>20</sup> kilencről, Petri ötről<sup>21</sup> beszél. A Pozdnejev által közzétett szöveg szerint egy második és egy harmadik avatást három, illetve hat esztendővel később kellett tartani.<sup>22</sup> Hasonló szertartások ismeretesek a szibóknál (mandzsu népcsoport), az altaji tatároknál és bizonyos mértékig a jakutoknál és a goldoknál is<sup>23</sup>.

De még ahol nincs szó ilyen típusú avatásról, ott is találkozunk égbeszállási sámánrítusokkal, amelyek ugyanilyen elgondolásokról tanúskodnak. A közép- és észak-ázsiai samanizmusnak erről az alapvető egységességéről a szertartástechnikák elemzésekor fogunk számot adni. Akkor fogjuk majd föltárni mindezen sámánrítusok kozmológiai szerkezetét. Nyilvánvaló például, hogy a nyírfa a Világfát vagy a Világ Tengelyét jelképezi, s következésképp feltételezik, hogy a Világ Közepén áll: a rajta fölkapaszkodó sámán eksztatikus utazást tesz a „Középpontba”. Ezzel a fontos mitikus motívummal a beavatási álmok kapcsán már találkoztunk, s az altaji sámánszertartásokkal és a dobok szimbolikájával kapcsolatban még világosabbnak fog mutatkozni.

Látni fogjuk egyébként, hogy a fa vagy cölöp segítségével történő fölemelkedés más sámáni típusú beavatásokban is fontos szerepet játszik: az égbeszállás mitikus-rituális témája egyik változatának kell tekintenünk (ez a téma magában foglalja a „mágikus repülést”, a „nyíl-láncot”, a kötelet, a hidat stb. is). Ugyanerről a fölemelkedési szimbolizmusról tanúskodik az a kötél (= Híd) is, amely összeköti a nyírfákat, s amelyre különféle színű szalagokat akasztanak (= a Szivárvány csíkjai, a különböző égi régiók). Ezek a mitikus témák és rítusok, jóllehet jellemzőek a szibériai és altaji területekre, nem kizárólag e kultúrák sajátosságai, minthogy elterjedési területük meghaladja, mégpedig jóval meghaladja Észak- és Közép-Ázsiát. Sőt kérdéses, hogy egy oly összetett rítus, mint a burját sámánavatás, lehet-e független alkotás, mert, mint Uno Harva már egy negyedszázaddal ezelőtt megfigyelte, a burját sámánavatás különös módon emlékeztet a Mithrász-misztériumok egyes szertartásaira. A meztelen felsőtestű jelöltet egy kecskebak vérével tisztítják meg, melyet olykor a feje fölött áldoznak föl; egyes helyeken még az áldozati állat véréből is innia kell;<sup>24</sup> ez a szertartás hasonlít a *taurobolionra*, Mithrász misztériumainak középponti rítusára.<sup>25</sup> Ugyanezekben a misztériumokban egy hétfokú létrát (*klimax*) is használtak, amelynek minden foka más-más fémből készült. Kelszosz szerint<sup>26</sup> az első fok (a Szaturnusz bolygó „egének” megfelelő) ólomból volt, a második (a Vénuszé) ónból, a harmadik (a Jupiteré) bronzból, a negyedik (a Merkúré) vasból, az ötödik (a Marsé) „pénz-ötvözetből”, a hatodik (a Holdé) ezüstből, a



hetedik (a Napé) aranyból. A nyolcadik fok, mondja Kelszosz, az állócsillagok övét jelképezte. E szertartási létrán fölhágva a beavatott valójában végigjárta a „hét eget”, ekképpen az *Empyreionig* [a Tűz-égig] emelkedve.<sup>27</sup> Ha számot vetünk a Közép-Ázsia mitológiáiban többé-kevésbé eltorzult formában jelenlévő többi iráni elemmel,<sup>28</sup> s ha visszaemlékszünk arra, hogy egyfelől Kína és Közép-Ázsia, másfelől pedig Irán és a Közel-Kelet közötti közvetítőként milyen fontos szerepet töltöttek be időszámításunk első évezredében a szogdok,<sup>29</sup> akkor a finn tudós hipotézise valószínűnek látszik.

Nekünk egyelőre elég, hogy jeleztük e néhány lehetséges iráni hatást a burját rítusban. Mindezek jelentősége akkor mutatkozik majd meg, amikor arról lesz szó, hogy mit tett hozzá Dél- és Nyugat-Ázsia a szibériai samanizmushoz.

### *Az araukán sámánő avatása*

Nem célunk megkeresni a burját sámánavatási rítus összes föllelhető párhuzamát. Csupán a legmeghökkenőbbeket fogjuk megemlíteni, különösen azokat, amelyek lényeges rítusként foglalják magukban egy fa megmászását vagy az égbeszállás valamely más, többé-kevésbé szimbolikus módját. A dél-amerikaiakkal kezdjük: az araukán sámánő, a *macsi* (*machi*) fölszentelésével.<sup>30</sup> Ennek az avatási szertartásnak a középpontjában egy fa, vagy inkább lehántolt fatörzs megmászása áll, amelynek *rewe* a neve; a *rewe* egyébként maga a sámánhivatás jelképe, és minden *macsi* örök időkre a kunyhója előtt őrzi.

Lehántanak egy három méteres fát, amelyet lépcsőzetesen bevagdosnak, és szilárdan beássák a földbe a jövődő sámánő kunyhója előtt, „kissé megdöntve, hogy könnyebb legyen megmászni”. Olykor „hosszú ágakat vernek a földbe a *rewe* köré, egy 15 x 4 méteres övezetet hozva létre körülötte”.<sup>31</sup> Amikor ez a szent lajtorja elkészült, a jelölt levetkőzik, és egy szál ingben lefekszik egy birkabőrökből és takarókból készült fekhelyre. Az öreg sámánasszonyok *canel* levelekkel kezdik dörzsölni a testét, miközben mágikus kézmozdulatokat tesznek fölötte. Eközben a részt vevő asszonyok kórusban énekelnek, és csengőiket rázzák. Ez a rituális masszázs többször megismétlődik. Ezután „nővérei

föléhajolnak, és olyan erővel szívják a mellkasát, a hasát és a fejét, hogy kiserked a vére.”<sup>32</sup> Ez után az első előkészület után a jelölt fölkel, felöltözik, és egy székre ül. Az ének és a tánc egész nap folytatódik.

Másnap következik az ünnep fénypontja. Egy sereg vendég érkezik. A vén *macsik* körbe állnak, egymás után dobolnak és táncolnak. Végül a *macsik* és a jelölt odamennek a létra-fához és sorjában megmásszák. (Moesbach adatközlője szerint a jelölt mászik föl elsőnek.) A szertartás egy birka föláldozásával ér véget.

Az imént Robles Rodriguez leírását foglaltuk össze. Housse atya több részlettel szolgál. A résztvevők kört alkotnak az oltár körül, ahol a sámánő családja által felajánlott bárányokat áldoznak. A vén *macsi* Istenhez fordul: „Ó, emberek Ura és Atyja, meghintlek ezeknek az állatoknak a vérével, akiket te teremtettél. Légy hozzánk jószágos!” Az állatot leölik, és szívét a *canelo* egyik ágára akasztják. Felhangzik a zene, és mindannyian a *rewe* köré gyűlnek. Azután jön a lakoma és a tánc, ami egész éjszaka tart.

Hajnalban a jelölt ismét megjelenik, és a dobszóval kísért *macsik* újból táncolni kezdenek. Többen közülük eksztázisba esnek. Az öregasszony kimeresztí a szemét, és egy fehér kvarckéssel, tapogatózva, több bemetszést ejt a jelölt ujjain és ajkán; majd saját magán is ugyanilyen bemetszéseket ejt, és vérével a jelölt vérével elegyíti. További rítusok után az ifjú beavatott „táncolva és dobolva fölhág a *rewe*-re. Az idősebbek követik és elhelyezkednek a fokokon; a két »keresztanya« veszi közre a legfelsőn. Leveszik róla a lombkoszorút és a véres irhát (amelyekkel kevéssel ezelőtt ékesítették föl), s a cserjék ágaira akasztják. Ezeket csak az idő fogja lassacskán elpusztítani, mert szentek. Ezután a varázslónők kollégiuma leereszkedik, a legifjabb utolsónak, de háttal, és tartva a lépést. Alighogy földet ér, óriási láрма köszönti; diadal, mámor, lökdösődés, mindenki közélről akarja látni, meg akarja fogni a kezét, meg akarja csókolni.”<sup>33</sup> Ezután következik a lakoma, amin mindenki részt vesz. A sebek nyolc napon belül gyógyulnak.

A Moesbach által gyűjtött szövegek szerint úgy tűnik, a *macsi* imája az Atyaistenhez szól („Padre diós rey anciano” stb.). A kettős látás adományát kéri tőle (hogy észrevegye a bajt a beteg testében), és a dobolás művészetét. Ráadásul egy „lovat”, egy „bikát” és egy

„kést” is kér – ezek bizonyos szellemi képességek szimbólumai –, végül pedig egy „csíkos vagy színes” követ. (Ez utóbbi egy bűvös kő, amelyet a beteg testébe lehet küldeni, hogy megtisztítsa; ha véresen jön ki, az annak a jele, hogy a beteg életveszélyben van. Ezzel a kővel dörzsölik a betegeket.) A *macsik* megígérik az egybegyűlteknél, hogy az ifjú beavatott nem fogja gyakorolni a fekete mágiát. Rodriguez szövege nem az „Atyaistent”, hanem a *vileót* említi, aki az Ég műcsíja, vagyis az égi Nagy Sámán. (A *vileók* „az Ég közepén” laknak.)

Mint mindenütt, ahol beavatási fölemelkedésről van szó, ugyanez a famászás a sámáni gyógykezelés alkalmával megismétlődik.<sup>34</sup>

Emeljük ki az avatás uralkodó mozzanatait: egy létra-fa eksztatikus, égi utazást jelképező megmászása, és imádság a tetejéről a legfőbb Istenhez vagy a Nagy Sámánhoz, akik a *macsit* felruházzák a gyógyítás képességével (látnokság stb.) és a gyógykezeléshez szükséges varázseszközökkel (a csíkos kő stb.). Az orvosi képességek isteni, de legalábbis égi eredete sok más archaikus népnél is tanúsított: például a szemang pigmeusoknál, ahol a *hala* a betegségeket a *Cenoik* (a legfőbb isten, Ta Pedn és az emberek közötti közvetítők) segítségével vagy olyan kvarckövekkel kezeli, amelyekben szerintük gyakran lakoznak ezek az égi szellemek – de Isten segítségével is.<sup>35</sup> Ami a „színes vagy csíkos” követ illeti, ez is égi eredetű; számos példájával talákoztunk már Dél-Amerikában és másutt,<sup>36</sup> és még vissza kell rá térnünk.<sup>37</sup>

## A rituális famászás

Egy fa rituális megmászása mint sámánavatási rítus Észak-Amerikában is előfordul. A pomóknál a titkos társaságokba való belépés szertartása négy napig tart, amelyek közül az egyik napot teljes egészében egy 8-10 méter magas és 15 cm átmérőjű faoszlop megmászásának szentelik.<sup>38</sup> Emlékszünk, hogy a szibériai leendő sámánok felszentelésük során vagy előtte fára másznak. Mint látni fogjuk,<sup>39</sup> a védikus áldozó is fölmászik a rituális cölöpre, hogy elérje az eget és az isteneket. A fa, lián vagy kötél segítségével történő fölemelkedés nagyon elterjedt mitikus motívum: egy későbbi fejezetben hozunk rá példákat.<sup>40</sup>

Tegyük hozzá végezetül, hogy a szarawak *manang*<sup>41</sup> harmadik és egyben legmagasabb sámánfokozatba való beavatása is magában foglal egy rituális fölemelkedést: a verandára egy nagy korsót hoznak, amelyhez két kicsiny létrát támasztanak; a beavató mesterek egész éjszaka egymással szemben állnak, fölvezetik a jelöltet az egyik létrán, majd levezetik a másikon. E beavatás első megfigyelője, Perham főesperes 1885 körül bevallotta, hogy a rítusra semmiféle magyarázatot nem talált.<sup>42</sup> Értelme pedig elég világosnak tűnik: nem másról lehet szó, mint szimbolikus égbeszállásról, amit földreszállás követ. Hasonló rítusok Malekulán is vannak: a *Maki* szertartás egyik felső fokát éppen „létrának” hívják,<sup>43</sup> s a szertartás leglényegesebb aktusa feljutás egy magas emelvényre.<sup>44</sup> De ez még nem minden: a sámánok és orvosságos emberek, csakúgy, mint egyébként bizonyos típusú misztikusok másutt is, képesek fölrepülni, mint a madarak, s a fák ágain megtelepedni. A magyar sámán (a *táltos*) „fel tudott szökkenni a fűzfára, s ott letelepedni egy olyan ágacskára, ami még egy madárnak is gyöngye lett volna”.<sup>45</sup> Qutb ad-dín Haidar iráni szentet gyakran pillantották meg fák tetején.<sup>46</sup> Cupertinói Szent József fölszállt egy fára, s fél óráig ott maradt egy ágon, „látták, az ág úgy hajladozik, mintha madár szállt volna rá”.<sup>47</sup>

Az ausztrál orvosságos emberek tapasztalatai is érdekesek. Ők azt állítják, rendelkeznek egy varázskötél-féleséggel, amelynek segítségével föl tudnak kapaszkodni a fák csúcsára. „A varázsló hanyatt fekszik a fa alatt, felküldi a kötelét, és fölkúszik rajta egy fészekig a csúcsán; aztán átmegy más fákra, napnyugtakor pedig a fatörzsön ereszkedik le.”<sup>48</sup> Berndt és Elkin értesülései szerint „egy wongaibon varázsló hanyatt feküdt egy fa tövében, egyenest fölküldte a kötelét, és hátravetett fejjel, szabadon álló testtel, széttárt lábbal és az oldalához simuló karokkal felkúszott rajta. Amikor fölért a tetejére, negyven láb magasságba, integetett az odalenn állóknak, majd ugyanígy visszajött, s miközben ismét hanyatt feküdt, a kötél visszahúzódott a testébe”.<sup>49</sup> Ez a varázskötél emlékeztet bennünket az indiai „kötélmutatványra”. (*rope-trick*), amelynek sámáni struktúráját lentebb fogjuk elemezni.<sup>50</sup>

### *A karib sámán égi utazása*

A holland-guianai karib sámánok beavatásakor, jóllehet az is az újonc eksztatikus égi utazására összpontosul, másféle eszközöket is alkalmaznak.<sup>51</sup> Csak akkor válhat valaki *pujaivá*, ha sikerül meglátnia a szellemeket, és közvetlen, tartós kapcsolatra tud lépni velük.<sup>52</sup> Nem annyira „megszállottságról”, mint inkább eksztatikus látomásról van szó, ami lehetővé teszi az érintkezést és a párbeszédet a szellemekkel. Erre az eksztatikus élményre csak az égbe rrtelve kerülhet sor, az újonc azonban csak akkor vállalkozhat az utazásra, ha kioktatták a hagyományos elgondolásokról, s egyben fizikailag és lelkileg felkészítették az önkívületre. A tanulóidő, mint megállapíthatjuk, rendkívül szigorú.

Rendszerint hat fiatalembert avatnak be egyszerre. Teljes elszigeteltségben élnek egy külön erre a célra épített, pálmalevelekkel fedett kunyhóban. Megkövetelnek tőlük bizonyos kétféle munkát: a beavatómester dohányföldjével foglalatostkodnak, egy cédrustörzsből pedig kajmán alakú padot készítenek, amelyet a kunyhó elé visznek; erre a padra telepszenek le esténként a mestert hallgatni vagy várni a látomásokat. Ezenkívül mindegyikük elkészíti saját csengettyűit és egy-egy két méter hosszú „varázsbót”. A jelölteknek hat leány áll szolgálatára, egy vén tanítóasszony felügyelete alatt. Naponta ellátják őket dohánylével, amit az újoncoknak nagy mennyiségben kell inniuk, és estéről estére mindegyik lány bedörzsöli egy-egy újonc egész testét egy vörös folyadékkal, hogy szép legyen és méltó a szellemek előtt mutatkozni.

A beavatási tanulóidő 24 napon és 24 éjszakán át tart, és négy részre oszlik: minden három nap és három éjjeli oktatást három nap pihenés követ. Az oktatás éjszaka a kunyhóban folyik: körben táncolnak, énekelnek, majd a kajmán formájú padon ülve hallgatják a mester beszédét a jó és rossz szellemekről, különösen a „Keselyű-Nagyatyáról”, aki lényeges szerepet játszik a beavatásban. Úgy néz ki, mint egy meztelen indián; ő segíti a sámánt az Égbe repülni, egy forgó létra segítségével. Ennek a szellemnek a szájával szól az „Indián-Nagyatya”, vagyis a Teremtő, a Legfőbb Lény.<sup>53</sup> A táncok azoknak az állatoknak a mozgását utánozzák, amelyekről a mester az oktatás során beszélt. Nappal a jelöltek függőágyukban, a kunyhóban maradnak. A pihenési időszakban a padon hevernek,

paprikalével jól bedörzsölt szemmel a mester tanításaira gondolnak, és megpróbálják megpillantani a szellemeket.<sup>54</sup>

Az oktatás ideje alatt mindvégig szinte teljes a böjt: a növendékek folyamatosan cigarettáznak, dohánylevelet rágnak és dohánylevelet isznak. A kimerítő éjszakai táncok után, amire a böjt és a mérgezés is rásegít, a tanoncok elő vannak készítve az eksztatikus utazásra. A második időszak első éjszakáján megtanulják, hogyan kell jaguárrá és denevérré változni.<sup>55</sup> Az ötödik éjszakán, teljes böjtot követően (még a dohánylé is tilos) a mester köteleket feszít ki különböző magasságban, és a növendékek sorban táncolnak e köteleken, vagy kezükkel kapaszkodva hintáznak a levegőben.<sup>56</sup> Ekkor élik át az első eksztatikus élményt: találkoznak egy indiánnal, aki valójában egy jóindulatú szellem (Tukajana): „Gyere, újonc. Fölmész az égbe Keselyű-Nagyatya létráján. Nincs messze.” A növendék „fölkapaszkodik egy forgó létrafélén, és elérkezik az ég első emeletére, ahol áthalad az indiánok falvain és a fehérek lakta városokon. Ezután az újonc találkozik egy Vízszellemmel (Amana): gyönyörű asszony, aki kényszeríti, bukjon alá vele együtt a folyóba. Ott bűbájosságokra és varázsigékre tanítja. Az újonc és vezetője a folyó másik partján köt ki, és eljutnak az »Élet és a Halál útkereszteződéséhez«. A jövő sámán tetszése szerint mehet »Estétlen-országba« vagy »Hajnaltalan-országba«. Kísérő szelleme ekkor föltárja előtte a lelkek halál utáni sorsát. A jelöltet hirtelen éles fájdalom rántja vissza a földre. A mester az, aki bőréhez nyomta a *maraque*-ot, egy gyékényfonat-szerűséget, melynek közeiben nagy mérges hangyák vannak.”<sup>57</sup> A negyedik oktatási periódus második éjszakáján a mester a növendékeket sorjában felülteti „egy deszkára, amely összetekert kötelekkel van a mennyezethez erősítve, s ezek kitekeredtükben egyre gyorsabban forgatják a deszkát”.<sup>58</sup> Az újonc énekel: „a *pujai* deszkája az Égbe visz. Látni fogom Tukajana faluját”. Sorjában belép a különféle égi szférákba, és szellem-látomásai vannak.<sup>59</sup> Mérgezést a *takini* növényvel is előidéznek, amely magas lázat okoz. Az újonc egész testében reszket, úgy vélik, rossz szellemek hatoltak bele és szaggatják a testét. (Fölismerhetjük a démonoktól feldarabolt test jól ismert beavatási motívumát.) Végül az újonc úgy érzi, az égbe viszik, és égi látomásai vannak.<sup>60</sup>

A karibi folklór őrzi annak az időnek az emlékét, amikor a sámánok nagyon erősek voltak: mondják, testi szemükkel is meg tudták látni a szellemeket, és még a halottakat is képesek voltak föltámasztani. Egyszer egy *pujai* fölment az égbe és megfenyegette Istent; ő kardot ragadva elzavarta a pimaszt, és azóta a sámánok csak önkívületben tudnak az égbe jutni.<sup>61</sup> Húzzuk alá a hasonlóságot e mondák és a sámánok kezdeti nagyságára, majd későbbi, ma is folytatódó hanyatlására vonatkozó észak-ázsiai hiedelmek között. Már ebből kihámozhatjuk, mintegy a sorok között olvasva, egy olyan őseredeti kor mítoszáét, amikor a sámánok és Isten kapcsolata közvetlenebb volt, és kézzelfogható módon bonyolódott.

Az első sámánok gőgös vagy lázadó gesztusa következtében Isten eltiltotta őket a spirituális realitások közvetlen megközelítésétől: már nem láthatják a szellemeket testi szemükkel, s az égbeszállás csak ekstázisban mehet végbe. Mint tüstént látni fogjuk, ez a mitikus motívum még gazdagabb.

Métraux felidézi a régi utazóknak a szigeti karibok beavatásával kapcsolatos megfigyeléseit.<sup>62</sup> Laborde arról számol be, hogy a mesterek az újonc „testét gumival is bedörzsölik, és tollakkal borítják, hogy ügyes repülővé tegyék, menjen el a *zemeen* (szelleme) kunyhójához..Ez a részlet nem lep meg bennünket, minthogy a madár alakú öltözet és a mágikus repülés más szimbólumai a szibériai, észak-amerikai és indonéz samanizmus szerves részét alkotják.

A karibi beavatás több eleme Dél-Amerikában másutt is megvan: a dél-amerikai samanizmus jellegzetes jegye a dohánymérgezés; a rituális kunyhóba zárás és a kemény fizikai próbatételek, amelyeknek a tanoncokat alávetik, a tűzföldiek (szelk'namok és jamanák) beavatásának lényegi elemei; a mester oktatása és a szelleme „láthatóvá tétele” ugyancsak a dél-amerikai samanizmus alkotóeleme. Az ekstatisz égi utazás előkészítő technikája azonban úgy tűnik, a karibi *pujai* sajátossága. Jegyezzük meg, hogy a tipikus beavatás teljes forgatókönyvével van dolgunk: égbeszállás, találkozás egy Szellem-Asszonnyal, vízbemerülés, titkok föltárulása (elsősorban az emberek halál utáni sorsára vonatkozóan), utazás a túlvilági vidékeken. A *pujaik* azonban e beavatási séma ekstatisz megtapasztalását bármi áron el akarják érni, még akkor is, ha csak

beteges módszerekkel tudnak önkívületbe jutni. Az a benyomásunk, a karib sámán mindent bevet egy olyan szellemi állapot *in concreto* átélése érdekében, amely természeténél fogva éppen hogy nem „tapasztalható meg” olyan módon, ahogyan bizonyos emberi helyzeteket „megtapasztalunk”. Jegyezzük meg ezt a megfigyelést: később más sámántechnikák kapcsán ismét előkerül és azokhoz illeszkedik.

### *Fel a szivárványon*

Az ausztráliai Forest River vidékén az orvosságos ember beavatása mind a jelölt szimbolikus halálát és feltámadását, mind pedig az égbeszállást magában foglalja. A szokásos módszer a következő: a mester csontvázalakot ölt, és magára köt egy kis zsákot, amelybe beteszi az egészen kicsi gyerek méretűre varázsolt jelöltet. Ezután lovaglólásban felül a Szivárvány-Kígyó hátára, és karjaival húzza magát egyre előbbre, mint amikor kötélén mászik az ember. A csúcs közelébe érve a jelöltet az égbe löki, s ezzel „megöli”. Amikor az Égbe érkezett, a mester a növendék testébe apró szivárvány-kígyókat, apró édesvízi kígyókat (*brimure*-öket) és kvarckristályokat helyez (amelyek egyébként ugyanazt a nevet viselik, mint a mitikus Szivárvány-Kígyó). E műtét után a jelöltet, ugyancsak a Szivárvány hátán, visszaviszi a földre. A mester újabb mágikus tárgyakat helyez a testébe a köldökén keresztül, és egy varázkövel megérintve fölbreszti. A jelölt visszanyeri normális nagyságát. Másnap a Szivárvány megmászását ugyanígy megismétlik.<sup>63</sup>

Az ausztrál beavatás több vonását ismerjük már: a jelölt halálát és feltámadását, a mágikus tárgyak beillesztését a testbe. Érdekes megfigyelni, hogy a beavatómester varázslatosan csontvázvá változva egy újszülött méreteire zsugorítja a tanoncot: mindkét varázslat a profán idő eltörlését és egy mitikus idő, az ausztrál „álomidő” visszaállítását jelképezi. Az égbeszállás a szivárványon történik, amelyet mitikusan óriási kígyónak képzelnek, s az oktató mester ennek hátán mászik fölfelé, mintha kötélén mászna. Az ausztrál orvosságos emberek égbeszállásaira már utaltunk, s hamarosan még határozottabb példákkal fogunk találkozni.



Ami a szivárványt illeti, tudjuk, hogy számos nép a Földet és az Eget összekötő hídnak, különösen az istenek hídjának tekinti.<sup>64</sup> Vihar utáni megjelenését ezért tartják az Isten megbékélése jelének (például a pigmeusoknál<sup>65</sup>). A mitikus héroszok mindig a szivárványon érik el az eget.<sup>66</sup> Például Polinéziában a maori hős, Tauhaki (Tawhaki) és családja vagy Aukelenuiaku hawaii hős rendszeresen a szivárványon vagy papírsárkányt használva látogatják a felső régiókat, hogy kiszabadítsák a holtak lelkét, vagy megtalálják szellemasszonyukat.<sup>67</sup> A szivárványnak ugyanez a mitikus funkciója Indonéziában, Melanéziában és Japánban.<sup>68</sup>

Ezek a mítoszok, közvetve bár, de arra a korra utalnak, amikor Ég és Föld közt még lehetséges volt az érintkezés; valamilyen esemény vagy rituális hiba következtében a kapcsolat megszakadt, ám a héroszoknak és az orvosságos embereknek mégis sikerül helyreállítaniuk. Az ember „bukása” miatt gorombán eltörölt paradicsomi kor e mítoszában többször is meg fogunk még torpanni; némiképp közösséget mutat egyes sámáni elgondolásokkal. Az ausztrál orvosságos emberek, mint egyébként sok más sámán és varázsló, nem tesznek egyebet, mint hogy átmenetileg és csak a maguk számára helyreállítják az Ég és a Föld közötti hidat, ami hajdanán minden ember számára elérhető volt.<sup>69</sup>

A szivárvány mint az istenek útja és az Ég és Föld közti híd mítosza a japán hagyományban is megvan<sup>70</sup>, és kétségtelenül szerepelt a mezopotámiai vallási felfogásokban is.<sup>71</sup> A szivárvány hét színét ezenkívül a hét éggel is azonosították, ezt a szimbolikát Indiában és Mezopotámiában éppúgy megtaláljuk, mint a judaizmusban. A bamijáni freskókon Buddhát egy hét csíkból álló szivárványon trónolva ábrázolják<sup>72</sup>, vagyis mint aki túllép a Kozmoszon, éppúgy, mint ahogyan a Születés mítoszában átlépi a hét eget, hét ugrással Észak felé, elérve a „Világ Közepét”, a Világmindenség csúcsát.

Isten trónusát szivárvány veszi körül (*Jelenések könyve* 4:3), s ugyanez a szimbolika egészen a reneszánsz kor keresztény művészetéig fennmaradt.<sup>73</sup> A babiloni *ziqquratot* olykor hét színben ábrázolták, a hét égi régiót jelképezve: az emeleteket megmászva a kozmikus világ csúcsára ért az ember.<sup>74</sup> Hasonló elgondolásokkal találkozhatunk Indiában<sup>75</sup> és, ami még fontosabb, az ausztrál

mitológiában. A kamilaroik, a wiradzsarik és a jualajik (*euahlayi*) Legfőbb Istene a legfelső égben lakik, és kristálytrónuson ül<sup>76</sup>; a kulinok Legfelső Lénye, Bundzsil (*Bunjil*) a felhők fölött honol<sup>77</sup>. A mitikus hősök és az orvosságos emberek több más eszköz mellett a szivárványt használják arra, hogy följussanak az égi lényekhez.

Emlékszünk, hogy a burját sámánavatás során használt szalagok a „szivárvány” nevet viselik; általában a sámán égi utazását jelképezik.<sup>78</sup> A sámándobokon az Ég felé ívelő hídként ábrázolt szivárványrajzok láthatók.<sup>79</sup> A török nyelvekben egyébként a szivárvány neve hidat is jelent.<sup>80</sup> A jurák-szamojédoknál a sámándobot „íj”-nak nevezik: a sámán varázslatával nyílvevesszőként röpi az ég felé. [A szivárvány franciául *arc-en-ciel*: „ív (vagy íj) az égen”, angolul *rain-boio*: „eső-ív”, „eső-íj” – *a ford.*] Ezenkívül okkal vélhetjük, hogy a törökök és az ujugurok a dobot „égi hídnak” (szivárványnak) tekintették, amelyen a sámán végrehajtotta égbeszállását.<sup>01</sup> Ez az elgondolás a dob és a híd összetett szimbolikájába illeszkedik, amelyek ugyanazt az eksztatikus élményt: az égbeszállást fejezik ki más-más megfogalmazásban. A sámán a legmagasabb eget a dob zene-mágiájával érheti el.

### *Ausztrál beavatások*

Emlékszünk, hogy az ausztrál orvosságos emberek beavatásáról szóló több elbeszélés, bár a jelölt szimbolikus halálára és feltámadására összpontosít, utal égi utazásra.<sup>82</sup> Léteznek azonban más beavatási formák is, ahol az égbeszállás játssza a főszerepet. A wiradzsariknál a beavató mester hegyikristálydarabokat illeszt a jelölt testébe, és olyan vizet ad neki inni, amelyben kristálydarabok vannak, melynek következtében a jelöltnek sikerül meglátnia a szellemeket. A mester ezután egy sírba vezeti, s ott a halottak is adnak neki varázsköveket. A jelölt egy kígyóval is találkozik, aki a toteme lesz, és elvezeti a föld belsejébe, ahol sok más kígyó van; hozzádörgölözve varázserőket fecskendeznek bele. E szimbolikus alvilágjárást követően a mester elvezeti a jelöltet Baiame, a Legfőbb Lény táborába. Hogy elérjék, kötélén másznak fölfelé, mígnem találkoznak Wombuval, Baiame madarával. „Felhőkön keltünk át, meséli az újonc, s a másik oldalukon ott volt az ég. Bebújtunk egy

nyíláson, amin a doktorok járnak, s ami nagyon gyorsan nyílik és csukódik.” Ha az ajtó hozzájuk ért volna, elvesztik a varázserőt, és amint visszaérnek a földre, biztosan meghalnak.<sup>83</sup>

Majdnem teljes beavatási sémával van dolgunk: leszállás az Alvilágba, majd föl az Égbe, ahol a Legfőbb Lény felruhazza a jelöltet a sámánképességekkel.<sup>84</sup> A legfelső régiókba nehéz és veszedelmes a feljutás: fontos, hogy az ember egy szempillantás alatt bejusson, mielőtt az ajtók becsukódnak. (Sajátosan beavatási motívum, amellyel másutt már találkoztunk.)

Egy másik, szintén Howittnál lejegyzett elbeszélésben egy kötélről van szó, amellyel a bekötött szemű jelöltet egy sziklára viszik, ahol ugyancsak van egy nagyon gyorsan nyíló és csukódó ajtó. A jelölt és beavató mesterei behatolnak a sziklába, s ott leveszik szeméről a kötést. Csodálatosan fénylő térségben találja magát, a falakon kristályok ragyognak. Ezekből többet is kap, s megtanítják neki, hogyan kell használni őket. Ezután, megint a kötélen függeszkedve, a levegőben visszaviszik a táborba, és lerakják egy fa tetején.<sup>85</sup>

Ezek a beavatási rítusok és mítoszok az orvosságos ember azon képességének általánosabb hiedelmébe illeszkednek, mely szerint kötéls<sup>85</sup> vagy sál<sup>87</sup> segítségével, netán egyszerűen repülve<sup>88</sup> vagy egy csigalépcsőn fölmenve képes elérni az eget. Sok mítosz és monda szól az első emberekről, akik fára mászva jutottak föl az Égbe; így szoktak föl-le járni a marák ősei egy bizonyos fán.<sup>89</sup> A wiradzsuriknál a Legfőbb Lény, Baiame által teremtett első ember egy hegyi ösvényen fel tudott menni az égbe, majd egy létrán Baiaméhoz, pontosan úgy, ahogy a wurundzserik és wotjobalukok orvosságos emberei a mai napig csinálják.<sup>90</sup> A juin orvosságos emberek Daramulunhoz járnak föl, aki odaadja nekik az orvosságokat.<sup>91</sup>

Egy jualaji mítosz elmeséli, hogyan értek el az orvosságos emberek Baiaméhoz: több napig meneteltek az északkeleti oldalon, mígnem elértek a nagy Ubi-Ubi hegy lábához, melynek csúcsa a felhőkbe vész. Egy kőből való csigalépcsőn haladnak fölfelé, s a negyedik nap végén elérik a csúcst. Ott találkoznak Baiame Szellemhírnökével: emez a Szolgaszellemeket szólítja, akik az orvosságos embereket egy lyukon át az égbe viszik.<sup>92</sup> Így az orvosságos emberek kedvük szerint megismételhetik azt, amit az első (mitikus) emberek tettek az idők kezdetén: fölmehetnek az égbe

és visszajöhetnek a földre. Minthogy az égbeszállás (vagy a mitikus repülés) képessége lényeges az orvosságos ember karrierjéhez, a sámánbeavatás fölemelkedési rítust is magában foglal. Még ha nem utalnak is közvetlenül ilyen rítusra, kimondatlanul szerepel valamiféleképpen. Az ausztrál orvosságos ember beavatásában jelentős szerepet játszó hegyikristályok égi eredetűek, vagy legalábbis – akár közvetett – kapcsolatban állnak az éggel. Baiame egy áttetsző kristálytrónuson ül.<sup>93</sup> A jualajiknál pedig maga Baiame (= Boyerb) dobálja le a földre a kristálydarabokat, amelyeket kétségkívül a trónjáról tör le.<sup>94</sup> Baiame trónusa az égbolt. A trónjáról letört kristálydarabkák: „megszilárdult fény”.<sup>95</sup> Az orvosságos emberek Baiamét mindenben a többi doktorhoz hasonlóan képzelik, „kivéve a szeméből sugárzó fényt”.<sup>95</sup> Másként szólva az az érzésük, hogy a természetfölötti létmód és a fény nagy bősége között összefüggés van. Az ifjú orvosságos emberek beavatását is Baiame végzi, meghintve őket egy „szent és nagyhatalmú vízzel”, amelyet folyékony kvarcnak tekintenek.<sup>97</sup> Mindez azt jelenti, hogy az ember akkor válik sámánná, ha meg van töltve „megszilárdult fényvel”, vagyis kvarckristállyal; ez a művelet megváltoztatja az orvosságosember-jelölt létmódját, mert misztikus közösségbe lépteti az éggel. Ha e kristályok egyikét lenyeli, az égbe repül.<sup>98</sup>

Hasonló hiedelmeik vannak a malaccai negritóknak is.<sup>99</sup> A *hala* a gyógykezelés során kvarckristályokat használ, amelyeket vagy a levegő-szellemektől (*cenoi*) kapott, vagy maga készített varázslatosan „megszilárdított” vízből, vagy pedig olyan törmelékből vannak, amit a Legfőbb Lény dob le az égből.<sup>100</sup> Ezért tudják tükrözni ezek a kristályok, ami a földön történik.<sup>101</sup> A szarawaki tengeri dajakok sámánjainak (Borneó) „fény-köveik” vannak (*lightstones*), amelyek visszatükrözik mindazt, ami a beteg lelkével történik, következképpen azt is, hol bolyong eltévedve.<sup>102</sup> A nutka ehatiszajt törzs (Vancouver-sziget) egy fiatal főnöke egy szép napon varázskristályokat talált, amelyek maguktól mozogtak és összekocantak. Néhányra rádobta a ruháját, és négyet nyakon csípett.<sup>103</sup> A kwakiutl sámánok hatalmukat kvarckristályok közvetítésével kapják.<sup>104</sup>

Láttuk, hogy a hegyikristályok – szoros kapcsolatban a Szivárvány-Kígyóval – az égbeemelkedés képességével ruháznak

föl. Másutt ugyanezek a kövek a repülés képességét biztosítják: egy Boas által följegyzett amerikai mítoszban<sup>105</sup> például egy fiatal férfi „csillogó hegyen” mászik fölfelé, hegyikristállyal borítja magát, és nyomban felröppen. A szilárd égbolt ugyanilyen elgondolása magyarázza a meteoritok és villámkövek varázserejét: mivel az Égből pottyantak, mágikus-vallási varázserő hatja át őket, amely felhasználható, átadható, osztható; mintegy az uranoszi szakralitás új, földi központja.<sup>106</sup>

Ugyancsak ezzel az uranoszi szimbolizmussal összefüggésben meg kell említenünk a kristályhegyeket vagy -palotákat is, amelyekkel a hősök mitikus kalandjaik során találkozhatnak: ez a motívum az európai folklórban is fennmaradt. Végül, ugyanezen szimbolizmus egy kései alkotása szól Lucifer és a bukott angyalok homlokkövééről (egyes változatokban a bukáskor ez leválik), a kígyók fejében vagy szájában lévő gyémántokról stb. Természetesen rendkívül összetett hiedelmekkel állunk szemben, amelyeket többször átdolgoztak és átértékeltek, de alapszerkezetük mind a mai napig átlátható maradt: mindig az égről levált kristályról vagy varázskőről van szó, amely a földre esett ugyan, de továbbra is uranoszi szakralitással, tehát a látnoki képességgel, a bölcsességgel, a jóstehetséggel, a repülés adományával stb. ruházza föl az embert.

A hegyikristályok lényeges szerepet játszanak az ausztrál vallásban és mágiában, s jelentőségük semmivel sem kisebb az egész óceániai térségben, Észak- és Dél-Amerikában. Uranoszi eredetüket a megfelelő hiedelmek nem mindig tanúsítják világosan, de az eredeti jelentés feledésbe merülése közkeletű jelenség a vallások történetében. Számunkra az a fontos, hogy kimutattuk: az ausztrál és egyéb orvosságos emberek varázserőiket homályos módon annak tulajdonítják, hogy e hegyi kristályok közvetlenül a testükben vannak. Ez azt jelenti, hogy egy uranoszi eredetű, szent szubsztancia – a szó legszorosabb értelmében vett – hordozása révén a többi embertől különbözőnek érzik magukat.

### *Az égbeszállás rítusának más formái*

A sámánideológia alapját képező vallási és kozmológiai elgondolások jobb megértéséhez égbeszállási mítoszok és rítusok egész sorát kellett volna áttekintenünk. A következő fejezetekben a legfontosabbak közül néhányat tanulmányozni fogunk, de a problémát nem tudjuk itt megvitatni a maga teljességében, s egy későbbi munkánkban ismét elő kell majd vennünk. Egyelőre elegendő lesz, ha a sámánbeavatáskori égbeszállás morfológiáját kiegészítjük néhány újabb vonatkozással, anélkül hogy a tárgyat ezzel kimerítenénk.

A niasszanoknál a pap-prófétaságra rendeltetett egyén hirtelen eltűnik, elviszik a szellemek (nagyon valószínű, hogy a fiatalembert az égbe viszik); három-négy nap múlva tér vissza a faluba, ha mégsem, akkor a keresésére indulnak, és rendszerint egy fa tetején bukkannak rá, amint a szellemekkel társalog. Úgy tűnik, nincs eszénél, és áldozatokat kell bemutatni, hogy visszanyerje az értelmét. A beavatás a sírok, folyó víz és egy hegy rituális meglátogatását is magában foglalja.<sup>107</sup>

A mentaweiknél a jövődó sámánt égi szellemek az Égbe viszik, s ott varázstestet kap, hasonló a sajátjához. Általában megbetegszik, és azt képzei, hogy fölmege az égbe.<sup>108</sup> Ezen első jelek után végzi el egy mester az avatást. Olykor a sámánjelölt közvetlenül az avatás során vagy azt követően elveszti az öntudatát, és szelleme egy sasok vontá bárkán az égbe repül, hogy beszélgesse az égi szellemekkel és orvosságokat kérjen tőlük.<sup>109</sup>

Mint hamarosan alkalmunk lesz látni, a beavatási fölemelkedés a leendő varázslót a repülés képességével ruházza föl. A sámánokról és boszorkányokról a világon mindenütt valóban úgy vélekednek, hogy tudnak röpködni, egy szempillantás alatt hatalmas távolságokat képesek bejárni, és láthatatlanná tudnak válni. Nehéz eldönteni, hogy a varázslók, akik képesnek tartják magukat a levegőben való közlekedésre, tanulóidejük során eksztatikus élményt vagy fölemelkedési struktúrájú rítust éltek-e át, vagyis beavatás révén, vagy pedig a sámáni elhivatást jelentő eksztatikus élmény következtében nyerték el a repülés varázskéességét. Föltételezhetjük, hogy ezt a képességet legalábbis egy részük valóban beavatás következtében és beavatás útján nyerte el. A sámánok és boszorkányok repülni tudását tanúsító számos

értesülésből nem derül ki, milyen módon tettek szert erre a képességre, de nagyon is meglehet, hogy ez a hallgatás forrásaink hiányosságának tudható be.

Bárhogyan legyen is, a sámánelhívás vagy -beavatás az esetek nagy részében közvetlenül kapcsolódik egy égbeszálláshoz. Hogy csak néhány példát idézzünk, egy nagy basuto próféta egy olyan eksztázist követően nyert elhívást, melynek során látta, amint kunyhójának teteje megnyílik a feje fölött, s érezte, amint az Égbe ragadják, ahol szellemek sokaságával találkozott.<sup>110</sup> Afrikában számos hasonló esetet jegyeztek föl.<sup>111</sup> A nubáknál a jövődó sámánnak az a benyomása, hogy „a szellem fölülről megragadja a fejét”, vagy „bemegy a fejébe”.<sup>112</sup> E szellemek legnagyobbbrészt égiek<sup>113</sup>, s föltételezhető, hogy a „megszállás” emelkedő természetű transz formáját ölti.

Dél-Amerikában lényeges szerepet játszik a beavatási utazás az égbe vagy nagyon magas hegyekre.<sup>114</sup> Az araukánoknál például a *macsi* pályafutását meghatározó betegséget önkívületi krízis követi, melynek során a leendő sámán fölmegy az égbe, és magával Istennel találkozik. Égi tartózkodásakor természetfölötti lények mutatják meg neki a gyógyításokhoz szükséges orvosságokat.<sup>115</sup> A manaszik sámánszertartása magában foglalja az isten leszállását a kunyhóba, amelyet fölemelkedés követ: az isten magával viszi a sámánt az égbe. „Távozását rengések kísérték, amelyek megremegtették a szentély falait. Néhány pillanat múlva az istenség visszahozta a sámánt a földre, vagy fejével ledobta a templomba”.<sup>116</sup>

Idézzünk végezetül egy észak-amerikai beavatási égbeszállás-példát. Egy winnebago orvosságos ember úgy érezte, megölik, majd számos kaland után az égbe viszik, ahol beszélt a Legfőbb Lénnel. Az égi szellemek próbatétel elé állították: sikerült legyőznie egy sebezhetetlennek tekintett medvét, majd föltámasztotta, úgy, hogy ráfújt. Végül visszatért a földre, és másodszor is megszületett.<sup>117</sup>

A „Ghost Dance Religion” [Szellemtánc-vallás] alapítója és e misztikus mozgalom minden főbb prófétája átélte a jövődó pályafutását eldöntő eksztatikus élményt. Az alapító például önkívületben felhágott egy hegyre, s ott találkozott egy fehér ruhás, szép asszonnyal, aki elmondta neki, hogy az „Élet Ura” a hegycsúcson van. A próféta az asszony tanácsait követve levette

ruháit, megmártóztott egy folyóban, és a rituális meztelenség állapotában jelent meg az „Élet Ura” előtt. Ő mindenféle parancsokat adott neki: ne tűrje tovább a fehérek jelenlétét a területen, küzdjön a részegeskedés ellen, utasítsa el a háborút és a többnejűséget stb., végül pedig adott neki egy imát, amit tovább kellett adnia az embereknek.<sup>118</sup>

Wowoka, a „Ghost Dance Religion” legfigyelemreméltóbb prófétája tizennyolc esztendőskorában kapta a kinyilatkoztatást: fényes nappal elaludt, s érezte, hogy a túlvilágra vitték. Láta Istent és a halottakat, akik mind boldogok és örökké ifjak voltak. Isten üzent vele az embereknek, azt parancsolva, legyenek becsületesek, dolgozók, irgalmasok stb.<sup>119</sup> Egy másik próféta, a Puget Sound-i John Slocum „meghalt”, és látta, amint szelleme elhagyja a testét. „Vakító fényességet láttam, nagy-nagy fényt... megnéztem, és láttam, hogy a testemnek már nincs lelke; meghalt... a lelkem elhagyta a testet, és az Isten ítélőhelye felé emelkedett... nagy fényt láttam a lelkemben, erről a jó földről érkező fényt...”<sup>120</sup>

A próféták e kezdeti önkívületi élményei mintaként szolgálnak a „Ghost Dance Religion” minden új hívője számára. Hosszan tartó táncok és éneklés után ők is önkívületbe esnek; fölkeresik a túlvilági tájakat, és találkoznak a holtak lelkeivel, az angyalokkal, olykor magával Istennel is. Az alapító és a próféták első kinyilatkoztatásai ugyancsak minden későbbi megtérés és önkívület mintáivá válnak.

Az égbeszállások az odzsibwák erősen samanizálódott titkos társaságára, a *Midé'wiwin*re is jellemzőek. Tipikus példaként annak a leánynak a látomását idézhetjük, aki egy hívó hang hallatán fölmászott egy keskeny ösvényen, s végül elérte az Eget. Ott találkozott az égi Istennel, aki az emberekhez szóló üzenetet bízott rá.<sup>121</sup> A *Midé'wiwin* társaság célja az Ég és a Föld közötti út helyreállítása, úgy, ahogyan az a Teremtéskor létrejött;<sup>122</sup> ezért a társaság tagjai rendszeresen tesznek eksztatikus égi utazásokat; ezzel valamiféleképpen megszüntetik a világmindenség és az emberiség jelenlegi hanyatlását, és visszaállítják azt az őseredeti helyzetet, amelyben az Éggel való kapcsolattartás minden ember számára könnyűszerrel elérhető volt.

Bár itt nem a szó szoros értelmében vett samanizmusról van szó – a „Ghost Dance Religion” és a *Midé'wiwin* egyaránt olyan titkos



társaság, amelyhez bárki szabadon csatlakozhat, föltéve, hogy kiáll bizonyos próbákat vagy valamelyes előzetes eksztatikus képességekről tanúskodik –, ezekben az észak-amerikai vallási mozgalmakban a samanizmus több jellegzetes vonásával találkozunk: eksztázistechnikákkal, misztikus égi utazással, alvilágjárással, beszélgetéssel Istennel, félisteni lényekkel és a holtak lelkéivel stb.

Mint láttuk, az égbeszállás lényeges szerepet játszik a sámánbeavatásokban. Fölemelkedési rítusok fa vagy oszlop segítségével, fölemelkedés vagy mágikus repülés mítoszai, levitáció, repülés, misztikus égi utazás eksztatikus élményei stb., mindezek az elemek meghatározó funkciót töltenek be a sámán elhivatásában vagy fölszentelésében. Úgy tűnik, vallási gyakorlatnak és eszméknek ez az együttese olykor kapcsolatban van egy ősi kor mítoszával, amikor az Ég és Föld közötti kapcsolattartás még sokkal könnyebb volt. Ebből a szemszögből a sámáni élmény ennek az ősi, mitikus kornak a visszaállításával egyenértékű, a sámán pedig olyan kiváltságos lényként jelenik meg, aki a saját maga számára ismét fölleli az idők kezdetének boldog emberlétét. Sok mítosz (melyekből néhányat fölidézünk a következő fejezetekben) illusztrálja a boldog *illud tempusnak* ezt a paradicsomi állapotát, amit a sámánok az önkívület során időközönként föllelnek maguknak.

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> A francia (és az angol) az *initiation* szót használja mind a beavatás, mind az avatás fogalmára, amelyek közt a magyar különbséget tesz. Értelemszerűen adjuk vissza. – *A ford.*
- <sup>2</sup> A szibériai és közép-ázsiai sámánok intézményéről és beavatásáról átfogó képet ad W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* XII, 653-668.
- <sup>3</sup> *Psychomental Complex of the Tungus*, 350.
- <sup>4</sup> Vö. például E. J. Lindgren: *The Reindeer Tungus of Manchuria* (*Journal of the Royal Central Asian Society* 22, 1935, 221-231), 221. skk.; N. K. Chadwick: *Poetry and Prophecy*, 53.
- <sup>5</sup> Shirokogoroff: i. m. 351.
- <sup>6</sup> Lásd föntebb, 32.
- <sup>7</sup> Uo. 352.

<sup>9</sup> Uo. 352.

<sup>10</sup> Vö. föntebb, 68. o. 84. jegyzet; lentebb 429. skk.

<sup>11</sup> Uo. 353.

<sup>11</sup> Lásd föntebb, 30.

<sup>12</sup> N. V. Pripuzov: *Szvedcnija dija izucsenija samanszlva u jakutov* (Irkutszk, 1885), 64-65.; Mikhailowski: *Shamanism*, 85-86.; U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 485-486.; Priklonsky in W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* XI., 179., 286-287. Itt valószínűleg „fekete sámán” avatásával van dolgunk: ők kizárólag alvilági szellemeknek és istenségeknek vannak szentelve, és más szibériai népeknél is megtalálhatók; vö. Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 482. skk.

<sup>13</sup> G. V. Kszenofontov in A. Friedrich – G. Buddruss: *Schamanengeschichten aus Sibirien*, 169. skk.; H. Findeisen: *Schamanentum*, 68. skk.

<sup>14</sup> Tretyakov: *Turukhanszkij Kraj*, 210-211.; Mikhailowski: i. m. 86.

<sup>15</sup> U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 486-487., I. A. Lopatintól idézve.

<sup>16</sup> N. N. Agapitov – M. N. Khangalov: *Materiali... Samansztvo u burját Irkutszkoj gubernii*, 42-52., fordítja és összefoglalja L. Stieda: *Das Schamanenllium unter den Burjaten* (az avatás a 287-288. oldalon található); Mikhailowski: i. m. 87-90.; U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 487-496.; W. Schmidt: *Der Ursprung...* X, 399-422. Hangalov, aki tanító volt Irkutszkban, s maga is burját származású, első kézből származó, nagyon gazdag értesülésekkel szolgált Agapitovnak számos sámánrítusról és -hiedelemről. Lásd még J. Partanen: *A Description of Buriat Shamanism* (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* LI, 1941<sup>2</sup>, 34 oldal). Egy kézikönyvnek szánt kéziratról van szó, amelyet A. M. Pozdnejev talált 1879-ben egy burját faluban, és *Mongolszkaja hresztomatijá-ban* közzé is tett (Szentpétervár, 1900, 293-311.). A szöveg irodalmi mongol nyelven íródott, de a modern burját nyomait is viseli. Úgy tűnik, szerzője félig lámaista burját volt (Partanen, 3. o.). Sajnos a dokumentum csak a rítus külsődlegességeiről számol be. Hiányzik több olyan részlet, amelyeket Hangalov [Khangalov] följegyzett.

- <sup>17</sup> Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, 493.) ezt a megtisztulási rítust a szó szoros értelmében vett beavatás után írja le. Valójában, mint tüstént látni fogjuk, ugyanilyen rítusra kerül sor közvetlenül a nyírfa rituális megmászása után is. Valószínű egyébként, hogy az avatás forгатókönyve az idők során sokat változott; az egyes törzsek között is jelentős különbségek vannak.
- <sup>18</sup> A Partanen fordította szöveg számos részlettel szolgál a rituális nyírfáról és cölöpökről (10-15. §). „Az észak felől álló fát Anya-Fának nevezik. Csúcsára selyem- vagy pamutszalagokkal felfüggesztenek egy gyapottal vagy fehér selyemmel bélelt madárfészket, amelybe kilenc tojást és egy nyírfakéreg korongra ragasztott fehér bársonydarabból készült holdat helyeznek. A déli nagy fát Atya-Fának hívják. Csúcsára vörös bársonnyal bevont, kör alakú fakérget függesztenek, melyet Napnak neveznek” (10. §). „Az Anya-Fától északra, a jurta mellett hét nyírfát ültetnek; a a jurta mind a négy oldalához négy-négy fát helyeznek, tövüknél lépcsővel, ahol (tömjénként) borókát és kakukkfüvet égetnek. Ezt Létrának (*sita*) vagy Lépcsőnek (*geskigür*) nevezik” (15. §). A nyírfákra vonatkozó valamennyi forrás részletes elemzése (a Partanen által fordított szöveg kivételével) megtalálható W. Schmidt könyvében: *Der Ursprung...* X, 405-408.
- <sup>19</sup> A Kánokról és a meglehetősen összetett burját pantheonról lásd Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus*, 939. skk.; Schmidt: *Der Ursprung...* X, 250. skk. A *burkhandkről* lásd Sirokogorov hosszú megjegyzését (O. Mironov – S. M. Sirokogoroff: *Sramana-Shaman. JRAS North-China Branch*, 1924, 120-121), Laufer nézeteivel szemben (Burkhan. *Journal of the American Oriental Society* XXXVI, 1917, 390-395), aki tagadja a buddhizmus nyomainak jelenlétét az amuri tunguzoknál. Ami a *burkhan* szó későbbi jelentését illeti a törököknél (akik alkalmazták Buddhára, Manira, Zarathustrára stb.), lásd U. Pestalozza: *Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali*, 456. 3. jegyzet.
- <sup>20</sup> Sandschejew: *Weltanschauung*, 979.
- <sup>21</sup> Harva: i. m. 495.
- <sup>22</sup> Partanen: i. m. 24, 37. §
- <sup>22</sup> Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 498.

- <sup>24</sup> Vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 140. skk.; *Die religiösen Vorstellungen*, 492. skk.
- <sup>25</sup> Az időszámításunk szerinti 2. évszázadban [valójában a 4. században – a szerk.] Prudentius (*Perisztephanon* X, 1011 skk.) a Magna Mater misztériumaival kapcsolatosan írja le ezt a rítust, de okkal vélhetjük, hogy a frígiai *tauroboliont* a perzsáktól vették át; vö. Cumont: *Les religions orientales dans le í paganisme romáin* (3. kiadás Paris 1929), 63. skk., 229. skk.
- <sup>26</sup> Origenész: *Contra Celsum* VI, 22.
- <sup>27</sup> A lépcsőn, létrán, hegyen stb. történő égbeszállásról vö. A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* (2. kiadás Lipcse-Berlin, 1910), 183. és 254.; lásd lentebb, 441. skk. Ne feledjük, hogy a hetes szám az altájiaknál és a szamojédoknál is fontos szerepet játszik. A „világoszlopnak” hét emelete volt (Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, 338. skk.), a Világfának hét ága (uő: *Der Baum des Lebens*, 137.; *Die religiösen Vorstellungen*, 51. skk.) stb. A mithraikus szimbolizmust uraló hetes szám (hét égi szféra, hét csillag vagy hét kés vagy hét fa vagy hét oltár stb. a figurális emlékeken) az iráni misztériumot igen korán ért babiloni hatásoknak köszönhető (vö. például R. Pettazzoni: *I Mistert: saggio di una teória storico-religiosa*, Bologna, 1924, 231., 247. stb.). E számok szimbolikájáról lásd lentebb, 251. skk.
- <sup>28</sup> Jelezzünk közülük néhányat: a Vourukasa tó (vagy tenger) szigetén növő csodálatos Gaokerena fa és a tövében éldegélő, Ahriman teremtette óriási gyík mítosza (*Vidévdát* XX, 4; *Bundahisn* XVIII, 2; XXVII, 4 stb.), ami megvan a kalmüköknél (sárkány az óceánban, a csodálatos Zambu fa közelében), a burjátoknál (az Abürga kígyó a „tejtóban” álló fa mellett) és másutt is (Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, 356. skk.). Indiai hatás lehetőségére is gondolnunk kell; vö. lentebb, 245. skk.
- <sup>29</sup> Lásd Donner: líber sogdisch *nöm* „Gesetz” und samojedisch *nöm* „Himmel gott” (*Studia Oricntalia* I, Helsingfors, 1925, 1-18.).
- <sup>30</sup> A. Métraux: Le shamanisme araucan című tanulmányának leírását követjük, amelyben minden korábbi dokumentációt felhasznál, különösen a következő kettőt: E. R. Rodriguez: *Guillatunes, costumbres y creencias araucanas* (*Anales de la Universidad de*

Chile 127, Santiago de Chile, 1910, 151-177.) és E. Housse: *Une Épopce indienne. Les Araucans du Chili* (Paris, 1939).

<sup>31</sup> Métraux: i. m. 319.

<sup>32</sup> Uo. 321.

<sup>33</sup> Housse: *Une Épopée indienne*, idézi Métraux, 325.

<sup>34</sup> Métraux, 336.

<sup>35</sup> Lásd lentebb, 307.

<sup>36</sup> Lásd föntebb, 56. skk.

<sup>37</sup> Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az araukánoknál a samanizmust az asszonyok gyakorolják; hajdanán a homoszexuálisok kiváltsága volt. Meglehetősen hasonló helyzettel találkozunk a csukcsoknál is: a sámánok zöme homoszexuális, s olykor még férjet is tart; de még ha nemileg normálisak is, vezetőszellemük arra kényszeríti őket, hogy nőnek öltözzenek (vö. W. G. Bogoras: *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition VII, New York, 1904, 450. skk.) Genetikus kapcsolat volna e két samanizmus között? Ebben nehezen tudnánk dönteni.

<sup>38</sup> E. M. Loeb: *Pomo folkumys* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology XIX, 2, Berkeley, 1926, 149-404), 372-374. Vö. más, mindkét Amerikából származó példákkal in Eliade: *[Misztikus születések* (Budapest, 1999, Európa)], 147. skk. Lásd ugyancsak J. Haekel: *Kosmischer Baum und Pfahl im Mythos und Kult der Stämme Nordwest-amerikas* (*Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* VI, 1958, új folyam 1, 33-81), 77. skk.

<sup>39</sup> A tizenegyedik fejezet „Az ősi India: égbeszállási rítusok” című alfejezetében, 364.

<sup>40</sup> Tizenharmadik fejezet, „A létra – a Holtak Útja – az Égbeszállás” című alfejezet, 441.

<sup>41</sup> Lásd föntebb, a második fejezet „Beavatási feldaraboltatás Észak- és Dél-Amerikában, Afrikában és Indonéziában” alfejezetét, 63.

<sup>42</sup> A szöveget idézi H. L. Roth: *The Natives of Sarawak* I, 281. Lásd még E. H. Gomez: *Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo*, 178. skk.

<sup>43</sup> Erről a szertartásról lásd J. Layard: *Stone Mén of Molekula* (London, 1942), XIV. fej.

- <sup>44</sup> Vö. A. B. Deacon: *Malecula. A Vanishing People in the New Hebrides* (London, 1934), 379. skk.; A. Riesenfeld: *The Megalithic Culture of Melanesia* (Leyden, 1950), 59. skk. stb.
- <sup>45</sup> Róheim Géza: Hungarian Shamanism (*Psychoanalysis and Social Sciences* III, 4, New York, 1951, 131-169), 134.
- <sup>46</sup> Lásd lentebb, 363. o. 117. jegyzet.
- <sup>47</sup> Lásd lentebb, 436.
- <sup>48</sup> A. P. Elkin: *Aboriginal Men of High Degree*, 64-65.
- <sup>49</sup> Uo., vö. Eliade: *Méphistophélés et L'androgyné*, 231. skk.
- <sup>50</sup> Vö. 387. o.
- <sup>51</sup> Friedrich Andres tanulmányát követjük: Die Himmelsreise der caraibischen Medizinmänner (*Zeitschrift für Ethnologie* 70, 1938, Heft 315, 1939, 331-342), aki F. P. és A. Ph. Penard, W. Ahlbrinck és C. H. de Goeje holland etnológusok kutatásaira támaszkodott. Vö. még Roth: An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana-Indians (*30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 1908-1909, Washington, 1915, 103-386.); Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de l'Atnérique du Sud tropicale*, 208-209. Lásd továbbá C. H. de Goeje: Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries (*Internationales Archiv für Ethnographie* XLIV, Leiden, 1943, 1-136), különösen 60. skk. (a *medicine-man* beavatása), 72 (az égi utazás eszközének tekintett önkívület), 82 (az égigérő létra).
- <sup>52</sup> Ahlbrinck *pityernek* nevezi, és a szót „szelleműzőnek” fordítja (Andres: i. m. 333.). Vö. Roth: i. m. 326. skk.
- <sup>53</sup> Andres: i. m. 336. Jegyezzük meg, hogy a sámánképesség a kariboknál is végső soron az Égből és a Legfőbb Lénytől ered. Emlékezzünk a Sas szerepére is a szibériai sámánmitológiában: az Első Sámán atyja, nap-madár, az Égisten hírnöke, közvetítő Isten és az emberek között.
- <sup>54</sup> Uo. 336-337.
- <sup>55</sup> Uo. 337.
- <sup>56</sup> Uo. 338.
- <sup>57</sup> A. Métraux: *Le chamanisme chez les Indiens...*, 208, összefoglalva Andres, 338-339. Lásd még A. Gheerbrant: *Journey to the Far Amazon: an Expedition into Unknown Territory*

(New York, 1954), 115,128, a *maraque* illusztrációival, melyek a szöveget kísérik.

<sup>58</sup> Métraux, i. m. 208.

<sup>59</sup> Andres, 340. A 3. jegyzetben a szerző H. Fühnert idézi: Solanazeen als Berausungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie (*Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, Bd. III, 1926,281-294), a babérral előidézett eksztázis kapcsán. A narkotikumok szerepéről a szibériai samanizmusban és másutt is lásd lentebb, 362. skk.

<sup>60</sup> Andres, 341.

<sup>61</sup> Andres, 341-342.

<sup>62</sup> Métraux: i. m. 209.

<sup>63</sup> Elkin: The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia (*Oceania* I, 3, Melbourne 1930, 349-352), 349-350.; uő: *The Australian Aborigines* (Sidney-London 1938), 223-224., [magyarul: *Ausztrália őslakói* (Budapest, 1986), 231-249, különösen 239. skk.]; uő: *Aboriginal Mën of High Degree*, 139-140. Vö. Eliade: *Misztikus születések*, 98. skk. A Szivárvány-Kígyóról és szerepéről az ausztrál orvoságos emberek beavatásában lásd Lanternari: Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia (*Studi e materiali di storia déllé religióni* XXII, Roma, 1952, 117-128.), 120. skk.

<sup>64</sup> Lásd pl. L. Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker* (Weimar, 1898), 131. skk.; P. Ehrenreich: *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (*Mythologische Bibliothek* IV, I, Leipzig, 1910), 141.; R. T. Christiansen: Myth, Metaphor and Simile (in T. Sebeok ed.: *Myth: a Symposium*, Bloomington, 1955, 39-49.), 42. skk. A finnugor és tatár tényekről lásd U. Harva (Holmberg): *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, 443. skk.; a mediterrán világra nézve vö. C. Renel kissé kiábrándító tanulmányával: *L'Arc-en-Ciel dans la tradition religieuse de Tantiquité* (*Revue d'Histoire des Religions* 46,1902, 58-80.).

<sup>65</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 56.

<sup>66</sup> Ehrenreich: i. m. 133. skk.

<sup>67</sup> Vö. H. M. – N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* III, 273. skk., 298., stb.; Nóra Chadwick: *Notes on Polynesian Mythology*

(*Journal of the Royal Anthropological Society* LX, London, 1930,425-491.); a papírsárkányról Kínában lásd B. Laufer: *The Prehistory of Aviation* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XVIII, 1, Chicago, 1928), 31-43. A polinéziai hagyományok rendszerint tíz, egymás fölött elhelyezkedő égről számolnak be; Új-Zélandon tizenkettőről beszélnek. (Több mint valószínű, hogy ezek a kozmológiák indiai eredetűek.) A hős egyik égből a másikba megy, mint ahogyan a burját sámánt láttuk fölfelé haladni. Szellemasszonyokkal (gyakran saját őseivel) találkozik, akik segítenek neki megtalálni az utat; vö. a szellemasszonyok szerepével a karib *pujai* beavatásában, az „égi feleség” szerepével a szibériai sámánoknál stb.

<sup>68</sup> H. T. Fischer: *Indonesische Paradiesmythen* (*Zeitschrift für Ethnologie* LXIV, 1-3, Berlin, 1932, 204-245.), 208., 238. skk.; F. K. Numazawa: *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern-Paris, 1946), 155.

<sup>69</sup> A szivárványról a folklórban lásd S. Thompson: *Motif-Index* F. 152 (III. kötet, 22.).

<sup>70</sup> Vö. R. Pettazzoni: *Mitológia giapponese* (Bologna, 1929), 42. o. 1. jegyzet; Numazawa: i. m. 154-155.

<sup>71</sup> A. Jeremias: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2. kiadás Leipzig, 1929), 139. skk.

<sup>72</sup> B. Rowland Jr.: *Studies in the Buddhist Art of Bámiyán: The Boddhisattva of Group E* (*Art and Thought*, London, 1947,46-54.); vö. Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, 148. skk.

<sup>73</sup> Rowland: i. m. 46. o. 1. jegyzet.

<sup>74</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 99. skk.

<sup>75</sup> Rowland: i. m. 48.

<sup>76</sup> Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 49.

<sup>77</sup> Uo. 50.

<sup>78</sup> U. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 144. skk.; uő: *Die religiösen Vorstellungen*, 489.

<sup>79</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 531.; M. Rasanen: *Regenbogen-Himmelsbrilcke* (*Studia Orientalia* XIV, 1, Helsinki, 1947) 7-8.

<sup>80</sup> Rasanen: i. m. 6.



- <sup>81</sup> Uo. 8.
- <sup>82</sup> Lásd föntebb, 60. skk.
- <sup>83</sup> A. W. Howitt: *On Australian Medicine Mén*, 50. skk.; uő: *The Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904), 404-413.
- <sup>84</sup> Az ausztrál orvosságos emberek beavatásáról lásd P. Elkin: *Aboriginal Men of High Degree*; H. Petri: *Der australische Medizinmann (Annaii Lateranensi XVI, Citta'del Vatican, 1952, 159-317.; XVII, 1953, 157-225.)*; E. Stiglmayr: *Schamanismus in Australien (Wiener Völkerkundliche Mitteilungen V, 2, 1957, 161-190.)*; Eliade: *Misztikus születések*, 206. skk.
- <sup>85</sup> Howitt: *On Australian Medicine Mén*, 51-52.; uő: *The Native Tribes*, 400. skk.; M. Mauss: *L'origine des pouvoirs magiques dans le sociétés australiennes*, 159. Emlékezzünk vissza a szamojédoknak és mindkét Amerika sámánjainak beavatási barlangjaira.
- <sup>86</sup> Lásd pl. Mauss: i. m. 149.1. jegyzet.
- <sup>87</sup> Pettazzoni: *Miti e leggende I. Africa, Australia* (Torino, 1948), 413.
- <sup>88</sup> Mauss: i. m. 148. Az orvosságos emberek keselyűvé változnak és repülnek (B. Spencer és F. J. Gillen: *The Arunta II*, 430.).
- <sup>89</sup> A. Van Gennep: *Mythes et légendes d'Anstralie* (Paris, 1906), N° 32 és 49, lásd a 44-et is.
- <sup>90</sup> Howitt: *The Native Trihes*, 501. skk.
- <sup>91</sup> Pettazzoni: *Miti e leggende*, 416.
- <sup>92</sup> Van Gennep: i. m. N° 66, 92. skk.
- <sup>93</sup> Howitt: *The Native Trihes*, 501.
- <sup>94</sup> K. L. Parker: *The Euahlayi Tribe*, 7.
- <sup>95</sup> Vö. Eliade: *Mephistophélés et Tandrogyné*, 24. skk.
- <sup>96</sup> Elkin: *Aboriginal Mén...* 96.
- <sup>97</sup> Uo.
- <sup>98</sup> Howitt: *The Native Trihes*, 582.
- <sup>99</sup> Lásd föntebb, 62. o. 49. jegyzet.
- <sup>100</sup> Vö. Pettazzoni: *Vonniscienza di Dió*, 469. o. 86. jegyzet, Evans és Sebesta nyomán.
- <sup>101</sup> Lásd lentebb, 307. skk.
- <sup>102</sup> Pettazzoni: *Essays on the History of Religions* (Leyden, 1954), 42.

- <sup>103</sup> Ph. Drucker: *The Northern and Central Nootkan Tribes* (Bulletin of the Bureau of American Ethnology 144, Washington, 1951), 160.
- <sup>104</sup> W. Müller: *Weltbild und Kult der KzvakiutIndianer* (Wiesbaden, 1955), 29., 67. jegyzet (Boas nyomán).
- <sup>105</sup> Boas: *Indianische Sagen* (Berlin, 1895), 152.
- <sup>106</sup> Eliade: *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), 18. skk.; uő: *Traité d'histoire des religions*, 59., 198. skk.
- <sup>107</sup> E. M. Loeb: *Sutnatra*, 155.
- <sup>108</sup> E. M. Loeb: *Shaman and Seer*, 66.; uő: *Sumatra*, 195.
- <sup>109</sup> Loeb: *Shaman and Seer*, 78.
- <sup>110</sup> N. K. Chadwick: *Poetry and Prophecy*, 50-51.
- <sup>111</sup> Uo. 94-95.
- <sup>112</sup> S. F. Nadel: *Shamanism*, 26.
- <sup>113</sup> Uo. 27.
- <sup>114</sup> J. Lublinski: *Der Mediziner bei den Naturvölkern Südamerikas*, 248.
- <sup>115</sup> A. Métraux: *Le shamanisme araucan*, 316.
- <sup>116</sup> A. Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens...* 338.
- <sup>117</sup> P. Radin: *La religion primitive*, 98-99. Ebben az esetben teljes beavatással van dolgunk: halál és föltámadás (= újjászületés), fölemelkedés, próbatételek stb.
- <sup>118</sup> J. Mooney: *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 (14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1892-93 II, Washington, 1896,641-1136)*, 663. skk.
- <sup>119</sup> Uo. 771. skk.
- <sup>120</sup> Uo. 752.; vö. az eszkimó sámán fényével. Az „istenítélet helyét” illetően vö. Ézsaiás próféta elragadtatásával, az *Arda Viráfial* stb.
- <sup>121</sup> H. R. Schoolcraft, idézi Pettazzoni: *Dió. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia déllé religioni* (Roma, 1922), 299. skk.
- <sup>122</sup> Lásd lentebb, 288. skk.

ÖTÖDIK FEJEZET  
A SÁMÁNÖLTÖZET  
ÉS A SÁMÁNDOB SZIMBOLIKÁJA

*Előzetes megjegyzések*

A sámánöltözék önmagában is hierophaniát és vallásos kozmográfiát alkot: nem csupán a szent jelenlétét tárja föl, hanem kozmikus szimbólumokat és metafizikai útvonalakat is. Figyelmesen vizsgálva az öltözet ugyanolyan világosan fölfedi a samanizmus rendszerét, mint a sámánmítoszok és -technikák.<sup>1</sup>

Az altaji sámán télen egy ing fölé, nyáron pedig közvetlenül, meztelen testére veszi öltözékét. A 'tunguzok télen-nyáron az utóbbinál maradnak. Ugyanez történik más sarkkörü népeknél is,<sup>2</sup> bár Eszakkelet-Szibériában és az eszkimó törzsek többségénél nincs kifejezett öltözék.<sup>3</sup> A sámán félmeztelenre vetkőzik és (például az eszkimóknál) csak egy övét tart meg öltözetül. Nagyon valószínű, hogy ennek a félig-meddig meztelenségnek vallási jelentése van, még ha a sarkkörü hajlékokban uralkodó meleg önmagában is elegendőnek látszik e szokás magyarázatához. Mindenesetre akár rituális meztelenségről van szó (mint az eszkimó sámánok esetében), akár a külön a sámán-élményhez alkalmazott öltözékről, a lényeg az, hogy az élményre nem a sámán hétköznapi, profán viseletében kerül sor. Még ha nem létezik is külön viselet, akkor is helyettesíti a sapka, az öv, a dob és más mágikus tárgyak, amelyek a sámán szent ruhatárát alkotják és helyettesítik a szó szoros értelmében vett öltözéket. Radlov például kijelenti,<sup>4</sup> hogy a fekete tatárok, a sórok és a teleutok nem ismerik a sámánöltözetet; mindemellett gyakran előfordul (mint például a lebed tatároknál)<sup>5</sup> egy kelme használata, amelyet a fejük köré tekernek, s amely nélkül a legcsekélyebb lehetőség sincs a samanizálásra.

Az öltözék önmagában is a környező profán tértől minőségileg különböző vallási mikrokozmoszt képvisel. Egyfelől majdnemhogy teljes szimbolikus rendszert alkot, másfelől pedig megszenteltsége folytán többféle szellemi erő és elsősorban „szellemek” hatják át. A

sámán az öltözék felöltésének – vagy az azt helyettesítő tárgyak használatának – pusztá tényével túllép a profán téren, és előkészül arra, hogy kapcsolatba lépjen a szellemvilággal. Az előkészület általában szinte konkrét bevezetés ebbe a világba, hiszen az öltözéket hosszas nekikészülődés után és épp a sámáni transz előestéjén veszik föl.

A jelöltnek meg kell álmodnia jövőendő öltözéke pontos lelőhelyét, és magának kell elmennie érte. Azután meg kell vennie az elhunyt sámán rokonaitól, egy lovat adva fizetségképpen (például a birarcseneknél). Az öltözék azonban nem hagyhatja el a nemzetséget,<sup>7</sup> mert bizonyos értelemben annak egészéhez tartozik, nem csupán azért, mert az egész nemzetség hozzájárulásával készítették vagy vették, hanem elsősorban azért, mert miután áthatják a „szellemek”, nem szabad olyan egyénnek viselnie, aki nem képes uralni őket: utána az egész közösséget zaklatnák.<sup>8</sup>

Az öltözék ugyanolyan félelem és tisztelet tárgya, mint minden más „szellemlakta” hely.<sup>9</sup> Ha már nagyon lehordták, kiakasztják egy fára az erdőben; a benne lakó szellemek elhagyják, és beköltöznek az új öltözékbe.<sup>10</sup>

A letelepült tunguzoknál a sámán halála után házában őrzik öltözékét: a benne lévő „szellemek” azzal adnak életjelet, hogy rázzák, mozgatják stb. A nomád tunguzok, mint a szibériai törzsek többsége, a sámán sírja mellé helyezik az öltözéket.<sup>11</sup> Sok helyütt az öltözék tisztátalanná válik, ha beteg kezelésekor használták és a beteg meghalt. Ugyanez a helyzet azokkal a dobokkal, amelyekről bebizonyosodik, hogy nem képesek gyógyítani.<sup>12</sup>

## *A szibériai öltözék*

A. Saskov szerint (aki csaknem egy évszázaddal ezelőtt írt) minden sámánnak rendelkeznie kell 1. köpennyel, amelyre vaskorongok és mitikus állatokat ábrázoló figurák vannak függesztve; 2. maszkkal (a szamojéd *tadjibjék* [sámánok] esetében ez egy zsebkendő, amivel bekötik a szemét, hogy saját belső világosságával hatoljon be a szellemvilágba), 3. vas vagy réz mellvérttel. 4. sapkával, amelyet a szerző a sámán egyik legfőbb attribútumának tekint. A jakutoknál a köpeny háta közepén a „Napot” ábrázoló korongok között egy lyukas

közepű korong függ; W. Sieroszewski szerint<sup>13</sup> ezt a „Nap nyílásának” hívják (*oibonküngátci*), de általában úgy tekintik, hogy a Földet jeleníti meg középponti nyílásával, amelyen át a sámán lejut az Alvilágba.<sup>14</sup> A köpeny hátán van egy félhold és egy vaslánc is, ez utóbbi a sámán hatalmának és ellenálló képességének jelképe.<sup>15</sup> A vaskorongok a sámánok elmondása szerint a rossz szellemek csapásai ellen szolgálnak. A prémre varrt tincsek tollakat jelképeznek.<sup>16</sup>

Egy szép jakut sámánöltözéken, állítja Sieroszewski,<sup>17</sup> tizenöt-húsz kiló fém dísznek kell lenni. A sámán táncát főleg ezeknek a díszeknek a csörömpölése teszi pokoli hatásúvá. E fémtárgyaknak „lelkük” van; nem rozsdásodnak. „A karokon hosszanti csíkok húzódnak, amelyek a karcsontokat (*tabütala*) jelképezik. A mellkasi részre a bordákat (*oigosz timir*) jelképező apró leveleket varrnak; valamivel följebb nagy karikák jelenítik meg a női mellet, a májat, a szívet és más belső szerveket. Gyakran állat- és szent madáralakokat is fölvarrnak. Egy apró *ätmägätet* („örület-szellemet”) is ráfüggesztenek, kis rönkcsónak alakjában, melyben egy ember ül.<sup>18</sup>

Az északi és a Bajkálon túli tunguzoknál kétféle öltözék az uralkodó: az egyik kacsát formáz, a másik rénszarvast.<sup>111</sup> A botok végét lófej alakúra faragják. A köpeny hátán tíz centi széles, egy méter hosszú, *kulinnak* (kígyó) nevezett szalagok lógnak.<sup>20</sup> A „lovakat” is, a „kígyókat” is a sámán alvilágjárásakor használják. Sirokogorov szerint<sup>21</sup> a tunguzok vas tárgyaikat – a „Holdat”, a „Napot”, a „csillagokat” stb. – a jakutoktól vették át. A „kígyók” a burjátoktól és a törököktől származnak, a „lovak” a burjátoktól. (E pontosításokra az észak-ázsiai és szibériai samanizmust ért déli hatások problémája miatt van szükség.)

### *A burját öltözék*

F. Sz. Pallasz a 18. század második felében leírta egy burját sámán nő küllemét: két, lófejben végződő és csengőkkel körbeaggatott botja volt; vállán harminc, fekete és fehér prémből készült, földig érő „kígyó”; fejdíszre vasból készült korona, melynek nyúlványai szarvasagancsszerűen voltak kiképezve.<sup>22</sup> A burját

sámán legteljesebb leírását azonban Agapitovnak és Hangelovnak köszönhetjük.<sup>23</sup> A sámánnak rendelkeznie kell: 1. „fehér sámán” esetében (akit a jó szellemek segítenek) egy fehér prém köpennyel (*orgoi*), „fekete sámán” esetében (akinek segítői a rossz szellemek) feketével; a prémmre lovakat, madarakat stb. ábrázoló sok fémszobor van fölvarrva; 2. egy hiúz alakú sapkával; az ötödik rituális megtisztítás után (amelyre nem sokkal az avatás után kerül sor) a sámán vaskoronát kap,<sup>24</sup> melynek két, szarvat formázó csücske van; 3. egy lófejű fa- vagy vasbottal, az első botot az első (be)avatás előtti napon készítik el, ügyelve rá, nehogy elpusztuljon a nyírfa, amelyről letörték; a másikat, a vasbotot csak az ötödik beavatás után kapja; ennek vége lófejformára van alakítva és több csemettyűvel díszíti.

Most pedig lássuk a burját sámán „Kézikönyvében” adott leírást, amelyet Partanen fordított mongolból: „Vaskorona, melynek csúcsát több vaskarika alkotja, és két szarvval van ellátva; hátul egy kilenc szemből álló vaslánc, felső részén pedig egy lándzsaforma vasdarab, amelyet hátgerincnek neveznek (*niguraszun*; vö. tunguz *nikima*, *nikama* 'gerinc'). A korona mindkét oldalán, a halántéknál egy-egy gyűrű és három, *egy-egy versok* (4,445 cm) hosszúságúra kalapált vas száracska, amelyeket *qolbugának* neveznek ('egység, párban járni, pár: kötés, kapocs'). A korona mindkét oldalán és hátul selyemből, pamutból, finom posztóból, valamint különféle vad- és háziállatok prémjéből készült szalagok csüngenek, kígyóformán megtekerve; ezekre olyan színű pamutbojtokat kötnek, mint a *körüne*, a mókus és a menyét bundája. E korona neve *maiqabcsi* ('fejfedő'). Egy körülbelül harminc centiméter széles, a köpeny gallérjához erősített pamut szalag, amelyre különféle kígyók és vadállatok képei vannak fölvarrva. Ezt *dalabcsinak* ('szárny') vagy *zibemek* ('uszony') hívják. Van még két mankó formájú, körülbelül két rőf hosszúságú, elnagyoltan megmunkált bot, melyek vége lófejformáz, a nyakukhoz pedig gyűrűt rögzítenek, három *qolbugával*, melyek neve *lósörény*; alsó végükhöz ugyanilyen *qolbugákat* rögzítenek, ezek neve *lófarok*. A botok elejére ugyanilyen módon egy *qolbuga* gyűrűt és egy-egy (kicsinyített) kengyelt, lándzsát és kardot, fejszét, kalapácsot, hajócskát, evezőt, szigonyhegyet erősítenek, mindezt vasból; alattuk, mint fentebb,

három *qolbuga* van. Ezt a négy *qolbugát láb*nak hívják, a botot pedig *szorbinak (sorbi)* vagy *szorbónak*.

Egy *szuqai (suqai)* szárából készült, pézsmapocokbőrrel borított, önmaga körül nyolcszor megtekert ostor, vasgyűrűvel és három *qolbugával*, egy kalapáccsal, egy karddal, egy lándzsával, és egy bunkósbottal (mindez kicsiben); még színes pamut- és selyemszalagokat is ráerősítenek. Az egész együtt az »Elő dolgok ostora«.<sup>25</sup>

E részletek közül többre is visszatérünk még. Jegyezzük meg egyelőre a burját sámán „lovának” nagy jelentőségét; a lónak mint a sámán közlekedési eszközének témája Közép- és Észak-Ázsiára jellemző; másutt is lesz alkalmunk találkozni vele.<sup>21</sup> Az olkhonszki burját sámánoknak mindezekén felül még egy ládájuk is van, amelyben a varázseszközöket (a dobokat, a lófejű botot, a prémeket, a csengőket) tartják, s amelyet rendszerint a Nap és a Hold képe ékesít. Nil, Jaroszlav püspöke a burját sámánfelszerelés két további tárgyát említi: az *abagaldeit*, egy bőrből, fából vagy fémből készült rémisztő maszkot, amelyre óriási szakáll van festve, és a *tolit*, egy fémtükröt 12 állat képével, amit a mellére vagy a hátára akaszt, de olykor közvetlenül föl is varrják a köpenyre. Agapitov és Hangalov szerint azonban<sup>27</sup> ez a két tárgy szinte teljesen kikerült a használatból.<sup>28</sup> Másutt megfigyelhető jelenlétükre és összetett vallási jelentésükre hamarosan visszatérünk.

## *Az altaji öltözék*

Potanin leírása azt a benyomást kelti, hogy az altaji sámán öltözéke teljesebb és jobban megőrződött, mint a szibériai sámánoké. A köpeny kecskebőr vagy rénszarvas bőrből készül. A csuklyára varrt seregnyi szalag és kendőcske kígyókat jelképez. E szalagok egyikét-másikat kígyó formájúra is szabják, két szemmel és nyitott szájjal; a nagy kígyók farka villás, és olykor három kígyónak van egy feje. Azt mondják, egy gazdag sámánnak 1070 kígyója kell hogy legyen.<sup>29</sup> Számos vastárgy is van rajta, köztük egy apró íj, nyílvevesszőkkel, a szellemek elrettentésére.<sup>30</sup> A csuklya hátsó részére állatbőröket és két rézkorongot varrnak. A gallért fekete és barna bagolytollakból készített rojt szegélyezi. Egy sámánnak

ráadásul hét baba is volt a gallérjára varrva, mindegyiknek a feje barna bagolytollból. Ez, mint mondotta, a hét égi szűz és a hét csengettyű, e hét szűz hangja, mely a szellemeket hívogatja.<sup>31</sup> Másutt ezekből kilenc van, és Baj Ülgen lányainak tekintik őket.<sup>32</sup>

A sámánöltözékre aggatott többi tárgy közül, melyek mindegyikének van vallási jelentése, hadd említsük az altajiak két szörnyecskéjét, Erlik Khán birodalmának lakóit, a *jutpát* és az *arbát* – az egyik fekete vagy barna szövetből készül, a másik zöldből, két pár lábuk, farkuk van, pofájuk tátva;<sup>33</sup> a legészakibb szibériai népeknél egyes vízimadarak, például a sirály vagy a hattyú képét, amelyek a sámán tengeralatti pokolba merülését jelképezik (erre az elgondolásra az eszkimó hiedelmek tanulmányozásakor még visszatérünk); a számos mitikus állatot (a medvét, a kutyát, a nyaka körül gyűrűt viselő sast, amely a jenyiszejek szerint a sámán szolgálatában álló fejedelmi madarat ábrázolja);<sup>34</sup> valamint az emberi nemiszervek rajzait,<sup>35</sup> amelyek szintén hozzájárulnak az öltözék szentté tételéhez.<sup>36</sup>

### *A tükrök és a sámánsapkák*

Mandzsúria északi részének különböző tunguz népcsoportjainál (khinganok, tunguzok, birarcsenek stb.) fontos szerepet játszanak a réz tükrök.<sup>37</sup> Eredetük tisztán kínai-mandzsúriai,<sup>38</sup> de mágikus-vallási jelentésük törzsenként változó: mondják, hogy a tükör segít a sámánnak „látni a világot” (vagyis összpontosítani), vagy „elhelyezni a szellemeket”, vagy átgondolni az emberek szükségleteit stb. Diószegi Vilmos kimutatta, hogy a tükröt jelentő mandzsu-tunguz szó, a *panaptu* a *pana* „lélek, szellem”, pontosabban „árnyéklélek” szóból ered. A tükör tehát az „árnyéklélek” felfogására szolgáló eszköz (-*ptu*). A tükörbe nézve a sámán megláthatja az elhunyt lelkét.<sup>39</sup> Egyes mongol sámánok a tükörben látják „a sámánok fehér lovát”.<sup>40</sup> A paripa a legkifejezettebben sámáni állat: a vágta és a szédítő sebesség a „repülés”, tehát az önkívület hagyományos kifejezései.<sup>41</sup>

Ami a sapkát: illeti, egyes törzseknél (például a jurák-szamojédoknál) a sámánöltözék legfontosabb részének tartják. „A sámánok elmondása szerint hatalmuk nagy része tehát ezekben a



sapkákban rejtőzik”<sup>42</sup> „Ezért gyakori, hogy amikor az oroszok kérésére sámánbemutatót tartanak, a sámán sapka nélkül végzi tevékenységét.”<sup>43</sup> „Amikor erről faggattam őket, azt felelték, hogy sapka nélkül samanizálva semmilyen igazi hatalmuk sincs, s ennek következtében az egész szertartás csak paródia, melynek célja főként a közönség mulattatása”.<sup>44</sup> Nyugat-Szibériában a fejdísz; egy széles pánt a fej körül, amelyre gyíkok vagy más védőállatok és számtalan szalag van függesztve. A Két folyó keleti vidékén a fejfedők „hol koronához hasonlítanak, melyet vasból készült rénszarvasagancs díszít, hol medvefejből formálják őket, amelyen rajta hagyják a bőr legnagyobb részét”<sup>45</sup> A legáltalánosabb típus a rénszarvasagancsot ábrázoló,<sup>46</sup> bár a keleti tunguzoknál egyes sámánok azt állítják, hogy a sapkájukat díszítő agancs a gímszarvasét utánozza.<sup>47</sup> Másutt, északon, például a szamojédoknál éppúgy, mint délen, például a keleti tunguzoknál a sámánsapkát madártollak díszítik: hattyú-, sas-, bagolytoll. Az altajiaknál például aranyos sas vagy barna bagoly tolla,<sup>48</sup> a szó jótoknál és karagaszoknál fülesbagoly tolla stb.<sup>49</sup> Némely teleut sámánok barna bagoly bőréből készítik sapkájukat, és díszként meghagyják a szárnyakat, olykor a fejet is.<sup>50</sup>

### *Madárszimbolika*

Világos, hogy mindezen díszítményekkel a sámánöltözet új, mágikus, állat formájú testet szándékozik adni a sámánnak. A három fő típus a madár, a rénszarvas vagy gímszarvas és a medve – de különösen a madár. A rénszarvas és medve formájú test jelentésére később térünk vissza. Egyelőre foglalkozzunk a madárforma öltözékekkel.<sup>51</sup> A sámánöltözetek leírásaiban csaknem mindenütt találoztunk madártollakkal. Mi több, maguknak az öltözeteknek a felépítése a lehető leghívebben próbálja utánozni egy-egy madár formáját. Így például az altaji, a minuszinszki tatár, a teleut, a szojót és a karagasz sámánok bagolyhoz hasonló küllemet adnak öltözükhöz.<sup>52</sup> A szojót öltözetet egyenest tökéletes madármegjelenítésnek tekinthetjük.<sup>53</sup> Legtöbbnyire sast próbálnak ábrázolni.<sup>54</sup> A goldoknál ugyancsak a madárforma öltözet az uralkodó.<sup>55</sup> Ugyanezt mondhatjuk el az északabbra élő szibériai

népekről, a dolgánokról, a jakutokról és a tunguzokról. A jukagiroknál az öltözet tollakból áll.<sup>56</sup> A tunguz sámán csizmája madárlábat utánoz.<sup>57</sup> A legbonyolultabb madárforma öltözet a jakut sámánoké; Öltözékük vasból való, teljes madárcsontvázat ábrázol.<sup>58</sup> Sirokogorov szerint egyébként úgy tűnik, hogy a madárforma öltözek elterjedésének középpontja az a terület, melyet ma a jakutok foglalnak el.

A fejdísz még ott is tollakból készül, és madarat utánoz,<sup>59</sup> ahol az öltözek nem mutat látható madárkülsőt – mint például a kínai-buddhista kultúra egymást követő hullámaintól erősen befolyásolt mandzsuknál.<sup>60</sup> A mongol sámán „szárnyakat” visel a vállán, és amint magára vette öltözetét, úgy érzi, madárrá változott.<sup>61</sup> Valószínű, hogy az altajiaknál általában a madárforma kinézet azelőtt még hangsúlyozottabb volt.<sup>62</sup> A bagolytollak ma már csak a kazak-kirgiz *buksza* (*baqqa*) botját díszítik.<sup>63</sup>

Tunguz adatközlői nyomán Sirokogorov leszögezi, hogy a madáröltözek nélkülözhetetlen a túlvilágra repüléshez: „Azt mondják, könnyebb..odamenni, ha az öltözet könnyű”.<sup>64</sup> Ugyanezért van az, hogy a mondákban a sámán, amint megszerezte a varázstollat, tüstént fölrepül a levegőbe.<sup>65</sup> Ohlmarks úgy véli,<sup>66</sup> hogy ez a komplexum sarkvidéki eredetű, és közvetlen összefüggésbe kell hozni a „segítőszellemekbe” vetett hittel, akik segítenek a sámánnak légi utazása véghezvitelében. Azonban, mint már láttuk, s még látni is fogjuk, ugyanez a légi szimbolika a világon szinte mindenütt megvan, épp a sámánokhoz, a boszorkányokhoz és azokhoz a mitikus lényekhez kapcsolódva, amelyeket az előbbiek olykor megszemélyesítenek.

Másfelől számolnunk kell a sas és a sámán közötti mitikus kapcsolatokkal is. Emlékezzünk vissza arra, hogy a sast az első sámán atyjának tekintik, hogy jelentős szerepet játszik magában a sámánbeavatásban, s végül hogy középpontjában áll a Világfát és a sámán önkívületi utazását magában foglaló mitikus komplexumnak. Azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a Sas valamiféleképpen a Legfőbb Lényt képviseli, még ha az erősen szolarizálódott is. Mindezek az elemek együttesen elég világosan mutatják a sámánöltözet vallási jelentését: arról van szó, hogy

amikor felőlük, újra föllelik a beavatás hosszan tartó élményei és szertartásai során feltárult és rögzült misztikus állapotot.

### *A csontváz szimbolikája*

Mindezt egyébként megerősíti egyes vastárgyak jelenléte a sámánöltözetben, amelyek, legalábbis részben, csontvázkinézetet is akarnak kölcsönözni neki.<sup>67</sup> Egyes szerzők, köztük Harva (Holmberg)<sup>68</sup> úgy gondolták, madárcsontvázról van szó. Troscsanskij azonban 1902-ben kimutatta, hogy legalábbis a jakut sámánnál ezek a „csontok” emberi csontvázat akarnak utánózni. Egy jenyiszeji azt mondta Kai Donnernak, hogy a csontok magának a sámánnak a csontjai.<sup>69</sup> Maga Harva arra a véleményre tért át,<sup>70</sup> hogy emberi csontvázról van szó, bár E. K. Pekarszkij időközben (1910) más feltételezést javasolt: azt, hogy inkább az emberi és a madárcsontváz kombinációjáról van szó. A mandzsuknál a „csontok” vasból és ónból készülnek, s a sámánok (legalábbis napjainkban) azt állítják, hogy szárnyakat ábrázolnak.<sup>71</sup> Mindazonáltal semmi kétségünk sem lehet afelől, hogy sok esetben emberi csontváz ábrázolását látták bennük. Findeisen bemutat egy vastárgyat a Berliner Museum für Völkerkundéból, amely csodálatosan leképezi az emberi sípcsontot.<sup>72</sup>

Bárhogyan legyen is, a két hipotézis alapján véve ugyanarra az alapgondolatra megy vissza: a sámánöltözék, az ember- vagy madárcsontvázat próbálva utánózni, rámutat viselőjének, vagyis olyasvalakinek a sajátos státusára, aki meghalt és föltámadt. Láttuk, hogy a jakutoknál, a burjátoknál és más szibériai népeknél úgy tekintenek a sámánokra, mint akiket őseik szellemei megöltek, s miután húsukat „megfőzték”, megszámlálták a csontjaikat, melyeket másikkal, megvasaltakkal pótolnak, majd új hússal borítottak be.<sup>73</sup> Márpedig a vadásznépeknél a csontok az élet legvégső forrását képviselik, amiből a faj tetszés szerint megújulhat. Ezért a vad csontjait nem törik össze, hanem gondosan összegyűjtik, és a szokásnak megfelelően helyezik el, vagyis vagy elföldelik, vagy magaslatokra vagy fákra teszik ki, a tengerbe vetik stb.<sup>74</sup> Ebből a szempontból az állatok eltemetése pontosan követi azt a módot, ahogyan az embereket eltemetik,<sup>75</sup> mert a lélek mind az egyik, mind

a másik esetben a csontban székel, s következésképpen az egyedek feltámadása csontjaikból kiindulva remélhető.

A sámánöltözéken lévő csontváz összefoglalja és feleleveníti a beavatás, tehát a halál és feltámadás drámáját. Keveset számít, hogy ember- vagy állatcsontváz ábrázolásának tekintik-e: mindkét esetben az élet-szubsztanciáról, a mitikus ősök által megőrzött alapanyagáról van szó. Az emberi csontváz mintegy a sámán archetípusát jeleníti meg, miután úgy tekintik, a családot ábrázolja, amelyből a sámánősök sorra megszülettek. (A családi leszármazást egyébként a „csont” szóval írják le: azt mondják, „N csontja”, „N leszármazottja” jelentésben.<sup>76</sup>) A madárcsontváz ugyanennek az elgondolásnak egy másik változata; egyfelől az első sámán egy sas és egy asszony egyesüléséből született, másfelől pedig a sámán maga is arra törekszik, hogy madárrá váljék és repüljön, s csakugyan madár is, abban az értelemben, hogy mint a madárnak, neki is bejárása van a felsőbb régiókba. Abban az esetben, amikor a csontváz – vagy maszk – a sámánt másféle állattá (szarvassá stb.) változtatja, ugyanilyen elmélettel van dolgunk,<sup>77</sup> mert a mitikus állatösre úgy tekintenek, mint a faj életének kimeríthetetlen öntőformájára, amelyet az állatok csontjaiban ismernek föl. Ezért habozunk totemizmusról beszélni. Inkább ember és vad misztikus kapcsolatairól van szó, a vadásztársadalmak számára alapvető kapcsolatokról, amelyekre a közelmúltban G. Friedrich és K. Meuli kellőképpen rávilágított.

### *Újjászületés a csontokból*

Az, hogy a zsákmány- vagy háziállat újjászülethet a csontjaiból, olyan hiedelem, amelyet más, Szibérián kívüli területeken is megtalálunk. Már James Frazer is rögzített néhány amerikai példát.<sup>78</sup> Frobenius szerint ez a mitikus-rituális motívum még elevenen él az arandáknál, Dél-Amerika belsejének törzseinél, az afrikai busmanoknál és hamitáknál.<sup>79</sup> A. Friedrich kiegészítette és integrálta az afrikai adatokat,<sup>80</sup> teljes joggal tekintve őket a pásztor-szellemiség termékeinek. Ez a mitikus-rituális komplexum egyébként fejlettebb kultúrákban is fennmaradt, akár magán a vallási hagyományon belül, akár mesék formájában.<sup>81</sup> Egy gagauz monda –

Dél-Besszarábia, Észak-Dobrudzsa térségéből – elbeszéli, miképpen rakta össze Adám különféle állatok csontjait, hogy feleséggel lássa el a fiait, és kérte Istent, elevenítse meg a csontokat.<sup>82</sup> Egy örmény mesében egy vadász részt vesz az erdei szellemek lakodalmán. Meghívják a lakomára, ahol enni ugyan nem eszik, de megtartja magának azt a marhabordát, amivel megkínálták. Amikor aztán összerakják az állat csontjait, hogy felélesszék, a szellemek kénytelenek a hiányzó bordát egy diófaággal pótolni.<sup>83</sup>

Ennek kapcsán a *Próza Edda* egyik részletét, Thór kecskebakjának balesetét is felidézhetnénk. (Kocsijával és két kecskebakjával útnak indulva Thór egy parasztembernél száll meg. „Azon az estén Thór megragadta és leölte bakjait. Megnyúzta őket és az üstbe rakta. Amikor megfőttek, Thór és társai vacsorához ültek. Thór meghívta a parasztembert, a feleségét és gyermeküket is, tartsanak velük... Azután Thór leterítette a bőroket a tűzhely mellé, és azt mondta a parasztembernek és a maga embereinek, hogy dobják a bőrre a csontokat. Thjalfinak, a parasztember fiának az egyik bak combcsontja jutott: fölhasította késével, hogy hozzájusson a velőhöz. Thór ott töltötte az éjszakát. Másnap napkelte előtt fölkel, fogta a Mjöllnir pörölyt, és megáldotta a bakok maradványait. A bakok talpra álltak, de az egyik sántított a hátsó lábára”.<sup>84</sup> Ez az epizód tanúsítja a vadász- és nomád népek archaikus elgondolásainak továbbélését az ősi germánoknál. Ez nem szükségképpen a „sámános” szellemiség jegye. Mindazonáltal már most rögzítettük, bár az indo-árja samanizmus többi részét csak azután fogjuk vizsgálni, miután átfogó képünk lesz a sámáni elméletekről és gyakorlatról.

Ugyancsak a csontokból történő újjászületés kapcsán idézhetnénk Ezékiel híres látomását, bár egészen más vallási távlatokba illeszkedik, mint a fenti példák: „Lőn én rajtam az Úrnak keze, és kivitt engem az Úr lélek által, és letőn engem a völgynek közepette, mely csontokkal rakva vala... És monda nékem: Embernek fia! vájjon megéled nek-é ezek a tetemek? És mondék: Uram Isten, te tudod! És monda nékem: Prófétálg e tetemek felől és mondjad nékik: Ti megszáradt tetemek, halljátok meg az Úr beszédét! Így szól az Úr Isten ezeknek a tetemeknek: ímé, én bocsátók ti belétek lelket, hogy

megéledjete, és megtudjátok, hogy én vagyok az Úr. És én prófétálék, a mint parancsolva vala nékem. És mikor prófétálnék, lön zúgás és ímé zörgés, és egybemenének a tetemek, mindenik tetem az ő teteméhez. És látám, és ímé inak valának rajtok, és hús nevedett, és felül bőr borította be őket...”<sup>85</sup>

A. Friedrich egy festményt is idéz, amelyet Grünwedel fedezett föl egy templom romjai közt Sängimäghizben, s egy ember feltámadását ábrázolja saját csontjaiból, egy buddhista remete áldásának jóvoltából.<sup>86</sup> Itt nem bocsátkozhatunk bele a buddhista Indiát ért iráni hatások részleteibe, s a tibeti és az iráni hagyomány szimmetriáinak eleddig nemigen tanulmányozott problémáját sem érinthetjük. Mint J. J. Módi évekkal ezelőtt megjegyezte,<sup>87</sup> a holtak kihelyezésének tibeti és iráni szokása között megdöbbentő hasonlóság van. Mindkét helyen hagyják, hogy a kutyák és keselyűk fölfalják a testet; a tibetiek számára nagyon fontos, hogy a testből a lehető leghamarabb csontváz legyen. Az irániak az *asztodanba*, a „csontok helyére” rakják a csontokat, ahol azok a feltámadásra várnak.<sup>88</sup> Ezt a szokást a pásztorszellemisség továbbélésének tekinthetjük.

India mágikus folklórában egyes szentekre és jógikra úgy tekintenek, mint akik fel tudják támasztani a holtakat csontjaikból és hamvaikból; ezt teszi például Goraknáth,<sup>89</sup> s érdekes lehet már most megjegyeznünk, hogy ezt a híres varázslót egy jógikus-tantrikus szekta, a Kánphatá jógik szektája megalapítójának tekintik, akiknél még alkalmunk lesz találkozni több más samanikus maradvánnyal is. Végezetül hasznos lesz emlékeztetnünk egyes buddhista meditációkra, amelyek célja a test csontvázvá válásának látomása;<sup>90</sup> arra, hogy milyen fontos szerepet játszanak az emberi koponyák és csontok a lámaizmusban és a tantrizmusban;<sup>91</sup> a tibeti és mongol csontváz-táncra;<sup>92</sup> a *bráhmarañdhrának* (= *sutura frontális*) [azaz a koponya homlokvarrata vagy a csecsemőkorban becsontosodó kutacs, a *fonticulus* – a szerk.] a tibeti-indiai eksztázistechnikákban és a lámaizmusban betöltött szerepére<sup>93</sup> stb. Mindezen rítusok és elgondolások, úgy tűnik, azt mutatják, hogy az élet princípiuma és a csontok azonosításának ősi hagyományai, bár manapság nagyon eltérő rendszerekbe illeszkednek, nem tűntek el teljesen az ázsiai szellemisség szemhatáráról.

A csont azonban a sámánrítusokban és -mítoszokban másféle szerepeket is betölt. Így például amikor a vaszjugan-osztják sámán a beteg lelkének keresésére indul, eksztatikus másvilági utazásához egy ládából készült bárkát használ, evezője pedig lapockacsont.<sup>94</sup> E tárgy kapcsán idéznünk kellene a kos- vagy juhlapocka segítségével történő jövendőmondást, ami a kalmüköknél, a kirgizeknél és a mongoloknál igen elterjedt, vagy a fókalapocka használatát a korjácoknál.<sup>95</sup> A jóslás önmagában véve a samanizmus alapjául szolgáló szellemi realitások aktualizálásának vagy a velük való kapcsolat megkönnyítésének sajátos technikája. Az állat csontja itt is a „teljes” és folyamatos megújulásban lévő „Életet” jelképezi, s következésképp – ha csak virtuálisan is – magában foglal mindent, ami ennek az „Életnek” a múltjához és a jövőjéhez tartozik.

Nem gondoljuk, hogy mindezen szokások és elgondolások felidézésével túlságosan eltávolodtunk tárgyunktól, a sámánöltözéken ábrázolt csontváztól. Csaknem teljes egészükben hasonló vagy hasonítható kultúrákhoz tartoznak, s felsorolásukkal jeleztünk néhány tájékozódási pontot a vadászok és pásztorok kultúrájának hatalmas területén. Szögezzük le mindazonáltal, hogy mindezen tartozékok nem utalnak „sámános” struktúrára is. Tegyük hozzá végül, hogy ami az egyes tibeti, mongol és észak-ázsiai szokások közötti párhuzamokat illeti, itt számolnunk kell a Dél-Ázsiából és különösen Indiából jött hatásokkal is, amelyekre még visszatérünk.

## *A sámánmaszkok*

Emlékszünk, hogy Nil, Jaroszlav érseke a burját sámán kellei között említett egy rémisztő maszkot.<sup>96</sup> Napjainkra ez a szokás a burjátoknál már eltűnt. Egyébként a sámánmaszkok Szibériában és Észak-Ázsiában elég ritkán fordulnak elő. Sirokogorov egyetlen esetet említ, ahol egy tunguz sámán maszkot rögtönzött, „hogy megmutassa, benne van a *malu* szellem”.<sup>97</sup> A csukcsoknál, a korjácoknál, a kamcsadálóknál, a jukagiroknál és a jakutoknál a maszk semmilyen szerepet nem játszik a samanizmusban: inkább, s csak elvéve, a gyerekek rémisztgetésére használják (mint a csukcsoknál), valamint a temetéseknél, hogy a rossz szellemek ne

ismerjék fel őket (jukagirok). Az eszkimó népesség körében a sámán főként az amerikai indián kultúráktól erősen befolyásolt alaszakai eszkimóknál használ maszkot.<sup>98</sup>

Ázsiában a néhány ismert eset csaknem kizárólag a déli törzsekhez kapcsolódik. A fekete tatároknál a sámánok olykor nyírfakéreg maszkot használnak, melynek bajsza és szakálla mókusfarokból készül.<sup>99</sup> Ugyanez a szokás a tomszki tatároknál.<sup>100</sup> Az Altajban és a goldoknál, amikor a sámán az árnyak királyságába vezeti az elhunyt lelkét, bekormozza az arcát, hogy a szellemek ne ismerjék föl.<sup>101</sup> Ugyanez a szokás másutt is előfordul, ugyanezt a célt szolgálja a medveáldozatnál.<sup>102</sup> Ennek kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy az arc bekormozása eléggé elterjedt a „primitív” népek körében, aminek a jelentése nem mindig olyan egyszerű, mint amilyennek látszik. Nem mindig csak a szellemek elől rejtőzéstől vagy a velük szembeni védekezéstől van szó, hanem a szellemvilágba való beilleszkedést célzó elemi technikáról is. A maszkok a földkerekség sok táján az őseket jelenítik meg, s viselőiket az ősek megtestesítőinek tekintik.<sup>103</sup> Az arc bekormozása az egyik legegyszerűbb mód az álarcöltésre, tehát az elhunytak lelkének befogadására. A maszkok másutt összefüggésben állnak a titkos férfitársaságokkal és az ősek kultuszával. A kultúrtörténeti iskola a maszkok, az őskultusz és a titkos beavatási társaságok együttesét a matriarchátus kultúrköréhez tartozónak véli, minthogy ezen iskola szerint a titkos társaságok a nőuralomra adott viszontválaszt jelentenek.<sup>104</sup>

A sámánmaszkok ritkaságán nem kell meglepődnünk. Valójában, mint Harva teljes joggal megjegyezte,<sup>105</sup> a sámánöltözék önmagában maszk, s tekinthetjük úgy, mintha egy kiindulási alapul szolgáló maszkból származnék. A szibériai samanizmus keleti, s következésképp közelmúltbeli eredetét egyebek között épp azzal próbálták bizonyítani, hogy az Ázsia déli területein gyakoribb maszkok a távoli észak felé egyre ritkulnak, s végül el is tűnnek.<sup>106</sup> Itt nem érinthetjük a szibériai samanizmus „eredetének” vitáját. Jegyezzük meg mégis, hogy az észak-ázsiai és sarkvidéki sámánizmusban az öltözéket és a maszkot különféleképpen értékelik. Egyes helyeken (például a szamojédeknel stb.)<sup>107</sup> a maszkról úgy gondolják, az összpontosítást könnyíti meg. Láttuk,



hogy a sámán szemét vagy akár egész arcát eltakaró kendő némelyek szerint ugyanilyen szerepet tölt be. Másfelől, még ha olykor nem beszélnek is szoros értelemben vett maszkról, mégis ilyesféle tárgyról van szó: például azoknak a prémeknek és kendőknek az esetében, amelyek a goldoknál és a szojótoknál a sámánnak szinte az egész fejét beborítják.<sup>108</sup>

Mindezek miatt, számolva azzal a sokféle értékkel is, amivel a rítusokban és az eksztázistechnikákban felruházzák őket, összegzésképpen azt mondhatjuk, hogy a maszk ugyanazt a szerepet tölti be, mint a sámánöltözék, s a két elemet egymással felcserélhetőnek tekinthetjük. Minden olyan vidéken, ahol használják ezeket (és a szó szoros értelmében vett sámános ideológián kívül) a maszk valóban nyíltan egy mitikus személy (ős, mitikus állat, isten) megtestesülését hirdeti.<sup>109</sup> Az öltözék pedig átlényegíti a sámánt, mindenki szeme láttára emberfölötti lényé változtatva őt, bármi legyen is az uralkodó motívum, amit teljes fényében akarnak fölmutatni: a föltámadt halott varázsereje (csontváz), a repülés képessége (madár), egy „égi feleség” férjének létmódja (női öltözet, női attribútumok) és így tovább.

## *A sámándob*

A sámánszertartásokban a dob főszerepet játszik.<sup>110</sup> Szimbolikája összetett, sokféle mágikus funkciója van. Nélkülözhetetlen a szertartás lefolytatásához, akár azért, hogy elvigye a sámánt a „Világ Közepére”, akár hogy lehetővé tegye számára a repülést, akár hogy odahívja és „rabul ejtse” a szellemeket, vagy végezetül azért, hogy a döbolás lehetővé tegye a sámán számára az összpontosítást és az újbóli kapcsolatfelvételt a szellemvilággal, melyet bejárni készül.

Emlékszünk, hogy a leendő sámánok számos beavatási álma magában foglal misztikus utazást a „Világ Közepére”, a Világfa és a Világ Ura székhelyére. Ekkor a Világ Ura ledobjta Fa egyik ágát, hogy a sámán abból készítse el dobjának testét;<sup>111</sup> É szimbolika jelentése, úgy tűnik, elég világosan kiderül abból a rendszerből, amelybe illeszkedik: az Ég és a Föld között érintkezés a Világfa, tehát a „Világ Közepén” lévő Tengely közvetítésével valósul meg. *Azzal, hogy dobja magából a Világfából készül, a döboló sámán*

*mágikus módon a Fa tövébe vetül; a Világ Közepébe vetül, s így aztán mindjárt föl is tud menni az Égbe.*

Ebből a nézőpontból a dob azonosítható a többlépcsős sámánfával, amelyen a sámán szimbolikusan az Égbe megy. A nyírfát megmászó vagy doboló sámán a Világfához közelít, s azon azután valóban a magasba jut. A szibériai sámánoknak megvan a saját, személyes fájuk is, ami nem más, mint a Világfa képviselője; egyesek „fordított fát” is használnak<sup>112</sup>, vagyis olyat, amelyet gyökereivel az ég felé fordítva rögzítenek, s amelyek, mint tudjuk, a Világfa legősibb ábrázolásai közé tartoznak. Az egész együttes a sámán és a szertartási nyírfa már említett összefüggéseihez kapcsolódva mutatja a Világfa, a sámán dob és az égbeszállás összetartozását.

Már magának a fának a kiválasztása is, amelyből a dob testét elkészítik, egyes-egyedül a „szellemektől” vagy egy emberfölötti akarattól függ. Az osztják-szamojéd sámán fogja a fejszóját, csukott szemmel bemegy az erdőbe és találomra megérint egy fát; társai másnap abból a fából vágják ki a dob anyagát.<sup>113</sup> Szibéria másik végén, az altajiaknál a sámán közvetlenül a szellemektől kap pontos útmutatást az erdőről és a helyről, ahol a fa nő, s elküldi segítőit, hogy ismerjék föl és vágják le róla a dob testéhez szükséges faanyagot.<sup>114</sup> Más vidékeken a sámán maga szedi össze a fa minden forgácsát. Másutt áldoznak a fának, bekenik vérrel és vodkával. A „dob életre keltését” is elvégzik, alkohollal locsolva meg a hangszer testét.<sup>115</sup> A jakutoknál olyan fát kell választani, amelyikbe villám csapott.<sup>116</sup> Mindezen szokások és rituális óvintézkedések világosan mutatják, hogy a konkrét fa az emberfölötti kinyilatkoztatás révén átlényegült, a valóságban sem profán fa többé, és magát a Világfát jeleníti meg.

A dob „életre keltésének” szertartása rendkívül érdekes. Amikor az altaji sámán meglocsolja sörrel, a fa karika „megelevenedik”, és a sámán közvetítésével elmeséli, hogyan növekedett fája az erdőben, hogyan vágták ki, hogy vitték a faluba stb. A sámán ezután a dob bőrét is meglocsolja, s „életre kelve” az is elmeséli a múltját. A sámán hangján az állat beszél születéséről, szüleiről, gyermekkoráról és egész életéről, egészen addig, míg meg nem ölte a vadász. Végül biztosítja a sámánt afelől, hogy sok szolgálatot fog

tenni neki. Egy másik altaji törzsnél, a tubalaroknál a sámán az így fölélesztett állat hangját és viselkedését utánozza.

Mint L. P. Potapov és G. Buddruss kimutatta,<sup>117</sup> az állat, melyet a sámán „újjáéleszt”, az *alteregója*, leghatalmasabb segítőszelleme; amikor behatol a sámánba, az a mitikus állat alakú őssé lényegül át. Így válik érthetővé, miért kell az „életre keltés” szertartása során a sámánnak elmesélnie az állat-dob életét: mintaképét énekli meg, azt az ősállatot, akitől törzse származik. A mitikus időkben a törzs minden tagja állattá tudott változni, vagyis mindegyikük képes volt osztozni az ős létmódjában. Manapság az ilyen meghitt kapcsolat a mitikus ősökkel kizárólag a sámánok számára van fenntartva.

Jegyezzük meg jól: a szertartás során a sámán, egyedül a maga számára, helyreállít egy olyan helyzetet, ami eredetileg mindenkié volt. Az eredeti emberi léthelyzet helyreállításának mély jelentése világosabbá fog válni, miután más, hasonló példákat is tanulmányoztunk. Egyelőre elegendő, hogy kimutattuk: a dobnak mind a teste, mind a bőre mágikus-vallásos eszköz, melyek jóvoltából a sámán képes véghezvinni az eksztatikus utazást „a Világ Közepébe”. A mitikus állat alakú ős számos hagyományban a föld alatti világban, a sudarával az eget érő Világfa gyökerénél él.<sup>118</sup> Eltérő, de hasonló gondolatokkal van dolgunk. Egyfelől a sámán dobolás közben a Világfához röpül; hamarosan látni fogjuk, hogy a dob nagyszámú fölemelkedési szimbólumot foglal magában. Másfelől, az „életre keltett” dob bőrével való misztikus kapcsolatai jóvoltából a sámánnak sikerül osztoznia az állat alakú ősz természetében; más szóval el tudja törölni az időt, és helyre tudja állítani azt az őseredeti helyzetet, amiről a mítoszok beszélnek. Mindkét esetben olyan misztikus élménnyel van dolgunk, amely lehetővé teszi a sámán számára az idő és a tér túllépését. Mind az állat-összé változás, mind az eksztatikus égbeszállás egyazon élmény eltérő, de egymással hasonlítható kifejeződése: a profán létállapot meghaladása, a mitikus idő véget érésével elveszített „paradicsomi” lét helyreállítása.

A dob általában tojásdad formájú; bőre rénszarvas-, jávorszarvas- vagy lóbőr. Az osztjakoknál és a nyugat-szibériai szamojédoknál külső felületén semmilyen ábra sincs.<sup>119</sup> J. G. Georgi szerint<sup>120</sup> a tunguz dobok bőrét madarak, kígyók és más állatok ékesítik.

Sirokogorov a következőképpen írja le azokat a rajzokat, amelyeket a Bajkálon túli tunguzok dobjain látott: a szilárd Föld szimbóluma (a sámán ugyanis dobját csónakként használja, hogy átkeljen a tengeren, ezért jelzi szárazföldi részeit); jobbra és balra több antropomorf figura csoportjai, valamint sok állat. A dob közepére semmilyen képet nem festenek; az ott ábrázolt nyolc kettős sor a Földet a Tenger fölött tartó nyolc lábát ábrázolja.<sup>121</sup> A jakutoknál vörössel és feketével festett, embereket és állatokat ábrázoló titokzatos jelek figyelhetők meg.<sup>122</sup> Az osztjások és a jenyiszejiek dobjaira ugyancsak különféle képeket rajzolnak.<sup>123</sup>

„A dob hátoldalán fából és vasból készült fogó van, amelyet a sámán bal kézzel fog. Vízszintes drótok vagy falemezek számtalan csilingelő fémtárgyacskát, kisebb-nagyobb csengettyűket, a szellemeket és különféle állatokat stb. ábrázoló vas képmásodat tartanak, s gyakran fegyvereket is, például nyílvesszőt, íjat, kést.”<sup>124</sup> E varázstárgyak mindegyike sajátos szimbolikával rendelkezik, és megvan a maga szerepe a sámán önkívületi utazásának vagy más misztikus élményének előkészítésében vagy megvalósulásában.

A dob bőrét díszítő rajzok minden tatár és lapp törzsre jellemzőek. Nagyon változatosak, bár mindig megtalálhatjuk a legfontosabb szimbólumokat, például a Világfát, a Napot és a Holdat, a Szivárványt stb. A dob valójában mikrokozmoszt alkot: demarkációs vonal választja el az Eget a Földtől, s bizonyos helyeken a Földet az Alvilágtól. A Világfát, tehát azt a szent nyírfát, amelyre a sámán fölhág, a lovat, az áldozati állatot, a sámán segítőszellemeit, a Napot és a Holdat, amelyekhez égi utazása során elér, Erlik Khán Alvilágát (a Holtak Urának Hét Fiával és Hét Leányával stb.), ahová a Holtak Birodalmába leszállva behatol – mindezeket az elemeket, amelyek mintegy összefoglalják a sámán útvonalát és kalandjait, ott találjuk a dobján ábrázolva. Nincs helyünk arra, hogy mindezen jeleket és képeket részletezzük és kommentáljuk szimbolikájukat.<sup>125</sup> Jegyezzünk meg mindössze annyit, hogy a dob egy mikrokozmoszt ábrázol, három övezetével – Ég, Föld, Alvilág –, s egyszersmind megmutatja azokat az eszközöket, amelyek jóvoltából a sámán megvalósítja a szintek eltörlését, és megteremti a kapcsolatot a fönti és a lenti világgal. Az áldozati nyírfa (= Világfa) képe, mint láttuk, valójában nem áll egyedül; a Szivárvánnyal is találkozhatunk: a

sámán a Szivárványon megy föl a fönti szférákba.<sup>126</sup> A Híd képe is előfordul, amelyen a sámán átmegy az egyik kozmikus régióból a másikba.<sup>127</sup>

A dobok képanyagát az önkívületi utazás szimbolikája uralja, vagyis azoké az utazásoké, amelyek szintáttörést és következképpen egy „Világ Közepét” foglalnak magukban. A szertartást bevezető, a szellemek megidézését és a dobba „zárását” célzó dobolás az eksztatikus utazás előjátéka. Ezért nevezik a dohot „a sámán lovának” (jakutok, burjátok). A ló képe ott van az altaji dobon; amikor a sámán dobol, úgy tekintik, lován az égbe megy.<sup>128</sup> A burjátoknál a lóbőrrel készült dob ugyancsak a lovat jelképezi.<sup>129</sup> O. Mänchen-Helfen szerint a szojót sámán dobját lónak tekintik, és *khamu-atnak*, szó szerint „sámán-ló”-nak nevezik,<sup>130</sup> ha pedig özbőrrel készült, akkor a „sámán őzének” (karagaszok, szojótok). A jakut mondák hosszan mesélik, hogyan röpül át a sámán dobjával a hét égen. „Vad őzön utazom!” – éneklük a karagasz és szojót sámánok. Egyes mongol törzseknél a sámándobot „fekete szarvasnak” nevezik.<sup>131</sup> A dobverőt az altajiaknál „ostornak” hívják.<sup>132</sup> A magyar sámán, a *táltos* egyik jellegzetessége a mesés gyorsaság.<sup>133</sup> Egy napon a táltos „felpattant egy nádszálra, vágóban nekiindult, s előbb ért a célba, mint a lovas”.<sup>134</sup> A „repüléssel”, a „vágtaival” vagy a „sebességgel” kapcsolatos mindezen hiedelmek, képek és jelképek az önkívület, tehát az emberfeletti módon végbevitt és az emberek számára megközelíthetetlen régiókba irányuló misztikus utazás képletes kifejezései.

Az eksztatikus utazás gondolata abban a névben is benne van, amit a tundra jurák sámánjai adnak dobjuknak: *íj* vagy *éneklő íj*. Lehtisalo és, Harva<sup>135</sup> szerint a sámándob eredetileg rossz szellemek távoltartása szolgált, erre a célra pedig valóban használható íj is. Teljesen igaz, hogy a dobot olykor a rossz szellemek elűzésére is

is használják<sup>136</sup>, ezekben az esetekben azonban sajátos használata már feledésbe merült, és „zajmágiával” van dolgunk, amivel kihajtják a gonosz szellemeket. A funkcióváltozások efféle példái a vallástörténetben meglehetősen gyakoriak. Nem hiszük azonban, hogy a dob eredeti funkciója a démonűzés lett volna. A sámándob épp azért különbözik a „zajmágia” bármely más

eszközétől, mert önkívületi élményt tesz lehetővé. Hogy ezt eredetileg előkészítette-e a dobszó bűvölete, amit a „szellemek hangjaként” értékeltek, vagy a hosszadalmas dobolással kiváltott különösen nagy összpontosítás révén jutottak-e el az önkívületi élményhez, ez olyan probléma, amely most nem foglalkoztat bennünket. Egy biztos: a dob sámáni funkcióját a *zenei mágia* döntötte el – nem pedig a démonűző *zajmágia*.<sup>137</sup>

Ennek bizonyítéka, hogy még ott, ahol a dobot íj helyettesíti – mint a lebed tatároknál és egyes altajiaknál –, még ott is mágikus hangszerrel van dolgunk, nem pedig démonellenes fegyverrel: nem találkozunk nyílvevőkkel, és az íjat egyhúrú hangszerként használják. A kirgiz *bakszák* sem dobot használnak a révület előkészítéséhez, hanem *kobuzt* [*kobzot*], ami egy lantszerű hangszer.<sup>138</sup> Az önkívület pedig, mint a szibériai sámánoknál, a *kobuz* varázsdallamára járt tánccal valósul meg. A tánc, mint később világosabban is látni fogjuk, a sámán önkívületi égi utazását jeleníti meg. Ez azt jelenti, hogy a mágikus zene, a dob és a sámánöltözék szimbolikája s maga a sámán tánc az eksztatikus utazás lebonyolításának vagy sikere biztosításának megannyi eszköze. A lófejű botok, amelyeket a burjátok egyébként „lónak” neveznek, ugyanerről a szimbolizmusról tanúskodnak.<sup>139</sup>

Az ugor népek nem ismerik a sámándob-rajzokat. A lapp sámánok viszont még gazdagabban díszítik dobjaikat, mint a tatárok. Mankernek a lapp varázsdobról szóló nagy művében nagyszámú rajz reprodukcióját és kimerítő elemzését találjuk.<sup>140</sup> A mitikus személyek és valamennyi, olykor elég titokzatos kép azonosítása nem mindig könnyű. A lapp dobok általában a három kozmikus területet ábrázolják, amelyek közt határvonal húzódik. Az Égen fölismerhető a hold és a nap, istenek és istennők (valószínűleg a skandináv mitológia hatására)<sup>141</sup>, madarak (hattyú, kakukk stb.), a dob, áldozati állatok stb.; a középső övezetet (a Földet) a Világfa, számos mitikus személyiség, csónakok, sámánok, a vadászat istenei, lovasok népesítik be; az alsó övezetben pedig más képek mellett az Alvilág istenei, sámánok halottakkal, kígyók és madarak fordulnak elő.

A lapp sámánok dobjukat jóslásra is használják.<sup>142</sup> Ez a szokás a török törzseknél ismeretlen.<sup>143</sup> A tunguzok egyfajta korlátozott jóslást

gyakorolnak, ami a dobverő feldobásából áll: a földre esett dobverő helyzete ad választ a feltett kérdésre.<sup>144</sup>

A sámándob eredetének és észak-ázsiai elterjedésének problémája rendkívül összetett, és koránt sincs megoldva. Több jel arra utal, hogy az elterjedés középpontja valószínűleg Dél-Azsiában volt. Minden kétségen felül áll, hogy a lámaista dob a szibériai dob formáján kívül hatással volt a csukcsok és az eszkimók dobjára is.<sup>145</sup> Ezek a megállapítások fontosnak bizonyulnak Közép-Ázsia és Szibéria mai samanizmusának kialakulására nézve, s erre még vissza kell térnünk, amikor kísérletet teszünk az ázsiai samanizmus fejlődésének nagy vonalakban történő felvázolására.

### *Rituális öltözékek és varázsdobok világszerte*

Arról nem is álmodhatunk, hogy itt fölvezoljuk a varázslók, orvosságos emberek és papok által világszerte használt öltözékek, dobok vagy más rituális eszközök összehasonlító tablóját.<sup>146</sup> A téma inkább az etnológiára tartozik, a vallástörténetet csak mellékesen érdekli. Emlékeztessünk mindazonáltal arra, hogy ugyanaz a szimbolizmus, amelyet a szibériai sámán öltözékén megkülönböztettünk, másutt is megjelenik. Találkozhatunk maszkokkal – a legegyszerűbbektől a legkidolgozottabbakig –, állatbőrökkel és -prémekkel, és különösen madártollakkal, amelyek fölemelkedési szimbolikáját már nem kell aláhúznunk. Megtaláljuk a varázspálcákat, a csengettyűket és a dobok sokféle formáját. H. Hoffmann kellőképpen tanulmányozta a bon papok és a szibériai sámánok öltözéke és dobja közötti hasonlóságokat.<sup>147</sup> A tibeti papok öltözéke nevezetesen magában foglal sástollakat, egy sisakot széles selyemszalagokkal, pajzsot és dárdát.<sup>148</sup> A Dongszonban talált bronzdobokat és a mongol sámándobokat már Goloubew összehasonlította.<sup>149</sup> A közelmúltban H. G. Quaritch Wales pontosította részletesebben a dongszoni dobok sámáni struktúráját; a dobon ábrázolt toll fejdíszes személyek felvonulásának rituális jelenetét a tengeri dajakok sámánjaival hasonlította össze, akik tollakkal ékesítve madárnak tettetik magukat.<sup>150</sup> Bár az indonéz sámán dobolását napjainkban sokféleképpen értékelik, olykor

előfordul, hogy az égi utazást jelenti, vagy a sámán eksztatikus égbeszállása előkészítésének tekintik.<sup>151</sup>

A duszun varázsló néhány dísz és szent tollat ölt fel, amikor gyógykezelést végez;<sup>152</sup> a mentawei sámán madártollakkal és csengőkkel ellátott szertartási öltözéket használ;<sup>153</sup> az afrikai varázslók és gyógyítók vadbőrökkel, állatfogakkal és -csontokkal aggatják tele magukat stb.<sup>154</sup> Bár a rituális öltözék a trópusi Dél-Amerikában viszonylag ritka, a sámán egyes kellékei helyettesítik: ilyen például a *maraca* vagy csörgő, „magokat vagy kavicsokat tartalmazó és fogóval ellátott lopótök”. Ezt a hangszert szentnek tekintik, s a tupinambák még ételáldozatot is adnak neki.<sup>155</sup> A jaruro sámánok csörgőin „azokat a főbb istenségeket ábrázolják erősen stilizálva, akiket a transz során meglátogatnak”.<sup>156</sup>

Az észak-amerikai sámánoknak inkább jelképes szertartási öltözetük van: sas- vagy másféle madártollak, egyfajta csörgő vagy egy kis dob, zacskók hegyikristályokkal, kövekkel és más varázstárgyakkal stb. A sast, amelynek tollából kitépnek, szentnek tekintik, s ezért szabadon engedik.<sup>157</sup> A kellékeket tartalmazó kis zacskótól a sámán sohasem válik meg: éjszaka a párnája vagy az ágy alá rejti.<sup>158</sup> A tlingiteknél és a haidáknál a szó szoros értelmében vett szertartási öltözékről is beszélhetünk (ruha, takaró, kalap stb.), amit a sámán védőszelleme utasításai szerint készít el magának.<sup>159</sup> Az apacsoknál a sámánnak a sastollakon kívül van egy rombusza, egy varázskötele (ami sebezhetetlenné teszi, s amelynek segítségével képes előre látni jövőbeli eseményeket stb.) és egy szertartási kalapja is.<sup>160</sup> Másutt, mint a szanpoiloknál és a neszpelemeknél az öltözék varázshatalma egy vörös rongyra korlátozódik, amit a karjuk köré tekernek.<sup>161</sup> A sastollak minden észak-amerikai törzsnél megtalálhatók.<sup>162</sup> Ezeket használják egyébként, botokhoz erősítve, a beavatási szertartásoknál (például az északkeleti maiduknál), s ezeket a botokat helyezik a sámánok sírjára.<sup>163</sup> Ez a jel azt az irányt mutatja, amerre az elhunyt lelke megy.

Észak-Amerikában, mint a legtöbb más területen, a sámán dobot vagy csörgőt használ.<sup>164</sup> Ahol a szertartási dob hiányzik, a gong vagy a kagylóhéj helyettesíti (különösen Ceylonban,<sup>165</sup> Dél-Ázsiában, Kínában stb.). Mindig olyan hangszerrel van azonban



dolgunk, amely így vagy úgy, de képes megteremteni a kapcsolatot a „szellemvilággal”. Ezt a kifejezést a szó legtágabb értelmében kell vennünk, ami nemcsak az isteneket, szellemeket és démonokat foglalja magában, hanem az ősök lelkét, a holtakat, a mitikus állatokat is. Ez a kapcsolat az érzékfeletti világgal szükségképpen magában foglal egy előzetes összpontosítást, amelyet megkönnyít, hogy a sámán vagy varázsló „belebújik” a szertartási öltözékbe, a rituális zene pedig felgyorsítja.

A szent öltözék ugyanezen szimbolizmusa a legfejlettebb vallásokban is tovább él: ilyenek a farkas- vagy medvebundák Kínában,<sup>166</sup> az ír próféták madártollai<sup>167</sup> stb. A makrokozmosz szimbolika megtalálható az ókori kelet papjainak és uralkodóinak ruháin. A tényeknek ez az együttese a vallástörténet egyik jól ismert „törvényébe” illeszkedik: *az ember azzá válik, aminek látszik*. A maszkok viselői valóban azok a mitikus ősök, akiket a maszkok ábrázolnak. De ugyanezeket a következményeket várhatjuk – mármint az egyén teljes átlényegülését valami *mássá* – a különféle jelektől és jelképektől, amelyeket olykor csak utalásszerűen jeleznek az öltözéken vagy a bőrön: az ember sastollat vagy akár csak egy ilyen toll erősen stilizált rajzát viselve szert tesz a repülés mágikus képességére és így tovább. A dobok és más varázshangszerek használata mindazonáltal nem korlátozódik pusztán a szertartásokra. Sok sámán dobol és énekel csak úgy, a maga örömeire, de e tevékenységek vonzatai ettől még ugyanazok maradnak, mármint égbeszállás vagy alvilágjárás a holtak meglátogatására. Ez az „önállóság”, amely végezetül hatalmába kerítette a mágikus-vallásos zene hangszereit, olyan zene létrejöttéhez vezetett, amely, ha még nem is teljesen „profán”, mindenesetre szabadabb és képzelettelibb. Ugyanez a jelenség igazolódik az eksztatikus égi utazásokat és a veszélyes alvilágjárásokat elbeszélő sámánénekek kapcsán. Bizonyos idő múltán az ilyesfajta kalandok bekerülnek az illető nép folklórájába, s új témákkal, új alakokkal gazdagítják a népi szóbeliség irodalmát.<sup>168</sup>

### [**Jegyzetek**]

<sup>1</sup> Általános tanulmányok a sámánöltözékről: V. N. Vasziljev: *Samanszkij kosztjum i buben u jakutov* (Szbornik Muzeja po

Antropologii i Etnografii pri Akademi Nauk 1, 8, Szentpétervár, 1910); K. Donner: Ornaments de la tété et de la chévelure (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* XXXVII, 3, 1920, 1-23.), főként 10-20.; G. Nioradze: *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, 60-78; K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker* II, 255-259; H. Findeisen: Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennisejer (*Ket*) (*Zeitschrift für Ethnologie* LXIII, 1931, 296-315.), főként 311-313.; E. J. Lindgren: The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria (*Geografiska Annaler* 1, 1935, 365. skk.); U. Harva (Holmberg): *The Shaman Costume and its Significance* (*Annales Universitatis Fennicae Aboensis* 1, 2, Turku, 1922); uő: *Die Religiöse Vorstellungen*, 499-525.; J. Partanen: *A Description of Buriat Shamanism*, 18. skk.; lásd továbbá L. Stieda: *Das Schamanentum unter den Burjaten*, 286.; V. M. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia and European Russia*, 81-85.; T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, 147. skk.; G. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, 979-980.; A Ohlmarks: *Studien*, 211-212.; K. Donner: *La Sibérie*, 226-227.; uő: *Ethnological Notes about the Yennisey-Ostyak (in the Turukhansk Region)* (*Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* LXVI, Helsinki, 1933), főként 78-84.; W. J. Jochelson: *The Yukaghir and the Yukhagirized Tungus*, 169. skk., 176-186. (jakutok), 186-191. (tunguzok); uő: *The Yakout* (*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 33, 1931, 37-225.), 107-118.; S. M. Shirokogoroff: *Psychomental Complex of the Tungus*, 287-303.; W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* XI, 616-626, XII, 720-733.; L. Vajda: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus (*Ural-Altäische Jarbiicher* XXXI, Wiesbaden, 1959, 455-85.), 473. o. 2. jegyzet (bibliográfia). A szibériai sámánok öltözékeiről, rituális tárgyairól és dobjairól bőséges dokumentáció található S. V. Ivanov összefoglaló tanulmányában: *Materiali po izobrazitelnomu iskusztvu narodov Szibiri XIX – nacsala XX v.* (Moszkva-Leningrád, 1954), különösen 66. skk. a szamojéd sámánöltözékekről és -dobokról (47-57, 61-64, 67. ábrák); 98. skk. a dolgaitokról, mandzsukról és tunguzokról (36-62. ábra:

evenki öltözékek, tárgyak és dob-díszítmények); 407. skk. a csukcsokról és az eszkimókról stb. A IV. és V. fejezet a török népekről (533. skk.) és a burjátokról szól (691. skk.). Ajakut rajzok (15. skk. ábrák), a sámándobokon ábrázolt alakok (pl. 31. ábra) és az altaji dobok (607. skk., 89. ábra stb.) egészen különlegesen érdekesek, főleg a számos burját ongon-(bálvány) ábrázolás (5-8, 11-12, 19-20. ábra; az ongonról vö. uo. 701. skk.).

<sup>2</sup> Vö. U. Harva: *Die Religiösen Vorstellungen*, 500.

<sup>3</sup> Az öltözék mindössze egy bőrv, amelyen sok rénszarvasbőr rojt és apró csontfigura függ; vö. Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 114. Az eszkimó sámán leglényegesebb rituális eszköze a dob.

<sup>4</sup> *Aus Sibirien* II, 17.

<sup>5</sup> Lásd Harva: i. m. 501.

<sup>6</sup> Másutt a rituális öltözkészítés fokozatos hanyatlásának vagyunk tanúi: hajdan a jenyiszeji sámán maga ölte meg azt a rénszarvast, amelynek bőréből el kellett készítenie öltözékét: manapság közvetlenül az oroszoktól veszi a bőrt (Nioradze: *Der Schamanismus*, 62.).

<sup>7</sup> Shirokogoroff: *The Psychomental Complex*, 302.

<sup>8</sup> Uo.

<sup>9</sup> Uo. 301.

<sup>10</sup> Uo. 302.

<sup>11</sup> Uo. 301; Harva, 499. stb.

<sup>12</sup> Donner: *Ornements de la tété*, 10.

<sup>13</sup> *Du chamanisme*, 320.

<sup>14</sup> Lásd Nioradze, 16. ábra; Harva: i. m. 1. ábra. Látni fogjuk (212. skk.), mennyire összefüggő kozmológiát foglal magában ez a szimbolika. A jakut sámán öltözkéről lásd még W. Schmidt: *Der Ursprung...* XI, 292-305. (V. N. Vasziljev, E. K. Pekarszkij és M. A. Czaplicka nyomán). A „holdról” és a „napról” lásd uo. 300-304.

<sup>15</sup> Mikhailowski: i. m. 81. A „vas” és a „lánc” kettős szimbolizmusa természetesen ennél összetettebb.

<sup>16</sup> Uo. N. V. Pripuzov nyomán.

<sup>17</sup> I. m. 320.

<sup>18</sup> N. V. Sieroszewski: *Du chamanisme*, 321. E tárgyak jelentése és szerepe a későbbiekben majd világossá válik. Az *amiigcité*kről vö.

- E. Lot-Falck: A propos d'Átügán, 190. skk.
- <sup>19</sup> A tunguz öltözetről lásd Szirokogoroff: *Psychomental Complex*, 288-297.
- <sup>20</sup> A birarcseneknél *tabjaimak*, óriáskígyónak nevezik; lásd Szirokogoroff, uo. 301. Mivel ez a hüllő a sarkvidéken ismeretlen, itt a szibériai samanikus komplexumra gyakorolt közép-ázsiai hatások egyik fontos bizonyítékával van dolgunk.
- <sup>21</sup> Uo. 290.
- <sup>22</sup> P. S. Pallas: *Reise durch verschiedene Provinzen der russischen Reiches* (3 kötet, Szentpétervár, 1771-1776), III, 181-182. Lásd egy másik, Teleginszk környéki burját sámánasszony öltözékének leírását J. G. Gmelin: *Reise durch Silhrien von dem Jahr 1733 bis 1743*, II. kötet (Göttingen, 1752), 11-13.
- <sup>23</sup> N. N. Agapitov – M. N. Hangelov: *Materiali...* 42-44; vö. Mikhailowski: i. m. 82.; Nioradze: *Der Schmnisnuts*, 77.; W. Schmidt: *Der Ursprung X*, 424-432.
- <sup>24</sup> Lásd Agapitov és Hangelov, 3. ábra, II. tábla.
- <sup>25</sup> Uo. 19. o. 23-24. §.
- <sup>26</sup> Lásd lentebb, 296. skk., 423. skk.
- <sup>27</sup> I. m. 44.
- <sup>28</sup> A tükörre, a csengettyűkre és a burját sámán más mágikus eszközeire nézve lásd még Partanen: *A Description*, 26. §.
- <sup>29</sup> Északabbra e szalagok kígyói jelentése kiveszőiében van, s egy újabb mágikus-vallásos jelentés kezd a helyébe lépni. Így például egy osztják sámán kijelentette Kai Donnernek, hogy a szalagok ugyanolyan tulajdonságokkal bírnak, mint a haj (*Ornements de la tété et de la chevelure*, 12.; uo. 14. o. 2. ábra: osztják sámánöltözék szalagok tömegével, melyek a földig lógnak; vö. U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 78. ábra). A jakut sámánok a szalagokat „hajnak” hívják (Harva, i. m. 516.).\*A vallások történetében meglehetősen gyakori jelentés-áttevődési folyamattal állunk szemben: a kígyók mágikus-vallási jelentését – ami több szibériai népnél ismeretlen – magának a tárgynak a segítségével, mely egyébként a „kígyókat” ábrázolja, a „haj” mágikus-vallási értékével helyettesítik, mivel a hosszú haj ugyancsak nagy mágikus-vallásos erőt jelez, ami, mint várható volt, a boszorkányokban (pl. a *Rigvéda X*, 136,7 (Hunijában), a

királyokban (pl. a babiloni királyokban), a héroszokban (Sámson) stb. összpontosul® A Kai Donner által kikérdezett sámán esete azonban inkább elszigetelt.

<sup>30</sup> Még egy példa a jelentésváltozásra, minthogy az íj és a nyíl elsősorban a mágikus repülés szimbóluma, s mint ilyen, a sámán égbeszállásához szükséges kellék volt.

<sup>31</sup> G. N. Potanin: *Ocserki szcvero-zapadnoj Mongolii* IV, 49-54.; vö. Mikhailowski: i. m. 84.; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 595.; W. Schmidt: *Der Ursprung* IX, 254. skk. Az altaji és az abakáni tatár sámánöltözékekről lásd uo. 251-257., 694-696.

<sup>32</sup> Lásd pl. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 505.

<sup>13</sup> Uo. 69-70. ábra, Anokhin nyomán.

<sup>54</sup> Vö. Nioradze: i. m. 70.

<sup>35</sup> Uo.

<sup>36</sup> Föltehetjük a kérdést, hogy a két jelkép együttléte (lásd pl. Nioradze, 32. ábra, Anokhin nyomán) egyazon díszítőelemen nem a rituális androgünizálódás halvány visszfénye-e. Vö. B. D. Shimkin: *A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak (Ethnos* IV, 1939, 147-176.), 161.

<sup>37</sup> Vö. Shirokogoroff: *Psychomental Complex*, 296.

<sup>38</sup> Uo. 299.

<sup>39</sup> Lásd Diószegi Vilmos: *Tunguzo-mandzsurszkoje zerkalo samana (Acta Orientalia Hungarica* 1, Budapest, 1951, 359-383.), 367. skk. A tunguz sámánok tükréről lásd még Shirokogoroff: i. m. 278, 299. skk.

<sup>40</sup> W. Heissig: *Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner (Folklore Studies* III, 1944, 39-72.), 46.

<sup>41</sup> Lásd lentebb, 423.

<sup>42</sup> Donner: *Les ornements de la tété*, 11.

<sup>43</sup> Donner: *La Sibérie*, 113.

<sup>44</sup> Uő: *Les ornements...* 11. „A sapka fontossága az ősi, bronzkori falfestményekről is kitűnik, melyeken a sámán tisztán látható sapkát visel, de a méltóságát jelző összes többi attribútum hiányozhat.” (*La Sibérie*, 117.) Karjalainen azonban nem hiszi, hogy az osztjákoknál és a voguloknál a sámánsapka helyi eredetű lenne; inkább szamojéd hatásra gondol (vö. *Die Religionen der Jugra-Völker* III, 256. skk.). A kérdés mindenesetre megoldatlan.

A kazak-kirgiz *buksza* „a hagyományos *malakajt* viseli a fején, egy bárány- vagy rókabőrből készült, csúcsos sapkát, mely hátul hosszan lelóg. Egyes *bakszák* egy nem kevésbé különös, vörös teveszőr szövettel bevont filc fejfedőt viselnek; mások, különösen a Szir-Darjával, a Csuval, az Arai-tóval szomszédos sztyeppéken turbánt viselnek; ez csaknem mindig kék” (J. C. Castagné: *Magie et exorcisme*, 66-67.). Lásd még R. A. Stein: *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, 342. skk.

<sup>45</sup> Donner: *La Sibérie* 228; lásd ugyancsak Harva: i. m. 514. skk., 82., 83., 86. ábra.

<sup>46</sup> Harva: i. m. 516. skk.

<sup>47</sup> A szarvasagancsos sámánsapkáról lásd Diószegi: Golovnoj ubor nanajszkij (goldszkij) samanov (*Néprajzi Értesítő* XXXVII, Budapest, 1955, 81-108.), 87. skk. és 1., 3-4., 6., 9., 11., 22-23. ábra.

<sup>48</sup> Fotanin: *Ocserki IV*, 49. skk. Lásd az altaji sapka kimerítő vizsgálatát Anohin könyvében: *Materiali po samansztvu u altajcev* (Leningrád, 1924), 46. skk.

<sup>49</sup> Harva: i. m. 508. skk.

<sup>50</sup> Mikhailowski: i. m. 84. Egyes vidékeken egyébként a barnabagoly-sapkát a sámán nem hordhatja rögtön a felavatását követően. A *kamlanije* szertartás során a szellemek tudatják, mikortól öltheti föl az új sámán veszélytelenül a sapkát és más magasabb rendű jelvényeket (Mikhailowski: i. m. 84-85.).

<sup>51</sup> A sámán-madár összefüggésről és az öltözék madártani szimbolikájáról lásd H. Kirchner: Ein archaischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus (*Anthropos* XLVII, 244-286.), 255. skk.

<sup>52</sup> Harva: i. m. 504. skk.

<sup>53</sup> Harva, uo. 71-73. ábra, 507-508., 519-520. Lásd ugyancsak W. Schmidt: *Der Ursprung* XI, 430<sup>^</sup>31.

<sup>54</sup> Vö. L. Sternberg: Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens (*Archiv für Religionswissenschaft* 28, 1930, 125-153.), 145.

<sup>55</sup> Shirokogoroff: *Psychomeiital Complex...*, 296.

<sup>56</sup> Jochelson: *The Yukaghir*, 169-176.

<sup>57</sup> Harva: i. m. 511. o. 76. ábra.

<sup>58</sup> Shirokogoroff: i. m. 295.

- <sup>60</sup> Uo. 296.
- <sup>61</sup> Ohlmarks: *Studien*, 211.
- <sup>62</sup> Harva: i. m. 504.
- <sup>63</sup> Castagné: i. m. 67.
- <sup>64</sup> Shirokogoroff: *Psychomeiital Complex*, 296.
- <sup>65</sup> Ohlmarks: *Studien*, 212. A madártollak segítségével való röpülés folklorikus motívuma meglehetősen elterjedt, főként Észak-Amerikában: lásd S. Thompson: *Motif-Index* III, 10, 381. Még gyakoribb a madár-tündér motívuma, aki férjhez megy egy emberhez, de tüstént szárnyra kel, amint sikerül visszaszereznie a tollat, melyet férje őriz. Vö. Harva (Holmberg): *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, 501. Lásd a burját sámán mondáját is, aki nyolclábú varázslován emelkedik a magasba, lentebb, 424.
- <sup>66</sup> *Studien*, 211.
- <sup>67</sup> Lásd pl. H. Findeisen: *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennisejer (Zeitschrift für Ethnologie* LXIII, 1931, 296-315) 37-38. ábra, Anuhin nyomán, 16. és 37. ábra; lásd még uő: *Schamanentum*, 86. skk.
- <sup>68</sup> *The Shaman Costume*, 14. skk.
- <sup>69</sup> K. Donner: *Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der jennisei-Ostjaken (Journal de la Société Finno-Ougrienne* XXXVIII, 1,1928,1-21.), 15.; uő: *Ethnological Notes about the Yenissey-Ostyak*, 80. Később a szerző mintha megváltoztatta volna a véleményét; vö. *La Sibérie*, 228.
- <sup>70</sup> Harva: *Die Religiöse Vorsíellungen*, 514.
- <sup>71</sup> Shirokogoroff: i. m. 294.
- <sup>72</sup> H. Findeisen: *Der Mensch und seine Teile*, 39. ábra.
- <sup>73</sup> Vö. Nachtigall: *Die kulturlustorische Wurzel der Schamanenskelettierung (Zeitschrift für Ethnologie* LXXVII, Berlin 1952, 188-197.), több helyütt. A csontnak mint a lélek székhelyének képzetéről Eurázsia északi népeinél lásd I. Paulson: *Die primitíven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Stockholm, 1958), 137. skk., 202. skk., 236. skk.
- <sup>74</sup> Vö. Harva (Holmberg): *Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas (Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLI, 1,1925) 34. skk.; uő: *Die religiösen Vorsíellungen*, 434. skk.; Friedrich: *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens*

(*Wiener Beitrige zur Kulturgeschichte und Linguistik V*, 1943, 189-247.), 194. skk.; K. Meuli: *Griechische Opferbráuche (Philobolia für Petervon der Muhi zum 60. Geburtstag am 1. August 1945)*, Basel, 1946, 185-288.), 243. skk., nagyon gazdag dokumentációval; Nachtigall: *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien (Anthropos XLVIII, 1-2, 1953, 44-70.)*, több helyütt.

<sup>75</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 440-441.

<sup>76</sup> Vö. A. Friedrich – G. Buddruss: *Schamanengeschichten*, 36. skk.

<sup>77</sup> Például a tunguz sámán öltözéke szarvast jelenít meg, amelynek csontvázára vasdarabok utalnak. Szarva is vasból van. A jakut mondák szerint a sámánok bika képében küzdenek egymással stb. Vö. uo. 212.; lásd fõntebb, 99.

<sup>78</sup> Sok minitari indián „úgy véli, hogy a megölt és földarabolt bölények csontjai új hússal és új élettel születnek újjá, meghíznak, és készen állnak arra, hogy a következõ év júniusától kezdve megint megöljék õket”; Sir James Frazer: *Spirits of the Corn and of the Wild* (London, 1923) II, 256. Ugyanezt a szokást találjuk a dakotáknál, a Baffin-földi és a Hudson-öbõli eszkimóknál, a bolíviai jurakaroknál, a lappoknál stb. Lásd uo. II. 247. skk.; O. Zerries: *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, 174. skk., 303-304.; L. Schmidt: *Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens (Anthropos XLVII, 1952, 509-539.)*, 525. skk. Vö. még Émile Nourry (P. Saintyves álnéven): *Les contes de Perrault* (Paris, 1923), 39. skk.; C. M. Edsman: *Ignis divinus*, 151. skk.

<sup>79</sup> L. Frobenius: *Kulturgeschichte Afrikas. Protegomena zu einer historischen Gestaltlehre* (Zürich, 1933), 183-185.

<sup>80</sup> A. Friedrich: *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart, 1939), 184-189.

<sup>81</sup> W. Liungman (*Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1938, II, 1078. skk.) rámutat, hogy az állatok csontja összetörésének tilalma megvan a zsidók és az õsi germánok meséiben, a Kaukázusban, Erdélyben, Ausztriában, az alpesi vidékeken, Franciaországban, Belgiumban, Angliában és Svédországban. A svéd tudós azonban orientalista-diffuzionista tételei rabjaként mindezen hiedelmeket meglehetősen új keletűnek és keleti eredetűnek ítéli.

<sup>82</sup> C. F. Coxwell: *Siberian and other Folk-tales* (London, 1925), 422.



- <sup>83</sup> Coxwell, uo. 1020. T. Lehtisalo (Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen, *Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLVIII, 1937,19.) egy bogdai hős, Geszer Khán hasonló kalandjáról számol be: egy leölt és fölfalt borjúnak újjá kellene születnie saját csontjaiból, de egy hiányzik belőlük.
- <sup>81</sup> *Gilfaginning* [A *Prózai Edda* része] 26. fej. 49-50, Dumézil fordítása alapján: *Loki* (Paris, 1948), 45-46. Erről az epizódról C. W. von Sydow írt rendkívül gazdag tanulmányt (Tors fárd till Utgard: I. Tors bockslaktning, *Danske Studier* 1910, 65-105.), amelyet Edsman fölhasznált (*Ignis divinus* 52. skk.). Vö. még J. W. E. Mannhardt: *Germanischen Mythen* (Berlin, 1858), 57-75.
- <sup>85</sup> *Ezékiel* 37:1-8 skk. A csontokat Egyiptomban is meg kellett őrizni a feltámadásra: lásd a *Halottak könyve* CXXV. fejezetét. Vö. *Korán* 11:259. Egy azték mondában az emberiség a földalatti vidékekről hozott csontokból születik: vö. H. B. Alexander: *Latin American [Mythology] (The Mythology of all Races XI*, Boston, 1920), 90.
- <sup>86</sup> A. Grünwedel: *Teufel des Avesta* (Berlin, 1924) II, 68-69., 62. ábra; A. Friedrich: *Knochen und Skelett*, 230.
- <sup>87</sup> Vö. J. J. Módi: *Tibetan Mode of the Disposal of the Dead (Memóriái Papers*, Bombay, 1922) I. skk.; Friedrich: i. m. 227. Vö. még a *Yast* 13, 13-at és a *Bundahisn* 220-at (csontokból történő újjászületés).
- <sup>88</sup> Vö. a csontok házával egy nagyorosz mondában (Coxwell: *Siberian and others Folk-tales*, 682). Érdekes lenne e tények fényében újból megvizsgálni az iráni dualizmust, amely, mint tudjuk, a „szellemit” az *ustana*, „csontos” szóval állítja szembe. Ezenkívül, mint Friedrich megjegyzi (i. m. 245. skk.), Astövidatu démonnak, a „csonttörőnek” van némi köze azokhoz a rossz szellemekhez, amelyek a jakut, tunguz és burját sámánokat zaklatják.
- <sup>89</sup> Lásd pl. Briggs: *Goraknáth and the Kanphata Yogis* (Oxford, 1938), 189,190.
- <sup>90</sup> Vö. A. M. Pozdnejev: *Dhyana und Samádhi im mongolischen Lamaismus (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und vcrwandter Gebiete XXIII*, Hannover, 1928), 24. skk. A „halálról való elmékedésről” a taoizmusban vö. E. Rousselle: *Die*

Typen der Meditation in China (*Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr 1932*), főként 30. skk.

<sup>91</sup> Vö. R. Bleichsteiner: *L'Église fauné* (németből franciára ford. J. Marty, Paris, 1937), 222. skk.; Friedrich: i. m. 211.

<sup>92</sup> Bleichsteiner: i. m. 222.; Friedrich: i. m. 225.

<sup>93</sup> Eliade: *A jóga* (a magyar kiadásban) 292.; Friedrich: i. m. 236.

<sup>94</sup> Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker* II, 335.

<sup>95</sup> A lényegét már elmondta R. Andree: Scapulimantia (*Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas*, New York, 1906, 143-165.). Lásd még Friedrich: i. m. 214. skk.; az ő bibliográfiájához vegyük hozzá: G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929) 144. és 462. o. 44. jegyzet. Úgy tűnik, e jóstehnika központja Közép-Ázsia; vö. B. Laufer: Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist (*Journal of the American Oriental Society* LI, 2, New Haven, 1931, 87-103.), 99.; széles körben használatos volt az ősi Kínában a Csang-kortól kezdve (vö. H. G. Creel: *La naissance de la Chine*, franciául Paris, 1937, 17. skk.). Ugyanez az eljárás a lolóknál; vö. L. Vannicelli: *La religione dei Lolo* (Milano, 1944), 151. Az észak-amerikai csont-jóslás, amely egyébként a labradori és a québeci törzsekre korlátozódik, ázsiai eredetű, vö. J. M. Cooper: Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy (*Festschrift W. Schmidt*, Mödling, 1928, 207-215.) és Laufer: i. m. 99. Lásd még E. J. Eisenberger: Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt (*Internationales Archiv für Ethnographie* XXXV, Leiden, 1938, 49-116.), több helyütt; H. Hoffmann: *Quellén zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950), 193. skk.; L. Schmidt: Pelops und die Haselhexe (*Laos* I, Stockholm, 1951, 67-78.), 72. o. 38. jegyzet; F. Boehm: Spatulimantie (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* VII, 125. skk.), több helyütt; F. Altheim: *Geschichte der Hunnen* (4 kötet, Berlin, 1959-1962), I, 268. skk.; C. R. Bawden: On the Practice of Scapulimancy among the Mongols (*Central Asiatic Journal* IV, The Hague, 1958, 1-3.).

<sup>96</sup> Lásd föntebb, 148.

<sup>97</sup> *Psychomental Complex*, 152., 2. jegyzet.

<sup>98</sup> Lásd Ohlmarks: i. m. 65. skk.

- <sup>99</sup> G. N. Potanin: *Ocserki szevero-zapadnoj Mongolii* IV, 54.; Harva: *Die religiösen Vorstellungen* 524.
- <sup>110</sup> D. Zelenin: Ein erotischer Ritus in der Opferungen der altaischen Türken (*International Archiv für Ethnographie* XXIX, 1928, 83-98.), 84. skk.
- <sup>111</sup> Radlov: *Aus Sibirien* II, 55.; Harva: i. m. 525.
- <sup>112</sup> Nioradze: i. m. 77.
- <sup>113</sup> K. Meuli: Maske. In Bächtold (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglauben* V, (Berlin, 1933, 1749. skk. hasáb); uő: *Schweitzer Masken und Maskenbrüche* (Zürich, 1943), 44. skk.; A. Slawik: Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen (*Weiner Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV, Salzburg-Leipzig, 1936, 675-764.), 717. skk.; K. Ranke: *Indogermanische Totcnverehrung* (Folklore Fellows Communications LIX, 1951, 140) I, 117. skk.
- <sup>114</sup> Vö. pl. G. Montadon: *Traité d'ethnologie culturclle* (Paris, 1934), 723. skk. A fenntartásokat Amerikára nézve lásd A. L. Kroeber és C. Holt: *Masks and Moieties as a Culture Complex* (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 50, 1920, 452-460.) és W. Schmidt válaszáat: *Die Kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie* (*Anthropos* 14-15, 546-563.), 553. skk.
- <sup>105</sup> Uo. 524. skk.
- <sup>106</sup> Vö. A. Gahs, in W. Schmidt: *Der Ursprung* III (Münster, 1931), 336. skk.; ellenkező vélemény: Ohlmarks: i. m. 65. skk. Lásd lentebb is, 451. skk.
- <sup>107</sup> Vö. Castrén, idézi Ohlmarks, 67.
- <sup>108</sup> Harva, 86-88. ábra.
- <sup>109</sup> Az őstörténet varázslóinak maszkjairól és vallási jelentésükről lásd J. Maringer: *Vorgeschichtliche Religion*, 184. skk.
- <sup>110</sup> A 143. o. 1. jegyzetében található bibliográfián kívül lásd A. A. Popov: *Ceremonija ozsivlenija bubim u osztjak-szamojedov* (Leningrád, 1934); J. Partanen: *A Description of Buriat Shamanism*, 20.; W. Schmidt: *Der Ursprung* IX, 258. skk., 696. skk. (altajiak, abakan tatárok); XI, 306. skk. (jakutok), 541. (jenyiszejiek); XII, 733-745. (összefoglalás); E. Emsheimer: *Schamanentrommel und Trommelbaum*; uő: *Zur Ideologie der*

lappischen Zaubertrommel (*Ethnos* IX, 1944, 3-4. sz., 141-169.); uő: Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel? (*Ethnos* XII, 1948, 1-2. sz. 17-26.); H. Manker: Die lappische Zaubertrommel. II: Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens (*Acta Lapponica* VI, Stockholm 1950), főképpen 61. skk.; H. Findeisen: *Schtunanentum*, 148-161.; Vajda L.: *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, 475. o. 3. jegyzet; Diószegi V.: Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkuppen (Ostjak-Samojeden) (*Acta ethnographica* IX, Budapest, 1960, 159-179.); E. Lot-Falck: L'animation du tambour (*Journal Asiatique* CCXLIX, Paris, 1961, 213-239.); uő: A propos d'un tambour de chaman tongouse (*VHómmé* 2, Paris, 1961, 23-50.).

<sup>111</sup> Lásd föntebb)\523

<sup>112</sup> Vö. E. Kagarow: Der umgekehrte Schamanenbaum (*Archiv für Religionsgeschichte* 1929, 27. 183-185.); lásd még Harva (Holmberg): *Der Bimm des Lebens* 17., 59. stb.; uő: *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, 349. skk.; The Inverted Tree (*The Quarterly Journal of the Mythic Society* XXIX, 2, Bangalore, 1938, 1-38.); Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 240. skk.

<sup>113</sup> Popov; *Ceremonija...* 94.; Emsheimer: *Schamanentrommel*, 167.

<sup>114</sup> Emsheimer: i. m. 168., Menges és Potapov nyomán.

<sup>115</sup> Uo. 172.

<sup>116</sup> W. Sieroszewski: *Du chamanisme*, 322.

<sup>117</sup> *Schamanengeschichten*, 74. skk.

<sup>118</sup> Friedrich: *Das Bewusstsein eines Naturvolkes*, 52.

<sup>119</sup> K. Donner: *La Sibérie*, 230.; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 526. skk.

<sup>120</sup> J. G. Georgi: *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772* (Szentpétervár, 1775) I, 28.

<sup>121</sup> *Psychomental Complex*, 297.

<sup>122</sup> Sieroszewski: i. m. 297.

<sup>123</sup> Donner: *La Sibérie*, 230.

<sup>124</sup> Donner: uo.; Harva: i. m. 527., 530.; Schmidt: *Der Ursprung* IX, 260. skk.

<sup>125</sup> Vö. Potanin: *Ocserki* IV, 43. skk.; Anohin: *Materiali...* 55. skk.; Harva: i. m. 530. skk. (és 89-100. stb. ábrák); W. Schmidt: *Der*

- Ursprung* IX, 262. skk., 697. skk.; főként pedig E. Manker: *Die lappischen Zaubertrommel* II, 19. skk., 61. skk., 124. skk.
- <sup>126</sup> Vö. M. Rásánen: Regenbogen-Himmelsbrücke (*Studia Orientalia* XIV, I, Helsinki, 1947).
- <sup>127</sup> H. Von Lankenau: Die Schamanen und das Schamanenwesen (*Globus* XXII, 1872,278-283), 279. skk.
- <sup>128</sup> Radlov: *Aus Sibirien* II, 18., 28., 30. és másutt.
- <sup>129</sup> Mikhailowski: i. m. 80.
- <sup>130</sup> O. Mánchen-Helfen: *Reise ins asiatische Tuwa* (Berlin, 1931), 117.
- <sup>131</sup> W. Heissig: *Schamanen und Geisterbewöhrer*, 47.
- <sup>132</sup> Harva: i. m. 536.
- <sup>133</sup> G. Róheim: *Hungarian Shamanism*, 142.
- <sup>134</sup> Uo. 135.
- <sup>135</sup> *Die religiösen Vorstellungen*, 538.
- <sup>136</sup> Uo. 537.
- <sup>137</sup> A nyílaknak ugyancsak jut szerep bizonyos sámánszertartásokon (lásd pl. Harva: i. m. 555.). A nyíl kétszeres mágikus-vallási varázserővel rendelkezik: egyfelől a gyorsaság, a „röpülés” mintaképe, másfelől pedig ez a legkifejezettebb mágikus fegyver (a nyíl messziről öl). A megtisztítási szertartásokon vagy a démonűzések során használva a nyíl „megöli”, „eltávolítja”, „kihajítja” a rossz szellemeket. Lásd még R. de Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet*, 543. A nyílról mint a „röpülés” és egyben a „megtisztítás” szimbólumáról lásd lentebb, 351.
- <sup>138</sup> Castagné: *Magie et exorásme*, 67. skk.
- <sup>139</sup> Harva: *Die religiöscn Vorstellungen*, 583. skk. és 65. ábra.
- <sup>140</sup> E. Manker: *Die lappische Zaubertrommel I: Die Trommel als Denkmal materieller Kultur* (Acta Lapponica I, Stockholm, 1938); lásd ugyancsak T. J. Itkonen: *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappén*, 139. skk. és 24-27. ábra.
- <sup>141</sup> Manker: *Die lappischen Zaubertrommel* 1,17.
- <sup>142</sup> Itkonen: i. m. 121. skk.; Harva: i. m. 538.; Karsten: *The Religion of the Samek*, 74.
- <sup>143</sup> Esetleg az altaji kumandinok kivételével. Vö. Buddruss, in Friedrich és Buddruss: *Schamanengeschichten*, 82.

- <sup>144</sup> Harva: i. m. 539.
- <sup>145</sup> Vö. Shirokogoroff: *Psychomental Complex*, 299.
- <sup>146</sup> Vö. pl. E. Crawley: *Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex* (Th. Besterman ed., London, 1931), 159. skk., 233. skk.; J. L. Maddock: *The Medicine Man*, 95. skk.; H. Webster: *Magié*, 252. skk.; stb. A dobról a bhileknél lásd W. Koppers: *Die Bhil in Zentralindien* (Wien, 1946), 223.; a dzsakunoknál lásd H. N. Evans: *Studies in Religion*, 265.; a malájoknál lásd W. W. Skeat: *Malay Magié* (London, 1900), 25. skk., 40. skk., 512. skk. stb.; Afrikában: H. Wischoff: *Die afrikanischen Trothteln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen* (Stuttgart, 1933); A. Friedrich: *Origines des instruments de musique* (Paris, 1936), 166. skk. (membrános dobok).
- <sup>147</sup> H. Hoffmann: *Quellén zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, 201. skk.
- <sup>148</sup> Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet*, 410. skk. Lásd ugyancsak D. Schröder: Zur Religion der Tűjén des Sininggebietes (Kukunor) (*Anthropos* XLVII, 1952, 1-79., 620-658., 822-870.; XLVIII, 1953, 202-259.), az utóbbi cikkben 235. skk., 243. skk.
- <sup>149</sup> V. Goloubew: Les Tambours magiques en Mongolie (*Bulletin de l'École Française de TExtrême-Orient* XXIII, Hanoi 1923, 407-409.), uő: Sur Torigine et la diffusion des tambours métalliques (*Praehistorica Asiatic Orientalia*, Hanoi, 1932, 137-150.).
- <sup>150</sup> H. G. Quaritch Wales: *Prehistory and Religion in South-East Asia* (London, 1957), 82. skk.
- <sup>151</sup> Vö. Quaritch Wales néhány példájával, i. m. 86.
- <sup>152</sup> Evans: *Studies*, 21.
- <sup>153</sup> E. M. Loeb: *Shainan and Seer*, 69. skk.
- <sup>154</sup> Webster: *Magié*, 253. skk.
- <sup>155</sup> A. Métraux: *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani* (Paris, 1928), 72. skk.
- <sup>156</sup> A. Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de TAmérique du Sud tropicale*, 218.
- <sup>157</sup> Park: *Shamanism*, 34.
- <sup>158</sup> Uo.

- <sup>159</sup> J. B. Swanton, idézi M. Bouteiller: *Chamanisme et guérison magique*, 88.
- <sup>160</sup> J. G. Bourke: The Medicine-Men of the Apache (*9th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1892, 451-617), 476. skk. (a rombusz; vö. 430-431. ábra), 533. skk. és 435-439. ábra (varázskötél, „medicine-cord”), 589. skk. és V. tábla (varázskalap, „medicine-hat”).
- <sup>161</sup> Park: i. m. 129.
- <sup>162</sup> Uo. 134.
- <sup>163</sup> Uo. <sup>164</sup>
- <sup>164</sup> Uo. 34. skk., 131. skk.
- <sup>165</sup> Vö. P. Wirz: *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon* (Bern, 1941).
- <sup>166</sup> Vö. C. Hentze: *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen*, 34. skk.
- <sup>167</sup> Nora Chadwick: *Poetry and Prophecy*, 58.
- <sup>168</sup> Meuli: *Scythica* (*Hermes LXX*, 1935, 121-176.), 151. skk.

**HATODIK FEJEZET**  
**A SAMANIZMUS**  
**KÖZÉP- ÉS ÉSZAK-ÁZSIÁBAN:**  
**1. ÉGBESZÁLLÁS, ALVILÁGJÁRÁS**

*A sámán funkciói*

Bármily fontos is a sámánok szerepe Közép- és Észak-Ázsia vallási életében, azért mégis megvannak a korlátai.<sup>1</sup> A sámán nem áldoz: „nem tartozik a teendői közé felügyelni a víz, az erdő és a család isteneinek meghatározott időpontokban felajánlandó áldozatokat”.<sup>2</sup> Mint már Radlov megjegyezte, az Altajban a sámánnak semmi köze a születési, házasságkötési és temetési szertartásokhoz – hacsak nem történik valami váratlan: így például meddőség vagy nehéz szülés esetén a sámánt hivatják.<sup>3</sup> Északabbra a sámánt olykor elhívják a temetésre, hogy megakadályozza a halott lelkének visszatérését, s jelen van a menyegzőkön is, hogy megoltalmazza az új házасokat a rossz szellemektől.<sup>4</sup> Szerepe azonban, mint látjuk, ilyenkor a mágikus védelemre korlátozódik.

Pótolhatatlannak mutatkozik viszont minden olyan szertartás alkalmával, amely magának az emberi léleknek mint a test elhagyására hajlamos törékeny pszichikai egységnek, démonok és varázslók könnyű prédájának élményeivel kapcsolatos. Ezért tölt be a sámán egész Ázsiában és Észak-Amerikában, de másutt is (Indonéziában stb.) orvosi és gyógyítói szerepkört; megfogalmazza a diagnózist, megkeresi a beteg elkóborolt lelkét, foglyul ejti, és visszahelyezi a testbe, amelyet elhagyott. Mindig ő vezeti a halottak lelkét az Alvilágba, mert *par excellence* lélekvezető.

A sámán azért gyógyító és lélekvezető, mert ismeri az önkívület technikáit, vagyis lelke büntetlenül elhagyhatja a testét és nagy távolságokra kóborolhat, bejuthat az Alvilágba és fölmehet az Égbe. Saját eksztatikus tapasztalatából ismeri a földönkívüli vidékek útvonalait. Azért mehet le az Alvilágba és föl az Égbe, mert már járt ott. Mindig nagy marad a kockázat, hogy eltéved e tiltott tájakon, de a beavatással fölszentelt és őrzőszellemekkel rendelkező sámán az



egyetlen ember, aki szembenézhet ezzel a veszéllyel, és kalandozhat a misztikus geográfia világában.

Ugyanez az eksztatikus képesség érdekesíti a sámánt arra – mint hamarosan látni fogjuk –, hogy az altajiak időszakos áldozatai során az Istennek ajánlott lovak lelkét elkísérje. Ebben az esetben a lovat maga a sámán áldozza föl, de nem azért, mert áldozópapi funkciót tölt be, hanem azért, mert az ő teendője, hogy az állat A lelkét égi útján Baj Ülgen trónjáiig vezesse. Az altaji tatároknál viszont, úgy tűnik, az áldozópap helyébe lépett, mert az östörökök [proto-türkök] (hiungnok, tuküék), a kacsinuk és a beltirek Legfőbb Égistenének felajánlott lóáldozatok során a sámán semmilyen szerepet nem játszik, míg más áldozatokban tevékenyen részt vesz.<sup>5</sup>

Ugyanezek igazolódnak az ugor népek körében is. A voguloknál és az irtisi osztjásoknál a sámánok betegség esetén és a gyógykezelés megkezdése előtt áldoznak, de ez kései újításnak tűnik; ebben az esetben valószínűleg egyedül a beteg elkóborolt lelkének megkeresése eredeti jelenség, és az a fontos.<sup>6</sup> Ugyanezen népeknél a sámánok részt vesznek az engesztelési szertartásokban, s például az Irtis vidékén még áldozhatnak is; de ebből semmire sem következtethetünk, mert az isteneknek bárki áldozhat.<sup>7</sup> Az ugor sámán, ha részt vesz is az áldozati szertartásban, nem ő öli meg az állatot, hanem mintegy a rítus „szellemi” oldalát vállalja magára: füstölést végez, imákat mond stb.<sup>8</sup> A tremjugánok áldozatbemutatásában a sámánt „imádkozó ember”-nek hívják, de nem nélkülözhetetlen.<sup>9</sup> A vaszjugánoknál, miután a betegség kapcsán tanácskoztak vele, az ő utasításai szerint áldoznak, de az áldozati állattal a ház ura végez. Az ugor népek közösségi áldozataiban a sámán beéri azzal, hogy elmondja az imákat, és elvezeti az áldozatok lelkét a különféle istenségekhez.<sup>10</sup> Összefoglalva: a sámán, ha részt vesz is az áldozatokon, inkább „szellemi” szerepet tölt be<sup>11</sup>: kizárólag a föláldozott állat lelkének misztikus útvonalával foglalkozik. Könnyen érthető, miért: a sámán ismeri ezt az útvonalat, ráadásul pedig képes uralma alatt tartani és kísérni egy „lelket”, legyen az emberé vagy áldozati állaté.

Északabbra a sámán vallási szerepének jelentősége és összetettsége is növekedni látszik. Ázsia legészakibb részén, ha megritkul a vadállomány, olykor a sámán beavatkozásához

folyamodnak.<sup>12</sup> Ugyanez történik az eszkimóknál<sup>13</sup> és egyes észak-amerikai törzseknél is<sup>14</sup>, de ezeket a vadászritusokat nem tekinthetjük szorosán véve samanikusnak. Ha úgy tűnik, hogy a sámánnak ilyen körülmények között van valami szerepe, az mindig eksztatikus képességeinek tudható be: előre látja a légköri változásokat, látnoki és távolbalátó képességgel bír (tehát föl tudja fedezni a vadat); ráadásul szorosabb és mágikus-vallási természetű kapcsolatban áll az állatokkal.

A jóslás és a látnokság a sámán misztikus technikáinak része. Tanácsát kéri a tundrán vagy a hóban eltévedt emberek vagy állatok megtalálásához, elveszett tárgyak előkerítéséhez stb. Ezek az apró csodák azonban inkább a sámánnőknek vagy a varázslók és varázslónők egyéb osztályainak jutnak. Az sem a sámánok „specialitása”, hogy ügyfeleik ellenségeinek ártsanak, bár néha rászánják magukat. Az észak-ázsiai samanizmus azonban rendkívül összetett és hosszú történetre visszatekintő jelenség, s végül már sok varázstechnikát magába olvasztott, főként a sámánoknak az idők folyamán fölhalmozódott tekintélye és varázsereje következtében.

### *„Fehér” és „fekete” sámánok. „Dualista” mitológiák*

A legtisztább szakosodás, legalábbis egyes népeknél, a „fehér” és „fekete” sámánoké, jóllehet az ellentétet nem mindig könnyű meghatározni. Czaplicka<sup>15</sup> említi a jakutoknál az *Aji ojunokat*, akik az isteneknek áldoznak, és az *Abaszi ojunokat*, akik a „rossz szellemekkel” állnak kapcsolatban. Az *Aji ojun* azonban, mint Harva megjegyzi<sup>15</sup>, nem szükségképpen sámán: éppúgy lehet áldozópap is. Pripuzov szerint ugyanaz a jakut sámán megidézheti a fönti (égi) és az alvilági szellemeket is.<sup>17</sup> A turuhani tunguzoknál a sámánok osztályán belül nincs semmilyen különbségtétel: az égistennek a sámánon kívül bármely áldozópap áldozhat, s ezekre a rítusokra mindig napvilágnál kerül sor, míg a sámánrítusok éjszaka folynak.<sup>18</sup>

A különbség kifejezett hangsúlyt kap a burjátoknál, ahol „fehér sámánokról” (*szagani bő*) és „fekete sámánokról” (*karain bő*) beszélnek: az előbbiek az istenekkel, az utóbbiak a szellemekkel állnak kapcsolatban.<sup>19</sup> Öltözékük is más, az elsőké fehér, a többieké

kék. A burjátok mitológiája maga is nagyon markáns dualizmust mutat: a félistenek számtalan osztálya fekete és fehér Khánokra oszlik, akik egymás ádáz ellenségei.<sup>20</sup> A fekete Khánokat a „fekete sámánok” szolgálják; ezeket nem szeretik, de azért hasznára vannak az embereknek, ugyanis egyedül ők tölthetnek be a fekete Khánok felé közvetítő szerepet.<sup>21</sup> Ez azonban nem az eredeti helyzet: a mítoszok szerint az első sámán „fehér” volt, a fekete csak később jelent meg.<sup>22</sup> Emlékszünk arra is<sup>23</sup>: a Sast az égisten küldte, hogy felruhazza a sámánadottságokkal az első útjába akadó földi embert. A sámánok e kétosztatúsága valószínűleg másodlagos, sőt meglehetősen kései jelenség, amely vagy iráni hatásoknak vagy a khthonikus és „alvilági” hierophaniák negatív megítélésének a következménye, amelyek idővel végül „démoni” hatalmakat jelöltek.<sup>24</sup>

Ne feledjük, hogy a Föld és az Alvilág istenségeinek és hatalmainak nagy része nem szükségképpen „rossz” vagy „démoni”. Általában őshonos, sőt helyi istenmegjelenéseket képviselnek, melyek a pantheonon belül bekövetkezett módosulások következtében rangjukat veszítették. Az istenek égiekre és khthonikus-alvilágiakra történő kettéosztása olykor csupán kényelmes osztályozás, amely az utóbbiakra nézve nem jár semmiféle pejoratív mellézköngével. A burjátoknál az imént elég éles megkülönböztetést láttunk a fehér és a fekete Khánok között. A jakutok is két nagy osztályát (*bisz*) ismerik az isteneknek: a „föntiekét” és a „lenticét”, a *tangarákat* („égieket”) és a „föld alattiakat”<sup>25</sup>, anélkül, hogy ezért éles ellentétről lehetne szó közöttük<sup>26</sup>; inkább a különféle vallási formák és erők osztályozásáról és szakosodásáról van szó.

Bármily jóindulatúak legyenek is a „fönti” istenek és szellemek, sajnos passzívak, következésképp az emberi lét drámájában szinte semmi segítséget nem jelentenek. „Az ég legfelső szféráiban laknak, nemigen avatkoznak emberi dolgokba, és viszonylag sokkal kevésbé hatnak az élet folyására, mint a »lenti *biszek*«, akik bosszúállók, földhözragadtabbak, vérségi kötelékek fűzik őket az emberekhez, és sokkal szigorúbb nemzetségi szerveződésük van. Az istenek és az égi szellemek feje Art-Tojon-Aga, »a Világ Atyjaura«, aki az ég kilenc szférájában lakik. Nagyhatalmú, de tétlen; ragyog, mint jelképe, a

nap, a mennydörgés hangján szól, de nemigen keveredik bele az emberi dolgokba. Hiába intéznénk hozzá imákat hétköznapi szükségleteink ügyében: nyugalmát csakis különleges esetekben szabad megzavarni, s még akkor is kevés hajlandóságot mutat az iránt, hogy emberi dolgokba avatkozzék”.<sup>27</sup>

Art-Tojon-Agán kívül van még hét nagy „fönti” és egy sereg kisebb isten. Ám az, hogy az égben laknak, nem jár szükségképpen uranoszi struktúrával. A „Fehér-Teremtő-Úr” (*Ürüng Aji-Tojon*) mellett, aki a negyedik égben lakik, találkozunk például az „Édes Teremtő Anyával”, „a Születés Édes Asszonyával” és „a Föld Asszonyával” (*An-Alaj-Kotun*). A vadászat istene, *Baj Baja-naj* éppúgy az ég keleti részén lakik, mint a mezők és erdők istene. Neki azonban fekete bivalyt áldoznak, ez pedig tellurikus eredetét jelzi.<sup>28</sup>

A „lenti *bisz*”-be nyolc nagy isten tartozik, élükön „a Végtelen Mindenható Urával” (*Ulú-tújer Ulú-Tojon*), továbbá megszámlálhatatlanul sok „rossz szellem”. Ulú-Tojon azonban nem gonosz: „csak épp nagyon közel áll a földhöz, melynek ügyei élénken érdeklik... Ulú-Tojon testesíti meg a tevékeny, szenvedéssel, vágyakkal, harcokkal teli létet... Nyugaton kell keresni, a harmadik égben. Nevét azonban nem szabad szükségtelenül kiejteni: a föld reng és rázkódik, ha rálép: a halandó szíve megszakad a rémülettől, ha orcájára mer pillantani. Senki sem látta tehát. De mégiscsak ő az egyetlen az Égben lakó halhatatlanok között, aki lejár ebbe az emberi siralomvölgybe... Ő adta az embereknek a tüzet, ő teremtette a sámánt, és ő tanította meg neki, hogy küzdjön a balsors ellen... Ő a teremtője az erdei madaraknak és állatoknak, sőt az erdőké maguké is”.<sup>29</sup> Ulú-Tojon nem engedelmeskedik Art-Tojon-Agának, akit magával egyenlőnek tekint.<sup>30</sup>

Jelentőségteljes, hogy több „lenti” istenségnek fehér vagy fakó állatot áldoznak: Kahtür-Kaghtan Buraj-Tojonnak, a hatalmas istennek, akinél csak Ulú-Tojon nagyobb, csillagos homlokú derest; a „Fehércsikójú Asszonynak” fehér csikót; a többi „lenti” istennek és szellemnek keselylábú vagy -fejű fakó kancát vagy almásderes csikót stb.<sup>31</sup> A „lenti” szellemek között természetesen néhány jeles sámán is akad. A leghíresebb a jakutok „sámánfejedelme”: az Ég nyugati részén él, és Ulú-Tojon családjához tartozik. „Hajdanán Nam

*uluszából, Bötjügné noszlegéből, Csáki fajából való sámán volt... Fehér foltos, acélszürke, fehér pofájú vadászskutyát áldoznak neki*".<sup>32</sup>

E néhány példából is látható, milyen nehéz éles határvonalat húzni az „uranoszi” és „tellurikus” istenségek, a „jó”-ként tisztelt és a többi, „gonosz” vallási erő között. Világosan látszik, hogy a Legfőbb Égisten *deus otiosus*, s hogy a jakut pantheonban a helyzetek és rangsorok többször változtak, hogy ne mondjuk: elbitorlódtak. Miután adott ez az összetett és egyben ködös dualizmus, érthető, hogyan „szolgálhatja” a jakut sámán mind a „fönti”, mind a „lenti” isteneket, hiszen a „lenti *bisz*” nem mindig jelent „rossz szellemeket”. A sámánok és a többi pap (az „áldozok”) közti különbség nem rituális, hanem eksztatikus természetű: nem arról van szó, hogy a sámán bemutat-e vagy sem valamely áldozatot, amely a (papokat és világiakat egyaránt magában foglaló) vallási közösségen belüli egyedülálló helyzetét jellemezné vagy meghatározná, hanem az istenségekhez, mégpedig úgy a „föntiekhez”, mint a „lentichez” fűződő kapcsolatainak sajátos természetéről. E kapcsolatok – a későbbiekben jobban is látjuk majd – „meghittebbek”, „kézzelfoghatóbbak”, mint a többiek, áldozópapok vagy világiak kapcsolatai, mert a sámán esetében a vallási élmények struktúrája mindig eksztatikus, bármilyen legyen is az élményt kiváltó istenség.

Ugyanez a kétosztatúság, bár nem ennyire élesen elkülönülve, az altaji sámánoknál is megvan. Anohin<sup>33</sup> „fehér sámánokról” (*ak kám*) és „fekete sámánokról” (*kara kám*) beszél. Radlov és Potapov nem rögzítette ezt a különbségtételt: értesüléseik szerint ugyanaz a sámán éppúgy végrehajthatja az égi utazást, mint az alvilágjárást. Ezek a kijelentések azonban nem mondanak ellent egymásnak: Anohin<sup>34</sup> megfigyeli, hogy „fekete-fehér” sámánok is léteznek, akik mindkét utazásra vállalkozhatnak; az orosz néprajzkutató hat „fehér”, három „fekete” és öt „fekete-fehér” sámánnal találkozott. Nagyon valószínű, hogy Radlovnak és Potapovnak csak ebbe az utóbbi kategóriába tartozó sámánokkal akadt dolga.

A „fehér sámánok” öltözéke röviden összefoglalható; a köpeny (*manjak*) nem tűnik nélkülözhetetlennek, van viszont egy fehér báránybőr süvegük és más jelvényeik.<sup>35</sup> A sámánok mindig „feketék”, mert ők soha nem tesznek égi utazást. Egyszóval úgy látszik, az altajiak a sámánok három csoportját ismerik: azokat, akik

kizárólag az égi istenekkel és hatalmakkal foglalkoznak, azokat, akik az alvilág isteneinek (eksztatikus) kultuszára szakosodtak, végezetül pedig azokat, akiknek az istenek mindkét osztályával vannak misztikus kapcsolataik. Ez utóbbiak létszáma elég jelentősnek látszik.

### *Lóáldozat és a sámán égbeszállása (Altaj)*

Mindez világosabbá válik majd, miután tárgyaltunk néhány, különféle céllal végzett sámánszertartást: lóáldozatot és égbeszállást, betegség okának felkutatását és beteg kezelését, az elhunyt lelkének az alvilágba kísérését, a ház megtisztítását stb. Egyelőre a szertartások leírására szorítkozunk, a szó szoros értelmében vett sámáni önkívület tanulmányozása nélkül, s beérjük csupán néhány utalással az ekzztatikus utazások érvényét adó vallási és mitológiai fogalmakra. Ez utóbbi problémára, mármint a sámáneksztázis mitikus és teológiai alapjaira később még visszatérünk. Hozzá kell tennünk azt is, hogy a szertartás fenomenológiája törzsenként változó, bár a struktúra mindig ugyanaz marad. Nem találtuk szükségesnek mindezen különbségek pontos meghatározását, mivel inkább a részletekre vonatkoznak. Ebben a fejezetben elsősorban a legfontosabb sámánszertartásoknak a lehető legmélyrehatóbb leírására törekszünk. Radlov klasszikus leírásával kezdjük, az altaji rítusról: ez nemcsak saját megfigyelésein, hanem azon dalok és leclönyörgések szövegén is alapul, melyeket a 19. század elején az Altajban működött hittérítők jegyeztek föl, majd később V. L. Verbitszkij atya tett közzé?” Ezt az áldozatot időről időre minden egyes család bemutatja, a szertartás két vagy három egymást követő estén át tart.

Az. első estét a rítus előkészületeinek szentelik. A *kám* [a sámán], miután kiválasztotta a helyet egy mezőn, új jurtat emel, melynek belsejébe alsó ágaitól megszabadított fiatal nyírfát állít, törzsén kilenc bevágással (*tapti*). A nyírfá leveles sudara, csúcsán zászlóval, kinyúlik a jurta felső nyílásán. A jurta köré sövénykét kerítenek nyírfacölöpökből, a bejárathoz pedig egy nyírfá karó kerül, lószőrből font kötélcsomóval. Ezután kiválasztanak egy világos szőrű lovat, s miután megállapították, kedves lesz-e az istenségnek, a sámán

rábízza a jelenlévők egyikére, akit ekkor *Bas-tut-kan-kizsinek*, vagyis „a fejet fogó személy”-nek neveznek ki. A sámán egy nyírfaággal végighúzza a ló hátán, hogy rávegye az állat lelkét, jöjjön ki, és előkészítse arra, hogy Baj Ülgenhez röpjön. Ugyanezt a mozdulatot a „fejet fogó személy”-en is elismétli, mert az ő lelkének az utazás során mindvégig kísérsenie kell a ló lelkét, s ezért a *kánt* rendelkezésére kell állnia.

A sámán visszatér a jurtába, ágakat dob a tűzre, és megfüstöli dobját. Szólongatni kezdi a szellemeket, azt parancsolva nekik, bújjanak a dobba: égbeszállásához mindegyikükre szüksége lesz. Név szerinti szólításakor minden szellem visszafelel: „Itt vagyok, *kám!*”, a sámán pedig úgy tesz, mintha dobjával elkapná. Miután összegyűjtötte segítőszellemeit (ezek mind égi szellemek), a sámán kilép a jurtából. Néhány lépésnyire egy lúd formájú madárijesztő áll; ezt meglovagolja, szaporán verdesve a kezével, mintha röpnél, s énekel:

*„Fehér ég fölébe,  
Fehér felhőn túlra,  
Kék ég fölébe,  
Kék felhőkön túlra,  
Menj, madár, az égbe!”*

A lúd gágogva felel a szólongatásra: „Ungaigakgak, ungaigakgak, kaigaigakgak, kaigaigak”. Természetesen maga a sámán utánozza a madárhangot. A *kám* a lúdon ülve követi a ló lelkét (*púra*) – amelyre úgy tekintenek: eliramodott –, s nyerít, mint egy paripa. A résztvevők segítségével a sövényen belülré szorítja a ló lelkét, és aprólékos műgonddal utánozza elfogását: nyerít, rúgkapál, s úgy tesz, mintha az állat elkapására kivetett hurok szorítaná a nyakát. Olykor elejti dobját, hogy jelezze: a ló lelke elszökött. Végül ismét elkapják, a sámán borókával megfüstöli, és elküldi a ludat. Ezután megáldja a lovat, s néhány résztvevő segítségével kegyetlenül leöli: eltöri a gerincét, hogy egyetlen csepp vér se hulljon a földre vagy fröccsenjen az áldozókra.<sup>37</sup> A bőrt és a csontokat egy hosszú póznára függesztik.<sup>38</sup> Miután bemutatták az áldozatokat az ősöknek és a jurta védőszellemeinek, a húst elkészítik és ünnepélyesen elfogyasztják, a sámánnak juttatva a legjobb falatokat.

A szertartás második és fontosabbik részére másnap este kerül sor. A sámán most, Baj Ülgen égi hajlékába teendő utazása során fogja bemutatni sámánképességeit. A jurtában lobog a tűz. A sámán lóhúst áldoz a Dob Urainak, vagyis a családja sámánképességeit megszemélyesítő szellemeknek, és énekel:

*„Fogadd e falatot, ó, Kaira Kán!  
Hatdudorú dobok ura,  
Gyere felém csilingelve!  
Csokot kiáltok, hajolj le!  
Mái kiáltok, vedd el ezt!...”*

Ugyanígy fordul a Tűz Urához, aki a jurta gazdájának, az ünnep szervezőjének szent hatalmát jelképezi. A sámán egy serleget fölemelve ajkával utánozza az ivással foglalatосkodó láthatatlan meghívottak gyülekezetének moráját; majd lóhúsdarabokat vág le, hogy szétossza (a szellemeket képviselő) résztvevők között, akik zajosan felfalják.<sup>39</sup> Ezután a sámán megfüstöli a kötélre függesztett kilenc ruhadarabot, amiket a ház ura adományoz Baj Ülgennek, és ezt éneкли:

*„Ajándékok, miket egy ló se bírna vinni,  
Alász! Alász! Alász!  
Egy ember se bírna fölemelni,  
Alász! Alász! Alász!  
Háromgallérú holmik,  
háromszor forgasd meg, jól nézd meg őket,  
legyenek takarók a paripa hátán,  
Alász! Alász! Alász!  
Ülgen fejedelem, örömök kincse!...”*

A kám felölti sámánöltözékét, leül egy padocskára, s dobját füstölve szólongatni kezd egy sor kisebb-nagyobb szellemet, akik sorra visszafelelnek: „Itt vagyok, kám!”. Így szólítja Jajük Khánt, a Tenger Szellemét, Kaira Khánt, Paiszün Khánt, majd Baj Ülgen családját (Taszügan Anyát, jobbján kilenc, balján hét leányával), végül pedig az Abakán és az Altaj hőseit (Mordo Khánt, Altaj Khánt, Oktu Khánt stb.). E hosszú invokáció végén Merküthöz, az Égmadárhoz fordul:



*„Égmadár, öt Merküt,  
rettentő ón-karmaiddal,  
a hold karma rézből vagyon,  
a hold csőre jégből vagyon;  
széles a szárnyad, nagy a csapása,  
mint legyező, hosszú a farkad,  
bal szárnyad a holdat rejti,  
jobb szárnyad a napot rejti,  
kilenc sasnak anyja, Te,  
nem tévelyegsz, faikra szállsz,  
nem fáradsz el Edil fölött!  
Jere hozzám énekelve!  
Játszva jöjj a jobb szememhez,  
Telepedj a jobb vállamra!...”*

A sámán utánozza a madár rikoltását, hogy jelezze jelenlétét: „Kazak, kak, kak! Itt vagyok, *kám!*” Eközben a sámán lehúzza a vállát, mintha egy óriási madár súlya nyomná.

A szellemek hívogatása folytatódik, s a dob elnehezül. E sok hatalmas oltalmazóval felvértezve a sámán többször körbejárja a jurtában felállított nyírfát<sup>40</sup>, és letérdepel az ajtóban, hogy könyörögjön a Kapus-Szellemnek, adjon mellé vezetőt. Miután kedvező választ kapott, visszatér a jurta közepére, dobját veri, s egész testében rángatózik, miközben érthetetlen szavakat mormol. Ezután mindenkit megtisztít a dobjával, kezdve a ház urán. Hosszú és összetett szertartás ez, amely a sámán révületbe esésével ér véget. Ez egyben a jeladás a szó szoros értelmében vett utazásra is, mert kevéssel ezután a sámán hirtelen fölhág a nyírfa első bevágására (*taptijára*), nagy erővel veri dobját, és kiáltozik: Csok! Csok! Mozdulatokat is tesz, hogy jelezze, emelkedik az ég felé. „Önkívületben” (?!) megkerüli a nyírfát és a tüzet, a mennydörgés hangját utánozva, majd hirtelen odafut egy lópokróccal letakart pádhoz. Ez a *púra*, a fölláldozott ló lelkét jelképezi. A sámán fölkap rá, és így kiált:

*„Fölléptem egy lépcsőt!  
Ajhaj! Ajhaj!  
Fölértem egy égvidékig,*

*Sagarbata!*  
*Fölmásztam a tapti tetejéig!*  
*Sagarbata!*  
*Fölemelkedtem a teleholdig!*  
*Sagarbata!”<sup>41</sup>*

A sámán még nagyobb izgalomba jön, s miközben tovább veri dobját, azt parancsolja Bas-tut-kan-kizsinek, siessen. A „fejet fogó személy” lelke ugyanakkor hagyja el a testét, amikor a fölládozott lóé a magáét. A Bas-tut-kan-kizsi panaszkodik az út nehézsége miatt, a sámán pedig bátorítja. Ezután a második *taptira* hágva jelképesen belép a második égbe, és fölkiált:

*„Áttörtem a második mennyezetet,  
fölhágtam a második fokra,  
nézd! a mennyezet darabokban hever!...”*

És, megint a villámlást és mennydörgést utánozva, kijelenti:

*„Sagarbata! Sagarbata!  
Fölhágtam a második fokra! stb.”*

A harmadik égben a *púra* már nagyon fáradt, a sámán a ludat hívja, hogy könnyítse a dolgát. A lúd jelentkezik: „Kagak! Kagak! Itt vagyok, *kám!*” A sámán a hátára ül, és folytatja égi utazását. Leírja az emelkedést, és utánozza a lúd gágogását, aki ugyancsak panaszkodik az utazás nehézségei miatt. A harmadik égben megállnak. Ez alkalmat ad a sámánnak arra, hogy szóljon lova és a maga fáradtságáról. Tudnivalókat közöl a várható időjárásról, a fenyegető járványokról és csapásokról, s a közösség által bemutatandó áldozatokról.

Miután a Bas-tut-kan-kizsi jól kipihente magát, az utazás folytatódik. A sámán egyre följebb hág a nyírfa bemetszésein, sorra hatolva be ekképpen a következő égi régiókba. Az előadás élénkítése kedvéért különféle epizódokat iktat be, némelyik meglehetősen groteszk: dohánnyal kínálja Karakust, a sámán szolgálatában álló Fekete Madarat, Karakus pedig elhessenti a kakukkot; megitatja a *púrá*t, a kortyoló ló hangját utánozva; végül a hatodik égben kerül sor az utolsó mulatságos epizódra: egy nyúl vadászatra<sup>42</sup>. Az ötödik égben a sámán hosszú beszélgetést

folytat a hatalmas Jajutsival (a „Legfőbb Teremtővel”), aki föltárja előtte a jövő több titkát; némelyiket fennhangon közli, némelyiket suttogva.

A hatodik égben a sámán meghajol a hold előtt – a hetedikben pedig a nap előtt. Égről égre halad, a kilencedikig, s ha valóban hatalmas, a tizenkettedikig, sőt még följebb; az emelkedés kizárólag a sámán erejétől függ. Ha elérte azt a csúcst, amit ereje enged, a sámán megáll, elejti dobját, és alázatosan szólítja Baj Ülgent, a következő szavakkal:

*„Isten, kihez három lépcső vezet,  
Baj Ülgen, három nyájnak ura,  
Kiderült kék lejtő,  
mutakozó kék ég,  
gyorsan guruló kék felhő,  
Elérhetetlen kék ég!  
Elérhetetlen fehér ég!  
Egy évi járőföldre a víztől!  
Háromszor dicső Ülgen Atya!  
Akinek a holdperem csillog,  
aki lópatával kopog,  
az embereket mind Te teremtetted, Ülgen,  
kik köröttünk mozognak,  
a nyájakat nekünk, mindnyájunknak Te adtad, Ülgen!  
Ne hagyj minket kínban kínlódni!  
Tedd, hogy ellenállhassunk a Gonosznak,  
Körmöszt meg ne mutasd nekünk (a rossz szellemet),  
keze közé ne adj minket,  
Te, aki a csillagos eget megforgattad  
Ezerszer meg ezerszer!  
Ne ítélj el vétkeimet!”*

A sámán megtudja Baj Ülgentől, elfogadta-e az áldozatot, s jóslatokat kap az időjárásról és a termésről; azt is megtudja, milyen további áldozatokat vár el az istenség. Ez az epizód a „révülés” csúcspontja: a sámán kimerülten összerogy. A Bas-tut-kan-kizsi odamegy, kiveszi kezéből a dobót és a verőt. A sámán mozdulatlan és néma marad. Kis idő múlva megdörzsöli a szemét, mint aki mély

álomból ébred, és úgy üdvözli a jelenlévőket, mintha hosszú távollét után találkoznának.

Néha az ünnep ezzel a szertartással véget ér; többnyire azonban, főként gazdag embereknél, még egy napig tart, az isteneknek adott italáldozatokkal és lakomákkal, melyek során irdatlan mennyiségű alkohol fogy.<sup>43</sup>

### *Baj Ülgen és az altaji sámán*

Csupán néhány megfigyelést teszünk az imént elemzett rítus kapcsán. Világosan látható, hogy két különböző, egymástól egyáltalán nem elválaszthatatlan részből tevődik össze: a) az égi Lénynek adott áldozatból, valamint b) a sámán szimbolikus égbeszállásából<sup>44</sup> és megjelenéséből, az áldozati állat lelkével együtt, Baj Ülgen színe előtt. Abban a formájában, mely még a 19. században is megvolt, az altaji lóáldozás hasonlított a legfőbb égi Lényeknek Ázsia legészakibb részein bemutatott áldozatokhoz, ehhez a legősibb vallásokban másutt is ismert rítushoz, ahol semmi szükség az áldozósámán jelenlétére. S csakugyan, mint már mondottuk, az égi Lénynek adott ugyanilyen lóáldozatot több török nép is ismeri, anélkül, hogy a sámán közreműködését kérnék. A lóáldozatot a turko-tatórok mellett az indoeurópai népek többsége is gyakorolta<sup>45</sup>, mégpedig mindig egy-egy ég- vagy viharisten tiszteletére. Jogosan következtethetünk tehát arra, hogy a sámán szerepe az altaji rítusban új keletű, s más célokat szolgál, mint az állat fölkinálását a Legfőbb Lénynek.

A második megfigyelés magára Baj Ülgenre vonatkozik. Bár attribútumai égiek, megalapozottan vélhetjük, hogy se nem tisztán, se nem örök időktől fogva uranoszi főisten. Inkább „légkör-” és termékenység-isteni jelleget mutat, ugyanis felesége és sok gyermeke van, továbbá uralja a nyájak termékenységét és termés bőségét. Az altajiak igazi égistenének Tengere Khaira Khán<sup>46</sup> (az „Irgalmas Ég Úr) látszik, struktúrájából ítélve, amely közelebb áll a szamojéd Num és a török-mongol Tengri, „Ég” struktúrájához.<sup>47</sup> A kozmogóniáról és a világ végéről szóló mítoszokban mindig Tengere Khaira Khán játssza a főszerepet, míg Baj Ülgen ezekből teljesen kimarad. Figyelemre méltó, hogy Tengere Khaira Khánnak

semmilyen áldozatot nem szánnak, Baj Ülgennek és Erlik Khánnak viszont számtalan áldozatot mutatnak be.<sup>48</sup> Ám Tengere Khaira Khán e visszahúzódása a kultusból csaknem minden uranoszi isten közös végzete.<sup>49</sup> Valószínű, hogy a lóáldozat eredetileg Tengere Khaira Khánnak szólt; láttuk, hogy az altaji rítus csakugyan a fej- és csövescsontáldozatok osztályába illeszkedik, amelyek a sarkvidéki és észak-ázsiai istenségekre jellemzőek.<sup>50</sup> Említsük meg ennek kapcsán, hogy a védikus Indiában az eredetileg Varunának és valószínűleg Djausznak adott lóáldozat (*asvamédha*) végül már Purusának, sőt Indrának szólt.<sup>51</sup> Az égistennek egy légkör-istennel (az agrárvallásokban pedig egy megtermékenyítő istennel) történő helyettesítése a vallások történetében elég gyakori.<sup>52</sup>

Baj Ülgen, mint a légkör- és termékenységistenek általában, kevésbé távolságtartó, kevésbé passzív, mint a tisztán uranoszi istenségek: érdekli az emberek sorsa, és segít napi gondjaikon. Ennek az istennek a „jelenléte” kézzelfoghatóbb, s a vele való „párbeszéd” „emberibb” és „drámaibb”. Föltételezhetjük, hogy a sámánnak egy konkrétabb és morfológiailag gazdagabb vallási élmény jóvoltából sikerült kitúrnia a régi áldozót a lóáldozatból, pontosan úgy, ahogyan Baj Ülgen kitúrta helyéből a régi égistent. Az áldozat most egyfajta „lélekvivéssé” válik, amely az isten és a sámán dramatikus találkozásába és konkrét párbeszédébe torkoll (a sámán olykor egészen odáig elmegy, hogy utánozza az isten hangját).

Könnyű megérteni, miért sikerült a sámánnak – akit a vallási élmény összes lehetséges formája közül a legkifejezettebben „eksztatikus” formákra ösztökélnek – kisajátítania a főszerepet az altaji lóáldozatban: eksztázistechnikája lehetővé tette számára, hogy elhagyja testét, és vállalkozzék az égi utazásra. Könnyen ismételni is tudta az utazást, magával vive a föláldozott állat lelkét, hogy azt *közvetlenül és kézzelfogható módon* mutassa be Baj Ülgennek. Azt, hogy nagyon valószínűen elég kései behelyettesítéssel van dolgunk, a „transz” csekély intenzitása is bizonyítja. A Radlov által leírt áldozatban egyértelmű, hogy a sámán az „önkívületet” csupán utánozza. Valójában nagy műgonddal, de csak színleli az égbeszállást (a hagyományos kánon szerint: madár röpte, lovaglás stb.), s a rítus érdekessége inkább drámai, mint eksztatikus. Ez egyáltalán nem azt bizonyítja, hogy az altaji sámánok nem képesek

révülésre; csak erre nem a lóáldozat, hanem más sámánszertartások alkalmával kerül sor.

### *Alvilágjárás (Altaj)*

Az altaji sámán égbeszállásának ellenpárja az alvilágjárás. Ez a szertartás sokkal nehezebb, s bár végezhetik olyan sámánok is, akik egyidejűleg „fehérek” és „feketék”, természetesen az utóbbiak specialitása. Radlovnak egyetlen alvilágjárásos sámánszertartáson sem sikerült részt vennie. Anohin, aki öt égbeszállási szertartás szövegeit gyűjtötte össze, egyetlen olyan sámánnal találkozott (Mampüivel), aki hajlandó volt elismételni neki egy alvilágjárási szertartás formuláit. Adatközlője, Mampüi „fehér és fekete” sámán volt; talán ezért utalt Erlik Khánhoz intézett invokációjában Baj Ülgenre is. Anohin csupán a szertartás szövegeit közli, magáról a rítusról semmiféle információt nem ad.<sup>53</sup>

E szöveg szerint úgy tűnik, a sámán függőlegesen és sorjában halad lefelé a hét „lépcsőn” vagy földalatti régió, amelyeket *pudaknak*, „akadálnak” neveznek. Ősei és segítőszellemei kísérik. Minden leküzdött „akadálnál” újabb föld alatti epiphaniát ír le; a *fekete* szó csaknem minden verssorban előfordul. A második „akadálnál” mintha fémes zajokra utalna; az ötödik „akadálnál” hullámok zaját és a szél füttyülését hallja; végül a hetediknél, ahol a kilenc földalatti folyam torkolata is van, megpillantja Erlik Kán kőből és fekete agyagból épült, körös-körül erődített palotáját. A sámán hosszú imát mond Erlik előtt (amelyben Baj Ülgent, a „fentit” is megemlíti); ezután visszatér a jurtába, és beszámol a résztvevőknek utazása eredményeiről.

Potanin jó leírást adott az alászállásról – de szövegek nélkül –, egy orthodox pap, Csivalkov információi alapján, aki fiatal korában több szertartáson is részt vett, sőt a kórusnak is tagja volt.<sup>54</sup> A Potanin által leírt rítus és az Anohin gyűjtötte szövegek között van néhány eltérés, amelyek kétségkívül annak tudhatók be, hogy Anohin csak az invokációk és imák szövegét közölte, a rítus bármiféle magyarázata nélkül. A legérezhetőbb különbség a mozgások irányában mutatkozik: Anohinnál függőleges, Potaninnál

vízszintes majd kétszer függőleges (fölemelkedés, melyet alászállás követ).

A sámán saját jurtájából kezdi utazását. Dél felé veszi az irányt, áthalad a szomszédos vidékeken, fölhang az altaji hegyekre, menet közben leírja a vörös homokú kínai sivatagot. Ezután átlovagol egy sárga sztyeppén, amit a szarka sem tudna átröpülni. „A dal erejével általmegyünk rajta!” kiált a sámán a résztvevőkhöz fordulva, s egy dalt énekel, amit a többiek kórusban követnek. Újabb, fakó sztyeppé nyílik meg előtte, amit a holló sem tudna átrepülni. A sámán megint dalai varázserejéhez folyamodik, a résztvevők pedig kórusban követik. Végül eléri a Vashegyet, Temir taikszát, melynek csúcsa az eget veri. A hegymászás veszedelmes, a sámán eljártssza keserves haladását, s kimerülten nagyokat fújtat, amikor a csúcsra ér.

A hegyet más sámánok kifehéredett csontjai borítják, akiknek nem volt elég erejük fölmászni a csúcsig, meg a lovaikéi. A hegyen túlhaladva a sámán továbblovagol, és elér egy lyukhoz, a másvilág bejáratához, a *jer mesi*hez, „a Föld állkapcsához” vagy a *jer tunigihoz*, „a Föld füstlyukához”. Lebocsátkozva először egy fennsíkra érkezik, s ott tengert talál, amelyen hajszálvékony híd ível át; nekivág, s hogy megragadó képet adjon a veszélyes hídon való átkeléséről, imbolyog, és kis híján elzuhan. A tenger fenekén látja számtalan sámán csontjait, akik itt lezuhantak, mert bűnös nem kelhet át a hídon. A sámán elhalad a bűnösök kínzóhelye előtt, s van ideje megpillantani egy fülénél fogva cölöphöz szögezett embert, aki élete során ajtó előtt szokott volt hallgatózni; egy másikat, aki rágalmozott, a nyelvénél fogva akasztottak föl, egy nagyevő a legjobb ételekkel van körülrakva, de nem éri el őket stb.

A hídon túl a sámán megint Erlik Kán hajléka felé halad. Sikerül bejutnia, dacára a kutyáknak, meg az ajtónállónak, aki végül hagyja magát ajándékokkal lekenyerezni. (Erre az alkalomra sört, főtt marhahúst és görényprémeket készítettek elő, még a sámán alvilágra indulása előtt.) Az ajtónálló, miután megkapta az ajándékokat, beereszti a sámánt Erlik jurtájába. Ekkor kezdődik a legmozgalmasabb jelenet. A sámán a sátor ajtaja felé indul, ahol a szertartás zajlik, s úgy tesz, mintha Erlikhez közeledne. Meghajola Holtak Királya előtt, s a dobot homlokához érintve és ezt ismételve: *Mergu! Mergu!* megpróbálja magára vonni Erlik

figyelmét. A sámán tüstént kiáltozni kezd, hogy jelezze: az isten észrevette, és rettentő haragra gerjedt. A sámán a sátor ajtaja mellé menekül, s a szertartás háromszor megismétlődik. Végül Erlik Kán ráförmed:

*„Szárnyas a szárnyán el nem szárnyal ide,  
karmos a karmán el nem kopog ide;  
hát te, undok kis fekete féreg,  
honnan kerültél ide?”*

A sámán megmondja a nevét és elsorolja ősei nevét is, majd inni hívja Erliket; úgy tesz, mintha bort töltene a dobjába, és fölkinálná az Alvilág Urának. Erlik elfogadja, inni kezd, a sámán pedig még a csuklását is utánozza. Ezután odaajándékoz Erliknek egy előzőleg leölt ökröt, továbbá több ruhaneműt és prémet, amelyek egy kötélen lógnak. A sámán mindegyik tárgyat megérinti a kezével, amikor följajánlja. A prémek és ruhaneműk azonban a tulajdonos birtokában maradnak.

Eközben Erlik teljesen berúg, a sámán pedig aprólékosan utánozza részegsége minden fázisát. Az isten jóindulatúvá válik, megáldja őt, megígéri a lábasjóság megsokasítását stb. A sámán nagy vidáman tér vissza a földre, nem lovon, hanem lúdon lovagolva, lábujjhegyen járkal a jurtában, mintha röpülne, és utánozza a madár kiáltását: Naingak! Naingak! A szertartás véget ér, a sámán leül, valaki kiveszi a kezéből a dobot, és háromszor ráüt. A sámán megdörzsöli szemét, mint aki álomból ocsúdik. Megkérdik tőle: „Jól utazott? Sikerrel járt?” Ő meg azt feleli: „Pompás utazást tettem. Kitűnő fogadtatásban volt részem!”

Ezekre az alvilágjárásokra különösen a beteg lelkének felkutatása és visszakísérése végett vállalkoznak. Lentebb az utazás több szibériai elbeszélésével találkozunk majd. Egyelőre vizsgáljuk meg közelebbről ezt a Potanin által leírt alászállási rítust. Bizonyos részletek kifejezetten az alvilágjárásokhoz tartoznak; így például a halottak birodalmának bejáratát őrző kutya és az ajtónálló. Ez az alvilági mitológiák jól ismert eleme, s a későbbiekben többször is találkozunk majd vele. A hajszálvékony híd motívuma nem ennyire sajátosan alvilági; a híd a túlvilágba való átkelést jelképezi, de nem szükségképpen az Alvilágba jutást; csak a bűnösök nem tudnak



átmenni rajta, nyeli el őket az örvény. Az átjutás a két kozmikus régiót összekötő, roppant keskeny hídon az egyik létmódból a másikba: a be-nem-avatottságból a beavatottságba vagy az „élőből” a „halottiba” való átkelést is jelenti.<sup>55</sup>

Potanin elbeszélése több össze nem illő elemet mutat; a sámán lovaglása során Dél felé indul, megmászik egy hegyet, majd egy lyukon jut le az Alvilágba, ahonnan immár nem a lován, hanem egy lúdon tér vissza. Ez utóbbi részlet kissé gyanús; nem mintha nehéz lenne elképzelni a röpdülést egy lyuk belsejében, amely az Alvilágba vezet<sup>56</sup>, hanem azért, mert a lúdháton röpdülés a sámán égbeszállására emlékeztet. Erősen valószínű, hogy itt az alászállás és az égbeszállás témájának kontaminációjával van dolgunk.

Ami azt illeti, hogy a sámán először Dél felé lovagol, fölhág a hegyre, s csak ezután ereszkedik alá az alvilág száján, ebben az útvonalban egy India felé irányuló utazás ködös emlékét látták, sőt az alvilági látomásokat azonosítani is próbálták a Turkesztán vagy Tibet barlangjaiban látható képekkel.<sup>57</sup> A déli és végső soron indiai hatások egészen biztosan jelen vannak a közép-ázsiai mitológiában és folklórban. Csakhogy ezek a hatások egy mitikus földrajzot vittek magukkal, nem pedig a valódi földrajz ködös emlékeit (hegyrajzét, útvonalakét, templomokét, barlangokét stb.). Valószínű, hogy Erlik alvilágának iráni-indiai előképei voltak, de e probléma megvitatása túl messzire vinne bennünket, s ezért egy későbbi tanulmányra tartogatjuk.

### *A lélekvezető sámán (altajiak, goldok, jurákok)*

Észak-Ázsia népei a másvilágot e világ fordított képeként gondolják el. Minden úgy zajlik, mint idefönn, csak megfordítva: amikor a földön nappal van, a túlvilágon éjszaka (ezért kerül sor a halottak ünnepeire napnyugta után: ekkor ébrednek és kezdik napjukat), az élők nyara a holtak országában a télnek felel meg, ha a földön szűken van a vad vagy a hal, ez annak a jele, hogy a másik világban bőven akad stb. A beltírek a kantárszárat és a flaska bort a halott bal kezébe helyezik, mert az felel meg a földi jobb kéznek. Az Alvilágban a folyók a forrásuk felé folynak. S mindaz, ami a földön fejjel lefele áll, a halottaknál normális helyzetben van: ezért fordítják föl azokat a

tárgyakat, amelyeket a halott használatára a sírra helyeznek, hacsak nem törik össze őket, hiszen ami idefönn össze van törve, az a másvilágon ép, és fordítva.<sup>58</sup>

A fordított kép azon alvilági emeletek („akadályok”, *pudakok*) elgondolásában is igazolódik, amelyeken a sámánnak alvilági útja során át kell kelnie. A szibériai tatárok hét vagy kilenc földalatti régiót ismernek; a szamojédok kilenc tengeralatti rétegről beszélnek. Minthogy azonban a tunguzok és a jakutok nem ismerik ezeket az alvilági emeleteket, valószínű, hogy a tatár elgondolás idegen eredetű.<sup>59</sup>

Közép- és Észak-Ázsia népeinek halotti földrajza meglehetősen összetett, mivel állandóan csak úgy zúdulnak rá a déli eredetű vallási eszmék. A halottak vagy észak, vagy nyugat felé indulnak<sup>60</sup>. Találkozunk azonban azzal az elgondolással is, mely szerint a jók az Égbe, a bűnösök pedig a föld alá kerülnek (például az altaji tatároknál)<sup>61</sup>; a síron túli útvonalak e morális értékelése mindenestre elég kései újításnak tűnik.<sup>62</sup> A jakutok úgy vélekednek, hogy halálukkor a jók is, a rosszak is az Égbe mennek, ahol lelkük (*kút*) madár alakot ölt.<sup>63</sup> A „lélekmadarak” valószínűleg a Világfa ágaira telepednek, ezzel a mitikus képpel másutt is találkozunk. De minthogy, másfelől, a jakutok szerint a rossz szellemek (*abaszi*), akik maguk is holtak lelkei, a föld alatt laknak, nyilvánvaló, hogy kettős vallási hagyománnyal van dolgunk.<sup>64</sup>

Azzal az elgondolással is találkozunk, mely szerint egyes kiváltságosok, akiknek a testét elégetik, a füsttel együtt az Égbe szállnak, s ott a miénkhez mindenben hasonló életet élnek. Ezt gondolják sámánjaikról a burjátok, s ugyanez a hiedelem megvan a csukcsoknál és a korjakoknál is.<sup>65</sup> Azt a gondolatot, hogy a tűz a halál utánra égi életet biztosít, az a vélekedés is igazolja, miszerint akit villám sújt, égbe száll. A „tűz”, bármilyen természetű legyen is, „lélekké” változtatja az embert; ezért tisztelik a sámánokat a „tűz uraiként”, s azok ezért érzéketlenek a parázs érintésére. A „tűz uralása” vagy a hamvasztás mintegy beavatással ér föl. Hasonló gondolat húzódik annak a felfogásnak a mélyén is, amely szerint a hősök és mindazok, akik erőszakos halált szenvedtek, az Égbe jutnak<sup>66</sup>: halálukat beavatásnak tekintik. A betegséget követő halál viszont csak az Alvilágba juttathatja az elhunytat, hiszen a

betegséget a rossz szellemek vagy a holtak okozták. Ha valaki beteg lesz, az altajiak és a telengitek azt mondják: „rágják a *körmöszök*” (a holtak). Ha pedig meghal valaki, azt mondják: „megették a *körmöszök*”<sup>67</sup>

A goldok emiatt ezért búcsúznak úgy a frissen eltemetett halottól, hogy könyörögnek neki, ne vigye magával özvegyét és gyermekeit. A sárga ujugurok így szólnak hozzá: „Ne vidd magaddal a gyerekedet, ne vidd el az állataidat, se azt, ami a tiéd!” S ha az özvegy, a gyerekek vagy barátok kevéssel valaki elhunyt után szintén meghalnak, a teleutok úgy vélik, az illető magával vitte a lelküket.<sup>68</sup> A halottakkal szemben vegyes érzelmekkel viseltetnek: egyfelől tisztelik őket, meghívják a torokra, idővel a család védőszellemeinek tekintik őket – másfelől viszont félnek tőlük, s mindenféle óvintézkedést tesznek, nehogy visszatérjenek az élők közé. Ezt az ambivalenciát valójában két egymással ellentétes és egymásra következő viselkedésre lehet visszavezetni: a friss halottaktól félnek, a régi halottakat tisztelik, és elvárják tőlük a védelmet. A halottaktól való félelem oka az, hogy eleinte egyetlen elhunyt sem akarja elfogadni új létmódját: nem akar lemondani az „életről”, s visszatér övéi közé. Ez a törekvés pedig megzavarja a közösség lelki egyensúlyát: a halott, minthogy még nem illeszkedett be az elhunytak világába, magával próbálja vinni családját, barátait, sőt nyájait is; folytatni akarja életét, amelynek hirtelen vége szakadt, vagyis övéi közt akar „élni”. Nem annyira a halott gonoszságától rettegnak tehát, hanem attól, hogy nem vesz tudomást új létfeltételeiről, nem hajlandó elhagyni „ezt a világot”.

Ezért van minden óvintézkedés, amivel megpróbálják megakadályozni a halott visszatérését a faluba: másik úton mennek haza a temetőből, hogy megtévesszék a halott lelkét, nagy sietve hagyják ott a sírt, s hazatérve tisztító szertartásnak vetik alá magukat, a temetőben összetörnek minden szállítóeszközt (szánt, kordét stb., mindez majd a halottakat szolgálja új hazájukban), végül pedig néhány egymást követő éjszakán át vigyázzák a faluba vezető utakat, és tüzeket gyújtanak.<sup>69</sup> Mindezen óvintézkedések nem akadályozzák a halottakat abban, hogy három vagy hét napig a házuk körül ne kóvályogjanak.<sup>70</sup> E hiedelemmel kapcsolatosan egy másik elgondolás is körvonalazódik: nevezetesen az, hogy a

halottak csak a tiszteletükre a haláleset után három, hét vagy negyven nappal adott tort követően indulnak el véglegesen a túlvilágra.<sup>71</sup> Ebből az alkalomból élelmet és italokat áldoznak nekik, amit a tűzbe vetnek, kilátogatnak a temetőbe, feláldozzák az elhunyt kedvenc lovát, melyet a sír mellett fogyasztanak el, az állat fejét pedig egy póznára függesztik, amelyet ezután közvetlenül a sírba tűznek (abakáni tatárok, beltirek, szagájok, kacsinok stb.).<sup>72</sup> Ez alkalommal viszont egy sámán „tisztító szertartást” végez a halott hajlékában. Ez egyebek között magában foglalja az elhunyt lelkének dramatikus keresését, majd a sámán végleg kisöprúzi (teleutok).<sup>73</sup> Egyes altaji sámánok még el is kísérik a halott lelkét az Alvilágba, s hogy az alsó régiók lakói föl ne ismerjék őket, korommal maszatolják be az arcukat.<sup>74</sup> A turuhani tunguzoknál csak abban az esetben fordulnak a sámánhoz, ha a halott a temetési szertartást követően túl sokáig kísért az ismerős helyeken.<sup>75</sup>

A sámán szerepét az altaji és szibériai halotti komplexumban az említett szokások világosan kidomborítják. A sámán akkor válik nélkülözhetetlenné, ha a halott késlekedik elhagyni az élők világát. Ilyen esetekre egyedül a sámán rendelkezik lélekvezetői képességgel: egyfelől jól ismeri a járást az alvilágban, hisz ő maga is megannyiszor megtette az utat; másfelől egyedül ő tudja elfogni és új lakhelyére vinni az elhunyt megragadhatatlan lelkét. Az a tény, hogy a lélekvezető utazásra a tor és a tisztulási szertartás alkalmával kerül sor, nem pedig közvetlenül a haláleset után, arra látszik utalni, hogy a halott lelke három, hét vagy negyven napig még a temetőben lakik, s csak ezen idő elteltével tekintik úgy, hogy végleg elindul az alvilágba.<sup>76</sup> Bárhogyan legyen is, egyes népeknél (mint az altajiaknál, a goldoknál, a jurákoknál) a sámán a halotti tor végén vezeti a halottakat a túlvilágra, míg másoknál (a tunguzoknál) csak akkor kérik föl erre a lélekvezetői szerepre, ha a halott a megszokott határidőn túl is kísért az élők lakóhelyén. Ha számot vetünk azzal a ténnyel, hogy más, valamilyen sámánizmust gyakorló népek körében (mint például a lolóknál) bármiféle különbségtétel nélkül mindig a sámánnak kell lakóhelyükre irányítania a halottakat, arra következtethetünk, hogy eredetileg ez a helyzet volt az általános egész Észak-Azsiában, és egyes újítások (például a tunguzokéi) kései keletűek.

Lássuk, hogyan ír le Radlov egy negyven napja halott asszony lelkének elkísérésére szervezett szertartást. Este kerül rá sor. A sámán először dobolva körbejárja a jurtát; majd belép a sátorba, s a tűz felé közeledve szólongatja az elhunytat. A sámán hangja hirtelen elváltozik: magas regiszterben, fejhangon kezd beszélni, mert valójában a halott beszél. Panaszkodik, hogy nem tudja az utat, fél eltávolodni övéitől és így tovább, de végül beletörődik, hogy a sámán elvezesse, s együtt indulnak a földalatti birodalom felé. Amikor odaérnek, a holtak lelkei nem akarják beengedni az újonnan érkezett asszonyt. A könnyörgés hasztalan marad, s ekkor pálinkával kínálják őket; a szertartás apránként megélénkül, mígnem groteszkké válik, mert a holtak lelkei a sámán hangján csapatostul veszekedni és nótázni kezdenek; végül beleegyeznek, hogy beengedjék az elhunytat. A rítus második része a visszautat ábrázolja; a sámán táncol és kiáltozik, míg öntudatlanul a földre nem zuhan.<sup>77</sup>

A goldoknak két temetési szertartásuk van: a *nimgan*, amelyre a haláleset után hét nappal vagy még többel (két hónappal) kerül sor, és a *kaszataori*, a nagy szertartás, amit valamivel az első után tartanak, s ami azzal zárul, hogy a halott lelkét az alvilágba vezetik. A *nimgan* során a sámán dobjával bemegy a halott házába, megkeresi a lelkét, elfogja és berakja egy párnaszerűségbe (*fanja*).<sup>78</sup> Ezután következik a lakoma, amelyen a *fanjában* jelen lévő elhunyt minden rokona és barátja részt vesz; a sámán a lelket pálinkával kínálja. A *kaszataori* ugyanígy kezdődik. A sámán felveszi öltözékét, fogja a dobját, és a lélek keresésére indul a jurta körül. Mindeközben táncol, és elmeséli az alvilágba vezető út nehézségeit. Végül elkapja a lelket és a házba viszi, ahol berakja a párnába (*fanja*). A lakoma késő éjszakáig tart, a megmaradt ételeket pedig a sámán a tűzbe dobja. Az asszonyok egy ágyat hoznak a jurtába, a sámán a *fanját* az ágyra teszi, betakarja egy takaróval, és azt mondja a halottnak, aludjék. Ő maga is elnyújtózik a jurtában és elalszik.

Másnap újra felölti öltözékét, és dobszóval fölébreszti a halottat. Újabb lakoma következik, s amikor leszáll az este – mert a szertartás több napig is eltarthat –, a sámán visszadugja a *fanját* az ágyba és betakarja. Végül egy reggelen a sámán rázendít énekére, s a halotthoz fordulva azt tanácsolja neki, egyék bőségesen, de keveset igyék, mert a túlvilágra vezető utazás részeg

ember számára rendkívül nehéz. Naplementekor elvégzik az indulás előkészületeit. A sámán énekel, táncol és bekormozza az arcát. Szólongatja a segítőszellemeket, s arra kéri őket, kalauzolják őt és az elhunytat a túlvilágra. Rövid időre elhagyja a jurtát, és fölmászik egy korábban fölállított, bevágdosott fára: onnan látja az alvilágba vezető utat. (Valójában a Világfát mássza meg, és a világ tetejére jut.) Sok minden mást is lát: nagy havat, zsákmányban bővelkedő vadászatot, szerencsés halászatot stb.

Visszatérve a jurtába két hatalmas védőszellemet hív segítségül: a *bucsut*, egy féllábú, emberarcú, tollas szörnyeteget, és a *koorit*, egy hosszú nyakú madarat.<sup>79</sup> A sámán magával viszi őket az alvilágjárásra. E két szellem segítségével a sámán egyáltalán nem tudna visszajönni az alvilágból: a visszaút legnehezebb részét a *koori* hátán fogja megtenni.

Miután kifulladásig samanizált, leül egy szibériai szánt jelképező deszkára és nyugat felé fordítja tekintetét. Mellé helyezik a párnát (a *fanját*), amelyben a halott lelke van, és egy élelemmel megrakott kosarat. A sámán kéri a szellemeket, fogják be a szánba a kutyákat, és egy „inast” is kér kíséretül az utazáshoz. Néhány pillanat múlva „elindul” a holtak országa felé.

A dalok, melyeket énekel, s a szavak, melyeket az „inassal” vált, lehetővé teszik útjának követését. Kezdetben könnyű a haladás, a halottak birodalmához közeledve azonban a nehézségek egyre sokasodnak. Nagy folyam zárja el az utat, és jó sámánnak kell lenni ahhoz, hogy a csapatot a túlsó partra juttassa. Kevéssel ezután emberi tevékenység jelei mutatkoznak: lábnyomok, hamu, fadarabok; ez azt jelenti, hogy a holtak faluja már nincs messze. Valóban, a közelből kutyaugatás hallatszik, látni a jurták füstjét, felbukkannak az első rénszarvasok. Megérkeztek az alvilágba. A halottak tüstént összesereglenek, kérdik a sámán és az újonnan érkezett nevét. A sámán óvakodik megmondani igazi nevét; megkeresi a sokadalomban a halott közeli hozzátartozóit, hogy rájuk bízsa az elhozott lelket. Ezután siet vissza a földre, ahová visszatérve hosszan meséli, mit látott a holtak országában, és beszámol az elhunyt benyomásairól. A résztvevők mindegyikének üdvözetét hoz a halott rokonoktól, sőt tőlük származó apró ajándékokat is kioszt. A szertartás végén a sámán a tűzbe dobja a

párnát (*a fanját*). Ezzel az élők szorosan vett kötelezettségei az elhunytal szemben véget értek.<sup>80</sup>

Hasonló szertartásra kerül sor az erdei jurákoknál, Szibéria közepén, nagy távolságra a goldoktól. A sámán megkeresi a halott lelkét és magával viszi az alvilágba. A rítus két részletben zajlik: az első napon történik a leszállás a holtak országába, a második napon a sámán visszatér a földre, egyedül. Énekéből nyomon követhetők a kalandjai. Egy fadarabokkal teli folyamhoz ér; lélekmadara, a *jorra* tör neki utat az akadályokon keresztül (amelyek valószínűleg a szellemek használaton kívüli, öreg sílécei). A második folyó régi sámándobok törmelékével van tele, a harmadik a halott sámánok nyakcsigolyáitól járhatatlan. A *jorra* utat nyit neki, s a sámán a Nagy Vízhöz érkezik, ezen túl terül e]»az árnyak országa. A halottak ott ugyanazt az életet folytatják, mint a földön: a gazdag gazdag marad, a szegény pedig szegény. Viszont visszafiatalodnak, és készülődnek, hogy újjászülessenek a földön. A sámán a lelket rokonai csoportjához vezeti. Amikor találkozik a halott apjával, az felkiált: „Nini, itt a fiam!...” A sámán másik úton jön vissza, kalandokban gazdagodva. Az utazás elbeszélése egy teljes napot tölt ki. A sámán sorjában találkozik egy csukával, egy rénszarvassal, egy nyúllal stb., ezeket elejti, és vadászszerencsét hoz a földre.<sup>81</sup>

E sámáni alvilágjárások témáinak némelyike bekerült a szibériai népek színhagyományába. Így mesélik a burját hős, Mu-monto kalandjait, aki apja helyett száll az alvilágra, s a földre visszatérve beszámol a bűnösök kízzatásairól.<sup>82</sup> Castrén a szajáni sztyeppe tatárjai közt gyűjtötte Kubaiko, a bátor leány történetét, aki leszállt az alvilágba, hogy visszaszerezze bátyja fejét, melyet egy szörny vágott le. Megannyi kalandot követően, s miután részt vett a különféle bűnök büntetésére kiszabott kízzásokon, maga az Alvilág Ura, Irle Khán színe elé jut. Ő megengedi neki, hogy visszavigye bátyja fejét, ha győztesen kerül ki egy próbatételből: ki kell húznia a földből egy hétszarvú kost, ami olyan mélyre van temetve, hogy csak a szarva látszik. Kubáikének sikerül a hőstett, és visszatér földre bátyja fejével, meg a varázsvízzel, amit az istentől kapott, hogy föltámassza.<sup>83</sup>

A tatároknak jelentős irodalmuk van e tárgyról, de náluk inkább hős-ciklusokról van szó, amelyekben a főhősnek megannyi más

próbatétel között az alvilágba is le kell szállnia.<sup>84</sup> Az efféle alászállások struktúrája nem mindig sámáni – vagyis nem alapszik azon a varázserőn, amellyel a sámán rendelkezik, hogy büntetlenül elvegyülhessen a holtak lelkei közt, az alvilágban keresgélje a beteg lelkét vagy oda kíséren egy elhunytat. A tatár hősöknek ki kell állniuk bizonyos próbatételeket, melyek, mint Kubaiko példáján láttuk, hősi beavatási sémát alkotnak, s merészségre, bátorságra, a személyiség erejére van hozzájuk szükség. Kubaiko mondájában bizonyos elemek mindenestre sámániak: a leány azért megy az alvilágba, hogy visszaszerezze bátyja fejét<sup>85</sup>, vagyis a „lelkét”, pontosan úgy, ahogyan a sámán visszahozza az alvilágból a beteg lelkét; alvilági kínszásokon vesz részt, amelyeket leír, s ha befolyásolták is őket dél-ázsiai vagy ókori közel-keleti elgondolások, egybeesnek azon alvilági topográfia bizonyos leírásaival, amit a világon mindenütt elsőként a sámánok osztottak meg az élőkkel. Mint a későbbiekben még jobban is látni fogjuk, a legillusztrisabb alvilági utazások, amelyeket azzal a céllal tettek, hogy megtudják az ember halál utáni sorsát, „sámáni” szerkezetűek, abban az értelemben, hogy a sámánok önkívület-technikáját alkalmazzák. Mindez nem nélkülözi a jelentőséget az epikus irodalom „eredetének” megértését illetően. Amikor megpróbáljuk majd értékelni a samanizmus kulturális hozadékát, alkalmunk lesz kimutatni, mennyire hozzájárultak a sámánélmények az első nagy epikus témák kikristályosodásához.<sup>86</sup>

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> Társadalmi helyzetük ugyancsak a legmagasabb, kivéve a csukcsoknál, ahol, úgy tűnik, a sámánokat nemigen tisztelik; vö. Mikhailowski: i. m. 131-132. A burjátoknál mintha a sámánok lettek volna az első számú politikai vezetők, lásd Sandschejew: *Weltanschauung*, 98t. skk.
- <sup>2</sup> Kai Donner: *La Sibérie*, 222.
- <sup>3</sup> Radlov: *Alis Sibirien* II, 55.
- <sup>4</sup> Karjalainen: i. m. III, 295. Sieroszewski szerint a jakut sámán minden fontos eseménynél jelen van (*Du chamanisme*, 322.), de ebből nem következik, hogy uralná a „normális” vallási életet: lényegében betegség esetén válik nélkülözhetetlenné (uo.). A



burjátoknál a gyermekeket 15 éves korukig a sámánok óvják a rossz szellemektől (Sandschejew: i. m. 594.).

- <sup>5</sup> Vö. W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* IX, 14., 31., 63. (hiungnuk, tuküék stb.), 686. skk. (kacsinák, beltirek), 771. skk.
- <sup>6</sup> Karjalainen: i. m. III, 286.
- <sup>7</sup> Uo. 287. skk.
- <sup>8</sup> Uo. 288.
- <sup>9</sup> Uo.
- <sup>10</sup> Uo. 289.
- <sup>11</sup> Figyeljük meg a hasonlóságot a *brahman* funkciójával a védikus rítusban!
- <sup>12</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 542.
- <sup>13</sup> Például Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 109. skk.; Weyer: *The Eskimos*, 422. stb.
- <sup>14</sup> Például a paviotszók „antilop-varázslata”, vö. Park: *Shamanism*, 62. skk., 139. skk.
- <sup>15</sup> *Aboriginal Siberia*, 247. skk.; lásd még Schmidt: *Der Ursprung* XI, 273-278., 287-290.
- <sup>16</sup> Harva: i. m. 483.
- <sup>17</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 483. Sieroszewski a jakut sámánokat hatalmuk szerint osztályozza, és megkülönbözteti a) az „utolsókat” (*kenniki ojuna*), akik inkább jövendőmondók, álomfejtők, s csupán a kisebb betegségeket kezelik; b) a „közönséges” sámánokat (*orto ojuna*), akik a szokásos gyógyítók; c) a „nagy” sámánokat, a hatalmas varázslókat, akiknek maga Ulú-Tojon küldött védőszellemet (*Du chamanisme*, 315.). Mint hamarosan látni fogjuk, a jakut pantheon kétosztatú, de nem úgy tűnik, mintha ennek a sámánok osztályán belüli megkülönböztetésben is lenne megfelelője. Mindazonáltal beszélnek az Aiszüt istennő szertartásaira specializálódott „fehér sámánokról” vagy „nyári sámánokról”, lásd fentebb, 87. o. 35. jegyzet.
- <sup>18</sup> Harva: i. m. 483.
- <sup>19</sup> Agapitov és Hangalov: *Samansztvo u burját*, 46.; Mikhailowski: i. m. 130.; Harva: i. m. 484.
- <sup>20</sup> Sandschejew: *Weltanschammg und Schamanismus*, 952. skk.; vö. Schmidt: *Der Ursprung* X, 250. skk.

- <sup>21</sup> Sandschejew: i. m. 952.
- <sup>22</sup> Uo. 976.
- <sup>23</sup> Vö. föntebb, 77. skk.
- <sup>24</sup> A szellemvilág dualista szerveződése és egy lehetséges dualista társadalomszerveződés közötti összefüggésekről vö. Krader: Buryat Religion and Society (*Southwestern Journal of Anthropology* X, 3, Albuquerque, 1954, 322-351), 338. skk.
- <sup>25</sup> A „fönt” és a „lent” egyébként elég ködös fogalom: jelölhet egy folyó felső vagy alsó folyásánál fekvő területet is, lásd Sieroszewski: i. m. 300. Vö. Jochelson: *The Yakut*, 107. skk.; Shimkin: *A Sketch of the Két*, 161. skk.
- <sup>26</sup> Sieroszewski, uo.
- <sup>27</sup> Uo. 302., I. A. Chudjakov nyomán. Az uranoszi Legfőbb Lények passzív jellegéről lásd Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 53. skk.
- <sup>28</sup> „Ha a vadászok nem járnak szerencsével vagy egyikük beteg lesz, fekete bivalyt áldoznak, melynek húsát, beleit és zsírját a sámán elégeti. A szertartás során az áldozati állat vérével megfürdetik Bajnaj fából készült és nyúlbőrrel borított képmását. Amikor az olvadás megindítja a vizeket, a parton cölöpöket állítanak, amelyeket hajból font kötél (*szétüt*) köt össze, ezen pedig tarka rongyok és hajcsomók lógnak; ezenkívül vaját, süteményeket, cukrot, pénzt dobálnak a vízbe.” (Sieroszewski: i. m. 303.) Egy hibriddé vált áldozat jellegzetes példájával van dolgunk; vö. Gars: *Kopf-, Schddel- und Langknochenopfer bei Rentierenvölkern*, több helyütt.
- <sup>29</sup> Sieroszewski: i. m. 306. skk.
- <sup>30</sup> E leírás alapján látszik, mennyire nem helyénvaló Ulú-Tojont az „alsó”, „lenti” istenségek sorába illeszteni. Valójában egy „Állatok Ura”, egy démiurgosz, sőt egy termékenységisten attribútumai halmozódnak össze benne.
- <sup>31</sup> Sieroszewski: i. m. 303. skk.
- <sup>32</sup> Uo. 305.
- <sup>33</sup> *Materialii po samansztvu u altajcev*, 33.
- <sup>34</sup> I. m. 108. skk.
- <sup>35</sup> Anohin: *Materialü*, 34.; Harva: i. m. 482.; Schmidt: *Der Ursprung* IX, 244.

- <sup>36</sup> Radlov: *Aus Sibirien* II, 20-50. Verbitszkij 1870-ben tette közzé a tatár szövegeket egy tomszki lapban, miután 1858-ban leírást adott a szertartásról. A tatár énekek és könyörgések fordítását és beillesztésüket a rítus leírásába Radlov végezte el. E klasszikus leírás összefoglalását közli Mikhailowski: i. m. 74-78.; vö. még Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 553-556. A közelmúltban Schmidt szentelt egy egész fejezetet a *Der Ursprung der Gottesidee* IX. kötetében (278-341.) Radlov szövegismertetésének és -elemzésének.
- <sup>37</sup> Potanin szerint (*Ocserki* IV, 79.), az áldozóasztal mellé két póznát állítanak, csúcsukon egy-egy famadárral; a két póznát kötél köti egymáshoz, amelyre zöld gallyakat és egy nyúl bőrt akasztanak. A dolgánoknál a póznák, csúcsukon a famadarakkal, a világoszlopokat jelképezik: vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 16., 5-6. ábra; uő: *Die religiöse Vorstellungen*, 44. Ami a madarat illeti, természetesen a sámán varázslatos repülési képességét jelképezi.
- <sup>38</sup> Ugyanígy áldoznak lovat és juhot más altaji törzseknél és a teleutoknál is, vö. Potanin: i. m. IV, 78. skk. Ez a fej és a csöves csontok sajátos föláldozása, melynek legtisztább formái a sarkkörü népeknél jelennek meg; vö. Gahs: *Kopj-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentierenvölkern*; Schmidt: *Der Ursprung* III (1931), 334., 367. skk., 462. skk. stb.; VI (1935) 70-75., 274-281. stb.; IX, 287-292.; uő: *Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchternvölkern* (*Ethnos* 7, 1942, 127-148). Lásd még Meuli: *Criechische Opferbrudche*, 283. skk.
- <sup>39</sup> A rítus paleoetnológiai és vallási tartalmáról lásd Meuli: i. m. 224. és másutt.
- <sup>40</sup> Ez a Világmindenség közepén álló Világfát jelképezi, amely összeköti az Eget, a Földet és az Alvilágot: a 7,9 vagy 12 bevágás (*tapti*) az „Egeket”, az égi szinteket jelzi. Megjegyzendő, hogy a sámán önkívületi utazása mindig a „Világ Közepe” mellett zajlik le. Emlékezzünk vissza, hogy a burjátoknál a sámán-nyírfát *udesi-burklmnak*, „kapuőrzőnek” nevezik, mert ez nyitja meg a sámán előtt az Ég bejáratát (vö. föntebb, 119.).
- <sup>41</sup> Mindez természetesen csak az első kozmikus szint áttöréséből fakadó részegültség túlzása, hisz a sámán valójában csak az első

égig ért el: nemhogy nem mászott föl a *tapti* csúcsáig, de még a teleholdig sem emelkedett (az ugyanis a hatodik égben található).

<sup>42</sup> Minthogy a nyúl lunáris állat, természetes, hogy vadászatára a hatodik égben, a Hold egében kerül sor.

<sup>43</sup> Harva (*Die religiöse Vorstellungen*, 557. 105. ábra) közli egy altaji sámán rajzát, amely az égbeszállást ábrázolja lóáldozat alkalmával. Anokhin szövegeket (verseket és imákat) közöl, melyeket a sámán égbeszállása során mondott, a föláldozott csikó lelkét kísérve, a Karsütnek, Baj Ülgen legnépszerűbb fiának bemutatott áldozat keretében (Anohin: *Materialü po samansztvu u altajcev*, 101-104.; vö. Schmidt fordításával és kommentárjával, *Der Ursprung IX*, 357-363.). Amschler bemutatja Verbitszkij megfigyeléseit a lóáldozatról az altaji telingiteknél; vö. Ueber die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai (*Anthropos XXVIII*, 3-4, 1933, 305-313). Zelenin leírja az altaji kumandinok lóáldozatát, a rítus meglehetősen közel áll ahhoz, amit Radlov írt le, kivéve, hogy nem ismeri a sámán égi utazását azzal a célzattal, hogy a ló lelkét Szulta-Kán (= Baj Ülgen) elé vezesse; vö. Zelenin: *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tiirken*, 84-86. A lebed tatároknál a nyári napfordulót követő első holdtöltekor áldoznak lovat; a rítus mezőgazdasági célzatú („nőjön a gabona”), s nagyon is meglehet, hogy kései behelyettesítéssel van dolgunk (Harva: i. m. 577., Hilden nyomán). A lóáldozat ugyanilyen „agrárosodása” megtalálható a teleu toknál is (július 20-i áldozat „a földeken”, Harva, 577.). A lóáldozatot a burjátok is gyakorolják, de ebben a sámán nem játszik semmilyen szerepet; a lótenyésztő népek jellegzetes szertartásáról van szó. Az áldozat legkidolgozottabb leírása J. Curtintól származik: *A Journey in Southern Siberia*, 44-52. Más részletek találhatóak Harva művében: *Die religiöse Vorstellungen*, 574. skk (Saskov nyomán), valamint Schmidtnél: *Der Ursprung X*, 226. skk.

<sup>44</sup> E motívumról lásd még Schmidt: *Der Ursprung XI*, 651-658.

<sup>45</sup> Vö. Koppers: *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen (Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik IV*, Salzburg-Leipzig, 1936, 279-412.); uő: *Urtürkentum und*

- Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte (*Bellefen* 20, Ankara, 1941, 481-525.).
- <sup>46</sup> E névről lásd Pelliot: Tángrim > tárím (*T'oung Pao* 37, 1944, 165-185.): „az »Ég« neve az altaji nyelvekben tanúsított legősibb név, minthogy hiung-nu nyelven már a kereszténység kezdeteinek idejéből ismeretes.” (Uo. 165.)
- <sup>47</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 65. Vö. még J.-P. Roux: *Tdngri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques*, több helyütt; Pallissen: Die alté Religion der Mongolén und der Kultus Tschingis-Chans (*Numeit* III, 1956, 178-229.), különösen 185. skk.
- <sup>48</sup> Schmidt: *Der Ursprung* IX, 143.
- <sup>49</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 53. skk.
- <sup>50</sup> Vö. Gahs: i. m.
- <sup>51</sup> Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 92.
- <sup>52</sup> Uo. 92. skk.
- <sup>53</sup> Anohin: *Materialii po smnansztvu u altajcev*, 84-91; vö. Schmidt kommentárjával, *Der Ursprung* IX, 384-393.
- <sup>54</sup> Potanin: *Ocserki szevero-zapadnoj Mongolii* IV, 64-68.; összefoglalja Mikhailowski: i. m. 72-73.; Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 558-559.; kommentár Schmidtnél, *Der Ursprung* IX, 393-398.
- <sup>55</sup> Vö. lentebb, 437. skk.
- <sup>56</sup> A szibériai folklórban a hőst gyakorta sas vagy más madár hozza föl az Alvilág mélyéről a föld felszínére. A goldoknál a sámán nem tudja véghezvinni eksztatikus alvilágjárását egy madárszellem (*koori*) segítségével nélkül, aki biztosítja visszatérését a földre: a visszatérés útjának legnehezebb részét a sámán *koorija* hátán teszi meg (vö. Harva: i. m. 338.).
- <sup>57</sup> Chadwick: Shamanism among the Tatars of Central Asia (*Journal of the Royal Anthropological Institute* LXVI, London, 1936, 75-112), 111.; uő: *Poetry and Prophecil*, 82., 101.; H. M. -N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* II, 2\7.
- <sup>58</sup> Vö. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 343. skk. Minderről lásd készülő munkánkat: *Mythologies de la Mort*.
- <sup>59</sup> Harva: uo. 350.; lásd lentebb, 256. skk.
- <sup>60</sup> Harva: uo. 346.
- <sup>61</sup> Vö. Radlov: *Aus Sibirien* II, 12.

<sup>62</sup> Harva: i. m. 360. skk.

<sup>63</sup> Harva: uo.

<sup>64</sup> Sieroszewski szerint egyes jakutok a holtak birodalmát „a nyolcadik égen túlra” teszik, „északra, egy olyan vidékre, ahol örökös éjszaka honol, szüntelenül jeges orkán süvölt, Észak sápadt napja világol, a hold csak sötét oldalát mutatja, a leányok és az ifjak örökké szüzek maradnak...”, míg mások szerint a föld alatt van egy másik világ, éppen olyan, mint a miénk, ahová le lehet menni azon a lyukon, amit a földalatti vidékek lakói szellőztetésre meghagytak (Du *chamanisme*, 206. skk.) Vö. még Shimkin: *A Sketch of Ket, or Yenisei Ostyak*, 166. skk.

<sup>65</sup> Lásd lentebb, 230. skk.

<sup>66</sup> Harva: i. m. 362.

<sup>67</sup> Uo. 367.

<sup>68</sup> Uo. 281.; vö. 309. is.

<sup>69</sup> Uo. 282. skk.

<sup>70</sup> Uo. 287. skk.

<sup>71</sup> Nagyon valószínű, hogy az altaji népek e hiedelmeit a kereszténység és az iszlám is befolyásolta. A teleutok a haláleset után hét vagy negyven nappal vagy egy évvel megült halotti tort *ttzüt pairaminak* nevezik: a déli eredetről maga a *pairmn* szó árulkodik (perzsa *bairam*, „ünnep”; lásd Harva: i. m. 323.). Azzal a szokással is találkozunk, hogy a halott előtt halála után 49 nappal tisztelegnek, ami lámaista hatásra vall (uo. 332.). Megalapozottan vélhetjük azonban, hogy ezek a déli hatások egy régi halotti ünnep kereteibe illeszkedtek be, némileg megváltoztatva annak jelentését, hiszen a „halottvirraszás” széles körben elterjedt szokás, s eredeti célja vagy a halott szimbolikus elkísérése a túlvilágra, vagy pedig előadása annak az alvilági útvonalnak, amelyet követnie kell, hogy el ne tévedjen. Ebben az értelemben a *Tibeti Halottaskönyv* a dolgoknak jóval a lámaizmus előtti állapotát jelzi: a láma ahelyett, hogy elkísérné a halottat síron túli utazására (mint a szibériai vagy indonéz sámán), felsorolja a halottnak az elhunytak számára lehetséges valamennyi útvonalat (mint az indonéz siratóénekek stb.; vö. lentebb, 396. skk.). A misztikus 49-es számról (7 x 7) Kínában, Tibetben és a

mongoloknál lásd R. Stein: *Leao-Tche (T'oung Pao XXXV, Leiden, 1940,1-154.)*, 118. skk.

<sup>72</sup> Vö. Harva: i. m. 322. skk.

<sup>73</sup> Vö. Anohin: *Materialii*, 20. skk.; Harva: i. m. 324.

<sup>74</sup> Radlov: *Alis Sibirien II*, 55.

<sup>75</sup> Harva: i. m. 541.

<sup>76</sup> Mindamellett számolnunk kell azzal is, hogy a török-tatár és szibériai népek legnagyobb része szerint az embernek három lelke van, amelyekből legalább egy mindig a sírban marad. Vö. J. Paulson: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, főként 223. skk.; Friedrich: *Das Beumsstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens*, 47. skk.

<sup>77</sup> Radlov: *Aus Sibirien II*, 52-55.

<sup>78</sup> A *fanja* szó (*fan'a*) eredetileg „árnyékot”, „árnyék-lelket” jelentett (*Schattenseele*), de végül már a lélek materiális tartóját is jelölte; vö. Paulson: *Die primitiven Seelenvorstellungen*, 120. skk. (Lopatin nyomán: *Goldi amurszkije, uszurszkije i szungarijszkije*, Vladivosztok, 1922). Lásd ugyancsak G. Rank: *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordostcuropas und Nordasiens* (Folklore Fellows Communications LVU, 137,1949), 179. skk.

<sup>79</sup> E mitikus lényekről faszobrocskák is készülnek, vö. Harva: i. m. 339., 39-40. ábra.

<sup>80</sup> Harva: *Dk religiösen Vorstellungen*, 334-340., 345, J. A. Lopatin (*Goldi*) és P. P. Simkevics (*Materiali dija izucsenija snmansztva u goldov*, Habarovszk, 1896) nyomán. Simkevics cikkének lényegét már összefoglalta W. Grube: *Das Schamanentum bei den Golden* (Gíofms, 1897, vol. 71, 89-93.). Hasonló szertartás van a tunguzoknál; vö. Shirokogoroff: *Psychomental Complex*, 309. Arról a tibeti szertartásról, melynek során a halott lelkét egy képmásba „vetítik”, elkerülendő, hogy az Alvilágban újból megtestesüljön, lásd lentebb, 397.

<sup>81</sup> T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jumk-Samojeden* (Helsinki, 1927), 133-135. Uo. 135-137. a szamojéd sámánok rituális dalai. A jurákok úgy vélik, hogy az emberek közül néhányan az égbe jutnak haláluk után, de számuk nagyon korlátozott, s csak azokra szorítkozik, akik életük során jámborak

és tiszták voltak (uo. 138.). A halál utáni égbeszállásról a mesék is tanúskodnak: egy öregember, Vüriirje Szerotetto bejelenti két fiatal feleségének, hogy az isten (Num) magához szólította, s másnap egy vasdrót fog leereszkedni az égből; ő föl fog mászni ezen a dróton Isten hajlékáig (uo. 139.). Vö. a liánon, fán, sálon stb. történő feljutás motívumával, lentebb, 441. skk.

<sup>82</sup> Harva: i. m. 354-355.

<sup>83</sup> Castrén: *Nordischen Rcisen und Forschungen* III (Szentpétervár, 1853), 147. skk.

<sup>84</sup> Lásd H. M.-N. K. Chadwick jó összefoglalását (Radlov és Castrén szövegei nyomán): *The Growth of Litemture* III, 81. skk. Vö. Poppe: Zum khalkha-mongolischen Heldenepos (*Asia Major* V, 1930, 183-213.), főként 202. skk. (Bolat Kán gesztája).

<sup>85</sup> Ugyanez az „Orpíreusz-motívum” megvan a mandzsuknál, a polinézeknél és az észak-amerikaiaknál is; lásd lentebb, 223., 283. skk., 333. skk.

<sup>86</sup> Lásd lentebb, 396. skk.



*HETEDIK FEJEZET*  
**A SAMANIZMUS KÖZÉP- ÉS  
ÉSZAK-ÁZSIÁBAN:**  
*2. MÁGIKUS GYÓGYÍTÁSOK.*  
**A LÉLEKVEZETŐ SÁMÁN**

Közép- és Észak-Ázsiában a sámán fő funkciója a mágikus gyógyítás. A terület egészén a betegség okára vonatkozóan több elgondolás is létezik, de ezek közül a „lélekvesztés” a legelterjedtebb.<sup>1</sup> A betegséget ilyenkor annak tulajdonítják, hogy a lélek eltévedt vagy ellopták – a kezelés pedig végeredményben felkutatására, elfogására és a beteg testébe történő visszaillesztésére korlátozódik. Ázsia egyes vidékein a betegség oka lehet az is, hogy a beteg testébe valami mágikus tárgy került, vagy hogy rossz szellemek „szállták meg”; ebben az esetben a gyógyítás abból áll, hogy eltávolítják a kártékony tárgyat vagy kiűzik a démonokat. Olykor a betegségnek kettős oka van: a lélek ellopása a rossz szellemtől való „megszállottsággal” súlyosbodik; a sámáni gyógykezelés ilyenkor a lélek elfogását és a démonok kiűzését egyaránt magában foglalja.

Mindez természetesen tovább bonyolódik, lélekből ugyanis sok van. Mint megannyi más „primitív” nép – különösen az indonézek –, az észak-ázsiai népek úgy vélekednek, hogy az embernek három, sőt hét lelke is lehet.<sup>2</sup> A halál után az egyik a sírban marad, a másik leszáll az Árnyak Birodalmába, egy harmadik fölmeleg az égbe. Ez a felfogás azonban, amelyet megtalálunk például a csukcsoknál és a jukagiroknál is,<sup>3</sup> csak egy a három lélek halál utáni sorsára vonatkozó számos elgondolás közül. Más népek szerint legalább egy lélek a halál után eltűnik, vagy fölfalják a démonok stb.<sup>4</sup> Ez utóbbi felfogások esetében a földi lét idején a betegségeket éppen az a lélek okozza szökésével, amelyiket a halál után fölfalják a démonok, vagy leszáll a Holtak Birodalmába.

Ilyenfajta gyógyítást egyes egyedül a sámán képes véghezvinni, mert egyedül ő „látja” a szellemeket, és tudja, hogyan kell kiűzni őket; egyedül ő ismeri föl a lélek szökését, ő képes önkívületben

utolérni és visszaadni a testnek. A gyógyítás sokszor bizonyos áldozatokat is magában foglal, s ezek szükségességéről és formájáról mindig a sámán dönt; a testi egészség helyreállítása nagymértékben függ a szellemi erők egyensúlyának helyreállításától, hiszen gyakran megesik, hogy a betegség az – ugyancsak a szent szférájába tartozó – alvilági hatalmakkal szembeni hanyagságnak vagy mulasztásnak köszönhető. Minden, ami a lelket és itteni vagy túlvilági kalandjait illeti, a sámán kizárólagos hatáskörébe tartozik. Saját beavatás előtti és beavatási tapasztalatai révén ismeri az emberi lélek drámáját, instabilitását, törékenységét; ezenkívül ismeri azokat az erőket, amelyek fenyegetik és azokat a vidékeket, ahová elragadhatják. A sámáni gyógykezelés éppen azért foglalja magában az önkívületet, mert a betegséget a lélek elváltozásának vagy megtévelyedésének tulajdonítják.

A következőkben beszámolunk néhány gyógyítási szertartásról, de korántsem állítjuk, hogy ezzel kimerítjük a mostanig összegyűlt és közzétett adattömeget. Az egyhangúságot csökkentendő (mivel a leírások többsége alapján véve hasonlít egymáshoz), az anyagot úgy csoportosítottuk, hogy nem mindig vesszük figyelembe a földrajzi vagy kulturális folytonosságot.

### *A lélek szölongatása és keresése: tatárok, burjátok, kazak-kirgizek*

A teleut sámán így szölongatja a beteg gyermek lelkét: „Jöjj vissza hazádba!... a jurtába, a ragyogó tűz mellé!... Jöjj vissza apád mellé... anyád mellé...”<sup>5</sup> A lélek hívogatása egyes népeknél a sámáni gyógykezelés egyik állomása. A sámán csak akkor fog hozzá a kutatáshoz és száll le végül a Holtak Birodalmába, ha a beteg lelke nem hajlandó vagy nem képes visszahelyezkedni a testbe. A burjátok például éppúgy ismerik a lélek hívogatását, mint a sámán végezte keresést.

Az Alarszk-vidéki burjátoknál a sámán letelepszik a beteg mellé egy kis szőnyegre, körülötte több tárgy, köztük egy nyílvessző, ennek hegyétől piros selyemszál vezet a jurtán kívül, az udvaron fölállított nyírfához. A beteg lelke, úgy vélik, ezen a szálon fog visszatérni a testébe, ezért a jurta ajtaja nyitva marad. A fa mellett

valaki egy lovat tart; a burjátok úgy hiszik: a lélek visszatérését elsőnek a ló veszi észre, s ezt azzal mutatja, hogy remegni kezd. A jurta egyik asztalára süteményt, teraszunt, pálinkát, dohányt helyeznek. Ha a beteg öreg, főként öregeket hívnak, hogy vegyenek részt a szertartáson; ha felnőtt, akkor érett embereket, ha pedig gyerekről van szó, akkor gyerekeket. A sámán először hívogatni kezdi a lelket: „Apád A, anyád B, a te saját neved C. Hol vagy? Hová lettél? Búsul a jurta stb.” A résztvevők könnyekben törnek ki. A sámán hosszan ecseteli a család fájalmát, a ház szomorúságát. „Gyermekeid azt kérdik: hol vagy, apácskánk? Halld meg őket, és légy velük könyörületes; gyere vissza!... Lovaid is kérdezzétek: Hová lettél, gazdánk? Gyere vissza mellénk!” stb.<sup>6</sup>

Ez általában csupán az első szertartás. Ha nem sikerül, a sámán más irányból gyürkőzik neki. G. N. Potanin értesülései szerint a burját sámán előszertartást végez, hogy eldönthesse, a beteg lelke elkóborolt-e, vagy pedig elragadták és Erlik birodalmában raboskodik. A sámán nekilát a lélek keresésének, s ha a falu körén belül rátalál, könnyű visszatenni a helyére. Ellenkező esetben az erdőkben, a sztyeppéken, sőt a tenger mélyén is keresi. Ha sehol sem találja, ez annak a jele, hogy a lélek Erlik rabságában sínylődik, s ekkor nincs más hátra, mint áldozatokhoz folyamodni kiszabadítása érdekében. Erlik olykor egy másik lelket kér foglyáért cserébe, s keríteni kell egyet, aki esetleg rendelkezésre állna. A sámán a beteg beleegyezésével eldönti, ki lesz az áldozat. Sas képében odamegy hozzá álmában, kiszakítja a lelkét, lemegy vele a Holtak Birodalmába, és felkínálja Erliknek, aki megengedi neki, hogy a betegét hazavigye. Az áldozat nemsokára meghal, a beteg pedig felgyógyul. Azonban csak haladékról van szó, mert három, hét vagy kilenc esztendő múlva ő is meg fog halni.<sup>7</sup>

Az abakáni tatároknál a szertartás öt-hat órán át tart, és más elemek mellett magában foglalja a sámán eksztatikus utazását is, távoli tájakra. Ez az utazás azonban inkább jelképes: a *kám*, miután hosszan samanizált és imádkozott Istenhez a beteg egészségéért, kimegy a jurtából. Amikor visszatér, pipára gyújt, s elmeséli, hogy elment egészen Kínáig, hegyeken és tengereken kelt át megkeresni a gyógyuláshoz szükséges orvosságot.<sup>8</sup> Itt a sámánszertartás egy keverék típusával van dolgunk, ahol a beteg elkóborolt lelkének

keresése ál-eksztatikus utazássá alakul, melynek célja orvosságok keresése. Ugyanez az eljárás Szibéria legészakkeletibb részén, a csukcsoknál is megvan: náluk a sámán negyedórás révületét színel, ami alatt, úgy vélik, ekasztatikus utazást tesz, hogy a szellemektől kérjen tanácsot.<sup>9</sup> A rituális álom, hogy a betegség meggyógyítása végett kapcsolatba kerüljenek a szellemekkel, az ugor népeknél is megtalálható.<sup>10</sup> A csukcsoknál azonban inkább a sámántechnika újkeletű hanyatlásáról van szó. Mint tüstént látni fogjuk, a „vén sámánok” igazi önkívületi utazásokat tettek a lélek felkutatására.

Keverék módszer, ahol a sámáni gyógyítás már ördögűző szertartássá alakult, a kazak-kirgiz *baksza* (*baqqa*) módszere. A szertartás Allah és a muszlim szentek invokációjával kezdődik, majd a *dzsinnek* hívogatásával és a gonosz szellemek megfenyegetésével folytatódik. A *baksza* folyamatosan énekel. Egy adott pillanatban megszállják a szellemek, s ebben az önkívületi állapotban „mezítláb kezd járkálni egy vörösre izzított vasdarabon” és többször a szájába vesz egy égő mécsest. Megnyalja az izzó vasat, s „borotvaéles késével többször belevág az arcába anélkül, hogy bármiféle látható nyom keletkeznék”. E sámáni hőstettek után ismét Allahot szólítja: „Ó, Isten! adj boldogságot! Ó, kegyeskedj könnyeimre pillantani! Segítségédért esedezem” stb.<sup>11</sup> A Legfőbb Isten szólongatása nem összeegyeztethetetlen a sámáni gyógyítással, s valóban találkozni is fogunk ezzel Szibéria legészakkeletibb népeinek némelyikénél. A kazak-kirgizeknél azonban a főszerep a beteget megszállt gonosz szellemek kiűzésének jut: hogy ez sikerüljön, a *baksza* sámán-állapotba juttatja magát, vagyis érzéketlenné válik a tűzzel és a késszúrásokkal szemben; más szóval „szellem-állapotba” kerül: mint ilyen, képes elrémiszteni és kiüldözni a betegség démonait.

### *A sámánszertartás az ugoroknál és a lappoknál*

A tremjugán sámán, amikor gyógykezelésre hívják, dobolni kezd, vagy citeraszerű hangszerét pengeti, míg révületbe nem esik. Lelke elhagyja testét, behatol az Alvilágba és a beteg lelkének keresésére indul. Megkapja a holtak engedélyét, hogy visszavigye a földre, azzal a feltétellel, hogy inget vagy valami más holmit ígér nekik; de

az is előfordul, hogy erőszakosabb eszközökhöz kénytelen folyamodni. Amikor magához tér révületéből, markában szorongatja a lelket, és a beteg jobb fülén keresztül teszi vissza a testébe.<sup>12</sup>

Az irtisi osztják sámánok technikája nagymértékben különbözik az előbbitől. Amikor egy házhoz hívatják, a sámán füstölést végez, és egy vég kelmét ajánl föl Szánkének, a Legfőbb Égi Lénynek. (A *szánké* szó eredeti jelentése „fénylő, ragyogó, fény” volt.)<sup>13</sup> Miután egész nap böjtölt, este megfürdik, megeszik három vagy hét gombát, és elalszik. Néhány óra múlva hirtelen fölébred, s egész testében reszketve közli, amit a Szellemeik „hírnökük” révén föltártak előtte: melyik szellemnek kell áldozni, melyik ember rontotta el a vadászat sikerét stb. A sámán ezután ismét mély álomba zuhan, másnap reggel pedig elvégzi a kért áldozatokat.<sup>14</sup>

A gombamérgezéssel elért önkívületet egész Szibériában ismerik. A Föld más területein a narkotikumokkal vagy dohánnyal elért önkívület a megfelelője, s a méreganyagok misztikus vegyértékeire még vissza kell majdíérnünk. Jegyezzünk meg addig is néhány rendellenességet az imént leírt rítusban: kelmét ajánlanak föl a Legfőbb Lénynek, de a Szellemeikkel lépnek kapcsolatba, s nekik is áldoznak; a tényleges sámáni önkívületet gombamérgezéssel érik el, ami egyébként a sámánok számára is lehetővé teszi, hogy ugyanilyen révületbe essenek, azzal a különbséggel, hogy ők közvetlenül az égistenhez, Szánkéhez fordulnak. Ezek az ellentmondások az eksztázistechnikák mélyén húzódó ideológia egyfajta hibriditásáról tanúskodnak. Mint már Karjalainen megfigyelte,<sup>15</sup> az ugor samanizmusnak ez a típusa meglehetősen új keletűnek és máshonnan átvettnek tűnik.

A vaszjugán-osztjákoknál a sámántechnika sokkal összetettebb. Ha a beteg lelkét egy halott bűbájolta el, a sámán egyik segítőszellemét küldi a keresésére. Az halotti külsőt öltve leszáll az alvilágba. Amikor ott rátalál a bűbájosra, hirtelen kiránt a kebeléből egy medve formájú szellemet: a halott megrémül, és kiereszti a pofájából vagy a markából a beteg lelkét. A segítőszellem elkapja és visszaviszi gazdájához a földre. Mindeközben a sámán egy citeraszerű hangszeren játszik, és meséli küldönce kalandjait. Ha a beteg lelkét egy gonosz szellem ragadta el, magának a sámánnak kell vállalkoznia a szabadító utazásra, ami sokkal nehezebb.<sup>16</sup>

Ugyancsak a vaszjugániaknál a következő módon is samanizálnak: a sámán beül a ház legsötétebb zugába, és játszani kezd citeráján. Bal kezében egy kanálfélét tart, ami egyébként jóseszközül is szolgál. Ezután segítő szellemeit hívja, akikből hét van. Van egy nagyhatalmú küldönce, a „Szigorú Botos Asszony”, őt küldi, hogy röpülve hívja össze a segítőket. Azok sorjában jelentkeznek is, a sámán pedig énekszóval mesélni kezdi utazásaikat. „Mäj-junk-kán égi vidékei; nekem adják Mäj-junk-kán leánykáit; hallom jöttüket a Föld hat vidékéről, hallom, hogy jön föl a Nagy-Föld Szőrös Állata (= a Medve) az első földalatti vidékről, s eléri a második vidék vizét.” (Ekkor rázni kezdi a kanalat.) Ugyanígy leírja a második, a harmadik földalatti vidék szellemeinek jöttét, s így tovább, a hatodikig; minden újabb érkezésről a kanál tudósít. Ezután a különböző égi vidékek szellemei jelennek meg. Egyesével szólítja őket, minden irányból: „A Rénszarvas-Szamojédok égi vidékeiről, az északi népek égi vidékeiről, a szamojéd fejedelmek és feleségeik szellemeinek városából és így tovább.” Párbeszéd következik a sámán szavával szóló szellemek és a sámán között. Ez az eljárás egy egész estén át tart.

A második estén a sámán önkívületi utazásra indul, segítőszellemeitől kísérvé. A hallgatóság hosszadalmasan és részletesen értesül e nehéz és veszedelmes vállalkozás hányattatásairól: ez minden pontjában hasonló ahhoz az utazáshoz, amelyet a sámán azért tesz, hogy az égbe vezesse az áldozati ló lelkét.<sup>17</sup> Nincs szó arról, hogy a sámánt segítőszellemei „megszállnák”. Mint Karjalainen megjegyzi,<sup>18</sup> a szellemek éppen úgy sutognak a sámán fülébe, mint ahogyan a „madarak” megihletik a bárdokat. A Szellemek lélegzete megy bele a varázslóba”, mondják az északi osztjakok; lélegzetük „megérinti” a sámánt, állítják a vogulok.<sup>19</sup>

Az ugoroknál a sámáni révület inkább „ihletett állapot”, mint önkívület: a sámán látja és hallja a szellemeket; „mágán kívül” van, mert önkívületben távoli tájakra utazik, de nem öntudatlan. Látnok és ihletett. Az alapélmény azonban mégiscsak egy önkívületi tapasztalat, s elérésének legfőbb eszköze, mint sok más vidéken, továbbra is a mágikus-vallásos zene, A gombamérgezés is megteremti a kapcsolatot a szellemekkel, jóllehet passzív és durva

módon. De, mint már megjegyeztük, ez a sámántechnika új keletűnek és átvételnek tűnik. A mérgezés gépies és megfordított módon reprodukálja az „önkívületet”, a „kilépést önmagunkból”: olyan mintát próbál utánozni, amely nála korábbi, és egy másik vonatkozási síkhoz tartozik.

A jenyiszeji osztjakoknál a gyógyítás két eksztatikus utazást foglal magában: az első inkább csak rövid előkészület, s a sámán a transzba torkolló második utazás során hatol mélyen a túlvilágba. A szertartás, amint szokásos, a szellemek hívásával kezdődik, akiket a sámán sorra beterel a dobba. Mindeközben táncol és énekel. Amikor a szellemek mind megjöttek, elkezd fölugrálni a levegőbe: ez azt jelenti, hogy elhagyta a földet és a felhők felé emelkedik. Egyszer csak fölkiált: „Nagyon magasán vagyok, száz versztányi távolságból látom a Jenyiszejt!” Útközben más szellemekkel találkozik, és elmeséli a hallgatóságnak mindazt, amit lát. Majd a segítőszellemhez fordulva, aki a levegőben hordozza, így kiált: „ó, legyenek, vigyél még magasabbra, még messzebbre akarok ellátni!...” Nem sokkal ezután a sámán szellemeitől körülvéve visszatér a jurtába. Szemlátomást nem találta meg a beteg lelkét, vagy csak nagyon messziről, a holtak országában látta. Hogy utolérje, a sámán újra táncolni kezd, míg az önkívület be nem következik; ekkor, továbbra is szellemeitől hordozva, elhagyja testét, és behatol az alvilágba, ahonnan végül is a beteg lelkével kerül elő.<sup>20</sup>

Ami a lapp samanizmust illeti, be kell érünk pusztán említésével, ugyanis a 18. században eltűnt, ráadásul pedig a lapp vallási hagyományokban tetten érhető skandináv és keresztény mitológiai hatások miatt tanulmányozásukat kénytelenek lennénk Európa vallástörténetének keretei közé illeszteni. A 17. századi szerzők szerint, amit a folklór is megerősít, a lapp sámánok, mint sok más sarkvidéki népnél, meztelenül végezték a szertartást, és valódi kataleptikus transzot értek el, melyek során lelkük, úgy vélték, lement az Alvilágba, hogy elkísérje az elhunytat vagy megkeresse a beteg lelkét.<sup>21</sup> A leszállás az Árnyak Birodalmába eksztatikus utazással kezdődött egy Hegyre,<sup>22</sup> mint az altajiaknál: a Hegy, mint tudjuk, a kozmikus tengelyt jelképezi, és következésképpen a „Világ Közepén” áll. Napjainkban a lapp varázslók még emlékeznek őseik

csodatetteire, akik a levegőben röpködtek stb.<sup>23</sup> A szertartás dalokat és a szellemek szólongatását foglalta magában; a dob – melyről megfigyelték, hogy az altaji dobokhoz hasonló rajzok díszítették – nagy szerepet játszott a révület előidézésében.<sup>24</sup> A skandináv *seidhrt* próbálták a lapp samanizmusból történt kölcsönzéseként magyarázni.<sup>25</sup> Azonban, mint lesz alkalmunk látni, a régi germánok vallása épp elég „samanikusnak” tekinthető elemet őrzött meg ahhoz, hogy ne legyen szükség a lapp mágia hatásainak közbelépésére.

A magyar samanizmus<sup>26</sup> fölkelte a pszichoanalitikus és néprajzkutató Róheim Géza érdeklődését.<sup>27</sup> Róheim a magyar sámánizmust nyilvánvalóan keleti eredetűnek tekinti: „A legmeghökkenőbb párhuzamokra, elég különös módon, a szamojédok, a mongol népek (burjátok), a keleti török törzsek és a lappok körében találunk, nem pedig az ugoroknál (a voguloknál és osztjákoknál), a magyarok elsőfokú unokatestvéreinél”.<sup>28</sup> Róheim jó pszichoanalitikusként nem tud ellenállni a kísértésnek, hogy a sámáni repülés és égbeszállás élményét ne freudista módon magyarázza: „a repülési álmok erekiós álmok, [vagyis] ezekben az álmokban a test a péniszt jelképezi. *Föltételes következtetésünk az lenne, hogy a repülési álmok a samanizmus központi eleme.*”<sup>29</sup>

Róheim úgy véli, „semmi közvetlen bizonyíték nincs arra, hogy a *táltos* [a magyar sámán] önkívületbe esik”.<sup>30</sup> Ennek az állításnak homlokegyenest ellentmond Diószegi Vilmos,<sup>31</sup> aki kimutatja, miben különbözik a magyar *táltos* a Magyarországhoz közeli országokban található, látszólag hasonló alakoktól: a román *solomonartól*, a lengyel *planetniktől*, valamint a szerbek és horvátok *garabonciásától*. Egyedül a *táltos* éli át egyfajta „sámánbetegség” élményét,<sup>32</sup> ő alszik „hosszú álmot” (ami lehet egyfajta rituális halál), vagy szenved el „beavatási feldaraboltatást”,<sup>33</sup> egyedül a *táltos* esik át beavatáson, ő rendelkezik sajátos öltözéssel és dobbal, s csak ő esik önkívületbe.<sup>34</sup> Minthogy mindezek az elemek a török, finnugor és szibériai népeknél is megtalálhatók, a szerző arra a következtetésre jut, hogy a samanizmus a magyarok eredeti kultúrájához tartozó mágikus-vallási elem. A magyarok akkor hozták magukkal a samanizmust, amikor Ázsiából az általuk ma elfoglalt területre jöttek.<sup>35</sup>



## *Az osztjákok, jurákok és szamojédok szertartásai*

Az osztják és jurák-szamojéd rituális sámánénekekben, amelyeket Tretyakov jegyzett le gyógyítási szertartások alkalmával, hosszasan mesélik a beteg kedvéért vállalt önkívületi utazást. Ezek az énekek azonban a szó szoros értelmében vett gyógykezeléshez viszonyítva már bizonyos fokig önállósultak: a sámán saját, a legmagasabb égben és a túlvilágon átélt kalandjaival dicsekszik, s az a benyomásunk, hogy a beteg lelkének felkutatása – az ilyen önkívületi utazások eredeti célja – a háttérbe szorult, sőt feledésbe is merült, mert a dal inkább saját önkívületi élményeiről szól; az efféle hőstettekben nem nehéz fölismerni egy mintapélda követését: nevezetesen a sámán beavatási utazását az alvilágba és az égbe.

Csakugyan elmeséli, hogyan emelkedik az Égbe egy külön az ő számára leeresztett kötélén, s hogyan lökdösi félre az útjába álló csillagokat. Az égben a sámán csónakon közlekedik, majd egy folyón ereszkedik vissza a földre, olyan sebesen, hogy keresztülfúj rajta a szél. Szárnyas démonok segítségével lehatol a föld mélyébe: ott olyan hideg van, hogy kér egy kabátot *Amától*, az árnyak szellemétől, vagy saját anyja szellemétől. (Az elbeszélésnek ezen a pontján egyik segítőtje kabátot terít a vállára.) Végül a sámán visszatér a földre, és minden segítőjének elmeséli a jövőjét, továbbá bejelenti a betegnek, hogy a baját okozó démont eltávolította.<sup>36</sup>

Látjuk, hogy itt már nem konkrét fölemelkedést és alászállást magában foglaló sámánesztázisról, hanem mitologikus emlékekkel tűzdelt elbeszélésről van szó, melynek kiindulópontja a gyógykezelés pillanatát jócskán megelőző tapasztalat. A tazovszki osztják és jurák sámánok csodálatos, virágzó rózsák közti repülésükről mesélnek; oly messzire távolodnak az égen, hogy hét versztányi távolságból látják a tundrát; nagy messzeségben megpillantják azt a helyet, ahol hajdanán őseik készítették a dobjaikat. (Voltaképpen a „Világ Közepét” pillantják meg.) Végül fölérnek az Égbe, s megannyi kaland után belépnek egy vaskunyhóba, amelyben bíbor felhők közt elszunnyadnak. Egy folyón ereszkednek vissza a földre; az ének dicshimnusszal végződik minden istenség tiszteletére, kezdve az Ég Istenén.<sup>37</sup>

Az önkívületi utazás megannyiszor látomás formájában teljesedik ki: a sámán rénszarvasok képében látja segítőszellemait a másik világokba lépni, s megéneklí kalandjaikat.<sup>38</sup> A szamojéd sámánoknál a szellemek „vallásibb” funkciót töltenek be, mint a többi szibériai népnél. A sámán, mielőtt a gyógyításhoz hozzáfogna, kapcsolatba lép szellemeivel, hogy tudakozódjék a betegség okáról: ha Num, a Legfőbb Isten küldte, a sámán nem hajlandó kezelni, s ekkor szellemei mennek föl az égbe, Num segítségét kérni.<sup>39</sup> Ez nem azt jelenti, hogy minden szamojéd sámán „jó”; bár nem ismerik a „fehér” és „fekete” sámánok közti különbségtételt, tudjuk, hogy egyesek közülük a fekete mágiát is gyakorolják, és ártalmára vannak másoknak.<sup>40</sup>

A rendelkezésünkre álló szamojéd sámánszertartás-leírások azt a benyomást keltik, hogy az önkívületi utazást vagy „énekelik”, vagy a segítőszellemek hajtják végre a sámán nevében. Erről tanúskodik az a szertartás, amelyen Castrén vett részt a tomszki szamojédoknál, s amelyet a következőképpen írt le: a résztvevők körülülük a sámánt, ügyelve rá, hogy szabadon hagyják az ajtót, melyet az mereven néz. Bal kezében botot tart, ennek egyik végén jelek és titokzatos kis figurák vannak. Jobb kezében két nyílvevő, hegyükkel fölfelé; mindkettő hegyén kis csengettyű van.

A szertartás énekkel kezdődik: a sámán egyedül énekel, a két csengettyűs nyíllal kísérvé magát, amelyeket ritmikusan ütöget a botocskával. Ez a szellemek hívogatása. Amint megérkeztek, a sámán fölkel és táncolni kezd: mozdulatai éppoly nehezek, mint amilyen leleményesek. Folytatja dalát is, és tovább ütöget a botjával. Énekében a szellemekkel folytatott párbeszédet idézi, s a dal intenzitása a beszélgetés drámai érdekességét követi. Amikor az ének tetőfokára hág, a résztvevők kórusban énekelni kezdenek. Miután a sámán minden kérdésére választ kapott a szellemeiktől, megáll, és közli a résztvevőkkel az istenek akaratát.<sup>41</sup>

Természetesen vannak nagy sámánok, akik révületben folytatják le az eksztatikus utazást a beteg lelkét megkeresendő: erről tanúskodik az a jurák-szamojéd sámán, Ganjkka, akit Lehtisalo figyelt meg.<sup>42</sup> Az ilyen mesterek mellett azonban jelentős számú „látnokot” találunk, akik álmukban kapják az eligazítást az istenektől és a szellemeiktől,<sup>43</sup> vagy pedig a gombamérgezés eszközéhez folyamodnak, hogy

megtudják például, egy betegség gyógymódját.<sup>44</sup> Mindenesetre az a határozott benyomásunk, hogy az igazi sámáni révületek elég ritkák, s a szertartások többsége csupán a szellemek által végrehajtott önkívületi utazást vagy olyan kalandok meseszerű elbeszélését foglalja magában, amelyek mitológiai előképe már ismeretes.<sup>45</sup>

A szamojéd sámánok jósolnak is, egy bottal, amelyen bizonyos jelek vannak, s amelyet földobnak a levegőbe: a jövőt a földre esett bot helyzetéből olvassák ki. Sajátosan sámáni hőstetteket is végrehajtanak: hagyják magukat megkötözni, a szellemeket szolongatják (amelyek állathangjai hamarosan fölharsannak a jurtában), s a szertartás végén kötelékeikből megszabadulva látják őket. Késekkel vagdossák magukat, és brutálisan ütik saját fejüket stb.<sup>46</sup> Más szibériai népeknél, sőt a nem ázsiaiaknál is léptenyomon találkozunk a sámánok kapcsán ugyanezekkel a jelenségekkel, amelyek valamiféleképpen a fakírizmushoz tartoznak. A sámán esetében mindez nem pusztán kérkedő játszadozás vagy presztízsversengés: valójában egy magasabbrendű állapot megvalósításáról van szó, amely a profán lét eltörlésével határozható meg. A sámán élményének hitelességét az általa lehetővé tett „csodákkal” igazolja.

### *A jakut és dolgán samanizmus*

A jakutoknál és a dolgánoknál a sámánszertartás általában négy részből tevődik össze: 1. a segítőszellemek hívogatása, 2. a baj okának fölfedezése, ez leggyakrabban egy rossz szellem, aki ellopta a beteg lelkét vagy befészkelte magát a testébe; 3. a rossz szellem kiűzése fenyegetésekkel, zajokkal stb.; és végül 4. sámán égbeszállása.<sup>47</sup> „A legnehezebben megoldható probléma a betegség okainak fölfedezése, a beteget gyötrő szellem fölismerése, eredetének, a hierarchiában elfoglalt helyének, hatalmának meghatározása. A szertartás tehát mindig két részből áll: először a védőszellemeket hívják az égből, segítségüket kérik a baj okainak felismeréséhez, majd következik a harc az ellenséges szellemmel vagy az *üörrel*.” Ezt kötelezően az égi utazás követi.<sup>48</sup>

A gonosz szellemek elleni küzdelem veszedelmes, és hosszú távon ki is meríti a sámánt. „Mindannyian arra vagyunk kárhóztatva,

hogy a szellemek hatalmába kerülünk, mondotta Tüszpüt sámán Sieroszewskinek; a szellemek utálnak bennünket, mert az embereket védjük...”<sup>49</sup> A sámán ahhoz, hogy ki tudja szedni a betegből a gonosz szellemeket, gyakran valóban kénytelen a saját testébe befogadni őket; ha ez megtörtént, harcol velük, és jobban szenved, mint maga a beteg.<sup>50</sup>

Lássuk Sieroszewski klasszikus leírását egy jakut sámánszertartásról. Este került rá sor a jurtában, és a szomszédokat is meghívták rá. „A ház ura olykor erős szíjból két csúszóhurkot készít: a sámán a vállához erősíti őket, a végüket pedig mások fogják, hogy visszatartsák, ha a szellemek netán megpróbálnák elragadni.”<sup>51</sup> A sámán merőn nézi a tűzhely tűzét: ásít, görcsös csuklásokat hallat, időről időre ideges rángások futnak végig rajta. Fölveszi sámánöltözékét, és dohányozni kezd. Egészen halkán dobol.

Arca hamarosan elsápad, feje a mellére bukik, szeme félig lecsukódik. A jurtában leterítik egy fehér kanca bőrét. A sámán friss vizet iszik, és térdet hajt a négy égtáj felé, miközben jobbra-balra köpködi a vizet. A jurtában csend honol. A sámán segítője néhány szőrszálat dob a tűzre, amelyet ezután teljesen beborít hamuval. Teljes lesz a sötétség. A sámán leül a kancabőrre, és dél felé fordulva révül. Mindenki visszafojtja a lélegzetét.

„Hirtelen, nem tudni, hol, éles, szaggatott kiáltás harsan, oly átható, mint az acél csikordulása, majd újra csönd lesz. Aztán újabb kiáltás; hol föntről, hol lentről, hol a sámán előtt, hol mögötte titokzatos zajok hallatszanak: ideges, rémisztő ásítások, hisztérikus csuklások; az ember mintha a bíbic panaszos kiáltását hallaná, a sólyom rikoltásával elegyedve, amit a szalonka pisszegése szakít meg; a sámán kiáltozik így, váltogatva az intonációkat.”

Hirtelen abbahagyja; egy halk, szúnyogéhoz hasonló döngicsélést leszámítva megint csönd lesz. A sámán dobolni kezd. Egy dalt dúdol. A dal és a dobszó egyre erősödik. A sámán hamarosan már üvölt. „Sasok rikoltását hallani, amelybe bíbic kiáltása, szalonkák átható pisszegése és a kakukkok vissza-visszatérő dallama keveredik”. A zene tetőfokára hág, majd hirtelen abbamarad, megint csak a szúnyogdöngicsélést hallani. A madárkiáltások és a csönd

váltakozása többször megismétlődik. Végül a sámán ritmust vált a dobon, és elénekli himnuszát:

*„A föld hatalmas bikája, a sztyeppe paripája,  
a hatalmas bika bömbölt!  
A sztyeppe lova megremegett!  
Mindőtök fölött állok, ember vagyok!  
Mindennel fölruházott ember vagyok!  
A Végtelen Ura teremtette ember vagyok!  
Gyere hát, ó, sztyeppe paripája, okíts!  
Gyere ki hát, Világ hatalmas bikája, felelj!  
Ó, hatalmas Úr, parancsolj!...  
Ó, Úrnőm-Anyám, mutasd meg hibáimat s a követendő  
utat!  
Röpülj előttem, széles utat követve;  
Készítsd elő utam!  
Ó, Napszellemek, kik Délen, a kilenc ligetes dombon laktok,  
ó, Fény Anyái, akik ismeritek az irigységet,  
könyörgök nektek:  
három árnyatok maradjon jó magasban, jó magasban!  
És te, Nyugaton, hegyed tetején, rettenetes erejű Uram-  
Ósöm,  
hatalmas nyakú, légy velem!...”*

A zene még jobban szól, és újból tetőfokra hág. A sámán ezután az *ämägät* és ismerős szellemei segítségét kéri. Ezek nem engedelmeskednek azonnal: a sámán könyörög nekik, ők hímeznek-hámoznak. Néha oly hirtelen toppannak be, hogy a sámán hanyatt esik. Ekkor a segítők nagy ócskavas-csörömpölést csapnak fölötte, ezt mormolva: „A kemény vas csörömpöl – kósza felhők örvénylenek, sok-sok felleg kerekedett!”

Az *ämägät* érkeztere a sámán ugrándozni kezd; gyors és heves mozdulatokat tesz. Végül megáll a jurta közepén, ismét meggyújtják a tüzet, a sámán pedig újrakezdi a dobolást és a táncot. Földobálja magát a levegőbe, olykor négy lábnyi magasságba is.<sup>52</sup> Vadul kiáltozik. Ismét megáll: súlyos, mély hangon ünnepélyes himnusz énekel. Ezután könnyed tánc következik, melynek során inkább ironikusan, vagy épp fordítva, átkozódva énekel: minden attól függ,

milyen lény hangját utánozza éppen. Végül odamegy a beteghez, és felszólítja a betegség okát: távozzék; „vagy megragadja a betegséget, a helyiség közepére hurcolja, s szüntelen szidalmak közepette elüldözi vagy kiköpi a száján, megtapossa, kifújja a markából.”<sup>53</sup>

Ekkor kezdődik a sámán önkívületi utazása, amelynek során az égbe kell kísérnie az áldozati állat lelkét. A jurta mellé három legallyazott fát állítanak; a középső egy nyírfa, melynek hegyébe döglött jégmadarat akasztanak. A nyírfától keletre karót ásnak a földbe, tetején lókoponyával. A három fát lósörénnyel díszített zsinag köti össze egymással. A fák és a jurta közé kis asztalt, az asztalra pálinkáskorsót helyeznek. A sámán madár röptét utánzó mozdulatokba kezd. Apránként följut az éjig. Az útnak kilenc állomása van, a sámán mindegyiknél áldozatot mutat be a hely szellemének. Önkívületi utazásáról visszatérve azt kéri, „tisztítsák” meg tűzzel (eleven parázzsal) teste valamely részén (lábfején, combján stb.).<sup>54</sup>

A jakut sámánszertartásnak természetesen több változata van. Sieroszewski így írja le az égi utazást: „ekkor előzőleg kiválogatott fenyőcskéket állítanak sorba nagy gonddal, amelyekhez fehér lósörényfüzéreket erősítenek (a sámánok nem használnak mást, mint fehérét); majd három, sorba állított karót állítanak föl, hegyükön madár-ábrázolásokkal: az elsőn a kétféjű *ökszökju* található; a másodikon a *grana nur* (*kugosz*) vagy pedig egy holló; a harmadikon kakukk (*kögö*). Az utolsó karóhoz kötik az áldozati állatot. Egy magasan rögzített kötél jelképezi az égbe vezető utat, „ezen fognak fölrepülni a madarak, az állat lelke pedig őket követi”.<sup>55</sup>

A sámán minden „pihenőnél” (*oloh*) leül és megpihen; ha fölkel, az annak a jele, hogy folytatja utazását. Az utazást a madár röptét utánzó táncsal és taglejtésekkel utánozza: „A tánc mindig a levegőben, a szellemek kíséretében megtett utazást ábrázolja; amikor az áldozati állatot vezeti, ugyancsak táncolnia kell. A monda szerint hajdanán voltak olyan sámánok, akik valóban az égbe repültek, s a résztvevők egy állatot láttak a felhők közt kóborolni, nyomában egy sámándobbal; a menetet maga a sámán zárta be, tetőtől talpig vasba öltözötten.” „A dob a mi lovunk”, mondják a sámánok.<sup>56</sup>

A föláldozott állat bőrét, szarvát és patáját egy kiszáradt fára függesztik. Sieroszewski gyakran bukkant ilyen áldozatok nyomaira elhagyatott helyeken. Közvetlen közelükben, gyakran ugyanazon a fán „kocsajt, hosszú fanyilat lehet fölfedezni, a kiszáradt tönkbe tűzve. Ugyanazt a szerepet tölti be, mint az előbbi szertartásban a kötél a sörénycsomókkal: mutatja az égnek azt a részét, ahová az áldozatnak mennie kell.”<sup>57</sup> Ugyanezen szerző szerint a sámán hajdan sajátkezűleg tépte ki az áldozati állat szívét és az ég felé emelte. Ezután a vérrel bemázolta saját arcát, öltözékét, *ämägätjének* képmását és a Szellemek apró fafiguráit.<sup>58</sup>

Másutt kilenc fát állítanak, a közelükben pedig karót vernek a földbe, csúcsán egy madárral. A fákat és a karót fölfelé húzódnó kötél köti össze, az égbeszállás jeleként.<sup>59</sup> A dolgánoknál is megtaláljuk a kilenc fát, mindegyiknek a csúcsán famadárral, s ugyanezzel a jelentéssel: a sámán és az áldozati állat lelkének útja az égbe. A sámánok a dolgánoknál is megjárják a kilenc eget a gyógykezelés alkalmával. Elmondásuk szerint minden újabb ég előtt őrzőszellemek állnak, akiknek az a feladatuk, hogy felügyeljék a sámán utazását, s egyben megakadályozzák a gonosz szellemek feljutását.<sup>60</sup>

Ebből a hosszú és mozgalmas sámánszertartásból csupán egyetlen pont marad homályos: ha a beteg lelkét a rossz szellemek ragadták el, miért elengedhetetlen, hogy a jakut sámán vállalkozzék az égi utazásra? Vasziljev a következő magyarázatot javasolta: a sámán azért viszi a beteg lelkét az égbe, hogy megtisztítsa a rossz szellemek okozta szennyeződéstől.<sup>61</sup> Troscsanszkij a maga részéről azt állítja, hogy azok közül a sámánok közül, akiket megismert, egy sem tett alvilági utazást: gyógykezeléseik során mindannyian csak az égbeszállást alkalmazták.<sup>62</sup> Ez bizonyítja a sámántechnikák sokféleségét és értesüléseink ingatag voltát; nagyon valószínű, hogy a veszedelmesebb és titkosabb alvilágjárások az európai megfigyelők számára nehezebben voltak hozzáférhetőek. A jakut sámánok, vagy legalább egyesek közülük azonban kétségkívül ismerték az alvilági utazásokat is, mert öltözékükön van egy „Földlyuk”-szimbólum, amit pontosan „Szellemlyuknak” neveznek (*abaszi-oibono*), s amelyen keresztül a sámán le tudott jutni az alsó régiókba. Ezenkívül a jakut sámánt önkívületi utazásai során egy vízimadár (sirály, búbos vöcsök) kíséri, amely éppen hogy a

tengerbe merülést, vagyis az alvilágjárást jelképezi.<sup>63</sup> Végezetül, a jakut sámánok szakkifejezései között két különböző szó szerepel a misztikus utazás irányának jelölésére: *allara kúrar* (a „lenti szellemek” felé) és *üsä kirar* (a „fenti szellemek” felé).<sup>64</sup> Egyébként már Vasziljev is megfigyelte, hogy a jakutoknál és dolgánoknál a betegnek démonok prédájává vált lelkét kereső sámán úgy viselkedik, mintha alámerülne, a tunguzok, a csukcsok és a lappok pedig a sámáni révületről mint „lemerülésről” beszélnek.<sup>65</sup> Ugyanezt a viselkedést és önkívületi technikát találjuk az eszkimó sámánoknál is, hiszen a Túlvilágot sok nép, különösen a tengeri népek a tenger mélyére helyezik.<sup>66</sup>

Ahhoz, hogy megértsük, miért kell a jakut sámánoknak a gyógykezelés során égi utazást tenniük, két dologgal kell számolnunk: egyfelől vallási és mitológiai képzeitek összetett, sőt zavaros állapotával, másfelől pedig a sámánok égbeszállásainak nagy presztízsével egész Szibériában és Közép-Azsiában. Mint láttuk, ez a presztízs magyarázza, miért teszi át végül az altaji sámán a fölemelkedési technika néhány sajátos jegyét eksztatikus alvilágjárásába is (mindig azért, hogy kiszabadítsa a beteg lelkét Erlik Kán fogságából).

Ami a jakutokat illeti, a dolgokat nagyjából az alábbiak szerint gondolhatjuk el: annak folytán, hogy az égi Lényeknek áldoztak állatokat, s az irányt, amelyet az áldozat lelkének követnie kellett, világos szimbólumokkal (nyilakkal, famadarakkal, fölfelé húzódó kötéllel) jelezték, végül a sámánt használták arra, hogy a lelket égi útján kalauzolja; s mert az áldozati állat lelkét a gyógykezelés alkalmával kísérte, úgy vélhették, hogy az égbeszállás fő célja a beteg lelkének „megtisztítása”. Mindenesetre a sámáni gyógykezelés rítusa mai formájában hibrid jellegű: érezhetően két különböző technika hatása alatt jött létre: 1. a beteg eltévedt lelkének felkutatása vagy a rossz szellemek kiűzése; 2. az égbeszállás.

Még egy ténnyel számolnunk kell azonban: a szibériai sámánok, a kizárólag pokoljárásokra „szakosodás” ritka eseteit leszámítva, éppúgy képesek égbeszállásokra, mint az alvilágba való leszállásra. Láttuk, hogy ez a kettős technika valamiféleképpen magának a beavatásnak köszönhető: a leendő sámánok beavatási álmai



csakugyan magukban foglalnak alászállásokat (= szenvedéseket és rituális halált) és fölemelkedéseket (= feltámadást) is. Ebben az összefüggésben könnyen érthető, hogy a jakut sámánnak, miután megküzdött a rossz szellemekkel vagy lement az alvilágba, hogy visszaszerezze a beteg lelkét, saját lelki egyensúlyát kell helyreállítania az égbeszállás megismétlésével.

Jegyezzük meg ismételten, hogy a sámán tekintélye és hatalma kizárólag eksztatikus képességétől függ. Az áldozó pap helyét vette át a Legfelsőbb Lénynek bemutatandó áldozatokban, de ez itt éppúgy, mint az altaji sámán esetében, azzal járt, hogy maga a rítus struktúrája változott meg: az áldozat lélekvivéssé, vagyis eksztatikus élményen alapuló dramatikus szertartássá vált. A sámán mindig misztikus képességeinek köszönhetően tudja fölfedezni és legyőzni a gonosz szellemeket, akik elragadták a beteg lelkét; nem éri be azzal, hogy kiűzi, hanem saját testébe fogadja, „megszállja”, zaklatja és elzavarja őket: mindezt azért teheti, mert osztozik természetükben, vagyis szabadon elhagyhatja testét, nagy távolságokra elmehet, leszállhat az alvilágba és föl az égbe stb. Ez a sámán önkívületi élményeit tápláló „szellemi” mozgékony és szabadság ugyanakkor sebezhetővé is teszi, s megannyiszor előfordul, hogy addig-addig küzd a rossz szellemekkel, mígnem végül a rabságukba kerül, vagyis ténylegesen „megszállottként” végzi.

### *Sámánszertartások a tunguzoknál és orocsoknál*

A tunguzok vallási életében a samanizmus jelentős helyet foglal el.<sup>67</sup> Emlékszünk, hogy maga a „sámán” név is tunguz (*šaman*), bármi legyen is a szó eredete.<sup>68</sup> Nagyon valószínű, mint Sirokogorov kimutatta, s mint később ismét szólnunk kell róla, hogy a tunguz samanizmust, legalábbis mai formájában, kínai lámaista eszmék és technikák erősen befolyásolták. Egyébként, mint már többször hangsúlyoztuk, az is bizonyított tény, hogy a közép-ázsiai és szibériai samanizmust déli eredetű hatások érték. Másutt látni fogjuk, hogyan kell elgondolnunk a déli kulturális hatások terjeszkedését Ázsia északi és északkeleti területei felé.<sup>69</sup> Mindenesetre a tunguz samanizmus mai arculata összetett; számos különböző hagyomány

különíthető el benne, összenövéseikből olykor kifejezetten hibrid formák születtek. Itt is a samanizmus bizonyos fokú „hanyatlása” állapítható meg, ami szinte egész Észak-Ázsiára jellemző: nevezetesen a tunguzok a „régisámánok” erejét és bátorságát a maiak kishitűségével hasonlítják össze, akik egyes vidékeken már nem mernek vállalkozni a veszedelmes pokolraszállásokra.

A tunguz sámánt sokféle okból hívják varázshatalma gyakorlására. Nélkülözhetetlen a gyógyuláshoz – akár azért, hogy megkeresse a beteg lelkét, akár azért, hogy kiűzze a démonokat –, másfelől pedig lélekvezető; ő viszi az áldozatokat az Égbe vagy az Alvilágba, különösen pedig az ő tiszte az egész közösség lelki egyensúlyának fönntartása. Akár betegségek, akár csapások vagy meddőség sújtsa a törzset, a sámán dolga az ok diagnosztizálása és a helyzet rendbetétele. A tunguzok még szomszédaiknál is nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a szellemeknek, mégpedig nemcsak az alvilágiaknak, hanem az evilágiaknak, mindenfajta rendellenesség virtuális okozóinak is. A sámánszertartás klasszikus indítékain – betegségen, halálon, az isteneknek bemutatott áldozatokon – kívül a tunguz sámánok ezért végeznek előzetes szertartásokat, különösen pedig „kis szertartásokat” egy sor más ok miatt is, amelyek mindeközben azért mindig magukban foglalják a „szellemek” fölismerésének és uralásának szükségességét.

A sámánok néhány áldozatban is részt vesznek. Ezeken kívül a sámán szellemeinek bemutatott éves áldozat az egész törzs számára nagy vallási esemény.<sup>70</sup> A sámánok természetesen a vadászés halászlítusoknál is elmaradhatatlanok.<sup>71</sup>

A pokoljárás magukban foglaló szertartásokra a következő okokból kerülhet sor: 1. az ősöknek és az alvilági holtaknak adandó áldozatok 2. a beteg lelkének felkutatása és visszavezetése; 3. azoknak az elhunytaknak az Árnyak Birodalmába vezetése és lelepítése, akik nem akarják itthagyni ezt a világot.<sup>72</sup> Bár alkalom bőven kínálkozik, a szertartás elég ritka, mert veszélyesként tisztelik, és kevés sámán mer belevágni.<sup>73</sup> Szakkifejezése az *örgiszki*, szó szerint „örgi irányba” (alsó, „nyugati” világ). Az *örgiszki* vállalkozása csak egy előzetes „kis sámáni” szertartás után lehet sikeres. Például egy sor zavar, betegség vagy csapás éri a törzset; a sámán, akit felkérnek, hogy találja meg az okát, testébe fogad egy szellemet, s

megtudja, miért bontották meg az egyensúlyt az alvilági szellemek vagy a halottak és az ősök lelkei; megtudja azt is, milyen áldozattal kell lecsillapítani őket. Ekkor úgy határoznak, végrehajtják az áldozatot és a sámán alvilágraszállását.

Az *örgiszki* előtt egy nappal összeszedik azokat a tárgyakat, amelyeket a sámán eksztatikus utazásakor használni fog: van köztük egy apró tutaj, amelyen a sámán átkel majd a tengeren (a Bajkál-tavon), egy lándzsa-féle a sziklák széttörésére, két medvét és két vaddisznót ábrázoló kis tárgyak, amelyek hajótörés esetén fönntartják a bárkát s utat törnek a sűrű túlvilági erdőség rengetegében, négy kis hal, amelyek a bárka előtt úsznak majd, a sámán segítő szellemét ábrázoló „bálvány”, aki segít az áldozatot cipelni, különféle megtisztító eszközök stb. A szertartás estéjén a sámán fölveszi öltözékét, dobol, és a „tüzet”, a „Földanyát” és azokat az „ősöket” szólógatja, akiknek az áldozatot bemutatják. Füstölés után jövendöl: lehunytt szemmel a levegőbe dobja dobverőjét; ha fejfelé esik vissza, az jó jel.

A szertartás második része az állat, rendszerint rénszarvas föláldozásával kezdődik. Bekenik vérrel a kiállított tárgyakat; a húst később fogják elkészíteni. Cölöpöket visznek a sátorba, csúcsuk kilóg a füstlyukon. A cölöpöket hosszú szál köti össze a kívül, egy lérségen közszemlére tett tárgyakkal; ez az „út” a szellemek számára.<sup>74</sup> Mikor az elrendezéssel készen vannak, a résztvevők összegyűlnek a sátorban. A sámán dobolni, énekelni és táncolni kezd. Egyre magasabbakat ugrik a levegőbe.<sup>75</sup> Segítői a nézőkkel együtt kórusban éneklnek vele a dal refrénjét. Megáll egy kicsit, iszik egy pohár vodkát, elszív néhány pipát, majd újrakezdi a táncot. Lassacskán annyira nekitüzesedik, hogy végül szinte élettelenül, önkívületben a földre zuhan. Ha nem tér magához, háromszor megöntözik vérrel. Fölkel, s magas hangon beszélni kezd, válaszolgatva azokra az énekelt kérdésekre, amelyeket két-három személy tesz föl neki. A sámán testében most egy szellem lakozik, s ő válaszol helyette, mivel a sámán az alvilágban jár. Amikor visszatér, mindenki örömkialtásokkal üdvözli a holtak világból való megtérését.

A szertartásnak ez a második része körülbelül két órán át tart. Egy két-három órás megszakítás után, tehát pirkadatkor következik az

utolsó fázis, amely nem különbözik az elsőtől, s amelynek során a sámán köszönetét mond a szellemeknek.<sup>76</sup>

A mandzsuriai tunguzoknál áldozni a sámánok részvétele nélkül is lehet. Egyedül a sámán tud viszont lemenni az alvilági régiókba, és ő tudja visszahozni a beteg lelkét. Ez a szertartás is három részből áll. Amikor egy előzetes, „kis sámánszertartás” révén fölfedezik, hogy a beteg lelkét valóban az alvilágban tartják fogva, áldozatot mutatnak be a szellemeknek (*szeven*), hogy segítsenek a sámánnak lemenni. A sámán iszik az áldozati állat véréből és eszik a húsból, s miután ekképpen testébe fogadta a szellemet, önkívületbe jut. Következik a második szakasz: a sámán misztikus utazása. Egy hegy északkeleti oldalához ér, és lemegy a lejtőn az alvilágba. Ahogyan a Pokolhoz közeledik, a veszélyek egyre sokasodnak. Szellemekkel és más sámánokkal találkozik, dobjaival védekezik nyilaikkal szemben. Minthogy a sámán utazása minden hányattatását megénekli, a résztvevők minden lépését követni tudják. Lebújik egy kis lyukon, s három folyón kel át, mielőtt találkozna az alvilági vidékek szellemeivel. Végül eléri a sötétség birodalmát, a résztvevők pedig kovás puskájukkal üdvövéseket adnak le: ezek a „villámok”, amelyek jóvoltából a sámán látja az utat. Megtalálja a lelket, s a szellemekkel folytatott hosszadalmas küzdelem vagy tárgyalások után, ezernyi nehézség közepette visszahozza a földre és visszahelyezi a beteg testébe. A szertartás utolsó része, amire másnap vagy pár nappal később kerül sor, a sámán szellemeinek szóló hálaadás.<sup>77</sup>

A mandzsuriai rénszarvas-tunguzoknál őrzik egy „hajdanvolt idő” emlékét, amikor „a föld felé” samanizáltak, de manapság ezt már egyetlen sámán sem meri megtenni.<sup>78</sup> A mankovai nomád tunguzoknál más a szertartás: fekete bakot áldoznak, éjszaka, a húsát pedig nem eszik meg; az alvilági vidékekre érve a sámán a földre zuhan, és egy fél óra hosszat mozdulatlanul hever. Eközben a résztvevők háromszor átugorják a tüzet.<sup>79</sup> A „leszállás a holtak világába” szertartása a mandzsuknál is elég ritka. Sirokogorov hosszú otlité alatt mindössze három szertartáson tudott részt venni. A sámán valamennyi – kínai, mandzsu és tunguz – szellemet szólongatja, elmagyarázza nekik a szertartás okát (a Sirokogorov által elemzett esetben ez egy nyolcéves kisfiú betegsége volt), és

segítségüket kéri. Ezután dobolni kezd, s miután testébe fogadta saját szellemét, a szőnyegre zuhan. Segítői kérdéseket tesznek föl neki, s válaszaiból jönnek rá, hogy már az alvilági vidékeken jár. Minthogy a szellem, amely „megszállta”, egy farkas, a sámán ennek megfelelően viselkedik. Nyelvezetét nehéz megérteni. Azt mindenesetre kihámozzák belőle, hogy a betegséget nem egy halott lelke okozta, mint a szertartás előtt gondolták, hanem egy bizonyos szellem, aki a gyógyulásért azt kéri cserébe, hogy építsenek neki egy kis templomot (*m'ao*), és kapjon rendszeresen áldozatokat.<sup>80</sup>

A „holtak világába” történt hasonló alászállást beszél el a *Nisan sámánnő* című mandzsu elbeszélés,<sup>81</sup> amelyet Sirokogorov a mandzsu samanizmus egyetlen írott dokumentumának tekint. A történet a következő: a Ming-dinasztia korában egy fiatalember, gazdag szülők gyermeke, vadászatra indul a hegyek közé, és baleset következtében meghal. Egy sámánnő, Nisan elhatározza, hogy visszahozza a lelkét, és lemegy „a holtak világába”. Sok szellemmel találkozik, többek között elhunyt férje szellemével is, és megannyi viszontagság után sikerül visszatérnie a földre a fiatalember lelkével, aki föltámad. A költemény – amelyet minden mandzsu sámán ismer – sajnos csak nagyon kevés részletet közöl a szertartás rituális részéről.<sup>82</sup> A költemény végül „irodalmi” szöveggé vált, amely abban különbözik a hasonló tatár szövegektől, hogy már nagyon régen írott formában rögzítették és terjesztették. Jelentősége mindazonáltal igen nagy, mert bizonyítja, hogy „Orpheusz alászállásának” témája mennyire közel áll a sámáni alvilágjárásokhoz.<sup>83</sup>

Ellenkező irányú, vagyis égbeszállást magukban foglaló önkívületi utazásokkal is találkozunk, ugyancsak gyógyítási céllal. Ezekben az esetekben a sámán huszonhét (kilencszer három) facsometét helyez el, valamint egy jelképes létrát, amelyen majd megkezdí a fölmenetelt. A kéznél lévő rituális tárgyak között számos madárfigura figyelhető meg, a közismert fölemelkedési szimbolika bizonyítékaként. Az égi utazásra sokféle okból lehet vállalkozni, de a Sirokogorov által leírt szertartás célja egy gyermek gyógyulása volt. Az első rész az alvilágjárás szertartás előkészületeihez hasonló. „Kis samanizálással” megtudják, hogy *Dajncsan* isten, akitől a beteg gyermek lelkének helyretételét kéri, pontosan mikor hajlandó

elfogadni az áldozatot. Az állatot – ebben az esetben bárányt – rituálisan ölik le: kitépik a szívét, a vért pedig speciális edényekben fogják föl, gondosan ügyelve, hogy egy csepp se hulljon a földre. A bőrt ezután kiterítik. A szertartás második részét teljes egészében az eksztázis megvalósításának szentelik. A sámán énekel, dobol, táncol, és a levegőbe ugrál, időnként odamegy a beteg gyermekhez. Ezután átadja a dobot a segítőjének, vodkát iszik, dohányzik, és újratekinti a táncot, míg kimerülten földre nem rogy. Ez a jele annak, hogy elhagyta testét és az Ég felé röpül. Mindenki köréje seregük, segítője pedig, mint az alvilágjárások esetében, kovás puskával csíhol szikrákat. Ezt a fajta szertartást nappal éppúgy lehet tartani, mint éjszaka. A sámán jelég esetleges öltözéket visel, és Sirokogorov úgy gondolja, hogy ezt a fajta, égbeszállást tartalmazó szertartást a tunguzok a burjátoktól vették át.<sup>84</sup>

Ami nyilvánvalónak látszik, az a szertartás hibrid jellege: jóllehet az égi szimbolikát kellőképpen tanúsítják a fák, a létra és a madárfigurácskák, a sámán önkívületi utazása ellenkező irányról árulkodik (a „sötétség”, amelyet szikrákkal kell megvilágítani). A sámán az áldozati állatot egyébként nem Bugának, a Legfelsőbb Lénynek, hanem a lentebbi régiók szellemeinek viszi. Ez a szertartástípus a Bajkálon túli és mandzsuri rénszarvas-tunguzoknál is megvan, de az észak-mandzsuri tunguz csoportok körében ismeretlen,<sup>85</sup> ami a burját hatás hipotézisét támasztja alá.

A sámánszertartások e két nagy típusán kívül a tunguzok több más formát is ismernek, amelyek nem a fönti vagy a lenti világ szellemeivel állnak meghatározott kapcsolatban, hanem az e világi szellemekre vonatkoznak. Céljuk e szellemek uralása, a rosszak eltávolítása, áldozás azoknak a szellemeknek, amelyek ellenségessé válhatnak stb. Sok szertartást természetesen betegségek motiválnak, mivel feltételezik, hogy bizonyos szellemek okozzák őket. A sámán a zavar okozójának azonosítása céljából testébe fogadja ismerős szellemét, és alvást színlel (a sámáni révület gyenge utánzása), vagy megpróbálja megidézni és magának a betegnek a testébe rekeszteni a bajkeverő szellemet,<sup>86</sup> mert lelkekből több van (három),<sup>87</sup> és instabilitásuk olykor megnehezíti a sámán dolgát. Ki kell deríteni, melyik lélek hagyta el a testet és meg kell keresni; ebben az esetben a sámán kész varázsigékkel vagy

énekekkel szólongatja a lelket, és ritmikus mozdulatokkal megpróbálja visszahelyezni a testbe. Olykor azonban előfordul, hogy a rossz szellemek befészkeltek magukat a betegbe; a sámán ekkor ismerős szellemei segítségével úzi ki őket.<sup>88</sup>

A szorosan vett tunguz samanizmusban az önkívület nagy szerepet játszik; elérésének leginkább közkeletű módszere a tánc és az ének,<sup>89</sup> s a tunguz szertartás fenomenológiája mindenben a többi szibériai nép szertartásaira emlékeztet: hallani a szellemek hangját; a sámán nagyon „könnyűvé” válik, és képes a levegőbe ugrálni öltözetében, ami olykor 30 kilót is nyom; a beteg alig érzi, amikor a sámán végiglépdel a testen<sup>90</sup> – mindez a levitáció és a „röpülés” mágikus képességével magyarázható,<sup>91</sup> a sámán az önkívület során nagy hőséget tapasztal, s emiatt képes a parázssal és a tüzes vassal játszózni; teljesen érzéketlenné válik (mély sebet ejt magán például, anélkül hogy a vére kicsordulna) stb.<sup>92</sup> Mindez, mint a továbbiakban jobban is látni fogjuk, egy olyan ősi mágikus örökséghez tartozik, ami a világ legeldugottabb zugaiban még ma is él, s korábbi, mint azok a déli hatások, amelyek oly nagy mértékben hozzájárultak a tunguz samanizmus mai arculatának kialakulásához. Számunkra egyelőre elegendő, hogy röviden utaltunk a tunguz samanizmusban megkülönböztethető két mágikus hagyományra: az alapra, amit „archaikusnak” nevezhetnénk, és a déli, kínai buddhista hozzájárulásra. Jelentőségük akkor fog majd kiviláglani, amikor megpróbáljuk felvázolni a közép- és északázsiai samanizmus történetének nagy vonalait.

A samanizmus hasonló formáival találkozunk az orocs és udehe törzsnél. Lopatin hosszú leírást ad a Tumnin folyó mentén élő ulkai orocsok gyógyítási szertartásáról.<sup>93</sup> A sámán védőszelleméhez intézett imával kezdi, mert ő, a sámán, gyenge, szelleme viszont mindenható, és semmi nem képes ellenállni neki. Kilencszer körültáncolja a tüzet, majd dalt énekel szellemének: „Jönni fogsz!, mondja neki. Ide fogsz jönni! Megkönyörülsz ezeken a szegény embereken stb.” Friss vért ígér szellemének, aki néhány utalás alapján valószínűleg a Nagy Mennydörgés-Madár. „Vas szárnyaid!... Vastollaid zengenek, amikor röpülsz!... Hatalmas csőröd kész megragadni ellenségeidet!...” Ez az invokáció mintegy harminc percig folytatódik, s a sámán kimerülten befejezi.

Hirtelen más hangon kiált föl: „Itt vagyok!... Megjöttem, hogy segítsek ezeken a szegény embereken!...” A sámán önkívületbe jut: táncol a tűz körül, kitarja karját, de még mindig szorongatja dobját és a dobverőt, s újból felkiált: „Repülök!... Repülök!... Mindjárt elérlek!... Elkaplak!... Nem tudsz megszökni előlem!...”

Mint később elmagyarázták Lopatinnak, ez a tánc a sámán utazását jeleníti meg a szellemek birodalmába, ahol arra a gonosz szellemre vadászott, amelyik elrabolta a beteg kisfiú lelkét. Ezután több hang párbeszéde következik, érthetetlen szavakkal tűzdelve. Végül a sámán felkiált: „Megvan! Megvan!”, s öklét összeszorítva, mintha fogott volna valamit, odamegy a beteg kisfiú ágyához, és visszaadja neki a lelkét, mert, mint a sámán másnap elmagyarázta Lopatinnak, a gyerek lelkét veréb formájában kapta el.

Ebben a szertartásban az az érdekes, hogy a sámán önkívülete nem transz formájában fogalmazódik meg, hanem a mágikus repülést szimbolizáló tánc közben éri el és tartja fenn. A védőszellem, úgy tűnik, a Nagy Mennydörgés-Madár vagy a Sas, aki oly nagy szerepet játszik Észak-Ázsia mitológiáiban és vallásaiban, így tehát, bár a beteg lelkét egy gonosz szellem ragadta el, a sámán nem az alvilági vidékeken vadászik rá, mint várható volna, hanem nagyon magasan az Égben.

### *A jukagir samanizmus*

A jukagiroknak két szavuk van a sámán megnevezésére: *a'lma* (a „tenni” igéből) és *i'rkeye*, szó szerint „reszkető”.<sup>94</sup> Az *a'lma* kezeli a betegeket, áldozatokat mutat be, szerencsés vadászatot kér az istenektől, és a természetfölötti világgal éppúgy kapcsolatban áll, mint az Árnyak Birodalmával. Szerepe hajdan biztosan jelentősebb volt, mert minden jukagir törzs egy-egy sámántól eredezteti magát. A múlt századig még tisztelték a halott sámánok koponyáját: ereklyeként egy kis fafigurába foglalták, amelyet azután ládikában őrizgettek. Semmihez nem kezdtek hozzá az előzetes koponyajóslás nélkül; ehhez az Észak-Ázsiában legmegszokottabb módszert használták: a koponya nehéz vagy könnyű volta felelt meg a „nem”-nek vagy az „igen”-nek, a jóslatban kapott választ pedig szorul szóra tiszteletben tartották. A többi csontot szétosztották a rokonok között,



a húst pedig kiszárították, hogy jobban elálljon. A sámánösök emlékére „faembereket” is állítottak.<sup>95</sup>

Amikor egy ember meghal, három lelke elválik egymástól: az egyik a holttest mellett marad, a második az Árnyak Birodalma felé indul, a harmadik meg fölmeleg az égbe.<sup>96</sup> Úgy tűnik, hogy ez utóbbi a Legfőbb Istenhez megy, aki a Pon nevet viseli, szó szerint: „Valami”.<sup>97</sup> Mindenesetre az a lélek tűnik a legfontosabbnak, amelyik árnyékká változik. Útközben találkozik egy öregasszonnyal, a túlvilág küszöbének őrzőjével, majd egy folyóhoz érkezik, amin csónakkal kel át. Az Árnyak Birodalmában az elhunyt ugyanúgy él tovább, mint a földön, „árnyék-állatokra” vadászgatva. A sámán az Árnyak Birodalmába megy le megkeresni a beteg lelkét.

Egy másik alkalomból is lemegy oda: azért, hogy „ellopon” egy lelket, s ezen a világon megszületésre készítse egy asszony hasába ültetve, a holtak ugyanis visszatérnek a földre, és új életet kezdenek. Olykor azonban, ha az élők megfeledkeznek az elhunytakkal szembeni kötelességeikről, azok nem hajlandóak lelkeket küldeni nekik – és az asszonyok nem fogannak többet. Ekkor a sámán lemegy az Árnyak Birodalmába, s ha nem sikerül meggyőznie a holtakat, hát ellop egy lelket, s erővel bekényszeríti az asszony testébe. Ebben az esetben azonban a gyerekek nem élnek sokáig. Lelkük siet visszatérni az Árnyak Birodalmába<sup>98</sup>

Találkozunk ködös utalásokkal arra nézve, hogy a sámánokat hajdan „jókra” és „rosszakra” osztották, s említik a hajdanvolt sámánőket is, akik mára eltűntek. A jukagiroknál semmi nyoma az asszonyok részvételének a „családi, házi samanizmusban”, ami a korjákoknál és a csukcsoknál még fönmaradt, s ami megengedi, hogy a családi dobokat az asszonyok őrizzék.<sup>99</sup> A régi időkben azonban minden jukagir családnak megvolt a maga saját dobja,<sup>100</sup> ami azt bizonyítja, hogy legalábbis némely „sámán”-szertartásokat időről időre a háznép tagjai végeztek.

A Jochelson által leírt különféle szertartások közül, amelyek nem mind érdekesek,<sup>101</sup> beérjük a legfontosabbik összefoglalásával, melynek célja a gyógyítás. A sámán leül a földre, s miután hosszan dobolt, védőszellemeit szólongatja, állathangokat utánozva: „Őseim, kiáltja, gyertek ide hozzám! Gyertek közelebb, leányka-szellemeim, hogy segítsetek nekem! Gyertek ide!” Ismét dobolni kezd, majd

segítőjétől támogatva fölkel, az ajtóhoz lép, és mélyeket lélegzik, hogy ily módon lenyelje az ősök szellemeit és a többi szellemet, akikhez könyörgött. „A beteg lelke, úgy tűnik, az Árnyak Birodalmába indult!”, adják hírül a sámán hangján az ősök szellemei. A beteg rokonai bátorítják: „Légy erős! Légy erős!” A sámán leteszi dobját és hasra fekszik a rénszarvasbőrön; nem mozdul, ami annak a jele, hogy elhagyta testét, és a túlvilágon utazik. Leszállt az Árnyak Birodalmába „dobján keresztül, mintha tóba merült volna”.<sup>102</sup> Sokáig mozdulatlan marad, a résztvevők pedig türelmesen várják ébredését.

A sámán ezután elmesélte Jochelsonnak eksztatikus utazását. Segítőszellemei kíséretében az Árnyak Birodalmába vezető utat követte. Egy kis házhoz ért, s találkozott egy kutyával, aki ugatni kezdett. Egy öregasszony, az út őrzője jött ki a házból, s megkérdezte tőle, örökre jött-e, vagy csak egy kis időre. A sámán nem felelt, s azt mondta szellemeinek: „Ne hallgassatok az öregasszony szavára! Folytassátok az utat!” Hamarosan egy folyóhoz értek. Volt ott egy csónak, a túlparton pedig a sámán sátrakat és embereket látott. Még mindig szellemei kíséretében, beszállt a csónakba és átkelt a folyón. Találkozott a beteg halott rokonainak lelkével, s amikor sátrukba lépett, ott a beteg lelkét is megtalálta. A rokonok nem voltak hajlandóak kiszolgáltatni neki, így a sámán kénytelen volt erővel elragadni. Hogy kockázatok nélkül vissza tudja hozni a földre, a sámán belélegezte a lelket, és bedugta a fülét, hogy ki ne szökhessen. A sámán visszatértét néhány mozdulata jelzi. Két lány megdörzsölgeti a lábszárát, s a teljesen visszaérkezett sámán visszailleszti a lelket a beteg testébe. Ezután az ajtóhoz megy és elküldi segítőszellemeit.<sup>103</sup>

A jukagir sámán a gyógyítást nem feltétlenül úgy végzi, hogy az alvilágba megy a beteg lelkét kiszabadítani. Megtörténik, hogy a szertartást a halott sámánok lelkének említése nélkül végzi, s a segítőszellemeket szólongatva és hangjukat utánozva a Teremtőhöz és más égi hatalmakhoz fordul.<sup>104</sup> Ez a sajátosság eksztatikus képességeinek többértékű voltát mutatja, hiszen az emberek és az istenek közötti közvetítőül is szolgál, s emiatt játszik főszerepet a vadászatban is; mindig neki kell közbenjárnia azoknál az istenségeknél, akik így vagy úgy uralkodnak az állatvilág fölött. Így

amikor a törzset éhínség fenyegeti, a sámán olyan szertartást végez, amely pontról pontra megegyezik a gyógyítási szertartással. Csakhogy ahelyett, hogy a Fény Teremtőjéhez fordulna, vagy lemenne az alvilágba megkeresni a beteg lelkét, a Föld Urához röpül. Amikor színe elé érkezik, így könyörög neki: „Gyermekeid küldtek, hogy adj nekik enni!...” A Föld Ura nekiadja egy rénszarvas „lelkét”, a sámán pedig másnap elmegy egy bizonyos helyre, egy folyó mellé, és vár: arra megy egy rénszarvas, s a sámán egy nyíllövessel leteríti. Ez a jel, hogy eztán nem fognak vadban szűkölködni.<sup>105</sup>

Mindezen rítusokon kívül a sámánt a jövőmondás mestereként is alkalmazzák. Ezt vagy jós-csontokkal vagy sámánszertartás közvetítésével gyakorolja.<sup>106</sup> Ebbéli varázsereje a szellemekkel való kapcsolatából ered, de föltehető, hogy a szellemek jelentősége a jukagirok hiedelmeiben nagymértékben jakut és tunguz hatás eredménye. E tekintetben két tényt látunk fontosnak: egyfelől azt, hogy a jukagirok szerint ősi samanizmusuk ma hanyatlóban van; másfelől pedig azt, hogy a jukagir sámánok mai gyakorlatában erős jakut és tunguz hatás fedezhető föl.<sup>107</sup>

### *Vallás és samanizmus a korjácoknál*

A korjácok egy Legfőbb Égi Lényt ismernek, a „Föntit”, akinek kutyákat áldoznak. Ez a Legfőbb Lény azonban, mint mindenütt másutt, inkább passzív: az emberek a gonosz szellem, *Kalau* támadásainak vannak kitéve, és a „Fönti” ritkán siet a segítségükre. Mindazonáltal míg a jakutoknál és a burjátoknál a rossz szellemek nagyon nagy jelentőségre tettek szert, a korjácok vallása még elég nagy helyet biztosít a Legfőbb Lénynek és a jóindulatú szellemeknek.<sup>108</sup> *Kalau* folyton azon fáradozik, hogy belepiszkítson a „Fönti”-nek szánt áldozatokba, s ez sokszor sikerül is neki. Amikor a gyógykezelés során a sámán kutyát áldoz a Legfőbb Lénynek, *Kalau* elronthatja az áldozatot, s ilyenkor a beteg meghal; ha viszont az áldozat fölér az égbe, biztos a gyógyulás.<sup>100</sup> *Kalau* a Gonosz Varázsló, a Halál, s valószínűleg az Első Halott. Mindenesetre ő okozza az emberek halálát, úgy, hogy megeszi a húsukat, de különösen a májukat.<sup>110</sup> Tudjuk, hogy a varázslók Ausztráliában és

másutt is úgy ölik meg áldozataikat, hogy álmukban megeszik a májukat és a belső szerveiket.

A samanizmus mind a mai napig elég jelentős szerepet játszik a korjások vallásában. Itt is találkozunk azonban „a sámán hanyatlásának” motívumával. És ami számunkra még fontosabbnak tűnik, a sámán hanyatlása az egész emberiség általános hanyatlásának, egy nagyon rég bekövetkezett szellemi tragédiának a következménye. A Nagy Holló nevű hős mitikus korában az emberek gond nélkül fel tudtak járni az Égbe, s ugyanolyan könnyedén lejutni az Alvilágba; ma erre már csak a sámánok képesek.<sup>111</sup> A mítoszokban vagy az égbolt központi nyílásán át jártak az égbe, amelyiken keresztül a Föld Teremtője nézeget lefelé;<sup>112</sup> vagy azt az utat követték, amit az Ég felé kilőtt nyíl mutatott.<sup>113</sup> Azonban, mint más vallási hagyományok bemutatásakor már elmondottuk, ezeknek a könnyű kapcsolatoknak az Éggel és az Alvilággal hirtelen vége szakadt (a korjások nem mondják meg pontosan, milyen esemény következteben), s azóta egyedül a sámánok képesek helyreállítani őket.

Napjainkra viszont még a sámánok is elvesztették varázslatos képességeiket. Nem is olyan régen a nagyon hatalmas sámánok még képesek voltak visszatenni egy éppen meghalt ember lelkét a testébe, és visszahozni az életbe; Jochelson még hallotta mesélgetni a „régisámánok” efféle hőstetteit, de azok a sámánok mind rég meghaltak.<sup>114</sup> Mi több, a sámáni hivatás is visszaszorulóban volt. Jochelson csak két fiatal sámánnal találkozott, azok is elég szegények voltak, és nem volt tekintélyük. A szertartások, amelyeken részt vett, nem voltak túl érdekesek. Különös zajokat és hangokat lehetett hallani minden sarokból (a segítőszellemeket), ami hirtelen abbamaradt; amikor ismét világosságot gyújtottak, a sámán kimerülten hevert a földön, és sután közölte: a szellemek biztosították afelől, hogy a „betegség” el fogja hagyni a falut.<sup>115</sup> Egy másik szertartáson, ami szokás szerint énekkel, dobolással és a szellemek szólóztatásával kezdődött, a sámán elkérte Jochelson kését, mert, mint mondotta, a szellemek azt parancsolták neki, hogy vagdossa össze magát. Aztán nem csinált semmit. Igaz, meséltek más sámánokról, akik megnyitották a beteg testét, megkeresték a betegség okát, és megették azt a darab

húst, amely a betegséget képviselte – a seb pedig nyomban behegedt.<sup>116</sup>

A korják sámán neve *enyenyalan*, vagyis „szellemeiktől ihletett ember”.<sup>117</sup> A sámán pályafutásáról valóban a szellemek döntenek: senki nem szeretne *enyenyalan* lenni a maga jószántából. A szellemek madarak és más állatok képében jelentkeznek. Minden okunk megvan azt feltételezni, hogy a „régisámánok” ezeket a szellemeket használták arra, hogy büntetlenül lejárkáljanak az alvilágba, mint a jukagir és más sámánok esetében láttuk. Valószínűleg meg kellett szerezniük Kalau és a többi alvilági figura jóindulatát, mert a halál után a lélek fölmege az égbe, a Legfőbb Lényhez – de az árnyék és maga az elhunyt az alvilági vidékekre megy le. Az alvilág bejáratát kutyák őrzik. A szó szoros értelmében vett Alvilágot ugyanolyan falvak alkotják, mint a földiek, minden családnak megvan a maga háza. Az alvilágba vezető út közvetlenül a máglya alatt nyílik, s csak a halott belépéséhez szükséges ideig marad nyitva.<sup>118</sup>

A korják samanizmus hanyatlása abban a tényben is tükröződik, hogy a sámán már nem használ sajátos öltözéket.<sup>119</sup> Saját dobja sincs már. Minden családnak van egy dobja, ezt arra használják, amit Jochelson és Bogoras, majd őket követve más szerzők is „házi samanizmusnak” neveztek. Minden család valóban gyakorol egyfajta samanizmust házi rítusai: a közösség vallási kötelezettségeit jelentő rendszeres vagy rendszertelen áldozatok és szertartások alkalmával. Jochelson<sup>120</sup> és Bogoras szerint a „családi sámánizmus” megelőzte a hivatásszerűt. Számos tény, melyekre hamarosan sort kerítünk, ellentmond ennek az elgondolásnak. Mint a vallástörténetben mindenütt, a szibériai samanizmus is azt igazolja, hogy a világiak iparkodnak utánozni egyes kiváltságos egyének eksztatikus élményeit, nem pedig megfordítva.

### *Samanizmus a csukcsoknál*

A „házi samanizmus” a csukcsoknál is megvan, abban az értelemben, hogy a családfő által celebrált szertartásokon mindenki, még a gyerekek is megpróbálnak dobolni. Ez történik például az „őszi vágás” alkalmával, amikor állatokat áldoznak azzal a céllal,

hogy egész esztendőre biztosítsák a vadat: dobolnak – minden családnak megvan a maga saját dobja –, megpróbálják magukba fogadni a „szellemeket” és samanizálni.<sup>121</sup> Bogoraz véleménye szerint azonban világos, hogy a sámánszertartások gyenge utánzatáról van szó; a szertartás a külső sátorban és nappal zajlik, míg a sámánszeánszra a hálószobában, éjszaka és teljes sötétségben kerül sor; a családtagok sorjában utánozzák a „szellemtől való megszállottságot”, a sámánok módjára rángatózva, a levegőbe ugrálva és tagolatlan hangokat adva, amiket a „szellemekek” hangjának és nyelvének tekintenek. Olykor még a sámáni gyógykezeléssel is megpróbálkoznak, és jövőt mondanak, anélkül hogy a jóslatot bárki is komolyan venné.<sup>122</sup> Mindez azt bizonyítja: a nem hivatásosak az átmeneti vallásos lelkesülés érdekében úgy próbálják elérni a sámánállapotot, hogy utánozzák a sámánok gesztusait. A minta az igazi sámán révülete, de az utánzás inkább annak külsődleges jegyeire: a „szellemhangokra”, a „titkos nyelvre”, az ál-jóslatokra stb. korlátozódik. A „házi samanizmus”, legalábbis mai formájában, a hivatásos sámán eksztázistechnikájának majmolása csupán.

A szó szoros értelmében vett sámánszertartásokra egyébként estéknként kerül sor, az említett vallási szertartások végén; ezeket hivatásos sámánok végzik. A „házi samanizmus” keverék jelenségnek látszik, s valószínűleg két okból ered: egyfelől számos csukcs (Bogoraz szerint a népesség egyharmada)<sup>123</sup> állítja magáról, hogy sámán, s minthogy minden háznak megvan a maga dobja, a téli estéken sokan állnak neki énekelni és dobolni, sőt olykor sámánszerű állapotba is jutnak; másfelől pedig a periodikusan ismétlődő ünnepek vallási feszültsége serkenti a lappangó átszellemültséget és némileg elősegíti terjedését. Mindkét esetben azonban, ismételjük, a meglévő mintát: a hivatásos sámán eksztázistechnikáját próbálják utánozni.

A sámáni elhivatottság a csukcsoknál is, mint egész Ázsiában, általában spirituális válságban nyilvánul meg, amelyet vagy „beavatási betegség” vagy természetfölötti jelenés idéz elő (farkas, rozmár stb. bukkan elő, és megmenti a jövőtől valami nagy veszedelemtől). Mindenesetre a „jel” (betegség, jelenés) kiváltotta krízis magával a sámán-élménnyel radikálisan megoldódik: az

előkészítő időszakot a csukcsok súlyos betegséggel azonosítják, az „ihletettség” pedig (vagyis a beavatás megtörténte) a gyógyulással egyenlő.<sup>124</sup> Azok a sámánok, akikkel Bogoraz találkozott, többségükben azt állították, nem volt mesterük,<sup>125</sup> de ez nem jelenti azt, hogy ne lettek volna emberfölötti oktatóik. Egyedül a „sámáni állatokkal” való találkozás szolgál némi útmutatással arról, milyenfajta oktatásban is részesülhet a tanonc. Egy sámán elmesélte Bogoraznak,<sup>126</sup> hogy kamaszkorában hangot hallott, amely azt parancsolta neki: „Vonulj magányba: találsz majd egy dobot. Kezdj dobolni, és meglátod az egész világot!” Hallgatott a hangra, és csakugyan sikerült feljutnia az égbe, sőt sátrat vernie a felhőkön.<sup>127</sup> Bármilyen legyen ugyanis a csukcs samanizmus általános irányultsága jelenlegi szakaszában (vagyis abban, amit a néprajzkutatók a század elején megfigyeltek), a csukcs sámán is képes a levegőben röpködni és a Sarkcsillag nyílásán átkelve sorra áthaladni az egeken.<sup>128</sup>

A csukcsok azonban, mint más szibériai népek kapcsán már megjegyeztük, tudatában vannak sámánjaik hanyatlásának. A sámánok például a dohányt használják serkentőszerként, ezt a szokást a tunguzoktól vették át.<sup>129</sup> S miközben a folklór igen bőbeszédűen számol be a hajdani sámánok révüléseiről és betegek lelkei nyomában tett önkívületi utazásairól, a csukcs sámán manapság beéri egy ál-önkívülettel.<sup>130</sup> Az a benyomásunk, hogy az eksztázisteknika hanyatlóban van, hisz a sámánszertartások többnyire a szellemek megidézésére és fakír-bravúrokra korlátozódnak.

S mégis: maga a sámáni szókészlet tanúskodik a révület eksztatikus értékéről. A dobot „csónak”-nak nevezik, a révületbe esett sámánról pedig azt mondják: „alámerült”.<sup>131</sup> Mindez azt bizonyítja, hogy a szertartást a tengermélyi túlvilágba tett utazásnak tekintették (mint például az eszkimók), ami egyébként nem akadályozta, hogy a sámán, ha úgy akarta, a legmagasabb Égbe ne emelkedjék. A beteg elveszett lelkének felkutatása azonban magában foglalt egy pokolraszállást, mint ezt a folklór is tanúsítja. Napjainkban a gyógykezelés szertartása a következő módon zajlik: a sámán leveti ingét, félmeztelenül pipázik, dobolni és énekelni kezd. Egyszerű, szöveg nélküli dallam ez; minden sámánnak megvannak

a saját dalai, és gyakran rögtönöznek is. Egyszer csak minden sarokból a „szellemek” hangjait hallani; mintha a föld alól vagy nagyon távolról jönnének. A *kelet* („lélek”) behatol a sámán testébe, aki fejét szaporán rázogatva fejhargon – a szellem hangján – kiáltozni és beszélni kezd.<sup>132</sup> Eközben a sátor sötétjében mindenféle különös jelenség mutatkozik: tárgyak lebegnek, a jurta megrepeg, kövek és fadarabok záporoznak stb.<sup>133</sup> A holtak lelkei a sámán hangjának közvetítésével társalognak a résztvevőkkel.<sup>134</sup>

Ha a szertartások gazdagok is parapszichologikus jelenségekben, a szó szoros értelmében sámáni önkívület egyre ritkábbá válik. Olykor a sámán öntudatlanul a földre zuhan, úgy tekintik: lelke elhagyja a testét, hogy a szellemekhez menjen tanácsot kérni. Erre az önkívületre azonban csak akkor kerül sor, ha a beteg elég gazdag ahhoz, hogy jól megfizessen érte. Bogoraz megfigyelései szerint még ebben az esetben is csak szimulálásról van szó: a sámán hirtelen abbahagyja a dobolást, s mozdulatlanul hever a földön; a felesége letakarja az arcát egy ruhával, világosságot gyűjt és dobolni kezd. Negyedóra múlva a sámán magához tér, és „tanácsokat” ad a betegnek.<sup>135</sup> Az igazi lélek-keresés hajdan a transz során valósult meg; ma az ál-fránsz vagy az álom lépett a helyébe, mert a csukcsok az álmokban a szellemekkel való kapcsolatfelvételt látnak, s a mély álomban töltött éjszaka után a sámán markában a beteg lelkével ébred, amit tüstént vissza is dug a testébe.<sup>136</sup>

E néhány példán lemérhető a csukcs samanizmus jelenlegi hanyatlása. Bár a klasszikus samanizmus sémái élnek még a folklórhagyományokban, sőt a gyógykezelési technikákban (égbeszállás, alvilágjárás, a lélek keresése stb.), a szó szoros értelmében vett sámáni élmény valamiféle „spiritisza” inkorporációvá és fakír-típusú mutatványokká silányul. A csukcs sámánok a gyógyítás másik klasszikus módszerét: a kiszívást is ismerik. Ezután felmutatják a betegség okát: egy rovar, kavicsot, tüskét stb.<sup>137</sup> Gyakran még egy „műtétet” is elvégeznek, amely még teljes egészében őrzi sámáni jellegét: a sámán egy rituális eljárásokkal jól „megmelegített” késsel állítólag megnyitja a beteg testét, hogy megvizsgálja belső szerveit és kiszedje belőle a betegség okozóját.<sup>138</sup> Bogoraz ott is volt egy ilyen „műtétnél”: egy tizennégy éves fiú meztelenül lefeküdt a földre, s anyja, egy



köztiszteletnek örvendő sámánő felnyitotta a hasát: látni lehetett a vért és a tátongó sebet; a sámánő kezét mélyen a sebbe dugta. Közben úgy érezte, mintha tűz emésztene, és folyton vizet ivott. Néhány pillanat múlva a seb eltűnt, és Bogoraz a leghalványabb nyomát sem tudta felfedezni.<sup>139</sup> Egy másik sámán, miután hosszan dobolt, hogy testét és kését addig „hevítse”, míg, mint mondotta, érzéketlenné nem tette magát a késszúrással szemben, föl vágta saját hasát.<sup>140</sup> Az ilyenfajta hőstettek egész Észak-Azsiában gyakoriak, és kapcsolatban állnak „a tűz uralásával”, mert ugyanazok a sámánok, akik összevagdalmazzák a testüket, képesek eleven parazsat enni és kézbe venni a fehéren izzó vasat. E „mutatványok” többségét napvilágnál hajtják végre. Bogoraz egyebek között részese volt a következőnek: egy sámánő egy kis követ dörzsölgetett, s egy csomó kavics potyogott ki ujjai közül és gyűlt össze a dobban. A végén már elég nagy kupacban állt a kavics, míg a kő, amit az asszony ujjai közt morzsolgatott, ugyanakkora maradt.<sup>141</sup> Mindez azon varázsmutatvány-versenyek része volt, amelyekre a sámánok, nagy vetélkedés közepette, az időről időre ismétlődő vallási szertartások során szánják magukat. A folklórban lépten-nyomon utalnak ilyen hőstettekre,<sup>142</sup> ami a „hajdani sámánok” még megdöbbenőbb varázsképeit mutatja.<sup>143</sup>

A csukcs samanizmus még valami miatt érdekes: létezik náluk a „nővé vált” sámánok egy sajátos kasztja. Ezek a „puha” vagy „nőhöz hasonló férfiak”, akik a *ké'let* behatása következtében férfiruhájukat és viselkedésüket asszonyira cserélték, sőt végül egy másik férfihoz mentek feleségül. A *ké'let* parancsát általában csak félig teljesítik: a sámán nőnek öltözik, de továbbra is feleségével él, és gyerekei vannak. Egyesek inkább öngyilkosok lettek, mint hogy végrehajtsák a parancsot, bár a homoszexualitás nem ismeretlen a csukcsok körében.<sup>144</sup> A rituális nővé változás a kamcsadálóknál, az ázsiai eszkimóknál és a korjácoknál is előfordul; ez utóbbiaknál azonban Jochelson már csak az emlékére bukkant rá.<sup>145</sup> A jelenség, ha ritka is, nem korlátozódik Északkelet-Azsiára: a transzvesztitizmussal és a rituális nemváltással találkozunk például Indonéziában (a *manang balik* a tengeri dajakoknál), Dél-Amerikában (a patagónoknál és az araukánoknál) és egyes észak-amerikai törzseknél is (arapahók, sejenek, uték stb.). A szimbolikus és rituális nővé változásra

valószínűleg az ősi matriarchátusból származó ideológia ad magyarázatot; ám, mint később alkalmunk lesz kimutatni, arra ez nem utal, hogy a legősibb samanizmusban a nők elsőbbséget élveztek volna. A „nőhöz hasonló férfiak” különös osztálya – amely egyébként a csukcs sámánizmusban másodlagos szerepet játszik – nem választható el az Észak-Ázsia területén jócskán túlmutató jelenségtől: „a sámán hanyatlásától”.

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> Vö. F. E. Clements: Primitive Concepts of Disease (*Univ. of Californin Publications in American Archaeology and Ethnology* 32, 1932,185-254.), 190. skk. Lásd továbbá J. Paulson: *Die primitíven Seelenvorstellungen*, 337. skk.; L. Honko: *Krankheitsprojectile: Untersuchung iiber ciné urtiimliche Kraiikenhcitserklarung* (Folklore Fellows Communications LXX11,178, 1959), 27.
- <sup>2</sup> Minderről lásd Paulson: i. m. több helyütt.
- <sup>3</sup> Vö. W. G. Bogoras: *The Cluikchec*, 332.; W. J. Jochelson: *The Yukaghirs*, 157.
- <sup>4</sup> A burjátok három lelkeről lásd G. Sandschejew: *Weltnnschaming und Schamanismus*, 578. skk., 933. stb.; az első lélek a csontokban lakozik, a második – amely talán a vérben – elhagyhatja a lelket, és darázs vagy méh képében bolyonghat; a harmadik, amely minden tekintetben az emberre hasonlít, egyfajta kísértet. A halál után az első lélek a csontvázban marad, a másodikat felfalják a szellemek, a harmadik pedig kísértet alakjában mutatkozik az emberek előtt (uo. 585.). A ketek hét lelkeről vö. B. D. Shimkin: *A Sketch of the Két*, 166.
- <sup>5</sup> U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 268.
- <sup>6</sup> Harva: i. m. 268-272., P. P. Baratov nyomán; vö. Sandschejew: *Weltanschauung und Schmanismus*, 582-583. A burját sámánszertartásról lásd még L. Stieda: *Das Schamanentum unter den Burjaten* (*Globus* 52,1887), főként 299. skk., 316. skk.; N. Melnikov: *Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des irkutskischen Gouvernements* (*Globus* 75,1899,132-134.); W. Schmidt: *Der*

*Ursprung* X, 375-385.; L. Krader: *Buryat Religion and Society*, 330-333.

- <sup>7</sup> Potanin: *Ocserki szevero-zapadnoj MongoHi* IV, 86-87.; V. M. Mikhailowski: *Shamanism*, 69-70.; vö. Sandschejew: i. m. 580. skk. Lásd ugyancsak Mikhailowski, 127. skk. a különféle burját gyógyító eljárásokról.
- <sup>8</sup> H. von Lankenu: *Die Schamanen und das Schamanenwesen (Globus XXII, 1872, 278-283.)*, 281. skk. A teleutok rituális énekeiről vö. Mikhailowski: i. m. 98.
- <sup>9</sup> W. G. Bogoras: *The Chukchee*, 441.
- <sup>10</sup> Lásd lentebb.
- <sup>11</sup> J. Castagné: *Magié el exorcisme chez les Kazak-Kirghizes*, 68. skk., 90. skk., 101. skk., 125. skk. Vö. Mikhailowski: i. m. 98.: a sámán hosszasan lovagol a sztyeppén, s amikor visszatér, ostorával ráhúz a betegre.
- <sup>12</sup> K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker* III, 305. Ugyanezekhez az eszközökhöz (dob, citeraféleség) folyamodnak akkor is, ha a vadászat érdekében vagy az istenek által kért áldozatok biztosításáért samanizálnak (uo. 306.). A lélek kereséséről lásd uo. I., 31.
- <sup>13</sup> Vö. Karjalainen: i. m. II, 260.
- <sup>14</sup> Karjalainen: i. m. III, 306. Ugyanez a szokás az osztjákoknál is tanúsított: áldozatokat mutatnak be Szánkének, majd a sámán megeszik három gombát és révületbe esik. A sámánok hasonló eszközöket alkalmaznak: a gombamérgezés segítségével önkívületbe kerülnek, látogatást tesznek Szánkénéél, és dalokban mondják el, mit tudtak meg magától a Legfőbb Lénytől (uo. Vö. még Jochelson: *The Koryak* II, 582-583.
- <sup>15</sup> Karjalainen: i. m. III, 315. skk.
- <sup>16</sup> Uo. III, 308. skk.
- <sup>17</sup> Uo. 310-317.
- <sup>18</sup> Uo. 318.
- <sup>19</sup> Uo.
- <sup>20</sup> A. Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus*, 184, idézi Anokhin: *Otcserk smansztva u jenniszejszkih osztjakov* (Szentpétervár, 1914), 28-31.; vö. még Shimkin: *A Sketch of the Két*, 169. skk. Mindarról, ami e nép kultúrtörténetét illeti, lásd K.

Donner: *Bciträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken*. A Jenyiszej vidékén élő szojótok samanizmusáról lásd Diószegi V.: *Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten (Acta Ethnographica VIII, Budapest, 1959, 269-291.)*; uő: *Tuva Shamanism (Acta Ethnographica XI, Budapest, 1962, 143-190.)*.

- <sup>21</sup> Vö. Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus*, 34., 50., 51., 176. skk. (leszállás az alvilágba), 302. skk., 312. skk.
- <sup>22</sup> H. R. Ellis: *The Road to Hell: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature* (Cambridge, 1943), 90.
- <sup>23</sup> Ohlmarks: i. m. 57., 75.
- <sup>24</sup> Vö. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia*, 144. skk. A dobbal történő jóslásról lásd uo. 148-149. Napjaink lapp varázslóiról és folklórjukról lásd Itkonen: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappén*, 116. skk.; a mágikus gyógyítási rítusokhoz vö. J. Quigstad: *Lappische Heilkunde* (Oslo, 1932); R. Karsten: *The Religion of the Samek*, 68. skk.
- <sup>25</sup> Fritzner már 1877-ben: *Lappernes Hedenskap og Troddomskunst*, majd később Strömbäck: *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm-Koppenhága, 1935; a tétel megvitatását lásd Ohlmarks: *Studien...* 310-350.
- <sup>26</sup> Ez a két magyar vonatkozású bekezdés a kötetben lábjegyzetként szerepel (minden hivatkozott tanulmány a két francia kiadás között eltelt időben jelent meg), de szerencsésebbnek találtuk átemelni a főszövegbe. *A ford.*
- <sup>27</sup> Halála előtt két évvel tette közzé *Hungarian Shamanism* című könyvét; ugyanezt a problémát érinti a halála után megjelent *Hungarian and Vogul Mythologyban* (Monographs of the American Ethnological Society XXIII, New York, 1954; lásd főként 8. skk., 48. skk., 61. skk.).
- <sup>28</sup> *Hungarian Shamanism*, 162.
- <sup>29</sup> Uo. 154, Róheim kiemelése.
- <sup>30</sup> Uo. 147.
- <sup>31</sup> Diószegi: *Die Überrestung des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur (Acta Ethnographica VII, Budapest, 1958, 97-135.)*, 122. skk. Ebben a cikkben a szerző összefoglalja azt a bőségesen dokumentált és ugyanezt a problémát tárgyaló

könyvét, amelyet magyarul tett közzé: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Budapest, 1958), [hasonmás kiadása Budapest, 1998, Akadémiai Kiadó, Hoppál Mihály utószavával].

<sup>32</sup> *Die Überrestung*, 98. skk.

<sup>33</sup> Uo. 103. skk., 106. skk.

<sup>34</sup> Uo. 112. skk., 115. skk., 122. skk.

<sup>35</sup> Balázs János a magyar sámán önkívületéről szóló tanulmányában nagy fontosságot tulajdonít a „mágikus hőnek”; vö. A magyar sámán révülete (*Ethnographia* LXV, 3-i, 1954, 416-440.).

<sup>36</sup> Tretyakov: *Turukhanszkij Kraj, ego priroda i zsiteli* (Szentpétervár, 1871), 217. skk.; Mikhailowski: i. m. 67. skk.; Shimkin: i. m. 169. skk.

<sup>37</sup> Mikhailowski: i. m. 67.

<sup>38</sup> Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, 153. skk.

<sup>39</sup> Castrén: *Nordische Reisen and Forschungen II: Rciseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849* (herausgegeben von A. Schiefner, Szentpétervár, 1856), 194. skk.; a szamojéd samanizmusról lásd még Schmidt: *Der Ursprung* III, 364-366.; Diószegi: *Denkmáler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Völker* {*Acta ethnograplrica* XII, 1963, 139-178.); Hajdú Péter: *Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen* (Diószegi szerk.: *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, 1963, 161-190.).

<sup>40</sup> Mikhailowski: i. m. 144.

<sup>41</sup> Castrén: i. m. 172. skk.

<sup>42</sup> Lehtisalo: *Entivurf...*, 153. skk.

<sup>43</sup> Uo. 145.

<sup>44</sup> Uo. 164. skk.

<sup>45</sup> A szamojéd kulturális komplexumról lásd K. Donner: *Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken* (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* 40,1,1,1924,1-24.); A. Gahs: *Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentíerenvölkern*, 238. skk.; Schmidt: *Der Ursprung* III, 334. skk.

<sup>46</sup> Vö. például Mikhailowski: i. m. 66.

<sup>47</sup> Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 545., N. J. Vitasevszkij nyomán; Jochelson: *The Yakut*, 120. skk.

- <sup>48</sup> Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutcs*, 324. Vitasevszkij megállapításai (négy részből álló szertartás) és Sieroszewskiéi között („két rész”, amelyet az égi utazás követ) csak látszólagos az ellentmondás: valójában mindkét megfigyelő ugyanazt mondja.
- <sup>49</sup> I. m. 325.
- <sup>50</sup> Harva: i. m. 454-456.
- <sup>51</sup> Sieroszewski: i. m. 326. Ez a szokás több szibériai és sarkvidéki népnél is megvan, bár jelentős eltérésekkel. Olykor a sámánt lekötik, hogy el ne röpüljön; a szamojédeknél és az eszkimóknál viszont a sámán azért engedi, hogy megkötözzék, mert a szertartás során „a szellemek segítségével” végül mindig kiszabadul.
- <sup>52</sup> Természetesen eksztatikus égbe-„szállásról” van szó. Az eszkimó sámánok is rituális ugrásokkal próbálják elérni az eget (Rasmussen, idézi Ohlmarks: *Studien*, 131.). A kelantani menriknél az orvoságos emberek énekelve ugrálnak a levegőbe, és tükröt vagy nyakéket dobálnak Karei, a főisten felé (Evans: *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, 120.).
- <sup>53</sup> Sieroszewski: *Du chamanisme*, 326-330. Egyes tudósok kételkedésüknek adtak hangot a Sieroszewski által rögzített liturgikus szövegek hitelességét illetően; vö. Jochelson: *The Yakut*, 122.
- <sup>54</sup> Harva: i. m. 547. E rítus értelme nemigen világos. Donner azt állítja, hogy a szamojédok is eleven szénnel tisztítják meg sámánjaikat a szertartás végeztével (Harva, *uo.*). Valószínűleg a testnek azt a részét tisztítják meg, amelyiken keresztül a sámán „magába szívta” a beteget gyötrő gonosz szellemet; de akkor miért kell megtisztítani az égi utazásáról visszatérő sámánt?... Valójában nem a „tűzzel való játék” ősi sámáni rítusáról van szó? (lásd lentebb, 427. skk.).
- <sup>55</sup> Sieroszewski: *uo.* 332.
- <sup>56</sup> *Uo.* 331.; lásd föntebb, 167.
- <sup>57</sup> *Uo.* 332-333.
- <sup>58</sup> *Uo.* 333. Ebben az esetben erősen hibriddé vált áldozattal van dolgunk: a szív jelképes felajánlása az Égi Lénynek és vér-italáldozat az „alvilági” hatalmaknak (*szjaadai* stb.). Ugyanez a

kegyetlen rítus az araukán sámánoknál is megvan; lásd lentebb, 301.

<sup>59</sup> Harva: i. m. 548.

<sup>60</sup> Harva: i. m. 549. A jakut sámánszertartás más leírásait lásd Gmelin: *Reise durch Sibirien, von dem Jahre 1733 bis 1734*, 11. kötet (Göttingen 1752), 349. skk.; V. L. Priklonsky: *Das Schamanentum der Jakuten (Mitt. der Wiener Anthropologische Gesellschaft XV111, Wien 1888, 165—182.)*, ez az „O samansztve u jakutov” című tanulmány német fordítása, amely az *Izvesztija Vosztocsno-Szibirszkovo Otdela Russzkogo Geograficeszkogo Obscsesztva* XVII. 1-2. számában jelent meg Irkutschkban 1886-ban. Sieroszewski nagy művének (*Jakuti*, Szentpétervár, 1896) létezik egy hosszú angol nyelvű összefoglalása: W. G. Sumner: *The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain 31, 1901, 65-110.)*; a 102-108. oldal a samanizmusról szól (az eredetiben 621. skk.). Vö. Jochelson: *The Yakut*, 120. skk. (Vitasevskij nyomán). Megvitatását lásd Schmidt: *Der Ursprung* XI, 322-329.; vö. uo. 329-332. a női meddőség sámáni gyógykezeléséről.

<sup>61</sup> Vö. Harva: i. m. 550.

<sup>62</sup> Harva, 551.

<sup>63</sup> Harva, uo.

<sup>64</sup> Vö. Harva, 552.

<sup>65</sup> Harva, uo.

<sup>66</sup> De, mint később látni fogjuk, sohasem kizárólagosan: egyes „kiválasztottak” és „kiváltságosok” haláluk után az égbe jutnak.

<sup>67</sup> Vö. J. G. Gmelin: *Reise durch Sibirien* II, 44—46, 193-195. stb.; Mikhailowski: i. m. 64-65, 97. stb.; Shirokogoroff: *General Theory of Shamanism among the Tungus (Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society 54, Shanghai, 1923, 246-249.)*; uő: *Northern Tungus Migrations in the Far East* (uo. 57, 1926, 123-183.); uő: *Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentum bei den Tungusen (Bnessler-Archiv 18, II, 1935, 41-96., egy Vlagyivosztokban 1919-ben orosz nyelven megjelent cikk fordítása)*; és különösen Shirokogoroff nagy összefoglalását: *Psychomental Complex of the Tungus*. Vö. ugyancsak: Schmidt: *Der Ursprung* X, 578-623.

- <sup>69</sup> Lásd lentebb, 449. skk.
- <sup>69</sup> Vö. 451. skk.
- <sup>70</sup> Shirokogoroff: *Psychomenial Complex*, 322. skk.
- <sup>71</sup> Uo.
- <sup>72</sup> Uo. 307.
- <sup>73</sup> Uo. 306.
- <sup>74</sup> Látjuk, hogy itt a sámán égi utazásának hatásával van dolgunk – amire később adunk még példákat hiszen a füstlyukon kikandikáló cölöpök, mint tudjuk, az *axis mundi* jelképezik, mely az áldozatokat a legmagasabb édig vezeti.
- <sup>75</sup> Az égbeszállással való keveredés újabb jele: a levegőbe ugrások a „mágikus repülést” jelentik.
- <sup>76</sup> Shirokogoroff: i. m. 304. skk.
- <sup>77</sup> Uo. 307.
- <sup>78</sup> Uo.
- <sup>79</sup> Uo. 308.
- <sup>80</sup> Uo. 309.
- <sup>81</sup> [Magyarul is megjelent a Prométheusz könyvek sorozatban, Melles Kornélia fordításában (Helikon, 1987). – *A ford.*]
- <sup>82</sup> Shirokogoroff: i. m. 308.
- <sup>83</sup> Vö. ugyancsak: O. Lattimore: Wulakai Tales írom Manchuria (*Journal of American Folklore* 46, 272-286.), 273. skk.; Hultkranz: *The North American Indian Orpheus Tradition* (Stockholm, 1957), 191. skk.
- <sup>84</sup> I. m. 310-311.
- <sup>85</sup> Uo. 325.
- <sup>86</sup> Uo. 313.
- <sup>87</sup> Uo. 134. skk.; J. Paulson: *Die primitiven Seeeinenvorstellungen*, 107. skk.
- <sup>88</sup> Shirokogoroff: *Psychomenial Complex*, 318. A tunguz sámánok a kiszívást is gyakorolják; vö. Mikhailowski: i. m. 97.; Shirokogoroff: i. m. 313.
- <sup>89</sup> J. Yasser szerint (Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes, *Pro Musica Quarterly*, New York, 1926 március-június, 4-15., idézi Shirokogoroff, 327.) a tunguz dallamok kínai eredetről árulkodnak, ami Shirokogorovnak a tunguz samanizmust ért erős kínai lámaista hatásokat illető feltételezését



támasztja alá. Vö. még Christensen-Granbech-Emsheimer: *The Music of the Mongols. Part I: Eastern Mongolia* (Stockholm, 1943), 13-38., 69-100. Egyes „déliés” komplexumokról a tunguzoknál lásd még Koppers: *Tungusen und Miao (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 60, 1930, 306-319.)*.

<sup>90</sup> Shirokogoroff: i. m. 364.

<sup>91</sup> Uo. 332.

<sup>92</sup> Uo. 365.

<sup>93</sup> I. A. Lopatin: A Shamanistic Performance for a Sick Boy (*Anthropos* 41-44, 1946-1949, 365-368.); vö. uő: A Shamanistic Performance to Regain the Favour of the Spirit (uo. 35-36, 1940-1941, 352-355.) Vö. még B. Pilsudski: *Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin (Globus 95, 1909, 72-78.)*.

<sup>94</sup> Jochelson: *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus*, 162. skk.

<sup>95</sup> Uo. 165.

<sup>96</sup> Uo. 157.

<sup>97</sup> Uo. 140.

<sup>98</sup> Uo. 160. (A holtak lelke „örök visszatérésének” ugyanez az elgondolása Indonéziában és másutt is megvan.) Ahhoz, hogy rájöjjenek, melyik ős testesült meg újból, a jukagirok hajdan a sámánösök csontjaiból jósoltak: sorolták a halottak nevét, és a csont könnyűvé vált, ha rátaláltak arra, aki újraszületett. A neveket még ma is elsorolják az újszülöttnak, aki elmosolyodik, ha meghallja az igazit (uo. 161.).

<sup>99</sup> Lásd lentebb, 233. skk.

<sup>100</sup> Jochelson: i. m. 192. skk.

<sup>101</sup> Lásd pl. uo. 200. skk.

<sup>102</sup> Uo. 197. A dobot egyébként *jalgilnak*, „tengernek” hívják (uo. 195.).

<sup>103</sup> Uo. 196-199. Fölismerhető az alvilági utazás klasszikus forgatókönyve: a kapuőrző asszony, a kutya, az átkelés a folyón. Fölösleges lenne fölidézni minden sámáni vagy másféle párhuzamot; e motívumok egyikére-másikára később még visszatérünk.

<sup>104</sup> Jochelson: *The Yukcigir*, 205. skk.

<sup>105</sup> Uo. 210. skk.

<sup>106</sup> Uo. 208. skk.

<sup>107</sup> Uo. 162.

<sup>108</sup> Jochelson: *The Koryak*, 92., 117.

<sup>109</sup> Lásd Jochelson könyvében a korják sámánáldozat-bemutatást megörökítő két naiv rajzot (103. o. 40. és 41. ábra). Az elsőn Kalau tönkreteszi az áldozatot, a mondott következménnyel; a másodikon az áldozati kutya eljut „az Odafentihez”, és a beteg megmenekül. Az istennek kelet felé fordulva áldoznak, Kalaunak viszont nyugat felé fordulva. Áldozatbemutatáskor ugyanezek az irányok a jakutoknál, a szamojédeknél és az altajiaknál. Csak a burjátoknál fordított az irány: kelet a gonosz Tengriké, nyugat a jóké; vö. Agapitov és Khangalov: *Samansztvo u burját*, 4.; Jochelson: *The Koryak*, 93.

<sup>110</sup> Uo. 102.

<sup>1,1</sup> Uo. 103., 121.

<sup>112</sup> Uo. 301. skk.

<sup>113</sup> Uo. 293., 304.; erről a mitikus motívumról lásd lentebb, 444.

<sup>114</sup> Uo. 48.

<sup>115</sup> Uo. 49.

<sup>116</sup> Uo. 51.

<sup>117</sup> Uo. 47.

<sup>118</sup> Uo. 103. Az Ég „nyílásának” a Föld nyílása felel meg, ami utat enged az alvilágba, az Észak-Azsiára jellemző kozmológiai séma szerint; lásd lentebb, 212. VAGYH. skk. A megnyíló út, amely hamar be is zárul, a „szintek közti szakadás” nagyon gyakori szimbóluma, s a beavatási elbeszélésekben is bőséggel fordul elő. Vö. azzal a korják mesével (uo. 302. skk., 112. mese), amelyben egy fiatal lány engedi, hogy egy emberevő szörny megegye, hogy elég gyorsan lejusson az alvilágba, majd visszajusson a földre, mielőtt a „holtak útja” rá nem zárni az emberevő összes többi áldozatára. Ez a mese több beavatási motívumot őriz, megdöbbenően összefüggően: leszállás az Alvilágba a szörny gyomrán keresztül; az ártatlan áldozatok felkutatása és megmentése; a túlvilágra vezető út pillanatok alatt nyílik és zárul be ismét.

<sup>119</sup> Jochelson: *The Koryak*, 48.

<sup>120</sup> Uo.

<sup>121</sup> W. G. Bogoras: *The Chukchees*, 374., 413.

<sup>122</sup> Uo. 413.

<sup>123</sup> Uo.

<sup>124</sup> Uo. 421.

<sup>125</sup> Uo. 425.

<sup>126</sup> Uo. 426.

<sup>127</sup> Az égbeszállás hagyománya ugyancsak különösen eleven a csukcs mítoszokban. Lásd például annak a legénynek a történetét, aki feleségül vesz egy ég-tündért („sky-girl”), s egy függőleges hegyet megmászva följut az égbe; Bogoras: *Chukchee Mythology* (Memoirs of the American Museum of Natural History XII, Jesup North Pacific Expedition VIII, Leiden-New York, 1910-12), 107. skk.

<sup>128</sup> Bogoras: *The Chukchee*, 331.

<sup>129</sup> Uo. 434.

<sup>130</sup> Uo. 441.

<sup>131</sup> Uo. 438.

<sup>132</sup> Bogoraz (uo. 435. skk.) úgy véli, a csukcs sámánok „külön hangja” hasbeszéléssel magyarázható. Fonográfja azonban pontosan úgy rögzítette ezeket a hangokat, ahogyan a hallgatóság hallja, vagyis mintha az ajtón túlról vagy a szoba sarkaiból jönnének, nem pedig a sámántól. A felvételek „nagyon világos különbséget mutatnak a sámán némi távolságból zengő hangja és a »szellemek« hangja között, akik mintha közvetlenül a fonográf tölcserébe beszélnének” (436.). Lentebb még közöljük a csukcs sámánok mágikus képességeinek néhány más bizonyítékát is. Mint mondtuk, mindezen sámáni jelenségek „hitelességének” kérdése meghaladja e könyv kereteit. Lásd az ilyen jelenségek egy merész magyarázatát E. de Martino könyvében: *Il monda magica. Prolegomena a una storia del magismo* (Torino, 1948), több helyütt (a csukcs adatok 46. skk.). A „shamanistic trick”-ekről lásd Mikhailowski: i. m. 137. skk.

<sup>133</sup> Bogoras: *The Chukchee*, 438. skk.

<sup>134</sup> Vö. uo. 440., egy vénlány lelkének megnyilatkozásai.

<sup>135</sup> Uo. 441.

<sup>136</sup> Uo. 463. A sámán állítólag felnyitja a beteg koponyáját, hogy visszailleszze helyére a lelket, amelyet légy képében elkapott; de a szájon, az ujjakon vagy a lábujjakon keresztül is vissza lehet

tenni; vö. Bogoras: i. m. 333. Az emberi lélek általában légy vagy méh alakját ölti. A csukcsok azonban, mint a többi szibériai nép, több lelket ismernek: a halál után az egyik fölszáll az égbe a máglya füstjével, a másik leszáll az alvilágba, ahol élete éppen úgy folytatódik, mint ahogyan a földön élt (uo. 334. skk.).

<sup>137</sup> Bogoras: *The Clwkchee*, 465. ,

<sup>138</sup> Uo. 475.

<sup>139</sup> Uo. 445.

<sup>140</sup> Uo.

<sup>141</sup> Uo. 444.

<sup>142</sup> Uo. 443.

<sup>143</sup> Ami a jövendőmondást illeti, ezt sámánok és világiak egyaránt gyakorolják. A leggyakoribb módszer egy tárgy fonalra függesztése, mint az eszkimóknál. Jósolnak emberfej vagy -láb segítségével is; ehhez a módszerhez különösen az asszonyok folyamodnak, mint a kamcsadálóknál vagy az amerikai eszkimóknál; vö. Bogoras: uo. 484. skk.; Boas: *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay (Bulletin of the American Museum of Natural History XV, I. 1901)*, 135., 363. A rénszarvas lapockacsontjával történő jósláshoz vö. Bogoras: *The Chukchees*, 487. skk. Emlékszünk, hogy ez utóbbi jóslási eljárás az ősi Kínából is ismeretes (vö. föntebb, 159. skk.). Nem láttuk szükségesnek, hogy minden népesség kapcsán, amelyeknek sámánhagyományait és -technikáit megvizsgáltuk, megemlítsük a megfelelő jóstehnikákat is. Ezek nagyjából hasonlóak. Arra azonban jó felhívunk a figyelmet, hogy a jövendőmondás ideológiai alapjait egész Észak-Azsiában a szellemek „bekebelezésének” hiedelmében kell keresnünk, ami Óceánia nagy részén is megvan.

<sup>144</sup> Bogoras: *The Chukchee*, 448. skk.

<sup>145</sup> Vö. *The Koryak*, 52.

NYOLCADIK FEJEZET  
SAMANIZMUS ÉS KOZMOLÓGIA

*A három kozmikus övezet és a Világoszlop*

A legjellegzetesebb sámán eljárás maga az átlépés az egyik kozmikus területről a másikra: a Földről az Égbe vagy a Földről az Alvilágba. A sámán ismeri a szintek áttörésének misztériumát. A kozmikus övezetek közötti érintkezést a Világmindenség struktúrája lette lehetővé. Ezt, mint tüstént látni fogjuk, nagyjából háromszintesnek gondolják el – Ég, Föld, Alvilág –, egyközponti tengellyel összekötve. A három kozmikus övezet összetartozását és egymással való kapcsolatát kifejező szimbolizmus meglehetősen összetett és nem mindig ellentmondásmentes: ez azért van így, mert „története” van, s az idők folyamán többször érintették és módosították más, újabb keletű kozmológiai szimbolizmusok. A lényegi váz azonban a számos hatás elszenvedése után is áttekinthető maradt: van három nagy kozmikus vidék, amelyeken sorjában át lehet haladni, egy középponti tengely mentén. Ez a tengely természetesen egy „nyíláson” vagy „lyukon” halad át; az istenek ezen a lyukon járnak le a földre, s a holtak ezen mennek le a föld alatti vidékekre; az önkívületben lévő sámán lelke égi vagy alvilági utazásai alkalmával általában ezen át tud felröppenni vagy lejutni.

Mielőtt néhány példát adnánk erre a kozmikus helyrajzra, tegyünk egy előzetes megjegyzést. A „Közép” szimbolizmusa nem szükségképpen kozmológiai elgondolás. Eredetileg „közép”, tehát szintáttörés lehetséges helye minden szent tér, vagyis minden olyan tér, ahol hierophaniára kerül sor, s olyan realitások (vagy erők, alakok stb.) jelennek meg, amelyek nem e világból valók: máshonnan, elsősorban az Égből jönnek. A „Közép” elgondolásához az emberek azért jutottak el, mert megélték a szent tér, az emberfölötti jelenlétével átítatott tér élményét: ezen a meghatározott helyen valami fönti (vagy lenti) dolog nyilvánult meg. Később úgy

képzelték, hogy a szent megnyilvánulása önmagában is szintáttörést foglal magában.<sup>1</sup>

A török-tatórok, mint megannyi más nép, az eget sátorként képzelik el; a Tejút a „varrás”; a csillagok a „lyukak”, hogy bejöjjön a fény.<sup>2</sup> A jakutok szerint a csillagok „a világ ablakai”: a különböző égi szférák szellőzését szolgálják (e szférákból rendszerint kilenc van, de olykor tizenkettő, öt vagy hét).<sup>3</sup> Az istenek időről időre kinyitják a sátrat, hogy lekukkantsanak a földre: így keletkeznek a meteorok.<sup>4</sup> Az eget fedőnek is képzelik; megesik, hogy nincs tökéletesen rácsukva a Föld peremére, ilyenkor a résen nagy szelek süvítenek be. Ugyanezen a szűk nyíláson tudnak kicsusszanni és az Égbe jutni a hősök és más kiváltságos lények.<sup>5</sup>

Az Ég közepén a Sarkcsillag ragyog, rúdként tartva az égi sátrat. A szamojédok „az Ég Szögének” nevezik, a csukcsok és a korjások „Szögcsillagnak”. Ugyanez a kép és a szóhasználat a lappoknál, a finneknél, az észteknél is. Az altaji törökök a Sarkcsillagot „Pillérnek” tekintik: a mongoloknál, a kalmüköknél, a burjátoknál „Aranypillér”, a kirgizeknél, a baskíroknál, a szibériai tatároknál „Vaspillér”, a teleutoknál „Nap-pillér” stb.<sup>6</sup> Ezt egészíti ki a Sarkcsillaggal láthatatlanul összekötött csillagok mitikus képe. A burjátok a csillagokat ménesnek képzelik, a Sarkcsillag (a Világoszlop) pedig a karó, amelyhez ki vannak kötve.<sup>7</sup>

Mint várható volt, ez a kozmológia az emberlakta mikrokozmoszban is tökéletes megfelelőjére lelt. A Világtengelyt konkrét módon ábrázolták, akár a hajlékot tartó oszlopok, akár különálló, „Világoszlopnak” nevezett cölöpök formájában. Az eszkimók számára például az Égpillér teljesen ugyanolyan, mint a házuk közepén található oszlop.<sup>8</sup> Az altaji tatárok, a burjátok és a szojótok a sátorrudat az Égpillérrel azonosítják. A szojótoknál ez a rúd kinyúlik a jurta felső nyílásából, és a végét az égi vidékek színeit képviselő kék, fehér és sárga textildarabok díszítik. A sátorrúd szent; szinte istennek tekintik. Tövében kis kőoltár található, erre helyezik az áldozatokat.<sup>9</sup>

A középponti pillér a primitív sarkkörüi és észak-amerikai népek<sup>10</sup> lakhelyeinek jellegzetes eleme; megvan a szamojédeknél és az ajnuknál, az észak- és közép-kaliforniai törzseknél (*maiduk*, keleti *pomók*, *patwinok*) és az algonkinoknál. A tövében kerül sor az

áldozatokra és imákra, mert e pillér nyitja meg az utat az égi Legfőbb Lény felé.<sup>11</sup> Ugyanez a mikrokozmosz-szimbolizmus a közép-ázsiai állattenyésztő pásztoroknál is fennmaradt, de minthogy a hajlék formája megváltozott (a kúpos tetejű kunyhóról, közepén oszloppal, áttértek a jurtára), az oszlop mitikus-vallási funkciója áttevődött a felső nyílásra, amelyen át a füst kimegy. Az osztjákoknál ez a nyílás „az Ég Háza” ugyanilyen nyílásának felel meg, a csukcsok pedig azzal a „lyukkal” azonosítják, amelyet a Sarkcsillag képez az égbolton. Az osztjákok „az Ég Házának aranycsöveit” vagy „az Égisten hét csövét” is emlegetik.<sup>12</sup> Az altajiak is úgy vélik, hogy a sámán ezeken a „csöveken” keresztül jut át az egyik kozmikus övezetből a másikba. Az altaji sámán égbeszállási szertartása céljából fölállított sátrat is az égbolttal azonosítják, s mint annak, a sátonak is van füstlyuka.<sup>13</sup> A csukcsok úgy tudják, hogy az „Églyuk” a Sarkcsillag, a három világot egyforma lyukak kötik össze egymással, a sámán és a mitikus hősök ezeken keresztül tartják a kapcsolatot az éggel.<sup>14</sup> Az Ég útja pedig az altajiaknál – mint a csukcsoknál – a Sarkcsillagon vezet keresztül.<sup>15</sup> A burját *udesi-burkhanók* úgy nyitják meg az utat a sámán előtt, ahogyan az ajtót szokás.<sup>15</sup>

Ez a szimbolizmus természetesen nem korlátozódik a sarkvidéki és észak-ázsiai népekre. A ház közepén magasodó szent oszlop ahamita pásztoroknál, a galláknál és hadiáknál, a hamitoid nandiknál és az asszámi khásziknál is megvan.<sup>17</sup> Az áldozati ajándékokat mindenütt ennek az oszlopnak a tövéhez hordják; ezek olykor tejáldozatok az Égistennek (mint a fentebb idézett afrikai törzseknél); sőt egyes esetekben véres áldozatokat is adnak (például a galláknál).<sup>18</sup> A „Világoszlopot” olykor a háztól függetlenül ábrázolják: így volt ez a régi germánoknál (*Irmingsül*, amelynek egy példányát Nagy Károly dönttette le 772-ben), így van a lappoknál, az ugor népeknél. Az osztjákok ezeket a rituális oszlopokat „a Város Középe hatalmas cölöpének” hívják; a cingalai osztjákok „Vas Ember-Oszlop” néven ismerik, imáikban „Embernek” vagy „Atyának” szólítják, és véres áldozatokat mutatnak be neki.<sup>19</sup>

A Világoszlop szimbolikája a fejlettebb kultúrák: Egyiptom, India,<sup>20</sup> Kína, Görögország, Mezopotámia számára is ismerős volt. Például a babiloniak az Ég és Föld közötti köteléket – melyet Kozmikus Hegy

vagy ennek megfelelője: *ziqqurat*, templom, királyi város, palota szimbolizált – olykor Égoszlopként képzeltek el. Tüstént látni fogjuk, hogy ugyanezt a gondolatot más képekkel: Fával, Híddal, Lépcsővel stb. is kifejezték. Mindez része annak, amit a „Közép” szimbolizmusának neveztünk, s ami meglehetősen ősinek tűnik, mivelhogy a „legprimitívebb” kultúrákban is megtalálható.

Már most alá kell húznunk a következőt: jóllehet a szó szoros értelmében vett sámáni önkívületet a három kapcsolódó övezet kozmológiai koncepciójának köszönhetően lehetett misztikus élményként értékelni, ez a kozmológiai koncepció nem a szibériai és közép-ázsiai vagy bármely más samanizmus ideológiájának kizárólagos tartozéka. Egyetemesen elterjedt elgondolás ez, amely az Éggel való közvetlen kapcsolattartás lehetőségébe vetett hithez kötődik. Ezt a kapcsolatot makrokozmosz síkon egy Tengely (Fa, Hegy, Oszlop stb.), mikrokozmosz síkon pedig a hajlék középponti oszlopa vagy a sátor felső nyílása ábrázolja; ez azt jelenti, hogy *minden emberi hajlék a „Világ Közepén” áll,*<sup>21</sup> vagyis hogy minden oltár, sátor vagy ház lehetővé teszi a szintáttörést és következésképpen az égbe jutást.

Az archaikus kultúrákban az Ég és Föld közti összeköttetést arra használják, hogy felküldjék az áldozatokat az égi isteneknek, nem pedig arra, hogy konkrét és személyes fölmenetelre vállalkozzanak: ez a sámánok osztályrésze maradt. Egyedül ők tudnak feljutni a „középponti nyíláson” át; egyedül ők alakítanak át egy kozmológiai elgondolást *konkrét misztikus élménnyé*. Ez fontos mozzanat: számot ad arról a különbségről, amely például egy észak-ázsiai nép vallási élete és sámánjai vallási élményei között áll fenn; ez utóbbi *szetnéllyes és eksztatikus élmény*. Más szóval: az, ami a közösség többi tagja számára pusztán kozmologikus ideogramma marad, a sámánok (és a héroszok stb.) számára misztikus útvonallá válik. Az előbbieket számára a „Világ Közepé” azt teszi lehetővé, hogy imáikat és adományait feljuttassák az égi istenekhez, míg az utóbbiak számára a szó szoros értelmében a felszállás helye. A három kozmosz övezet közti *valóságos érintkezés* csak a sámánok számára lehetséges.

Ennek kapcsán idézzük föl a paradicsomi kor többször említett mítoszáét, amikor az emberek könnyűszerrel följárkálhattak az Égbe,



és meghitt kapcsolatban álltak az istenekkel. A hajlék kozmologikus szimbolizmusa és a sámáni égbeszállás élménye, ha más vonatkozásban is, de ezt az ősi mítoszt igazolja. Hogyan? Mióta az idők kezdetén Ég és Föld, emberek és istenek közt még meglévő *könnyű kapcsolattartás* megszakadt, azóta egyes kiváltságos személyek (és elsősorban a sámánok) képesek továbbra is fenntartani az összeköttetést a felső régiókkal, immár saját maguk számára; ugyancsak a sámánoknak áll hatalmukban fölrepülni és a „középponti nyíláson” keresztül az Égbe jutni, míg a többiek számára ez a nyílás kizárólag az adományok feljuttatására szolgál. A sámán kiváltságos helyzete mindkét esetben az eksztatikus élmény képességének köszönhető.

Többször is rá kellett mutatnunk erre a szerintünk sarkalatos pontra, hogy rávilágítsunk a samanizmusban rejtőző ideológia egyetemes jellegére. A törzsek kozmológiáját, mitológiáját és teológiáját nem egyedül sámánjaik hozták létre; ők mindezt csak interiorizálták, „megtapasztalták” és önkívületi utazásaik során útmutatóként használták.

## *A Kozmikus Hegy*

A Föld és Ég. közti összeköttetést lehetővé tévő „Világ Közepének” egy másik mitikus képe a Kozmikus Hegy. Az altaji tatárok Baj Ülgent aranyhegyen ülve képzelik el.<sup>22</sup> Az abakáni tatárok „Vashegynek” mondják; a mongolok, a burjátok és a kalmükök Szumbur, Szumur vagy Szumer néven ismerik, ami világosan indiai hatásról árulkodik (= Méru hegy). A mongolok és a kalmükök a hegyet három- vagy négyszintesnek képzelik; a szibériai tatároknál hét szintje van; misztikus utazása során a jakut sámán is egy hétszintes hegyet mászik meg. A hegy csúcsa a Sarkcsillagnál, „az Ég köldökénél” van. A burjátok azt mondják, a Sarkcsillag a hegy csúcsára van erősítve.<sup>23</sup>

A „Kozmikus Hegy = Világ Közepe” elgondolás nem szükségképpen keleti eredetű, hiszen, mint láttuk, a „Közép” szimbolizmusa valószínűleg megelőzte az ősi keleti kultúrák születését. Ám Közép- és Észak-Ázsia népének – akik kétségkívül ismerték a „Világ Középe” és a Világtengely képét – ősi

hagyományai a keleti, akár a mezopotámiai (és Iránon keresztül érkező), akár az indiai (a lámaizmus útján elterjedt) vallási eszmék hatására folyamatosan változtak. Az indiai kozmológiában a Méru hegy a világ közepén emelkedik, s épp fölötte ragyog a Sarkcsillag.<sup>24</sup> Ahogyan az indiai istenek is markukba fogták ezt a Kozmikus Hegyet (= Világtengelyt), és megkavarták vele az ósóceánt, ezzel létrehozva a Világmindenséget, egy kalmük mítosz is azt meséli, hogy az istenek a Szumert botként használták, hogy megkavarják vele az óceánt, így teremtve meg a Napot, a Holdat és a csillagokat.<sup>25</sup> Egy másik közép-ázsiai mítosz indiai elemek bekerüléséről tanúskodik: a mongol Ocsirvani isten (= Indra) Garide (= Garuda) sasmadár képében megtámadta Loszun kígyót az ósóceánban, háromszor megforgatta a Szumeru hegy körül, végül pedig szétlapította a fejét.<sup>26</sup>

Fölösleges lenne felidézni a keleti vagy európai mitológiák valamennyi Kozmikus Hegyét: de említsük például az iráni Haraberezaitit, a régi germánoknál a Himingbjörgöt stb. A mezopotámiai hiedelmekben az Eget és a Földet egy középponti hegy egyesíti: ez az „Országok Hegye”, amely összeköti egymással a területeket.<sup>27</sup> A babiloni templomoknak és szent tornyoknak már a neve is tanúskodik arról, hogy a Kozmikus Heggyel azonosították őket: „a Ház Hegye”, „Minden Földek Hegyének hegye”, „Viharok Hegye”, „Ég és Föld közti Kötés” stb.<sup>28</sup> A ziqqurat a szó szoros értelmében Kozmikus Hegy, a Kozmosz szimbolikus képe volt; a hét szint a hét bolygóeget ábrázolta (mint Borszippában), vagy a világ színeit viselte (mint Urban).<sup>29</sup> A borobuduri templom, ez a valóságos *imago mundi*, hegy formájúra épült.<sup>30</sup> A mesterséges hegyek ismeretesebbek voltak Indiában, megtalálhatók a mongoloknál és Délkelet-Azsiában is.<sup>31</sup> Valószínű, hogy a mezopotámiai hatások érintették Indiát és az Indiai-óceánt, bár a „Közép” (Hegy, Oszlop, Fa, Óriás) szimbolikája szervesen hozzátartozik a legősibb indiai szellemiséghez.<sup>32</sup>

A palesztinai Tábor hegy neve *tabbürt*, vagyis „köldököt”, *omphaloszt* jelenthetett. A Gerizim hegyet Palesztina közepén kétségkívül a Közép tisztelete övezte, ugyanis „a Föld köldökének” nevezik.<sup>33</sup> Egy Petrus Comestor gyűjtötte hagyomány azt mondja, hogy a nyári napforduló idején „Jákob kútjánál” (Gerizim mellett) a

nap nem vet árnyékot. És folytatja Comestor, *sunt qui dicunt locum illud esse umbilicum terre nostrae habitabilis* [vannak, akik ezt a helyet lakható földünk köldökének mondják]<sup>34</sup>. Palesztinát, lévén ez a legmagasabban fekvő ország – minthogy a Kozmikus Hegy csúcsának tőszomszédja – nem öntötte el az Özönvíz. Egy rabbinikus szöveg azt mondja: „Izraél földje nem fulladt az árba”<sup>35</sup>. A keresztények szemében a Golgota a világ közepén állt, mivel a Kozmikus Hegy csúcsa volt, s egyben az a hely, ahol Ádám teremtett és el is van temetve. Így hullik a Megváltó vére Ádám koponyájára, aki épp a kereszt lábánál nyugszik, s e vér megváltja őt.<sup>36</sup>

Másutt kimutattuk, mennyire gyakori és lényeges a „Középnek” ez a szimbolizmus az archaikus („primitív”) kultúrákban, éppen úgy, mint minden nagy keleti civilizációban.<sup>37</sup> Nagyon röviden összefoglalva: a palotákra, a királyi városokra<sup>38</sup>, sőt az egyszerű hajlékokra is úgy tekintettek; hogy Világ (Közepén, a Kozmikus Hegy csúcsán állnak. Főntebb láttuk e szimbolizmus mélyebb értelmét: a „Középen” lehetséges a szintáttörés, vagyis az Éggel való kapcsolattartás.

Ilyen Kozmikus Hegyre hág föl a sámán álmában a beavatási betegség idején, s később oda látogat eksztatikus utazásai során. A hegyre való feljutás mindig a „Világ Közepébe” tett utazást jelent. Mint láttuk, a „Közepet” megannyiféleképpen jelenítik meg, még az emberi hajlék struktúrájában is – ám egyedül a sámánok és a héroszok *másszák meg valóban* a Kozmikus Hegyet, éppen úgy, ahogy rituális fájára fölkapaszkodva a sámán valójában a Világfára kapaszkodik föl, s jut el ily módon a Világmindenség csúcsára, a legmagasabb Égbe.

## *A Világfa*

A Világfa szimbolizmusát csakugyan a Középponti Hegy szimbolizmusát egészíti ki. Olykor a két szimbólum fedi egymást; általában kiegészíti. De egyik se más, mint a Világtengely (Világoszlop stb.) kidolgozottabb mitikus megfogalmazása.

Arról szó sem lehet, hogy itt elővegyük a Világfa egész, terjedelmes szakirodalmát.<sup>39</sup> Elegendő lesz, ha felidézzük az Észak-

és Közép-Azsiában leggyakoribb témákat, és jelezzük a sámánideológiában és -gyakorlatban betöltött szerepüket. A Világfa igen lényeges a sámán számára. Fájából készíti dobját,<sup>40</sup> a rituális nyírfát megmászva valóban a Világfa csúcsára jut, jurtája előtt és annak belsejében e fa másolatai állnak, s dobjára is fölrajzolja.<sup>41</sup> Kozmológiaiig a Világfa a Föld középpontjában, „köldökén” magasodik, felső ágai pedig Baj Ülgen palotáját érik.<sup>42</sup> Az abakán tatárok mondáiban a Vashegy csúcsán hétágú fehér nyírfa nő. A mongolok a Kozmikus Hegyet négyoldalú piramisként ábrázolják, közepén Fával: az istenek, ugyanúgy, mint a Világoszlopot, karónak használják, hozzá kötik a lovukat.<sup>43</sup>

A Fa összekapcsolja a három kozmikus régiót.<sup>44</sup> A vaszjugáni-osztjások úgy hiszik, hogy ágai az Eget érik, gyökerei pedig az Alvilágba mélyednek. A szibériai tatárok szerint az égi Fa mása ott van az Alvilágban: Irle Khán palotája előtt kilencgyökerű fenyőfa (vagy, más változatokban, kilenc fenyő) áll; a holtak királya és fiai a törzséhez kötik a lovukat. A goldok három Világfával számolnak: az első az Égben van (s az emberi lelkek az ágain ülnek, mint a kismadarak, várva, hogy lekerüljenek a Földre, életet adni a gyerekeknek), a másik a Földön, a harmadik pedig az Alvilágban.<sup>45</sup> A mongolok a *zambu* fát ismerik, melynek gyökerei a Szumer hegy tövébe mélyednek, koronája pedig a hegy csúcsánál terebélyesedik; az istenek (*tengeri*) a Fa gyümölcseivel táplálkoznak, a Hegy hasadékaiban lapuló démonok (*aszurák*) pedig sóvárogva lesik őket. Hasonló mítosz a kalmüköknél és a burjátoknál is ismeretes.<sup>46</sup>

A Világfa szimbolikájába több vallási elgondolás illeszkedik. Egyfelől a szüntelenül megújuló Világmindenséget<sup>47</sup>, a kozmikus élet kiapadhatatlan forrását, a szent *par excellence* hordozóját jeleníti meg (hiszen az égi szentség befogadásának „Középpontja” stb.); másfelől jelképezi az Eget vagy a Bolygóegeket<sup>48</sup>. A Fára mint a bolygóegeek szimbólumára hamarosan visszatérünk, mivel ez a szimbolizmus a közép-ázsiai és szibériai samanizmusban jelentős szerepet tölt be. Már most jeleznünk kell azonban, hogy a Világfa, a világ szakralitását, termékenységét és örökkévalóságát fejezi ki, számos ősi hagyományban kapcsolatban áll a teremtés, a termékenység és a beavatás elgondolásaival, végső fokon pedig az abszolút valóság és a halhatatlanság eszméjével. A Világfa így az

Élet és a Halhatatlanság fájává válik. Számtalan mitikus megfelelővel és kiegészítő szimbólummal gazdagodva (az Asszony) a Forrás, a Tej, az Állatok, a Gyümölcsök stb.) mindig magának az életnek a hordozójaként és a sors uraként jelenik meg.

Ezek az elgondolások eléggé ősiek, mert sok „primitív” nép lunáris és beavatási szimbolizmusába ágyazódva is megtaláljuk őket.<sup>49</sup> Ám számtalanszor módosították és továbbfejlesztették őket, hiszen a Világfa szimbolikája szinte kimeríthetetlen. Nem kétséges, hogy a közép- és észak-ázsiai népek mitológiája mai arculatának kialakulásához nagymértékben hozzájárultak délkeleti hatások. Főként a lelkeket hordozó Világfa és a „Sorskönyv” eszméje tűnik fejlettebb civilizációkból származó átvételnek. A Világfát valóban *élő és éltető* fának tekintik. A jakutok szerint „a Föld arany köldökében” nyolcágú fa emelkedik: egyfajta ősi Paradicsom ez, hiszen itt született az első ember, akit a Fa törzséből félig kiemelkedő Asszony teje táplál.<sup>50</sup> Mint Harva megjegyzi<sup>51</sup>, nehezen hihető, hogy ez a kép a zordon észak-szibériai éghajlat alatt élő jakutoknak jutott az eszébe. Az előképek megtalálhatók az ókori Keleten és Indiában is (ahol Jama, az első ember az istenekkel együtt iszik egy csodálatos fa mellett),<sup>52</sup> valamint Iránban (jima a Kozmikus Hegyen halhatatlanságot ad az embereknek és az állatoknak).<sup>53</sup>

„A goldok, a dolgánok és a tunguzok azt mondják, hogy a gyerekek lelkei a megszületés előtt kismadárként pihennek a Világfa ágain, és a sámánok oda mennek értük.”<sup>54</sup> Ez a mitikus motívum, amellyel a leendő sámánok beavatási álmai kapcsán már találkoztunk<sup>55</sup>, nem korlátozódik Közép- és Észak-Ázsiára; megvan például Afrikában és Indonéziában is.<sup>56</sup> A „Fa-Madár (= Sas)” vagy a „Fa, csúcsán a Madárral, gyökerénél a Kígyóval” kozmológiai séma, bár a közép-ázsiai népek és a germánok sajátja, valószínűleg keleti eredetű,<sup>57</sup> ám ugyanez a szimbolizmus már az őstörténeti építményeken is megfogalmazódott.<sup>58</sup>

Egy másik, ettől világosan eltérő eredetű motívum a Fa-Sorskönyv motívuma. Az oszmán-törököknél a Világfának egymillió levele van, s mindegyikre föl van írva egy-egy ember sorsa; valahányszor egy ember meghal, egy levél lehullik.<sup>59</sup> Az osztjákok úgy hiszik, hogy egy hétlépcsős égi Hegyen üldögélő Istennő az ember sorsát születése után nyomban fölírja egy hétágú fára.<sup>60</sup>

Ugyanez a hiedelem a batakoknál is megvan,<sup>61</sup> de minthogy a törökök is, a batakok is csak meglehetősen későn jutottak el az íráshoz, a mítosz keleti eredete nyilvánvaló.<sup>62</sup> Az osztjások azt is gondolják, hogy az istenek a Végzet könyvéből keresik ki a gyermek jövőjét; a szibériai tatárok mondái szerint az újszülöttek sorsát hét isten írja „az Élet Könyvébe”.<sup>63</sup> Mindezek a képek azonban a Sorskönyvnek tekintett hét bolygóég mezopotámiai elgondolásából erednek. Azért idéztük fel őket ebben az összefüggésben, mert a Világfa csúcsára, a legfelső Égbe érve a sámán is valamiféleképpen a közösség „jövőjét” és a „lélek” „sorsát” tudakolja.

### *A misztikus hetes és kilences szám*

A hétágú Világfának a hét bolygóéggel való azonosítása bizonyosan mezopotámiai eredetű hatásokról tudható be. Ám, szögezzük le ismételten, ez nem azt jelenti, hogy a Világfa = Világtengely fogalom a keleti hatásokkal jutott volna el a török-tatárokhoz és más szibériai népekhez. A Világtengelyen való égbejutás egyetemes és ősi elgondolás, korábbi, mint a hét égi vidék (a hét bolygóég) bejárásának eszméje, ami csak jóval a hét bolygóra vonatkozó mezopotámiai spekulációkat követően terjedhetett el Közép-Ázsiában. Közismert tény, hogy – a három kozmikus régiót szimbolizáló<sup>64</sup> – hármasság vallási értéke megelőzte a hetes szám értékét. Beszélnek kilenc égről (és kilenc istenről, a Világfa kilenc ágáról stb.) is: ez a misztikus szám valószínűleg háromszor háromként magyarázható, következésképpen ősi szimbolizmus részének tekintendő, mint az, amelyhez a mezopotámiai eredetű hetes szám tartozik.<sup>65</sup>

A sámán fára vagy oszlopra mászik, amelybe a hét vagy kilenc égi szintet megjelenítő hét vagy kilenc *tapti* van vágva. Azok az akadályok (*pudak*), amelyeket le kell győznie, mint Anohin megjegyzi<sup>66</sup> valójában az egek, ahová a sámánnak be kell jutnia. Amikor a jakutok véres áldozatot mutatnak be, sámánjaik kilencfokú fát állítanak a szabad ég alatt, és fölmásznak rá, hogy Aji-Tojonhoz vigyék az áldozatot. A (mandzsukkal rokon) sibó sámánok beavatásához, mint láttuk, hozzátartozik egy bevágásokkal ellátott fa; a sámán egy kisebb másikat, kilenc *taptival*, a jurtájában tart.<sup>67</sup>

Ez is egy jele annak, hogy képes önkívületi utazást tenni az égi vidékekre.

Láttuk, hogy az osztjások Kozmikus Oszlopain hét bemetszés van.<sup>68</sup> A vogulok úgy képzelik, hogy az Eget egy hétfokú létrán fölmászva lehet elérni. A hét ég elgondolása egész Délkelet-Szibériában általános. De nem egyedül erre van példa: kilenc égi szint képe vagy a tizenhat, tizenhét, sőt harminchárom ég nem kevésbé elterjedt. Mint tüstént látni fogjuk, az egek és az istenek száma között nincs összefüggés; a pantheon és az egek száma közötti megfeleltetések olykor eléggé erőltetettnek tűnnek.

Az altajiak például éppúgy emlegetnek hét eget, mint tizenkettőt, tizenhatot vagy tizenhetet;<sup>69</sup> a teleutoknál a sámánfán tizenhat bemetszés van, amelyek ugyanennyi égi szintet jelképeznek.<sup>70</sup> A legfelső égben lakik Tengere Khaira Khán, „az Ég irgalmas Császára”; a három alatta lévő emeleten az a három főisten, akiket Tengere Khaira Khán egyfajta kisugárással teremtett: Baj Ülgen a tizenhatodikon székel, aranytrónon, aranyhegy csúcsán; Kűszjugán Tengere, „a Nagyon Erős” a kilencediken (a tizenötödiktől a tizedikig nincs értesülésünk az églakókról); Mérgén Tengere, „a Mindentudó” a hetedik égben éldegél, ahol a Nap is található. A többi alsó emeleten lakik az összes maradék isten és számos más félisteni alak.<sup>71</sup>

Anohin ugyanezeknél az altaji tatároknál egy teljesen másféle hagyományra is ráakadt:<sup>72</sup> Baj Ülgen, a légfőbbTstén lakik a legfelső égbéri – a hetedikben; Tengere Khaira Khán immár semmiféle szerepet nem játszik (megjegyeztük már, hogy eltűnőíéiben van a jelenlegi vallásból); Ülgen hét fia és kilenc lánya az Egekben lakik, de nem határozzák meg, melyikekben.<sup>73</sup>

Az égi isten hét vagy kilenc Fiának (vagy „Szolgájának”) csoportja Közép- és Észak-Azsiában gyakran előfordul, az ugoroknál éppúgy, mint a török-tatároknál. A vogulok az Isten Hét Fiát ismerik, a vaszjugán-osztjások Hét Istenről beszélnek, a Hét Égben eloszolva: a legfelső égben lakik Num-Tórem, a másik hat istent pedig „az Ég Óreinek” (Tórem-karevel) vagy „az Ég Tolmácsainak” nevezik.<sup>74</sup> Egy hét főistenből álló csoport a jakutoknál is létezik.<sup>75</sup> A mongol mitológiában viszont az „Isten Kilenc Fiáról” vagy „Isten Szolgáiról” beszélnek, akik egyszerre védőistenségek (*sulde-tengri*) és harcos

istenek. A burjátok a főisten kilenc Fiának még a nevét is tudják, de a nevek egyik vidékről a másikra változnak. A kilences szám a volgai csuvasok és a cseremiszek rítusaiban is megjelenik.<sup>76</sup>

Közép-Azsiában a hét vagy kilenc istenből álló csoportokon és az ezeknek megfelelő hét vagy kilenc ég képén kívül még népesebb csoportokkal is találkozhatunk, mint például a Szumerun lakó harminchárom isten (*tengeri*), akik száma indiai eredetű lehet.<sup>77</sup> Verbickij a harminchárom ég elgondolását megtalálta az altajiaknál, Katanov pedig a szojótoknál is rábukkant;<sup>78</sup> mindazonáltal e szám gyakorisága rendkívül korlátozott: föltételezhetjük, hogy csak a közelmúltban vették át, és valószínűleg indiai eredetű. A burjátoknál háromszor ennyi isten van: kilencvenkilenc, akik jókra és gonoszakra oszlanak, és vidékenként csoportosulnak: ötvenöt jó isten lakik a délnyugati vidékeken, negyvennégy rossz pedig északkeleten. E két istencsoport időtlen idők óta harcol egymással.<sup>79</sup> Azelőtt a mongolok is kilencvenkilenc *tengrit* ismertek.<sup>80</sup> Azonban a burjátok sem, a mongolok sem tudnak semmi pontosat mondani ezekről az istenekről, akiknek a neve homályos és mesterkéltséges.

Mindazonáltal ne feledjük, hogy a legfőbb Égistenbe vetett hit Közép-Azsiában és a sarkvidéki területeken eredeti és nagyon ősi jelenség<sup>81</sup>; az „Isten Fiainak” hiedelme épp oly ősi, bár a hetes szám keleti hatást mutat, s ennek következtében új keletű. Valószínű, hogy a hetes szám elterjedésében a sámánideológia is szerepet játszott. Gahs úgy véli, hogy a lunáris Ős mitikus-rituális komplexuma kapcsolatban áll a hét bemetszést viselő bálványokkal és a hétágú Emberiség-Fával, valamint azokkal a déli eredetű, periodikus és „sámános” véres áldozatokkal is, amelyek a nem véres áldozatok (az égi főisteneknek adott fej és csontok) helyébe léptek.<sup>82</sup> Bárhogyan legyen is, a jurák-szamojédoknál a Föld Szellemének hét fia van, a bálványoknak (*szjaadaj*) pedig hét arca vagy csak egy arca, hét bevágással vagy csupán hét kis bemetszéssel; ezek a *szjaadajok* pedig kapcsolatban állnak a szent fákkal.<sup>83</sup> Láttuk, hogy a sámán öltözékén hét csengettyű függ, amelyek a hét Égi Leány hangját jelenítik meg.<sup>84</sup> A jenyiszeji osztjakoknál a jövődó sámán magányba vonul, megsüt egy repülőmókust, nyolc darabra vágja, hetet megeszik, a nyolcadikat pedig eldobja. Hét nap elteltével visszatér ugyanarra a helyre, és jelet kap, amely eldönti



elhivatását.<sup>85</sup> A misztikus hetes szám valószínűleg fontos szerepet játszik a sámán technikájában és révületében, mert a jurák-szamojédoknál a jövődő sámán hét nap-hét éjjel hever öntudatlanul, miközben a szellemek földarabolják, és elvégzik a beavatást<sup>86</sup>; az osztják és lapp sámánok olyan gombát esznek, hogy önkívületbe kerüljenek, amelyen hét pötty van;<sup>87</sup> a lapp sámán hétpöttyös gombát kap mesterétől;<sup>88</sup> a jurák-szamojéd sámánnak hétujjas kesztyűje van;<sup>89</sup> az ugor sámánnak hét segítő szelleme<sup>90</sup> és így tovább. Bizonyítható, hogy a hetes szám jelentősége az osztjákoknál és a voguloknál pontosan meghatározott keleti hatásoknak köszönhető<sup>91</sup> – és kétségtelen, hogy ugyanez a jelenség Közép- és Észak-Ázsia többi részén szintén bekövetkezett.

Kutatásunk szempontjából az a fontos, hogy a sámánnak, úgy tűnik, közvetlen tudomása van mindezekkel az egekről, s következésképpen az összes ott lakó istenről és félistenről is. Valóban azért tud sorra bejutni az égi vidékekre, mert lakóik segítik, s mielőtt még beszélhetne Baj Ülgenel, a többi égi alakkal társalog, támogatásukat és védelmüket kérve. A sámán ugyanilyen gyakorlati tapasztalatról tanúskodik az alvilági vidékeket illetően is. Az Alvilág bejáratát az altajiak a Föld „füstlyukának” képzelik, és természetesen a Középpontban helyezkedik el (a közép-ázsiai mítoszok szerint Északon, ami az Ég Középpontjának felel meg<sup>92</sup>; tudjuk, hogy „Északot” az egész ázsiai területen, Indiától Szibériáig a „Középpel” azonosítják). Valamiféle szimmetria okán az Alvilágban ugyanannyi szintet képzeltek, mint ahány az Égben van: a karagaszok és a szojótok, akik három eget ismernek, hármat; a közép- és észak-ázsiai népek többsége esetében hetet vagy kilencet.<sup>93</sup> Láttuk, hogy az altaji sámán sorra küzdi le az Alvilág hét „akadályát” (*pudak*). Valójában mindig ő és csak ő az, akinek gyakorlati tapasztalata van az alvilágról, mert még életében bejut oda, éppúgy, ahogyan a hét vagy kilenc égbe is fölmege, majd visszatér.

### *Samanizmus és kozmológia az óceániai területen*

Anélkül hogy megpróbálnánk összehasonlítani két oly összetett jelenséget, mint egyfelől a közép- és észak-ázsiai, másfelől pedig az indonéz és óceániai samanizmus, sebtében áttekintjük a délkelet-

ázsiai terület néhány jelenségét, hogy rávilágítsunk két pontra: 1. a három kozmikus övezet és a Világtengely ősi szimbolizmusának jelenlétére ezen a területen; 2. azon (főként a hetes szám kozmológiai szerepe és vallási funkciója jóvoltából felismerhető) indiai hatásokra, amelyek az őshonos vallási alaphoz hozzá tevődtek. Valóban úgy látjuk, hogy a két kulturális egység, egyfelől Közép- és Észak-Ázsia, másfelől pedig Indonézia és Óceánia e tekintetben közös vonásokat mutat, ami annak tudható be, hogy ősi vallási hagyományaik, magasabb szintű kultúrák kisugárzása következtében, jelentősen módosultak. Szó sincs arról, hogy az indonéz és óceániai terület történeti és kulturális elemzésére vállalkoznánk, hisz ez a munka túlságosan eltávolítana tárgyunktól.<sup>94</sup> Csupán néhány irányjelzőt tűzünk ki, hogy megmutassuk, milyen ideológiákból kiindulva és milyen technikák jóvoltából fejlődhetett a samanizmus.

A malakkai félsziget legősibb népei között, a szemang pigmeusoknál megtaláljuk a Világtengely szimbólumát: egy óriási szikla, Batu-Ribn emelkedik a világ közepén; alatta van az Alvilág. Hajdanán a Batu-Ribnen egy fatönc nyúlt az Égig.<sup>95</sup> Evans értesülései szerint az Eget egy kőoszlop, a Batu Herem tartja; csúcsa keresztülhatol az égbolton és Taperu ege fölött bújik elő, a *Ligoinak* nevezett vidéken, ahol a csinoik laknak és mulatoznak.<sup>96</sup> Az Alvilág, a Föld középpontja és az Ég „kapuja” ugyanazon a tengelyen helyezkedik el, s hajdan ezen a tengelyen lehetett átjutni az egyik kozmikus régióból a másikba. Kötve hinnénk el a szemang pigmeusok e kozmológiai sémájának eredetiségét, ha nem volna meg minden okunk elhinni, hogy egy efféle elmélet már az őstörténeti időkben felvázolódott.<sup>97</sup>

Amikor a szemang gyógyítókhöz és mágikus eljárásaikhoz fűződő hiedelmeket tárgyaljuk majd, alkalmunk lesz rámutatni bizonyos maláj hatásokra (ilyen például a tigrissé változás képessége). Néhány ugyanilyen típusú vonás fölfedezhető a lélek túlvilági sorsára vonatkozó elgondolásaikban is. A halál után a lélek a sarkon keresztül hagyja el a testet, és kelet felé, a tengerhez veszi az útját. Az elhunyt hét napig még visszatérhet a falujába; ez idő elteltével azokat, akik becsületes életet éltek, Mampesz egy csodálatos szigetre, Beletre vezéreli; hogy odajussanak, egy hullámvasútszerű

hídon haladnak át a tenger fölött. A hidat Bálán Bacsamnak hívják; a Bacsam egy páfrányféle, amely a híd túloldalán nő; ott lakik egy csinoi-asszony, Csinoi-Szagar; Bacsam-páfránnyal ékesíti a fejét, s a holtaknak is ezt kell tenniük, mielőtt Belet földjére lépnének. Mampesz a híd őre, óriási négernek képzelik; ő fogyasztja el azokat az áldozatokat, amelyeket a holtak érdekében ajánlanak föl. A szigetre érve az elhunytak a Mapik fa felé tartanak (a fa valószínűleg a sziget közepén áll), ahol az összes többi elhunyt van. Az újonnan érkezettek azonban se nem viselhetik a Fa virágait, se nem kóstolhatják meg a gyümölcsét addig, amíg az előttük érkezett halottak össze nem törték minden csontjukat, és vissza nem fordították szemgolyójukat az üregükbe úgy, hogy befelé nézzenek. Amint ezek a feltételek rendben teljesültek, igazi szellemmé (*kemoittá*) válnak, és ehetnek a Fa gyümölcséből.<sup>98</sup> Ez természetesen Csudafa és az Élet Forrása, minthogy a gyökereinél tejtől duzzadó emlők nőnek, s ott vannak a pici gyerekek szellemei is<sup>99</sup> – alighanem azoké, akik még nem születtek meg. Bár az Evans gyűjtötte mítosz nem szól róla, valószínű, hogy az elhunytak visszaváltoznak kisgyerekké, így készülve újabb földi létre.

Az Életfa elgondolásával találkozunk itt: ágai között a pici gyerekek lelke pihen, s ez igen ősi mítosznak tűnik, jóllehet más vallási együtteshez tartozik, mint az, amelyik Ta Pedn isten és a Világtengely szimbolizmusa köré összpontosul. Ebből a mítoszból kiolvasható egyrészt ember és növény misztikus közössége, másrészt pedig egy matriarchális ideológia nyomai, amelyek idegenek az ősi elképzelésektől: Legfőbb Égisten, a három kozmikus övezet szimbolizmusa, egy ősidő mítosza, amikor Föld és Ég között közvetlen és könnyű kapcsolattartás volt (az „Elveszett Paradicsom” mítosza). Ezenkívül az a részlet, hogy az elhunytak *hét* napig visszatérhetnek falujukba, ugyancsak indiai-maláj hatásra vall, ami még újabb keletű.

A szakaiknál az ilyen hatások még nyilvánvalóbbak: ők úgy vélik, hogy a lélek a fej hátsó részén hagyja el a testet, és nyugat felé indul. A halott ugyanazon a kapun próbál az Égbe jutni, mint amelyiken a malájok lelke, de mivel nem sikerül neki, egy hídon, a Mentegen kel át, forró vízzel teli üst fölött (ez az elgondolás maláj eredetű<sup>100</sup>). A híd valójában egy lehántott kérgű fatörzs. A gonoszok

lelke belepottyán az üstbe. Jenang megragadja, s addig pörköli, míg por nem lesz belőle; ekkor leméri: ha a lélek könnyűvé lett, az Égbe küldi, ha nem, tovább pirítgatja, hogy a tűz által megtisztuljon.<sup>101</sup>

A szelangani besziszik, Kuala Langat körzetében, csakúgy, mint a bebrangiak, a Gyümölcsök Szigetét emlegetik, ahová a holtak lelkei tartanak. A Sziget a szemangok Mapik fájához hasonlítható. Ott az emberek, amikor megöregszenek, visszaváltozhatnak gyerekké, és újra kezdhetik a növekedést.<sup>102</sup> A besziszik szerint a Világmindenség hat felső régióra, a Földre és hat alvilági régióra tagozódik<sup>103</sup>, ami az ősi háromosztatú elgondolás és az indiai-maláj kozmológiai eszmék keveredéséről tanúskodik.

A dzsakunoknál<sup>104</sup> a sírra egy öt láb magas póznát állítanak, amelyen tizennégy bemetszés van: hét az egyik oldalán, fölfelé, hét a másikon, lefelé; a pózna a „léleklétra” nevet viseli.<sup>105</sup> A létra szimbolikájára még alkalmunk lesz visszatérni;<sup>106</sup> egyelőre csak figyeljük meg a kétszer hét bemetszést, amelyek, akár tudják a dzsakunok, akár nem, a hét égi szintet jelképezik, amelyeken a léleknek át kell haladnia, ez pedig keleti eredetű eszmék behatolását bizonyítja még oly „primitív” népeknél is, mint a dzsakunok.

Az észak-borneói duszunok<sup>107</sup> a halottak útját úgy képzelik, hogy fölmennek egy hegyre és átkelnek egy folyón.<sup>108</sup> A hegy szerepét a halotti mitológiákban mindig az égbeszállás szimbolizmusa magyarázza, és magában foglalja az elhunytak égi lakhelyébe vetett hitet. Másutt látni fogjuk, hogy a holtak „a hegyekbe kapaszkodnak”, pontosan úgy, ahogyan a sámánok vagy a hőszok teszik beavatásuk fölfelé vezető útján. Azt kell már most leszögeznünk, hogy a samanizmus mindezen népeknél, akiket most futólag áttekintünk, nagymértékben kapcsolódik a halotti hiedelmekhez (Hegy, paradicsomi Sziget, Életfa) és a kozmológiai elgondolásokhoz (Világtengely = Világfa, három kozmikus terület, hét ég stb.). A sámán gyógyítói vagy lélekvezetői mesterségét gyakorolva az alvilági (égi, tengeri vagy föld alatti) helyrajz hagyományos adataihoz igazodik, amelyek végső soron egy ősi kozmológián alapulnak, még akkor is, ha ezt a kozmológiát külső hatások számtalanszor gazdagították vagy módosították.

A dél-borneói ngadzsu dajakoknak sajátosabb elképzelésük van a Világegyetemről; bár van egy felső meg egy alsó világ, a mi világunk nem egy harmadiknak, hanem a két másik teljességének tekintendő, minthogy azokat tükrözi és jeleníti meg.<sup>109</sup> Mindez egyébként egy ősi ideológia része, amely szerint a földi dolgok csupán az Égben vagy a „túlvilágon” létező mintaképek másolatai. Tegyük hozzá, hogy a három kozmikus övezet elgondolása nem mond ellent a világ egysége eszméjének. A három világ hasonlóságát és a köztük folyó kommunikáció eszközeit kifejező számos szimbolizmus ugyanakkor *egységüket*, egyetlen Kozmoszba illeszkedésüket is kifejezi. A kozmikus övezetek háromosztatúsága – ezt a motívumot a föntebb kifejtett okokból ki kell emelnünk – egyáltalában nem zárja ki sem a Világmindenség mély Egységét, sem látszólagos „kettősségét”.

A ngadzsu dajakok mitológiája elég bonyolult, de ki lehet hámozni belőle egy domináns elemet, ez pedig éppen egy „kozmológiai kettősség”. A Világfa megelőzi ezt a kettősséget, mert a Világmindenséget a maga teljességében jeleníti meg<sup>110</sup>; sőt a két főistenség egyesítését is szimbolizálja<sup>111</sup>. A világ teremtése a két sarkalatos princípiumot: a nőt (kozmológiailag alávetett, a Vizekkel és a Kígyóval ábrázolják) és a férfit (felső régió, Madár) képviselő két isten konfliktusának eredménye. E két kibékíthetetlen ellentétben álló isten harcakor a Világfa (= az őseredeti teljesség) elpusztul<sup>112</sup>, ám ez a pusztulás csupán időleges: a Világfa, minden alkotó emberi tevékenység archetípusa csak azért pusztul el, hogy újjászülethessen. Arra hajlunk, hogy ezekben a mítoszokban egyaránt lássuk a Föld-Ég hierogámia ősi kozmogonikus sémáját, amely egy másik síkon az egymást kiegészítő ellentétek, a Madár és a Kígyó szimbolikájában is kifejeződik, valamint az ősi lunáris mitológiák „kétosztatú” struktúráját (ellentétek szembenállása, pusztítás és teremtés váltakozása, örök visszatérés). Vitathatatlan egyébként, hogy az indiai hatások később tevődtek hozzá az ősi bennszülött alaphoz, bár e hatások sokszor csupán az istenek elnevezéseire korlátozódtak.

Főként arra kell felfigyelnünk, hogy a Világfa minden dajak faluban, sőt házban is ott van,<sup>113</sup> s hogy ezt a Fát hét ággal ábrázolják. Azt, hogy a Világtengelyt, és következésképpen az Égbe vezető utat jelképezi, az bizonyítja, hogy ugyanilyen „Világfa” van

minden indonéz „halotti hajóban”, amelyek az elhunytakat az égi túlvilágba szállítják.<sup>114</sup> Ez a Fa, amelyet hat ággal ábrázolnak (a csúcán lévő hajtással együtt hét), s két oldalán ott a Nap és a Hold, olykor lándzsa formájú, s ugyanazok a szimbólumok díszítik, mint amelyek a „sámán létrájának” jelölésére szolgálnak, a sámán pedig ezen a létrán megy föl az Égbe, hogy visszahozza a beteg megszökött lelkét.<sup>115</sup> A „halotti bárkákon” ábrázolt Fa-Lándzsa-Létra nem más, mint a túlvilági Csodafa mása, amellyel a lelkek Dévatá Szangianghoz vezető útjuk során találkoznak. Az indonéz sámánoknak (például a szakaiknál, a kubuknál és a dajakoknál) ugyancsak van egy fájuk, amelyet létraként használnak, hogy eljussanak a szellemek világába és megkeressék a betegek lelkét.<sup>116</sup> A Fa-Lándzsa szerepéről akkor fogunk majd számot adni, amikor az indonéz samanizmus technikáit vizsgáljuk. Jegyezzük meg futólag, hogy a duszundajakok sámánfájának, amelyet a gyógyítási szertartások során használnak, hét ága van.<sup>117</sup>

A batakok, akiknek a vallási eszméi jórészt Indiából erednek, a Világmindenséget három régióra osztva gondolják el: hétemeletes Ég, ahol az istenek élnek, a Föld, amelyet az emberek foglalnak el, és az Alvilág, a démonok és az elhunytak hona.<sup>118</sup> Itt is a paradicsomi kor mítoszával találkozunk, amikor az Ég még közelebb volt a Földhöz, s az istenek meg az emberek között folyamatos volt a kapcsolat; ám az ember gögje miatt az égi világba vezető út elzáródott. A főisten, Mula dzsadi na bolon („Akinek önmagában van a kezdete”), a Világmindenség és a többi isten teremtménye a legfelső égben lakik, és – mint a „primitívek” minden főistene – úgy tűnik, kezd *deus otiosus*sá válni; már nem áldoznak neki. A földalatti régiókban egy kozmikus Kígyó lakik, s végezetül majd elpusztítja a világot.<sup>119</sup>

A szumátrai minangkabauknak animista alapokon nyugvó, keverék vallásuk van, amelyet erősen befolyásolt a hinduizmus és az iszlám.<sup>120</sup> A Világmindenségnek hét emelete van. A halál után a léleknek egy égő Pokol fölé függesztett borotva élén kell áthaladnia; a bűnösök a tűzbe esnek, a jók fölmennek az Égbe, ahol egy nagy Fa áll. A lelkek ott maradnak a végső feltámadásig.<sup>121</sup> Könnyen felismerhetjük itt az ősi témák (a híd, az Életfa mint a lelkek

tartója és táplálója) és a külső hatások (a Pokol tüze, a végső feltámadás gondolata) keveredését.

A niaszok is ismerik a Világfát, amelytől minden született. A halottak hídon jutnak az Égbe; a híd alatt a Pokol örvénylik. Az Ég bejáratánál őr posztói, pajzzsal és dárdával; a bűnös lelkeket egy macskával dobáltatja be a pokoli vizekbe.<sup>122</sup>

Itt abbahagyjuk az indonéz példák sorolását. E mitikus motívumokra (holtak hídja, égbeszállás) és a hozzájuk valamilyen módon kapcsolódó sámántechnikákra még visszatérünk. Elegendő, hogy kimutattuk: legalábbis az óceániai terület egy részén volt egy igen ősi kozmológiai és vallási komplexum, amelyet azután az indiai és ázsiai eszmék egymást követő hatásai különféle módon módosítottak.

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> A szent tér és a Közép mindeme problémáiról lásd Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 315. skk.; uő: *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux* (Paris, 1952), 33. skk.; uő: *Centre du monde, temple, maison* (in *Le symbolisme costrique des monuments religieux*, Serie Orientale Roma XIV, Roma, 1957) több helyütt.
- <sup>2</sup> U. Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 178. skk., 189. skk.
- <sup>3</sup> W. Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, 215.
- <sup>4</sup> Harva: i. m. 34. skk. Hasonló elgondolásokkal találkozunk a hébereknél (Ézsaiás 40) stb.; vö. Eisler: *Weltenmantel und Himmelszeit* (München, 1910) II, 601. skk., 619. skk.
- <sup>5</sup> Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 11.; uő: *Die religiösen Vorstellungen*, 35. Ehrenreich (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Mythologische Bibliothek IV, 1, Leipzig 1910, 205.) megjegyzi, hogy az egész északi féltekén ez a mitikus-vallási elgondolás az uralkodó. Ez is a „keskeny ajtón” való égbe jutás rendkívül elterjedt szimbolizmusának kifejeződése: a két szint közötti rés csak egyetlen pillanatra nyílik meg, és a hősnek (beavatottnak, sámánnak stb.) ki kell használnia ezt a paradox pillanatot, hogy átjusson a „túlvilágra”.

- <sup>6</sup> Vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 12. skk.; *Die religiösen Vorstellungen*, 38. skk. A szászok *Irmingsüljáról* Fuldai Rudolf (*Translatio S. Alexandri*) így beszél: *universalis columna quasi sustinens omnia*. A skandináviai lappok a régi germánoktól vették át ezt a fogalmat; ők a Sarkcsillagot „Égpillérnek” vagy „Világoszlopnak” nevezik. Az *Irmingsült* Jupiter oszlopaival vetették össze. Hasonló elgondolások ma is élnek a délkelet-európai folklórban; vö. pl. a román *Coloana Ceriului* (Égoszlop); lásd Rosetti: *Colindele Românilor*, București, 1920, 70. skk.
- <sup>7</sup> Ez az elgondolás közös az ugor és török-mongol népeknél; vö. Harva Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 23. skk.; *Die religiöse Vorstellungen*, 40. skk. Vö. *Jób könyvével* (38:31) és az indiai *szkambhával* (*Atharva véda*X, 7,35; stb.).
- <sup>8</sup> W. Thalbitzer: *Cultic Games and Festivals in Greenland* (*Congres des Américanistes, Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> session, 2<sup>e</sup> partié*, Göteborg, 1924, 236-255.), 239. skk.
- <sup>9</sup> Harva: uo. 46. Vö. azokkal a különböző színű rongyocskákkal, amelyeket a sámánszertartásokon vagy az áldozásoknál használnak, s amelyek mindig az égi vidékekre történő szimbolikus átjutást jelképezik.
- <sup>10</sup> A Graebner-Schmidt iskola *Urkulturja* [őskultúra].
- <sup>11</sup> Vö. a Schmidt által összegyűjtött anyaggal: *Der Ursprung VI* (Münster, 1935) 67. skk. és ugyanezen szerző megfigyeléseivel: *Der heilige Mittelpfahl des Hauses* (*Anthropos* 1940-41, vol. 35-36., 966-969.), 966.; uő: *Der Ursprung XII*, 471. skk.
- <sup>12</sup> Vö. például K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker II*, 48. skk. Ne feledjük, hogy a föld alatti világ bejárata pontosan „a Világ Közepe” alatt található, vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 30-31. és 13. ábra, jakut korong, közepén lyukkal. Ugyanez a szimbolizmus az ókori Keleten, Indiában, a görög-latin világban stb., vö. Eliade: *Cosmologie si alchimie babiloniam*, 35. skk.; A. Coomaraswamy: *Svayamátrná: Janua Coeli* (*Zalmoxis II*, 1939, 3-51.).
- <sup>13</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 53.
- <sup>14</sup> V. G. Bogoras: *The Chukchee*, 331.; Jochelson: *The Koryak*, 301. Ugyanez az elgondolás a feketelábú indiánoknál; vö. Alexander: *North American [Mythology]* (*Mythology of all Races X*, Boston és



London, 1916), 95. skk. Lásd Észak-Ázsia és Észak-Amerika összehasonlítását is Jochelsonnál: *The Koryak*, 371.

<sup>15</sup> Anohin: *Materiali po samansztvu*, 9.

<sup>16</sup> Harva: *Die religiöse Vorstellungen*, 54.

<sup>17</sup> Schmidt: *Der heilige Mittelpfahl*, 967., az *Ursprung* VII. 53., 85., 165., 449., 590. skk.-t idézve.

<sup>18</sup> Az ilyen elgondolások empirikus „eredetének” kérdése (pl. ha a Kozmosz struktúráját a lakóhely bizonyos materiális elemei szerint gondoljuk el, ezek pedig magyarázhatók a környezethez való alkalmazkodással stb.) hibás, következésképp meddő kérdésfelvetés. A „primitívek” számára ugyanis „természetes” és „természetfölötti” között, tapasztalati tárgy és szimbólum között általában nincs éles különbség. Egy tárgy annyiban lesz „önmaga” (vagyis értékhordozó), amennyiben „szimbólum” része; egy cselekedetnek annyiban van értelme, amennyiben archetípust ismétel stb. Mindenesetre az értékek „eredetének” ez a problémája inkább a filozófiára, semmint a történelemre tartozik. Hisz – csak egy példával illusztrálva – nemigen hisszük, hogy az első geometriai törvények érvényességét vagy érvénytelenségét illetően volna bármiféle jelentősége annak a ténynek, hogy fölfedezésük a Nílus-delta öntözésének tapasztalati követelményeiből fakadt.

<sup>19</sup> Karjalainen (*Die Religion der Jugra-Völker* II, 42. skk.) tévesen úgy véli, e cölöpök szerepe az, hogy hozzájuk kössék az áldozati állatot. Valójában, mint Harva kimutatta, az oszlopot „osztott hét-Ember-Atyának” hívják, éppen úgy, ahogyan Szánkét, az égistent szólógnatják: „Hétszer osztott Nagy Ember, Szänke atyám, Atya-Emberem, aki háromfelé nézel” stb. (Harva [Holmberg]: *Finnougric [and] Siberian [Mythology]*, 338.). Az oszlopot olykor hét bevágással jelölték meg; a szalimi osztjákok, amikor véres áldozatot mutatnak be, hét bemetszést ejtenek egy cölöpön (uo. 339.). Ez a rituális cölöp a vogul mesék „hét részre osztott, színezüst szent oszlopának” felel meg, amelyhez Isten fiai a lovukat kötik, amikor látogatást tesznek atyjuknál (uo. 339-340). A jurákok is bemutatnak véres áldozatokat hétarcú vagy hét bemetszéssel ellátott fabálványok (*szjádaj*) előtt; Lehtisalo szerint (*Entunft einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, 67., 102. skk.)

ezek a bálványok kapcsolatban állnak a „szent fákkal” (vagyis a hétágú Világfa lefokozódott megfelelőjével). A vallástörténetben közismert helyettesítési eljárással állunk szemben, ami a szibériai vallások együttesében más esetekben is igazolódik. Így például az az oszlop, amelyik eredetileg Num égisten áldozatainak helyéül szolgált, a jurák-szamojédoknál szent tárggyá válik, amelynek véres áldozatokat mutatnak be; vö. Gahs: *Kopf-, Schiidel- und Langknochenopfer bei Rentierenvölkern*, 240. A hetes szám kozmológiai jelentéséről és szerepéről a sámáni rítusokban lásd lentebb, 251. skk.

<sup>20</sup> *Rigvéda* X, 89. 4; stb.

<sup>21</sup> Lásd Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 324. skk.; *Az örök visszatérés mítosza*, 116. skk.)

<sup>22</sup> Radlov: *Alis Sibirien* II, 6.

<sup>23</sup> Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 41., 57.; uő: *Finno-Ugric and Siberian Mythology*, 341.; uő: *Die religiösen Vorstellungen*, 58. skk.

<sup>24</sup> Kirfel: *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt* (Bonn-Leipzig, 1920), 15.

<sup>25</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 63.

<sup>26</sup> Potanin: *Ocserki* IV, 228.; Harva: i. m. 62. A görög pénzerméken egy kígyó háromszorosan van az *omphalos* köré tekerve (uo. 63.).

<sup>27</sup> A. Jeremiás: *Handbuch*, 130.; vö. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*, 28. skk. Az iráni tényekről lásd A. Christensen: *Les types du premier l'homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* II (Uppsala-Leiden, 1934), 42.

<sup>28</sup> Dombart: *Der Sakralturm I: Ziqqurat* (München, 1920), 34.

<sup>29</sup> Dombart: *Der babytonische Turm* (Leipzig, 1930), 5. skk.; Eliade: *Cosmologie si alchimie babiloniam* (București, 1937), 31. skk. A *ziqqurat* szimbolizmusáról vö. Parrot: *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949).

<sup>30</sup> P. Mus: *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (2 kötet, Hanoi, 1935 sk.) I, 356.

<sup>31</sup> Vö. W. Foy: *Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges* (*Festschrift Ernst Windisch zum ziezígsten Ceburtstag am 4.*

- September 1914, Leipzig, 1914), 213-216.; U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 68.; R. von Heine-Geldern: *Weltbild und Bauform in Südostasiens (Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens IV, 1930)*, 48. skk.; vö. továbbá H. G. Quaritch Wales: *The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship* (London, 1953), több helyütt.
- <sup>32</sup> Vö. Mus: *Barabudur I*, 117. skk.; 292. skk., 351. skk., 385. skk. stb.; J. Przyluski: *Les sept terrasses de Barabudur (Harvard Journal of Asiatic Studies 1936 július, 251-256.)*; A. Coomaraswamy: *Elements of Buddhist iconography* (Cambridge, Mass. 1935), több helyütt; Eliade: *Cosmologie si alchimie babiloniam*, 43. skk.
- <sup>33</sup> *Tabbūr eres*; vö. *Bírák könyve 9:37*, a francia fordításban: „ez a hadsereg, amely a világ köldökéből jön lefelé”. [Károlinál: „ímé egy másik csapat meg az ország közepéből jő alá.” - *A ford.*]
- <sup>35</sup> E. Burrows: *Somé Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (Hooke ed.: *The Labyrinth*, London, 1935, 47-70), 51., 62. o. 1. jegyzet.
- <sup>15</sup> Idézi Wensinck: *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), 15.; Burrows (i. m. 54.) más szövegeket is említ.
- <sup>36</sup> Wensinck: i. m. 22.; Eliade: *Cosmologie*, 34. sk. Ez a hiedelem, amely szerint a Golgota a Világ Közepén van, a keleti keresztények (pl. a kisoroszok) folklórában fönmaradt; vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 72. [A Golgota mint a Világ Közepéhez lásd *A törzsek származásáról, avagy a kincsesbarlang*. Ford. Ormos I. Prométheusz Könyvek 8. Budapest, 1985, Helikon, 74. - *A szerk.*]
- <sup>37</sup> Eliade: *Cosmologie*, 31. sk., *Traité d'histoire des religions*, 315. sk., *Az örök visszatérés mítosza*, 31. skk.
- <sup>38</sup> Vö. Mus: *Barabudur* 1,354. skk. és másutt; Jeremiás: *Handbuch*, 113., 142. stb.; M. Granet: *La pensée chinoise* (Paris, 1934) 323. skk.; A. Wensinck: *Tree and Birds as Cosmological Symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1921), 25. skk.; P. Bering: *Die geflügelte Scheibe (Archiv für Orientforschung VIII, 1935, 281-296.)*; Burrows: *Somé Cosmological Patterns*, 48. skk.

- <sup>39</sup> A lényegesebb elemek és a bibliográfia megtalálható a *Traité d'histoire des religions*-ban: 239. sk., 281. sk.
- <sup>40</sup> Lásd föntebb, 163.
- <sup>41</sup> Lásd pl. az altaji sámán dobján lévő rajzot in Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 15. ábra. A sámánok olykor „felfordított fát” alkalmaznak, amelyet hajlékuk mellett állítanak föl, s úgy tekintik, hogy azt a fa oltalmazza; vö. E. Kagarov: Der Umgekehrte Schamanenbaum (*Archiv für Religionswissenschaft* 27, 1929, 183-185.). A „felfordított fa” természetesen a Világmindenség mitikus képe; vö. Coomaraswamy: The Inverted Tree (*The Quarterly Journal of the Mythic Society* 29. köt. 2. sz., Bangalore, 1938, 1-38., gazdag indiai adatanyaggal; Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 240. skk., 281. Ugyanez a szimbolizmus a keresztény és az iszlám hagyományban is fennmaradt; vö. uo. 240.; A. Jacoby: Der Baum mit den Wurzeln nach oben un den Zweigen nach unten (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 43, 1928, 78-85.); C. M. Edsman: Arbor inversa (*Religion och Bibéli III*, Uppsala, 1944, 5-33.).
- <sup>42</sup> Radlov: *Aus Sibirien II*, 7.
- <sup>43</sup> Vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 52., uő: *Die religiösen Vorstellungen*, 70. Ódhin is az Ygdrasilhoz köti a lovát; vö. *Traité d'histoire des religions*, 242. A ló-fa (cölöp) mitikus együttesről Kínában vö. C. H. Hentze: *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Antwerpen, 1937), 123-130.
- <sup>44</sup> Vö. H. Bergema: *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum, 1938), 539. skk.
- <sup>45</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 71.
- <sup>46</sup> Harva (Holmberg): *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, 356. skk.; *Die religiösen Vorstellungen*, 72. skk. Utaltunk már egy lehetséges iráni előképre: a Gaokerena fára, amely a Vourukasa tó szigetén áll, s amelynek közelében az Ahriman teremtette rettentő gyík lakik (lásd föntebb, 123. o. 28. jegyzet). Ami a mongol mítoszt illeti, ez természetesen indiai eredetű: *Zambu = Dzsambú*. Vö. a kínai hagyomány Életfájával (= Világfa) is, amely egy hegyen nő, gyökerei pedig az Alvilágba mélyednek: C. Hentze: Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ié (*Zalmoxis* 1,

- 1938, 50-68), 57.; uő: *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frilichinesisen Kulturen*, 24. skk.
- <sup>47</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 239. skk.
- <sup>48</sup> Vagy olykor a Tejutat; vö. pl. Toivonen: *Le Gros Chêne des chants populaires finnois (Journal de la Société Finno-Ougrienne Lili, 1946-47, 37-77)*.
- <sup>49</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 241.
- <sup>50</sup> Harva (Holmberg): *Die religiösen Vorstellungen*, 75. skk.; uő: *Der Baum des Lebens*, 57. skk. E mitikus motívum paleo-orientális előképeiről vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 247. skk.; továbbá Levy: *The Gate of Horn*, 156. o. 3. jegyzet. A Fa-Istennő (= az Első Asszony) motívumáról az amerikai, kínai, japán stb. mitológiában vö. Hentzer: *Frühchinesische Bronzen*, 129.
- <sup>51</sup> *Die religiösen Vorstellungen*, 77.
- <sup>52</sup> *Rigvéda X*, 135,1.
- <sup>53</sup> *Jaszna* 9,4 skk.; *Vidévdát* 2,5.
- <sup>54</sup> Harva: uo. 84., 166. skk.
- <sup>55</sup> Lásd 50. skk.
- <sup>56</sup> Az Égben van egy fa, azon vannak a gyerekek; Isten leszedi és a földre küldi őket (H. B. Baumann: *Lnnda. Bei Banern und Jcigern in Inner-Angola*. Berlin, 1935, 95.); arról az afrikai mítosZRól, amely szerint az emberek fáktól erednek, lásd uő: *Die Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936), 224.; összehasonlító anyag in Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 259. skk. A dajakok hidelmei szerint az Ősök első emberpárja az Életfától született (H. Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, 1946), 57.; lásd lentebb is, 320. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a lélek (gyermek)-madár-Világfa kép Közép- és Észak-Ázsia jellemző sajátossága.
- <sup>57</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 85. E szimbolizmus jelentéséről lásd Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 252. skk. Anyag: Wensinck: *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Vö. még Hentze: *Frühchinesische Bronzen*, 129.
- <sup>58</sup> Lásd G. Wilke: *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst (Mannus-Bibliothek XIV, Leipzig, 1922, 73-99.)*.
- <sup>59</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 72.

- <sup>60</sup> Uo. 172.
- <sup>61</sup> J. Warneck: *Die Religion der Batak* (Göttingen, 1909), 49. skk. A fa szimbolizmusáról Indonéziában lásd lentebb, 261. skk., 324.
- <sup>62</sup> Vö. G. Widengren: *The Ascension of the Aystle of God and the Heavenly Book* (Uppsala és Leipzig, 1950); uő: *The Ring and the Tree of Life in Ancient Near-Eastern Religion* (Uppsala 1951).
- <sup>63</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 160. skk.
- <sup>64</sup> A háromosztatú sémán alapuló kozmológiai elgondolások ősi voltáról, egységességéről és jelentőségéről lásd Coomaraswamy: *Svayamatrná: Janua Coeli*, több helyütt.
- <sup>65</sup> A hetes és a kilences szám vallási és kozmológiai velejáiról vö. Schmidt: *Der Ursprung IX*, 91. skk., 423. stb. Harva viszont (*Die rcligiösen Vorstellungen*, 51. skk. stb.) a kilences számot tekinti későbbinek. Úgy véli, hogy a kilenc ég kései elgondolás, amelyet a kilenc bolygó eszméje magyaráz: ez Indiában is tanúsított, de iráni eredetű (uo. 56 ). Mindenesetre két különböző vallási rendszerről van szó. Természetesen azokban az összefüggésekben, ahol a kilences szám világosan a hármasszorzásáról árulkodik, megalapozottan tekinthető korábbinak, mint a hetes szám. Lásd ugyancsak F. Rock: *Neunmalneun und Siebenmalsieben (Mitteilungen der anthropologischen Gcsellschaft in Wien XL, Wien, 1930,320-330.)*, több helyütt; Hoffmann: *Quellén zur Geschichte der libetischen Bon-Religion*, 150., 153., 245.; A. Friedrich és G. Buddruss: *Schamanengeschichten mis Sibirien*, 21. skk., 96. skk., 101. skk. stb.; Schmidt: *Der Ursprung XI*, 713-716.
- <sup>66</sup> *Materiali po samansztvu u altajcev*, 9.
- <sup>67</sup> Harva: *Die religiösen Vorstelhmgen*, 50.
- <sup>68</sup> Lásd föntebb, 243., 19. jegyzet.
- <sup>69</sup> Radlov: *Aus Sibirien II*, 6. skk.
- <sup>70</sup> Harva: i. m. 52.
- <sup>71</sup> Radlov: i. h. 7. skk.
- <sup>72</sup> *Materiali*, 9. skk.
- <sup>71</sup> E két kozmológiai felfogás elemzését lásd W. Schmidt: *Der Ursprung IX*, 84. skk., 172. skk., 480. skk. stb.
- <sup>74</sup> Mint Karjalainen kimutatta (*Die Religion der Jugra-Völker II*, 305. skk.), valószínű, hogy ezeket a neveket, a hét ég felfogásával

egyetemben, a tatároktól vették át.

- <sup>75</sup> I larva: *Die religiösen Vorstellungen*, 162., V. L. Priklonszkij és N. V. Pripuzov nyomán. Sieroszewski azt állítja, hogy Baj Bajnajnak, a vadászat jakut istenének hét társa van, akik közül három kedvez a vadászoknak, kettő pedig nem (*Du chamanisme*, 303.).
- <sup>76</sup> Harva: uo. 162. skk.
- <sup>77</sup> Uo. 164.
- <sup>78</sup> Uo. 52.
- <sup>79</sup> G. S. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus*, 939. skk.
- <sup>80</sup> Harva: i. m. 165.
- <sup>81</sup> Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 63. skk.
- <sup>82</sup> A. Gahs: *Kopf-, Schlüssel- und Langknochenopfer*, 237.; uő: Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern (*Semaine d'Ethnologie Religieuse, IV. ülésszak, Paris, 1925, Paris, 1926, 217-232.*), 220. skk.
- <sup>83</sup> T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, 67., 77. skk., 102. Ezekről a hétarcú bálványokról lásd még Kai Donner: *La Sibérie*, 222. skk.
- <sup>84</sup> Vö. Mikhailowski: *Shamanism*, 84.
- <sup>85</sup> Donner: *La Sibérie*, 223.
- <sup>86</sup> Lehtisalo: *Entwurf*, 147.
- <sup>87</sup> Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker* II, 278., III, 306.; Itkonen: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappén*, 149. A cingalai osztjákoknál a beteg hét helyen bevágott kenyeret helyez az asztalra, és Szánkének áldozza (Karjalainen III, 307.).
- <sup>88</sup> Itkonen: i. m. 159.
- <sup>89</sup> Lehtisalo: i. m. 174.
- <sup>90</sup> Karjalainen: i. m. III, 311.
- <sup>91</sup> J. Haeckel: *Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus* (*Archiv für Völkerkunde* I, Wien, 1947, 95-163), 136.
- <sup>92</sup> Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, 54.
- <sup>93</sup> Az ugoroknál az Alvilágnak mindig hét szintje van, de az elgondolás nem látszik eredetinek; vö. Karjalainen II, 318.

- <sup>94</sup> A lényegét egy gyors és merész szintézissel kimondta már Pia Laviosa-Zambotti: *Les origines et la diffusion de la civilisation* (francia fordítás Paris, 1949), 337. skk. Indonézia legősibb történetéről lásd Coédes: *Les Etats hindouiscs d'Indochine et d'Indonésie* (Paris, 1948), 67. skk.; vö. ugyancsak H. G. Q. Wales: *Prehistory and Religioti in South-East Asia*, különösen 48. skk., 109. skk.
- <sup>95</sup> Schebesta: *Les Pygmées*, 156. skk.
- <sup>95</sup> I. H. N. Evans: *Studies in Religion, Folk-Lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, 156. A csinoik (Schebestánál: *cenoik*) lelkek és egyben a Természet szellemei, akik közvetítőként szolgálnak Isten (Tata Ta Pedn) és az emberek között (Schebesta, 152. skk.; Evans: *Studies*, 148. skk.). Szerepükről a gyógyításban lásd lentebb, 307. skk.
- <sup>97</sup> Vö. pl. W. Gaerte: Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme (*Anthropos IX*, 1914, 956-979). Ami a pigmeus kultúra autentikus voltának és archaizmusának problémáját illeti, amelyet W. Schmidt és O. Menghin oly merészen állít, tudjuk jól, hogy a kérdés még nem dőlt el; az ellenkező szemléletre lásd Laviosa-Zambotti: i. m. 132. skk. Bárhogyan legyen is, nem kétséges, hogy a mai pigmeusok, bár érintette őket szomszédaik magasabb kultúrája, még sok archaikus vonást őriznek; ez a konzervativizmus főként vallási hiedelmeikben igazolódik, amelyek igen távol állnak fejlettebb szomszédaikéitól. Következésképpen úgy véljük, a kozmológiai sémát és a Világtengely mítoszát megalapozottan soroljuk a pigmeusok vallási hagyományának autentikus maradványai közé.
- <sup>98</sup> A csontok összetörése és a szemek befordítása azokra a beavatási rítusokra emlékeztet, amelyek célja a jelölt „szellemmé” változtatása. A szemangok, szakaik és dzsakunok paradicsomi „Gyümölcsök Szigetéről” vö. W. W. Skeat és C. O. Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula* (London, 1906) II, 207., 209., 231. Lásd lentebb is, 259., 102. jegyzet.
- <sup>99</sup> Evans: *Studies*, 157.; Schebesta: *Les Pygmées*, 157-158; uő: *Jenseitsglaube der Semang auf Malakka (Festschrift. Publication*



*d'hommage afférent au Pléroc*). W. Schmidt, szerk. W. Koppers, Wien, 1928, 635-644.).

<sup>100</sup> Evans: *Studies*, 209. o. 1. jegyzet.

<sup>101</sup> Uo. 208. A lélek megmérése és tűz általi megtisztítása keleti elgondolás. A szakai pokol erős, valószínűleg új keletű hatásokról árulkodik, amelyek az őshonos túlvilágfelfogások helyébe léptek.

<sup>102</sup> Ez a „Paradicsom” nagyon elterjedt mítosza, ahol az élet a végtelenségig, örök megújulásban folydogál. Vö. a trobriandi melanézok Túrna szigetével (a szellemek = holtak szigete): „amikor [a szellemek] megöregszenek, levetik petyhüdt, ráncos bőruket, és finom bőrrel, hollófekete fürtökkel, villogó fogakkal, erőtől duzzadva jelennek meg ismét. Életük így szüntelen újakezdés, örökös megifjulás, mindazzal együtt, amit az ifjúság szerelemben és örömeiben kínál” (Malinowski: *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, franciául Paris, 1930), 409.; uő: *Myth in Primitive Psychology* (London-New York, 1926), 80. skk. (Myth of Death and the Recurrent Cycle of Life).

<sup>103</sup> Evans: *Studies*, 209-210.

<sup>104</sup> Evans szerint (*Studies*, 264.) a dzsakunok a maláj fajtából valók, de korábbi (Szumátrára korábban érkezett) hullámhoz tartoznak, mint a szó szoros értelmében vett malájok.

<sup>105</sup> Evans: uo. 266-267.

<sup>106</sup> Lásd lentebb, 441. skk.

<sup>107</sup> Proto-maláj fajtához tartoznak és a sziget őslakói; lásd Evans, *Studies*, 3.

<sup>108</sup> Uo. 33. skk.

<sup>109</sup> Vö. Schärer: Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo (*Cultureel Indie IV*, Leyden, 1942, 73-81.), főként 78.; uő: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Siid-Borneo*, 31. skk. Vö. Münsterberger: *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Sildostasiens* (Den Haag, 1939), főként 143. skk (Borneo); Röder: *Alahalala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams* (Bamberg, 1948), 33. skk., 63. skk., 75. skk., 96. skk. (Ceram).

<sup>110</sup> Schärer: *Die Gottesidee*, 35. skk.

<sup>111</sup> Uo. 37. skk.

<sup>112</sup> Uo. 34.

- <sup>113</sup> Vö. Schärer: uo. 76. és I—II. képmelléklet.
- <sup>114</sup> A. Steinmann: Das kultische Schiff in Indonesien (*Jahrbuch für prahistorische ethnographische Kunst* XIII-XIV, Berlin, 1939-1940, 149-205.), 163.; uő: Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo (*Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern* XXII, 1942, 107-112.; különlenyomatként is megjelent, abban 6. o.).
- <sup>115</sup> Steinmann: Das kultische Schiff, 163.
- <sup>116</sup> Steinmann: uo. 163. Az árbocot és a fát Japánban ma is „az istenek útjának” tekintik; vö. A. Slawik: *Kultische Geheimhiinde der Japaner und Germanen*, 727-728., 10. jegyzet.
- <sup>117</sup> Steinmann: Das kultische Schiff, 189.
- <sup>118</sup> A halottak jó része azonban, mint várható volt, az égbe jut; lásd E. M. Loeb: *Sumatra*, 375. A sokféle halotti útvonalról lásd lentebb, 322.
- <sup>119</sup> Loeb: *Sumatra*, 74-78.
- <sup>120</sup> Mint már többször megjegyeztük, s mint a későbbiekben is alkalmunk lesz leszögezni, ez a jelenség az egész maláj világban általános. Vö. pl. a muszlim hatásokat Toradzsán, lásd Loeb: *Shaman and Sheer*, 61.; a malájokat ért összetett indiai hatásokat, J. Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, 16., 90., 108. stb.; R. O. Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magié* (London, 1925), főként 8. skk., 55. skk. és másutt (iszlám hatások: 28. skk. és másutt); uő: *Indián Influence in the Malay World* (*Journal of the Royal Asiatic Society* 3-4, 1944, 186-196.); W. Münsterberger: *Ethnologische Stúdiön*, 83. skk., indiai hatások Indonéziában; hindu hatások Polinéziában; E. S. C. Handy: *Polynesian Religion* (*Berenice P. Bishop Museum Bulletin* 4, Honolulu, 1927), több helyütt; H. M. – N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* III 303. skk.; W. E. Mühlmann: *Arioi und Mamaia. Einé ethnologische, religionssoziologische und historische Studie iiber Kultbiinde* (Wiesbaden, 1955), 177. skk. (hindu és buddhista hatások Polinéziában). Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk, hogy ezek a hatások általában csak a mágikus-vallási élet kifejeződését módosították, mindenesetre nem ezek hozták létre azokat a nagy mítikus-kozmozogikus sémákat, amelyek jelen munkánkban foglalkoztatnak bennünket.

<sup>121</sup> Loeb: *Sumatra*, 124.

<sup>122</sup> Loeb: *Sumatra*, 150. skk. A szerző megjegyzi a niaszok [vagy niasszanok] e pokol-mitológiája és az indiai nágák nép elgondolásai közötti hasonlóságot (154.). Az összehasonlítást India más őshonos népeire is ki lehetne terjeszteni; az úgynevezett ausztro-ázsiai civilizáció maradványairól van szó, ehhez tartoztak India preárja és predravida népei, valamint Indokína és a szigetvilág őslakos népeinek legnagyobb része. Néhány jellegzetességükről lásd Eliade: *Le Yoga*, 340 skk.; Coédes: *Les États hindouisés*, 23. skk.

KILENCEDIK FEJEZET

## AZ ÉSZAK- ÉS DÉL-AMERIKAI SAMANIZMUS

### *Samanizmus az eszkimóknál*

Bármilyen legyen is az igazság Észak-Ázsia és Észak-Amerika történeti kapcsolatai körül, az eszkimók és a mai ázsiai, sőt európai sarkvidéki népek (csukcsok, jakutok, szamojédek és lappok) közötti kulturális folytonosságra kételynek árnyéka sem vetülhet.<sup>1</sup> E kulturális folytonosság egyik fő eleme a samanizmus: az eszkimók vallási és társadalmi életében a sámánok ugyanúgy főszerepet játszanak, mint ázsiai szomszédaiknál. Láttuk, hogy beavatásuk a misztikus életbe való beavatás ugyanazon főbb vonalait mutatja: elhivatás, magányba vonulás, tanulóidő egy mester mellett, egy vagy több baráti szellem megszerzése, szimbolikus halál- és feltámadás-rítusok, titkos nyelv. Mint tüstént látni fogjuk, az eszkimó *angakok* önkívületi élményei misztikus repülést és tengermélyi utazást tanúsítanak, ugyanazt a két hőstettet, ami az észak-ázsiai samanizmust jellemzi. Az eszkimó sámán és az égi istenség vagy a később helyébe lépett, a kozmoszt uraló isten között messzebb menő kapcsolatokat is megfigyelhetünk.<sup>2</sup> Vannak azért kisebb eltérések Északkelet-Ázsiához képest: az eszkimó sámánnak nincs kifejezett rituális öltözéke és dobja.

Az eszkimó sámán legfőbb kiváltságai a gyógyítás; a tengermélyi utazás az Állatok Anyjához, hogy a vad bőségét biztosítsa; Szilával való kapcsolatai révén a szép idő meghozása; valamint a meddő asszonyoknak nyújtott segítség.<sup>3</sup> A betegséget vagy a *tabuk* megszegése okozza, tehát valami rendetlenség a szentség terén – vagy abból ered, hogy a lelket elrabolta egy halott. Az első esetben a sámán kollektív bűnbánattal próbálja eltörölni a foltot;<sup>4</sup> a második esetben végrehajtja az önkívületi utazást az Égbe vagy a tenger mélyére, hogy megkeresse a beteg lelkét és visszahelyezze a testébe.<sup>5</sup> Az *angakok* mindig eksztatikus utazás során keresi föl Takánakapszálukot az óceán mélyén vagy Szilát az Égben. Egyébként a mágikus repülésnek is szakértője. Egyes sámánok

jártak a Holdon, mások körberöpülték a Földet.<sup>6</sup> A hagyományok szerint a sámán úgy röpül, mint a madár, karját kitérve, ahogy a madár a szárnyát. Az *angakok* (többesszámban *angakut*) a jövőt is ismeri, profetizál, előre jelzi a légköri változásokat, varázslatos hőstettekben jeleskedik.

Ám az eszkimók emlékeznek arra az időre, amikor az *angakokok* még sokkal hatalmasabbak voltak, mint manapság.<sup>7</sup> „Magam is sámán vagyok – mondotta egyikük –, de ez semmi a nagyapámhoz, Titaqatszaqhoz képest. Ő akkor élt, amikor a sámánok még le tudtak menni a Tengeri Állatok Anyjához, föl tudtak repülni a Holdba vagy a levegőben tudtak utazgatni...”<sup>8</sup> Figyelemre méltó a sámánok mai hanyatlásának ez az elgondolása, amellyel más kultúrákban már találkoztunk.

Az eszkimó sámán nemcsak Szilához tud imádkozni, hogy szép idő legyen;<sup>9</sup> a vihart is meg tudja fékezni egy meglehetősen összetett rítussal, amely magában foglalja a segítőszellemek részvételét, a halottak hívogatását és párbajt egy másik sámánnal, melynek során az utóbbi többször „meghal” és „föltámad”.<sup>10</sup> Bármilyen legyen is a szertartások célja, mindig este zajlanak, az egész falu jelenlétében. A nézők időről időre harsány énekszóval és kiáltással buzdítják az *angakokot*. A sámán hosszan éneklő „titkos nyelvű” dalait, hogy megidézzék a szellemeket. Révületbe esve magas, különös hangon beszél, mely mintha nem is az övé volna.<sup>11</sup> A transz során rögtönzött dalokból olykor kiderül egy s más a sámán misztikus élményeiről:

„Egész testem csupa szem.  
Nézzétek! Ne féljétek!  
Mindenféle nézek!”

éneklő sámán,<sup>12</sup> kétségkívül a belső fény élményére utalva, amelyet révületbe esése előtt tapasztal.

Ám a közös problémák (viharok, a vad szúke, időjárási információk stb.) miatt vagy az (ilyen vagy olyan formában, de ugyancsak a közösség egyensúlyát fenyegető) betegség miatt szükséges szertartásokon kívül a sámán pusztán kedvtelésből is tesz önkívületi utazásokat az Égbe vagy a Holtak Országába. Hagyja, hogy kikössék, ahogy szokták, amikor fölszállásra készül, és a

levegőben röpdös; ott el társalog a holtakkal, s a földre visszatérve hosszan mesél az elhunytak égi életéről.<sup>13</sup> Ez azt bizonyítja, hogy az eszkimó sámánnak az eksztatikus élményre pusztán az élmény kedvéért is szüksége van, s magyarázatot ad arra is, hogy miért hajlamos a magányra és az elmélkedésre, a segítőszellemeivel folytatott hosszú beszélgetésekre, s miért van szüksége nyugalomra.

Az eszkimók a holtak tartózkodási helyeként általában három területet szoktak megkülönböztetni:<sup>14</sup> az Eget, egy közvetlenül a földkéreg alatti Alvilágot és egy nagyon mélyen a föld alatt lévő második Alvilágot. A halottak az Égben éppúgy, mint az igazi, mély alvilágban boldog, örömteli és javakban bővelkedő életet élnek. A földi és az ottani élet között csak az a különbség, hogy az évszakok mindig a földi évszakok fordítottjai: amikor itt tél van, akkor az Égben és az Alvilágban nyár, és megfordítva. Csak a közvetlenül a földkéreg alatti Alvilág van fenntartva azoknak, akik különböző *tabuk* megszegésében vétkesek, például a rossz vadászoknak, akiket ezért éhség és reménytelenség sújt.<sup>15</sup> A sámánok töviről hegyire ismerik mindezeket a régiókat, és amikor egy-egy halott nem mer egyedül nekivágni a túlvilági útnak, s ezért elragadja egy élő lelkét, az *angakok* tudja, hol kell keresnie.

A sámán síron túli utazása olykor kataleptikus transzban zajlik, amely a tetszhalál minden jelét mutatja. Ez történt egy alaszakai sámánnal, aki azt állítja, hogy halott volt, és két napig az elhunytak útján haladt: akik előtte arra jártak, jól kitaposták már. Menet közben szüntelenül sírást és jajgatást hallott; megtudta, hogy az élők azok, akik halottaikat siratják. Egy nagy faluba ért, ugyanolyan volt, mint az élők falvai; ott két árnyék egy házba vezette. A ház közepén tűz égett és néhány húsdarab sült a parázson – de eleven szemük volt, amellyel követték a sámán mozgását. Vezetői a lelkére kötötték, ne nyúljon a húshoz (az a sámán, aki egyszer belekóstol a holtak országának eledelébe, csak nagy keservesen tud visszatérni a földre). Miután pár napot a faluban töltött, folytatta útját, elért a Tejúthoz, hosszan ballagott rajta, végül a sírjára érkezett. Amint visszatért a sírba, teste fölédelt, a sámán kijött a temetőből, visszatért a faluba és elmesélte kalandjait.<sup>16</sup>

Olyan eksztatikus élménnyel van itt dolgunk, amelynek tartalma túllépi a szó szoros értelmében vett samanizmus kereteit, de amely,

bár más kiváltságos emberek számára is elérhető, sámáni körökben igen gyakori. Azok az alvilágjárások vagy a fölszállások az égi Paradicsomba, melyekről a polinéz, török-tatár, észak-amerikai és egyéb hősök csodatettei tanúskodnak, a tiltott övezetekbe tett utazásoknak ugyanebbe az osztályába tartoznak, s a hozzájuk csatlakozó halotti mitológiákat ilyen típusú hőstettek táplálják.

Visszatérve az eszkimó sámánokra: eksztatikus képességeik lehetővé teszik, hogy „szellemileg” bármilyen utazást megtegyenek, bármelyik kozmikus vidékre. Mindig elővigyázatosan kikötetik magukat kötéllal, hogy csak „szellemileg” tudjanak utazni; máskülönben a levegőbe emelkednének, és egyszer s mindenkorra eltűnnének. Megfelelően lekötözve, s olykor függönnyel elválasztva a többi résztvevőtől hívogatni kezdik segítő szellemeiket, segítségükkel elhagyják a Földet és elérnek a Holdba vagy behatolnak az óceán vagy a föld mélyébe. Így történt, hogy egy baffin eszkimó sámánt segítőszelleme (úgy tűnik, egy medve) a Holdba vitt; ott talált egy házat, melynek ajtaja egy rozmár állkapcsa volt, s szétszaggatással fenyegette a belépőt (ez a „nehéz bejutás” közismert motívuma, amelyre később még visszatérünk). Miután sikerült belépnie a házba, ott találkozott a Hold-Emberrel és a feleségével, a Nappal. Megannyi kaland után visszatért a földre, s teste, amely a szeánsz alatt élettelen volt, életjelt adott. Végül a sámán kiszabadította magát az őt rabságban tartó kötelékekből, és elmesélte a hallgatóságnak utazása hányattatásait.<sup>17</sup>

Az ilyen, látszólag ok nélküli hőstettek bizonyos mértékig a veszedelmekkel teli beavatási utazást ismétlik, különösen a csak egy pillanatra megnyíló „keskeny ajtón” való áthaladás. Az eszkimó sámán azért érzi szükségét ezeknek az eksztatikus utazásoknak, mert csak révületben igazán önmaga: azért van szüksége a misztikus élményre, mert az önnön személyiségének alkotóeleme.

Ám nem csupán a „szellemileg” tett utazások állítják efféle beavatási próbatételek elé. Az eszkimókat rendszeresen rettegésben tartják a rossz szellemek, s a sámánokat kérik, hogy távolítsák el őket. Az ilyen esetekben a szertartás része a heves küzdelem a sámán segítőszelleme és a rossz szellemek között (ezek lehetnek a Természet szellemei, akik valamely *tabu* megszegése miatt gerjedtek haragra, vagy pedig egyes halottak

lelkei). Olykor a sámán kimegy a kunyhóból, és véres kézzel tér vissza.<sup>18</sup>

Amikor a révületbe jutás pillanata elérkezik, a sámán olyan mozdulatokat tesz, mintha alámerülne. Még akkor is, ha úgy tekintik, a föld alatti vidékekre fog behatolni, azt a benyomást kelti, hogy alámerül, és ki-kibukkan az óceán felszínére. Thalbitzernek azt mesélték, hogy egy sámán „harmadszor is megint visszatért, mire végleg eltűnt”.<sup>19</sup> A sámánokról szólva a leggyakrabban használt kifejezés ez: „aki leszáll a tenger mélyére”.<sup>20</sup> A tenger mélyére merüléseket, mint láttuk, szimbolikusan ábrázolják sok szibériai sámán öltözékén is (kacsalábak, bűvármadarak ábrái stb.). Valóban az óceán mélyén található a Tengeri Állatok Anyja, mitikus kifejeződése a Vadak Nagy Istennőjének, az egyetemes élet forrásának és anyaméhének, annak a jóindulatnak, amelytől a törzs léte függ. A sámánnak azért kell időről időre alámerülnie, hogy helyreállítsa a szellemi kapcsolatot a Tengeri Állatok Anyjával. De, mint már megjegyeztük, a közösség vallási életében és a sámán misztikus élményében játszott nagy szerepe egyáltalában nem zárja ki Szila, az égi struktúrájú Legfőbb Lény tiszteletét, aki orkánokat és hóviharokat küldve ugyancsak uralkodik az időn. Az eszkimó sámánok ezért nem szakosodnak vagy tengeri alámerülésekre vagy égbeszállásokra: mesterségük az egyiket éppúgy magában foglalja, mint a másikat.

Takánakapszálukhoz, a Fóka-Anyához egyéni kérésére szállnak le, történjék ez akár betegség, akár a vadászszerencse elmaradása miatt: ebben az esetben a sámán díjazást kap. Olykor azonban az is megesik, hogy egyáltalán nincs vad, és az egész falut éhínség fenyegeti, ekkor mindenki összegyűlik a házban, ahol a szertartás zajlik, s a sámán eksztatikus utazására az egész közösség nevében kerül sor. A résztvevőknek meg kell oldaniuk övüket, ruha- és cipőfűzőiket, s csukott szemmel csöndben kell maradniuk. A sámán egy darabig csendesesen, mélyeket lélegzik, mielőtt hívogatni kezdené segítő szellemeit. Amikor megjönnek, a sámán mormolni kezdi: „Nyitva áll előttem az út! Nyitva az út!” – a közönség pedig kórusban ismétli: „úgy legyen!” Ekkor valóban megnyílik a föld, de csak egy pillanatra, s a sámán még hosszan viaskodik az ismeretlen erőkkel, mielőtt végül felkiáltana: „Most már tényleg nyitva az út!” A nézők



kórusban ezt kiáltják: „Maradjon nyitva előtte az út, legyen út előtte!” Először az ágy alól, aztán távolabbról, az átjáróból hallani a halala-he-he-he, halala-he-he-he! kiáltást; ez annak a jele, hogy a sámán már elment. A kiáltás egyre távolabbról hallatszik, majd teljesen elcsitul.

Eközben a meghívottak kórusban, csukott szemmel énekelnek, s megesik, hogy a sámán ruhái – amelyeket a szertartás előtt levetett – megelevenednek, összevissza röpködnek a házban a fejek fölött. Rég meghalt emberek sóhajait és lélegzését is hallani; ezek az elhunyt sámánok, akik azért jöttek, hogy segítsenek társuknak a veszedelmes utazásban. Sóhajuk és lélegzésük pedig mintha nagyon mélyről, víz alól jönne, mintha tengeri állatok volnának.

A sámán az óceán mélyére érve három nagy követ talál, amelyek folyvást mozognak, és elzárják előtte az utat: át kell jutnia közöttük anélkül, hogy összezúznák. (Újabb képe ez a „keskeny átjárónak”, amely megtiltja a magasabb létmód síkjára lépést bárkinek, aki nincs „beavatva”, tehát nem képes „szellemként” viselkedni.) Ezt az akadályt leküzdve a sámán egy ösvényen halad előre, és öbölféléhez ér; itt egy dombon áll Takánakapszáluk kőből épült, szűk ajtajú háza. A sámán hallja a tengeri állatok szuszogását és lihegését, de nem látja őket. Vicsorgó kutya őrzi az ajtót: mindenkire veszélyes, aki fél tőle, de a sámán átlépi, a kutya pedig – megérti, hogy igen hatalmas varázslóval van dolga. (Mindezek az akadályok a közönséges sámánokra várnak; de akik csakugyan nagyon erősek, azok közvetlenül lejutnak a tenger mélyére és Takánakapszálukhoz, úgy merülve le a sátruk vagy a hókunyhójuk mellett, mintha egy csőbe csusszannának be...)

Ha az istennő haragszik az emberekre, háza előtt magas fal meredezik. Ezt a sámánnak válla egyetlen taszításával kell ledöntenie. Mások azt mondják, Takánakapszáluk házában nincsen teteje, hogy az istennő – a tűzhely mellett üldögélve – jobban láthassa, mit csinálnak az emberek. A tűzhelytől jobbra egy tó van, mindenféle tengeri állattal, s hallani hangjukat és szuszogásukat. Az istennő arcát eltakarja a haja, ő maga pedig piszkos és ápolatlan: az emberek vétkei teszik szinte beteggé. A sámánnak oda kell mennie hozzá, átfogni a vállát és megfésülni a haját (az istennőnek ugyanis nincsenek ujjai, hogy maga fésülködhetne). Mielőtt – odaérne hozzá,

a sámánnak még egy akadályt le kell küzdenie: Takánakapszáluk apja, abban a hitben, hogy az Árnyak Országá felé tartó halotról van szó, meg akarja ragadni, de a sámán felkiált: „Húsból-vérből vagyok!”, s így sikerül átjutnia.

Miközben Takánakapszálukot fésülgeti, így szól hozzá: „Az embereknek nincs már fókájuk...!” Az istennő pedig így felel a szellemek nyelvén: „Az asszonyok titkos magzatelhajtásai és a *tabuk* megszegése, amikor főtt húst esznek, ez zárta el az utat az állatok előtt!” A sámánnak minden tudományát latba kell vetnie, hogy lecsillapítsa az istennőt, aki végül megnyitja a tavat és szabadon engedi az állatokat. Észlelhető a mozgásuk a tenger alatt, hamarosan pedig hallani a sámán szaggatott lihegését, mintha feljött volna a víz színére. Hosszú csönd következik. Végül a sámán bejelenti: „Mondanivalóm van!” Mindenki rávágja: „Mondjad! Mondjad!” A sámán a szellemek nyelvén a bűnök megbánását követeli. Az asszonyok sorra bevallják vételéseiket vagy a *tabuk* megszegését, és bűnbánatot tartanak.<sup>21</sup>

Mint látjuk, ez az önkívületi lemerülés a tenger mélyére olyan akadályok végtelen sorát foglalja magában, amelyek a megszólalásig hasonlítanak a beavatási próbatételekhez. Az átkelés egy szüntelenül nyíló-csukódó résen és a hajszálvékony hídon, a pokoli kutya, a haragvó istenség lecsillapítása éppúgy vezérmotívumként tér vissza a beavatási elbeszélésekben, mint a misztikus „túlvilági” utakról szólóakban. Mindkét esetben ugyanarra az ontologikus szintáttörésre kerül sor: olyan próbatételekről van szó, amelyek igazolják, hogy a hőstett végrehajtója túllépett az emberi létmódon, vagyis a „szellemekhez” hasonult (ez a kép egy ontológiai természetű módosulást tesz érzékelhetővé: a hősnek bejárása van a „szellemek” világába); másként szólva, ha nem lenne „szellem”, a sámán sose jutna át egy ilyen szűk átjárón...

A sámánokon kívül minden eszkimó kérheti a szellemek tanácsát, az úgynevezett *qilaneq* módszer segítségével. Elég a beteget leültetni a földre, és a fejét egy övvel tartani. Hívogatják a szellemeket, s ha a beteg feje nehezzé válik, az annak a jele, hogy megjöttek. Ekkor kérdéseket tesznek föl; ha a fej még nehezebbé válik, a válasz igenlő; ha viszont könnyűnek tűnik, akkor nemleges. Az asszonyok gyakran folyamodnak ehhez a kényelmes

jóstechnikához. A sámánok is csinálják olykor, a saját lábukat használva.<sup>22</sup>

Mindezt az teszi lehetővé, hogy általánosan hisznek a szellemekben, és főképp hogy átérzik a holtak lelkével folytatott kommunikációt. Az eszkimók misztikus élményeinek valamilyen módon része egyfajta elemi spiritualitás. Csak azoktól a szellemektől félnek, akik a *tabuk* különféle megsértése következtében kegyetlenné és gonosszá válnak. A többivel az eszkimók szívesen kapcsolatba lépnek. A halottakhoz hozzátevédik a természet szellemeinek végtelen sokasága, akik mindegyike tesz valami szolgálatot, ki-ki a maga módján. Minden eszkimó szert tehet egy szellem vagy halott oltalmára vagy segítségére, de az ilyen kapcsolatok arra már nem elegendőek, hogy sámánképességekkel ruházzák fel az illetőt. Itt is, mint megannyi más kultúrában, csak abból lesz sámán, aki misztikus elhivatás vagy személyes kutatás után aláveti magát egy mester tanításának, sikerrel kiállja a beavatási próbatételeket, és képessé válik a többi halandó számára elérhetetlen misztikus élményekre.

### *Észak-amerikai samanizmus*

Sok észak-amerikai törzsnél a samanizmus uralja a vallási életet, vagy legalábbis annak legfontosabb részét alkotja. A sámán azonban sehol nem válik a vallási élmény egészének egyedüli letéteményesévé. A szentségnek rajta kívül vannak más szakértői is: a pap, a boszorkány (fekete mágus); másfelől pedig, mint láttuk,<sup>23</sup> a maga személyes hasznára mindenki megpróbál szert tenni bizonyos számú mágikus-vallási „erőre”, melyeket a legtöbbször egyes óvó vagy segítő „szellemekkel” azonosítanak. A sámán mindazonáltal úgy az előbbiektől, mint az utóbbiaktól – kollégáitól és a világiaktól is – különbözik, mégpedig saját mágikus-vallási élményeinek intenzitása miatt. Minden indián szert tehet „védőszellemre” vagy valamiféle „hatalomra”, amely „látomásokra” teszi képessé és megnöveli szentség-tartalékait, de a szellemekkel való kapcsolatai révén egyedül a sámán tud elég mélyen behatolni a természetfölötti világba; más szóval, egyedül neki sikerül elsajátítania egy olyan

technikát, amely lehetővé teszi, hogy kedve szerint tegyen eksztatikus utazásokat.

A sámánt a szentség többi szakértőjétől (a papoktól és a fekete mágusoktól) megkülönböztető eltérések már kevésbé világosak. John Swanton a következő kettéosztást javasolta; a papok a törzsért vagy az egész népért, de legalábbis valamiféle közösségért dolgoznak, míg a sámánok tekintélye egyedül személyes ügyességüktől függ.<sup>24</sup> Willard Park azonban épp azt figyelte meg, hogy a sámánok több kultúrában (például az északnyugati partvidéken) egyes papi funkciókat is betöltenek.<sup>25</sup> Clark Wissler a hagyományos különbségtétel mellett tör lándzsát, amely szerint a rítusok ismeretével és gyakorlatával a pap határozható meg, míg a természetfeletti erők közvetlen megtapasztalása a sámán funkciójára jellemző.<sup>26</sup> Ez a különbségtétel nagyjából igaz; de nem szabad elfelejteni, hogy a sámánnak is, ismételjük, el kell sajátítania tanok és hagyományok bizonyos *corpusát*, s olykor egy öreg mester mellett inaskodik, vagy olyan „szellem” közvetítésével esik át a beavatáson, aki átadja neki a törzs sámánhagyományait.

W. Park az észak-amerikai samanizmust azzal a természetfeletti képességgel határozza meg, amelyet a sámán közvetlen személyes tapasztalat következtében szerez.<sup>27</sup> „Ezt a képességet rendszerint olyan módon használják föl, hogy az az egész közösséget érinti. Következésképpen a boszorkányság a samanizmusnak éppoly fontos része lehet, mint a betegség kezelése vagy a vad bűvölése a közös vadászat alkalmával. A samanizmus kifejezéssel fogjuk jelölni mindazokat a praktikákat, amelyek segítségével a halandók természetfölötti hatalmat tudnak szerezni; e hatalom alkalmazását jó vagy rossz célra; valamint minden, az ilyen hatalmakhoz társított fogalmat és hiedelmet.” Ez a meghatározás kényelmes, és sok különféle jelenség integrációját teszi lehetővé. Ami bennünket illet, inkább a sámán *eksztatikus képességeit* emelnénk ki, szemben a pappal, és *pozitív* funkcióját, szemben a boszorkány, a fekete mágus antiszociális tevékenységeivel (jóllehet mint társainál mindenütt másutt, az észak-amerikai sámánban is sokszor megvan mindkét hozzáállás).

A sámán fő funkciója a gyógyítás, de fontos szerepet játszik más mágikus-vallási rítusokban is, például a közös vadászatban,<sup>28</sup>

valamint – ott, ahol ezek léteznek – a (*Midé'wiwin* típusú) titkos társaságokban vagy a (*Ghost Dance Religion* típusú) misztikus szektákban. Mint a hozzájuk hasonlók mindannyian, az észak-amerikai sámánok is azt állítják magukról, hogy hatalmuk van a légkör fölött (esőt hoznak vagy elállítják stb.), ismerik a jövő eseményeit, fel tudják deríteni a tolvajokat. Megvédik az embereket a boszorkányok vajákosságaival szemben, régebben pedig elég volt, ha egy paviotszo sámán bűnösnek kiáltott ki egy boszorkányt: az illetőt megölték, házáat pedig felgyújtották.<sup>214</sup> Ugy tűnik, hogy a múltban, legalábbis egyes törzseknél, a sámánok varázsereje nagyobb és látványosabb volt. A paviotszók ma is emlegetnek öreg sámánokat, akik eleven parazsat vettek a szájukba, és baj nélkül kézbevehették az izzó vasat.<sup>30</sup> Napjainkra a sámánok inkább gyógyítókká váltak, bár rituális dalaik, sőt saját kijelentéseik is csaknem isteni mindenhatóságról tanúskodnak. „Fehér testvérem valószínűleg nem fog hinni nekem, de én mindenható vagyok – állította egy apacs sámán Reagennek. – Soha nem fogok meghalni. Ha puskával lő rám, a golyó nem hatol a húsomba, vagy ha igen, akkor sem okoz fájdalmat... Ha kést döf fölfelé a torkomba, a fejem búbján fog kijönni, anélkül hogy bármi bajt okozna... Mindenható vagyok. Ha meg akarok ölni valakit, csak ki kell nyújtanom a kezem, és meg kell érintenem, meghal. Hatalmam olyan, mint egy Istené.”<sup>31</sup>

Lehet, hogy a mindenhatóságnak ez az eufórikus érzete a beavatási halállal és feltámadással van kapcsolatban. Mindenesetre az észak-amerikai sámánok mágikus és orvosi képességeivel eksztatikus képességeik éppúgy nem merülnek ki, mint varázserejük. Teljes joggal feltételezhetjük, hogy a modern titkos társaságok és misztikus szekták nagyrészt azt az eksztatikus tevékenységet sajátították ki, ami korábban a samanizmust jellemezte. Emlékezzünk csak például a közelmúlt misztikus mozgalmi alapítóinak és prófétáinak eksztatikus égi utazásaira, amelyekre már utaltunk, s amelyek alaktanilag a samanizmus körébe tartoznak. Ami pedig a sámánideológiát illeti, ez mélyen áthatja az észak-amerikai mitológia<sup>32</sup> és folklór egyes területeit, főként azokat, amelyek a síron túli életre és az alvilágjárásokra vonatkoznak.

## *A sámánszertartás Észak-Amerikában*

Amikor beteghez hívják, a sámán először is a betegség okát próbálja kideríteni. A betegségeknek két fő típusát különböztetik meg: azokat, amelyek valamely betegséget okozó tárgynak a testbe kerüléséből erednek, és azokat, amelyeket a „lélek elvesztése” eredményez.<sup>33</sup> A kezelések a két hipotézis esetében lényegileg különböznek: az első esetben el kell távolítani a baj okozóját, a másodikban meg kell találni és a helyére kell tenni a beteg szökevény lelkét. Ez utóbbi esetben vitathatatlanul a sámánra van szükség, hiszen csak ő látja és ő tudja elfogni a lelkeket. Azokban a közösségekben, ahol a sámánon kívül orvosságos emberek és gyógyítók is vannak, ezek is kezelhetnek bizonyos betegségeket, de az „elvesztett lélek” mindig a sámánokra marad. A bajt okozó mágikus tárgy testbe kerülésével kiváltott betegség esetén a sámán nem a profán tudomány körébe tartozó okoskodással, hanem mindig eksztatikus képességei jóvoltából képes az okot diagnosztizálni; számos segítőszellem van, akik kiderítik neki a betegség okát, s a szertartás szükségképpen magában foglalja a szellemek megidézését.

A lélek ellopásának sok oka lehet: álmok, amelyek a lélek szökését idézik elő; holtak, akik nem tudják rászánni magukat, hogy elinduljanak az árnyak földjére, és a táborok körül settenkednek, hogy magukkal vigyenek egy másik lelket; vagy maga a beteg lelke túl messzire csavarog a testétől. Egy paviotszo adatközlő azt mondta W. Parknak: „Ha valaki hirtelen halállal hal meg, el kell hívni a sámánt. Ha a lélek még nem jár túl messze, a sámán vissza tudja hozni. Révületbe esik, hogy visszahozza a lelket. Ha a lélek már mélyen lement a túlvilágra, a sámán semmit sem tehet: túl nagy a távolság közte és a lélek között.”<sup>34</sup> A lélek az ember álmában hagyja el a testet, s ha valakit durván fölriasztanak, azzal meg is lehet ölni. A sámánt soha nem szabad hirtelen fölverni álmából.

Az ártalmas tárgyakat rendszerint a boszorkányok telepítik az emberbe. Apró kavicsok ezek, pirinyó állatok, bogarak; a varázsló nem *in concreto* helyezi be őket, hanem gondolatának erejével.<sup>35</sup> Szellemek is küldhetnek ilyeneket, akik olykor maguk fészkelnek be a beteg testébe.<sup>36</sup> Ha a sámán fölfedezte a betegség okozóját, a mágikus tárgyakat kiszívással távolítja el.

A szertartásra éjszaka és majdnem mindig a beteg házánál kerül sor. A gyógykezelés rituális jellege világosan megmutatkozik: a

sámánnak is, a betegnek is be kell tartania egy sor tilalmat (kerülik a várandós vagy menstruáló asszonyokat és általában a tisztátalanság minden forrását; nem nyúlnak húsos vagy sós ételhez; a sámán hánytatok alkalmazásával radikális megtisztítást végez stb.). Olykor a beteg családja is betartja a böjtöt és az önmegtartóztatást. Ami a sámánt illeti, ő napkeltekor és alkonyatkor megfürdik, meditációba és imába merül. Minthogy a szertartások nyilvánosak, bizonyos vallásos feszültséget teremtenek az egész közösségben, és egyéb vallási szertartás híján a sámáni gyógykezelések alkotják magát a kimondott rítust. A sámán elhívásának, amit egy családtag ntéz, és a tiszteletdíj rögzítésének ugyancsak rituális jellege van.<sup>37</sup> Ha a sámán túl magas összeget követel vagy nem kér semmit – beteg lesz. A gyógykezelés tiszteletdíját egyébként nem ő, hanem „hatalma” szabja meg.<sup>38</sup> Egyedül a saját családjának van joga ingyenes gyógyításhoz.

Az észak-amerikai etnológiai irodalom sok sámánszertartást írt le.<sup>39</sup> Ezek nagy vonalakban hasonlítanak egymáshoz. Következésképpen a legjobban megfigyelték közül érdemes lesz bemutatnunk egyet-kettőt részleteiben is.

### *Sámáni gyógykezelés a paviotszóknál<sup>40</sup>*

Miután a sámán elvállalta a gyógykezelést, arról tudakozódik, mit csinált a páciens a betegsége előtt, hogy kitalálja a baj okát. Ezután utasításokat ad arra nézve, hogy hogyan készítsék el a botot, amelyet a beteg feje mellé fognak helyezni: a bot 3-4 láb hosszú, fűzfából készül, a végére egy sastoll kerül, amit a sámán ad. A toll az első éjszakán a beteg mellett marad, a botot pedig gondosan óvják bármiféle tisztátalan érintéstől. (Elég, ha egy kutya vagy prérikutya hozzáér, a sámán máris beteg lesz vagy elveszti hatalmát.) Jegyezzük meg mellesleg a sastoll nagy jelentőségét az észak-amerikai sámáni gyógykezelésben. A mágikus repülésnek ez a jelképe nagyon valószínű kapcsolatban áll a sámán önkívületi élményeivel.

A sámán este kilenc körül érkezik a beteg házához, tolmácsa kíséretében, akinek az a dolga, hogy fennhangon elismételje mindazt, amit a sámán mormol. (A tolmácsnak is jár tiszteletdíj, ez

általában fele annak, amit a sámán kap.) A tolmács olykor imát mond a szertartás előtt, és közvetlenül a betegséghez fordul, hogy közölje vele: a sámán megérkezett. Egyes sámánok ezenkívül táncosnőt is alkalmaznak, akinek szépnek és erényesnek kell lennie: a sámánnal vagy egyedül táncol, mialatt az hozzáfog a kiszíváshoz. A táncosnők részvétele a szertartáson azonban új keletű leleménynek tűnik, legalábbis a paviotszóknál új keletű.<sup>41</sup>

A sámán félmeztelenül, mezítláb odamegy a beteghez és halkán dúdolni kezd. A résztvevők, akik a fal mentén húzódnak meg, a tolmáccsal együtt sorban átveszik a dalokat. Ezeket a sámán rögtönzi, s a szertartás után el is felejtí őket: szerepük a segítő szellemek megidézése. Az ihlet azonban tisztán eksztatikus: egyes sámánok azt állítják, „hatalmuk” ihleti őket a szertartást megelőző összpontosítás során; mások azt mondják, hogy a dalokat a sastollas bot közvetítésével kapják.<sup>42</sup>

Bizonyos idő elteltével a sámán fölkel és körbesétálja a tüzet a ház közepén. Ha van táncosnő, ő is követi. Ezután visszatér a helyére, meggyújtja a pipáját, pöffent néhányat, majd átadja segítőinek, akik körbeadják és ugyancsak szívnek rajta egyet-kettőt. Mindeközben tovább folyik az éneklés. A következő lépést a betegség természete határozza meg. Ha a beteg öntudatlan, nyilvánvaló, hogy a „lélek elveszésétől” szenved: a sámánnak ilyenkor haladéktalanul transzba (*yaíka*) kell esnie. Ha a betegségnek más oka van, a sámán transzba eshet, hogy fölállítsa a diagnózist vagy hogy megbeszélje „hatalmaival”, milyen kezeléshez folyamodják. De ami ez utóbbi diagnózistípust illeti, itt csak akkor folyamodnak transzhoz, ha a sámán elég erős.

Amikor a sámán szelleme győzedelmesen visszatér a beteg lelkének nyomában tett önkívületi utazásról, a hallgatóság mindent megtud tőle, a sámán ugyanis hosszasan elmeséli kalandját. Ha a transz célja a betegség okának földerítése, a titok azokból a képekből derül ki, amelyekkel a sámán önkívületében találkozik: ha örvény képét látja, akkor a betegséget örvény okozta, ha a beteget virágok közt sétálva látja, biztos a gyógyulás; ha viszont a virágok hervadtak, a halál elkerülhetetlen. A sámánok énekelve térnek vissza az önkívületből, amíg teljesen tiszta tudatra nem ébrednek. Sietve számolnak be eksztatikus élményeikről, s ha a betegség okát



a beteg testében lapuló tárgyban ismerték föl, hozzáfognak a kiszedéséhez. Azt a testrészt szívják, amelyet önkívületben a betegség fészkének láttak. A sámán általában közvetlenül a bőrt szívja; egyesek azonban egy csont vagy fűzfa cső segítségével csinálják. Amíg ez a műtét tart, a tolmács és a segítők folyvást énekelnek, míg a sámán csengetyűjét hevesen megrázva le nem állítja őket. Miután vért szívott, egy kis lyukba köpi, majd elismétli az egész szertartást, vagyis néhányat pöfékel a pipájából, körbetáncolja a tüzet és újra szívni kezdi a beteget, amíg csak nem sikerül kiszednie a mágikus tárgyat: kavicsot, gyíkot, rovart vagy kukacot. Ezt körbemutogatja, majd a kis lyukba hajítja és betemeti porral. Az éneklés és a rituális pipázás éjfélig folytatódik; ekkor fél óra szünetet tartanak; a sámán utasításai szerint étellel kínálják a segítőt, de ő maga nem nyúl hozzá, s ügyelnek rá, hogy egyetlen morzsa se essék a földre; az ételmaradékot gondosan eltemetik.

A szertartás kevéssel napkelte előtt ér véget. Közvetlenül ez előtt a sámán felszólítja a segítőt, táncoljanak vele a tűz körül tíz-tizenöt percig. Énekelve ő vezeti a táncot. Ezután utasításokat ad a családtagoknak a beteg táplálását illetően, és meghatározza, milyen ábrákat kell a testére rajzolni.<sup>43</sup>

A paviotszo sámán ugyanígy szedi ki a puszkagolyókat és nyílhegyeket is.<sup>44</sup> A látnok- és időjárás-varázsló szertartások sokkal ritkábbak, mint a gyógykezelések. Tudjuk azonban, hogy a sámán pusztán énekléssel vagy egy tollat lobogtatva esőt tud csinálni, meg tudja állítani a felhőket, meg tudja olvasztani a folyók jegét.<sup>45</sup> Mint mondtuk, varázsereje mintha hajdan sokkal nagyobb lett volna, és szívesen kérkedett is vele. Egyes paviotszo sámánok jövendőt mondanak vagy álmot fejtenek. A háborúban azonban semmilyen szerepet nem játszanak, olyankor a katonai vezetőknek vannak alárendelve.<sup>46</sup>

### *Sámánszertartás az acsumaviknál*

Jaime de Angulo igen részletes leírást ad az acsumavik (*achumawi*) sámáni gyógykezeléséről.<sup>47</sup> Mint tüstén látni fogjuk, a szertartásban semmi titokzatosság vagy komorság nincs. A sámán olykor meditációba mélyed, és suttogva beszél: ilyenkor *damagomija*ival,

„hatalmaival” (segítő szellemeivel) társalog, hogy kiderítse a betegség okát, mert a diagnózist valójában a *damagomik* állítják föl.<sup>48</sup> A betegségeknek nagyjából hat fő kategóriájuk van: 1. látható balesetek; 2. *tabu* megszegése; 3. szörnyek megjelenésével kiváltott rémület; 4. „rossz vér”; 5. egy másik sámán megmérgezte az illetőt; 6. a lélek elvesztése.

A szertartásra este, a beteg házánál kerül sor. A sámán letérdel a beteg mellé, aki a földön fekszik, fejjel kelet felé. „Félig hunyt szemmel, dúdolgatva ringatózik. Először panaszos dűnnyögés ez, mintha a sámán valami belső fájdalom ellenére akarna énekelni. A dűnnyögés erősebbé válik, igazi dallammá formálódik, de még mindig nagyon halk. Lassan mindenki elhallgat, fülelni, figyelni kezd. A sámánnál még nincs ott a *damagomija*. Valahol máshol van, talán nagyon messze, a hegyekben, talán az éjszaka levegőjében, itt a közelben. A dal arra van, hogy megbűvölje, ide hívja, akár erőnek erejével is [...]. A dal, mint az acsumavik minden dala, egy vagy két sorból áll, és két, három, legfeljebb négy zenei frázis alkotja. Egymás után tízszer, hússzor, harmincszor is eléneklik megszakítás nélkül: az utolsó hangot azonnal követi a kezdet első hangja, bármiféle zenei szünet nélkül. Egy szólamban énekelnek. Az ütemet kezükkel verik. Ennek semmi köze a dallam ritmusához. Annak más ritmusa van, bármilyen ritmus, mindig egyforma és hangsúlyok nélküli. Általában egy-egy dal kezdetekor mindenki egy kicsit más ütemet ver. Néhány ismétlés után azonban egységessé válik. A sámán csak pár ütemet énekel. Először egyedül, aztán néhányan már csatlakoznak hozzá, végül mindenki. Ekkor elhallgat, és a résztvevőkre hagyja a *damagomik* odacsalogatásának munkáját. Természetesen minél hangosabban és minél pontosabban együtt énekelnek, annál jobb. Így nagyobb az esélye, hogy sikerül fölébreszteni a *damagomit*, ha netán valahol a távolban szundikál. Nem csupán a fizikai zaj ébreszti föl, sokkal inkább az érzelmi feszültség. (Ez nem az én értelmezésem. Csak azt ismétlem, amit sok indián mondott. [– De Angulo közbevetése.]) A sámán összpontosít. Lehunyja a szemét, hallgat. Hamarosan érzi, jön a *damagomija*, közeleg, röpül az éj levegőjében, a bozótban, a föld alatt, mindenütt, még a saját gyomrában is [...]. A sámán ekkor – az ének akármelyik pillanatában – hirtelen tapsol egyet, és mindenki

elhallgat. Mély csönd (s a dal gyors ritmusa után, bármily kevésbé volt is hipnotikus, ez a hirtelen támadt csönd nagyon megrendítő a sűrűben, a csillagok és a pislákoló tűz fényénél). Ekkor a sámán *damagomijához* fordul. Hangosan, mintha sükethez szólna. Hangja szapora, éles, monoton, de közönséges nyelven szól, amit mindenki megért. A mondatok kurták. És a „tolmács” mindent, amit mond, szóról szóra, pontosan elismétel [...]. A sámán annyira izgatottá válik, hogy belezavarodik a mondókájába. A tolmács, ha megszokott tolmácsa az, régóta tudja már, mikbe szokott belezavarodni [...]. A sámán egyre mélyebb önkívületben van, a *damagomijához* beszél, a *damagomi* pedig felel a kérdéseire. Annyira egygyé válik *damagomijával*, annyira beléje vetül, hogy ő maga meg a *damagomi* minden szavát ismétli pontosan...<sup>49</sup>

A sámán és „hatalmai” között folyó párbeszéd olykor meghökkentően egyhangú: a gazda mérgelődik, hogy a *damagomi* váratott magára, emez pedig szabadkozik: elaludt a folyóparton stb. Ura elzavarja, és másikat hív. „A sámán megáll. Kinyitja a szemét. Mintha mély meditációból ocsúdna. Kissé zavarodottnak látszik. A pipáját kéri. Tolmácsa megtörni, rágyújt, átadja neki. Mindenki nyújtózkodik, cigarettára gyújt, beszélgetnek, tréfálkoznak, raknak a tűzre. A sámán is részt vesz a tréfálkozásban, de ahogy eltelik egy fél óra, óra, két óra, egyre kevésbé. Egyre szórakozottabbá, mogorvábbá válik. Újrakezdi, aztán megint újrakezdi. [...] Olykor órákon és órákon át. Olykor az egész nemigen tart egy óránál tovább. Olykor a sámán csüggedten abbahagyja a gyógykezelést. *Damagomijai* nem találnak semmit. Vagy félnek. A 'méreg' nagyon hatalmas *damagomitól* származik, aki erősebb náluk [...]. Nem is érdemes próbálkozni vele.”<sup>50</sup>

Ha megtalálta a betegség okát, a sámán hozzáfog a kezeléshez. A lélek elvesztésének esetét leszámítva ez a „rossz” kiszedéséből vagy a vér kiszívásából áll. A sámán a kiszívás során a fogával kiszed valami apró tárgyat, „olyan, mint egy kis fehér vagy fekete fonalacska, olykor mint egy körömnyesedék”.<sup>51</sup> Egy acsumavi azt mondta a szerzőnek: „Nem hiszem, hogy ezek a dolgok a beteg testéből kerülnek elő. A sámánnak már akkor ott vannak a szájában, amikor hozzáfog a kezeléshez. Csak behívja a betegséget, arra

használja, hogy elkapja a mérget. Máskülönben hogy tudná elkapni?”<sup>52</sup>

Egyes sámánok közvetlenül a vért szívják. Egy sámán így magyarázta, hogyan fog hozzá: „Ez fekete vér, rossz vér. Először a markomba köpöm, hogy lássam, tényleg benne van-e a betegség. Akkor hallom a *damagomijaimat*, ahogy veszekszenek. Mind azt akarja, hogy adjak nekik inni. Mind ki vannak melegek. Rendesen dolgoztak nekem. Inni akarnak. Vért akarnak inni...”<sup>53</sup> Ha nem ad nekik vért, a *damagomik* fickándoznak, mint a bolondok, és zajosan tiltakoznak. „Akkor vért iszom. Lenyelem. Adok nekik. És ez lecsillapítja őket. Megnyugtatja. Felfrissíti...”<sup>54</sup>

Jaime de Angulo megfigyelései szerint a „rossz vért” a sámán nem a beteg testéből szívja; szerinte ez egy hisztériás eredetű gyomorvérzés terméke, a sámán gyomrából”.<sup>55</sup> A szertartás végén a sámán csakugyan nagyon fáradt, s miután megivott két-három liter vizet, „mély álomba zuhan”.<sup>56</sup>

Bárhogyan legyen is, a vérszívás inkább a sámáni gyógykezelés torz formájának tűnik. Emlékszünk, hogy egyes szibériai sámánok is isszák az áldozati állatok vérért, és azt állítják, hogy valójában segítőszellemeik kéri és isszák. Ez a meleg vér szakrális értékén alapuló, rendkívül összetett rítus csak másodlagosan és más, eltérő mágikus-vallási komplexumokhoz tartozó rítusokkal összeforva tekinthető „sámáninak”.

Ha a beteget egy másik sámán mérgezte meg, a gyógyító, miután hosszasan szívta a bőrt, fogaival megragadja a mágikus tárgyat és felmutatja. Olykor a mérgező is ott van a nézőseregben, és a sámán visszaadja neki a „tárgyat”: „Nesze! Itt a *damagomid*, én nem akarom megtartani!”<sup>57</sup> A lélek elveszése esetén a sámán, ugyancsak *damagomijai* útmutatása szerint, keresésére indul, és elvadult helyeken, sziklán talál rá.<sup>58</sup>

## *Leszállás az Alvilágba*

Az acsumavi sámánszertartás visszafogottságával tűnik ki. Ám a szabály nem mindig ez. Az önkívületet, ami az acsumaviknál elég gyengének látszik, másutt nagyon is hangsúlyos eksztatikus mozdulatok kísérik. A suszwap (*shuswap* vagy *shushwap*) sámán (a

suszvapok Brit-Columbia belsejében élő törzs), amint föltette rituális fejdíszét (egy két méter hosszú és egy méter széles fonatot), „úgy hadonászik, mint egy őrült”. Énekelni kezdi azokat a dalokat, amelyeket védőszelleme a beavatáskor megtanított neki. Táncol, amíg bőséges izzadtság nem önti el, s amíg a szellemek meg nem jönnek, és nem beszélnek vele. Ekkor lefekszik a beteg mellé, és szívja a fájdalmas testrészt. Végül kiszed egy kis bőrcafatot vagy tollat, a betegség okozóját, és ráfújva eltünteti.<sup>59</sup>

Ami az elkódorgott vagy a szellemtől elragadott lélek felkutatását illeti, ez olykor drámai színezetet ölt. Brit-Columbia Thompson indiánjainál a sámán fölteszi maszkját, és először egy régi ösvényen indul el, amelyen azelőtt az ősök mentek a holtak országába; ha nem találkozik a beteg lelkével, akkor azokban a temetőben kutakodik, ahol a megkeresztelt indiánok nyugszanak. Mindenképpen meg kell azonban küzdenie a szellemekkel, mielőtt elragadhatná tőlük a beteg lelkét, s amikor visszatér a földre, a sámán megmutatja a résztvevőknek összevérzett husángját. A Washington terület tuanasz indiánjainál az alvilágjárás még valóságosabb: gyakran nyílást vágnak a földbe; utánozzák az átkelést egy vízfolyáson; nagy hévvel tettetik a küzdelmet a szellemekkel stb.<sup>60</sup> A nutkáknál (*nootkák*), akik szerint a lelkeket tengeri szellemek szokták elrabolni, a sámán önkívületben az óceán mélyére merül le, és vizesen bukkan elő, „olykor nagyon erősen vérzik az orra és a halántéka, az ellopott lelket pedig egy kis sastollcsomóban hozza.”<sup>61</sup>

Mint mindenütt másutt, a sámán alvilágjárása a beteg lelkének visszaszerzéséért az elhunytak földalatti útvonalain halad, és következésképpen az egyes törzsek halotti mitológiájába illeszkedik. Egy halotti szertartás alatt egy juma (*yuma*) asszony elájult. Amikor pár óra elteltével magához térítették, elmesélte, mi történt vele. Egyszer csak lovon ülve találta magát, egy évvel korábban meghalt férfi rokona mögött. Sok-sok lovas volt körülötte. Dél felé haladva egy faluhoz értek, melynek lakói jumák voltak. Sokakat fölismert, akiket életükben is ismert. Mind odagyültek, hogy lássák, és nagyon örültek neki. Nem sokkal ezután azonban nagy füstfelleget látott, mintha az egész falu égett volna. Mindenki menekülni kezdett. Futott volna ő is, de megbotlott egy farönkben és elesett. Ekkor tért magához, és látta, hogy egy sámán hajol fölé és

ápolgatja.<sup>62</sup> Ritkábban az észak-amerikai sámánt arra is megkérlik, szerezze vissza valakinek az őrzőszellemét, mert az elhunytak magukkal vitték a Holtak világába.<sup>63</sup>

Alvilági helyrajzi ismereteit és eksztatikus látnoki képességeit azonban főként a beteg lelkének felkutatása érdekében kell bevetnie. A lélek elvesztésével és az észak-amerikai sámán kutatóútjával kapcsolatos valamennyi adatot fölösleges lenne itt felsorakoztatnunk.<sup>64</sup> Elegendő, ha megjegyezzük, hogy ez a hiedelem Észak-Amerikában, különösen annak nyugati részén elég gyakori, és dél-amerikai megléte szintén kizárja azt a feltételezést, mely szerint csak nemrégiben vették át Szibériából.<sup>65</sup> Mint a későbbiekben alkalmunk lesz kimutatni, a lélek elveszése mint a betegség oka, bár talán újabb keletű, mint az, hogy a betegséget valamiféle zavaró tényezővel magyarázzák, mégis meglehetősen ősinek tűnik, és jelenléte az amerikai kontinensen nem igazolható a szibériai samanizmus kései hatásával.

A sámáni ideológia (vagy pontosabban a hagyományos ideológiának az a része, amelyet a sámánok átvettek és nagymértékben továbbfejlesztettek) itt is, mint mindenütt másutt, olyan mítoszokban és mondákban is megjelenik, amelyekben a szó szoros értelmében vett sámánok nem szerepelnek. Ez a helyzet például az úgynevezett „észak-amerikai Orpheusz-mítosszal”, amely a törzsek többségénél megtalálható, különösen a kontinens keleti és nyugati vidékein.<sup>66</sup> Íme a *telumni* jökök (*yokutok*) változata. Egy ember elveszti a feleségét. Elhatározza, hogy utána megy, és virraszt a sír fölött. A második éjszakán az asszony fölkel, és mint egy alvajáró, elindul a Holtak Országára felé, amely nyugaton (vagy észak-nyugaton) található. Férje követi, míg egy folyóhoz nem ér, amelyen szünet nélkül remegő és mozgolódó híd ível át. A felesége visszafordul és azt mondja: „Mit keresel te itt? Te élsz, nem jöhetsz át a hídon. Beleesel a vízbe, és hallá változol.” A híd közepén egy madár örködik; ríkoltozásával megijeszti az átkelőket, s van, aki az örvénybe zuhan. A férfinak azonban van egy talizmánja, egy varázskötél; ennek segítségével sikerül átjutnia a folyón. A másik parton elhunytak sokaságának közepén találja meg a feleségét, akik körtáncot járnak (a „Ghost Dance” klasszikus formája). A férfi közelebb megy, de mindenki panaszkodni kezdi, hogy milyen bűdös.

Tipiknicnek, az Alvilág Urának hírnöke asztalhoz invitálja. Maga a hírnök felesége teszi elébe a számtalan fogást, amelyek nem fogynak, akármennyit eszik belőlük. Az Alvilág Ura megkérdi tőle, miért jött. Amikor megtudja, megígéri neki, hogy visszaviheti a feleségét, ha képes egész éjszaka virrasztani. A körtánc újrakezdődik, de a férfi nem nézi, hogy el ne fáradjon. Tipiknic ráparancsol, hogy fürödjék meg. Azután odahívja az asszonyt, hogy megbizonyosodjék felőle, tényleg a felesége. A házaspár az éjszakát közös ágyban, beszélgetve tölti. Napkelte előtt a férfi elalszik, s amikor felébred, egy korhadt tuskót talál a karjai között. Tipiknic elküldi hozzá hírnökét, hogy ebédelni hívja. Még egy esélyt ad neki, és a férfi egész nap alszik, hogy a következő éjszakán ne legyen fáradt. Este minden úgy kezdődik, mint az előző napon. A házaspár egész éjjel mulat és nevetgél, egészen hajnalig, amikor a férfi elalszik, hogy megint arra ébredjen: a korhadt fatörzs van a karjai közt. Tipiknic megint hivatja, ad neki néhány magot, amelyek segítségével át tud majd kelni a folyón, majd megparancsolja, hagyja el az alvilágot. Amikor hazaér, végül elmeséli kalandját, de könyörög szüleinek, hallgassanak, mert ha nem sikerül hat napig elrejtőzve maradnia, meghal. A szomszédok mégis tudomást szereznek eltűnéséről és visszatéréséről, s a férfi úgy dönt, inkább mindent bevall, hogy a felesége után mehessen. Az egész falut meghívja egy nagy lakomára, és elmeséli, mit látott és hallott a Holtak Birodalmában. Másnap reggel megmarja egy kígyó, és meghal.

Ez a mítosz minden lejegyzett változatában megdöbbenően ugyanolyannak mutatkozik. A híd, a kötéll, amellyel a hős átkel a pokoli folyamon, a jó szándékú személy (öregasszony vagy öregember, az Alvilág ura), a hidat őrző állat stb., az alvilágjárásnak mindezek a klasszikus motívumai a változatok szinte mindegyikében hiánytalanul megvannak. Több változatban (Gabrielino stb.) a hősnek az önmegtartóztatás próbatételét kell kiállnia: három éjszakát kell a felesége mellett töltenie anélkül, hogy megérintené.<sup>67</sup> Egy alibamu változat két fivért állít színre, akik halott hűgukat követik. Nyugat felé mennek, míg el nem érik a látóhatárt; ott az ég nincs rögzítve, folyvást mozog ide-oda. A két fivér állattá válva átjut a túlvilágra, és egy Öregember vagy Öregasszony segítségével győzedelmesen kerülnek ki négy próbatételből. Amikor fölérnek,

megmutatják nekik földi házukat, ami pontosan a lábuk alatt van („Világ Közepe”-motívum). Részt vesznek a holtak táncában; húguk ott van, s egy varázslatos tárggyal megérintve a földre taszítják és egy lopótökbe rejtve elviszik. Amikor azonban visszaérnek a földre, meghallják, amint húguk sírdogál a lopótökben, és óvatlanul kinyitják. A lányka lelke megszökik.<sup>68</sup>

Hasonló mítoszt fogunk látni Polinéziában, de az észak-amerikai mítosz jobban megőrizte a beavatási próbatétel emlékét, amely magában foglalta az alvilágjárás. A négy próbának, amelyekre az alibamu változat utal, az önmegtartóztatás próbatételének, de különösen a „virrasztásnak” kifejezetten beavatási jellege van.<sup>69</sup> Mindezen mítoszokban az Alvilágba való leszállás a sámáni elem, a szeretett asszony lelkének visszaszerzése érdekében. A sámánok valóban arról híresek, hogy nemcsak vissza tudják tenni a helyére a betegek elkóborolt lelkét, hanem a halottakat is fel tudják éleszteni;<sup>70</sup> s ők az Alvilágból visszatérve elmesélik az élőknek, mit láttak, mint azok, akik „szellemileg” szálltak le a holtak országába, mint azok, akik eksztázisban jártak az Alvilágban vagy a Paradicsomban, s akik az egész világ sokezer éves látomásos irodalmát táplálták. Túlzás lenne az ilyen mítoszokat a sámáni tapasztalatok kizárólagos alkotásainak tekinteni; de annyi bizonyos, hogy ők felhasználják és értelmezik az ilyen tapasztalatokat. Az alibamu változatban a hős ugyanúgy fogja el húga lelkét, mint ahogy a sámán nyakon csípi a beteg lelkét, amelyet a Holtak Országába ragadtak, hogy visszavigye a földre.

### *A titkos társaságok és a samanizmus*

Az egyfelől a szó szoros értelmében vett samanizmus, másfelől pedig a különféle észak-amerikai titkos társaságok és misztikus mozgalmak között fennálló kapcsolatok problémája meglehetősen összetett, és egyelőre koránt sincs megoldva.<sup>71</sup> Azt mondhatjuk, hogy mindezeknek a misztériumokon alapuló testvériségeknek mégiscsak sámáni struktúrájuk van, abban az értelemben, hogy ideológiájuk és technikáik a nagy sámáni hagyományhoz tartoznak. Tüstént adunk erre néhány, a (*Midé'wiwin* típusú) titkos társaságokból és a („Ghost Dance Religion” típusú) eksztatikus



mozgalmakból vett példát. Könnyen fel fogjuk ismerni bennük a sámáni hagyomány fő vonalait: a jelölt halálát és feltámadását magában foglaló beavatás, önkívületi utazások a Holtak Országába és az Égbe, mágikus szubsztanciák beillesztése a jelölt testébe, a titkos tanítás feltárása, a samanikus gyógyítás oktatása stb. A fő különbség a hagyományos samanizmus és a titkos társaságok között abban rejlik, hogy ez utóbbiak mindenki számára nyitva állnak, aki valamiféle eksztatikus hajlamról tanúskodik, hajlandó megfizetni a kért hozzájárulást, és főleg hajlandó alávetni magát a tanuláshoz és a beavatási próbatételeknek. A titkos testvériségek és eksztatikus mozgalmak meg a sámánok között nemegyszer bizonyos ellentét, sőt ellenségesség figyelhető meg. A testvériségek és eksztatikus mozgalmak annyiban állnak ellentétben a samanizmussal, hogy azt a boszorkánysággal és a fekete mágiával azonosítják. Egy másik ellentét oka egyes sámántársaságok kirekesztő szellemiségében rejlik; a titkos társaságok és eksztatikus mozgalmak épp ellenkezőleg, eléggé hangsúlyos térítő szellemről tanúskodnak, amely végső soron a sámánok kiváltságosságának eltörlésére tör. Mindezek a testvériségek és misztikus szekták vallási forradalomra törekszenek, oly módon, hogy az egész közösség, sőt valamennyi északi indián törzs szellemi megújulását hirdetik (vö. a „Ghost Dance Religion”-nel). Pontosan tudják, hogy szemben állnak a sámánokkal, akik e tekintetben a vallási hagyomány legkonzervatívabb elemeit és egyben a törzsi szellemiség legkevésbé adakozó tendenciáit képviselik.

Ám a dolgok valójában ennél sokkalta bonyolultabban zajlanak, mert ha igaz is mindaz, amit az imént mondtunk, nem kevésbé igaz, hogy Észak-Amerikában a „profánok” és a „szentemberek” közötti különbségek nem annyira minőségi, mint inkább mennyiségi természetűek: inkább az utóbbiak által felhalmozott szentség *mennyiségében* rejlenek. Alkalmunk volt már kimutatni, hogy minden indián törekszik vallási hatalomra, mindegyiküknek van védőszelleme, amelyre ugyanazon technikákkal tesz szert, mint amelyeket a sámán vet be, hogy megszerezze a sajátjait.<sup>72</sup> A köznapi ember és a sámánok közötti különbség mennyiségi természetű: a sámánnak több védő- vagy őrzőszelleme és nagyobb mágikus-vallási „hatalma” van.<sup>73</sup> E tekintetben szinte azt

mondhatnánk, minden indián „samanizál”, még akkor is, ha nem akar tudatosan sámán lenni.

Ha a profánok és a sámánok között ennyire bizonytalan a különbség, hát a sámánkörök és a titkos testvériségek és misztikus szekták között semmivel sem világosabb. Egyfelől ez utóbbiaknál is megtaláljuk a „sámániként” tisztelt technikákat és ideológiákat; másfelől pedig a sámánok általában részt vesznek a legjelentősebb, misztériumokkal rendelkező titkos társaságokban, s az is előfordul, hogy teljesen a helyükbe lépnek. Ezek az összefüggések igen világosan kiderültek az odzsibwák (*ojibwa*) *Midé'wiwin*jénél, vagy ahogyan (tévesen) nevezték, „Nagy Orvoslás Társaságánál”. Az odzsibwák kétféle sámánt ismernek: a *wabenókat* (*wäbēnō*, „hajnali ember”, „keleti ember”) és a *dzsesz'szakkídot* (*jes'-sakkid*), prófétákat és látnokokat, akiket „bűvészeknek” és „rejtett igazságok feltáróinak” is neveznek. Mindkét kategóriába tartozók mutatnak sámáni varázserőket: a *wabenókat* „tűzfogdosónak” is nevezik, s büntetlenül kézbe vehetik az izzó parazsat; a *dzsesz'szakkídot* gyógyításokat hajtanak végre, az istenek és szellemek az ő szavukkal szólnak, s híres „bűvészek”, mert egy szempillantás alatt ki tudnak szabadulni a kötelekből és láncokból, amelyekkel gúzsba kötik őket.<sup>74</sup> Mind a kettő szívesen csatlakozik a *Midé'wiwin*hez: a *wabenó* akkor, ha a mágikus orvoslásra és a bűbájlásra szakosodott, a *dzsesz'szakkíd* pedig akkor, ha növelni akarja tekintélyét a törzs szemében. Természetesen kisebbségben vannak, hiszen a „Nagy Orvoslás Társasága” mindenki előtt nyitva áll, aki érdeklődik a spirituális dolgok iránt, és ki tudja fizetni a belépési díjat. A menominiknél, akik W. J. Hoffman idejében ezeröttszázan voltak, a *Midé'wiwinnek* száz tagja volt, köztük két *wabenó* és öt *dzsesz'szakkíd*.<sup>75</sup> De rajtuk kívül nem lehetett túl sok olyan sámán, aki ne csatlakozott volna a *Midé'wiwin*hez.

Ebben az esetben az a fontos, hogy a „Nagy Orvoslás” testvériség maga is sámáni struktúráról tanúskodik. Tagjait, a *midéket* egyébként Hoffman „sámánnak” nevezi, jóllehet más szerzők egyszerre mondják őket sámánnak és orvosságos embernek, prófétának, látnoknak, sőt papnak. Mindezen elnevezések egyfelől jogosak, hiszen a *midék* éppúgy működnek gyógyító sámánként, mint látnokként, sőt bizonyos mértékig papként. A *Midé'wiwin*

történeti eredetét nem ismerjük, de mitológiai hagyományaik nem állnak távol az „első sámán” szibériai mítoszaitól. Azt mesélik, hogy *Mi'nabó'zsó* (*Mi'nabo'zho*), Dzse Manido (*Dzhe Manido*, a Nagy Szellem) küldötte és a közvetítő közte és az emberek között, látván a beteg és legyengült emberiség nyomorúságát, föltárta a legrejtettebb titkokat a vidra előtt és *mígiket* (*migis*, ez a *midé* jelképe) tett a testébe, hogy halhatatlanná válják, s be tudja avatni, ugyanakkor pedig fölszentelni az embereket.<sup>76</sup> A vidrabőr zacskó főszerepet is játszik a *midék* beavatásánál: ebbe teszik a *mígiket*, azokat az apró kagylókat, amelyekben szerintük a mágikus-vallási erő rejlik.<sup>77</sup>

A jelöltek beavatása nagy vonalakban ugyanolyan, mint bármely más sámánbeavatás. Magában foglalja a misztériumok feltárását (vagyis elsősorban *Mi'nabó'zsó* és a Vidra halhatatlanságának mítoszáét), a jelölt halálát és feltámadását, valamint számos *mígi* beillesztését a testébe (ez különös módon emlékeztet azokra a „varázskövekre”, amelyekkel Ausztráliában és másutt rakják tele a varázslótanonc testét). A beavatásnak négy fokozata van, de az utolsó három csak az első szertartás ismétlése. Fölépítik a *midézvigant*, a „Nagy Orvos-Páholyt”: ez huszonötször nyolc méteres elkerített terület, s a karók közé lombot fonnak, hogy megvédjék magukat a kíváncsiskodóktól. Mintegy harmic méterrel arrébb *wigwamot* építenek, ez lesz a jelölt gőzfürdője. A főnök kijelöl egy oktatót, aki föltárja a jelölt előtt a dob és a csengetyűk eredetét és tulajdonságait, s megtanítja neki, hogyan kell ezeket a Nagy Isten (Manidu) megidézésére és a démonok elűzésére használni. Megtanítják neki a varázskéneket, a gyógynövények ismeretét, a terápiát, és kiváltképpen a titkos tanítás elemeit is. A jelölt a beavatási szertartást megelőző hat vagy hét napon keresztül minden nap gőzfürdővel tisztítja magát, majd részt vesz a *midék* varázserőinek bemutatásán; ők a *midewigan* belsejében különféle fafigurákat készítenek, és eszköztartó zsákocskáikat rázogatják. Az utolsó éjszakán a jelölt kettesben marad oktatójával a gőzfürdőben, és másnap, ismételt fürdő után, és ha szép idő van, elvégzik a beavatási szertartást. Valamennyi *midé* összegyűlik a „Nagy Orvos-Páholyban”. Miután hosszasan, csöndben dohányoztak, rituális dalokat énekelnek, amelyek föltárják az ősi hagyomány titkos (és

többszörfire érthetetlen) vonatkozásait. Egy adott pillanatban minden *midé* fölugrik, odarohannak a jelölthöz, és *mígikkal* megérintve „megölik”.<sup>78</sup> A jelölt reszket, térdre esik, s amikor egy *mígit* a szájába tömnek, élettelenül hanyatlik a földre. Ezután megérintik a zacskóval, és „föltámad”. Adnak neki egy varázsdalt, a főnök pedig megajándékozta egy vidrabőr zacskóval, amelyben a saját *mígi*jeit fogja tartani. E kagylók varázsserejét igazolandó sorjában megérinti velük társait, akik a földre zuhannak, mintha villám sújtotta volna őket, majd ugyanazzal az érintési eljárással fölélednek. Megvan a bizonyítéka arra, hogy a kagylók éppúgy osztanak halált, mint életet. A szertartást záró lakomán a legöregebb *midé* elmeséli a *Midé'wiwin* hagyományát, befejezésül pedig az új tag elénekli dalát és dobol.

A második beavatás legkevesebb egy évvel az első után történik. A varázserő ekkor a *mígik* sokaságával nő, amelyeket a beavatott testébe illesztnek, különösen az ízületeknél és a szívébe. A harmadik beavatással a *midé* elegendő hatalmat kap ahhoz, hogy *dzsesz'szakkíd* legyen belőle, vagyis képes végrehajtani minden sámáni „bűvészmutatványt”, és főként a gyógyítás mesterévé léptetik elő. A negyedik beavatáskor újabb *mígik* kerülnek a testébe.<sup>79</sup>

Ezzel a példával képet kapunk a szó szoros értelmében vett samanizmus és az észak-amerikai titkos társaságok közötti szoros kapcsolatokról: mindkettő ugyanahhoz az ősi mágikus-vallási hagyományhoz tartozik. Az efféle titkos testvériségeknél, s különösen a *Midé'wiwin* esetében azonban felfedezhető, hogy próbálnak „visszatérni a kezdetekhez”, abban az értelemben, hogy megpróbálják felvenni az ősi hagyomány fonalát, és kiiktani a boszorkányokat. A védő- és segítőszellemek szerepe elég jelentéktelennek mutatkozik, nagy jelentőséget tulajdonítanak viszont a Nagy Szellemnek és az égi utazásoknak. Megpróbálják helyreállítani a Föld és az Ég közötti kapcsolatokat, úgy, ahogyan ezek az idők kezdetén léteztek. A *Midé'wiwin* azonban „reformátor” jellege dacára a mágikus-vallásos beavatá legősibb eljárásaihoz folyamodik (halál és feltámadás,<sup>80</sup> „varázskövekkel” megrakott test stb.). És, mint láttuk, a *midék* orvoságos emberek lesznek, hiszen a beavatás a mágikus gyógyítás különféle technikáira is megtanítja

őket (ördögűzésre, a mágikus gyógyszerkönyvre, a kiszívásos kezelésre stb.).

Kissé más a helyzet a winnebagók „Orvos-Rítusával”, melynek teljes beavatási szertartását Paul Radin közölte.<sup>81</sup> Itt is egy titkos testvériségről van szó, amelybe csak roppant összetett beavatási rítus után veszik föl a jelölteket; a rítus elsősorban a jelölt halálából és vidrabőr zacskóban őrzött varázskagylókkal történő feltámasztásából áll.<sup>82</sup> Az odzsibwa *Midé'wiwinekkel* és a menominikkel való hasonlóság azonban ennél nem terjed tovább. Valószínű, hogy a jelölt testébe illesztett kagylók rítusa csak nem túl régen (a 17. század végén) került át egy ősbibb, sámáni elemekben bővelkedő winnebago szertartásba.<sup>83</sup> Minthogy a winnebago „Orvos-Rítus” sok hasonlóságot mutat a paunik (*pawnee*) „orvosságosember-szertartásával”, márpedig a két törzset elválasztó nagy távolság kizárja a közvetlen átvétel lehetőségét, arra következtethetünk, hogy mindkét nép egy mexikói eredetű kulturális komplexumhoz tartozó, meglehetősen ősi hagyomány maradványait őrizte meg.<sup>84</sup> Az is nagyon valószínű, hogy az odzsibwa *Midé'wiwin* csupán egy efféle rítus továbbfejlesztett változata.

Azt a pontot kell mindenesetre kiemelnünk, hogy a winnebago „Orvos-Rítus” célja a beavatott ember állandó megújódása. A mitikus démiurgosz, a vadnyúl, akit a Teremtő azért küld a földre, hogy az emberek segítségére legyen, nagyon megdöbben azon, hogy az emberek halandók. Hogy segítsen a bajon, megépíti a beavatási páholyt, és kisgyerekké változtatja magát. „Aki megismétli, amit itt csináltam, így fog kinézni”, jelenti ki.<sup>85</sup> A Teremtő azonban másként értelmezi az embereknek ajándékozott megújulást: annyiszor testesülhetnek meg újra meg újra, ahányszor csak akarnak.<sup>86</sup> Az „Orvos-Rítus” pedig alapjában véve a Földre való *ad infinitum* visszatérés titkát adja át, föltárva a halál utáni igazi útvonalat és azokat a szavakat, amelyeket az elhunytak a Túlvilág Őrző-Asszonyához és magához a Teremtőhöz kell intéznie. Természetesen a kozmogóniát és az „Orvos-Rítus” eredetét is közlik, hiszen mindig a mitikus kezdetekhez való visszatérésről, az idő eltörléséről és így a Teremtés csodálatos pillanatának felidézéséről van szó.

Számos sámáni elem él tovább a „Ghost Dance Religion” néven ismert nagy misztikus mozgalmakban is, amelyek már a 19. század elején járványszerűen terjedtek, de csak a század vége felé kavarták fel mélyen az észak-amerikai törzseket.<sup>87</sup> Nagyon valószínű, hogy „prófétáinak” legalábbis néhányára a kereszténység is hatott.<sup>88</sup> A messiásváró feszültséget és „Ghost Dance Religion” prófétái és mesterei által azonnalra várhatóan hirdett „idők végét” könnyű volt egy csiszolatlan és elementáris kereszténységélménybe illeszteni. E jelentős népi misztikus mozgalom struktúrája azonban ettől még nem kevésbé őshonos jellegű; a próféták látomásai a lehető legtisztábban archaikus módon zajlanak: „meghalnak” és fölmennek az Égbe, ott egy Égi Asszonytól megtudják, hogyan viselkedjenek az „Élet Ura” előtt<sup>89</sup>; nagy megvilágosodásaikra pedig transzban kerül sor, melyek során túlvilági vidékekre utaznak, s amikor magukhoz térnek, elbeszélik, mit láttak;<sup>90</sup> akaratlagos transzaik alatt késsel lehet vagdosni vagy égetni lehet őket, anélkül hogy bármit is éreznének<sup>91</sup> stb.

A „Ghost Dance Religion” az egyetemes megújulás közeledtét hirdette: akkor minden indiánt, holtakat és élőket egyaránt egy „megújult földre” hívnak majd lakni; e paradicsomi földre varázstollak segítségével a levegőben repülve fognak eljutni.<sup>92</sup> Egyes próféták – mint John Slocum, a „reszketők” mozgalomának megalapítója – az ősi indián vallás és különösen az orvosságos emberek ellen emeltek szót. Ez nem gátolta a sámánokat abban, hogy csatlakozzanak a mozgalomhoz, mivel föllelték benne az égbeemelkedések és misztikus fény-élmények ősi hagyományát, és mint a sámánoknak, a „shaker”-eknek is sikerült feltámasztaniuk a halottakat.<sup>93</sup> A szekta fő rítusa az ég hosszas szemlélésében és a karok folyamatos rázogatózásában merül ki: ezekkel az elnagyolt technikákkal, még torzabb formában, találkozhatunk az ókori és modern Közel-Keleten is, mindig „samanizáló” körökhöz kapcsolódva. Más próféták is elítélték a mágikus praktikákat és a törzs orvosságos embereit, de inkább azért, hogy megreformálják és megújítsák őket; például Shawano próféta, aki harmincéves kora körül az Égbe ragadtatott és új kinyilatkoztatást kapott az Élet Urától, ezáltal lehetővé vált számára az elmúlt és jövő események megismerése – s aki, miközben elítélte a samanizmust, kijelentette, hogy hatalmat kapott

minden betegség gyógyítására és a halál távoltartására, akár a csatamező kellős közepén is.<sup>94</sup> Ez a próféta egyébként Manabozso (*Manabozho*), az algonkinok első nagy démiurgosza megtestesülésének tekintette magát, és meg akarta reformálni a *Midé'wiwint*.<sup>95</sup>

A Ghost Dance Religion megdöbbentő sikere és népszerűsége azonban misztikus technikája egyszerűségének köszönhető. A testvériség tagjai, a fajta Megváltójának megérkezését előkészítendő négy vagy öt egymást követő napon szünet nélkül táncoltak, s így módon önkívületbe estek, melynek során látták a holtakat és beszélgettek velük. Körben táncoltak, tűz körül, és énekeltek, de dobkíséret nélkül. Az apostol az új papokat úgy szentelte föl, hogy egy sastollat nyújtott át nekik tánc közben. S elég volt, ha egy ilyen tollal megérintett egy táncost: az illető élettelenül terült el, s hosszan maradt ebben az állapotban, miközben lelke találkozott a halottakkal és beszélgetett velük.<sup>96</sup> Egyetlen más lényeges sámáni elem sem marad el: a táncosok gyógyítókká válnak;<sup>97</sup> „ghost shirt”-öt [szelleminget] öltenek: ezek rituális öltözékek voltak, égitestek, mitológiai lények, sőt az önkívület során kapott látomások ábrázolásaival;<sup>98</sup> sastollakkal ékesítették magukat;<sup>99</sup> használták a gőzfürdőt.<sup>100</sup> Megjegyzendő maga a tánc is – az a misztikus technika, ami ugyan nem kizárólag sámáni, de – mint láttuk – döntő szerepet játszik a sámán eksztatikus előkészületeiben.

Természetesen továbbra is igaz, hogy a „Ghost Dance Religion” minden részletében túllép a szó szoros értelmében vett samanizmuson. A beavatás és a hagyományos titkos tanítás hiánya például önmagában is elegendő, hogy elválassza a samanizmustól. Am egy azonnalra várható „világvége” körül kikristályosodott kollektív vallási élménnyel van dolgunk: ennek az élménynek a forrása – a halottakkal való kapcsolattartás – annak, aki részesül benne, magában foglalja a jelen világ eltörlését és egy „keveredés” (jóllehet átmeneti) létrejöttét, ami éppúgy jelenti a jelen kozmikus ciklus lezárulását, mint egy új, paradicsomi ciklus győzedelmes létrejöttének csíráját. Minthogy az Idők „kezdetének” és „végének” mítikus látomásai egymáshoz hasonlíthatóak – az eszkhatológia ugyanis legalábbis bizonyos aspektusaiban csatlakozik a kozmogóniához –, a „Ghost Dance Religion” *eszkhatonja* azt a

mitikus *illud tcmpust* teszi jelen valóvá, amikor az Éggel, a Nagy Istennel és a halottakkal való kapcsolattartás még minden halandó számára elérhető volt. Az ilyen misztikus mozgalmak abban különböznek a hagyományos samanizmustól, hogy miközben megőrzik a sámánideológia és a sámántechnikák lényeges elemeit, úgy vélik, az egész indián nép számára eljött az idő a sámánok kiváltságos állapotának elnyerésére, vagyis arra, hogy helyreálljon a „könnyű kapcsolat” az Éggel, pontosan úgy, ahogy az Idők kezdetén volt.

### *A dél-amerikai samanizmus: különféle rítusok*

Úgy tűnik, Dél-Amerika törzseinél a sámán eléggé jelentős szerepet játszik.<sup>101</sup> Nem pusztán ő a legfőbb gyógyító és egyes vidékeken az elhunyt lelkének új hazába vezetője; ő a közvetítő is az emberek és az istenek vagy a szellemek között, olykor a pap helyébe lépve (mint például a kelet-bolíviai mohóknál (*mojo*) és manasziknál (*manasi*) vagy a Nagy Antillák tainóinál),<sup>102</sup> biztosítja a rituális tilalmak betartását, óvja a törzset a rossz szellemektől, megjelöli a gazdag vadász- és halászhelyeket, megszorítja a vadat,<sup>103</sup> parancsol a légköri jelenségeknek,<sup>104</sup> könnyűvé teszi a szülést,<sup>105</sup> előre megmondja a jövő eseményeit<sup>106</sup> és így tovább. A dél-amerikai társadalmakban ezért jelentős presztízse és tekintélye van. Egyedül a sámánok gazdagodhatnak meg, tehát halmozhatnak föl késeket, fésűket, baltákat stb. Azt mondják róluk, csodákat tesznek (úgy tűnik, ezek szigorúan sámáni jellegűek: mágikus repülés, parázsevés stb.).<sup>107</sup> A guaranik oly messzire mennek sámánjaik tiszteletében, hogy kultusszal adóznak csontjaiknak: a különösen hatalmas varázslók földi maradványait kunyhókban őrizték, és oda járultak tanácsot kérni, alkalmanként adományokkal is kedveskedve nekik.<sup>108</sup>

A dél-amerikai sámán, mint kollégái mindenütt másutt, természetesen a boszorkány szerepét is betöltheti; például állattá változhat, és ihatja ellenségei vérét. A farkasemberekbe vetett hit Dél-



Amerika-szerte igen elterjedt.<sup>109</sup> Mindazonáltal a dél-amerikai sámán inkább eksztatikus képességeinek köszönheti mágikus-vallási pozícióit és társadalmi tekintélyét, semmint varázslói presztízsének, ugyanis az ilyen eksztatikus képességek, szokásos gyógyítói teendőin kívül, misztikus égi utazásokat tesznek lehetővé számára, hogy szemtől szemben találkozzék az istenekkel, és átadja nekik az emberek imáit. (Olykor az isten száll le a szertartási kunyhóba: ez történik a manasziknál, ahol az isten földre száll, társalog a sámánnal, s végül magával viszi az Égbe, hogy néhány pillanattal később le is dobja.)<sup>110</sup>

A sámán által betöltött papi funkció példaként idézzük az araukánok periodikus kollektív szertartását, a *ngillatunt*, melynek célja az Isten és a törzs közötti kapcsolatok megerősítése.<sup>111</sup> Itt a *macsi* (*machi*) játssza a főszerepet. Ő esik önkívületbe és küldi lelkét az „Égi Atya” elé, hogy előterjessze a közösség óhajait. A szertartás nyilvános; régebben a *macsi* fölmászott a szertartási fára (a *rewére*), és miközben hosszan szemlélte az eget, látomásai voltak. Két segítőtje olyan szerepet töltött be, melynek sámáni jellege nyilvánvaló: amint a *macsi* önkívületbe esik, a két apród „fehér kendővel a fején, feketére mázolt arccal, falovacskán ülve, kezében fakarddal és csörgősapkás fejű bottal vágat körbe-

körbe, örült indulattal rázva csengetyűjét”.<sup>112</sup>  
(Ismertetjük majd a burját sámán

„lovát” és a muriasok falovacskás táncait.)<sup>113</sup> A *macsi* önkívülete alatt más lovasok a démonokkal harcolnak, és elűzik a rossz szellemeket.<sup>114</sup> Amikor a *macsi* magához tér, elmeséli égi utazását, és bejelenti, hogy az Égi Atya a közösség minden óhaját elfogadta. Ezeket a szavakat hosszadalmas örömujjongás fogadja, és általános lelkesedést váltanak ki. Amikor a zűrzavar kissé lecsillapodott, elmesélik a *macsinak* mindazt, ami égi utazása alatt történt: a harcot a démonokkal, kiűzésüket stb.

Az araukán rítus és az altaji sámánnak a lóáldozatot követő, Baj Ülgen palotájába irányuló égi utazása között megdöbbenő a hasonlóság: mindkét esetben közösségi rítussal van dolgunk, melynek rendeltetése az, hogy az égi Isten elé tárják a törzs óhajait; mindkét esetben a sámán játssza a főszerepet, mégpedig egyes-egyedül eksztatikus képességeinek köszönhetően, ami lehetővé teszi misztikus utazását az Égbe és közvetlen párbeszédét az Istennel. Ritkán fordul elő, hogy a sámán vallási funkciója – az emberek és az Isten közötti közvetítés – oly világosan kidomborodnék, mint az araukánoknál és az altajiaknál.

Kimutattunk már más hasonlóságokat is a dél-amerikai és az altaji samanizmus között: növényi emelvényről (az araukánoknál)<sup>115</sup> vagy a szertartási kunyhó mennyezetéhez több, fonott kötéllel odaerősített emelvényről történő fölemelkedés (a holland-guyanai kariboknál),<sup>116</sup> az égi Isten szerepe, a falovacska, a segítők féktelen vágója. Jegyezzük meg végezetül, hogy éppen úgy, mint az altajiaknál és a szibériaiaknál, egyes dél-amerikai sámánok is lélekvezetők. A bakairiknál a túlvilági utazás túl nehéz ahhoz, hogy a halott egyedül nekivágjon; szüksége van valakire, aki ismeri az utat, aki már többször is megtette; márpedig a sámán egy szempillantás alatt fölér az Égbe: az ő számára, mondják a bakarik, nem magasabb az, mint egy ház.<sup>117</sup> A manaszikáknál (*manacica*) a sámán az elhunyt lelkét tüstént az Égbe vezeti, amint a temetés véget ér. Az út rettentő hosszú és nehéz; át kell vágni egy őserdőn, megmászni egy hegyet, tengereken, folyókon és mocsarakon kell átkelni, míg egy hatalmas folyam partjára nem érnek, ahol egy istenség őrzi a hidat, melyen át kell kelniük.<sup>118</sup> A sámán segítsége nélkül a léleknek ez sohasem sikerülne.

### *A sámán gyógykezelései*

Mint mindenütt másutt, a sámán leglényegesebb és szigorúan személyes funkciója a gyógyítás.<sup>119</sup> Ennek jellege nem mindig kizárólag mágikus. A dél-amerikai sámán is ismeri a növényekben

és állatokban rejlő gyógyító erőt, alkalmazza a masszázst stb. Mivel azonban a betegségek többségének véleménye szerint szellemi eredetű oka van – ami magában foglalja vagy azt, hogy megszökött a lélek, vagy azt, hogy szellemek vagy boszorkányok valami mágikus tárgyat helyeztek el a testben –, kénytelen a sámánygyógykezeléshez folyamodni.

A betegségnek az az elgondolása, mely szerint a lélek elveszett, elkóborolt vagy elrabolta egy szellem vagy hazajáró lélek, az Amazonas és az Andok vidékén nagyon elterjedt<sup>120</sup>, a trópusi Dél-Amerikában viszont ritkának tűnik. Ez utóbbi terület törzseinél is megfigyelték azonban,<sup>121</sup> sőt még a tűzföldi jahganoknál (*yahgan*) is tanúsított.<sup>122</sup> Ez a felfogás általában együtt jár azzal az elterjedtebbnek tűnő elmélettel, mely szerint a beteg testébe valami mágikus tárgy került.<sup>123</sup>

Ha arról van szó, hogy a szellemek vagy a halottak által elragadott lelket kell megkeresni, a sámán, úgy vélik, elhagyja testét és lemegy az Alvilágba vagy a lélekrabló lakta vidékekre. Így az apinajéknál (*apinaye*) a Holtak Országába megy; azok pánikba esve szétrebbenek, a sámán pedig foglyul ejti a beteg lelkét és visszarakja a testbe. Egy taulipang mítosz elbeszéli egy gyerek lelkének keresését, amelyet a Hold ellopott és egy csupor alá rejtett; a sámán fölmege a holdba, megannyi hányattatás után megtalálja a csuprot, és kiszabadítja a gyermek lelkét.<sup>124</sup> Az araukán *macsik* dalaiban olykor a lélek megpróbáltatásairól van szó: egy rossz szellem a beteget arra kényszeríti, hogy átmenjen egy hídon, vagy megijeszti egy halott.<sup>125</sup> Egyes esetekben a *macsi* ahelyett, hogy a lélek felkutatására indulna, beéri azzal, hogy felszólítja, térjen vissza és ismerje föl rokonait,<sup>126</sup> mint ahogyan ez másutt (például a védikus Indiában) is szokás. A sámán gyógyítási céllal véghezvitt eksztatikus utazása olykor az égbeszállás torz formájának mutatkozik, melynek célját már nem értik: így például megtudjuk, hogy „a taulipangok szemében a gyógykezelés eredménye olykor a sámán alakmása és a boszorkány közötti harc kimenetelétől függ. Ahhoz, hogy a Holtak Országába jusson, a sámán olyan liánból készített főzetet iszik, melynek formája létrára emlékeztet”.<sup>127</sup> A létra szimbolizmusa jelzi, hogy a transz jelentése az égbeszállás. A lélekrabló szellemek vagy boszorkányok azonban általában nem az égi vidékeken laknak. Mint

megannyi más esetben, a taulipang sámánál is vallási eszmék zavaros keveredésével van dolgunk, amelyek mélyebb értelme kezd elveszni.

A sámán önkívületi utazása az esetek többségében akkor is elengedhetetlen, ha a betegséget nem az okozta, hogy a démonok vagy a holtak elrabolták a beteg lelkét. A sámáni transz a gyógykezelés része; bármilyen értelmezést is adjon rá a sámán, a betegség pontos okát önkívületben ismeri föl, s így tudja meg azt is, mi lesz a leghatékonyabb kezelés. A transz olykor abba torkoll, hogy a sámánt „megszállják” ismerős szellemei (például a taulipangoknál és a jekaunáknál [*yecauna*]).<sup>128</sup> De, mint már láttuk, a „megszállottság” a sámán számára gyakran abban nyilvánul meg, hogy a valamiféleképpen igazi és teljes spirituális személyiségét alkotó „misztikus szerveit” maradéktalanul birtokba veszi. Az esetek többségében a „megszállottság” arra korlátozódik, hogy a sámán eléri: segítőszellemei álljanak a rendelkezésére, valósuljon meg *tényleges jelenlétük*, ami minden lehető módon megnyilvánul; s ez a sámán által előidézett jelenlét nem az „önkívületbe”, hanem a sámán és segítőszellemei párbeszédébe torkoll. A valóság egyébként még ennél is összetettebb, ugyanis a sámán maga is különféle állatokká változhat, s olykor kérdéses, hogy a szertartás során felharsanó állati kiáltások mennyiben tartoznak a segítőszellemekhez<sup>29</sup> vagy jelenítik meg magának a sámán állattá változásának egyes állomásait, tehát igazi misztikus személyiségének látható feltárulását.

A dél-amerikai sámáni gyógykezelés morfológiája szinte mindenütt egyforma. Magában foglal dohánnyal való füstölést, dalokat, a test beteg részének masszírozását, a betegség okának megállapítását a segítőszellemek részvételével (itt kerül sor a sámán „önkívületére”, melynek során a résztvevők olykor olyan kérdéseket is föltesznek, amelyek nem állnak közvetlen kapcsolatban a betegséggel), végül pedig a betegséget okozó tárgy eltávolítását a kiszívás módszerével.<sup>130</sup> Például az araukánoknál a *macsi* először is az „Atya-Istenhez” fordul, aki – bár nem zárható ki bizonyos keresztény hatások – még őrzí archaikus stuktúráját (például az androgüniát: „Atya-Isten, *őreganyó*, aki az Égben vagy...” – szólnak hozzá).<sup>131</sup> A *macsi* ezután Anchimalenhez, a Nap feleségéhez vagy

„szeretőjéhez” fordul, majd a halott *macsik* lelkéhez, „azokhoz, akikről azt mondják, az égben vannak, és letekintenek földi társnőikre”;<sup>132</sup> arra kéri őket, járjanak közben Istennél.

Fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy milyen fontosak az égbeszállás és a levegőben való lovaglás motívumai a *macsik* technikájában, ugyanis nem sokkal azután, hogy Isten és a halott *macsik* segítségét és oltalmát kérte, a sámánő bejelenti: „segítőivel együtt fel fog lovagolni a láthatatlan *macsikhoz*”.<sup>113</sup> A transz idején lelke elhagyja a testet, és a levegőben röpül.<sup>134</sup> Az önkívület eléréséhez a *macsi* elemi eszközökhöz folyamodik: tánc, a karok lengetése, csengőkíséret. Tánc közben az égi *macsikhoz* fordul, hogy legyenek segítségére eksztázisa alatt. „Amikor a sámánő már azon a ponton van, hogy öntudatlanul a földre zuhanna, fölemeli a karját, és forogni kezd saját tengelye körül. Ekkor egy férfi odaugrik, hogy megtartsa és ne engedje elesni. Egy másik indián is odaszalad, és előadja az úgynevezett *lañkañ* táncot, ami arra szolgál, hogy magához térítse.”<sup>135</sup> Az önkívületet a szent létra (*rewe*) csúcsán hintázva érik el.

Az egész szertartás során rengeteget dohányoznak. A *macsi* nagyot szív a füstből és az ég felé, Istenhez küldi. „Neked kínálom föl ezt a füstöt!” – mondja. Azonban, szögezi le Métraux, „egyetlen esetben sem derült ki számunkra, hogy a dohány segítené az önkívületi állapot elérésében.”<sup>136</sup>

A 18. századi európai utazók szerint a sámáni gyógykezelés egy birka föláldozását is magában foglalta: a sámán kitepte az állat még lüktető szívét. Manapság beérik azzal, hogy az állaton egy bemetszést ejtenek. A régi és a mai megfigyelők azonban egyhangúlag számolnak be arról, hogy a *macsi* egy szemfényvesztő trükkel elhiteti a résztvevőkkel: megnyitja a beteg mellkasát és hasát, és látszanak a belei, a mája.<sup>137</sup> Housse atya szerint úgy látszik, mintha a *macsi* „megnyitná a szerencsétlen ember testét, kotorászna benne és kiszedne belőle valamit”. Ezután felmutatja a baj okát: egy kavicsot, kukacot, bogarat stb. A „seb” állítólag magától bezárul. Minthogy azonban a szokásos gyógykezelés csupán a kiszívást foglalja magában – ennek helyét a szellem jelöli ki<sup>138</sup> –, a test látszólagos megnyitását nem, nagyon valószínű, hogy ebben az esetben annak a jól ismert beavatási technikának torz

alkalmazásával van dolgunk, amikor az újonc testét azért nyitják meg, hogy újakra cserélt szervekkel lássák el és „újjászülettessék”. Az araukán gyógykezelés esetében a két eljárás – egy jelölt belső szerveinek kicserélése, illetve a betegséget okozó tárgy kiszedése – összekeveredett, kétségkívül azért, mert a beavatási séma (halál és a belső szervek megújulásával járó feltámadás) kihalófélben volt.

Bárhogyan legyen is, a 18. században a műveletet kataleptikus transz kísérte: a sámán (akkoriban ugyanis a samanizmus inkább a férfiak és a homoszexuálisok, nem pedig a nők előjoga volt) „halottként” zuhant el.<sup>139</sup> A transz során megkérdezték tőle a betegséget okozó boszorkány nevét stb. Napjainkban a *macsi* is transzba esik, s a betegség okát és gyógymódját ugyanígy tudják meg – de ez a transz nem közvetlenül a beteg testének „megnyitása” után következik be. Egyes esetekben nincs nyoma ilyen mágikus műtétnek, csak a kiszívásnak, amit a transz után, a szellemek útmutatása szerint végeznek el.

A kiszívás és a betegséget okozó tárgy kiszedése továbbra is mágikus-vallási természetű beavatkozás marad. A „tárgy” az esetek többségében valóban természetfölötti jellegű, s láthatatlanul, egy varázsló, démon vagy halott mesterkedésével került a testbe. A „tárgy” tehát nem más, mint valami nem e világi „baj” érzékelhető megnyilvánulása. Mint az araukánok esetében láttuk, a sámánt munkájában kétségtelenül segítik ismerős szellemei, de halott társai, sőt maga Isten is. A *macsi* varázsigéit egyenest Isten diktálja.<sup>140</sup> A jamana sámán, aki ugyancsak alkalmazza a kiszívást, hogy eltávolítsa a *jekusokat* (*yekush*, a beteg testébe mágikus úton került „baj”), amellet imádkozik is.<sup>141</sup> Neki is van egy *jefatcsele* (*yefatchel*), segítőszelleme, s amikor ez megszállja, a sámán érzéketlenné válik.<sup>142</sup> Ez az érzéketlenség azonban inkább a sámánállapothoz tartozik, mert ilyenkor mezítláb tud lépdelni a tűzön, és parazsat tud nyelni,<sup>143</sup> ugyanúgy, mint óceániai, észak-amerikai és szibériai kollégái.

Összefoglalva: a dél-amerikai samanizmus még sok rendkívül ősi jellegzetességet őriz: a jelölt rituális halálával és feltámadásával járó beavatást, mágikus tárgyak bekerülését a testébe, égi utazást, hogy a Legfőbb Isten elé terjesszék az egész közösség óhajait, kiszívásos sámáni gyógykezelést vagy a beteg lelkének megkeresését, a

sámán lélekvezetői minőségben tett önkívületi utazását, az Istentől vagy állatoktól, különösen madaraktól megtudott „titkos énekeket”. Fölösleges lenne összehasonlító táblázatba szedni mindazokat az eseteket, ahol ugyanez a komplexum előfordul. Csupán az ausztrál orvosságos emberrel való hasonlóságokat emeljük ki (mágikus szubsztanciák behelyezése a beteg testébe, beavatási égi utazás, kiszívásos gyógykezelés), hogy rámutassunk, milyen rendkívül ősiek a dél-amerikai sámánok egyes technikái és hiedelmei. Nem tisztünk eldönteni, hogy ezek a megdöbbentő hasonlóságok annak köszönhetőek-e, hogy a legősibb dél-amerikai rétegek, az ausztrálokhoz hasonlóan, netán egy ősi, az *oikumené* peremére szorult emberiség maradványai – vagy pedig, a déli sarkvidék közvetítésével, léteztek közvetlen kapcsolatok Ausztrália és Dél-Amerika között. Ez utóbbi feltételezést olyan tudósok támogatják, mint Mendes Correa, W. Koppers és Paul Rivet.<sup>144</sup> Létezik egy olyan hipotézis is, mely szerint későbbi migráció zajlott a maláj-polinéz térségből Dél-Amerika irányába.<sup>145</sup>

### *A samanizmus ősi volta az amerikai kontinensen*

A samanizmus „eredetének” problémája Észak- és Dél-Amerikában még korántsem oldódott meg. Valószínű, hogy a két Amerika első lakóinak hiedelmeihez és eljárásaihoz az idők során újabb mágikus-vallásos eljárások adódtak hozzá. Ha a fuegókat (tűzföldieket) az Amerikába érkezett első bevándorló-hullám leszármazottainak tekintjük, joggal feltételezhetjük, hogy vallásuk egy olyan ősi ideológia része, amely – a bennünket érdeklő szempontból – magában foglalja, hogy hisznek egy égi Istenben, a sámánbeavatás elhivatással vagy szándékos keresés útján történik, a sámánok (olykor „megszállottságig” menő) kapcsolatban állnak halott társaik lelkével és az ismerős szellemekkel, a betegséget egy mágikus tárgy bekerüléseként vagy a lélek elvesztéseként gondolják el, a sámán érzéketlen a tűzzel szemben. Márpedig úgy tűnik, hogy e vonások javarésze azokon a vidékeken, ahol a közösség vallási életét a samanizmus uralja (Észak-Amerika, eszkimók, Szibéria), éppúgy megtalálható, mint ott, ahol a mágikus-vallási életnek csupán egyik összetevője (Ausztrália, Óceánia, Délkelet-Ázsia). Feltételezhető



tehát, hogy a samanizmus valamely formája a bevándorlók első hullámával terjedt el a két amerikai földrészen, bárhol is volt az „őshaza”.

Igaz, hogy az Észak-Ázsia és Észak-Amerika között hosszan tartó kapcsolatok az első honfoglalók behatolásához képest jóval későbbi ázsiai hatásokat tettek lehetővé.<sup>146</sup> E. B. Tylor, W. Thalbitzer, A. I. Hallowell és mások nyomán Róbert Lowie<sup>147</sup> számos hasonlóságot figyelt meg a lappok és az amerikai, különösen az északkeleti törzsek között. Különösen a lapp dobok rajza emlékeztet megdöbbenően az eszkimók és a keleti algonkinok piktografikus stílusára.<sup>148</sup> Ugyanezen tudós hívta föl a figyelmet a lapp sámán éneke – amelyet állat, elsősorban madár ihlet – és az észak-amerikai sámánok hasonló eredetű énekei közötti hasonlóságra.<sup>149</sup> Szögezzük le azonban, hogy a jelenség Dél-Amerikában is igazolódik, ami szerintünk kizárja az újabb keletű eurázsiai hatást. Lowie megfigyelte a lélek elvesztésének észak-amerikai és szibériai elmélete közti hasonlóságot, a tűzzel való sámáni játékot (ez Észak-Ázsia és sok észak-amerikai törzs, például a foxok és a menominik közös vonása), a szertartási kunyhó megrázását<sup>150</sup> és a hasbeszélést a csukcsoknál, valamint a kríknél (*cree*), a szoltóknál (*saulteaux*) és a csejenneknél (*cheyennes*), végül pedig a beavatási gőzfürdő néhány közös jellemzőjét Észak-Amerikában és Észak-Azsiában, ami nem csupán Szibéria és Nyugat-Amerika kulturális közösségére, de amerikai-skandináv kapcsolatokra is enged következtetni.

Jegyezzük meg mindenesetre, hogy mindezek a kulturális elemek (a lélek keresése, a sámánkunyhó megrázása, a hasbeszélés, a gőzfürdő, tűzzel szembeni érzéketlenség) nem csak Dél-Amerikában fordulnak elő, de a legsajátosabbak (a tűzzel való játék, a gőzfürdő, a szertartási kunyhó megrázása, a lélek keresése) sok más helyen (Afrikában, Ausztráliában, Óceániában, Ázsiában) is, és pedig pontosan az – általában vett – mágia legősibb formáihoz, s főként a samanizmushoz kapcsolódva. Különösen fontosnak tűnik számunkra a „tűz” és a „hő” szerepe a dél-amerikai samanizmusban. A „tűz” és a misztikus „hő” mindig bizonyos önkívületi állapot eléréséhez kapcsolódik – s ugyanez az összefüggés igazolható az egyetemes mágia és vallás legősibb rétegeiben is. A tűz uralása, a hővel

szembeni érzéketlenség és következésképpen a rendkívüli hideg és a parázs hőfokának elviselését egyaránt lehetővé tevő „misztikus hév” olyan mágikus-misztikus erő, amely más, nem kevésbé varázslatos képességekkel (a fölemelkedéssel, a mágikus repüléssel) együtt megfogható módon fogalmazza meg, hogy a sámán túllépett az emberi létmódon, s már a „szellemek” létmódjában osztozik.<sup>151</sup>

E néhány tény elegendő számunkra, hogy kétségbe vonjuk azt a feltételezést, mely szerint az amerikai samanizmus új keletű jelenség volna. Alaszkától a Tűzföldre ugyanazt a samanikus komplexumot találjuk. Nagyon valószínű, hogy az észak-ázsiai vagy esetleg ázsiai-óceániai hozzájárulások csupán megerősítettek és részleteiben olykor módosítottak egy olyan sámánideológiát és -technikát, amely Észak- és Dél-Amerikában már nagymértékben elterjedt és valamiféleképpen meghonosodott.

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> Vö. W. Thalbitzer: *Parallels within the Culture of the Arctic Peoples (Annales do XX Congresso Intemacional de Americanistas, 1. köt. Rio de Janeiro, 1925, 283-287.)*; K. Birket-Smith: *Ueber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung (Anthropos 25,1930,1-23.)*; P. Rivet: *Los orignos del hombre americano (Mexico, 1943), 105. skk.* Még nyelvészeti párhuzamot is próbáltak találni az eszkimó és a közép-ázsiai nyelvek között, vö. például A. Sauvageot: *Eskimo et Ouralien (Journal de la Société des Amérlicanistes, új folyam 16, Paris, 1924, 279-316.* A feltételezés azonban még nem találkozott a szakértők egyetértésével.
- <sup>2</sup> Vö. K. Rasmussen: *Die Thulefahrt (Frankfurt-am-Main, 1926), 145. skk.*; a sámánok, minthogy ők közvetítenek az emberek és Szila (a Világteremtő, a Mindenség Ura) között, különösen nagy tisztelettel fordulnak e Nagy Istenhez, összpontosítással és meditációval próbálva kapcsolatba lépni vele.
- <sup>3</sup> Thalbitzer: *The Heathen Priests of East Greenland, 457.*; Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, 109.*; uő: *Intellectual Culture of the Copper Eskimos, 28. skk.*; E. M. Weyer: *The Eskimos, 422., 437. skk.*

- <sup>4</sup> Vö. például Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 133. skk., 144. skk.
- <sup>5</sup> A beteg lelkeről úgy vélik, igen szent vidékeken jár: a nagy kozmikus régiókban („Hold”, „Eg”), a halottak által látogatott helyeken, az élet forrásánál („a medvék földjén”, mint a grönlandi eszkimók esetében; vö. Thalbitzer: *Les Magiciens esquimaux*, 80. skk.).
- <sup>6</sup> Rasmussen: *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture (Report of the 5th Thule Expedition VIII, 1-2, Copenhagen, 1931)*, 299. skk.; G. Hóim, in W. Thalbitzer (ed.): *The Ammasalik Eskimo: Contributions to their Ethnology of the East Greenland Natives I*, (Copenhagen, 1914, 1-147.), 96. skk. A középvidéki eszkimók holdbéli utazásairól lásd lentebb, 268. Meghökkenítő vonás: a sámánok önkívületi utazásainak ez a hagyománya a Copper eszkimóknál teljesen hiányzik; vö. Rasmussen: *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, 33.
- <sup>7</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 131. skk.; uő: *Netsilik Eskimos*, 295.
- <sup>8</sup> Rasmussen: *The Netsilik Eskimos*, 299.
- <sup>9</sup> Vö. Rasmussen: *Die Thulefahrt*, 168. skk.
- <sup>10</sup> E szertartás hosszú leírását lásd Rasmussen: *The Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, 34. skk. Vö. E. de Martino mélyenszántó megjegyzéseivel: *Il monda magico*, (Torino, 1948) 148-148.
- <sup>11</sup> Vö. például Rasmussen: *The Netsilik Eskimos*, 294.; Weyer, 437. skk.
- <sup>12</sup> Thalbitzer: *Les Magiciens esquimaux*, 102.
- <sup>13</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 129-131.
- <sup>14</sup> Vö. például Rasmussen: *The Netsilik Eskimos*, 315. skk.
- <sup>15</sup> Rasmussen, uo.
- <sup>16</sup> Nelson: *The Eskimo about Bering Strait (18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1896-97, 1, Washington, 1899, 19-518.)*, 433. skk.
- <sup>17</sup> Boas: *The Central Eskimo*, 598. skk. A sámán kiszabadulása az őt szorosan rögzítő kötelékekből sok más jelenséggel együtt parapszichológiai probléma, itt nem tudjuk érinteni. A mi nézőpontunkból – a vallástörténetéből – a kötelékekből való

kiszabadulás, mint sok más sámáni „csoda”, azt a szellemi állapotot jelzi, amire a közösség szerint a sámán beavatása révén szert tesz.

- <sup>18</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 144. skk.
- <sup>19</sup> *The Heathen Priests*, 459.
- <sup>20</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 124.
- <sup>21</sup> Uo. 124. skk. Vö. még E. Ehnmark: *Anthropomorphism in Miracle* (Uppsala-Leipzig, 1939), 151. skk.
- <sup>22</sup> Rasmussen: *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, 141. skk.
- <sup>23</sup> Föntebebb, 103. skk.
- <sup>24</sup> J. R. Swanton: Shamans and Priests, in Steward (ed.): *Handbook of American Indians North of Mexico (Bulletin of American Ethnology 30,1—II. Washington, 1907, II, 522-524.*
- <sup>25</sup> W. Z. Park: *Shamanism in Western North America*, 9.
- <sup>26</sup> C. Wissler: *The American Indians* (New York, 2. kiad. 1922), 200. skk.
- <sup>27</sup> Park: *Shamanism*, 10.
- <sup>28</sup> Uo. 44.
- <sup>29</sup> E rítusról lásd Park, uo. 62. skk., 139. skk.
- <sup>30</sup> Uo. 57, de lásd lentebb is, 288., 74. jegyzet.
- <sup>31</sup> A. B. Reagan: Notes on the Indians of the Fort Apache Region (*American Museum of Natural History, Anthropological Papers XXXI, 5, New York, 1930, 281-345*), 319., fordítja és idézi M. Bouteiller: *Chamanisme et guérison magique*, 160.
- <sup>32</sup> Vö. például M. E. Opler: The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology (*Journal of American Folklore 59,1946, 268-281*).
- <sup>33</sup> Vö. F. E. Clements: *Primitive Concepts of Disease* (University of California, Berkeley, Publication in American Archaeology and Anthropology 32, 1932, 2. szám, 185-252.), 193. skk. Vö. továbbá W. W. Elmendorf: Soul Loss Illness in Western North America (S. Tax (ed.): *Indián Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists III*, Chicago, 1952, 104-114.); A. Hultkranz: *Conceptions of the Soul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology* (Stockholm, 1953), 449. skk.
- <sup>34</sup> Park: *Shamanism*, 41.

- <sup>35</sup> Uo. 43.
- <sup>36</sup> Bouteiller, i. m. 106.
- <sup>37</sup> Park, i. m. 46.; Bouteiller, 111. skk.
- <sup>38</sup> Park, i. m. 48. skk.
- <sup>39</sup> Vö. például a Bouteiller által csoportosított hivatkozásokat, i. m. 134., 1. jegyzet. Vö. R. Dixon: Somé Aspect of the American Shaman (*Journal of American Folklore* 21,1908,1-12.); F. Johnson: Notes on Micmac Shamanism (*Primitive Man* XVI, 1943,53—80.); M. E. Opler: Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman (*Primitive Man* XX, 1947,1-14.).
- <sup>40</sup> W. Park nyomán: Paviotso Shamanism (*American Anthropologist* 36, 1934, 98-113.); uő: *Shamanism in Western North America*, 50. skk.
- <sup>41</sup> Park: *Shamanism*, 50.
- <sup>42</sup> Uo. 52.
- <sup>43</sup> Uo. 55.
- <sup>44</sup> Uo. 59.
- <sup>45</sup> Uo. 60. skk.
- <sup>46</sup> Uo. 61. skk.
- <sup>47</sup> Jaime de Angulo: La Psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le Chamanisme (*Anthropos* 23,1928,561-582.).
- <sup>48</sup> Uo. 570.
- <sup>49</sup> Uo. 567-568.
- <sup>50</sup> Uo. 569.
- <sup>51</sup> Uo. 563.
- <sup>52</sup> Uo.
- <sup>53</sup> Uo.
- <sup>53</sup> Uo.
- <sup>55</sup> Uo. 574.
- <sup>56</sup> Uo.
- <sup>57</sup> Uo.
- <sup>58</sup> Uo. 575-577.
- <sup>59</sup> Boas: The Shushwap. In *Indians of British Columbia: Lku'hgen, Nootka, Kwakiutl, Shushwap*. (British Association for the Advancement of Sciences: *Sixth Report on the North-Western*

*Tribes of Canada*, 1891, 553-715.; különlenyomatban is megjelent, az idézet ebben a 95. oldalon.

- <sup>60</sup> J. Teit: *The Thompson Indians of British Columbia*, 363. skk.; Rev. M. Eells: *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory* (Chicago, 1880), 677. skk., idézi Sir J. Frazer: *Taboo and the Perils of the Soul*, a *The Golden Bough* 3. kiadásának II. része (New York-London, 1951,58.), franciául: *Tabou et les périls de l'âme* (Paris, 1927), 48. skk. A Csendes-óceáni Veá szigeten az orvosságos ember ugyancsak a temetőbe megy, egész menet élén. Ugyanez a rítus Madagaszkáron is megvan; vö. Frazer, uo. 45. (az angol kiadásban 54.).
- <sup>61</sup> Ph. Drucker: *The Northern and Central Nootkan Tribes*, 210. skk.
- <sup>62</sup> C. D. Forde: *Ethnography of the Yuma Indians*, 193. skk.
- <sup>63</sup> Vö.például H. Haeberlin: Sbetetda'q, A Shamanistic Performance of the Coast Salish (*American Anthropologist*, új folyam 20, 1918, 249-257). Ezt a szertartást egyszerre legalább nyolc sámán végzi, és eksztatikus utazást foglal magában az Alvilágba, egy képzeletbeli bárkán.
- <sup>64</sup> Vö. R. V. Lowie: Notes on Shoshonean Ethnography (*American Museum of Natural History, Anthropological Papers*XX, 3,1924,183-314.), 294. skk.; Park: *Shamanism*, 137.; F. E. Clements: *Primitive Concepts of Disease*, 195. skk.; A. Hultkrantz: *Conceptions of the Soul*, 449. skk.; uő: *The North American Indian Orpheus Tradition*, 242. skk.
- <sup>65</sup> Ez Lowie hipotézise (*Primitive Religion*, New York, 1924,176. skk.), amelyről később maga is letejt: vö. On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs (*Congrés International des Américanistes*, Göteborg 1924, XXI. ülészak, 2. rész, Göteborg, 1925, 546-549.). Vö. még Clements, i. m. 196. skk.; Park: *Shamanism*, 137.
- <sup>66</sup> Vö. A. H. Gayton: The Orpheus Mythe in North America (*Journal of the American Folklore* XINIII, 189,1935,263-293). Lásd 265. o., a mítosz földrajzi eloszlása; vö. Hultkrantz: *The North American Indián Orpheus Tradition* (térkép: 7. o., a törzsek listája 313-314.). A mítosz az eszkimók körében ismeretlen, ami szerintünk kizárja a szibériai-ázsiai hatás hipotézisét. Vö. továbbá A. L. Kroeber: A

Karok Orpheus Myth (*Journal of American Folklore* LIX, 1946,13-19): a történet hőse két asszony, akik egy fiatalembert követnek az Alvilágba, de vállalkozásuk teljes kudarcba fullad.

<sup>67</sup> Gayton: i. m. 270., 272.

<sup>68</sup> Uo. 273.

<sup>69</sup> A mitikus ős, Utnapistim szigetén Gilgamesnek is hat napon és hat éjszakán keresztül kell virrasztania, hogy elnyerje a halhatatlanságot, de éppúgy, mint az észak-amerikai Orpheusz, ő is elbukik; vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 251. skk. [Az angol kiadásban 289. skk.]

<sup>70</sup> Lásd például amikor a *Midé'mwinek* feltámasztanak egy fiút: ez a hőstett a titkos társaság hagyományában maradt fenn, lásd VV. J. Hoffman: *The Midé'wiwin or „Grand Medicine Society” of the Ojibwa (Seventh Report of the Bureau of American Ethnology 1885-86, Washington, 1891,143-300.)*, 241. skk. Vö. még Hultmann: *The North American Indián Orpheus Tradition*, 247. skk.

<sup>71</sup> Néhány átfogó utalás in Bouteiller: *Chamanisme*, 51. skk. C. Wissler (General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies, *American Museum of Natural History, Anthropological Papers* XI, 12, 1916, 853-876.) tanulmányozza egy bizonyos samanisztikus komplexum elterjedését a pauniktól más törzsek irányába, és kimutatja (különösen 857-862.) a misztikus technikák befogadásának folyamatát. Lásd ugyancsak W. Müller: *Weltbild und Knt der Kivakiut Indianer*, 114. skk.; J. Haekel: *Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas (Mitteilungen déranthropologíschen Gesellschaft in Wien* 83, Wien, 1954,176-190).

<sup>72</sup> Vö. fentebb, 103. skk.

<sup>73</sup> A már idézett példákhoz (fönte bb, 103. skk.) tegyük hozzá L. Spier szép elemzését: *Klamath Ethnography* (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnography 30, Berkeley, 1930), 93. skk. („The Power Quest”), 107. skk. (a hatalmak mennyiségi különbsége), 249. skk. (a keresés általános volta) stb.

<sup>74</sup> W. J. Hoffman: *The Mide'wiwin or „Grand Medicine Society” of the Ojibwa*, 157. skk. Vö. a *jes'sakkidok* varázshatalmára adott

néhány példával (uo. 275. skk.). Hozzá kell azonban tennünk, hogy az észak-amerikai sámánok varázslatos hőstetteinek ezzel koránt sincs vége. Olyan hatalmat is tulajdonítanak nekik, hogy a néző szeme láttára kicsíráztatják és kihajtatják a búzaszemet; egy szempillantással fenyőágakat tudnak helybe hozni nagyon távoli hegyekből; nyulakat és őzgidákat tudnak elővarázsolni, tollakat és más tárgyakat röptetnek stb. Kis kosárban a magasba tudnak repülni, nyúlcsontvázból húznak elő élő nyulat, különféle tárgyakat állattá tudnak változtatni. A sámánok azonban főként „a tűz urai”, és mindenféle „fire trick”-et, tűzmutatványt hajtanak végre: parázson hamuvá égetnek egy embert – és az illető pár pillanat múlva táncban vesz részt, messze onnét; vö. E. C. Parsons: *Pueblo Indián Religion* (Chicago, 1939) I, 440. skk. A zuniyiknál és a kereszanoknál vannak tűzmutatványokra szakosodott titkos társaságok, s tagjaik tudnak parazsat nyelni, tűzön járni és izzó vasat kézbe venni stb.; vö. M. Coxe Stevenson: *The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies* (23rd Report of the Bureau of American Ethnology 1901-1902, Washington, 1904, 1-643.), 503., 506. stb., ahol személyes megfigyelések is olvashatók (egy sámán 30-60 másodpercig tart a szájában izzó parazsat stb.).

<sup>75</sup> Hoffman: i. m. 158.

<sup>76</sup> Hoffman: i. m. 166. skk.; uő: *Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa* (*American Anthropologist* 1, 1888, 209-229.), 213. skk. Vö. továbbá Müller: *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954); Sister B. Coleman: *The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota* (*Primitive Man* X, 1937, 33-57.), 44. skk. (a *Midé'wiivinről*).

<sup>77</sup> Hoffman: *The Midé'wiwin*, 217., 220. skk.

<sup>78</sup> Vö. W. Müller: *Die blaue Hütte*, 52. skk.

<sup>79</sup> Hoffman: uo. 204-276.

<sup>80</sup> A kwakiutl „Embrevők Társasága” sámáni jellegéről lásd W. Müller: *Weltbild und Kiüt*, 65. skk.; Eliade: *Naissances mystiques*, 144. skk.

<sup>81</sup> P. Radin: *The Road of Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians* (New York, 1945).

<sup>82</sup> Radin, i. m. 5. skk., 283. skk. stb.

<sup>83</sup> Uo. 75.



- <sup>84</sup> Uo.
- <sup>85</sup> Uo. 31.
- <sup>86</sup> Uo. 25.
- <sup>87</sup> Vö. J. Mooney: *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*; L. Spier: *The Prophet Dance of Northwest and its Derivatives: the Source of the Ghost Dance (General Series in Anthropology I, Menasha 1935)*; C. A. Du Bois: *The 1870 Ghost Dance* (University of California Records III, 1, 1939).
- <sup>88</sup> Mooney, i. m. 748. skk., 780. stb.
- <sup>89</sup> Uo. 663. skk., 746. skk., 772. skk. stb.
- <sup>90</sup> Uo. 672. skk.
- <sup>91</sup> Uo. 719. skk.
- <sup>92</sup> Uo. 777. skk., 781., 786.
- <sup>93</sup> Lásd például a négy feltámasztott személy esetét, uo. 748.
- <sup>94</sup> Uo. 672.
- <sup>95</sup> Uo. 675-676.
- <sup>96</sup> Uo. 915. skk.
- <sup>97</sup> Uo. 786.
- <sup>98</sup> Uo. 798. skk., Cili. tábla, 895. o.
- <sup>99</sup> Uo. 791.
- <sup>100</sup> Uo. 823. skk.
- <sup>101</sup> A. Métraux: *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, 329. skk.; vö. még uő: *Religion and Shamanism* (in J. H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*. Washington, 1949, 559-599.); E. H. Ackernecht: *Medical Practices* (uo. 621. skk.); Steward: *Shamanism among the Marginal Tribes* (uo. 650. skk.); Métraux: *The Social Organisation of the Mojo and Manasi (Primitive Man XVI, Washington, 1943, 1-30.)*, 9-16. (moho samanizmus), 22-28. (manaszi samanizmus); W. Madsen: *Shamanism in Mexico (Southwestern Journal of Anthropology XI, Albuquerque, 1955, 48-57.)*; N. M. Holmer – S. H. Wassen (szerk. és ford.): *Niakala: Canto mágico para curar la locura (Etnologiska Studier 23, Göteborg, 1958)*; Holmer és Wassen: *Dos Cantos shamanísticos de los Indios Cunas (Etnologiska Studier 27, Göteborg 1963)*; Zerries: *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika (Proceedings of the 30th*

*International Congress of Americanists*, London, 1955,162-178.). A kulturális ciklusok problémájáról Dél-Amerikában lásd W. Schmidt: *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika* (*Zeitschrift für Ethnologie* XLV, Berlin, 1913,1014-1124.); bírálata: R. B. Dixon: *The Building of Cultures* (New York, 1928.), 182. skk., megvitatása W. Koppers cikkében, *Anthropos* XXIV, 1929, 695-699. Vö. továbbá R. Karsten: *The Civilization of the South American Indians* (London, 1926); uő: *Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes* (*Zeitschrift für Ethnologie* LXXX, 2, Berlin, 1955,170-177.); J. M. Cooper: *Areal and Temporel Aspects of Aboriginal South American Culture* (*Primitive Man* XV, 1-2, Washington, 1942,1-38.). A dél-amerikai civilizációk eredetéről és történetéről lásd E. Nordenskiöld: *Origin of the Indian Civilizations in South America* (*Comparative Ethnographical Studies* IX, 9, Göteborg, 1931), főként 1-76.; P. Rivet: *Les Origines de l'homme américain*, több helyütt.

<sup>102</sup> Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens...*, 337. skk.

<sup>103</sup> Uo. 330. skk.

<sup>104</sup> A sámánok megállítják a felhőszakadást (uo. 331. skk.) „Az ipurina sámánok alakmásukat az égbe küldik, hogy kioltásák a világegyetem fölégetésével fenyegető meteorokat.” (Uo. 332.)

<sup>105</sup> A tapirapék és más törzsek szerint az asszonyok csak akkor eshetnek teherbe és hozhatják világra gyermeküket, ha a sámán méhükbe szólít egy szellem-gyereket. Egyes törzseknél elhívják a sámánt, hogy azonosítsa a szellemet, aki a gyerekben megtestesült (uo. 332.).

<sup>106</sup> A tupinamba sámánok, hogy megtudják a jövőt, „kis kunyhóba vonulnak, miután betartottak különféle tabukat, köztük kilenc napi önmegtartóztatást” (uo. 331.). A szellemek leszálltak, és szellemnyelven elmondták a jövő eseményeket. Vö. még Métraux: *La religion des Tupinamba*, 86. skk. A harci expedíciók előestéjén a sámán álmái egészen különleges fontosságra tesznek szert. (Métraux: *Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, 331.)

<sup>107</sup> Vö. Métraux, uo. 334.

<sup>108</sup> Métraux: *La religion des Tupinamba*, 81. skk.; uő: *Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud* (*Revista del*

- Instituto de Etnología de la Universidad nacional de Tucumán II, 1931, 61-91.), 66. stb.; uő: Le shamanisme chez les Indiens, 334.*
- <sup>109</sup> Métraux: *uo. 335-336.*
- <sup>110</sup> *Vö. Métraux: uo. 338.*
- <sup>111</sup> Métraux: *Le Shamanisme araucan, 351. skk. Lásd itt Casamiquela: Estúdió del ngillatun y la religion araucana (Bahia Blanca, 1964). Vö. a jaruro sámánnal, az ember és az istenek közti közvetítővel: V. Petruzzo: The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 123, Anthropological Papers No 11, Washington, 1939, 161-290.), 249. skk.*
- <sup>112</sup> *R. P. Housse: Une épopée indicne. Les Araucans du Chili (Paris 1939).*
- <sup>115</sup> *A jaruro sámán „lóháton” megy a holtak országába, amely egyben a Nagy Anyaistennő országa is: Petruzzo: i. m. 256.*
- <sup>114</sup> *Valószínű egyébként, hogy a ngillatun ünnepség az Idő megújítására irányuló periodikus szertartások komplexumának része; vö. Eliade: Az örök visszatérés mítosza, 81. skk.*
- <sup>115</sup> *Vö. 124.*
- <sup>116</sup> *Vö. 130. skk.*
- <sup>117</sup> *K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (Berlin, 1894), 357. [Magyarul egy erősen rövidített német kiadás jelent meg, Bátky Zsigmond átdolgozásában: Közép-Brazília természeti népei között. Budapest, é. n. (A Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára.)]*
- <sup>118</sup> *T. Koch: Zum Animismus der südamerikanischen Indianern (Supplement zu Band XIII von Internationales Archiv für Ethnographie, Leiden, 1900), 129. skk., 18. századi források nyomán.*
- <sup>119</sup> *Vö. Ida Lublinski: Der Mediziner bei den Naturvölkern Südamerikas, 247. skk.*
- <sup>120</sup> *Vö. Clements: Primitive Concepts of Disease, 196-197. (táblázat); Métraux: Le shamanisme chez les Indiens... 325.*
- <sup>121</sup> *A kaingangoknál (cainang), az apinajéknél (apinaye), a kokamáknál (cocama), a tukumáknál (tucuma), a kotoknál (coto), a kobenóknál (cobeno), a taulipangoknál, az itonamáknál és az uitotóknál; uo. 325.*

- <sup>122</sup> Koppers: *Unter Feuerland-Indianern* (Stuttgart, 1924), 72., 172.
- <sup>123</sup> Ez a helyzet például az araukánoknál; vö. Métraux: *Le Shamanisme Araucan*, 331.
- <sup>124</sup> Uő: *Le shamanisme chez les Indiens...*, 328.
- <sup>125</sup> Uő: *Le shamanisme Araucan*, 331.
- <sup>126</sup> Uo.
- <sup>127</sup> Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens...* 327.
- <sup>128</sup> Uo. 332.
- <sup>129</sup> Az állat-szellemek dél-amerikai felfogásáról lásd R. Karsten: *The Civilization of the South-American Indians*, 265. skk. Vö. uo. 86. skk. (a tollak mint rituális díszek szerepe az orvosságos embereknél) és 365. skk. (a kristályok és sziklakövek varázserejéről).
- <sup>130</sup> Lásd például a guyanai karib törzsek szertartásának leírását (amelyről bőséges dokumentáció van) Métraux-nál: *Le Shamanisme chez les Indiens...* 325. skk. (és 90. jegyzet).
- <sup>131</sup> Métraux: *Le shamanisme Araucan*, 333.
- <sup>132</sup> Métraux: uo.
- <sup>133</sup> Uo. 334.
- <sup>134</sup> Uo. 336.
- <sup>135</sup> Uo. 337.
- <sup>136</sup> Uo. 339.
- <sup>137</sup> Métraux: *Le Shamanisme Araucan*, 339. skk. (egy 18. századi szerző, Nuries de Pineda y Bascunan nyomán), 341. skk. (Manuel Manquilef és Housse atya nyomán).
- <sup>138</sup> Uo. 341.
- <sup>141</sup> M. Gusinde: *Die Feuerland Indianer II: Die Yamana*, 1417. skk, 1421. Vö. a szelk'nam szertartással, uő: *I: Die Selk'nam*, 757. skk.
- <sup>142</sup> Uo. II., 1429. skk.
- <sup>143</sup> Uo. II., 1426.
- <sup>144</sup> Vö. W. Koppers: Die Frage eventueller altér Kulturbeziehungen zwischen südlichsten Südamerika und Südost-Australien (*XXIIe Congrès International des Américanistes*, New York, 1930, 678-686.); a nyelvészeti hasonlóságokról lásd Paul Rivet: *Les Australiens en Amérique (Bulletin de la Société de Linguistique de Paris XXVI, Paris, 1925, 23-65.)*; uő: *Les origines de l'hómmé*

*américain*, 88. skk. Lásd ugyancsak: W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* VI, 361. skk.

<sup>147</sup> Vö. Rivet: *Les Malayo-Polynésien en Amérique (Journal de la Société des Américanistes, új folyam XVIII, Paris, 1926, 141-278.)*; G. Friederici: *Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika (Antiiropos 24, 1929, 441-487.)*; W. Lehmann: *Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika (Orientalistische Literaturzeitung XXXIII, Berlin, 1930, 322-339.)*; Rivet: *Les origines de l'hômmé américain*, 103. skk.; J. Hornell: *Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America? (The Journal of the Polynesian Society LIV, Wellington, 1945,167-191.)*. Paul Rivet szerint időrendben három bevándorlási hullám népesítette be az amerikai kontinenst: egy ázsiai, egy ausztrál és egy maláj-polinéz. Ez utóbbi lényegesen jelentősebb volt, mint az ausztrál. Bár Dél-Amerikában mindeddig nem találtak ősemberi lelőhelyeket, nagyon valószínű, hogy az e földrész és Óceánia közötti vándorlások és kulturális kapcsolatok (amennyiben igazolódik, hogy voltak ilyenek) igen koraiak lehettek. Lásd ugyancsak D. S. Davidson: *The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra dél Fuego (American Anthropologist, új folyam XXXIX, 2, Menasha, 1937, 229-243.)*; C. Schuster: *Joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East (Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94, Amsterdam, 1951)*.

<sup>146</sup> Ennek a problémának jelentős szakirodalma van. Lásd G. Bogoras: *The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America (American Anthropologist, új folyam IV, 4,1902,577-683.)*; B. Laufer: *Columbusand Cathay, and the Meaning of America to the Orientalista*. Freiherr von Richthofen: *Zur Frage der archáologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens (Anthropos 27, 1932, 123-151.)*; D. Jennes: *Prehistoric Culture Waves from Asia to America (Annual Report of the Smithsonian Institution 1940, Washington, 1941, 383-396.)*; G. Hatt: *Asiatic Influences in American Folklore (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd., XXXI, 6, Copenhagen, 1949)*; R. von Heine-Geldern: *Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America (Anthropos 45, 1950, 350-352.)*, az

amerikanisták 1949-es New York-i nemzetközi kongresszusa kapcsán. Heine-Geldern rávilágított az északnyugati partvidék törzsi művészetének ázsiai eredetére; véleménye szerint ugyanazt a stilisztikai alapelvet sikerült azonosítani Brit-Columbia és Dél-Alaszka partvidéki törzseinél, Új-Írlandon, Melanéziában, Borneó, Szumátra és Új-Guinea egyes építészeti alkotásain és rituális tárgyain, végezetül pedig a Csang-kori Kína művészetében. A szerző föltételezi, hogy ez a kínai eredetű művészeti stílus egyrészt Indonézia és Melanézia, másrészt pedig keleti irányban Amerika felé terjedt, ahová nem érkezhettek később, mint az időszámításunk előtti első évezred első felében. Emlékeztetünk rá, hogy az ókori Kína-Amerika párhuzamra, amelyet főként művészeti alkotásokon vizsgáltak, már Cári Hentze is rámutatott: *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Anvers, 1936). Az egyelőre az időszámításunk első századára datált ipiutaki őstörténeti kultúrában (Nyugat-Alaszka) felfedezhető szibériai és kínai hatásokról vö. H. Larsen: *The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship* (Sol Tax ed.: *Indián Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists* III, Chicago, 1952, 22-34.). Lásd továbbá C. Schuster: *A Survival of Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo* (uo. 34-45.); R. von Heine-Geldern: *Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Altér und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte* (*Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* XCI, 24, Wien, 1955, 343-363.).

<sup>147</sup> R. H. Lowie: *Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas* (E. E. Evans-Pritchard et al. (ed.) *Essays presented to C. G. Seligman*, London, 1934, 183-188.); vö. uő: *On the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs*, főként 547. skk. Egy 17. század végi utazó így írt le egy finn szokást: a parasztok köveket hevítettek az izzasztókamra közepén, vizet loccsantottak rá, bent maradtak egy kicsit, hogy a pórusaik jól kitáguljanak, majd kiszaladtak, és a nagyon hideg vízű folyóba vetették magukat. Ugyanez a szokás a 16. századi Skandináviában is tanúsított. Lowie emlékeztet rá, hogy a tlingitek és a crow-k is jeges folyóba ugranak, miután hosszan időztek a gőzfürdőben (i. m.

188.). Lentebb látni fogjuk, hogy a gőzfürdő is részét alkotja a „misztikus hő” növelését célzó elemi technikáknak, mivel az izzadásnak kifejezetten nagy teremtő ereje van; Isten az első embert sok mitológiai hagyomány szerint bő verejtékezés után teremtette; e motívumról lásd Karl Meuli: *Scythica* (*Hertnes* LXX, 1935, 121-176.), 133. skk., valamint lentebb, 371. skk.

<sup>148</sup> Lowie: *Religious Ideas*, 186.

<sup>149</sup> Uo. 187.

<sup>150</sup> Erről a kulturális komplexumról lásd R. Flannery: *The Gros Ventre Shaking Tent* (*Primitive Man* XVII, 1944, 54-84.) 82. skk. (összehasonlító tanulmány).

<sup>151</sup> Lásd lentebb, „A mágikus hő” című alfejezetben, 429. skk.

TIZEDIK FEJEZET  
A SAMANIZMUS DÉLKELET-ÁZSIÁBAN  
ÉS ÓCEÁNIÁBAN

*Sámánhiedelmek és -technikák a szemangoknál, a szakaiknál és a dzsakunoknál*

A negritókat egyetértőleg a Maláj-félsziget legrégebbi lakóinak szokás tekinteni. A szemangok (*semang*) Legfőbb Lénye, Kari, Karei vagy Ta Pedn az égistenek minden jellegzetességét magán viseli (a Kari név mellesleg „villámot”, „vihart” jelent), de nincs állandó kultusza: csak vihar esetén fordulnak hozzá engesztelő véráldozatokkal.<sup>1</sup> A szemangok orvoságos emberét *halának* vagy *halaknak* hívják; ezt a kifejezést használják a szakaik (*sakai*) is.<sup>2</sup> Ha valaki beteg lesz, a *hala* és segítője visszavonul egy lombkunyhóba, és énekelni kezdenek, hogy megidézzék a *szenoik*kat (*cenoi*), „Isten öcsikéit”.<sup>3</sup> A kunyhóból hamarosan már maguknak a *szenoik*knak a hangja hallatszik; a *hala* és segédje ismeretlen nyelven énekel és beszél, de amikor kijönnek a kunyhóból, azt állítják, hogy elfelejtették.<sup>4</sup> Valójában a *szenoik* énekeltek az ő hangjukkal. A fénylő szellemek földre érkezését a kunyhó megrázkódása jelzi.<sup>5</sup> Ők tudatják a betegség okát, s meg is mondják, hogyan kell kezelni; úgy vélik, a *hala* ekkor esik önkívületbe.<sup>6</sup>

A technika valójában korántsem olyan egyszerű, mint amilyennek látszik. A *szenoik* kézzelfogható jelenléte ilyen vagy olyan módon, de magában foglalja a *hala* és az Ég, ha nem egyenest az égi Isten közötti kapcsolatteremtést. „Ha Ta Pedn nem mondta volna meg a *halának*, milyen gyógyszert használjon, mikor adja be, és közben milyen szavakat mondjon, hogy tudna gyógyítani?” kérdezte egy szemang pigmeus.<sup>7</sup> A betegségeket ugyanis maga Ta Pedn küldi, hogy megbüntesse az embereket vétkeikért.<sup>8</sup> Azt, hogy a *hala* és az égi Isten között közvetlenebb kapcsolatok vannak, mint az Isten és a többi negritó között, az a tény is bizonyítja, hogy a kelantani menrik úgy vélik: a *halók* isteni hatalommal rendelkeznek, következésképpen ők nem mutatnak be véráldozatot vihar esetén.<sup>9</sup>



A menrik *halója* a szertartás során a levegőbe ugrál, énekel, s egy tükröt és egy nyakláncot dob Karei felé;<sup>10</sup> tudjuk, hogy a szertartási ugrások az égbeszállást jelképezik.

A pigmeus sámán égi kapcsolatairól azonban még pontosabb adatokkal is rendelkezünk: a pahang negritó szertartás során a *halak* pálmalevélből font zsinegeket vagy, más források szerint, nagyon vékony köteleket tart a kezében. Ezek a zsinegek és kötelek Bonszuig, az Égistenig érnek, aki az ég hét emelete fölött lakik. (Testvérével, Tenggel éldegél ott; az Ég többi emeletén nem lakik senki.) Amíg a szertartás tart, a *halak* e zsinegekkel vagy kötelekkel közvetlenül össze van kötve az Égistennel, akit lehoz a földre, a szertartás végeztével pedig ismét hazaküld.<sup>11</sup> Végezetül pedig: a gyógyításnak lényeges elemét alkotják a kvarckristályok (*chebuch*), melyek kapcsolataira az égbolttal és az égi istenekkel már rámutattunk.<sup>12</sup> Ezeket a kristályféleségeket meg lehet kapni közvetlenül a szemüktől, vagy el is lehet készíteni; úgy vélik, a *szenoik* e varázskövekben laknak, és a *hala* szolgálatára állnak. Azt mondják, a gyógyító a kristályban látja meg a betegséget, vagyis a benne lakó *szenoik* mutatják meg neki a betegség okát és a kezelés mikéntjét. De a kristályban a *hala* a táborhoz közeledő tigrist is megláthatja.<sup>13</sup> Maga a *hala* is változhat tigrissé,<sup>14</sup> pontosan úgy, mint a kelantani *hámorok* és a maláj sámánok és sámánnők.<sup>15</sup> Ez az elgondolás maláj hatásra árulkodik. Mindemellett azt sem szabad elfelejteni, hogy a mitikus Tigris-őst az egész dél-ázsiai övezetben „beavatónak” tekintik; ő vezeti az újoncokat a dzsungelbe, hogy beavassa (valójában azért, hogy „megölje” és „föltámassza”). Más szóval: rendkívül ősi vallási komplexumhoz tartozik.<sup>16</sup>

Egy negritó legenda mintha ősi sámánbeavatási forgatókönyvet őrizne. Azt mesélik, hogy a Tapern (Ta Pedn) palotájához vezető úton egy nagy kígyó, Mát Csinoi él. Ő készíti a szőnyegeket Tapern számára: nagyon szép szőnyegek, sok díszítmény ékeskedik rajtuk. Egy gerendára vannak függesztve; a kígyó a szőnyegek alatt lakik. A hasában húsz-harminc gyönyörű csinoi asszony van, rajtuk kívül pedig rengeteg fejdísz, fésűk stb. A kígyó hátán egy Halak Gihmal („Fegyver-Sámán”) nevű csinoi él a kincsek őrzőjeként. Amikor egy csinoi be akar menni a Kígyó hasába, Halak Gihmal két, kifejezetten beavatási struktúrájú és jelentésű próbatétel elé állítja. A kígyó egy

hét szőnyeget tartó gerenda alatt fekszik elnyúlva, a szőnyegek pedig mozognak, szünet nélkül távolodva és közeledve egymáshoz. A csinoi jelöltnek elég gyorsan kell áthaladnia ahhoz, hogy ne pottyanjon a kígyó hátára. A második próbatétel abból áll, hogy egy dohányszelencébe kell bejutnia, amelynek fedele nagyon gyorsan nyílik-csukódik. Ha a jelölt győztesen kerül ki a két próbatételből, bemehet a Kígyóba, és feleségül veheti az egyik csinoi asszonyt.<sup>17</sup>

Itt a szempillantás alatt nyíló és csukódó varázsajtó beavatási motívuma jelenik meg, amellyel találkoztunk már Ausztráliában, Észak-Amerikában és Ázsiában is. Ne feledjük, hogy a kígyószerű szörny belsején való áthaladás beavatással egyenértékű.

Egy másik Maláj-félszigeti pigmeus törzsnél, a palawani batakoknál a sámán (*balian*) tánc közben esik önkívületbe. Ez már annak a jele, hogy a technikát indomaláj hatások érték. E hatások még inkább érezhetők a halotti hiedelmekben. A halott lelke négy napig övéi közelében marad; ezután átvág egy síkságon, melynek közepén fa áll. Fölmászik rá, és eléri azt a pontot, ahol a Föld az Eget érinti. Ott egy óriás-szellemet talál, aki az életében elkövetett tettek alapján eldönti, hogy a lélek továbbmehet-e, vagy a tűzbe kell zuhannia. A Holtak Országának hét emelete van; ez azt jelenti, hogy az Égről van szó. A szellem sorra végigjárja mind a hetet. Amikor az utolsóhoz ér, szentjánosbogárrá változik.<sup>18</sup> A hetes szám és a tűzben való bűnhődés, mint láttuk,<sup>19</sup> indiai eredetű elgondolás.

A Maláj-félsziget két másik őslakó premaláj népe, a szakaik és a dzsakunok sok fejtörést okoznak az etnológusoknak.<sup>20</sup> Vallástörténeti szempontból nézve bizonyos, hogy a samanizmus náluk sokkal jelentősebb szerepet játszik, mint a szemang pigmeusoknál, bár a technika lényegileg azonos. Náluk is megvan a kör alakú lombkunyhó, ahová a *hala* (a szakaiknál) vagy a *pojang* (*pojang*) (a dzsakunoknál; a maláj *pawang* változata) bebújik segítőivel; megvannak a dalok, a segítőszellemekhez intézett fohászok. A szellemek megnövekedett jelentősége maláj hatásokra vall; örökölhetők, és álmában kapja őket az ember. A segítőszellemeket olykor malájul szolongatják. A kunyhó belsejében két, lépcsőfokokkal ellátott kis piramis áll,<sup>21</sup> ez szimbolikus égbeszállás jele. A szertartásra a sámán sok szalaggal díszített, különleges fejdíszet ölt,<sup>22</sup> ami ugyancsak maláj hatást mutat.

A szakai sámánok testét temetetlenül otthagyják abban a kunyhóban, ahol meghaltak.<sup>23</sup> A kenta szemangok *puteuit* úgy temetik el, hogy fejük kiáll a sírból; úgy vélik, az ő lelkük kelet felé indul, nem pedig nyugatra, mint a többi halandóé.<sup>24</sup> E sajátosságok azt mutatják, hogy kiváltságos lények osztályáról van szó, akikre következésképpen másféle túlvilági sors vár, mint a törzs többi tagjára. A dzsakun *pojangkokat* haláluk után emelvényre helyezik, mert „lelkük az Égbe megy, míg a közönséges halandóké, akiknek a testét eltemetik, az alvilági vidékekre kerül.”<sup>25</sup>

## *Samanizmus az Andaman- és Nicobar-szigeteken*

Radcliffe-Brown értesülései szerint az északi Andaman-szigetek orvosságos embere (*oko-juma*, szó szerint „álmodó” vagy „aki álmokról beszél”) a szellemekkel való kapcsolata révén tesz szert hatalmára. A szellemekkel közvetlenül találkozik az ember, az őserdőben vagy álmában. A legmegszokottabb kapcsolatteremtési mód azonban a halál: ha valaki meghal és feléled, attól kezdve *oko-juma* lesz. Radcliffe-Brown látott egy nagybeteget, aki tizenkét órán át öntudatlanul hevert, és úgy tekintették, hogy meghalt. Egy másikról azt mesélték, háromszor halt meg és támadt föl. Ebben a hagyományban könnyűszerrel fölismerhető a jelölt beavatási halálának majd föltámadásának sémája. A beavatás elméletére és gyakorlatára vonatkozó többi részletről azonban nem tudunk; az utolsó *oko-jumák* már meghaltak, mire a század elején objektív tanulmányozásuk eszébe jutott volna valakinek.<sup>26</sup>

Az *oko-jumák* tekintélye gyógykezeléseik hatékonyságából és idővarázsló képességükből fakadt (úgy vélték, előre tudják jelezni a vihart). A szó szoros értelmében vett kezelés azonban világszerte ismert és alkalmazott eljárásokból áll. Olykor a betegséget okozó démonok kiűzésével is foglalkoznak; vagy azt ígérik, hogy a kezelést közvetlenül a beteg álmában viszik végbe. A szellemek föltárják előttük különféle tárgyak (ásványi anyagok és növények) varázslatos tulajdonságait. A kvarckristályok használatát nem ismerik.

A Nicobar-szigeteki orvosságos emberek mind a betegséget okozó mágikus tárgy (széndarabka vagy kavics, gyík stb.) „kiszedését”, mind pedig a rossz szellemektől elrabolt lélek

felkutatását ismerik. A Nicobar-szigetcsoport Car szigetén létezik egy rendkívül érdekes beavatási szertartás a leendő orvosságos emberek számára. A beteges vérmérsékletet mutató alany rendszerint arra rendeltetett, hogy sámán legyen belőle; a közelmúltban elhunyt rokonok vagy barátok szellemei közhírré teszik döntésüket, éjszaka különféle jeleket (leveleket, összekötözött lábú tyúkokat stb.) hagyva a házban. Ha a beteg visszautasítja, hogy sámán legyen, meghal. E kiválasztás után nyilvános szertartásra kerül sor, amely a tanulóidő kezdetét jelöli: a rokonok és barátok összegyűlnek a ház előtt; odabent a sámánok a földre fektetik az újoncot, betakarják levelekkel és ágakkal, és tyúktollakat tűznek a fejére. (Ebben a növényi szemfödélben szimbolikus sír, a tollakban pedig a repülés misztikus képessége fedezhető föl.) Amikor az újonc ismét fölkel, a segítők nyakláncokat és különféle ékszereket ajándékoznak neki, melyeket tanulóideje során mindvégig a nyakában kell viselnie; amikor a tanulóidő véget ér, a tárgyakat vissza kell adnia tulajdonosaiknak.

Ezután trónszéket készítenek, amelyen faluról falura hordozzák, s átadnak neki egy jogarfélét és egy lándzsát, hogy azzal küzdjön a rossz szellemek ellen. Néhány nap múlva a sámánmesterek az őserdő belsejébe viszik, a sziget közepére. Néhány barátja egy darabon elkíséri; de mielőtt beérnének a „szellemek földjére”, megtorpannak, nehogy megijessék a holtak lelkeit. A titkos tanítás lényegében a táncok megtanulására, valamint arra korlátozódik, hogy a jelölt képes legyen meglátni a szellemeket. Az őserdőben (vagyis a Holtak Országában) töltött idő után az újonc és mesterei visszatérnek a faluba. Tanulóideje során a fiatal újonc mindvégig minden éjjel legalább egy órát táncol a háza előtt. Amikor beavatása véget ér, a mesterek egy botot adnak neki. A sámánná avatásnak bizonyosan létezik más szertartása is, de annak részleteiről semmilyen megbízható értesülést nem tudtunk szerezni.<sup>27</sup>

Ez a nagyon érdekes sámánbeavatás csak Car szigetén létezik; a Nicobar-szigetek többi részén ismeretlen. Egyes elemek bizonyosan ősiek (a levelekkel fedés, a visszavonulás a „szellemek földjére”), de sok más elem indiai hatásról árulkodik (a beavatandó trónja, a lándzsa, a jogar, a bot). Tipikus példája ez annak, amikor egy rendkívül összetett mágikus technikát kidolgozó, magasabb

civilizációval való találkozás következtében a sámánhagyomány kevertté válik.

## *A maláj samanizmus*

A maláj samanizmus ismertetőjelei a tigris szellemének megidézése és a *lupa*-állapotba kerülés. Ez utóbbi az az öntudatlan állapot, melynek során a szellemek megragadják, „megszállják” a sámánt, és válaszolnak a résztvevők kérdéseire. Akár egyéni gyógykezelésről, akár a járványok elleni védekezés kollektív szertartásairól van szó (mint például a kelantani *belian* táncok esetében), a maláj szertartás rendszerint magában foglalja a tigris megidézését. Ez abból a mitikus ős- és következképpen beavatásimester-szerepből fakad, amelyet a Tigris az egész térségben betölt.

A protomaláj benua törzs tagjai úgy vélik, hogy a *pojang* a halálát követő hetedik napon tigrissé változik. Ha fia örökölni kívánja varázsképeit, egyedül kell virrasztania a halott mellett, illatosítókat égetve. A halott sámán a hetedik napon tigris képében megjelenik, s mintha rá akarná vetni magát a jelöltre. Neki a félelem legkisebb jele nélkül folytatnia kell a füstölést. Ekkor a tigris eltűnik, s a helyét két gyönyörű szellem-asszony veszi át; a jelölt elveszti az öntudatát, s a beavatásra az önkívület alatt kerül sor. Az asszonyok ezután baráti szellemeivé lesznek. Ha a *pojang* fia nem tartaná be ezt a rítust, a halott szelleme végleg a tigrisben rekedne, és sámáni „energiája” jóvátehetetlenül elveszne a közösség számára.<sup>28</sup> Mindebben tipikus beavatási forgatókönyv ismerhető fel: magány a vadonban, halottvirrasztás, a félelem leküzdésének próbatétele, a beavatási Mester (= mitikus Os) rémisztő megjelenése, a szép szellem-asszony oltalma.

A szó szoros értelmében vett szertartásra egy kör alakú kunyhó belsejében vagy egy varázskörön belül kerül sor, a szertartások többségének célja pedig gyógyítás, ellopott vagy elveszett tárgyak előkerítése vagy a jövő megismerése. A sámán a szertartás idejére általában takaró alá bújjik. Minden maláj szertartás elengedhetetlen előkészítő eleme a tömjénfüstölés, a tánc, a zene és a dobolás. A szellemek érkezését egy gyertya lángjának reszketése jelzi. A

szellem, úgy vélik, először a gyertyába hatol be, a sámán ezért hosszan, meredten bámul a lángba, ezáltal próbálva földeríteni a betegség okát. A gyógykezelés általában a beteg testrészek kiszívásából áll, de a *pojang*, ha transzba esik, a démonokat is elűzheti, és válaszol bármely kérdésre, amit csak föltesznek neki.<sup>29</sup>

A tigris megidézésének célja a mitikus ős, az első Nagy Sámán megjelenése és megtestesülése. Az a *pawang*, akit W. W. Skeat megfigyelt, tényleg tigrissé változott: négy lábon rohangált, morgott, és hosszasan nyaldosta a beteg testét, mint az anyatigris a kölykét.<sup>30</sup> A kelantani *belian bomorok* táncai, bármi is a szertartás megszervezésének oka, kötelezően magukban foglalják a tigris megidézését.<sup>31</sup> A tánc a *lupa* állapotba, a „feledésbe” vagy a „transzba” torkoll (a szanszkrit *lopa*, elveszés, eltűnés szóból), amikor is a táncos elveszíti saját személyiségének tudatát, és valamilyen szellemet testesít meg.<sup>32</sup> Ezután végeérhetetlen párbeszéd kezdődik az önkívületben lévő táncos és a résztvevők között. Ha a táncot gyógykezelés céljából szervezték, a gyógyító kihasználja a transzállapotot, hogy kérdéseket tegyen föl, megtudja a betegség okát és kezelését.<sup>33</sup>

Az ilyen mágikus táncokat és gyógyításokat, úgy tűnik, nem kell a szó szoros értelmében vett samanikus jelenségnek tekintenünk. A tigris megidézése és a megszállottság-önkívület nem korlátozódik a *pawang* és a *bomor* hatáskörére. A tigrist sok más egyén is megidézheti, és tigrissé is változhatnak. Ami a *lupa* állapotot illeti, ez Malájföldön kívül (például a beszisziknél [*besisī*]) bárki számára elérhető; a szellemidézés során bárki transzba eshet (vagyis „megszállhatják” a szellemek), és válaszolhat a fölített kérdésekre.<sup>34</sup> A médiumságnak a szumátrai batakokra is igen jellemző jelensége ez. De mindazok után, amit e könyvben bizonyítani próbálunk, a „megszállottságot” nem szabad összetéveszteni a sámánizmussal.

## *Sámánok és papok Szumátrán*

A szumátrai batakok vallását, amelyet nagymértékben befolyásoltak az Indiából érkezett eszmék,<sup>35</sup> a lélek (*tondi*) képzele uralja; ez a kutacson keresztül jár ki-be a testből. A halál valójában azt jelenti, hogy egy szellem (*begu*) elrabolta a lelket; ha a halott fiatal, akkor

egy asszony-*begu* vitte el férjnek és fordítva. A halottak és a szellemek a médiumok közvetítésével beszélnek.

A sámánok, vagyis a szibasók (*sibaso*, „szó”) és a papok (*datu*), bár vallási rendszerük és hivatások szerint különböznek, ugyanazt a célt tartják szem előtt: meg kell védeni a lelket (*tondi*) attól, hogy a démonok elrabolják, biztosítani kell az emberi személyiség épségét. Az északi batakoknál a *szibaszo* mindig nő, a samanizmus pedig általában öröklődik. Nem létezik mester általi beavatás: akit a szellemek „kiválasztottak”, közvetlenül tőlük kapja az oktatást, tehát képes lesz „látni” és prófétizálni, vagy alkalmassá válik arra, hogy egy szellem „megszállja”,<sup>36</sup> más szóval hogy azonosuljon vele. A *szibaszo* szertartásra éjszaka kerül sor; a sámán dobol és táncol a tűz körül, hogy megidézze a szellemeket. Minden szellemnek megvan a maga sajátos dallama, sőt a saját színe is – a sámán pedig, ha több szellemet óhajt megidézni, többféle színű ruhát ölt. Jelenlétükről a titkos nyelvű, „szellem nyelvű” szavak felhangzása tanúskodik, amelyeket a *szibaszo* mond ki, s amelyeket értelmezni kell. A párbeszéd a betegség okáról és kezeléséről folyik; a *begu* megígéri, hogy meggyógyítja a beteget, ha bizonyos áldozatokat ad.<sup>37</sup>

A batak pap, a *datu* mindig férfi, és a törzsfőnök után neki van a legmagasabb társadalmi státusa. De ő is gyógyít, és ő is titkos nyelven idézi meg a szellemeket. A *datu* véd a betegségektől és a boszorkányságtól; a gyógyítási szertartás a beteg lelkének megkereséséből áll. Ezen kívül ki tudja üzni a betegbe telepedett *begukat*; mérgezni is tud, bár úgy tekintik, hogy csupán „fehér mágus”. A *szibaszo*tól eltérően a *datu*t mester avatja be; elsősorban is föltárják előtte a varázslás titkait, melyek fakéregből készült „könyvekbe” vannak írva. A mester az indiai *guru* nevet viseli; nagy jelentőséget tulajdonít varázspálcájának, amelybe az ősök alakja van belevésve, belül pedig üreges: ott rejlenek a varázserők. A *guru* e pálcá segítségével oltalmazza a falut, és esőt is tud csinálni. Egy ilyen varázspálcá elkészítése azonban rendkívül bonyolult; a művelet során még egy gyermeket is föláldoznak, akit olvasztott ólommal ölnek meg, hogy kiszakítsák a lelkét, és a varázslók szolgálatára álló szellemmé változtassák.<sup>38</sup>

Mindez az indiai mágia hatására vall. Föltételezhetjük, hogy a *datu* a pap-varázslót testesíti meg, míg a *szibaszo* csupán az eksztatikust, a „szellemes-embert”. A *datu* nem ismeri a misztikus önkívületet; varázslóként és „ritualistaként” jár el: kiűzi a démonokat. Neki is el kell mennie megkeresni a beteg lelkét, de ez a misztikus utazás nem eksztatikus; a szellemvilághoz fűződő kapcsolata ellenséges vagy alá-fölérendelt, úr és szolga viszonya. A *szibaszo* par excellence eksztatikus; bensőséges kapcsolatban áll a szellemekkel, engedi, hogy „megszállják”, látnokká és prófétává válik. Ő lett a „kiválasztott” – és az isteni vagy félisteni választással szemben nincs mit tenni.

A szumátrai menangkabauk *dukun*ja egyszerre gyógyító és médium. A tisztség általában öröklődik, nők és férfiak egyaránt elnyerhetik. *Dukunná* beavatást követően, vagyis azután lesz az ember, hogy megtanult láthatatlanná válni és éjszaka megpillantani a szellemeket. A szertartás takaró alatt folyik; mintegy negyedóra elteltével a *dukun* remegni kezd, ami azt jelzi, hogy lelke elhagyta a testét, és úton van a „szellemek falujába”. A takaró alól hangok hallatszanak. Szellemeit arra kérik, keresse meg a beteg szökevény lelkét. Az önkívület színlelt: a *dukun* nem meri a szertartást mindenki szeme láttára végezni, mint batak kollégája.<sup>39</sup> A *dukunt* papok és gyógyítók más osztályai mellett Niason is megtaláljuk. A gyógykezelés idejére sajátos öltözéket vesz magára: feldíszíti a haját, és egy kelmét terít a vállára. A betegséget itt is általában annak tulajdonítják, hogy az istenek, démonok vagy szellemek elrabolták a beteg lelkét, a szertartás pedig abból áll, hogy megkerítik; rendszerint oda lyukadnak ki, hogy rájönnek: a lelket a „Tengeri Kígyók” rabolták el (a tenger ugyanis a túlvilág szimbóluma). Hogy visszahozza, az orvosságos ember három istenhez – Ninwához, Falahihoz és Upihoz – folyamodik, és szüntelen füttyszóval hívja őket, míg kapcsolatba nem lép velük; ekkor esik önkívületbe. A *dukun* kiszívást is végez, s ha megtalálja a betegség okát, kis piros és fehér kavicsokat mutat föl a résztvevőknek.<sup>40</sup>

A mentawei sámán a gyógykezelés során masszázst, megtisztítást, gyógyfüveket stb. is alkalmaz. Az igazi szertartás azonban Indonéziában a következő megszokott sémát követi: a



sámán hosszasan táncol, öntudatlanul a földre zuhan, lelke pedig egy sasok húzta bárkán az Égbe száll. Az Égben megbeszéli a szellemekkel a betegség okait (a lélek elszökött vagy más varázslók megmérgezték), és megkapja a gyógyszereket. A mentawei sámán soha nem adja jelét „megszállottságnak”, és nem tudja kiűzni a rossz szellemeket a beteg testéből.<sup>41</sup> Inkább gyógyszerész ő, aki égi utazása után találja meg gyógynövényeit. Az önkívület nem dramatikus; a hallgatóság nem hallja a párbeszédet az égi szellemekkel. Nem úgy tűnik, mintha a sámánnak kapcsolata lenne a démonokkal, vagy „hatalma” lenne fölöttük.

Hasonló technikát alkalmaz a kubu sámán (Szumátra déli részén): addig táncol, míg önkívületbe nem esik, s ekkor megpillantja a beteg lelkét, amely egy szellem rabságába esett, vagy fönnakadt valahol, mint madár a fán.<sup>42</sup>

## *Samanizmus Borneón és Celebeszen*

Az észak-borneói duszunoknál, akik egy protomaláj fajtához tartoznak és a sziget őslakosságát képviselik, a főszerep a papnőké. Beavatásuk három hónapig tart. A szertartás során titkos nyelvet használnak. Erre az alkalomra különleges öltözéket vesznek magukra: arcukat kék fátyol rejti, s kakastollakkal és kagylókkal díszített, kúp alakú süveget viselnek. A szertartás dalokból és táncokból áll, a férfiak szerepe a zenei kíséretre korlátozódik. A papnők sajátos technikája azonban jóstechnika, s inkább a „kis mágia”, mint a szó szoros értelmében vett samanizmus körébe tartozik; a papnő bambuszpalcát egyensúlyoz az ujján, és azt mondja: ha egy bizonyos személy a tolvaj, a pálca mozduljon így és így stb.<sup>43</sup>

A sziget belsejében élő dajakoknál kétféle gyógyító varázsló létezik: a *daja berurik* (*daya beruri*) általában férfiak, akik a gyógykezelésekkel foglalkoznak, illetve a *baricsok* (*barich*), akik rendszerint az asszonyok közül kerülnek ki, s a rizstermés „kezelésének” szakértői. A betegséget vagy úgy értelmezik, hogy rossz szellem telepedett a beteg testébe, vagy úgy, hogy a lélek elment. Mindkét osztálybeli sámánok rendelkeznek azzal az eksztatikus képességgel, hogy meglátják a beteg lelkét vagy a

termés lelkét, még akkor is, ha nagyon messzire elcsavargott. Ilyenkor a szökevény lélek nyomába erednek, elcsípi (egy hajszál képében), és visszarakják a testbe (vagy a termésbe). Ha a betegséget rossz szellem okozta, a szertartás ennek kiűzésére szorítkozik.<sup>44</sup>

A tengeri dajakok sámánját *manangnak* hívják. Jelentős társadalmi rangja van: közvetlenül a főnök után következik. A *manangi* hivatás általában örökletes, de két osztályt különböztetnek meg: azokat, akik álmukban kapták a kinyilatkoztatást s így módon egy vagy több szellem védelmét is, meg azokat, akik saját jószántukból lettek *manangok*, s következésképpen nincs baráti szellemük. A *manang* minősítést mindenesetre csak úgy lehet megszerezni, ha az illetőt erre fölhatalmazott mesterek beavatták.<sup>45</sup> Ismerünk férfi és női, továbbá aszexuális (impotens) férfi *manangokat*; ez utóbbi rituális jelentését tüstént látni fogjuk.

A *manangnak* van egy dobozkája, egy halom mágikus tárggyal, melyek közül a kvarckristályok, a *bata ilauk* („a fény kövei”) a legfontosabbak, mert a sámán ezek segítségével találja meg a beteg lelkét. A betegség szerintük is annak az eredménye, hogy a lélek elszökött, s a szertartás célja az, hogy fölfedezze és visszategye a beteg testébe. A szertartás éjszaka zajlik. A beteg testét kövekkel dörzsölik, majd a résztvevők monoton dalokat kezdenek énekelni, miközben a fő*manang* táncol, a végkimerülésig: így keresi és hívogatja a beteg lelkét. Ha a betegség súlyos, a lélek többször is kikicsusszan a *manang* keze közül. Amikor a fő*sámán* a földre rogy, segítői takarót terítenek rá, és várják eksztatikus utazásának eredményét, ugyanis a *manang*, amint önkívületbe esett, leszáll az Alvilágba, hogy a beteg lelkét megkeresse. Végül elkapja, s hirtelen fölpattan, kezében szorongatva a lelket, amit a beteg fején keresztül helyez vissza a testbe. A szertartást *beliannak* nevezik; J. Perham tizennégy fajtáját különbözteti meg, technikai nehézség szerint. A gyógykezelés egy tyúk fölládozásával ér véget.<sup>46</sup>

A tengeri dajak *belian* mai formájában elég bonyolult és összetett mágikus-vallási jelenségnek látszik. A *manang* beavatása (a varázskövekkel dörzsölés, a fölemelkedési rítus stb.) és a gyógykezelés egyes elemei (a kvarckristályok jelentősége, a kövekkel dörzsölés) meglehetősen ősi sámántechnikára vallanak. Az

ál-önkívület viszont (amit gondosan takaró alá rejtenek) új keletű, indiai-maláj hatásokról árulkodik. Hajdan minden *manang*, amint beavatták, női ruhába öltözött, s egész életében abban járt. Mára ez a szokás nagyon ritkává vált.<sup>47</sup> Mindazonáltal egyes tengeri dajak törzseknél a *manangok* egy speciális osztálya, a *manang balik* (akik egyébként a dombvidéki dajakok körében ismeretlenek) női ruhát viselnek és női munkákat végeznek. Olykor a falu gúnykacaja dacára „férjet” is vesznek magukhoz. A nemváltást a vele járó összes változással együtt akkor fogadják el, ha az illető három ízben kap rá álmában természetfölötti jellegű parancsot: ha visszautasítaná, halál fia lenne.<sup>48</sup> Az elemeknek ilyenén együttese női mágia és matriarchális mitológia határozott jellemzőiről árulkodik, amelyek hajdan bizonyosan uralták a tengeri dajakok samanizmusát: a *manangok* csaknem minden szellemet *Ini*, Nagy Anya néven szólítanak.<sup>49</sup> Mindenesetre az a tény, hogy a sziget belsejében a *manang balik* ismeretlenek, azt bizonyítja, hogy az egész jelenségcsoport (transzvesztitizmus, impotencia, matriarchátus) kívülről érkezett, jóllehet már nagyon régen.

A dél-borneói ngadzsu-dajakoknál (*ngadju-dayakok*) az emberek és az istenek (különösen a Szangiangok [*Sangiang*]) között a *balianok* és a *baszirok* (*basir*), sámánapnők és aszexuális sámánpapok közvetítenek (a *baszir* szó azt jelenti: „nemzőképtelen, impotens”). Ez utóbbiak valódi hermafroditák, nőként öltözködnek és viselkednek.<sup>50</sup> A *baliánokat* is, a *baszirokat* is Szangiang választja ki, s hívása nélkül nem lehet a szolgálatába szegődni, még akkor sem, ha az ekstázis szokásos technikáihoz: a tánchoz és a dobhoz folyamodnak. A ngadzsu-dajakok ezen a ponton nagyon határozottak: ha az ember nem érzi az istenség hívását, nem kerülhet önkívületbe. Ami a *baszir* biszexualitását és impotenciáját illeti, ez annak tudható be, hogy a két kozmológiai sík – Föld és Ég – közötti közvetítőnek tekintik őket, s hogy személyükben egyesítik a női elemet (a Földet) és a férfi elemet (az Eget).<sup>51</sup> Rituális androgüniáról, az isteni kettős egység és a *coincidentia oppositorum* [az ellentétek egybeesése] ősi megfogalmazásáról van szó.<sup>52</sup> Mint a *baszirok* hermafroditizmusa, a *balianok* prostitúciója is a „közvetítő” szakrális értékén, a végletek eltörlésének szükségletén alapul.

Az istenek (Szangiang) a *balianok*ban és a *baszirok*ban testesülnek meg, és közvetlenül rajtuk keresztül szólnak. Ez a megtestesülési jelenség azonban nem „megszállottság”. Az ősök vagy az elhunytak lelke sohasem szállja meg a *balianokat* vagy a *baszirokat*: ők kizárólag az istenségek megnyilatkozásainak eszközéül szolgálnak. A halottak a varázslók egy másik osztályát, a *tukang tawurokat* használják. A *balianok* és *baszirok* önkívületét Szangiang váltja ki, vagy azoknak a misztikus utazásoknak a következményei, amelyeket szolgáltatóik az Égben tesznek, hogy meglátogassák „az istenek faluját”.

Itt több sajátosságot kell megjegyeznünk: a vallási elhivatást, amelyről kizárólag az istenek döntenek; a nemi viselkedés (impotencia, prostitúció) szakrális jellegét; az eksztázistechnika (tánc, zene stb.) korlátozott szerepét; a Szangiang megtestesülésével vagy misztikus égi utazással kiváltott önkívületet; az ősök lelkével való kapcsolat és következésképpen a „megszállottság” hiányát. Mindezek a vonások hozzájárulnak e vallási jelenség archaizmusának kidomborításához. Bár a ngadzsu-dajakok kozmológiáját és vallását valószínűleg érték ázsiai hatások, joggal feltételezhetjük, hogy a *balianok* és *baszirok* az ősi és őshonos samanizmus egy formáját képviselik.

A ngadzsu-dajak *baszirok* megfelelője a toradzsáknál a *badzsasza* (*bajasa*, „csalóka”). A *badzsaszák* általában nők, és sajátos technikájuk abból áll, hogy önkívületi utazásokat tesznek az Égbe és az Alvilágba, vagy szellemükben, vagy *in concreto*. Fontos szertartásuk a *mompaszrilangka* („a tiszteletre méltó helyre ülni”), a lányok avatási szertartása, amely három egymást követő éjszakán át tart; a *badzsasza* az asszonyok és leányok lelkét az Égbe vezeti, hogy megtisztuljanak, a harmadik éjszakán pedig visszahozza a földre és visszahelyezi a testükbe. A *badzsaszák* dolga a betegek elkószált lelkének megkeresése is; a *badzsasza* egy *wurake* (a légkör szellemeinek csoportjába tartozó) szellem segítségével fölmeleg a szivárványon Puë di Szonge főisten házáig, és visszahozza a beteg lelkét. „A rizs lelkét” is felkutatja és visszateszi a helyére, ha elhagyta a vetést, amely emiatt kókadózik és kipusztulással fenyeget. A *badzsaszák* eksztatikus képességei azonban nem korlátozódnak az égi és horizontális utazásokra; a

nagy halotti ünnepség, a *mompemate* alkalmával ők vezetik a holtak lelkét a túlvilágra.<sup>53</sup>

Downs szerint „a hosszú elbeszélés beszámolt róla, hogyan rángatták ki a halottakat kábultságukból, hogyan öltöztek föl, s hogyan vezették őket az alvilágon át a *dinang* fáig, amelyre fölmásztak, hogy elérjék a földet; Mórínál (Toradzsától keletre) bukkantak a napvilágra, s végül a templomba vagy a szertartási kunyhóba vezették őket. Ott rokonaik vártak rájuk, s a többi résztvevővel együtt énekel és táncol mulattatták mindannyiukat... Másnap a sámánok az *anggak*at (vagyis a lelkeket) végső nyughelyükre vezették.”<sup>54</sup>

E néhány utalásból is látszik, hogy a celebessi *badzsaszák* a lélek nagy drámájának szakértői: megtisztítóként, gyógyítóként vagy lélekvezetőként kizárólag akkor lépnek közbe, amikor magának az emberi léleknek a létéről van szó. Figyelemre méltó, hogy leggyakrabban az Éggel és az égi szellemekkel állnak kapcsolatban. A mágikus röpülés vagy a szivárványon való feljutás szimbolikája, amely az ausztrál samanizmust uralja, igen ősi. A toradzsák is ismerik egyébként a Földet és az Eget hajdanán összekötő lián (szőlővessző) mítoszt, és emlékeznek arra a paradicsomi korra, amikor az emberek még könnyen kapcsolatba tudtak lépni az istenekkel.<sup>55</sup>

### A „halottak bárkája” és a sámánbárka

A „halottak bárkája” Malajziában is, Indonéziában is nagy szerepet játszik a szorosán vett sámáni gyakorlatban, éppúgy, mint a halotti szokásokban és siratásoknál. Mindezen hiedelmek természetesen kapcsolódnak egyfelől ahhoz a szokáshoz, hogy a halottakat csónakra kötik vagy a tengerbe dobják, másfelől pedig a halotti mitológiákhoz. A halottak bárkára tételének szokása magyarázható az ősi vándorlások ködös emlékével:<sup>56</sup> úgy vélik, a bárka visszaviszi a halott lelkét az őshazába, ahonnan az ősök elindultak. Ezek az esetleges emlékek azonban (kivéve talán a polinézeknél) elvesztették „történeti” jelentésüket: az „őshaza” mitikus földdé vált, s a lakott földeket egymástól elválasztó óceánt a „Halál vizével” azonosították. Ez egyébként az archaikus gondolkodás síkján, ahol

a „történelem” folyamatosan mitikus kategóriává alakul, gyakori jelenség.

Hasonló halotti hiedelmek és szokások (halotti bárka stb.) találhatóak a germánoknál<sup>57</sup> és a japánoknál.<sup>58</sup> Ám az előbbieknél is, az utóbbiaknál is, csakúgy, mint az óceániai térségben, a tengeri vagy tenger alatti túlvilág (a „horizontális” komplexum) mellett létezik egy vertikális komplexum is: a hegy mint a holtak birodalma,<sup>59</sup> sőt maga az Ég. (Emlékszünk, hogy a hegy égi szimbolikával van „megrakva”.) Általában csupán a kiváltságosok (a főnökök, a papok és a sámánok, a beavatottak stb.) indulnak az Ég felé;<sup>60</sup> a többi halandó „vízszintesen” utazik vagy az alvilágba száll le. Tegyük hozzá, hogy a túlvilág és elhelyezkedésének problémája rendkívül összetett, s hogy nem oldható meg kizárólag az „őshaza” vagy a sírformák elgondolásaival. Végső soron mitológiákkal és vallási elképzelésekkel van dolgunk, amelyek nem mindig függetlenek ugyan a materiális jellegű szokásoktól és gyakorlattól, de szellemi struktúráként mégiscsak önállóak.

A halottak csónakra helyezésének szokásán kívül Indonéziában és részben Melanéziában is létezik még három jelentős mágikus-vallási jelenségcsoport, amelyek magukban foglalják a rituális bárka (valóságos vagy jelképes) használatát: 1. a démonok és betegségek eltávolítására szolgáló bárka; 2. az a bárka, melyen az indonéz sámán „a levegőben utazik”, hogy felkutassa a beteg lelkét; 3. a „szellembárka”, amely a halottak lelkét a túlvilágra viszi. Az első két rítuscsoportban a sámáné a főszerep, ha nem ő az egyetlen szereplő. A harmadik kategória, bár magában foglal sámáni típusú leszállást az alvilágba, túllép a sámán funkcióján. Mint tüstént látni fogjuk, a „halottak bárkáját” inkább emlegetik, mint alkalmazzák, emlegetni pedig nem a sámánok, hanem a „siratóasszonyok” emlegetik énekükben, a halottsiratások alkalmával.

A betegségdémonokat évente, illetve járványok idején a következőképpen űzik ki: elfogják és egy dobozba vagy közvetlenül a bárkába zárják őket – a bárkát pedig tengerre bocsátják; vagy sok faszobrocskát faragnak, melyek a betegségeket ábrázolják, s ezeket rögzítik a bárkán, amelyet aztán útjára engednek a tengeren. Ezt a Malajziában<sup>61</sup> és Indonéziában<sup>62</sup> széles körben elterjedt eljárást gyakran a sámánok és a varázslók végzik. A betegségdémonok

kikergetése járvány esetén valószínűleg a „bűnök” újévi kiséprűzésének ősbibb és egyetemesebb szokását utánozza, amikor is a közösség erejének és egészségének teljes körű helyreállítását végzik el.<sup>63</sup>

Az indonéz sámán ezen kívül a mágikus gyógykezelés során is alkalmazza a bárkát. Az egész indonéz térségben az a nézet uralkodik, hogy a betegséget a lélek szökése okozza. A leggyakrabban úgy vélik, a lelket démonok vagy szellemek ragadták el, ezért a sámán bárkán indul a nyomába. Ezt teszi például a duszunoknál a *balian*: ha úgy gondolja, hogy a lelket egy levegőszellem kaparintotta meg, apró bárkát fabrikál, egyik végén famadárkával. A sámán ezen a bárkán utazik önkívületben a levegőben, jobbra-balra tekingetve, míg meg nem találja a beteg lelkét. Ezt az eljárást az északi duszunoknál és a Borneó déli és északi részén élőknél egyaránt ismerik. A maanjan sámánnak ezen kívül van egy egyikét méter hosszú csónakja is, amit a házában őriz, s erre száll föl, ha Szahor istenhez akar menni, hogy segítségét kérje.<sup>64</sup>

A bárkán tett légi utazás nem más, mint az égbeszállás sámántechnikájának indonéz alkalmazása. A túlvilágra (a holtak vagy a szellemek országába) vezető önkívületi utazásoktól, amikor a holtak lelkét kísérték a túlvilágra, vagy amikor a betegnek a démonok vagy a szellemek által elragadott lelkét keresték, amely esetekben a bárka töltötte be a főszerepet, eljutottak odáig, hogy akkor is használták, ha maguk akartak a transz során az égbe jutni. E két sámánszimbolika (horizontális utazás a túlvilágra, illetve vertikális égbeszállás) összeolvadását vagy egymás mellett élését az teszi láthatóvá, hogy Világfa közvetlenül a sámán bárkájában van. A Fát a bárka közepén fölállított lándzsa vagy a Földet és az Eget összekötő létra jelképezi.<sup>65</sup> A „Középnek” ugyanazzal a szimbolizmusával van dolgunk, mint amely a sámán Égbe jutásának az alapja.

Indonéziában a sámán vezeti az elhunytat a túlvilágra, s ehhez az önkívületi utazáshoz gyakran használ bárkát.<sup>66</sup> Hamarosan látni fogjuk, hogy a borneói dajak siratóasszonyok ugyanezt a szerepet töltik be azon rituális dalok éneklésével, melyekben arról van szó, hogy a halott bárkán utazik. Melanéziában az is szokás, hogy a

halott mellett alszanak; álmukban elkísérik és a túlvilágra kalauzolják az elhunyt lelkét, ébredéskor pedig elmesélik az utazás hányattatásait.<sup>67</sup> Ez utóbbi szokást összehasonlíthatjuk egyfelől azzal, amikor a sámán vagy a siratóasszony rituálisan elkíséri a halottat (Indonézia), másfelől pedig a sír mellett elmondott halotti imádságokkal (Polinézia). Mindezen halotti rítusok és szokások célja más-más síkon ugyanaz: elkísérni a halottat a túlvilágra. Ám egyedül a sámán igazi lélekvezető, egyedül ő kíséri és kalauzolja a halottat *in concreto*.

### *Túlvilági utazások a dajakoknál*

A tengeri dajakok halotti szertartásai, bár ezeket nem sámánok végzik, némiképp összefüggenek a samanizmussal. Egy hivatásos siratóasszony, akinek elhivatottságáról az álmában megjelenő isten döntött, hosszan (olykor tizenkét órán át) recitálja az elhunyt túlvilági utazásának megpróbáltatásait. A szertartásra közvetlenül a haláleset után kerül sor. A siratóasszony leül a halott mellé, s monoton hangon, bármiféle hangszeres kíséret nélkül énekel. Az ének célja elkerülni, hogy a halott az Alvilágba utazás során eltévedjen. A siratóasszony valójában lélekvezetői szerepet játszik, bár ő maga nem kíséri el a halottat; a rituális szöveg azonban elég pontos útvonalat ad meg. A siratóasszony először is hírvivőt keres, aki tudatja az Alvilággal a halott közelgő érkezését. Hiába fordul a madarakhoz, a vadállatokhoz, a halakhoz: egynek sincs bátorsága átlépni az élőket és holtakat elválasztó határvonalat. Végül a Szél Szelleme vállalja, hogy átadja az üzenetet. Nekivág egy végtelen rónának; fölkúszik egy fára, hogy megtalálja az utat, mert sötét van, és mindenfelé az Alvilágba vezető ösvények kanyarognak; a Holtak Birodalmába hetvenhét hét út vezet. A Szél Szelleme a fa tetejéről megpillantja a legjobb utat; leveti emberi formáját, és szélvészként száguld az Alvilágba. A holtak megrémülnek a hirtelen kerekedett vihartól, odasietnek hozzá, s kérdezgetik, mi az oka jöttének. Ez és ez meghalt, feleli a Szél Szelleme, sietve a lelkéért kell menniük. A szellemek jókedvűen hajóra pattannak, s olyan erővel eveznek, hogy mind megölik a szembeúszó halakat. A bárka megáll a halott hajléka előtt, a szellemek odafutnak hozzá és



megragadják a lelkét, aki megrettenve kapálózik és kiabál. Mielőtt azonban az Alvilág partjaihoz érnének, már lecsillapszik.

A siratóasszony befejezi az éneklést. Szerepe véget ért: a két eksztatikus utazás minden hányattatását elbeszélve a halottat a valóságban is új otthonába vezette. Ugyanezt a túlvilági utazást meséli el a siratóasszony a *pana* szertartás során is, amikor a Túlvilágba juttatja a halottaknak szánt ételadományokat; az elhunytak csak a *pana* szertartás után vesznek tudomást új, halotti létformájukról. Végül a siratóasszony meghívja a holt lelkeket a nagy *gawei antu* halotti ünnepségre, amelyet a haláleset után egy-négy évvel tartanak; sok meghívott gyűlik össze, s úgy tekintik, hogy a halottak is megjelennek. A gyászénekekben elbeszélik, hogyan jönnek elő nagy vidáman az Alvilágból, hogyan szállnak hajóra és sietnek a lakomára.<sup>68</sup>

Ezek a halotti szertartások természetesen nem sámáni jellegűek; leglábbis a *pana* és a *gawei antu* esetében a halott és a túlvilági utazást elbeszélő siratóasszony között nincs közvetlen, misztikus természetű kapcsolat. Egyszóval olyan rituális *irodalommal* van dolgunk, amely megőrizte az alvilágjárások sémáit, akár sámániak, akár nem. De ne felejtsük, hogy az altaji vagy bármely más sámán is az Alvilágba vezeti a holtak lelkét; s mint láttuk, a „halotti bárka” – amelyre az imént összefoglalt siratókban szüntelenül utalnak – az egész indonéz térségben az önkívületi utazásnak kifejezetten sámáni eszköze. Bár semmilyen mágikus-vallásos funkciója sincs, maga a siratóasszony sem „profán” személyiség. Valamilyen isten választotta ki, és megvilágosodási álmái voltak, így vagy úgy: „látnok”, „ihletett”, aki látomásaiban részt vesz az alvilági utazásokban, s következésképp ismeri a túlvilágot, helyrajzával és útvonalaival együtt. A dajak siratóasszony morfológiai szempontból ugyanazon a síkon helyezkedik el, mint az ősi indoeurópai világ jósnői és költőnői; a hagyományos irodalmi alkotások bizonyos csoportja ilyen, istenektől választott asszonyok „látomásaiból” és „ihletéből” ered, akiknek álmái és félálmai megannyi misztikus megvilágosodásból álltak.

### *Melanéz samanizmus*

Szó sem lehet arról, hogy a melanéz orvosságos emberek gyakorlatának ideológiai alapjául szolgáló hiedelmeket és mitológiákat itt összefoglaljuk. Annyit mondunk csupán, hogy Melanéziában nagyjából három kultúratípus különböztethető meg, s mindegyiket a térséget uralma alá hajtó (vagy csak keresztező) három etnikai csoport valamelyike terjesztette el: az őslakó pápuák, a hódító fehér bőrűek, akik a mezőgazdaságot, a megalithokat és a civilizáció más formáit hozták magukkal, majd továbbmentek Polinéziába, végül pedig a fekete bőrű melanézok, akik utolsóként érkeztek a szigetekre.<sup>69</sup> A fehér bőrű bevándorlók nagyon gazdag mitológiát terjesztettek el, amely egy, az Éggel közvetlen kapcsolatban álló kultúrhérosz (Qat, Ambat stb.) körül összpontosul; a hős vagy feleségül vesz egy égi tündért, akinek szárnyát óvatosságból ellopja és eldugja, majd egy fán, liánon vagy „nyíl-láncon” utánamegy az Égbe; vagy maga a hős is égi eredetű.<sup>70</sup> Qat mítoszai Tagaro és Maui polinézi mitoszainak felelnek meg, akiknek az Éghez és az égi lényekhez fűződő kapcsolatai közismertek. Lehetséges, hogy az „Égi utazás” mitikus témáját a pápua őslakók alkalmazták a fehér bőrű jövevényekre, de egy ilyen (egyébként egyetemesen elterjedt) mítosz „eredetét” nem érdemes a bevándorlók érkezésével vagy távozásával magyarázni.<sup>71</sup> Ismételjük: a történelmi események korántsem „teremtenek” mítoszokat, hanem épp az a sors vár rájuk, hogy beilleszkedjenek a mitikus kategóriákba.

Bárhogyan legyen is, a kétségtelenül ősi mágikus gyógyítási technikák mellett Melanéziában nem létezik a szó szoros értelmében vett sámáni hagyomány és beavatás. A sámánbeavatások eltűnését netán a beavatási alapokon nyugvó titkos társaságok jelentékeny szerepének kell tulajdonítanunk? Lehetséges.<sup>72</sup> Az orvosságos ember lényegi funkciója mindenesetre a gyógyításra és a jövőmondásra korlátozódik. Bizonyos más, sajátosan sámáni varázserők (például a mágikus röpülés) többé-kevésbé kizárólag a fekete mágusokra maradnak. (Egyébként az, amit általában „samanizmusnak” szokás nevezni, sehol sem aprózódik szét annyi mágikus-vallásos csoport között, mint Óceániában és kiváltképpen Melanéziában – ahol megkülönböztethetünk papokat, orvosságos embereket, varázslókat, jósokat, „megszállottakat” stb.) Végül, s ez

fontosnak tűnik, számos motívum, amelyek ilyen vagy amolyan módon a sámánideológia részét alkotják, csak a mítoszokban vagy a halotti hiedelmekben maradt fenn. Fentebb<sup>73</sup> utaltunk annak a civilizátor-hérosznak a motívumára, aki „nyíl-lánc” vagy lián stb. segítségével áll kapcsolatban az Éggel; erre még alkalmunk lesz visszatérni.<sup>74</sup> Jegyezzük meg azt a hiedelmet is, mely szerint az elhunytak a Holtak Országába érkezve az Őrtálló kifúrja a fülét.<sup>75</sup> Márpedig láttuk: ez a művelet a sámánbeavatásokra jellemző.

Egy Új-Guinea keleti részén fekvő szigeten, Dobun a varázslóról úgy tartják, „éget”, a mágiát pedig a hőhöz és a tűzhöz társítják; ez az elgondolás az archaikus samanizmushoz tartozik, de fejlett ideológiákban és technikákban is fennmaradt.<sup>76</sup> A varázslónak ezért kell testét „szárazon” és „tüzesen” tartania; ezt úgy iparkodik elérni, hogy sós vizet iszik és csípős ételeket eszik.<sup>77</sup> A dobui varázslók és varázslónők a levegőben röpködnek, s éjszaka látni lehet a maguk mögött hagyott tűznyomokat.<sup>78</sup> Főleg a nők röpködnek, minthogy Dobun a varázstechnikák a következőképpen oszlanak meg a két nem képviselői között: az asszonyok az igazi varázslók, ők közvetlenül a lelkükkel tevékenykednek, míg testük álomba merül, és megtámadják az áldozat lelkét (melyet ki tudnak ragadni testéből, majd megsemmisítik); a férfiak viszont kizárólag varázsigéket használnak.<sup>79</sup> A ritualista mágusok és az eksztatikusok közötti eltérés itt a nemeken alapuló különbségtétel formáját ölti.

Dobun, ahogy Melanézia más vidékein is, a betegséget vagy varázslat, vagy a holtak szellemei okozzák. Mindkét esetben a beteg lelke van megtámadva, akkor is, ha nem ragadják a testén kívülre, csak megzavarják. Mindkét feltételezés esetén az orvoságos embert hívatják, aki a betegség okát úgy ismeri föl, hogy hosszan bámul kristályba vagy vízbe. A lélek elrablására a beteg bizonyos kóros megnyilvánulásaiból következtetnek: delirál vagy hajókat emleget a tengeren stb; ez annak a jele, hogy lelke elhagyta a testét. A gyógyító meglátja a kristályban azt az embert, aki a betegséget okozta, akár él az illető, akár elhunyt. A bűbáj előidézőjét, ha élő személy, lefizetik, hogy lefegyverezzék ellenségességét, vagy adománnyal kedveskednek annak a halottnak, akiről kiderült, ő okozta a szenvedést.<sup>80</sup> A jövőmondást Dobun mindenki úzi, de mágia nélkül;<sup>81</sup> s ugyancsak mindenkinek vannak vulkáni kristályai,

amelyek arról nevezetesek, hogy ha valaki megpillantja őket, maguktól el tudnak repülni, a varázslók számára pedig arra szolgálnak, hogy segítségükkel meglássák a „szellemeket”.<sup>82</sup> E kristályokra vonatkozóan semmiféle ezoterikus tanítás nem maradt fenn,<sup>83</sup> ami azt mutatja, hogy Dobun hanyatlak a férfi samanizmus, másutt ugyanis a rontó varázslás tudományát illetően létezik a mesterről tanítványra szálló oktatás.<sup>84</sup>

A betegség kezelését egész Melanéziában a halott szelleméhez intézett imákkal és adományokkal kezdik, hogy „vegye vissza a betegséget”. Ha azonban ez a családtagok által elvégzett eljárás kudarcot vall, akkor egy *mane kisu*hoz (*mane kisu*), „doktorhoz” fordulnak. Ő mágikus módszerekkel fölfedezi, melyik halott okozta a betegséget, és könyörög neki, vonja vissza a baj okát. Kudarc esetén másik doktorhoz folyamodnak. A *mane kisu* a tisztán mágikus gyógykezelésen kívül dörzsöli is a beteg testét, és mindenféle masszázst alkalmaz. Ysabelen és Floridán a doktor nehezéket függeszt egy fonálra, és elkezd sorolni a közelmúltban elhunytak nevét; amikor a betegség okozójához ér, a súly kileng. A *mane kisu* megkérdezi, milyen áldozatot szeretne: halat, disznót, embert – az elhunyt pedig ugyanúgy közli a választ.<sup>85</sup> Santa Cruzban a szellemek varázsnnyilakat lövöldözve okoznak betegséget, amelyeket a gyógyító masszázssal távolít el.<sup>86</sup> A Bank-szigeteken a betegséget masszázssal vagy kiszívással távolítják el; ezután a sámán megmutat a betegnek egy csontszilánkot, fadarabkát vagy levelet, s olyan vízzel itatja meg, amelybe varázsköveket tettek.<sup>87</sup> A *mane kisu* más alkalmakkor is ugyanehhez a jóslási módszerhez folyamodik; például mielőtt a halászok vízre szállnak, egy *tindalótól* (szellemtől) kérdik meg, szerencsés lesz-e a halászat, a hajó pedig billegéssel válaszol.<sup>88</sup> Mota Laván és a Bank-szigetvilág többi szigetén a tolvaj kilétének kiderítésére bambuszbotot használnak, amelyben egy szellem tanyázik: a bot magától a tolvaj felé fordul.<sup>89</sup>

Jósok és gyógyítók e csoportján kívül bármelyik ember alkalmas rá, hogy egy szellem vagy halott megszállja; ha ez bekövetkezik, különös hangon beszél és prófétizál. A megszállottság az esetek legnagyobb részében akaratlan: az illető szomszédok beszélget valamiről; egyszercsak görcsölni és remegni kezd. „Szeme vad pillantásokat lövell, tagjai kifordulnak, egész teste ráng, habzik a

szája. Torkából olyan hang kél, ami nem az övé, s helyeslést vagy ellenzést fejez ki a tervezett vállalkozással kapcsolatban. Az ilyen egyén semmilyen eszközhöz nem folyamodik, hogy megidézze a szellemet; úgy vélik, az magától jön, *manája* hatalmába keríti, s amikor eltávozik, teljesen elcsigázottan hagyja ott az illetőt.”<sup>90</sup>

Melanézia más vidékein, például Uj-Guineában szívesen alkalmazzák a halott rokonoktól való megszállottságot, és pedig mindenféle helyzetben. Ha valaki beteg, vagy föl akarnak fedezni valami ismeretlen dolgot, a család valamelyik tagja térdére vagy vállára veszi annak az elhunytak a képmását, akitől tanácsot akarnak kérni, és hagyja, hogy az illető lelke „megszállja”.<sup>91</sup> A spontán médiumság efféle, Indonéziában és Polinéziában igen gyakori jelenségei azonban csak felszínes kapcsolatban állnak a szó szoros értelmében vett samanizmussal. Mégis idéznünk kellett őket, hogy érzékeltessük azt a szellemi légkört, amelyben a sámántechnikák és -ideológiák létrejöttek.

### *Polinéz samanizmus*

Polinéziában a dolgok tovább bonyolódnak azáltal, hogy a szent szakértőinek több osztálya van, s ezek mindegyike többé-kevésbé közvetlen kapcsolatban áll az istenekkel és a szellemekkel. A vallási szakembereknek nagyjából három nagy kategóriájával van dolgunk: az isteni főnökökkel (*ariki*), a prófétákkal (*taula*) és a papokkal (*tohunga*), de mindezekhez még hozzá kell tennünk a gyógyítókat, varázslókat, halottidézőket és spontán „megszállottakat”, akik végeredményben mind ugyanahhoz a technikához folyamodnak: közvetlen kapcsolatba lépnek az istenekkel vagy a szellemekkel, akik inspirálják vagy megszállják őket. Valószínű, hogy a vallási ideológiáknak és technikáknak legalábbis némelyikét ázsiai elképzelések befolyásolták, ám a Polinézia és Dél-Ázsia közötti kulturális kapcsolatok kérdése még távolról sincs megoldva, és legalábbis itt figyelmen kívül hagyhatjuk.<sup>92</sup>

Tüstént meg kell jegyeznünk, hogy a sámánideológia és -technika lényegére, mármint a három kozmikus övezettel való kapcsolattartásra a „Középen” álló tengely mentén, valamint az égbeszállás vagy a mágikus röpülés képességére a polinéz

mitológiában bőségesen akadnak adatok, s a varázslókkal kapcsolatos népi hiedelmekben fenn is maradtak. Értjük be csupán néhány példával; az égbeszállás mitikus témájára még lesz alkalmunk visszatérni. A hős Maui, akinek a mítoszai az egész polinéz térségben, sőt azon túl is előfordulnak, égbeszállásairól és alvilágjárásairól nevezetes.<sup>93</sup> Föl galamb képében száll, amikor pedig az Alvilágba akar lejutni, kiemeli háza középső oszlopát, s a nyíláson át érzi a földalatti vidékek fuvallatát.<sup>94</sup> Számos további mítosz és monda szól lián, fa vagy papírsárkány segítségével történő égbeszállásokról, s a sárkányeregetés rituális jelentése Polinézia-szerre utal az égbeszállás lehetőségére és az iránta érzett vágyakozásra.<sup>95</sup> Végül, mint mindenütt másutt, a polinéz a varázslók és próféták itt is arról nevezetesek, hogy tudnak a levegőben röpködni, és egy szempillantás alatt hatalmas távolságokat tesznek meg.<sup>96</sup>

Utalnunk kell még egy mítoszkategoriára, amely nem tartozik ugyan a szorosan vett sámánideológiához, mégis egy jelentős sámáni motívumról árulkodik: ez pedig a hős alvilágjárása abból a célból, hogy visszaszerezze a szeretett nő lelkét. A maori hős, Hutu leszáll az Alvilágba, hogy felkutassa Pare hercegnőt, aki miatta lett öngyilkos. Hutu találkozik az Éjszaka Nagy Asszonyával, aki az Árnyak Birodalmán uralkodik, és elnyeri a támogatását: megmondja, melyik úton kell mennie, s ad neki egy kosár ételmet, hogy ne nyúljon alvilági ételhez. Hutu megtalálja Parét az árnyak között, és sikerül visszavinnie magával a földre. A hős ezután visszahelyezi a lelket Pare testébe, és a hercegnő feltámad. A Marquesas-szigeteken a hős Kena szerelmének történetét mesélik, aki ugyancsak azért lett öngyilkos, mert szerelmese megszidta; Kena leszáll az Alvilágba, foglyul ejti a lelket, és egy kosárban visszaviszi a földre. A mangaianai változatban Kura véletlenül öli meg magát, és férje hozza vissza a Holtak Országából. Hawaiiin Hiku és Kawelu történetét mesélik, ami Hutu és Pare új-zélandi történetének megfelelője. Kawelut elhagyja a szeretője, a leány pedig belehal a bánatba. Hiku egy szőlőindán lemegy az Alvilágba, elragadja Kawelu lelkét, kókuszdióba zárja, és visszatér a földre. A lelket a következőképpen helyezi vissza az élettelen testbe: bekényszeríti a halott leány bal lábujjába, majd talpát és lábikráját masszírozva

végül feljuttatja a szívébe. Hiku, mielőtt leszállt volna az Alvilágba, óvintézkedésül bekente a testét avas olajjal, hogy hullaszaga legyen: Kena ezt nem tette meg, így az Alvilág Asszonya őt tüstént föl is fedezte.<sup>97</sup>

Mint látjuk, ezek a polinéz alvilágjárás-mítoszok inkább az Orpheusz-mítoszhoz állnak közelebb, mint a szó szoros értelmében vett samanizmushoz. Ugyanezt a motívumot egyébként az észak-amerikai folklórban is fölfedezhettük.<sup>98</sup> Jegyezzük meg mindemellett, hogy Kawelu lelkének helyretétele a sámáni eljárás szerint megy végbe. Az Alvilágba került lélek foglyul ejtése is arra emlékeztet, ahogyan a sámánok nekilátnak megkeresni és elfogni a betegek lelkét, akár lejutott már a Holtak Országába, akár csupán távoli vidékeken kószál. Ami „az élők szagát” illeti, ez széles körben elterjedt mitikus motívum: mind az Orpheusz-típusú mítoszokban, mind a sámáni alvilágjárású mítoszokban megjelenik.

A polinéz sámánjelenségek legnagyobb része mindazonáltal egy sajátosabb csoportba illeszkedik; többnyire az istenektől vagy szellemektől való megszállottságra korlátozódnak, amit általában a pap vagy a próféta kér, de spontán módon is előfordulhat. Az isteni megszállottság és ihletettség a *taulák*, a próféták specialitása, de papok is gyakorolják, és például Szamoán és Tahitin minden családfő számára elérhető; a család védőistene rendszerint az élő főnök szavával szól.” Egy *taula atua* azt állítja, kapcsolatba tud lépni halott testvéreivel. Képes tisztán látni őket, s amikor a jelenés bekövetkezik, elveszti az eszméletét.<sup>100</sup> Az ő esetében fivéri szellemei tárják föl a betegségek okát és gyógymódját, vagy közlik vele, hogy a beteg gyógyíthatatlan. A polinézek őrzik azonban egy olyan kor emlékét, amikor a sámánt csak „az istenek szállták meg”, nem pedig „a szellemek”, mint manapság.<sup>101</sup> A papok (*tohungák*), bár inkább a vallás ritualista hagyományát képviselik, korántsem nélkülözik az eksztatikus élményeket; sőt úgy tartják róluk, hogy tanulják a varázslómesterséget és a boszorkányságot. A. Fornander tíz hawaii „papi kollégiumról” beszél: közülük három a boszorkányságra szakosodott, kettő a halottidézésre, három a jövőmondásra, egy az orvoslásra és a sebészetre, egy pedig a templomépítésre.<sup>102</sup> Amiket Fornander „kollégiumoknak” nevezett, inkább szakértők különféle osztályai voltak, ám ez az értesülés azt

mutatja, hogy a papok varázslói és orvosi képzésben is részesültek, ami más vidékeken a sámánok kiváltsága volt.

A mágikus gyógykezeléseket egyébként a *taulák* éppúgy végzik, mint a *tohungák*. A maori pap, ha betegség esetén hívatják, először megpróbál rájönni, milyen úton jött föl a rossz szellem az alvilágból; ezért vízbe dugja a fejét. Az útvonal általában egy növény szára, a *tohunga* ezért letépi és a beteg fejére helyezi; ezután bájolókat énekel, hogy a szellem hagyja el áldozatát, és térjen vissza az Alvilágba.<sup>103</sup> A gyógykezelés Mangareván is a papokra hárul. Mivel a betegséget rendszerint az okozza, hogy a Viriga család egyik istene megszállja a beteget, hozzátartozói nyomban papért küldenek. A pap fából apró csónakot készít, és a beteg házába viszi, arra kérve a szellem-istent, hagyja el a testet, és szálljon hajóra.<sup>104</sup>

Mint mondtuk, az istenektől vagy szellemeiktől való megszállottság az eksztatikus polinéz vallás egyik sajátossága. A prófétákat, papokat vagy egyszerű médiumokat a megszállottság alatt istenmegtestesülésnek tekintik, és eszerint viselkednek velük. Az ihletettek olyanok, mintha „edények” volnának, amelyekbe az istenek és szellemek betelepsznek. A maori *waka* kifejezés világosan kifejezi, hogy az ihletett személy úgy hordozza magában az istent, mint csónak a gazdáját.<sup>105</sup> Az isten vagy a szellem testükbe fogadásának megnyilvánulásai hasonlóak a bárhol másutt megfigyelhetőkhöz: egy előzetes, nyugodt összpontosítási szakasz után őrjöngési állapot következik, melynek során a médium görcsöktől szaggatott fejhangan beszél; szavai jövendölésértékűek és döntenek a véghezviendő vállalkozás felől, a médiumos tanácskérésekre ugyanis nemcsak akkor kerül sor, ha azt akarják megtudni, milyen áldozatot óhajt az adott isten, hanem akkor is, ha arról van szó, kezdjenek-e háborúskodni, vagy mielőtt hosszú utazásra indulnának stb. Ugyanilyen módon fedezik föl a betegségek okát és gyógymódját vagy a tolvajlások tetteseit.

Fölösleges lenne itt elismételni azokat a leírásokat, amelyeket az első utazók és néprajzkutatók adtak a polinéziai ihletettségre és megszállottságra fenomenológiájáról. A klasszikus leírások megtalálhatók W. Marinernél, W. Ellisnél, C. S. Stewartnál stb.<sup>106</sup> Jelezzük egyszerűen, hogy a magáncélú médiumszertartásokra éjszaka kerül sor,<sup>107</sup> s ezek kevésbé őrjöngők, mint a fényes



nappal, az istenek akaratának megismerése céljából tartott nagy, nyilvános szertartások. A spontánul és átmenetileg „megszállott” egyének és a próféták között az a különbség, hogy ez utóbbiakat mindig ugyanaz az isten vagy szellem „ihleti”, és azt szántsándékkal is megtestesíthetik. A leendő próféta felszentelésére ténylegesen azután kerül sor, hogy hivatalosan azonosították az őt uraló szellem-istent; kérdéseket tesznek föl neki, és jóslatokat kell kinyilatkoztatnia.<sup>108</sup> Csak akkor ismerik el *taulaként* vagy *akarataként*, ha tanúbizonyságot tett róla, hogy eksztatikus élményei hitelesek. Ha egy nagy isten képviselője (vagy inkább megtestesítője), háza és ő maga is *tapuvá* válik és kiemelkedő társadalmi helyzetet élvez, melynek presztízse a politikai főnökével egyenlő, sőt azt meg is haladja. Olykor egy nagy isten megtestesítése természetfölötti varázserők elnyerésében fejeződik ki; a Marquesas-szigetek prófétája például egy teljes hónapon át tud böjtölni; tud a víz alatt aludni, látja a nagy távolságra történő dolgokat stb.<sup>109</sup>

A mágikus-vallási személyiségek e nagy osztályaihoz hozzá kell tennünk a boszorkányokat vagy halottidézőket (*tahu, kaim* stb.), akiknek az a specialitásuk, hogy van egy segítő szellemük („familiar”): ezt egy halott barát vagy rokon testéből ragadják ki.<sup>110</sup> Ők is gyógyítók, mint a próféták és a papok; az ő tanácsukat is kikérik a lopások felderítéséhez (például a Társaság-szigeteken), bár gyakran folyamodnak a fekete mágia eljárásaihoz. (Hawaiiin a *kahu* el tudja pusztítani az áldozat lelkét, úgy, hogy szétmorzsolja az ujjai közt,<sup>11</sup>) Pukapukán a *tangata wotu* meg tudja pillantani az alvás ideje alatt kószáló lelkeket, és megöli őket, mert netán épp arra készülnek, hogy betegséget támasszanak.)<sup>112</sup> A boszorkányok és az ihletettek között az a lényegi különbség, hogy az előbbieket nem tartják „megszállva” az istenek vagy szellemek, hanem épp ellenkezőleg, rendelkezésükre áll egy szellem, aki elvégzi nekik a szorosán vett varázsmunkát. A Marquesas-szigeteken például világosan megkülönböztetik 1. a ritualista papokat, 2. az ihletett papokat, 3. a szellemektől megszállottakat, 4. a boszorkányokat. A „megszállottaknak” is vannak követhető kapcsolataik egyes szellemekkel, de e kapcsolatok nem vezetnek odáig, hogy varázserőkkel ruháznák fel őket. Ez a boszorkányok kizárólagos

monopóliuma, akiket választhatnak a szellemek, vagy szert tehetnek a tudásra tanulással és egy közeli rokon megölésével is, akinek a lelke a szolgájuk lesz.<sup>113</sup>

Végül emlékeztetnünk kell arra, hogy egyes sámánképességek némely családokon belül öröklődnek is. A legjelesebb példa, amit idézhetünk, az eleven parázson vagy fehérizzásig hevített köveken járás képessége, amely Fidzsini bizonyos családok kiváltsága.<sup>114</sup> Az ilyen hőstettek hitelessége nem kétséges; a „csodát” számos jó megfigyelő írta le úgy, hogy gondoskodtak a teljes objektivitásról. Mi több, a fidzsini sámánok az egész törzset, sőt idegeneket is képesek ézékeltlenné tenni a tűzzel szemben. Ugyanezt a jelenséget másutt, például Dél-Indiában is rögzítették.<sup>115</sup> Ha visszaemlékszünk, hogy a szibériai sámánok állítólag eleven szenet nyelnek, hogy a „hő” és a „tűz” a primitív társadalmak legősibb rétegeiben is meglévő mágikus attribútumok, hogy hasonló jelenségek a mágia magasabb rendű rendszereiben és az ázsiai elmélkedő technikákban (a jógában, a tantrizmusban) is előfordulnak, arra következtethetünk, hogy „a tűz uralása”, amelyről egyes fidzsini családok tanúskodnak, jog szerint a valódi samanizmushoz tartozik. Ez a képesség egyébként nem korlátozódik a Fidzsi-szigetekre. Nem ilyen intenzitással és nem ennyire látványos megnyilvánulásokkal, de tanúsítható számos polinéz prófétánál vagy ihletednél is.

Ezek a megállapítások ahhoz a következtetéshez vezetnek, hogy a szó szoros értelmében vett sámán technikák Polinéziában inkább szórványosan fordulnak elő („Fire-walking ceremony” [a tűzönjárás szertartása] Fidzsini, varázslók és próféták mágikus repülése stb.), miközben a sámánideológia egyedül a mitológiában jelenik meg (égbeszállás, alvilágjárás stb.), s félig elfeledetten olyan szertartásokban él tovább, amelyek a puszta játékká válás útján haladnak (sárkányeregetés). A betegségfelfogás nem olyan, mint a szorosan vett samanizmus esetében (a lélek szökése); a polinézek a betegséget vagy annak tulajdonítják, hogy egy isten vagy szellem valami mágikus tárgyat helyezett a beteg testébe, vagy pedig megszállottságnak. A kezelés abból áll, hogy eltávolítják a mágikus tárgyat vagy kiűzik a szellemet. A mágikus tárgy bekerülése és eltávolítása olyan komplexum része, melyet úgy tűnik, ősinek kell tekintenünk. Polinéziában azonban a gyógykezelés nem kizárólag az

orvosságos ember teendője, mint Ausztráliában és másutt; az istenektől és szellemektől való megszállottság rendkívüli gyakorisága lehetővé tette a gyógyítók számának növekedését.

Mint láttuk, a papok, az ihletettek, az orvosságos emberek és a varázslók mind végezhetnek mágikus gyógykezelést. A médiumszerű megszállottság könnyű és gyakori volta oda vezetett, hogy minden szempontból túllépett a „szent szakértőinek” keretein és funkcióin; e kollektív médiumsággal szembesülve a papság hagyományos és ritualista intézményének is módosítania kellett viselkedését. Csak a boszorkányok álltak ellent a megszállottságnak, s valószínű, hogy az ősi sámánideológia maradványait az ő titkos hagyományaik közt kell keresni.<sup>116</sup>

### **[Jegyzetek]**

<sup>1</sup> Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 53. skk.

<sup>2</sup> W. W. Skeat – C. O. Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula* II, 229. skk., 252. skk.; I. H. N. Evans: *Studies in Religion, Folklore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, 158. A *halak*nak két osztálya létezik: a *sznahudok* (a *szahud* „megidézni” igéből) csak a diagnózist tudják felállítani; a *puteuk* gyógyítani is tudnak (Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, (Journal of the Royal Anthropological Institute LX. (1930) 115-125) 119.). A *halakokról* lásd ugyancsak: Fay-Cooper Colé: *The Peoples of Malaysia* (New York, 1945), 67., 73., 108.; W. Schmidt: *Der Ursprung des Gottesidee* III, 220. skk.; R. Pettazzoni: *L'onniscienza di Dio*, 453. skk., 468. 86. jegyzet; E. Stiglmayr: Schamanismus bei den Negritos Südostasiens (*Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* II, 2, 1954, 156-164.; III, 1, 1955, 14-21.; IV, 1, 1956, 135-147.), első rész.

<sup>3</sup> „Kedves és fénylő égi lényecskék; az istenség apró gyerekei és unokái”; így írja le őket P. Schebesta (*Les Pygmées*, 152. skk.), ők szolgálnak közvetítőként az emberek és Ta Pedn között. A negritók őseinek is tekintik őket (Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy, 118.; uő: *Studies...* 148.). Vö. uő: *Paperson the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), 18., 25.; Colé: i. m. 73.

- <sup>4</sup> P Schebesta: i. m. 153. skk. Természetesen a „szellemek nyelve” ez, a sámánok sajátos titkos nyelve. Evans (*Studies*, 159.) közöl néhány fohászt, és átírja egyes dalok szövegét (161.), melyek megdöbbentően egyszerűek. Ugyanezen szerző szerint a szertartás során a *hala* a *szenoik* ellenőrzése alatt áll (160.), de Schebesta leírása inkább azt a benyomást kelti, hogy a *hala* és segítőszellemei között párbeszéd folyik.
- <sup>5</sup> Vö. az észak-amerikai sámánszertartásokkal, föntebb, 281. skk.
- <sup>6</sup> 1. H. N. Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy, 115.
- <sup>7</sup> Schebesta: i. m. 152.
- <sup>8</sup> Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy, 119.
- <sup>9</sup> Uo. 121.
- <sup>10</sup> Uo.
- <sup>11</sup> Evans: *Papers*, 20.
- <sup>12</sup> Vö. föntebb, 136. skk.
- <sup>13</sup> Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy, 119.
- <sup>14</sup> Evans, uo.; Schebesta, 154.
- <sup>15</sup> J. Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, 38. skk., 74. skk.; a tigris szerepéről a maláj samanizmusban lásd lentebb, 313. skk. Asungkai szakaik is úgy hiszik: a sámán tigrissé tud változni (Evans: *Studies*, 210.). Mindenesetre a halálát követő tizennegyedik napon a sámánból tigris lesz (uo. 211.).
- <sup>16</sup> Egy Kelantan-vidéki *bomor kelian* (vagyis tigrisszellem-idéző specialista) beavatási örületéből csupán arra emlékezett, hogy az őserdőben bolyongott, és találkozott egy tigrissel; felült a hátára, a tigris pedig *Kadang halukba*, arra a mitikus helyre vitte, ahol a tigris-emberek élnek. Három évi távoliét után tért vissza, s ettől kezdve nem voltak többé epilepsziás rohamai (Cuisinier, 5. skk.). A *Kadang haluk* természetesen a „bozótpokol”, ahol a – nem szükségképpen sámáni – beavatás zajlik.
- <sup>17</sup> Evans: *Studies*, 151.
- <sup>18</sup> Colé: *The Peoples of Malaysia*, 70. skk.
- <sup>19</sup> Vö. 258. skk.
- <sup>20</sup> Vö. Colé, i. m. 92. skk., 111. skk.; Evans: *Studies*, 208. skk. (szakaik), 264. skk. (dzsakunok). A Maláj-félsziget három premaláj népének – a pigmeusoknak, a szakaiknak és a dzsakunoknak-

vallási hiedelmeit próbálja meghatározni W. W. Skeat és C. O. Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula* II, 174. skk.

<sup>21</sup> Evans: *Studies*, 211. skk.

<sup>22</sup> Uo. 214.

<sup>23</sup> Vö. Evans, uo. 217.

<sup>24</sup> Evans: Schebesta on the Sacerdo-Therapy, 120.

<sup>25</sup> Evans: *Studies*, 265. E halotti szokások és hiedelmek kozmologikus-vallási velejáíról lásd lentebb, 322. skk. A dzsohori benusz-dzsakunok *pojaínjairól* vö. Skeat és Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula* II, 350. skk.

<sup>26</sup> A. R. Radcliffe-Brown: *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology* (Cambridge, 1922), 175. skk.; vö. még E. Stiglmayr: Schamanismus bei den Negritos Südostasiens, második rész (*Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, 1954-1956).

<sup>27</sup> G. Whitehead: *In the Nicobar Islands* (London, 1924), 128. skk., 147. skk.

<sup>28</sup> T. J. Newbold: *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca* (2 kötet, London, 1839), II, 387-389.; R. O. Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi. A study of the Evolution of Malay Magic* (London, 1925), 44-45.; uó: Kingship and Enthronement in Malaya (*Journal of Royal Asiatic Society* 1945, 134-145.) 135. skk. („The Malay King as Shaman”).

<sup>29</sup> Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi*, 96-101.

<sup>30</sup> W. W. Skeat: *Malay Magic*, 436. skk.; Winstedt: *Shaman*, 97. skk.

<sup>31</sup> J. Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan* (Paris, 1936), 38. skk., 74. skk. stb.

<sup>32</sup> Cuisinier: uo. 34. skk., 80. skk., 102. skk.

<sup>33</sup> Uo. 69.

<sup>34</sup> Skeat és Blagden: *Pagan Races of Malay Peninsula* II, 307.

<sup>35</sup> Lásd fentebb, 262. skk.

<sup>36</sup> A spontán vagy szándékosan kiváltott „megszállottság” a batakoknál gyakori jelenség. Bárki válhat *begnnak*, tehát egy elhunyt szellemének hordozójává; a szellem a médium közvetítésével beszél és titkokat tár föl. A megszállottság gyakran samanikus formákat ölt: a médium parazsat vesz a szájába, az önkívületig táncol és ugrándozik stb. Vö. J. Warneck: *Die Religion der Batak*, 68. skk.; T. K. Oesterreicher: *Les Possédés*, 330. skk.

A batak médium azonban, a sámántól eltérően, nem tudja ellenőrzése alatt tartani a *heguját*, és ki van szolgáltatva neki vagy bármely más elhunytak, aki „meg akarja szállni”. Ezt a spontán médiumságot, amely igen jellemző a batakok vallásos érzékenységére, tekinthetjük egyes sámántechnikák szolgálai utánzásának is. Az indonéz samanizmusról általában lásd G. A. Wilken: *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*; A. C. Kruyt: *Hét Animisme in den Indischen Archipel* (Den Haag, 1906), 443. skk.

<sup>37</sup> Loeb: *Sumatra*, 80-81.

<sup>38</sup> Uo. 80-88.

<sup>39</sup> Uo. 125-126.

<sup>40</sup> Uo. 155. skk.

<sup>41</sup> Uo. 198. skk.; uő: *Shaman and Secr*, 66. skk.

<sup>42</sup> Loeb: *Sumatra*, 286.

<sup>43</sup> Evans: *Studies*, 4. skk., 21. skk., 26. skk.

<sup>44</sup> H. Ling Roth: *Natives of Saraivak and British North Borneo I*, 259-263.

<sup>45</sup> Lásd föntebb, 66.

<sup>46</sup> Vö. Roth, i. m. I, 265. skk.; J. Perham: *Manangism in Borneo (Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society 19, Singapur, 1887, 87-103)*, átveszi Roth: i. m. I, 271. skk. Lásd ugyancsak W. Stöhr: *Das Totenritual der Dajak (Etimológiai, új folyam 1, Köln, 1959)*, 152. skk.; vö. uo. 48. skk. (a sámán a túlvilágra kíséri a halott lelkét), 125. skk. (a halotti rítus).

<sup>47</sup> Roth: i. m. I, 282. Vö. a transzvesztiták és homoszexuálisok eltűnésével az araukan sámánok körében (Métraux: *he Shamanisme Araucan*, 315. skk.).

<sup>48</sup> Roth: i. m. I, 270. skk. Fiatal férfiból ritkán lesz *manang bali*. Ezek általában öregek vagy gyermektelen férfiak, akiket a rendkívül vonzó anyagi helyzet csábít a dologra. A transzvesztitizmusra és a nemváltásra a csukcsoknál vö. W. G. Bogoras: *The Chukchee*, 448. skk. A Rambree-szigeten, a burmai partok közelében egyes varázslók női viseletét öltönek, „feleségül” mennek egy kollégájukhoz, majd második feleségként egy asszonyt visznek neki, akivel a két férfi együtt él (Webster: *Magié*, 192.). Világosan látszik, hogy rituális transzvesztitizmusról van szó, amelyet vagy

isteni természetű parancsra, vagy az Asszony varázserőieért vállalnak.

<sup>49</sup> Roth: i. m. I, 282.

<sup>50</sup> E problémáról lásd J. M. van der Kroef: Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia (*Journal of East Asiatic Studies* III, Manila, 1959, 257-265), több helyütt.

<sup>51</sup> H. Schärer: *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo*, 78. skk.; uő: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak*, 59. skk.

<sup>52</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 359. skk.

<sup>53</sup> N. Adriani és A. C. Kruyt: *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes* (4 kötet, Batavia, 1912-14), I—II, különösen I, 361. skk.; II, 85-106., 109-146. és másutt; valamint H. H. Juynboll: *Religionen der Naturvölker Indonesiens* (*Archiv für Religionswissenschaft* XVII, Leipzig, 1914, 582-606.), 583-588. Lásd továbbá Downs: *The Religion of the Bare's-speaking Toradja of Central Celebes* (disszertáció, Leyden, 1956), 47. skk., 87. skk. Vö. Sir J. Frazer: *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough* (London, 1936), 209-212. (Adrianit és Kruyt 1.367-393.-at összefoglalva); H. G. Quaritch Wales: *Prehistory and Religion in South-East Asia*, 81. skk. A beteg lelkének visszaszerzését célzó más sámánszertartások leírását megtaláljuk Frazernél: *Aftermath*, 212-213. (dél-borneói dajakok), 214-216 (szarawaki kajánok, Borneó).

<sup>54</sup> Downs: i. m. 89, Kruyt nyomán.

<sup>55</sup> Ceram lakóinak ideológiájáról és sámáni gyakorlatáról vö. J. G. Röder: *Alahatala*, 46. skk., 71. skk., 83. skk., 118. skk.

<sup>56</sup> Vö. R. Moss: *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago* (London, 1925), 4. skk., 23. skk. stb. A halott nyugvóhelyének formája és a halál utáni életre vonatkozó elgondolások közti összefüggésekről Óceániában lásd ugyancsak Frazer: *La crainte des morts* I, 231. skk. (az eredetiben, *The Tear of Death in Primitive Religion* 1,181. skk.); E. Doerr: *Bestattungsformen in Ozeanien* (*Anthropos* XXX, 1935, 369-420, 727-765), C. van Wylick: *Bestattungsbrauchs und Jenseitsglaube auf Celebes* (disszertáció, Basel, 1940; Den Hague, 1941); Quaritch Wales: *Prehistory*, 90. skk.

- <sup>57</sup> Vö. W. Golther: *Handbuch der germanischen Mythologie* (Leipzig, 1895), 90. skk., 290., 315. skk.; O. Almgren: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt am Main, 1934), 191., 231. stb.; O. Höfler: *Kultische Geheimbiinde der Germanen I* (Frankfurt am Main, 1934), 196. skk.
- <sup>58</sup> A. Slawik: *Kultische Geheimbiindc der Japaner und Germanen*, 704. skk.
- <sup>59</sup> Höfler: i. m. I, 221. skk. stb., Slawik, 687. skk.
- <sup>60</sup> A bennünket érdeklő területen maradvá vö. Perry: *Megalithic Culture in Indonesia* (Manchester, 1918), 113. skk. (haláluk után a főnökök az égbe jutnak); Moss: i. m. 78. skk. (az Ég mint egyes kiváltságos osztályok nyugvóhelye); Riesenfeld: *The Megalithic Culture of Melanesia*, 654. skk.
- <sup>61</sup> Vö. például Skeat: *Malay Magic*, 427. skk. stb.; Cuisinier: i. m. 108. skk. Ugyanez a szokás a Nicobar-szigeteken; vö. Whitehead, 152. (fénykép).
- <sup>62</sup> A. Steinmann: *Das kultische Schiff in Indonesien*, 184. skk. (Észak-Borneó, Szumátra, Jáva, Maluku [régebbi nevén Molukka v. Malakka-fl szerk.] stb.)
- <sup>63</sup> Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*, 85. skk.
- <sup>64</sup> Steinmann: i. m. 190. skk. A sámánbárka másutt is előfordul, például Amerikában a sámán bárkán száll le az Alvilágba, vö. G. Buschan (szerk.): *Illustrierte Völkerkunde* (2 kötet, Stuttgart, 1922-26) I, 134.; Steinmann: i. m. 192.
- <sup>65</sup> Steinmann: i. m. 193. skk.; Quaritch Wales: *Prehistory*, 101. skk. Schmidt szerint (*Crundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse Lili, 1-142., Wien, 1910) az indonéz Világfa lunáris eredetű, ezért kap főszerepet Indonézia nyugati részének mitológiáiban (Borneón, Dél-Szumátrán és Malukun), míg a keleti vidékeken hiányzik, ott ugyanis a lunáris mitológia helyébe szoláris mítoszok léptek; vö. Steinmann: i. m. 192., 199. Ezt az asztro-mitológiai konstrukciót azonban komoly bírálatok érték, lásd például E Speiser: *Melanesien und Indonesien* (*Zeitschrift für Ethnologie* LXX, 1938,463-481.), 464. skk. Azt is észre kell vennünk, hogy a Világfa szimbolikája ennél sokkal összetettebb, s



csupán egyes vonatkozásait (például a periodikus megújódást) lehet egy lunáris mitológia függvényében értelmezni; vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 236. skk.

<sup>66</sup> Vö. például Krujt (Kruyt): Indonesians (J. Hastings ed.: *Encyclopedia of Religion and Ethics* VII, New York, 1951, 232-250.), 244.; Moss: i. m. 106. A keleti toradzsáknál a sámán a haláleset után hét vagy kilenc nappal leszáll az Alvilágba, hogy visszahozza az elhunyt lelkét és bárkán az égbe vigye (Quaritch Wales: *Prehistory*, 95. skk., N. Adriani és A. C. Kruyt nyomán).

<sup>67</sup> Moss: i. m. 104. skk.

<sup>68</sup> A dajak siratóasszonyok legtöbb szövegét és elbeszélését J. Perham főesperes tette közzé: *Manangism in Bornco* (rövidítve újraközli H. L. Roth: *The Natives of Sarainak and British North Bornco* I, 203. skk.), valamint W. Howell atya: *A Sea-Dayak Dirge (Sarainak Museum Journal* 1, 1911, 5-73.); ezt a cikket nem tudtuk megszerezni, azokból a hosszú részletekből ismerjük, amelyeket H. M. és N. K. Chadwick közöl: *The Growth of Literature* III, 488. skk. A dél-borneói ngadzsu dajakok halotti hiedelmeiről és szokásairól lásd H. Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak*, 159. skk.

<sup>69</sup> A. Riesenfeld: *The Megalithic Culture of Melanesia*, 665. skk., 680. stb. Ebben a műben óriási bibliográfia és az újabb keletű munkák kritikai megvitatása található, különösen Rivers, Deacon, Layard és Speiser műveié. A Melanézia és Indonézia közötti kulturális kapcsolatokról lásd Speiser: *Melanesien und Indonesien; a Polinéziával való kapcsolatokról* („anti-historicista” szemlélettel); R. W. Williamson, in Piddington ed.: *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge, 1939), 302. skk. Ami a megalitikus kultúrájukat és sajátos ideológiájukat (fejvadászat stb.) Dél-Kínától Új-Guineáig elterjesztő ausztronézek őstörténetét és első vándorlásait illeti, lásd R. von Heine-Geldern: *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier (Anthropos* XXVII, 1932, 543-619.). A melanéziai megalitikus kultúra létrehozóinak őshazája Riesenfeld vizsgálatai szerint a Formosa, a Fülöp-szigetek és Celebesz határolta térségben keresendő (668. o.). Lásd Sterly: *„Heilige Miinner” und Medizinmanner in Melanesien* (disszertáció, Köln, 1965).

- <sup>70</sup> Vö. Riesenfeld: i. m. 78., 80. skk., 102. és másutt.
- <sup>71</sup> Riesenfeld mintha épp erre tenne kísérletet egyébként csodálatos munkájában.
- <sup>72</sup> A probléma túl bonyolult, semhogy itt érinthetnénk. A beavatás minden formája: az életkorba, a titkos társaságokba vagy a sámánhivatásba történő beavatás vitathatatlanul megdöbbentő alaktani hasonlóságokat mutat. Csak egy példa: egy malekulai titkos társaság tagjelöltje egy emelvényre megy föl disznót áldozni (A. B. Deacon: *Matecula*, 379. skk.), márpedig láttuk (126. skk.), hogy az emelvényre vagy fára mászás a sámánbeavatások egyik sajátos rítusa.
- <sup>73</sup> Lásd az alfejezet elejét.
- <sup>74</sup> Vö. lentebb, 444. skk.
- <sup>75</sup> Seligman: *The Mclanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910), 158., 273. skk. (Roro), 189. (Koita). Lásd továbbá Weinberger-Goebel: *Melanesische Jenseitsgedanken (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Wien, 1943,95-124.)*, 114.
- <sup>76</sup> Lásd lentebb, 429. skk.
- <sup>77</sup> R. F. Fortune: *Sorcerers of Dobu* (London, 1932), 295. skk.
- <sup>78</sup> Uo. 150. skk., 296. skk. Az a mitikus elgondolás, mely szerint a tűz egy öregasszony hüvelyéből származik (uo. 296. skk.), arra vall, hogy a női mágia időben megelőzte a férfi mágiát.
- <sup>79</sup> Fortune: uo. 150.
- <sup>80</sup> Uo. 154. skk. A *vada* módszerről (gyilkosság mágia segítségével) vö. uo. 284. skk.; Seligman, i. m. 170. skk.
- <sup>81</sup> Fortune: uo., 155.
- <sup>82</sup> Uo. 298. skk.
- <sup>83</sup> Uo.
- <sup>84</sup> Uo. 147. skk.
- <sup>85</sup> R. H. Codrington: *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore* (Oxford, 1891), 194. skk.
- <sup>86</sup> Uo. 197.
- <sup>87</sup> Uo. 198., ugyanezt a technikát alkalmazzák Fidzsin (uo. 1.). A melanéz varázslók varázsköveiről és kvarckristályairól lásd Seligman, 284-285.
- <sup>88</sup> Codrington: i. m. 210.

- <sup>89</sup> Uo. A koitai orvosságos emberről vö. Seligman 167. skk.; Rorón lásd uo. 278. skk.; Bartle-Bay-ben 591.; Massimon 683. skk.; a Trobriand-szigeteken:
- <sup>90</sup> Codrington, 209. skk. A Lepers szigeten úgy vélik, Tagaro szellem azért önti spirituális hatalmát egy-egy emberbe, hogy az illető képes legyen az elrejtett dolgok felfedezésére és feltárására (uo. 210.). A melanézek nem keverik össze az örületet – ami ugyancsak egy *tindalo* általi megszállottság – a szó szoros értelmében vett megszállottsággal, amelynek célja van: föltárni valami meghatározott dolgot (uo. 219.). A megszállottság során rengeteg ételt falnak föl, és varázsképeket mutatnak: eleven szemet esznek, hatalmas súlyokat emelnek föl és prófétizálnak (uo. 219.).
- <sup>91</sup> Sir J. Frazer: *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (3 kötet, London, 1913-24), 1, 309.
- <sup>92</sup> F. S. C. Flandy (*Polynesian Religion*) megpróbálta pontosan meghatározni, mit ért a polinéz társadalom két rétege alatt: az egyik szerinte indiai eredetű, a másikkal kínai gyökerei vannak. Összevetései azonban elnagyolt analógiákra épültek; lásd Piddington bírálatát R. V. Williamson *Essays in Polynesian Ethnology* című kötetében, 275. skk. (az ázsiai-polinéziai analógiákról vö. uo. 268. skk.). Vitathatatlan azonban, hogy Polinéziában bizonyos kulturális szakaszokat föl lehet vázolni, s következésképpen megragadható a kulturális komplexumok története, sőt valószínű eredetük is kimutatható; vö. például E. G. Burrows: *Culture-Areas in Polynesia* (*Journal of the Polynesian Society* XLIX, Wellington 1940, 349-363.), aki éppen Piddington bírálatát vitatja meg (lásd fentebb, 262., 120. jegyzet). Mindeközben nem hisszük, hogy az ilyen kutatások, minden érdekességükkel együtt, hivatottak volnának a sámánideológiák és eksztázistechnikák problémájának megoldására. Ami a Polinézia és Amerika közötti esetleges kapcsolatokat illeti, lásd J. Hornell világos áttekintését: *Was There Pre-Columbian Contact Between the Peoples of Oceania and South-America?* *Journal of the Polynesian Society* 1945, 167-191.
- <sup>93</sup> Valamennyi mítosz mellett bőséges dokumentációt is közöl Katharine Luomala: *Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and*

*European Biographers* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 198, Honolulu, 1949). Az égbeszállás motívumáról lásd N. K. Chadwick: Notes on Polynesian Mythology (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 1930, 425-446.).

<sup>94</sup> Handy: *Polynesian Religion*, 83. A galamb képében történő alvilágjárásról lásd N. K. Chadwick: The Kite: A Study in Polynesian Tradition (*Journal of the Royal Anthropological Institute* 1931, 455-491.), 478.

<sup>95</sup> Lásd uo. több helyütt. Lásd lentebb is, 432. skk.

<sup>96</sup> Handy: i. m. 164.

<sup>97</sup> Uo. 81. skk.

<sup>98</sup> Lásd föntebb, 283. skk.

<sup>99</sup> Handy: i. m. 136.

<sup>100</sup> E. M. Loeb: *The Shaman of Niue*, 399. skk.

<sup>101</sup> Uo. 394.

<sup>102</sup> Handy: i. m. 150.

<sup>103</sup> Uo. 244.

<sup>104</sup> Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck): *Ethnology of Mangareva* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 157, Honolulu, 1938), 475. skk. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a papok neve Mangareván *tanra*, ami a *taula* (Szamoa és Tonga), *kaula* (Hawaii) és *tana* (Marquesas-szigetek) szavak megfelelője, s ezek, mint láttuk, „prófétát” jelentenek (vö. Handy, 159.). Mangareván azonban a vallási kétosztatúságot nem a *tohunga* (*pap*)-*taula* (próféta), hanem a *tanra* (*pap*) és *akarata* (jós) páros fejezi ki; vö. Laval *Mangareva. L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien* (Braine-le-Comte et Paris, 1938), 309. skk. Mindkettőt istenek szállják meg, de az *akaratok* hirtelen inspiráció következtében kapják címüket, amit rövid felszentelési szertartás követ (vö. Hiroa, 446. skk.), míg a *taurák* egy *inaméban* (kövel kerített szent körzetben) tartott hosszas beavatás után nyerik el (uo. 443.). Laval (i. m. 309.) és más tekintélyek is azt állítják, hogy az *akaratoknak* nincs beavatásuk; mindazonáltal Hiroa (i. m. 446. skk.) azt bizonyította, hogy a beiktatási szertartásnak (amely öt napig tart, s a pap ennek során arra szólókatja az isteneket, hogy lakozzanak az újonc testében) beavatási struktúrája van. A nagy különbség

„papok” és „jósok” közt az utóbbiak rendkívül hangsúlyos eksztatikus elhivatottságában rejlik.

<sup>105</sup> Handy: i. m. 160.

<sup>106</sup> Szertartások Tahitin: W. Ellis: *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands* (4 kötet, 3. kiad. London, 1853) I, 373-374. (rángások, kiáltások, érthetetlen szavak, melyeket a papoknak értelmezniük kell stb.); Társaság-szigetek: *uo.* I, 370. skk.; J. A. Morenhout: *Voyages aux Iles du Grand Océan* (2 kötet, Paris, 1837) I, 482.; Marquesas-szigetek: C. S. Stewart: *A Visít to the South Seas in the United States' Ship Vincennes, during the years 1829 and 1830* (2 kötet, New York, 1831; London, 1832) I, 70; Tonga: W. Mariner: *An Account of the Natives of the Tonga Islands* (2 kötet, London, 1817; Boston, 1820) I, 86. skk., 101. skk. stb.; Samoa, Hervey-szigetek: W. W. Williamson: *Religion and Social Organisation in Central Polynesia* (ed. R. Piddington, Cambridge, 1937), 112. skk.; Pukapuka: E. – P. Beaglehole: *Ethnology of Pukapuka* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 150, Honolulu, 1938, 323. skk.; Mangareva: Hiroa, i. m. 444. skk.

<sup>107</sup> Lásd egy ilyen szertartás leírását Handy: *The Native Culture in the Marqueses* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 9, Honolulu, 1923), 265. skk.

<sup>108</sup> Mangareván lásd Hiroa: i. m. 444.; a Marquesas-szigeteken lásd R. Linton in A. Kardiner ed.: *The Individual and his Society* (New York, 1939), 187. skk.

<sup>109</sup> Linton: i. m. 188.

<sup>1,0</sup> A varázslókról és mesterségükről lásd Handy: *Polynesian Religion* (Hawaii, Marquesas), 235. skk.; Williamson, i. m. 238. skk. (Társaság-szigetek); Hiroa: i. m. 473. skk. (Mangareva); E. és P. Beaglehole: i. m. 236. (Pukapuka) stb.

<sup>111</sup> Handy: *Polynesian Religion*, 236.

<sup>112</sup> E. – P. Beaglehole: i. m. 326.

<sup>113</sup> Linton: i. m. 192.

<sup>114</sup> Lásd például W. E. Gudgeon: *Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony* (*The Journal of the Polynesian Society* VIII, 29, Wellington, 1899, 58-60) és más visszaemlékezések, amelyeket E. de Martino elemzett csodálatraméltóan: *Il mondo magico*

(Torino, 1948), 29. skk. A fidszii samanizmusról lásd B. Thompson: *The Figians* (London, 1908), 158. skk.

<sup>115</sup> Vö. O. Leroy: *Les hommes Salamandres. Recherches et reflexions sur Tincombustibilití du corps humain* (Paris, 1931), több helyütt.

<sup>116</sup> Az afrikai samanizmusról nem ejtettünk szót: a különféle afrikai vallásokban és mágikus-vallási technikákban azonosítható samanikus elemek bemutatása túl messzire vezetett volna. Az afrikai samanizmusról lásd A. Friedrich: *Afrikanischc Priestertümer* (Stuttgart, 1939), 292-325.; S. F. Nadel: *A Study of Shamanism in the Nuba Mountain*; a különféle ideológiákról és varázstechnikákról vö. E. E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937); H. Baumann: Likundu. Die Sektion der Zauberkraft {*Zeitschrift für Ethnologie* LX, Berlin, 1928, 73-85.); C. M. N. White: *Whitchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes* (*Africa* XVIII, London, 1948, 81-104.) stb.

TIZENEGYEDIK FEJEZET

## SÁMÁNIDEOLÓGIÁK ÉS -TECHNIKÁK AZ INDOEURÓPAIAKNÁL

### *Előzetes megjegyzések*

Mint minden más népnek, az indoeurópaiaknak is megvoltak a maguk varázslói és eksztatikusai. Ők, mint mindenütt, jól meghatározott szerepet töltöttek be a közösség mágikus-vallási életében. Ráadásul mind a varázslónak, mind az eksztatikusnak volt olykor mitikus mintaképe is: így például Varunában „Nagy Varázslót”, Ódinban pedig (sok egyéb mellett!) sajátos típusú eksztatikust láttak: *Wodan, id est furor* [Wodan maga az őrjöngés], írta Brémai Ádám, s ebben a sommás meghatározásban fölfedezhető némi sámáni pátosz.

De lehet-e indoeurópai samanizmusról beszélni abban az értelemben, ahogyan altaji vagy szibériai samanizmusról beszélünk? A válasz erre a kérdésre részben attól függ, milyen jelentést adunk a „samanizmus” szónak. Ha ezen a kifejezésen bármilyen eksztatikus jelenséget és bármilyen mágikus technikát értünk, magától értődik, hogy az indoeurópaiaknál számos „sámáni” vonást találunk, csakúgy, mint egyébként – ismételjük – az összes többi etnikai vagy kulturális csoportnál is. Ahhoz, hogy a valamennyi indoeurópai népnél tanúsított mágikus-eksztatikus technikákat és ideológiákat akár csak a lehető legrövidebben is összefoglaljuk, külön kötetre és sokféle ismeretre lenne szükségünk. Szerencsére ezt a problémát, amely minden szempontból túlnő jelen munkánk keretein, nem kell érintenünk. Szerepünk csupán arra korlátozódik, hogy felkutassuk, milyen mértékben őrzik a különféle indoeurópai népek a sámánideológia és -technika nyomait, a samanizmust a szó szoros értelmében véve, tehát ahol igazolhatók egyes lényegi jegyei: égbeszállás, alvilágjárás a beteg lelkének visszakozása vagy az elhunytak lelkének elkísérése céljából, „szellemek” megidézése és megtestesítése az önkívületi utazás végrehajtása érdekében, „a tűz uralása” stb.

Ilyen nyomok szinte valamennyi indoeurópai népnél fennmaradtak, és tüstént sorra is vesszük őket; számuk valószínűleg még magasabb, hisz korántsem állítjuk, hogy a teljes listát kimerítenénk. Mindenesetre célszerű két előzetes megjegyzés. Ismételjük, amit más népek és más vallások kapcsán már elmondtunk: egy vagy több samanikus elem megléte egy indoeurópai vallásban nem elegendő ahhoz, hogy úgy tekintsünk rá, mintha a samanizmus uralná vagy samanikus struktúrája volna. Másodszor, azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ha ügyelünk is a samanizmus és más mágiák vagy „primitív” eksztázistechnikák megkülönböztetésére, a fejlettebb vallásokban itt-ott tetten érhető samanikus maradványok egyáltalán nem vetnek rossz fényt az efféle maradványokra vagy azon vallás egészére nézve, amelybe illeszkednek. Ehhez a ponthoz fontos ragaszkodnunk, mert a kortárs néprajzi irodalom hajlamos a samanizmust inkább torz jelenségként kezelni, akár mert összetévesztik a „megszállottsággal”, akár mert szeretik hanyatlásának aspektusait hangsúlyozni. Mint e munkánkban többször kimutattuk, a samanizmus ma sok esetben a bomlás jeleit mutatja, de semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy e kései szakaszt a samanizmus igazi mivoltával és egészével azonosítsuk.

Egy másik lehetséges tévedésre is fel kell hívnunk a figyelmet, aminek nyomban ki vagyunk téve, ha ahelyett, hogy egy „primitív” vallás vizsgálatába kezdenénk, olyan nép vallásával foglalkozunk, melynek történelme kulturális kapcsolatokban, újításokban és alkotásokban sokkalta gazdagabb: azt kockáztatjuk, hogy félreértjük azt, amivé esetleg a „történelem” tett egy ősi mágikus-vallási sémát, félreértjük, hogy e séma spirituális tartalma milyen mértékben alakult és értékelődött át, és továbbra is ugyanazt a „primitív” jelentést olvassuk ki belőle. Egyetlen példa is elegendő lesz az ilyen zavarok veszélyének érzékeltetésére. Tudjuk jól, sok sámánbeavatás olyan „álmokat” foglal magában, amelyekben a leendő sámán látja, amint a démonok és holtak lelkei megkínózzák és feldarabolják. Ugyanilyen forgatókönyvek azonban a keresztény szentek életrajzaiban, nevezetesen Szent Antal megkísérléseiben is előfordulnak: a szenteket démonok gyöttrik, gyilkolják, darabokra vagdoszák, nagy magasságokba hurcolják a levegőben stb. Az ilyen



kísértések végeredményben „beavatással” érnek föl, mivel a szentek ezen a réven lépnek túl az emberi létmódon, vagyis emelkednek ki a hétköznapi emberek tömegéből. Egy kevéske éleslátás is elég azonban ahhoz, hogy megérezzük a tipológiai síkon a lehető leghasonlóbb két „beavatási sémát” egymástól elválasztó, spirituális tartalombeli különbséget. Ha a keresztény szent és a sámán démoni kízzatásait könnyű is megkülönböztetni egymástól, a különbségtétel sajnos kevésbé nyilvánvaló akkor, ha a sámán és egy nem keresztény valláshoz tartozó szent esetével állunk szemben. Azzal viszont mindig számolnunk kell, hogy egy-egy archaikus séma spirituális tartalma képes szüntelenül megújhódni. Elég sok sámáni égbeszállással volt már dolgunk, és alkalmunk lesz még továbbiakat idézni; azt is láttuk, hogy olyan önkívületi élményről van szó, amelyben önmagában véve semmi „torzult” nincs, sőt ez a rendkívül ősi, minden „primitív” népnél meglévő mágikus-vallási séma tökéletesen egységes, „nemes”, „tisztá”, végső soron „szép”. Következésképp azon a síkon, ahová a sámáni égbeszállást helyeztük, semmi pejoratív nem lenne abban, ha például azt mondanánk, hogy Mohamed égi utazása sámáni tartalomról tanúskodik. Mindazonáltal Mohamed eksztatikus „égi utazását” minden tipológiai hasonlóság dacára sem azonosíthatjuk egy altaji vagy burját sámán égbeszállásával. A próféta eksztatikus élményének tartalma, jelentése és spirituális irányultsága vallási értékek bizonyos módosulásait előfeltételezi, amelyek miatt nem vezethető vissza az égbeszállás általános típusára.<sup>1</sup>

E néhány megfigyelés ide kívánczított, ennek a fejezetnek az elejére, amelyben sokkal összetettebb népekről és civilizációkról lesz szó, mint amelyekkel eddig foglalkoztunk. Az indoeurópaiak előtörténetéről és őstörténetéről, vagyis azokról a korokról, amikor ennek az etnikai csoportnak a szellemi látóhatára valószínűleg hasonló volt számos, fentebb említett népéhez, nagyon keveset tudunk biztosan. A rendelkezésünkre álló dokumentumok már kidolgozott, rendszerezett, sőt olykor megkövült vallásokról tanúskodnak. Ebben a hatalmas masszában kell fölismernünk azokat a mítoszokat, rítusokat vagy eksztázistechnikákat, amelyeknek sámáni struktúrája lehet. Mint hamarosan megállapíthatjuk, ilyen mítoszok, rítusok és eksztázistechnikák

többé-kevésbé „tisztá” formában minden indoeurópai népnél kimutathatók. Az indoeurópaiak mágikus-vallási életének uralkodó tényezője azonban valószínűleg nem a samanizmus volt; ez a megállapítás váratlannak tűnhet, hiszen az indoeurópai vallás alaktanilag és nagy vonalaiban a török-tatórokéhoz hasonlít: az Égisten teljhatalommal bír, az istennők hiányoznak vagy kisebb jelentőségűek, létezik a tűz tisztelete és így tovább.

A két csoport vallását a samanizmus uralkodó voltának vagy kisebb jelentőségének kérdésében elválasztó különbség két dologgal magyarázható, melyek számos következménnyel járnak. Az első az indoeurópaiaknak az az újítása, amelyre George Dumézil ragyogó kutatásai derítették fényt: az istenek hármasság tagolódása, amelynek egyszersmind a társadalom sajátos tagozódása és a mágikus-vallási élet rendszerszerű elgondolása is megfelel: minden istenség-típus sajátos funkcióval és annak megfelelő mitológiával rendelkezik. A mágikus-vallási élet egészének e rendszerezett átalakítása, ami nagy vonalakban már az elő-indoeurópaiak szétválása előtt befejeződött, bizonyára magában foglalta a sámánideológia és -élmények integrációját is; az integráció ára viszont a sámáni hatalom szakosodása és végeredményben korlátozódása volt: más hatalmak és mágikus-vallási erők mellett találta meg a helyét; már nem egyedül alkalmazta az ekstázistechikákat, és ideológiailag nem uralta a törzsi szellemiség egész horizontját. A sámánhagyományok szerintünk nagyjából ilyen irányban „kerültek a helyükre” a mágikus-vallási hiedelmekre irányuló szervező munka során, ami az indoeurópai egység korára már befejeződött. George Dumézil sémáját alkalmazva: a sámánhagyományok nagyrészt alighanem a rettentő Uralkodó mitikus figurája köré összpontosulnak, akinek az archetípusa, úgy tűnik, Varuna, a mágia ura, a nagy „Megkötöző”. Ez természetesen nem foglalja magában, hogy minden sámáni elem kizárólag a rettentő Uralkodó alakja körül kristályosodott volna ki, sem pedig azt, hogy az indoeurópai valláson belül a sámáni elemekkel minden ideológia és mágikus vagy ekstázis technika kimerült. Épp ellenkezőleg, léteztek a „sámáni” struktúrától idegen mágiák és ekstázis technikák is: a harcosok mágiája vagy a Nagy

Anyaiszennőkkel és az agrármisztikával kapcsolatos mágia és eksztázistechnikák egyáltalában nem voltak samanikusak.

A második ok, ami szerintünk hozzájárult az indoeurópaiak és a török-tatók elkülönüléséhez – már ami a samanizmusnak tulajdonított jelentőséget illeti –, valószínűleg a mezőgazdasági és városi típusú keleti és mediterrán civilizációk hatásában keresendő. Ez a hatás, közvetlenül vagy közvetve, abban az ütemben érte az indoeurópai népeket, ahogyan a Közel-Kelet felé közeledtek.

A Balkánon az Egei-tenger felé özönlő különféle görög bevándorló-hullámok vallási örökségének módosulásai a mezőgazdasági és városi típusú kultúrával való kapcsolatból fakadó rendkívül összetett asszimilációs és átértékelődési jelenségre mutatnak.

### *Eksztázistechnikák a régi germánoknál*

A régi germánok vallásának és mitológiájának egyes részletei alkalmasak arra, hogy összevegyjük őket az észak-ázsiai samanizmus elgondolásaival és technikáival. A legmeglepőbbeket mutatjuk be. Ódin – a Rettentő Uralkodó és Nagy Varázsló – alakja és mítosza<sup>2</sup> több meglepően „samanikus” elemet kínál. Hogy elsajátítsa a rúnák okkult bölcsességét, Ódin kilenc nap és kilenc éjjel felakasztva lóg egy fán.<sup>3</sup> Némely germanisták e szertartásban beavatási rítust láttak; Otto Höfler<sup>4</sup> egyenesen a szibériai sámánok beavatási famászásaihoz hasonlítja. A fa, amelyre Ódin föl van akasztva, nem is lehet más, mint a Világfa, Ygdrassil: neve egyébként azt jelenti, „Ygg (Ódin) paripája”. Az északi hagyományban a bitófát „az akasztottak lovának” nevezik,<sup>5</sup> és bizonyos germán beavatási rítusok magukban foglalták a jelölt jelképes „felakasztását”; erre a szokásra másutt is bőven akad tanúbizonyság.<sup>6</sup> Ódin ugyancsak Ygdrassilhoz köti a lovát; e mitikus motívum közép- és észak-ázsiai elterjedtségét jól ismerjük.<sup>7</sup>

Ódin paripájának, Sleipnirnek nyolc patája van, s ő viszi gazdáját, sőt más isteneket is (például Hermódhrt) az Alvilágba. A nyolclábú ló viszont *par excellence* sámánló; megtaláljuk a szibériaiaknál és másutt (például az indiai muriáknál) is, mindig a sámánok önkívületi élményével összefüggésben.<sup>8</sup> Valószínű, mint Höfler feltételezi,<sup>9</sup>

hogy Sleipnir a férfitársaság titkos kultuszában fontos szerepet betöltő soklábú „fa-ló” mitikus archetípusa.<sup>10</sup> A férfitársaság azonban a samanizmuson túlmutató mágikus-vallási jelenség.

Ódin azon képességéről szólva, hogy kedve szerint tud alakot változtatni, Snorri Sturlusson ezt írja: „teste úgy hever, mintha aludnék vagy meghalt volna, de madárrá vagy vadállattá, hallá vagy sárkánnyá változik, s egy szempillantás alatt messzi-messzi földekre utazik...”<sup>11</sup> Ódin állatalakban tett önkívületi utazását megalapozottan hasonlíthatjuk a sámánok állattá változásaihoz, hiszen ahogyan ez utóbbiak is bika vagy sas képében harcoltak egymással, az északi hagyományok is többször adnak hírt foka vagy más állat képében küzdő varázslók harcairól; a küzdelem alatt testük élettelenül hever, ugyanúgy, mint Ódin önkívülete idején.<sup>12</sup> Természetesen ilyen hiedelmek a szó szoros értelmében vett samanizmuson kívül is előfordulnak, de a szibériai sámánok gyakorlatával való összevetés annál csábítóbban kínálkozik, minthogy más skandináv hiedelmekben is szó van állat alakú segítőszellemekről, melyek egyedül a sámán számára láthatók,<sup>13</sup> ez pedig még világosabban emlékeztet a sámáni elképzelésekre. Még az a kérdés is fölvetődik, hogy Ódin két hollója, Huginn („Gondolat”) és Muninn („Emlékezet”) nem erősen mitizált, madár alakú „segítőszellem”-e, akiket a Nagy Varázsló (sámán módra!) elküld a világ négy sarkába.<sup>14</sup>

A halottidézést szintén Ódin honosítja meg. Lován, Sleipniren lehatol a Helbe, és megparancsolja egy régóta halott prófétanőnek, keljen ki a sírjából, hogy válaszoljon kérdéseire.<sup>15</sup> Azóta gyakorolják mások is ezt a fajta halottidézést,<sup>16</sup> ami persze nem szoros értelemben vett samanizmus, de ahhoz igen közel álló szellemi horizonthoz tartozik. Idéznünk kellene a Mimir mumifikálódott fejével történő jövendőmondást is,<sup>17</sup> ami a sámánősök koponyája segítségével véghez vitt jukagir jóslásra emlékeztet.<sup>18</sup>

Prófétává sírokon üldögélve vált az ember, „költővé”, tehát ihletetté pedig úgy, ha egy költő sírján aludt.<sup>19</sup> Ugyanez a szokás a keltáknál is megvolt: a *fili* (költő) bika nyers húsát ette, ivott a véreből, majd a bőrébe burkolózva aludt, a „láthatatlan barátok” álmában választ adtak a kérdésre, ami nem hagyta nyugodni.<sup>20</sup> Vagy közvetlenül egy rokon vagy ős sírján aludtak, s így váltak prófétává.<sup>21</sup> Ezek a szokások tipológiailag a holttestek mellett vagy a

temetőben alvó jövődő sámánok és varázslók beavatásához vagy ihletéséhez hasonlíthatók. A mögöttük rejlő elgondolás ugyanaz: a holtak ismerik a jövőt, föl tudják tární a rejtett dolgokat stb. Olykor az álom is hasonló szerepet tölt be: a *Gisla Sagában* a költő bemutatja egyes kiváltságosok halál utáni sorsát.<sup>22</sup>

A túlvilágon és kiváltképp az alvilágban tett önkívületi utazásoknak szentelt kelta és germán mítoszokat és mondákat itt nem vizsgálhatjuk. Csupán arra emlékeztetünk, hogy a halál utáni létre vonatkozó elképzelések sem a keltáknál, sem a germánoknál nem voltak ellentmondásmentesek. A hagyományok az elhunytak több végső nyughelyét emlegetik, sok más nép azon hitéhez hasonlóan, mely szerint a halál után sokféle sors lehetséges. A *Grimnismál* szerint azonban a Hel, a szó szoros értelmében vett Alvilág az Ygdrassil egyik gyökere alatt, tehát „a Világ Közepén” van. Mi több, kilenc földalatti szintről beszélnek; egy óriás azzal kérkedik, úgy nyerte el a bölcsességet, hogy bejárta „a kilenc alsó világot”.<sup>23</sup> Itt a hét vagy kilenc Égnek megfelelő hét vagy kilenc Alvilág közép-ázsiai kozmológiai sémájával találkozunk. Számunkra azonban az óriás kijelentése még jelentősegteljesebbnek tűnik: „bölccsé” – vagyis látnokká – az Alvilágba történő alászállást követően válik, s az alászállást emiatt joggal tekinthetjük beavatásnak.

A *Gylfaginningben*<sup>24</sup> Snorri elmeséli Hermódhr alászállását a Helbe, Odin paripájának, Sleipnirnek a hátán, hogy visszahozza Balder lelkét.<sup>25</sup> Ez a fajta alvilágjárás tisztán samanikus. Mint Orpheusz mítoszának számos nem európai változatában, az alvilágjárás Balder esetében sem hozza meg a vágyott eredményeket. <sup>1</sup> Azt, hogy egy ilyen hőstettet lehetségesnek tekintettek, a *Chronicon Norvegiae* is megerősíti: egy sámán megpróbálta visszahozni egy hirtelen halált halt asszony lelkét, s ekkor ő maga is holtan esett össze, szörnyű sebbel a gyomrán. Egy másik sámán lépett közbe, aki föléléstette az asszonyt, az pedig elmesélte, hogy látta az első sámán szellemét rozmár képében átkelni egy tavon, amikor valaki fegyverrel megsebesítette: ez jelent meg a holttesten.<sup>26</sup>

Ódin maga is leszáll az Alvilágba Sleipnir hátán, hogy felélessze a völvát és megtudja Balder sorsát. A harmadik példa Saxo Grammaticusnál található,<sup>27</sup> ennek hőse Hadingus:<sup>28</sup> miközben

vacsorázik, hirtelen egy asszony jelenik meg, és felszólítja, hogy kövesse. Leszállnak a föld alá, nedves és sötét vidéken mennek keresztül, kitaposott útra bukkannak, amelyen jól öltözött emberek járnak-kelnek, ezután napsütötte tájra érnek, ahol mindenféle virág nyílik, majd folyamhoz érkeznek, s átkelnek egy hídon. Két, harcban álló hadsereggel találkoznak, az asszony azt mondja, harcuk örökké tart: a csatákban elesett harcosok seregei ezek, akik folytatják a küzdelmet.<sup>29</sup> Végül egy falhoz érnek, amelyen az asszony hiába próbál átjutni; megöli a magával hozott kakast és átdobja a falon; a kakas életre kel, mert a következő pillanatban már hallani kukorékolását a fal túloldalán. Sajnos Saxo itt megszakítja leírását.<sup>30</sup> Eleget mondott azonban ahhoz, hogy Hadingusnak a titokzatos asszony vezetésével végrehajtott alászállásában ráismerjünk a közismert mitikus motívumokra: a holtak útjára, a folyóra, a hídra, a beavatási akadályra (a fal). A kakas, amely nyomban életre kel, amint a fal túloldalára kerül, mintha arra a hiedelemre utalna, mely szerint legalábbis egyes kiváltságosok (vagyis „beavatottak”) számíthatnak arra, hogy haláluk után „visszatérhetnek az életbe”.<sup>31</sup>

A germán mitológia és folklór más alvilágjárások elbeszéléseit is őrzi, amelyekben a „beavatási próbatételek” (például áthaladás egy „lángfalon” stb.) ugyancsak megtalálhatók, de a sámáni alvilágjárás típusa nem feltétlenül. A *Chronicon Norvegiae* tanúbizonysága szerint ezt a típust északi varázslóktól ismerték meg, s ha lobbí hőstettükre gondolunk, elég határozott hasonlóság fedezhető fel köztük és a szibériai sámánokéi között.

Itt beérjük azzal, hogy a „vad harcosokra”, a *berserk*ekre utalunk, akik mágikus úton tettek szert állati „dühre”, és vadállattá változtak.<sup>32</sup> Ez a harcos eksztázisteknika, amely más indoeurópai népeknél is ismert, és párhuzamait az Európán kívüli kultúrákban is megtalálták,<sup>33</sup> csupán felszínes kapcsolatban van a szó szoros értelmében vett samanizmussal. A katonai (hősi) típusú beavatás struktúrájában különbözik a sámánbeavatásoktól. A mágikus vadállattá változás a samanizmus körén túlmutató ideológiához tartozik. Ez az ideológia a paleoszibériai népek vadászrítusaiban gyökerezik, és látni fogjuk,<sup>34</sup> milyen eksztázisteknikák születhetnek az állati viselkedés misztikus utánzásából.

Ódin, adja tudtunkra Snorri, ismerte és alkalmazta a *seidhmek* nevezett mágiát: ennek köszönhetően előre látta a jövőt, halált, szerencsétlenséget vagy betegséget tudott okozni. Ám, teszi hozzá Snorri, ez a boszorkányság olyan „gyalázatosságot” foglalt magában, hogy a férfiak nem csinálták „szégyenkezés nélkül”; a *seidhr* inkább a *gidhjurok* („papnők” vagy „istennők”) osztályrésze maradt. A *Lokasennában* pedig szemére is vetik Ódinnak, hogy a *seidhrt* műveli, ami „férfihoz méltatlan”.<sup>35</sup> A források varázslókról (*seidhmenn*) és varázslónőkről (*seidhkonur*) tesznek említést, s tudjuk, hogy Ódin Freyja istennőtől tanulta meg a *seidhrt*.<sup>36</sup> Azt is okkal feltételezhetjük, hogy ez a fajta mágia a nők specialitása volt; ezért tekintették „férfihoz méltatlannak”.

Mindenesetre a szövegekben leírt *seidhr* szertartásokat mindig egy-egy *seidhkom*, *spdkom* („látnok asszony”, próféta) végzi. A legjobb leírás az *Eiriks saga rauthában* található; a *spákona* meglehetősen fejlett szertartási öltözetet visel: kék köpenyt, fekete báránybőr sapkát fehér macskaprémekkel; botot is használ, és a szertartás során egy elég magas emelvényen ül, tyúktollal tömött párnán.<sup>37</sup> A *seidkhona* (vagy *völva*, *spákona*) tanyáról tanyára jár, hogy feltárja az emberek előtt jövődjüket, és megmondja, milyen lesz az időjárás, a termés stb. Tizenöt fiatal leány és ugyanannyi fiú kíséri, akik kórusban énekelnek. A zene lényeges szerepet játszik az önkívület előkészítésében.<sup>1</sup> A transz során a *seidhkom* lelke elhagyja testét és térbeli utazásokat tesz; mint a fentebb idézett epizód bizonyítja,<sup>38</sup> többnyire állatalakot ölt.

A *seidhr* számos vonása hasonlítható a klasszikus sámánszertartáshoz:<sup>39</sup> ilyen a rituális öltözet, a kórus és a zene jelentősége, az önkívület. Úgy véljük azonban, hogy a *seidhrt* nem kell feltétlenül *stricto sensu* samanizmusnak tekintenünk: a „misztikus” repülés az egyetemes mágia és különösen az európai boszorkányság egyik vezérmotívuma. A sajátosan sámáni témák – alvilágjárás a beteg lelkének felkutatására vagy az elhunytat kísérve – bár, mint láttuk, ott vannak az északi mágia hagyományai között, nem elsőrendű fontosságú elemei a *seidhr* szertartásnak. A *seidhr*, épp ellenkezőleg, úgy tűnik, a jövőmondásra összpontosít, vagyis végeredményben inkább a „kis mágiához” tartozik.

## Az ókori Görögország

A régi Görögország különféle eksztatikus hagyományainak tanulmányozására nem vállalkozunk.<sup>40</sup> Csak azokra a dokumentumokra utalunk, amelyek morfológiája közel áll a szoros értelemben vett samanizmushoz. Fölösleges említenünk a dionüszoszi bacchanáliákat, csupán azért, mert az ókori szerzők a *Bakkhánsnők* fájdalommal szembeni érzéketlenségéről beszélnek; fölösleges szólnunk az *enthusiaszmoszról*, a különféle jóstechnikákról,<sup>42</sup> a halottidézésről vagy az Alvilág- (Hadész-)felfogásról. Ezek között természetesen megtalálhatók a samanizmust éltető motívumok és technikák megfelelői, de ezek az egybeesések a csaknem egyetemesen elterjedt mágikus elképzelések és ősi eksztázistechnikák görögországi fennmaradásával magyarázhatók. A kentaurokhoz,<sup>43</sup> az első gyógyítókhoz és isteni orvosokhoz fűződő mítoszokról és mondákról sem ejtünk szót, jóllehet ezekből a hagyományokból olykor kifejthető valamiféle ősi „samanizmus” elhalványult nyomai. Mindezeket a hagyományokat azonban már értelmezték, kidolgozták, átértékelték; összetett mitológiák és teológiák szerves részévé váltak; kapcsolatokat, elegyedéseket, szintéziseket előfeltételeznek az égei, sőt a keleti szellemi világgal, s tanulmányozásukhoz sokkal többre lenne szükség, mint e vázlat néhány lapja.

Megjegyezhetjük, hogy azok a gyógyítók, jósok vagy eksztatikusok, akiket a sámánokkal hozhatnánk kapcsolatba, nem tartoznak Dionüszoszhoz. A dionüszoszi misztikus irányzatnak egészen más struktúrája volt: a bakkhikus átszellemültség egyáltalán nem hasonlít a sámáni önkívülethez. Az a néhány görög mondabeli alak, aki összehasonlítható a sámánokkal, épp ellenkezőleg, Apollónhoz kapcsolódik. Róluk viszont azt tartják, hogy Északról, a hüperboreoszok földjéről, Apollón szülőhazájából érkeztek Görögországba.<sup>44</sup> Ez a helyzet például Abarisszal. „Apollói természetének és küldetésének jelvényével, az arany nyíllal a kezében járta a világot, áldozatok segítségével elhárította a betegségeket, előre jelezte a földrengéseket és egyéb csapásokat.”<sup>45</sup> Egy kései monda úgy ábrázolja, amint nyílvesszején



a levegőben utazik, mint Muszaiosz.<sup>46</sup> A nyíl, amely szerepet kap a szkíthák mitológiájában és vallásában is,<sup>47</sup> a „mágikus repülés” szimbóluma.<sup>48</sup> Emlékezzünk ezzel kapcsolatban arra, hogy a nyíl számos szibériai sámánszertartásban is megvan.<sup>49</sup>

A prokonnészoszi Ariszteasz ugyancsak Apollónhoz kapcsolódik: önkívületbe esik, és az isten „megragadja” a lelkét. Megesik, hogy egymástól távol eső helyeken tűnik föl egyazon időben,<sup>50</sup> holló képében kíséri Apollónt,<sup>51</sup> ami a sámáni átváltozásokra emlékeztet. A Klazomenai-i Hermotimosz „sok-sok évre” képes volt elhagyni testét; e hosszú önkívület alatt messzire elutazott, és „prófétikus tudást hozott magával a jövőről. Végül ellenségei elégették élettelenül heverő testét, és lelke soha többé nem tért vissza”.<sup>52</sup> Ez az önkívület a sámáni transz minden jegyét magán viseli.

Idézzük föl a krétai Epimédész mondáját is. Sokáig „aludt” Zeusz barlangjában az Ida hegyen; böjtölt, és megtanulta a hosszan tartó eksztázist. A „lelkesült bölcsesség”, vagyis az eksztázistechnika mestereként hagyta el a barlangot. Ekkor „járni kezdte a világot, gyakorolta a gyógyítás művészetét, eksztatikus látnokként jövendőt mondott, magyarázta a múlt rejtett értelmét, és tisztítópapként (*kathartész*) küzdte a különösen súlyos bűnök elkövetésére küldött démonok okozta bajokat”.<sup>53</sup> A barlangba húzódás (= alvilágjárás) klasszikus, de nem szükségképpen „sámáni” beavatási próba. Epimédész önkívületei, mágikus gyógyításai, jós- és profétai képességei miatt hasonlít sámánhoz.

Mielőtt Orpheuszról szólnánk, vessünk egy pillantást a thrákokra és a gétákra, „a legbátrabb és legigazabb thrákokra” – mint Hérodotosz mondja.<sup>54</sup> Bár Zalmoxiszban több szerző „sámánt” látott,<sup>55</sup> semmi okát nem látjuk, hogy elfogadjuk ezt az értelmezést. Sem a „hírnök Zalmoxiszhoz küldésében”, amelyre négyévenként került sor,<sup>56</sup> sem a „földalatti hajlékban”, ahol eltűnt és három esztendeig élt, hogy azután előbukkanjon és bebizonyítsa a gétáknak az ember halhatatlanságát,<sup>57</sup> nincs semmi sámáni. Egyetlen elem utal arra, hogy a gétáknál volt samanizmus: ez Sztrabón értesülése<sup>58</sup> a műsziai *kapnobatészekről* – a nevet „felhőkben járó”-nak fordították,<sup>59</sup> Arisztophanész *aerobatészeinek* analógiájára,<sup>60</sup> de „füstbenjáró”-nak<sup>61</sup> kell fordítani. Valószínűleg a kender füstjéről, az eksztázis e kezdetleges eszközéről van szó,

amelyet a thrákok<sup>62</sup> és a szkíthák egyaránt ismertek. A *kapnobatészek* talán olyan géta táncosok és varázslók voltak, akik eksztatikus transzaikhoz a kender füstjét használták.

Bizonyos, hogy a thrák vallásban más „sámáni” elemek is fennmaradtak, de ezeket nem mindig könnyű azonosítani. Idézzünk mindenesetre egy példát, amely azt bizonyítja, hogy a thrákoknál létezett a létrával történő égbeszállás ideológiája és rítusa. Polüainosz szerint<sup>63</sup> a kebrénosz és szükaibaosz törzsek papkirálya, Koszingasz azzal fenyegette alattvalóit, hogy egy fa létrán fölmegy Héra istennőhöz panaszt tenni a viselkedésük miatt. Márpedig, mint már többször láttuk, a létrán vagy lépcsőn történő szimbolikus égbeszállás tipikusan sámáni jelenség. Később majd megmutatjuk, hogy a lépcső szimbolizmusára az ókori Közel-Kelet és a Mediterráneum más vallásaiban is van bizonyíték.

Ami Orpheuszt illeti, az ő mítosza több olyan elemet is mutat, amelyek összehasonlíthatók a sámánideológiával és -technikával. A legfontosabb természetesen az, amikor leszállt az Alvilágba, hogy visszahozza hitvese, Eurüdiké lelkét. A mítosznak legalábbis az egyik változata nem említi a végső kudarcot.<sup>64</sup> Azt a lehetőséget egyébként, hogy valakit el lehet ragadni az alvilágból, Alkésztisz mondája is megerősíti. Orpheusz azonban a „Nagy Sámán” más vonásait is hordozza: ilyen a gyógyítás művészete, a zene és az állatok szeretete, „bűbáji”, jósképessége. Még „kultúrhéroszi” jellege<sup>65</sup> sem mond ellent a legjobb sámánhagyományoknak: az „első sámánt” tán nem isten küldte, hogy megvédje az embereket a betegségektől és civilizálja őket? Végezetül, Orpheusz mítoszának egyik utolsó részlete tisztán sámáni: miután a bakkhánsnők levágták és a Hebrosz folyóba dobták, Orpheusz feje dalolva úszik Leszboszig. Ezután jövendöl,<sup>66</sup> mint Mimir feje. Márpedig a jukagir sámánok koponyájának ugyancsak megvan a maga szerepe a jövendőmondásban.<sup>67</sup>

Ami a szó szoros értelmében vett orphizmust illeti, ez semmiben sem hasonlít a samanizmusra,<sup>68</sup> kivéve a sírokban talált aranylemezeket, amelyeket sokáig orphikusnak tekintettek. Inkább talán orphikus-püthagoreánusok.<sup>69</sup> Mindenesetre ezek a lemezek olyan szövegeket tartalmaznak, amelyek a túlvilágon követendő utat mutatják a halottnak;<sup>70</sup> olyasfélék, mint egy-egy sűrített „Halottak

könyve”, s a Tibetben és a mo-szo népnél<sup>71</sup> használatos ugyanilyen szövegekhez kell hasonlítanunk őket. Ez utóbbi esetekben a halotti útvonalak recitálása a halott ágya fejeánél a lélekvezető sámán misztikus kíséretével volt egyenértékű. Anélkül, hogy erőltetni akarnánk az összehasonlítást, az orphikus-püthagoreánus lemezek halotti földrajza mintegy a sámáni jellegű lélekvezetés helyettesítésének tekinthető.

A lélekvezető Hermészre csupán utalunk; az isten alakja túlságosan összetettnek mutatkozik ahhoz, semhogy „sámáni” alvilági kalauzzá egyszerűsítsük.<sup>72</sup> Ami Hermész „szárnyát”, a mágikus repülés szimbólumát illeti, homályos utalások mintha arra vallanának, hogy egyes varázslók állították: szárnyakat adnak az elhunytak lelkének, ezzel lehetővé téve számukra, hogy az egekbe röppenjenek.<sup>73</sup> Itt azonban a lélek = madár ősi szimbolizmusával van dolgunk, amely számos újabb keletű, a napkultuszokkal és a megdicsőülés-mennybemenetel eszméjével összefüggő keleti eredetű értelmezéstől vált egyre bonyolultabbá és összetettebbé.<sup>74</sup>

A görög hagyományokban fennmaradt alvilágjárásokban,<sup>75</sup> a legillusztrisabttól – Héraklész beavatási próbatételétől – Püthagorasz<sup>76</sup> és „Zoroasztér”<sup>77</sup> legendás alászállásáig ugyanígy nyoma sincs sámáni struktúrának. Inkább a pamphüliai Érnek, Armeniosz fiának ekstatiszikus élményét idéznénk föl, amit Platón jegyzett föl:<sup>78</sup> a csatamezőn „megölt” Ér tizenkét nap múltán, amikor teste már a máglyán hever, magához tér, és elmeséli, miket mutattak neki a másvilágon. A kutatók ebben az elbeszélésben keleti eszmék és hiedelmek hatását látták.<sup>79</sup> Akárhogyan is, Ér kataléptikus transza a sámánokéhoz hasonlít, ekstatiszikus túlvilági utazása pedig nemcsak az *Arda Viráfra*, hanem sok „sámáni” élményre is emlékeztet. Ér egyebek között látja az Ég színeit és a középponti Tengelyt, valamint az emberek csillagokban rögzített sorsát is;<sup>80</sup> az asztrológiai Végzetnek ez az ekstatiszikus látomása az emberi sorsokat levelein vagy lapjain hordozó Életfa vagy „Égi Könyv” keleti eredetű mítoszaihoz hasonlít. A Végzetet tartalmazó „Égi Könyv” szimbolizmus, amely könyvet az istenek ismertetnek meg az uralkodókkal és prófétákkal égbeszállásuk során, igen ősi, és Keleten széles körben elterjedt.<sup>81</sup>

Látható, mennyire átértelmeződhet egy-egy ősi mítosz vagy szimbólum: Ér látomásában a Világtengely a Végzet Orsójává változik, az „Égi Könyv” helyébe pedig az asztrológiai Sors lép. Jegyezzük meg azonban, hogy „az ember helyzete” állandó marad: a pamphüliai Ér ugyanúgy eksztatikus utazás során kapja a Kozmoszt és az Életet irányító törvények kinyilatkoztatását, mint a kezdetleges civilizációk sámánjai és misztikusai; önkívületi látomás révén jut el a Sors és a halál utáni lét misztériumának megértéséhez. A sámán önkívületét Platón elmékedésétől elválasztó óriási távolság, a történelem és a kultúra által elmélyített minden különbség sem változtat semmit a végső realitás e felismerésének struktúráján: az ember az ekstázison keresztül ébred világbeli helyzetének és végső elrendeltetésének teljes tudatára. Már-már az „egzisztenciális öntudatra ébredés” archetípusáról lehetne beszélni, ami a sámán vagy a primitív misztikus önkívületében éppúgy ott van, mint a pamphüliai Ér és az ősi világ összes többi olyan látnokának élményében, akik már ezen a világon megismerték az ember túlvilági sorsát.<sup>82</sup>

### *Szkíthák, kaukázusiak, irániak*

Hérodotosz jó leírást hagyott ránk a szkíthák halottas szokásairól.<sup>83</sup> A temetés végeztével tisztító szertartást végeztek: kendert szórtak izzó kövekre, és belélegezték a füstöt; „a szkíthák pedig, miközben élvezik a gőzt, kurjantanak.”<sup>84</sup> Karl Meuli<sup>85</sup> nagyon jól rávilágított e halotti tisztító szertartás sámáni jellegére; a halottkultusz, a kenderhasználat, a gőzfürdő és a „kurjongatások” valóban olyan sajátos vallási együttest alkotnak, amelynek nem lehetett más célja, mint az önkívület. Meuli ennek kapcsán idézi<sup>86</sup> azt a Radlov által leírt altaji szertartást, melynek során a sámán az Alvilágba vezette egy negyven napja meghalt asszony lelkét.<sup>87</sup> A lélekvezető sámánról Hérodotosz leírása nem tanúskodik: csak a temetést követő tisztító szertartásról beszél. Az ilyen tisztító szertartások azonban sok török-tatár törzsnél egybeesnek azzal, hogy a sámán az elhunytat új otthonába, az Alvilágba kíséri.

Meuli felhívta a figyelmet a szkíthák alvilágra vonatkozó hiedelmei és a titokzatos „asszonybetegség” „sámáni” struktúrájára – amely

egy Hérodotosztól ismert monda szerint<sup>88</sup> a szkíthák közül egyeseket „*enareszekké*” változtatott, a svájci tudós pedig a jelenséget a szibériai és észak-amerikai sámánok nővé változásához hasonlítja –,<sup>89</sup> valamint az *Arimaszpeia*, sőt általában az epikus költészet „sámáni” eredetére is utal. E tételek megvitatását a nálunk hozzáértőbbekre bízunk. Egy dolog mindenesetre biztos: a sámánizmus és a kenderfüsttel előidézett eksztatikus bódulat a szkíthák körében ismeretes volt. Mint látni fogjuk, a kender eksztatikus célú alkalmazása az irániaknál is kimutatható, Közép- és Észak-Ázsiában pedig a misztikus bódulat jelölésére éppen a kender iráni nevét használják.

Tudjuk, hogy a kaukázusi népek, különösen az oszétok sok szkítha mitológiai és vallási hagyományt megőriztek.<sup>90</sup> Egyes kaukázusi népeknek a halál utáni életre vonatkozó elképzelései viszont az irániakéihoz hasonlóak, nevezetesen az elhunyt átkelése egy hajszálvékony hídon, vagy az égig érő és gyökeréből csodaforrást fakasztó Világfa mítosza.<sup>91</sup> Másfelől, a jósök, látnokok és halottidéző-lélekvezetők a grúz hegyi törzseknél is játszanak némi szerepet; a varázslók és eksztatikusok között a *messzulethék* a legfontosabbak, ők legtöbbször az asszonyok és lányok köréből kerülnek ki. Legfőbb teendőjük az, hogy a túlvilágra kísérik az elhunytakat, de meg is testesíthetik őket, s ilyenkor a holtak az ő szavakkal szólnak; a *messzulethe*, akár lélekvezető, akár halottidéző, önkívületbe esve teljesíti küldetését.<sup>92</sup> Ezek a vonások különös módon emlékeztetnek az altaji samanizmusra. Hogy a dolgok ilyen állapotban tükrözi az „európai irániak”, vagyis a szarmato-szkíthák hiedelmeit és technikáit, nem lehet megállapítani.<sup>93</sup>

Megjegyeztük már a kaukázusiak és az irániak túlvilágra vonatkozó hiedelmeinek meghökkentő hasonlóságát. A Csinvat-híd csakugyan lényeges szerepet tölt be az iráni halotti mitológiában;<sup>94</sup> az átkelés mintegy eldönti a lélek sorsát, és struktúráját tekintve a beavatási próbatételekkel egyenértékű, nehéz próba: a Csinvat-híd olyan, mint egy „több oldalú gerenda”,<sup>95</sup> több szakaszra tagolódik; az igazak előtt kilenc lándzsahossz a szélessége, a tisztátalanok előtt pedig olyan keskeny, mint „a borotva éle”.<sup>96</sup> A Csinvat-híd „a Világ Közepén” van. A „Föld Közepén”, „800 férfi magasságára”<sup>97</sup> nyúlik

föl a Kakád-i-Dáitík, az „ítélet Orma”, a Csinvat-híd pedig a Kakád-i-Dáitíktól az Elburszig ível, vagyis a „Középen” összeköti az Eget és a Földet. A Csinvat-híd alatt tátong a pokol lyuka:<sup>98</sup> a hagyomány „az Elbursz folytatásaként” ábrázolja.<sup>99</sup>

A középponti tengellyel (Pillér, Fa, Híd stb.) összekötött három kozmikus övezet „klasszikus” kozmológiai sémájával van dolgunk. A sámánok szabadon járnak-kelnek a három övezet között; az elhunytaknak pedig a túlvilágra vezető út során át kell kelniük egy hídon. Ezzel a halotti motívummal számtalanszor találkoztunk, és fogunk is még. Az iráni hagyományban (legalábbis abban a formájában, ahogyan Zarathustra reformja után fennmaradt) az a fontos, hogy a hídon való átkeléskor egyfajta harc bontakozik ki a lelket a Pokolba tuszkolni iparkodó démonok, meg a védőszellemek: Arisztát, „a földi és égi lények vezetője” és a jó Vaju<sup>100</sup> között (őket egyébként a halott rokonai ebből a célból hívogatják), akik ellenállnak nekik. A hídon Vaju támogatja a jámbor emberek lelkét; a holtak lelkei is segítenek nekik az átkelésben.<sup>101</sup> A lélekvezetői szerep, amelyet a jó Vaju tölt be, esetleg „sámános” ideológiát tükröz.

A gáthák három ízben utalnak a Csinvat-hídon történő átkelésre.<sup>102</sup> Az első két szakaszban Zarathustra – Nyberg értelmezése szerint<sup>103</sup> – önmagáról mint lélekvezetőről beszél: azok, akik eksztázisban egyesültek vele, könnyűszerrel átjutnak a hídon; ellenfelei, a tisztátalanok „örök időkre a Hazugság Házának vendégei lesznek”.<sup>104</sup> A Híd voltaképpen nemcsak a halottak útja, hanem rajtuk kívül – s mint ilyennel, sokszor találkoztunk már vele – az eksztatikusoké is. Arda Viráf ugyancsak eksztázisban kel át a Csinvat-hídon misztikus utazása során. Nyberg értelmezését követve úgy tűnik, Zarathustra a vallási élmény révén „sámánhoz” nagyon hasonló eksztatikus lehetett. A svéd tudós úgy véli, a gáthikus *maga* kifejezésben találta meg a bizonyítékát annak, hogy Zarathustra és tanítványai az önkívületi élményt rituális dalokkal váltották ki, melyeket egy zárt és megszentelt helyen, kórusban énekeltek.<sup>105</sup> Ebben a szent térben (*maga*) lehetővé vált az Ég és a Föld közötti kapcsolatteremtés,<sup>106</sup> vagyis a szent tér az egyetemesen elterjedt dialektikának megfelelően<sup>107</sup> „Középpé” vált. Nyberg határozottan állítja, hogy ez a kommunikáció eksztatikus természetű

volt, nevezetesen össze is hasonlítja az „énekesek” misztikus élményét a szorosán vett samanizmussal. Ezzel az értelmezéssel a legtöbb iranista nem értett egyet.<sup>108</sup> Mindazonáltal megjegyezhetjük, hogy a Zarathustra vallásában meglevő eksztatikus és misztikus elemek, amelyek a samanizmus ideológiájával és technikáival mutatnak némi hasonlóságot, egy nagyobb együttesbe illeszkednek, s így a legkevésbé sem utalnak arra, hogy a zarathustrai vallás „sámáni” struktúrájú lenne. A szent tér, a dalok fontossága, az Ég és Föld közötti misztikus vagy szimbolikus érintkezés, a beavatási vagy halotti Híd szerves részei ugyan az ázsiai samanizmusnak, de azt megelőzik és túl is mutatnak rajta.

Az ősi Iránban mindenesetre ismerték a kenderfüsttel kiváltott sámáni önkívületet. A *banghát* a gáthák nem említik, a *Fravasi-jastban* (*Fravaši-yašt*) viszont egy *Pourubangha* nevű egyénről esik szó, „akinek sok kendere van”.<sup>109</sup> A *Jastban* (*Yašt*) azt mondják, Ahura Mazdá „transz és kender nélküli”,<sup>110</sup> a *Vidévdātban* pedig a kender démoniként jelenik meg.<sup>111</sup> Mindez szerintünk teljes ellenségesség bizonyítéka a sámáni révülettel szemben, amit az irániak valószínűleg gyakoroltak, mégpedig talán ugyanolyan mértékben, mint a szkíthák. Annyi bizonyos, hogy Arda Viráf látomására az után került sor, hogy megivott egy borból és „Vistaszp kábítószeréből” készült italt, amitől hét napra és hét éjszakára elaludt.<sup>112</sup> Alma inkább a sámántranszokhoz hasonlít, mert, mondja az *Arda Viráf Könyve*, „Viráf lelke elhagyta testét, és a Csinvat-hídhoz ment, a Kakád-i-Dáítíkra. Hét nap elteltével visszatért, és visszabújt a testébe”.<sup>113</sup> Viráf Dantéhoz hasonlóan végiglátogatta a mazdáita mennyország és alvilág minden zugát, szemtanúja volt a bűnösök gyötrelmeinek és az igazak jutalmainak. Túlvilági utazása ebből a szempontból a sámáni alvilágjárások leírásaihoz hasonlítható, melyek némelyikében, mint láttuk, ugyancsak vannak utalások a bűnösök büntetéseire. A közép-ázsiai sámánok alvilág-elképzelésének képanyagára valószínűleg keleti, elsősorban iráni előképek hatottak. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a sámáni alvilágjárás külső hatásról árulkodik; a keleti hozzájárulás csupán elmélyítette és színesebbé tette a bűnhődés drámai forgatókönyveit; a keleti hatások jóvoltából az eksztatikus alvilágjárások *elbeszélései* gazdagodtak; maga az *eksztázis* jóval megelőzte ezeket a hatásokat

(az eksztázisteknikával olyan archaikus kulié rákban is találkoztunk, ahol lehetetlen az ókori Kelet hatására gyanakodnunk).

Zarathustra esetleges „sámáni” élményét nem vehetjük ugyan biztosra, de az kétségtelen, hogy a legelemibb eksztázisteknika, a kenderrel kiváltott önkívület ismeretes volt az ókori irániak előtt. Nyugodt lélekkel vélhetjük, hogy az irániak a samanizmus más alapelemeit is ismerték, például a mágikus repülést (amely a szkítháknál is igazolható!?) vagy az égbeszállást. Arda Viráf tett egy „első lépést”, s elérte a csillagok szféráját, tett egy „második lépést”, és elérte a hold szféráját, a „harmadik lépés” ahhoz a lényhez vezette, amelyet „a legmagasabbak legmagasabbjának” neveznek, a „negyedik lépés” pedig Garotman fényéhez.<sup>114</sup> Bármilyen kozmológia foglaltassák is ebben az égbeszállásban, az bizonyos, hogy a „lépések” szimbolikája – ugyanaz, amellyel Buddha születésének mítoszában találkozunk majd – nagyon pontosan ledi a sámánfa „fokainak” vagy rovátkáinak szimbolikáját. Ez a szimbolizmusegyüttes szoros kapcsolatban áll a rituális égbeszállással. Márpedig, mint már megannyiszor megállapíthattuk, ezek az égbeszállások a samanizmus lényegi alkotóelemének tekinthetők.

A kender okozta révület fontosságát másfelől az is igazolja, hogy az iráni szó Közép-Azsiában rendkívül elterjedt. A kendert jelentő iráni szó, a *bangha* számos ugor nyelvben jelentette mind a *par excellence* sámángombát, az *agaricus muscariust* (azaz *Amanita muscaria* légyölő galóca – a szerk.) (melyet pontosan a szertartás előtt vagy alatt használnak mérgező anyagként), mind pedig a révületet:<sup>115</sup> vedd össze például: vogul *pánkh*, „gomba”, mordvin *panga*, *pango*, cseremis *pongo*, „gomba”. Az északi vogulban a *pánkh* szó „révülést, részegséget” is jelent. Az istenségekhez intézett himnuszok is utalnak a gombamérgezéssel kiváltott önkívületre. Ezek a megállapítások azt bizonyítják, hogy az önkívületi célú mérgezések mágikus-vallási megbecsülése iráni eredetű. A *bangha*, a Közép-Ázsiát ért többi iráni hatással együtt, amelyekre még visszatérünk, mutatja, milyen magas fokú volt Irán vallási tekintélye. Lehet, hogy a sámáni révülés az ugoroknál iráni eredetű. De mit bizonyít ez az eredeti sámáni önkívületre nézve? A narkotikumok csupán a „tisza” transz közönséges helyettesítői.



Több szibériai népnél alkalmunk nyílt már megállapítani, hogy a kábító anyagok (alkohol, dohány stb.) alkalmazása közelmúltbeli újítás, s valamiféleképpen a sámántechnika hanyatlásáról tanúskodik. A kábítószeres bódulattal *utánozni* próbálnak egy olyan szellemi állapotot, amit más módon nem tudnak már elérni. Egy misztikus technika hanyatlásaként vagy, tegyük hozzá, vulgarizálódásaként az ősi és a mai Indiában, sőt az egész Keleten folyton belebotlunk a misztikus önkívület vagy más efféle döntő élmény „nehéz útjainak” és „könnyű útjainak” e különös keverékébe.

Az iszlamizált Irán misztikus hagyományaiból bajos kibogozni, vajon mi a nemzeti örökség, és mi tudható be az iszlám vagy a Kelet hatásainak. Kétségtelen azonban, hogy sok legenda és csoda, amelyekről a perzsa hagiográfia tanúskodik, a mágia és különösen a samanizmus egyetemes alapjaihoz tartozik. Elég föllapoznunk C. Huart könyvének, a *Saints des derviches tourneurs*nek [A kerengő dervisek szentjei] két kötetét: lépten-nyomon a legtisztább sámáni hagyományok körébe tartozó csodákba: égbeszállásokba, mágikus repülésekbe, eltűnésekbe, vízenjárásokba, gyógyításokba botlunk.<sup>117</sup> Másfelől nem szabad elfeledkeznünk a hasisnak és más kábítószereknek az iszlám misztikában betöltött szerepéről sem, bár legtisztább szentjeik nem folyamodtak ilyen ajzószerkezhöz.<sup>118</sup>

Végezetül, az iszlámnak a közép-ázsiai törökök közötti elterjedésével a muszlim misztikusok átvettek egyes sámáni elemeket.<sup>119</sup> Köprülüzáde professzor emlékeztet arra, hogy „a legenda szerint Ahmed Jeszeví és egyes dervisei madárrá válva röpködni tudtak”.<sup>120</sup> Ugyanilyen legendák terjedtek el a bektási dervisekről.<sup>121</sup> A 13. században Barák Bábá – annak a rendnek a megalapítója, amelynek rituális ismertetőjele a „kétszarvú hajviselet” volt – slruccon lovagolva mutatkozott az emberek előtt, s a legenda azt mondja: „lovasa ösztökélésére a strucc repült egy kicsit”.<sup>122</sup> Lehetséges, hogy ezek a részletek valóban a török-mongol samanizmus hatásának tudhatók be, mint a tudós turkológus állítja. A madárrá változás képessége azonban mindenfajta samanizmushoz hozzátartozik, a török-mongolhoz éppúgy, mint a sarkvidékihez, az amerikaihoz, az indiaihoz vagy az óceániaihoz. Ami a struccot illeti Barák Bábá legendájában, kérdés, hogy nem inkább déli eredetre vall-e.

## Az ősi India: égbeszállási rítusok

Emlékezzünk a nyírfa rituális jelentőségére a török-mongol vallásban és kiváltképpen a samanizmusban: a nyírfa vagy a hét-kilenc hágcsófokkal ellátott cölöp a Világfát jelképezi, s következésképpen a „Világ Közepén” állóként tisztelik. A sámán a fát megmászva eléri a legmagasabb eget, és Baj Ülgen színe elé jut.

Ugyanezt a szimbolizmust megtaláljuk a bráhmanikus rituáléban is: ebben is van szertartásos fölemelkedés az istenek világáig. „Az áldozatnak csak egy szilárd támpontja, egyetlen végcélja van: az égi világ.”<sup>123</sup> „Az áldozat biztos támasz az átkeléshez”;<sup>124</sup> „minden áldozat a maga egészében égbe vivő hajó”.<sup>125</sup> A rítus mechanizmusa *dúróhana*,<sup>126</sup> „nehéz fölemelkedés”, mivel magában foglalja magának a Világfának a megmászását.

Az áldozati oszlopot (*júpa*) valóban a Világfával azonosított fából készítik. Maga a pap választja ki az erdőben, a favágó kíséretében.<sup>127</sup> Miközben kivágnák, az áldozópap így szól hozzá: „Ne érintsd az Eget sudaraddal, ne sértsd meg a leget törzseddel!”<sup>128</sup> Az áldozati oszlop egyfajta kozmikus tartópillérré válik: „Magasodj, ó *Vanaszpati* (Erdő ura) a Föld ormán!”, szólítja meg a *Rigvéda*,<sup>129</sup> „Sudaraddal az Eget tartod, törzsed betölti a leget, lábaddal a Földet szilárdítod”, jelenti ki a *Satapatha bráhmana*,<sup>130</sup>

E kozmikus oszlopon az áldozó az Égbe megy, egyedül vagy feleségével együtt. Létrát támaszt az oszlophoz, s így szól asszonyához: „Gyere, menjünk az Égbe!”. Az asszony így felel: „Menjünk!” E rituális párbeszéd háromszor hangzik el.<sup>131</sup> A csúcsra érve az áldozó megérinti az oszlopfőt, s karját kitérve (mint madár a szárnyát!) felkiált: „Elértük az Eget, az isteneket; halhatatlanok lettünk!”<sup>132</sup> „Az áldozó valójában létrává és híddá teszi [az áldozati oszlopot], hogy elérje az Eget.”<sup>133</sup>

Az áldozati oszlop *axis mundi*, s ugyanúgy, ahogyan az archaikus népek házuk füstlyukán vagy középponti oszlopán keresztül küldték föl áldozati adományukat, a védikus *júpa* is „az áldozat célba juttatója” volt.<sup>134</sup> Imákkal fordultak hozzá: „Ó, Isten, Erdő Ura, juttasd italáldozatunkat az istenekhez!”<sup>135</sup>

Megfigyeltük a sámánöltözék madárszimbolikáját és a mágikus repülés számos példáját a szibériai sámánoknál. Hasonló

elképzelésekre találunk az ősi Indiában is: „A madárrá vált áldozó az égi világba száll”, jelenti ki a *Pancsavimsa bráhmana*,<sup>136</sup> Sok szöveg említi szárnyakat, melyekkel rendelkezni kell az embernek, hogy elérje a Fa csúcsát,<sup>137</sup> „az Égben ő a [nap-]hattyú”, s ő [az áldozatbemutató] a „Nap [Vaszu] az légben”,<sup>138</sup> áldozati ló is, mely madár képében ragadja égbe az áldozót<sup>139</sup> és így tovább.<sup>140</sup> S mint csakhamar látni fogjuk, az ókori és középkori Indiában pazar bőségben akad tanúbizonyság a mágikus repülés hagyományára, mégpedig mindig szentekkel, jógikkal és varázslókkal összefüggésben.

A „fáramászás” a bráhmanikus szövegekben a szellemi felemelkedés elég gyakori képévé vált.<sup>141</sup> Ugyanez a szimbolizmus a toli klórhagyományokban is megőrződött, ha jelentése nem is mindig átlátható.<sup>142</sup>

A sámáni típusú égbeemelkedés Buddha születésének legendáiban is megvan. „Amint megszületett – mondja a *Madzsdzshima Nikája*<sup>U3</sup> a Bódhiszattva szilárdan megállt a lábán, s Észak felé fordulva hét lépést tett meg; egy fehér napernyő védelme alól körültekintve szemügyre vette a négy égtájat, s így szólott bikahangján: »Én vagyok a világon a legnagyobb, én vagyok a világon a legjobb, én vagyok a világon a legidősebb; ez az utolsó születésem; ezentúl nem lesz számomra új létezés.«.”A hét lépés Buddhát a világ tetejére viszi; ugyanúgy, ahogyan az altaji sámán fölhang a szertartási nyírfa hét vagy kilenc bevágásán, hogy végül fölérjen a legfelső égbe, szimbolikusan Buddha is végiglépdel a hét bolygóégnak megfelelő hét kozmikus emeleten. Mondanunk sem kell, hogy a sámáni (és védikus) égbeszállás régi sémájával van dolgunk, az indiai metafizikai spekuláció évezredes hozadékával gazdagítva. Buddha *hét lépésének* célja már nem az „istenek világa” és a védikus „halhatatlanság” elérése, hanem az emberlét meghaladása. Az „én vagyok a világon a legnagyobb” (*aggo’ham asmi lokassa*) kifejezés valóban nem jelent mást, mint hogy Buddha túllép a téren, ugyanúgy, ahogyan az „én vagyok a világon a legidősebb” is az időn felül állását jelenti. A kozmikus csúcsra érve ugyanis Buddha eléri „a Világ Közepét”, s minthogy a teremtés egy „Középből” (= csúcsból) indult ki, Buddha *egykorúvá válik a világ teremtésével*.<sup>144</sup>

A hét ég elgondolása, amelyre a *Madzsdzshima Nikája* utal, a bráhmanizmusra nyúlik vissza, s valószínűleg a babiloni kozmológia hatásával állunk szemben, amely – közvetve bár, de – az altaji és szibériai kozmológiai felfogásokat is befolyásolta. A buddhizmus azonban egy kilenc eges kozmológiai sémát is ismer, ez egyébként mélyen „interiorizálódott”, hiszen az első négy ég a négy *dzshánának*, a következő négy a négy *szat tavaszának* felel meg, a kilencedik és egyben utolsó ég pedig a Nirvánát jelképezi.<sup>145</sup> Az egek mindegyikébe a buddhista pantheon egy-egy istensége van belevetítve, aki egyben a jógameditáció egy bizonyos fokát képviseli. Márpedig tudjuk, hogy az altajiaknál a hét vagy kilenc eget különböző isteni és félisteni alakok lakják, akikkel a sámán égbeszállása során találkozik és társalog; a kilencedik égben Baj Ülgen színe elé kerül. A buddhizmusban természetesen már nem szimbolikus égbeszállásról, hanem meditációs fokozatokról, s ugyanakkor a végső „megszabadulás” felé tett lépésekről van szó. (Úgy tűnik, hogy a buddhista szerzetes halála után arra az égi szintre érkezik, ahová életében jógaélményei során eljutott, míg Buddha a Nirvánába kerül.)<sup>146</sup>

### *Az ősi India: a „mágikus röpülés”*

A bráhmanikus áldozó egy létra rituális megmászásával jut föl az égbe; Buddha a hét égen szimbolikusan átkelve lép túl a Világmindenségen; a buddhista jógai a meditáció révén teljességgel szellemi természetű felemelkedést valósít meg. E cselekvések struktúrája tipológiailag egyforma; a maga síkján mindegyik a profán világ meghaladásának és az istenek világának, a Létnek vagy az abszolútumnak egy-egy sajátos elérési módját jelzi. Főntebb rámutattunk, mennyiben sorolhatjuk az ilyen gesztusokat az égbeszállás sámáni hagyományához; az egyetlen nagy különbség a sámáni élmény intenzitásában rejlik, az ugyanis, mint tudjuk, magában foglalja az ekstázist és a transzot. Ám a fölemelkedést és a mágikus repülést lehetővé tévő önkívületet az ősi India is ismerte. A *Rigvéda* hosszú hajú (*késin*) „eksztatikusa” (*muni*) egyértelművé teszi: „Az ekstázis mámorában a szelek kocsjára kaptunk. Ti, halandók csupán a testünket láthatjátok... Az ekstatikus a szél

paripája, Váju [szélisten] barátja, istenek ösztökélik...”<sup>147</sup> Emlékezzünk vissza arra, hogy az altaji sámánok dobját „ló”-nak nevezik, s hogy például a burjátoknál a lófejű bot, amely egyébként a „ló” nevet viseli, fontos szerepet játszik. A dobszóra vagy lófejű boton (egyfajta *vesszőparipán*) lovagolva járt táncsal előidézett önkívület az égbe tartó fantasztikus lovaglással azonosul. Mint látni fogjuk, India egyes nem-árja népei körében a varázsló ma is falovat vagy lófejű botot használ eksztatikus táncának előadásához.<sup>148</sup>

A *Rig-véda* ugyanezen himnuszában kijelentik, hogy „beljük költöztek az istenek...”,<sup>149</sup> egyfajta misztikus megszállottságról van szó, amelynek továbbra is nagy spirituális értéke van, még a nem-eksztatikus körökben is.<sup>150</sup> A *muni* „a két tengert lakja, a napkeletit meg a napnyugati... Az Apszaraszok, a Gandharvák, a vadállatok útját járja...”<sup>151</sup> Az *Atharva-véda*<sup>152</sup> így zengi a *tapasztól*, az aszkézis mágikus erejétől áthatott tanítvány dicséretét: „Egy szempillantás alatt jut a keleti tengertől az északi tengerig.” Ez az óriás-emberi (*makranthropikus*) élmény, melynek gyökere a sámáni önkívületben van,<sup>153</sup> a buddhizmusban is fennmaradt, és jelentős szerepet kapott a jóga- és tantrikus technikákban.<sup>154</sup>

A fölemelkedés és a mágikus röpülés India népi hiedelmeiben és misztikus technikáiban elsőrendű helyet foglal el. A levegőbe emelkedés, madárként röpülés, óriási térbeli távolságok villámsebes áthidalása, az eltűnés a buddhizmus és a hinduizmus szerint valóban az arhatok, királyok és mágusok varázserői közé tartozik. Sok legenda szól repülő királyokról és varázslókról.<sup>155</sup> A csudálatos Anavatapta-tóhoz csak azok juthattak el, akik birtokában voltak a röpülés természetfölötti képességének; Buddha és a buddhista szentek egy szempillantás alatt ott teremnek az Anavataptánál, ugyanúgy, ahogyan a hindu legendákban a risik a levegőbe röppentek, hogy eljussanak az isteni és titokzatos északi földre, Svétádvípara.<sup>156</sup> Természetesen „tisztá földről”, olyan misztikus térről van szó, amely egyszerre rendelkezik „paradicsomi” természettel és egy olyan „belső tér” természetével, amely csak a beavatottak számára érhető el. Az Anavatapta-tó, mint Svétádvípa vagy a többi buddhista „paradicsom”, megannyi létmódot jelent, amelyekhez a jóga, az aszkézis vagy az elmélkedés révén lehet eljutni. Fontos azonban aláhúznunk az ilyesféle emberfeletti

élményeknek, valamint a fölemelkedés és a repülés a samanizmusban oly közhasználatú ősi szimbolizmusának kifejeződésbeli azonosságát.

A buddhista szövegek a helyváltoztatási képességnek (*gamana*) négyféle varázserejét különböztetik meg, az első a repülés, madár módjára.<sup>157</sup> Patandzsali a *sziddhik* között említi a levegőben repülés képességét (*laghiman*), amire a jógiak szert tehetnek.<sup>158</sup> A *Mahábháratában* a bölcs Nárada mindig „a jóga erejével” röppen föl az égbe és éri el a Méru hegy csúcsát (a Világ Közepét); onnan látja, messze a Tej-óceánban Svétádvípát.<sup>159</sup> Mert „ilyen (jógi-) testtel a jógi oda megy, ahová akar”.<sup>160</sup> Egy másik, a *Mahábháratáiban* rögzített hagyomány már különbséget tesz az igazi misztikus fölemelkedés (amelyről nem mondható el, hogy mindig „konkrét”) és a „mágikus röpülés” között, ami csupán illúzió: „Mi is föl tudunk repülni az égbe, s meg tudunk mutatkozni különféle formákban, de illúzió (*mája* [*maya*]) útján”.<sup>161</sup>

Felmérhetjük, milyen értelemben alakította át a jóga és a többi indiai meditatív technika az ősidők szellemi hagyatékához tartozó eksztatikus élményeket és varázserőket. Bárhogyan legyen is, a mágikus röpülés titkát az indiai alkímia is ismerte,<sup>162</sup> s a buddhista arhatok számára ez a csoda oly közönséges volt,<sup>163</sup> hogy később az *arahant* szóból származott a szinghaléz *rahatve*: „eltűnni, egy szempillantás alatt másutt teremni” ige.<sup>164</sup> A *dákiniket*, a némely tantrikus iskolákban fontos szerepet játszó tündér-varázslónőket<sup>165</sup> mongolul „légbenjárónak”, tibetiül pedig „égbejárónak” nevezik.<sup>166</sup> A mágikus röpülés és a létra vagy kötél segítségével történő égbeemelkedés gyakori motívum Tibetben is, ahová nem feltétlenül Indiából került, annál is kevésbé, mert a *bon-po* hagyományokban vagy az abból származó rítusokban is tanúsított.<sup>167</sup> Ráadásul, mint hamarosan látni fogjuk, ugyanezeknek a motívumoknak meglehetősen fontos szerep jut a kínai mágikus hiedelmekben és folklórban, az ókor világában pedig szinte mindenütt megtalálhatók.<sup>168</sup>

E kissé sebtében és önkényesen csoportosított tények nem szükségképpen „sámániak”: abban az együttesben, amelyből a bemutatás egyszerűsége kedvéért kiragadtuk őket, mindegyik hordoz valami sajátos jelentést. De azt akartuk kimutatni, hogy

ezeknek az indiai mágikus-vallási tényeknek azonos a struktúrájuk. Az eksztatikus és a varázsló csak misztikus élményének intenzitása vagy kimagasló varázslata miatt tűnik egyedülálló jelenségnek az indiai vallásosság egészében, hiszen a mögötte húzódó elmélet – tehát az égbeemelkedés –, mint láttuk, magának a bráhmanikus áldozatnak a szimbolizmusában is fellelhető.

A *muni* fölemelkedését és a bráhmanikus rítusban megvalósuló égbeszállást valójában az élményjelleg különbözteti meg egymástól; a *muni* esetében a szibériai sámánok „nagy szertartásához” hasonlítható „transzsal” van dolgunk. A lényeg azonban az, hogy ez az *önkívületi élmény* nem mond ellent a bráhmanikus áldozat általános *elméletének*, ugyanúgy, ahogyan a sámánok révülete is csodálatra méltóan illeszkedik a szibériai és altaji vallások kozmoteológiai rendszerébe. A kétféle fölemelkedés-típus közötti különbség az élmény intenzitásának tudható be, vagyis annak, hogy végső soron pszichológiai természetű. Ez az eksztatikus élmény azonban, bármilyen intenzitású legyen is, egy egyetemes érvényű szimbolizmuson keresztül közvetíthető, s aszerint nyeri el helyét, hogy mennyire sikerül beilleszkednie a már meglévő mágikus-vallási rendszerbe. A repülés képességére, mint láttuk, sokféleképpen szert lehet tenni: sámáni önkívülettel, misztikus eksztázissal, mágikus technikákkal, de olyan kemény pszichomentális tanítás segítségével is, mint Patandzsali jógája, szigorú aszkézissal, mint a buddhizmusban, vagy alkímiai praktikákkal. A technikák e sokfélesége kétségkívül az élmények sokféleségének és – kisebb mértékben – eltérő ideológiáknak felel meg (létezik például a szellemek általi elragadtatás, a „mágikus” és „misztikus” fölemelkedés stb.). Mindezen technikáknak és mitológiáknak van azonban egy közös jegyük: mind nagy jelentőséget tulajdonítanak a levegőben repülés képességének. Ez a „varázserő” nem elszigetelt, nem önmagában érvényes, nem kizárólag a varázslók személyes élményén alapuló elem; épp ellenkezőleg, a különféle sámánideológiáknál jóval tágabb theológiai-kozmológiai együttesbe illeszkedik.

### *A tapaszt és a díksá*

Rítus és ekstázis közt ugyanez a folyamatosság igazolódik egy másik, az öszindiai ideológiában jelentős szerepet játszó fogalom kapcsán is, ez pedig a *tapasz* (*tapas*), melynek eredeti értelme: „rendkívüli hőség”, később azonban már általánosságban az aszketikus erőfeszítést jelentette. A *tapasz* megléte egyértelműen tanúsított a *Rig-védában*,<sup>169</sup> erői pedig kozmikus és spirituális síkon egyaránt teremtő erők: a *tapasz* révén az aszkéta látnokká válik, sőt testébe fogadja az isteneket. Pradzsápati a világot úgy teremti, hogy aszkézissel rendkívüli hőfokra „fűti” magát;<sup>170</sup> azaz valamiféle mágikus verejtékezéssel teremt. A „belső hév” vagy a „misztikus hő” teremtő erejű; egyfajta varázserőhöz vezet, amely, ha nem közvetlenül világteremtésként nyilvánul is meg (vö. Pradzsápati mítoszával), szerényebb kozmikus síkon akkor is „teremt”: létrehozza például az aszkéták és jógik számtalan szemfényvesztő csodáját és varázslatát (mint a mágikus röpülés, a fizika törvényeinek eltörlése, eltűnés stb.). Márpedig a „belső hév” szerves része a „primitív” varázslók és sámánok technikájának;<sup>171</sup> elnyerése egyetemesen „a tűz uralásaként” és végső fokon a fizikai törvények eltörléseként fejeződik ki; ez pedig azt jelenti, hogy a kellően „túlfűtött” varázsló „csodákra” képes, új létmódokat tud alkotni a Világmindenségben, s valamiféleképpen megismétli a világteremtést. Ebből a szemszögből nézve Pradzsápati a „varázslók” egyik archetípusává válik.

Erre a rendkívüli hőre vagy a tűz mellett meditálva – ez az aszketikus módszer Indiában igen népszerű lett –, vagy pedig a lélegzet visszafojtásával lehetett szert tenni.<sup>172</sup> Meg kell említenünk, hogy a légzéstechnikának és a lélegzet visszafojtásának jelentős szerepe volt az általános „jóga” gyűjtőnéven összefoglalt aszketikus gyakorlatok, illetve mágikus, misztikus és metafizikus elméletek komplexumának létrejöttében.<sup>173</sup> A *tapasz*, aszketikus erőfeszítés értelmében, a jóga minden formájának szerves részét alkotja, és fontosnak véljük, hogy futólag említést tegyünk „samanikus” velejáróiról. Hamarosan látni fogjuk, hogy a szó szoros értelmében vett „misztikus hő” rendkívül fontos a himálajai és tibeti tantrikus jógában.<sup>174</sup> Tegyük hozzá mindazonáltal, hogy a klasszikus jógahagyomány a *pránájáma* (*pranayama*) adta „hatóerőt” mintegy „fordított világteremtésként” használja, abban az értelemben, hogy



ez a hatóerő ahelyett, hogy új Világmindenségek (tehát új „káprázatok” és „csodák”) teremtéséhez vezetne, lehetővé teszi a jógik számára a világtól való elszakadást, sőt a világ valamiféle lerombolását is, mivel a jógikus felszabadulás a Világmindenségtől való teljes elszakadással egyenértékű; egy *dzsivanmukta* (*jívanmukta*) számára a Világegyetem nem létezik, s ha eljárását a kozmológia síkjára vetítjük, a kozmikus formáknak az őanyagba (*prakriti*) történő tökéletes visszaolvadásával, másként szólva a Teremtés előtti elkülönületlen állapotba való visszatérésével állunk szemben. Mindez messze-messze túlmutat a „sámánideológia” horizontján, de számunkra az tűnik fontosnak, hogy az indiai szellemiség a metafizikai megszabadulás eszközeként a fizikai törvények eltörlésére, sőt a Világmindenség megalkotására alkalmasnak tekintett archaikus mágiatechnikát használt.

A *tapasz* azonban nem kizárólag az „ekszztatikusok” számára fenntartott aszkézis; a világiak vallási tapasztalatához is hozzátartozik, a szómaáldozat ugyanis abszolút módon megköveteli, hogy az áldozó és felesége elvégezze a *tapaszt* is magában foglaló megszentelési rítust, a *díksát* (*díksá*).<sup>175</sup> A *díksá*hoz hozzátartozik az aszketikus virrasztás, a csöndes meditáció, a böjt, valamint a „hő”, a *tapasz* is, és ez a „megszentelési” időszak egy-két naptól egy esztendeig is tarthat. Márpedig a szómaáldozat a védikus és bráhmanikus India egyik legfontosabb áldozata; ez azt jelenti, hogy az ekasztikus célzatú aszkézis szükségképpen az egész indiai nép vallási életének része. A rítus és az ekasztázis közötti folytonosság, amelyről a (profánok által végrehajtott) fölemelkedési rítusok és az ekasztikusok misztikus röplései kapcsán már szót ejtettünk, a *tapasz* síkján is igazolódik. Most már csak azt kellene megtudnunk, hogy az indiai vallási élet a maga egészében és a hozzá tartozó összes szimbolizmussal együtt vajon néhány kiváltságos egyén önkívületi élménysorozatának alkotása-e – valamiféleképpen „lefokozódva”, hiszen alkalmassá kellett válnia arra, hogy a profán világ is megközelíthesse –, vagy pedig épp fordítva, e kiváltságosok ekasztikus élménye csupán egyes korábbi kozmo-theológiai sémák „interiorizálására” tett törekvések eredménye. Ez a probléma komoly következményeket hordoz, de az indiai vallástörténet síkján, s egyébként e könyv tárgyán is túlmutat.<sup>176</sup>

## „Samanikus” szimbolizmusok és technikák Indiában

Arra a sámáni gyógykezelésre, amikor szölongatják vagy keresik a beteg szökevény lelkét, a *Rig-véda* is kínál néhány példát. A pap így szól a haldoklóhoz: „Szellemedet, mely elment az Égbe, szellemedet, mely elment a föld végvidékeire... visszahozzuk hozzád, hogy itt lakj, itt élj!”.<sup>177</sup> Ugyancsak a *Rig-védában* a bráhman a következőképpen könyörög a beteg lelkének: „Visszahozzuk a lelked... hogy cselekedeteket hajts végre, hogy légy erős, akarj élni, vágyd látni a napfényt. Ó, Atyák, hadd adja vissza nekünk az istenek népe a lelkünket; az élők csapatával akarunk maradni!...”<sup>178</sup> Az *Atharva-véda* orvosi varázsszövegeiben pedig a varázsló a Széltől kéri a lehetőséget és a Naptól a szemet, hogy visszahozza a haldoklót az életbe, visszahelyezi a lelket a testbe, és megszabadítja a beteget Nirriti halálistennő kötelékeitől.<sup>179</sup>

Természetesen itt a sámáni gyógyításról csupán nyomokban van szó, s ha az indiai orvostudomány a későbbiekben felhasznált is némely hagyományos mágikus elképzeléseket, azok nem a szó szoros értelmében vett sámánideológiához tartoztak.<sup>180</sup> A különféle „szerveknek” a kozmikus régiókból való szölongatása, amire az *Atharva-véda* varázslója utal,<sup>181</sup> már más felfogást tartalmaz: a mikrokozmosz-emberét; s ez a felfogás, bár elég ősi (talán indoeurópainak) tűnik, nem „sámáni”. Mindazonáltal a beteg szökevény lelkének hívogatása előfordul a *Rig-véda* egyik könyvében (a legkésőbbiben), és minthogy India többi, nem-árja népességénél ugyanez a sámáni ideológia és technika az uralkodó, föltehetjük a kérdést, nem a szubsztrátum hatásáról van-e szó. A Bengálban élő oráonok varázslója is hegyeken és folyókon átkelve keresi a beteg elkóborolt lelkét, egészen a holtakorszáig,<sup>182</sup> pontosan úgy, mint az altaji vagy a szibériai sámán.

Ez még nem minden: az ősi India ismerte a lélek instabilitásának tanát, ami a samanizmus uralta különféle kultúrákban oly nagy nyomatókat kap. Alváskor a lélek nagyon messzire kerülhet a testtől, és a *Satapatha Bráhma*<sup>183</sup> azt tanácsolja, az alvót ne riasszák fel hirtelen, mert a lélekkel megeshet, hogy eltéved a visszaúton. Az ember annak is ki van téve, hogy ásításkor veszíti el a lelkét.<sup>184</sup>

Szubandhu legendája elárulja, hogyan veszítheti el és találhatja meg ismét az ember a lelkét.<sup>185</sup>

Ugyancsak azzal az elgondolással összefüggésben, mely szerint a varázsló kedve szerint elhagyhatja a testét – ez szigorúan sámáni elgondolás, amelynek eksztatikus megalapozottságát már többször megállapítottuk mind a technikai szövegekben, mind a folklórban gyakran találkozunk egy másik varázserővel: a „másik testbe lépés” képességével (*parapurakáyapraveša*).<sup>186</sup> Ezt a varázseszköz azonban már az indiai alkotás bélyegét viseli: egyébként a *jóga-sziddhik* között is szerepel, és Patandzsali egyéb csodálatos képességek társaságában említi.<sup>187</sup>

Arról nem is álmodhatunk, hogy itt felsorakoztatjuk a jógatechnikák valamennyi olyan aspektusát, amelyek a samanizmussal érintkezhetnek. Abból fakadóan, hogy az általunk „barokk [itt: ’elkorcsosult, torzult’] jógának” nevezett nagy szintézisbe jelentős számban illeszkedtek be mind az árják, mind pedig az őslakók Indiájának mágikus és misztikus hagyományaihoz tartozó elemek, előfordul, hogy e tág szintézisben olykor azonosítani tudunk egyes sámáni elemeket is. Minden alkalommal pontosan meg kell határoznunk azonban, hogy a szó szoros értelmében sámáni elemről vagy a samanizmus szféráján túlmutató mágikus hagyományról kell-e beszélnünk. Itt nem vállalkozhatunk arra, hogy az összevetés munkáját teljeskörűen elvégezzük.<sup>188</sup> Értjük be csupán azzal a megjegyzéssel, hogy még Patandzsali klasszikus szövege is tanúskodik egyes, a samanizmusban jól ismert „varázserőkről”, mint a levegőben röpdülés, az eltűnés, az óriássá vagy parányivá válás stb. Ezenkívül a *Jóga-szútra* egy utalása<sup>189</sup> azokra a gyógynövényekre (*ausadhi*), amelyek a *szamádhi*hoz hasonlóan felruházhatják a jógit a „varázserőkkel”, bizonyítja narkotikumok használatát jógikörökben, mégpedig éppen az eksztatikus élmények kiváltása céljából. Másrészt azonban a klasszikus és buddhista jógában a „varázserők” csupán másodlagos szerepet játszanak, és sok szöveg óva int a veszedelemtől, amelybe a jógit az sodorhatja, hogy enged az általuk létrehozott varázslatos hatalomérzésnek, ez pedig feledteti vele erőfeszítéseinek valódi célját: a végső megszabadulást. Ezért az az önkívület, amelyet narkotikumok vagy más materiális eszközök használatával ér el az ember, nem

hasonlítható az igazi *szamádhi* eksztázisához. Láttuk azonban, hogy a narkotikumok magában a samanizmusban is hanyatlást jelentenek, s hogy tisztán eksztatikus eszközök hiányában folyamodnak hozzájuk a transz kiváltása érdekében. Jegyezzük meg mellesleg, hogy a barokk [a szó eredeti értelmében: torz, hibás, elkorcsosult – *a szerk.*] (népi) jógához hasonlóan a samanizmusnak is vannak torz változatai. Húzzuk alá azonban még egyszer a klasszikus jógát a samanizmustól elválasztó szerkezetbeli különbséget: jóllehet ez utóbbi is ismer összpontosítási technikákat (vesd össze például az eszkimó beavatással stb.), végső célja mindig az eksztázis, illetve a lélek kozmikus régiókban tett eksztatikus utazása marad, míg a jóga az ensztázisra, a szellem legvégső összpontosítására és a Világmindenségből való „kitörésre” törekszik. A klasszikus jóga előtörténeti kezdetei nyilvánvalóan korántsem zárják ki, hogy léteztek köztes, samanikus jógaformák, melyek célja netán önkívületi élmények elérése lett volna.<sup>190</sup>

Találhatnánk egyes „samanikus” elemeket a halálra és az elhunyt sorsára vonatkozó indiai hiedelmek között is.<sup>191</sup> Ezek, mint megannyi más ázsiai népnél, annak a hiedelemnek a nyomairól tanúskodnak, hogy az embernek több lelke van.<sup>192</sup> Az ősi Indiában azonban általában úgy vélték, hogy a halált követően a lélek az Égbe, Jamához (a Holtak Királyához)<sup>193</sup> és az Ősökhöz (*pitaras*) megy. A halottnak azt tanácsolták, rá se hederítsen Jama négyszemű kutyáira, csak haladjon az útján, hogy az Ősökhöz és Jama istenhez érjen.<sup>194</sup> A *Rig-védában* nincs pontos utalás semmiféle hídra, amelyen a halottnak át kellene mennie.<sup>195</sup> Szó van viszont folyamarról<sup>196</sup> és bárkáról,<sup>197</sup> ami inkább alvilági, semmint égi útvonalat idéz. Mindenesetre fölismerhetők egy ősi rítus maradványai, amelyben emlékeztették a halottat, milyen utat kell követnie Jama birodalmába.<sup>198</sup> Azt is tudták, hogy az elhunyt lelke nem hagyja el azonnal a földet; bizonyos ideig, akár egy évig is még a házak körül bolyong. Ezért is idézték meg egyébként a tiszteletére bemutatott áldozatok és áldozati adományok alkalmával.<sup>199</sup>

Ám a védikus és bráhmanikus vallás nem ismeri a lélekvezető isten határozott fogalmát.<sup>200</sup> Rudra-Siva olykor betölti ezt a szerepet, de ez a felfogás kései, és szemlátomást a pre-árja őslakók hiedelmei hatottak rá. A védikus Indiában legalábbis semmi nem emlékeztet az

elhunytak altaji és észak-szibériai kalauzaira; a halottnak egyszerűen jelezték a követendő útvonalat, nagyjából úgy, mint az indonéz és polinéziai halottsiratók és a *Tibeti Halottaskönyv*. A lélekvezető jelenlétét a védikus és bráhmaikus korban valószínűleg az tette feleslegessé, hogy a halott útja – a szövegekben található minden kivétel és ellentmondás dacára – az Égbe vezetett, következésképpen nem volt olyan veszedelmes, mint az Alvilágba vezető út.

Az ősi India mindenestre nagyon kevés „alvilágjárás” ismert. Bár egy földalatti Pokol gondolata már a *Rig-védában* is tanúsított,<sup>201</sup> az eksztatikus túlvilági utazások nagyon ritkák. Nacsikétaszt saját apja adja a „Halálnak”, s az ifjú valóban Jama birodalmába megy,<sup>202</sup> de ez a túlvilági utazás nem kelti „sámáni” élmény benyomását: nem foglalja magában az önkívületet. Az eksztatikus túlvilági utazás esetét egyetlen példa bizonyítja világosan: Varuna fiáé, Bhrigué.<sup>203</sup> Az isten, miután öntudatlanná tette, elküldi a lelkét a különböző kozmikus övezetekbe és az alvilágba. Bhrigu még azoknak a bűnhődését is látja, akik rituális bűnöket követtek el. Bhrigu öntudatvesztése, önkívületi utazása a Világmindenségen át, a büntetések, melyeknek szemtanúja lesz, s amelyeket azután maga Varuna magyaráz el neki – mindez az *Arda Viráfra* emlékeztet, természetesen azzal a különbséggel, ami az *Arda Viráf* módján a halál utáni megtorlások teljes képével szolgáló sírontúli utazás és egy olyan önkívületi utazás közt lehet, amely a helyzeteket korlátozott számban tárja föl. De mindkét esetből kiolvasható egy túlvilági beavatási utazás sémája, melyet a rítusszakértői körök újból elővettek és értelmeztek.

Helyénvaló lenne felidézni a Varuna, Jama és Nirriti összetett alakjaiban fennmaradt „sámáni” motívumokat is. A maga síkján mindegyikük „megkötöző” isten.<sup>204</sup> Sok védikus himnuszban esik szó „Varuna kötelékeiről”. Jama kötelékeit (*Jamaszja padbisa – Yamasya padbisa*),<sup>205</sup> általában „a halál kötelékeinek” nevezik (*mritjupásah – mrtjupdsah*).<sup>206</sup> Nirriti azokat kötözi meg, akiket el akar veszejteni,<sup>207</sup> s az isteneket arra kéri, tartsák távol „Nirriti kötelékeit”,<sup>208</sup> mert a betegségek „kötelékek”, s a halál nem más, mint a legvégső „kötelék”. Másutt tanulmányoztuk már azt az igen összetett szimbolizmust, amelybe a „kötelékek” mágiája illeszkedik.<sup>209</sup> Legyen

elég itt azt mondanunk, hogy e mágia egyes aspektusai samanikusak. Ha igaz is, hogy a „kötelek” és „csomók” a halálistenek legsajátosabb attribútumai közé tartoznak, mégpedig nemcsak Indiában és Iránban, hanem másutt (Kínában, Óceániában stb.) is, a sámánoknak is megvannak az ő saját, ugyanilyen rendeltetésű köteleik és lasszóik: ezekkel fogják el a testet elhagyó, csavargó lelkeket. Az istenek és haláldémonok hálóval ejtik foglyul az elhunytak lelkét; például a tunguz sámán lasszót használ a beteg elszökött lelkének befogására.<sup>210</sup> A „megkötözés” szimbolikája azonban minden irányban túlmutat a szó szoros értelmében vett samanizmuson; egyedül a „csomók és „kötelékek” boszorkányságában van bizonyos hasonlóság a sámáni mágiával.

Végezetül megemlíjtük Ardzsuna eksztatikus hegymászását Siva hegyére, valamennyi fénylő istenmegjelenéssel együtt, amelyek ebbe beletartoztak;<sup>211</sup> bár nem „sámáni”, a misztikus fölemelkedéseknek ugyanabba a kategóriájába tartozik, amelyikbe a sámáni fölemelkedések. Ami a fény-élményeket illeti, emlékszünk az eszkimó sámán *qauimaneqjére*, arra a „villámra” vagy „megvilágosodásra”, amelytől egész teste egy csapásra vibrálni kezd.<sup>21</sup> A hosszú összpontosítási és meditációs erőfeszítések következményeképp felgyűlő „belső fény” természetesen minden vallási hagyományban közismert, és Indiában is bőven akad rá példa, az upanisadoktól a tantrizmusig.<sup>213</sup> Ezt a néhány példát csak azért hoztuk, hogy jelezzük, milyen keretek közé illeszkedhetnek egyes sámáni élmények, hiszen, mint e munka során már többször ismételtük, a samanizmus a maga egészében nem mindig és nem szükségképpen torz és sötét misztika.<sup>214</sup>

Idézzük fel futólag a sámándobot és az indiai mágiában betöltött szerepét is.<sup>215</sup> A mondák olykor megemlítik a dob isteni eredetét; az egyik hagyomány szerint egy *nága* (kígyószellem) tárja fel Kaniska király előtt, milyen hatékony a *ghanta* az esőritusokban.<sup>216</sup> Itt a nem-árja szubsztrátum hatására gyanakodhatunk, annál is inkább, mivel India őslakó népeinek mágiájában (amelynek ugyan nincs mindig sámáni struktúrája, de érintkezik a samanizmussal) a dobok jelentős szerepet játszanak.<sup>217</sup> Ezért nem érintjük a dobok kérdésének tanulmányozását a nem-árja Indiában, ahogyan a lámaizmusban és sok tantrikus irányultságú indiai szektában oly fontos

koponyakultuszt sem.<sup>218</sup> Egyes részletekre lentebb utalunk majd, de a kimerítő vizsgálat igénye nélkül.

### *A samanizmus India néhány őslakó törzsénél*

Verrier Elwin kutatásainak köszönhetően elég jól ismerjük Orissza néprajzi szempontból rendkívül érdekes őslakói, a szaorák [vagy szavarák] samanizmusát. A szaora sámánok és sámánnök önéletrajzi beszámolói különösen érdekesek: megdöbbentő hasonlóságot mutatnak a szibériai sámánok „beavatási házasságaival”, melyeket főntebb tanulmányoztunk.<sup>219</sup> Két különbség azonban megfigyelhető: 1. mivel a szaoráknak sámánjaik és sámánnökik egyaránt vannak, s olykor több a nő, mint a férfi, a házasságokat mindkét nem túlvilági lényvel köti; 2. míg a szibériai sámánok „égi felesége” az égben vagy egyes esetekben a sztyeppén lakik, a szaorák szellemi házastársai mind az alvilágban, az Árnyak Birodalmában élnek.

Kintara, Hatibadi egyik sámánja a következőket mesélte el Verrier Elwinnek: „Úgy tizenkét éves lehettem, amikor egy védőszellem-asszony, Dzsangmái nevű, álmomban eljött hozzám, és azt mondta: »Élégedett vagyok veled; szeretlek, annyira szeretlek, hogy el kell vened feleségül«. Én azonban elutasítottam, ő pedig egy álló éven át legyeskedett körülöttem, és próbált jobb belátásra bírni. Én mégis mindig elhessegettem, egészen addig, míg meg nem sértődött, és el nem küldte a kutyáját (egy tigris), hogy harapjon meg. Ettől megijedtem, és belementem, hogy elvegyem. De szinte nyomban egy másik védőszellem-asszony is eljött könyörögni, hogy vegyem feleségül. Amikor az első lány megtudta, azt mondta: »Én szerettelek meg elsőnek, és férjemnek tekintelek. Most meg egy másikat szeretsz, de én ezt nem fogom hagyni!« Ezért aztán nemet mondtam a második lánynak. Az első viszont veszett dühében és féltékenységében örültté tett, kivonszolt az erdőbe, és elvette az emlékezetemet. Egy egész éven át azt csinált velem, amit akart.” Végül a fiú szülei elhívták a sámánt egy szomszéd faluból, és az első lány az ő szavával azt mondta: „Ne féljete. Hozzá fogok menni feleségül... Segítem majd a fiút minden bajban.” Az elégedett apa beleegyezett a házasságkötésbe. Öt évvel később Kintara elvett egy

falubeli lányt. Az esküvő után Dzsangmái, a védőszellem közös férjük hangján szólva Daszunihoz, a fiatal feleséghez fordult, és azt mondta: „Mostantól a férjemmel fogsz élni. Húzod a vizét, hántolod a rizsét, megfőzöd az étkét: mindent te fogsz csinálni, és én nem csinálhatok semmit. Nekem a földalatti világban kell élnem. Mindössze annyit tehetek, hogy közbelépek, ha baj van. Mondd, tiszteletben fogsz tartani, vagy veszekszel majd velem?” Daszuni azt felelte: „Miért kellene pörlekednem veled? Isten-asszony vagy, és mindent megadok majd, amire szükséged van.” „Dzsangmái megörült ennek a válasznak, és azt mondta: »Jól van. Te meg én úgy élünk majd, mint két nővér.« Azután így szólt hozzám: »Úgy törődj ezzel az asszonnyal, ahogyan velem törődtél. Ne verd. Ne bánj vele rosszul.« Hzután elment. Kintarának földi feleségétől egy fia és három lánya született, védőszellemétől pedig egy fia és két lánya, akik az Alvilágban éltek. „Amikor a fiú világra jött – folytatta Kintara –, a védőszellem elhozta hozzám, és megmondta a nevét; az ölembe tettem, és kért, tegyem meg a táplálásáért, amit kell. Mikor mondtam neki, hogy meg fogom tenni, visszament a gyerekekkel az Alvilágba. Áldoztam a gyermekért egy kecskét, és egy fazekat is följajánlottam.”<sup>220</sup>

Ugyanezzel a sémával találkozunk a sámánnővé „választott” leányok esetében is (a szellem látogatása, lánykérés, ellenállás, heves válság időszaka, amely az ajánlat elfogadásával véget ér). „A lányokat a hivatás és a természetfölötti kiválasztottság bélyegének elfogadására kényszerítő álom a földalatti világból érkező kérő látogatásainak formáját ölti: a kérő házasságot ajánl, annak minden eksztatikus és numinózus következményével. A »férj« hindu, jóképű, jól öltözött, gazdag férfi, aki sok, a szaorák számára ismeretlen szokást követ. A hagyomány szerint az éjszaka kellős közepén érkezik; amikor a szobába toppan, az egész háznépre bűbáj száll, és halottian mély álomba merülnek. A lány előszörre – és szinte minden esetben – kosarat ad, mert a sámánasszonyi hivatás keserves és egyben veszedelmes dolog. Innentől kezdve lázálmok gyötrik: isteni szeretője magával hurcolja az Alvilágba, vagy azzal fenyegeti, hogy nagy magasságból ledobja. Rendszerint megbetegszik; még az is előfordul, hogy átmenetileg elveszti az eszét, és patetikusan zilált hajjal bolyong erdőn-mezőn. Ekkor



közbelép a család. Minthogy az esetek többségében a lány egy ideje részesült már oktatásban és előkészítésben, mindenki tudja, mi vár rá, és még ha nem mondja is el szüleinek, mi történik, általában elég pontosan tudják, mi a helyzet. Mindazonáltal az a helyes, ha a lány maga vallja meg szüleinek: »hívást« kapott, nemet mondott, és most veszélyben van. Lelke nyomban fölszabadul a bűntudat nyomasztó súlya alól, és teljesen szabad kezet ad szüleinek a cselekvésre. Ők pedig késedelem nélkül beleegyeznek leányuk és a védőszellem házasságába.”

„Az esküvő után a szellem-férj rendszeresen látogatja a sámánnőt, és hajnalig vele marad. Még az is előfordul, hogy napokra magával viszi az őserdő mélyére, ahol pálmaborral táplálja. Ha eljött az ideje, gyermek születik, és a szellem-apa minden éjjel elviszi feleségéhez, hogy foglalkozzék vele. Kapcsolatuk azonban lényegét tekintve nem szexuális viszony; lényege az, hogy a védőszellem-férj álmában inspirálja és oktatja feleségét, amikor pedig az asszony ellátja szakrális teendőit, mellette ül, és megmondja, mit kell csinálnia.”<sup>221</sup>

Egy sámánő emlékszik „elegáns hindú ruhát viselő” védőszellemének első álombéli látogatására. Kosarat adott neki, ezért, meséli, „fölkapott egy forgószéllal, egy nagyon magas fához vitt, és leültetett egy hajlós ágacskára. Ekkor énekelni kezdett, éneklés közben pedig jobbra-balra hintáztatott. Annyira rettegtem a gondolattól, hogy ebből a magasságból lezuhanok, hogy sietve beleegyeztem a házasságba.”<sup>222</sup> Az elbeszélésben könnyen felismerhetők egyes tipikusan beavatási elemek: a forgószél, a fa, a hintáztatás.

Egy másik sámánő már férjnél volt és volt egy gyereke, amikor meglátogatta egy védőszellem, s az asszony beteg lett. „Hivattam egy sámánasszonyt, és Raszuno (a védőszellem) az ő szavával szólt: »Feleségül veszem; ha nem egyezik bele, meg fog örülni.« Férje és ő hiába próbáltak ellenállni, áldozatokkal békítve a védőszellemet. Az asszony kénytelen volt igent mondani, s álmában megtanulta a samanizálás művészetét. A földalatti világban két gyermeke lett.”<sup>223</sup>

A szaora sámánszertartásban a sámánt megszállja a védőszellem vagy a megidézett isten, és hosszan beszél a sámán hangján.

Miután megszállta a sámánt vagy sámánnőt, ez a szellem tárja fel a betegség okát, és megmondja, mi a teendője (általában áldozatbemutatás vagy áldozati adományok felajánlása). A megszállottsági „samanizmus” India más tartományaiban is ismeretes.<sup>224</sup>

Úgy tűnik, a szaora sámánok „szellemmel kötött házassága” egyedülálló jelenség az őslakók Indiájában; mindenesetre nem kolári [ausztróázsiai] eredetű. Ez Rudolf Rahmann gazdagon dokumentált összehasonlító tanulmányának az egyik megállapítása.<sup>225</sup> Idézzük e fontos cikk néhány végkövetkeztetését.

1. A jövődő sámán „természetfölötti” kiválasztása a szaoráknál (szavaráknál), a bondóknál, a birhoroknál és a baigáknál elengedhetetlen. A baigáknál, a khondoknál és a bondóknál a „természetfölötti” kiválasztás még akkor is szükséges, ha a sámáni funkció örökletes. A dzsuangoknál, a birhoroknál, az oráonoknál és a inuriáknál a „kiválasztott” általában a samanizmus jellegzetes pszichés jegyeit mutatja.<sup>226</sup>

2. A jövődő sámánok rendszeres oktatása igen sok törzsnél kötelező (szantálok, mundák, szaorák, baigák, oráonok, bhílek stb.).<sup>227</sup> Vitathatatlan bizonyíték van beavatási szertartás létezésére a szántatoknál, mundáknál, balgáknál, oraonoknál és bhíleknél, s úgy vélhetjük, hogy a szertartás a korkuknál és maléreknél is megvan.<sup>228</sup>

3. A sámánoknak személyes védőszellemeik vannak a szantáloknál, szaoráknál, korwáknál, birhoroknál, bhuijánál, balgáknál, oraonoknál, khondoknál és malereknél.<sup>229</sup> „Minthogy a rendelkezésünkre álló beszámolók a törzsek zömét illetően hézagosságok és kissé hevenyészettek, bizvást feltételezhetjük, hogy az említett jellegzetességek valójában nagyobb számban és tisztábban mutatkoznak, mint az a rendelkezésünkre álló dokumentumok alapján kimutatható. Azonban a már bemutatott anyag is biztosítékot ad ahhoz az általános érvényű kijelentéshez, hogy Észak- és Közép-India samanizmusában a következő elemek vannak jelen: sámániskolák vagy legalábbis a jelöltek bizonyos rendszerszerű felkészítése; beavatás; személyes védőszellem, s hogy a jelöltet szellem vagy isten hívja.”<sup>230</sup>

4. A sámán kellékei közül a rostálókosár játssza a legfontosabb szerepet. „A rosta a mundá nép kultúrájának ősi eleme.”<sup>231</sup> Éppúgy, ahogyan a szibériai sámán, aki dobját verve váltja ki a révületet, az észak- és közép-indiai varázslók is „a rostában rizst rázogatva próbálnak erre az eredményre jutni”.<sup>232</sup> Ez magyarázza a dob csaknem teljes hiányát a közép- és észak-indiai samanizmusból. „A rostának szinte ugyanaz a funkciója.”<sup>233</sup>

5. Néhány nép sámáni rítusaiban szerepet kapnak a létrák. A baiga *baruá* „kis oltárt emel, és két póznát állít eléje. Az oltár mellett lehet még egy fa létra, egy hinta, vashegyekkel ellátott kötél, vaslánc vastüskékkel, szöges deszka és kiköszörült szögekkel átvert lábbeli. A transz során a sámán olykor fölhág a létrán, anélkül hogy kezével érintené, és a fent említett eszközökkel ostorozza magát. A kérdésekre vagy a létra tetejéről, vagy a szöges deszkáról válaszolgat.”<sup>234</sup> A sámánlétra a mohaghiri gondoknál is tanúsított.<sup>235</sup> William Crooke arról tudósít, hogy a duszadhok és a dzsangarok (India hajdani Északkeleti Tartományában élő törzsek) sámánja fa kardpengékből készíti a létrát, „amelyre a papnak a fegyverek élére lépve kell felhágnia. Amikor a tetejére ér, lefejezi az odaerősített fehér kakast.”<sup>236</sup> A szaoráknál „a háznak, amelyben a rítus lezajlik, átdugnak a tetején egy bambuszrudat, úgy, hogy a fő helyiség földjén álljon meg. Elwin ezt »égi létrának« nevezi.... A sámánasszony a rúd elé terít egy új gyékényfonatot, a létra egyik kiálló ágára pedig kakast kötöznek.”<sup>237</sup>

6. Rahmann helyesen értelmezi a Világfa ábrázolásaként azt a „földdombocskát a szent bazsalikomcserjével, amelyet a szantál *ódzsha (ojha)* és a mundá *marang deóra* a házában ápolgat. [...] A Világhegy vagy a sámánfa ugyanilyen szimbolizmusa jelenik meg – vaskígyóval és háromágú szigonnyal társítva – az oráon kigyó-sámán iskolákban található agyaglapocskákon, valamint a szantál sámánok előzetes fölszentelésekor (elő-beavatási szertartásakor) használt hengeres kövekben éppúgy, mint a mundák forgó székében, végezetül pedig abban a kőben, amelyet az oráon *szókká* éjszakai víziójában Siva képének lát.”<sup>238</sup>

7. A sámán sók törzsnél<sup>239</sup> visszahívogatja a hatott lelkét, a halált követő harmadik és tizedik nap között.<sup>240</sup> Semmi bizonyíték nincs

azonban az elhunyt lelkét a Holtak Birodalmába kísérő tipikus altaji és szibériai sámánrítus<sup>241</sup> meglétére.

Összefoglalásképpen Rahmann úgy véli, hogy „a samanizmus lényegében egy védőszellemhez fűződő sajátos kapcsolatból áll, ami a következőképpen nyilvánul meg: a szellem elragadja a sámánt, aki médiumává válik, vagy pedig behatol a sámánba, hogy felsőbbrendű tudással és képességekkel, de mindenekelőtt (más) szellemek fölötti hatalommal ruházza föl.”<sup>242</sup> Ez a meghatározás a közép- és észak-indiai samanizmus jellegzeteségeiről remekül számot ad, de más formáira (például az észak- és közép-ázsiaira), úgy tűnik, nem alkalmazható. A „fölemelkedési” elemek (létra, oszlop, sámánfa, *axis mundi* stb.) – amelyekre, mint láttuk, a szerző nem mulasztotta el fölhívni a figyelmet – a samanizmus pontosabb meghatározását követelik. Történeti szempontból a szerző arra a következtetésre jut, hogy „samanikus jelenségek bizonyosan létrejöttek Indiában a saktizmus megjelenése előtt is, és nem feltételezhetjük, hogy a mundá népeket e jelenségek nem érintették.”<sup>243</sup>

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> Az égbeszállás különféle értékeléseiről vö. Eliade: *Mythes, reves et mystéres*, 133-164.
- <sup>2</sup> Erről lásd G. Dumézil: *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), 19. skk., ahol a leglényegesebb könyvészeti adatokat is megtaláljuk. A régi germánok samanizmusáról vö. Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte* (2. kiad.) 1,326. skk.
- <sup>3</sup> *Hávamál*, 138. skk. sorok.
- <sup>4</sup> O. Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen I*, 234. skk.
- <sup>5</sup> Uo. 224.
- <sup>6</sup> A bibliográfiai hivatkozásokat lásd uo. 225. o. 228. jegyzet.
- <sup>7</sup> Vö. föntebb, 240.
- <sup>8</sup> Lásd lentebb, 423.
- <sup>9</sup> I. m. 46. skk., 52.
- <sup>10</sup> A kovács – „ló” – titkos társaság összefüggésekről vö. uo. 52. skk. Ugyanez a vallási képlet Japánban is megvan: vö. A. Slawik: *Kultische Geheimbünde der Iajmner und Germanen*, 695.
- <sup>11</sup> *Ynglinga Saga* VII; vö. H. R. Ellis kommentárjával: *The Road to Hel*, 122. skk.

<sup>12</sup> *Saga Hjälmtárs ok Olvérs* (XX), idézi Ellis: *The Road to Hel*, 123. Vö. uo. 124., annak a két varázslónőnek a történetével, akiket, miközben testük élettelenül hevert a „bűbájoló-emelvényen” (*seidhjallr*), messze a tengeren egy bálnán láttak lovagolni; követték egy hős hajóját, és megpróbálták elsüllyeszteni, de a hősnek sikerült eltörnie a gerincüket, a boszorkányok pedig ugyanabban a pillanatban lezuhantak emelvényükről és összetört a hátuk. A *Saga Sturlangs Starfsama* (XII) elmondja, hogyan küzdött egymással két varázsló kutya, majd sas képében (uo., 126.).

<sup>13</sup> Ellis: i. m. 128.

<sup>14</sup> Uo. 127. A. Closs: *Die Religion des Semnonenstammes (Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik IV, 1936,549-673.)*, 665. skk., és a 62. jegyzetben Ódin sámáni attribútumai közé sorolja ezen kívül a két farkast, az „Atya” nevet, amellyel felruházták (*galdrsfadir* = a varázslat atyja; *Baldrs draumar* 3,3), a „részegség motívumát” és a walküröket. N. K. Chadwick a walkürökben már rég olyan mitikus teremtményeket látott, amelyek inkább a farkasemberekhez állnak közel, semmint az égi tündérekhez; vö. Ellis: i. m. 77. Mindezek a motívumok azonban nem szükségképpen „sámániak”. A walkürök lélekvezetők, és olykor a szibériai sámánok „égi feleségének” vagy „szellemasszonyainak” szerepét játsszák; láttuk azonban, hogy ez az összetett rendszer meghaladja a samanizmus kereteit, és éppúgy hozzátartozik a Nő, valamint a Halál mitológiájához is. A „samanizmusról” a régi germánoknál lásd Closs: *Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht*, in *Christus und die Erde: Handbuch der Religionsgeschichte* (3 kötet, Wien, 1951, II. 267-366.), 296. skk.; H. Kirchner: *Ein archdeologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, 247. 25. jegyzet (bibliográfia); Ellis Davidson: *Cods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth-Baltimore, 1963), 141-149. („Odin as a Shaman”).

<sup>15</sup> *Baldrs Draumar*, 4. skk. sor; Ellis, 152.

<sup>16</sup> Uo. 154. skk.

<sup>17</sup> *Vóluspá*, 46. sor, *Ynglinga Saga* IV; Ellis, 156. skk. lásd fentebb, 227.

- <sup>18</sup> Ellis: i. m. 105. skk., 108.
- <sup>19</sup> O’Rahilly: *Early Irish History and Mythology* (Dublin, 1946), 323. skk. A kelta samanizmusról néhány bibliográfiai hivatkozást ad Kirchner: i. m. 247. o., 24. jegyzet.
- <sup>21</sup> Vö. az Elliséknél idézett szövegekkel: i. m. 109.
- <sup>22</sup> XXII skk.; Ellis: i. m. 74.
- <sup>23</sup> Ellis: i. m. 83.
- <sup>24</sup> *Próza Edda* XLVIII.
- <sup>25</sup> Hermóðr kilenc napkilenc éjjel vágta „a sötét és mély völgyekben”, és átkel a Gjallar hídon, amely arannyal van kikövezve; vö. Ellis: i. m. 85., 171.; Dumézil: *Löki* (Paris, 1948), 53.
- <sup>26</sup> Ellis: i. m. 126.
- <sup>27</sup> *História Danica* I, 31.
- <sup>28</sup> Lásd Dumézil: *La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii, etc.* (Bibliothèque de l’École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses LXVI, Paris, 1953), több helyütt.
- <sup>29</sup> Ez a „Wütende Heer”; e mitikus témáról lásd K. Meisen: *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jdger* (Münster, 1935); Dumézil: *Mythes et dieux*, 79. skk.; Höfler: i. m. 154. skk.
- <sup>30</sup> Ellis: i. m. 172.
- <sup>31</sup> Ezt a Saxónál rögzített részletet egy skandináv főnök („Rus”) halotti rítusával lehetne összehasonlítani, amelyen Ahmad ibn Fadián arab utazó vett részt 921-ben a Volga mentén. Egy rabszolganő, mielőtt föláldozták volna, hogy kövesse urát, a következő rítust végezte el: a férfiak háromszor fölemelték, hogy átnézhessen egy ajtó szemöldökfája fölött, ő pedig elmesélte, mit látott: először apját és anyját; másodszer valamennyi rokonát; harmadszor pedig urát, „a Paradicsomban ülve”. Ezután odaadtak neki egy tyúkot, a rabszolganő pedig levágta a fejét és bedobta a halotti hajóba (amely kevéssel ezután máglyája lett). A szövegeket és a bibliográfiát vö. Ellis: i. m. 45. skk.
- <sup>32</sup> Lásd G. Dumézil: *Mythes et dieux*, 79. skk.; uő: *Horace et les Curiaces (les mythes romains)* (Paris, 1942), 11. skk.
- <sup>33</sup> Vö. Dumézil: *Horace et les Curiaces*, több helyütt; S. Wikander: *Der arische Mtinnerbund* (Lund, 1938), több helyütt; G.

Widengren: *Hochgottglaube im allén Irán* (Uppsala-Leipzig, 1938), 324. skk.

<sup>34</sup> Lentebb, 415.

<sup>35</sup> Vö. D. Strömback: *Sejd. Tcxtstudkr í nordisk religionshistoría*, 33, 21. skk.; A. Runeberg: *Witches, Demons and Ferlilily Magic*, 7. Strömback úgy véli, hogy a *sejdet* (*seidhr*) a régi germánok a lapp samanizmusból vették át (110., 121. skk.). O. Petterson ugyanezen a véleményen van; vö. *Jabmek and Jabmeaime: a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead ín Lappish Religión* (Lund, 1957), 168. skk.

<sup>36</sup> J. de Vries: *Altgermanische Religionsgeschiclite* (2. kiad.) I, 330. skk.

<sup>37</sup> Strömback: i. m. 50. skk.; Runeberg: i. m. 9. skk.

<sup>38</sup> 344., 12. jegyzet.

<sup>39</sup> Strömback a *seidhrben* szoros értelemben vett samanizmust lát; vö. Ohlmarks bírálataival: *Studien zum Problem des Schamanismus*, 310. skk.; uő: *Arktische Schamanismus und altnordischer Seidhr* (*Archiv für Religionswissenschaft* XXXVI, 1939, 171-180). Az északi samanizmus nyomairól vötovábbá C. M. Edsman: *Áterspeglar Voluspá 2:5-8 ett shamanistik ritual eller en keltisk Áldersvers?* (*Arkiv för Nordisk Filologi* LXII, Lund, 1948, 1-54). Mindarra nézve, ami a skandinávok mágikus elképzeléseit illeti, lásd M. Olsen: *Le Prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvégé ancienne* (*Revue de l'Histoire des Religions* 111, 1935, 177-221; 112, 5<sup>^</sup>9). Tegyük hozzá, hogy egyes, a szó tág értelmében „sámáni” vonások kiütköznek Löki rendkívül összetett alakjából is; erről az istenről lásd Dumézil remek tanulmányát: *Löki*. Kancává változva Löki nemzette Svadhilfari csődörrel Sleipnirt, a nyolclábú lovat (a szövegeket lásd uov 28. skk.). Löki különféle állatok alakját képes öltetni: lehet fóka, lazac stb. Ő nemzi a Farkast és a Világkígyót. Miután sólyomtollruhát öltött, a levegőben is tud röpdülni, de ez a ruha nem az övé, hanem Freyjáé (uo. 35.; lásd még 25., 31.). Emlékszünk, Freyja volt az, aki Ódint megtanította a *seidhrre*, s a mágikus repülés művészetének e hagyományát, amelyre egy istennő (vagy varázslónő) tanít meg egy istent (vagy uralkodót), össze fogjuk hasonlítani a megfelelő kínai mondákkal (lásd lentebb, 405.).

Freyjának, a *seidhr* úrnőjének van egy mágikus tollruhája, ami lehetővé teszi számára, hogy ugyanúgy repüljön, mint a sámánok; úgy tűnik, Löki mágiája sötétebb, ennek értelmét állattá változásai tisztán mutatják. Nem állt módunkban kézbe venni W. Muster disszertációját: *Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Clauben* (Graz).

<sup>40</sup> Vö. E. Rohde: *Psyché. Le Cidte de Fámé chez les Grecs et leur croyance á Fimmortalité* (franciául Paris, 1928), 264. skk; M. P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion* (2 kötet, München, 1941-1950), I, főként 578. skk. A közelmúltban Dodds jelentős szerepet tulajdonított a szkítha samanizmusnak a görög szellemiség történetében; vö. *The Greeks and the Irrationul* (Sather Classical Lectures XXV, Berkeley-Los Angeles, 1951, V. fej. („The Greek Shamans and the Origin of Puritanism”), 135. skk. Vö. továbbá F. M. Cornford: *Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952), 88. skk.; W. Burkert: GOHS. Zum griechischen „Schamanismus” (*Rheinisches Museum für Philologie*, új folyam CV, Frankfurt am Main, 1962, 36-55.); J. P. D. Bolton: *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962).

<sup>41</sup> Vö. az E. Rohde által egybegyűjtött szövegeket, *Psyché*, 278. o. 3. jegyzet.

<sup>42</sup> A delphoii jósdában és az apollóni jövendőmondásban nincs semmi „samanikus”; vö. P. Amandry közelmúltbeli tanulmányával és kommentárjaival: *La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l’Oracle* (Paris, 1950, Bibliothèque des Ecoles Framjaises d’Athènes et de Romé, 170.), a szövegek a 241-260. oldalon találhatóak. Hasonlíthatjuk-e a híres delphoii tripuszt [háromlábú széket] a germán *seídhkona* emelvényéhez? „De rendes körülmények között a tripuszon Apollón ül. A Püthia csak kivételes esetekben veszi át a helyét, mintegy istene helyetteseként” (Amandry, 140.).

<sup>43</sup> Lásd G. Dumézil szép könyvét: *Le Problème des centaures. Etúde de mythologie comparée indo-européenne* (Paris, 1929), amelyben bizonyos „samanikus” beavatásokról esik szó, a kifejezés tág értelmében.

<sup>44</sup> W. K. C. Guthrie arra a véleményre hajlik, hogy Apollón Eszakkélet-Azsiából, talán Szibériából származott; vö. *The Creeks*



*and their Gods* (London, 1950, utánnnyomás Boston, 1955), 204.

<sup>45</sup> Rohde: *Psyché*, 337.

<sup>46</sup> Uo. 1. jegyzet.

<sup>47</sup> Vö. K. Meuli: *Scythica*, 161. skk.; Dodds: i. m. 140. skk.

<sup>48</sup> Más hasonló görög mondákról lásd P. Wolters: *Der geflügelte Seher* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse I, München, 1928). A „mágikus repülésről” lásd lentebb is, 432. skk.

<sup>49</sup> Vö. például föntebb, 203.

<sup>50</sup> Vö. Rohde: i. m. 338. skk.; Nilsson: i. m. 584. Az Ariszteasznek tulajdonított költeményről, az *Arimászpeiáról* lásd Meuli: *Scythica*, 154. skk. Vö. továbbá E. D. Phillips: *The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia* (*Artibus Asiae* XVIII, 2, 1955, 161-177), különösen 176-177.

<sup>51</sup> Hérodotosz IV, 15.

<sup>52</sup> Rohde: i. m. 341., a forrásokkal együtt, főként Plinius: *História Naturális* VII, 174).

<sup>53</sup> Rohde, uo. 342-343. Dodds az állítja, hogy Empedoklész töredékei képviselik „az egyetlen első kézből származó forrást, amelynek alapján valami fogalmat alkothatunk arról, mihez is hasonlított valójában egy görög sámán; egy faj utolsó képviselője volt, amely halálával kihunyott a görög világban, miközben másutt még javában virágzott” (*The Greeks and the Irrational*, 145.). Ezt az értelmezést Kahn elvetette: „Empedoklész lelke nem hagyja el a testét, mint Hermetimoszé vagy Epimédészé. Nem lovagol nyílvesszőn, mint Abarisz, nem jelenik meg holló képében, mint Ariszteasz. Soha nem látni egyszerre két helyen, s az alvilágba sem száll le, mint Orpheusz vagy Püthagorasz”; vö. *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul* (*Archiv für Geschichte der Philosophie* XLII, Berlin 1960, 3-35.), főként 30. skk. („Empedocles among the Shamans”).

<sup>54</sup> Hérodotosz IV, 93.

<sup>55</sup> Vö. például Meuli: *Scythica*, 163.; A. Closs: *Die Religion des Semnonenstammcs*, 669. skk. Ennek az istennek a problémájáról lásd C. Clemen: *Zalmoxis* (*Zalmoxis* II, 1939, 53-62.); J. Coman: *Zalmoxis* (uo. 79-110.); I. Russu: *Religia Geto-Dacilor* (*Anunrul*

*Institutului de Studii Clasice* V, Kolozsvár, 1947,61-137.). A közelmúltban megkísérelték rehabilitálni Zalmoxisz nevének Porphüriosz javasolta etimológiáját („medve-isten” vagy „medvebőrös isten”); vö. például R. Carpenter: *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley-Los Angeles, 1946), 112. skk. („The cult of the sleeping bear”). Lásd azonban A. Nehring: *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*CV, 1936,7-229.), 212. skk.

<sup>56</sup> Hérodotosz IV, 94.

<sup>57</sup> Uő: IV, 95.

<sup>58</sup> Sztrabón: *Geógraphika* VII, 3, 3; C, 296.

<sup>59</sup> V. Párvan: *Getica. O protoistorie a Daciei* (Bucureşti, 1926), 162.

<sup>60</sup> *Felhők*, 225., 1503. sor.

<sup>61</sup> J. Coman: Zalmoxis, 106.

<sup>62</sup> Legalábbis ha ebben az értelemben értelmezzük Pomponius Mela egyik passzusát (2, 21); idézi Rohde: i. m. 277. 1. jegyzet. A szkíthákról lásd lentebb, 356. skk.

<sup>63</sup> *Sztratégémata* VII, 22.

<sup>64</sup> Vö. W. K. Guthrie: *Orpheus and Greck Religion: a Study of the Orphic Movement* (London, 1935), 31.

<sup>65</sup> Lásd a megfelelően csoportosított szövegeket J. Coman: Orphée, civilisateur de l'humanité című cikkében (*Zalmoxis* 1,1938, 130-176): zene 146. skk., költészet 153. skk., mágia és orvostudomány 157. skk.

<sup>66</sup> Guthrie: *Orpheus*, 35. skk. A sámáni elemekről Orpheusz mítoszában vö. E. R. Dodds: i. m. 147. skk.; A. Hultkranz: *The North American Indian Orpheus Tradition*, 236. skk.

<sup>67</sup> Vö. föntebb, 227.

<sup>68</sup> V. Macchioro (*Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze, 1930,291. skk.) azt a vallási légkört, amelyben az orphizmus létrejött, a „Ghost Dance Religion”-hoz és más eksztatikus népi mozgalmakhoz hasonlítja; de ezeknél csak véletlenszerű kapcsolatok vannak a szó szoros értelmében vett samanizmussal.

<sup>69</sup> Lásd F. Cumont: *Lux perpetua* (Paris, 1949), 249. skk., 406. Az egész problémáról lásd Kerényi Károly: *Phytagoras und Orpheus* (3. kiad. *Albae Vigilae*, új folyam IX, Zürich, 1950).

- <sup>70</sup> Vö. a szövegeket és a kommentárokat in Guthrie: *Orpheus*, 171. skk.
- <sup>71</sup> Lásd lentebb, 403. skk.
- <sup>72</sup> P. Raingeard: *Hermés psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermes* (Paris, 1935); Hermész tollairól: 389. skk.
- <sup>73</sup> Arnobiosz II, 33; Cumont: *Lux perpetua*, 294.
- <sup>74</sup> Vö. E. Bickermann: Die römische Kaiserapotheose (*Archiv für Religionswissenschaft* XXVII, 1929, 1-24); J. Kroll: *Die Himmelfahrt der Seele in der Antiké* (Köln, 1931); D. M. Pippidi: *Rccherches sur le culte impérial* (Bucarest, 1939), 159. skk.; uő: *Apothéoses impéiales et apothéose de Pérégrinos* (Studi e materiali di storia déllé religioni XX, Roma, 1947-1948, 77-103.). Ez a probléma túlnő tárgyunk keretein, de futólag érintettük, azért, hogy felhívjuk a figyelmet: újítónak látszó tanok milyen nagymértékben képesek újra fölfedezni vagy alkalmazni ősi szimbolizmusokat (itt a „lélek repülését”).
- <sup>75</sup> Minderről lásd Kroll: *Gott und Hölle* (Leipzig, 1932), 363. skk. Ez a mű vizsgálja az alvilágjárás keleti és zsidó-keresztény hagyományait is, amelyek a szoros értelemben vett samanizmussal csak nagyon ködös hasonlóságokat mutatnak.
- <sup>76</sup> Vö. Isidore Lévy: *La légende de Pythagore de Gréce en Palestine* (Paris, 1927), 79. skk.
- <sup>77</sup> Vö. J. Bidez – F. Cumont: *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanés et Hystaspe d'après la tradition grecque* (2 kötet, Paris, 1938), I, 113.; II, 158. (szövegek).
- <sup>78</sup> Platón: *Az állam*, 614 B skk.
- <sup>79</sup> A kérdés állását és a probléma megvitatását lásd J. Bidez: *Éos ou Platón et l'Orient* (Bruxelles 1945), 43. skk.
- <sup>80</sup> Platón: *Az állam*, 617 D-618 C.
- <sup>81</sup> Vö. G. Widengren: *The Ascension of the Apostle of God and the Hcavcnly Book*, több helyütt. Mezopotámiában a Táblákat vagy az Égi Könyvet (felkent uralkodói minőségében) a Király kapta az istentől, égbeszállást követően (uo. 7. skk.); Izraelben Mózes Jahvétól kapja a Törvénytáblákat (uo. 22. skk.).
- <sup>82</sup> W. Muster (Der Schamanismus bei den Etruskern, *Friichgeschichte und Sprachemvissenschaft* I, Wien 1948, 60-77.) megkísérelte összevetni az etruskoknak a túlvilágra és az alvilági

utazásokra vontkozó hiedelmeit a samanizmussal. Nem látjuk értelmét annak, hogy „sámáni”-nak nevezzünk olyan elgondolásokat és tényeket, amelyek az általánosságban vett mágiához és a különféle halálmitológiákhoz tartoznak.

<sup>83</sup> Hérodotosz IV, 71 skk.

<sup>84</sup> Hérodotosz IV, 75, Muraközy Gyula fordítása.

<sup>85</sup> *Scythica*, 122. skk. A kender szerepét az ekstázisban a szkítháknál és maszagétáknál már Rohde megfigyelte, *Psyché*, 277. 1. jegyzet.

<sup>86</sup> Uo. 124.

<sup>87</sup> Lásd föntebb, 196.

<sup>88</sup> Hérodotosz 1,105.

<sup>89</sup> K. Meuli: *Scythica*, 127. skk. Mint a szerző megjegyzi (uo. 131.3. jegyzet), W. R. Halliday már 1910-ben javasolta, hogy a „*enareszeket*” a szibériai sámánok mágikus asszonnyá-válásával kellene magyarázni. Egy másik értelmezéshez lásd Dumézil: *Les „énarées” scythiques et la grosseesse du Narte Hamyc (Latornus V, Bruxelles, 1946, 249-255.)*.

<sup>90</sup> Vö. Dumézil: *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mylhologiques* (Paris, 1930), több helyütt, általában pedig uő: *Jupiter, Mars, Quirinus* (4 kötet, Paris, 1940-1948).

<sup>91</sup> R. Bleichsteiner: *Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker Wiener Bcilrage zur Kulturgeschichte und Linguistik IV, 1936, 413-495.*), 467. skk. Az oszétoknál „a halott, miután elvált övétől, lóra pattan. Útja során hamarosan valamiféle őrszemekkel találkozik, akiknek néhány lepényt kell adnia – azokat, amelyeket gondosan melléje helyeztek a sírba. Ezután folyóhoz ér, egy közönséges gerenda van átfektetve rajta híd gyanánt... Az igazak, vagy inkább az igazmondók léptei alatt a gerenda kiszélesedik, megerősödik, csodálatos híd lesz belőle...” (Dumézil: *Légendes sur les Nartes*, 220-221.). Nem kétséges, hogy a túlvilágra vezető „híd” a inazdáizmusból jön, ugyanúgy, mint az örmények „keskeny hídja” vagy a grúzok „hajszálhídja”. „Mindezen gerendáknak, hajszálaknak stb. az a tulajdonsága, hogy az igazak lelke előtt csodálatos módon kiszélesednek, a bűnös lélek előtt pedig kardpenge vékonyságúra húzódnak össze” (uo. 202.). Lásd lentebb is, 437. skk.

- <sup>92</sup> Bleichstein: *Rossweihe...*, 470. skk. Ezeket a tényeket az indonéz „siratóasszonyok” funkciójához hasonlíthatjuk (vö. föntebb, 325. skk.).
- <sup>93</sup> Vö. még W. Nölle: *Iranische-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus (Jahrbuch des Museums für Völkerkunde XII, Leipzig 1953, 86-90.)*; H. W. Haussig: *Theophylakts Exkurs über die skytischen Völker (Byzantion XXIII, Bruxelles 1953, 275-462.)*, 360. o. és 313. jegyzet. Az i. e. második évezred végén és az első elején Európába betörő „samanizáló” lovasokról lásd F. Altheim: *Römische Geschichte* (2 kötet, Baden-Baden, 1951-1953), I, 37. skk.; H. Kirchner: *Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, 248. skk. Arnulf Kollantz tanulmánya: *Der Schamanismus der Awaren (Palaeologia IV, 3-4, Osaka, 1955, 63-73.)* a benne található sajtóhibák miatt szinte használhatatlan.
- <sup>94</sup> Vö. N. Söderblom: *La vie future d'après le mazdéisme* (Paris, 1901), 92. skk.; H. S. Nyberg: *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (Journal Asiatique CCXIX, 1931, 1-134.)*, II, 119. skk.; uő: *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), 180. skk.
- <sup>95</sup> *Dátasztán i Dénik* 21,3 skk. (E. W. West ford., 48.)
- <sup>96</sup> *Dénkart* IX, 20, 3.
- <sup>97</sup> *Bundahisn* 12, 7. (E. W. West ford., 36.)
- <sup>98</sup> *Vidévdát* 3, 7.
- <sup>99</sup> *Bundahisn* 12,8 skk.
- <sup>100</sup> Vajuról lásd G. Widengren: *Hochgottglaube im alten Iran*, 188. skk.; S. Wikander: *Vayu: Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte* (Uppsala, 1941), I; G. Dumézil: *Tarpeia. Essai de philologie comparative indoeuropéenne* (Paris, 1947), 69. skk. E három fontos művet azért jelezzük, hogy figyelmeztessük az olvasót kifejtésünk sommás jellegére; Vaju szerepe valójában árnyaltabb, egyénisége pedig sokkal összetettebb.
- <sup>101</sup> Söderblom: i. m. 94. skk.
- <sup>102</sup> A 45,10-11; 51,13. gáthákban.
- <sup>103</sup> *Die Religionen des alten Iran*, 182. skk. A híd mellett az elhunyt gyönyörű fiatal lánnyal találkozik, akit két kutya kísér (Vidévdát 19,30), ez az indoiráni alvilági komplexum másutt is bizonyított.

<sup>104</sup> 46,11 gáthá. (F. A. Bode és P. Nanavutty fordítása alapján.)

<sup>105</sup> Nyberg, i. m. 157., 161., 176. stb.

<sup>106</sup> Uo. 157.

<sup>107</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 319. skk.

<sup>108</sup> Vö. az alábbi, többé-kevésbé meggyőző megfigyeléseket: Ottó Paul: Zur Geschichte der iranischen Religionen (*Archiv für Religionswissenschaft* XXXVI, Leipzig, 1940, 215-234.), 227. skk.; W. Wüst: Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? (uo. 234-249.); W. B. Henning: *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?* (London, 1951), több helyütt; G. Widengren nemrég ismét megvizsgálta a zoroasztrizmusban föllelhető samanikus elemek forrásait, vö.: Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte (*Numen* 1, 1954, 26-83. II, 1955, 47-134), 2. rész, 66. skk. Vö. továbbá J. Schmidt: Das Etymon des persischen Schamane (*Nyelvtudományi közlemények* XLIV, Budapest, 470-474.); J. de Menasce: Le mystère et la religion de l'Iran (*Ernnos Jahrbuch* XI, Zürich, 1944, 167-186.), főként 182. skk.; J. Duchesne-Guillemin: *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gátiul* (Paris, 1948), 140. skk. Ne feledjük, hogy S. Wikander (*Der arische Männerbund*, 64. skk.) és G. Widengren (*Hochgottglaube*, 328. skk. és 342. skk.) kiválóan fényt derítettek a beavatási és ekztatikus struktúrájú iráni „férfitársaságok” meglétére, amelyek a germán *bersekirek* és a védikus *marják* megfelelőjének tekinthetők.

<sup>109</sup> Nyberg: *Die Religionen*, 177.

<sup>110</sup> 19, 20; Nyberg: uo. 178.

<sup>111</sup> Uo. 177.

<sup>112</sup> A. Barthélémy fordítását követjük: *Artá Viráf-Námak tw hívre d'Ardá Viráf* (Paris, 1887). Vö. még Wikander: *Vayu*, 43. skk.; Widengren: *Stand und Aufgaben*, 2. rész, 67. skk.

<sup>113</sup> 3. fej., Barthélémy ill. M. Hang és E. West fordításában 10. o.

<sup>114</sup> 7-10. fej., az idézett fordításban 19. skk.

<sup>115</sup> Munkácsi Bernát: „Pilz” und „Rausch” (*Keleti Szemle* 8, Budapest, 1907, 343-344.) Ezt a hivatkozást Stig Wikander volt szíves a tudomásomra hozni.

<sup>116</sup> Munkácsi, 344.

<sup>117</sup> Vö. C. Huart: *Les Saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan* (2 kötet, Paris, 1918-1922): távolról megtudott események (I., 45.), a szentek testéből sugárzó fény (I, 37. skk., 80.), lebegés (levitádé) (I, 209.), éghetetlen test: „a szejjd, a sejk tanításait hallgatván és a misztériumokat fölfedezvén olyannyira tűzbe jött, hogy a tűzhely parazsára lépett, és kezével húzgálta az égő széndarabokat...” (1,56., ebben az anekdotában a tűz sámáni „uralására” ismerhetünk); hirtelen eltűnés (1,80.), láthatatlanság (II, 131.); jelenlét egyszerre több helyen (II, 173.); vízenjárás, törökülés a víz színén (II, 336.); lölszállás és repülés (II, 345.) stb. Fritz Meier baseli professzor arról tudósított, hogy Amin ibn Ahmad Rázi 1594-ben írott, egyelőre kiadatlan életrajzi műve szerint a szent Qutb ud-dín Hajdar (XII. század) a tűzzel és a legnagyobb hideggel szembeni érzéketlenségéről volt nevezetes; ezenkívül gyakran látták háztetőkön és fák csúcsán. Márpedig a famászás sámáni értelmét ismerjük (vö. föntebb, 126. skk.).

<sup>118</sup> A XII. századtól kezdődően egyes perzsa misztikus rendeknél érezhetővé válik a kábítószer (hasis, ópium) hatása; vö. L. Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), 86. skk. A kábítószerekkel kiváltott transzokra vall a *raqsz* (*raqs*), az ujjongó eksztatikus „tánc”, a *tamziq*, a „ruhák megszaggatása” az önkívület során, a *nazar ila'l mord*, a „platói pillantás”, az eksztázis nagyon gyanús, a szexualitás tilalma által kiváltott formája; az önkívületnek ezeket az elemi receptjei kapcsolatba hozhatók úgy az iszlám előtti misztikus technikákkal, mint egyes aberrált indiai technikákkal, amelyek valószínűleg hatással voltak a szúfizmusra (uo. 87.).

<sup>118</sup> Vö. M. F. Köprülü: *Influence du elmanisme turco-mongol sur les ordres mihjues musulmans*; lásd törökül megjelent könyvének (*Les premiers mystiques dans la littérature turque*, Konstantinápoly 1919) ismertetését is, L. Itouvat tollából: *Revue du Monde Musulman* XLIII, 1921, 236-266.

<sup>120</sup> Köprülü: *Influence*, 9.

<sup>121</sup> Uo.

<sup>122</sup> Uo. 10-17.

<sup>123</sup> *Satapatha bráhmana* VIII, 7, 4, 6. (J. Eggeling fordításában 145-146.)

- <sup>124</sup> *Aitaréja bráhmána* I, 3,13. (Az idézet A. B. Keith fordításából.)
- <sup>125</sup> *Satapatha bráhmána* IV, 2, 5, 10. (Eggeling fordításában 311. o.)  
Vö. a S. Lévinél egybegyűjtött számos szöveggel: *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Paris, 1898), 87. skk.
- <sup>126</sup> A *dúróhana* szimbolikájáról lásd Eliade: *Durohana and the „Waking Dream”* (Y. K. Bharata (ed.) *Art and Thought: A Volutne in Hononr of the Laté Dr. Ananda K. Coomaswamy on the Occasion of his 70th Birthday*, London, 1947, 209-213.).
- <sup>127</sup> *Satapatha bráhmána* III, 6,4,13 stb.
- <sup>128</sup> *Satapatha bráhmána* III, 6, 4, 13 (Eggeling fordításában 165. o.);  
*Taittiríja samhitá* I, 3, 5 stb. (A. B. Keith fordításában 40. o.)
- <sup>129</sup> *Rig-véda* III, 8, 3. (R. T. H. Griffith ford. II. 4.)
- <sup>130</sup> *Satapatha bráhmána* III, 7,1,14. (Eggeling: 171)
- <sup>130</sup> *Satapatha bráhmána* V, 2,1,10 stb.
- <sup>131</sup> *Taittiríja samhitá* I, 7, 9, e stb.
- <sup>132</sup> IJo. VI, 6,4, 2; stb. (Keith, 550.)
- <sup>134</sup> Vö. *Rig-véda* III, 8, 3 (Griffith).
- <sup>135</sup> *Rig-véda* 1,13,11 (Griffith)
- <sup>136</sup> Idézi Coomaswamy: *Svayamátrná: Janua Coeli (Zalmoxis2,1939,1-51.)*, 47.
- <sup>137</sup> *Dzsaiminíja Upanisad bráhmána* III, 13, 9.
- <sup>138</sup> *Katim Upanisad* V, 2 [II. 2. 2.]
- <sup>139</sup> Mahídharma kommentárja a *Satapatha bráhmanához.*: XIII, 2, 6,15.
- <sup>140</sup> V, 3,5. Vö. az A. Coomaswamy által egybegyűjtött többi szöveggel uo. 8., <16., 47. stb; vö. továbbá S. Lévi: *La doctrine*, 93. Természetesen ugyanezt az utat követik a halál után; vö. Lévi, 93. skk.; H. Giinter: *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), 401. skk.
- <sup>141</sup> Vö. például a Coomaswamynál említett szövegeket: *Svayamátrná*, 7., 42. stb. Lásd ugyancsak: P. Mus: *Barabudur* I, 318.
- <sup>142</sup> Vö. N. M. Penzer (ed.), C. H. Tawney (ford.): *Somádévá: The Óceán of Story* I, 153.; II, 387.; VIII, 68. skk. stb.
- <sup>143</sup> III, 123. (I. B. Horner fordítása, módosítva. [Vö. Téchy Olivér: *Buddha* (Budapest, 1986), 33. skk. – A szerk.]
- <sup>144</sup> Nem itt van a helye, hogy messzebbre vezessük Buddha születése e részletének megvitatását; de futólag mégis érintenünk



kellett, hogy egyfelől kimutassuk: az ősi szimbolizmus többértékű, s a végtelenségig nyitva áll újabb és újabb értelmezések előtt, másfelől pedig leszögezzük: egy-egy „sámáni” séma fennmaradása egy fejlettebb vallásban egyáltalában nem jár az eredeti tartalom megőrződésével. Ugyanez a megfigyelés természetesen a keresztény és iszlám misztikák különféle mennybemeneteli sémáira is igaz. Vö. Eliade: *Sapta padami kramati...* (*The Munshi Diamond Jubilee Cotnmemoration Volume*, Bombay, 1948,1,180-188.) és uő: *Les Sept Pás de Buddha*, in *Mythes, réves et mystéres*, 148-155.

<sup>145</sup> Vö. W. Kirfel: *Die Kosmographie der Inder*, 190. skk. A kilenc ég a *Brihadranjaka Upanisad* III, 6, 1-ből is ismert; vö. W. Ruben: *Schamanismus im altén Indien (Acta orientalia XVII, 1939,164-205.)*, 169. A kozmológiai sémák és a meditációs fokozatok közötti összefüggésekről vö. Mus: *Barahudur*, löbb helyütt.

<sup>146</sup> Vö. Ruben: i. m. 170.

<sup>147</sup> X, 136, 3-5. Erről a műmről lásd E. Arbman: *Rúdra. Untersuclumgen zunt nllindischen Glauben und Kultus* (Uppsala-Leipzig, 1922), 298. skk. A hosszú haj mágikus-vallási jelentéséről lásd uo. 302. (vö. a szibériai sámánöltözékek „kígyóival”, föntebb, 149.). A legősibb védikus eksztázisokról vö. J. I lauer: *Die Anfiinge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), 116. skk., 120.; Eliade: *Le Yoga*, 112. skk. Vö. még G. Widengren: *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, 2. rész, 72. o. 123. jegyzet.

<sup>148</sup> Lentebb 423. skk.

<sup>149</sup> *Rig-véda* X, 136 (H. H. Wilson fordítása).

<sup>150</sup> Vö. *Brihadáranjaka Upanisad* III, 3-7.

<sup>151</sup> *Rig-véda* X, 136.

<sup>152</sup> *Atharva-véda* XI, 5, 6 (R. T. Griffith ford. 69. o.).

<sup>153</sup> Lásd például a *vrátja* nagyon homályos himnuszát (*Atharva-véda* XV, 3. skk.). Az emberi test és a kozmosz azonosításai természetesen túlnőnek a szorosán vett samanizmuson, de látható, hogy a *vrátja* is, a *muni* is eksztatikus transzban éri el az óriás-emberi élményt.

<sup>154</sup> Buddha álmában óriásnak látja magát, két karja a két óceánba ér (*Anguttara Nikája* III, 240; vö. W. Ruben, i. m. 167.). Lehetetlen itt számba vennünk a legősibb buddhista szövegekben előforduló

minden „sámáni” jelet. Sok *sziddhi* tisztán sámáni szerkezetű; például az a mágikus képesség, amikor „lemerülnek a földbe, majd kibukkannak, mintha csak víz volna” (*Anguttara* 1, 254. skk.; stb.). Lásd még lentebb, 369. skk.

<sup>155</sup> Vö. például Penzer és Tawney: *Somádévá: The Óceán of Story* II, 62. skk.; III, 27., 35.; V, 33., 35., 169. skk.; VIII, 26. skk., 50. stb.

<sup>156</sup> Vö. W. E. Clark: *SákadvTpa and SvetadvTpa* (*Journal of the American Oriental Society* XXXIX, 1919, 209-242.), több helyütt; Eliade: *Le Yoga*, 397. skk. Az Anavataptáról vö. M. W. de Visser: *The Arhats in China and Japan* (Berlin, 1923), 24. skk.

<sup>157</sup> Vö. P. M. Tin (ford.): *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhagosa's Visuddhimagga* (3 kötet, London, 1923-1931; 11., 17. és 21. rész), 3%. A *gamauárál* lásd S. Lindquist: *Siddhi und Abhinná: ciné Studie iiber die klassischen Wunderdes Yogn* (Uppsala, 1935), 58. skk. Az *abhijnara* vonatkozó források jó bibliográfiája található E. Lamotte művében: *Le Trinité de la Grande Verlu de Sagessc de Nágarijuna (Mahilprnjnnpfíramitasöstra)* (2 kötet, Louvain, 1944-1949), I, 329. o. 1. jegyzet.

<sup>158</sup> Yoga-síitra III, 45; vö. *Ghéranda Számláld* III, 78; Eliade: *Le Yoga*, 323. skk. Hasonló hagyományokról a két indiai eposzban lásd E. W. Hopkins: *Yogalei hnic in the Creat Epic* (*Journal of the American Oriental Society* XXII, New I la ven, 1901,333-379.), 337., 361.

<sup>159</sup> *Maluíbhárata* XII, 335,2 skk.

<sup>160</sup> Ilo. XII, 317, 6.

<sup>161</sup> Uo. V, 160, 55 skk.

<sup>162</sup> Eliade: *Le Yoga*, 397. skk. Egy perzsa szerző azt bizonygatja, hogy a jógik „úgy tudnak röpködni a levegőben, mint a tyúkok, bármily valószínűtlenül hangzik is” (uo.).

<sup>163</sup> Az arhatok repüléseiről lásd de Visser: i. m. 172. skk.; S. Lévi – É. Chavannes: *Les Seize Arhats protecteurs de la lóí* (*Journal Asiatique* XI. sorozat, VIII. köt., Paris, 1911,1-50., 189-304.), 23. (Nandimitra arhat „hét *tála*-fa magasságába emelkedik a levegőben”; 262. skk. (Buddha megbünteti az Anavataptában élő Pindola arhatot, aki egy hegygel a kezében repült a levegőben,

illetlenül mutogatva varázserőit a profánoknak; a buddhizmus, mint tudjuk, tiltotta a *sziddhik* fitogtatását).

<sup>164</sup> A. M. Hocart: *Flying Through the Air (Indián Antiquary* LII, Bombay, 1923, 80-82.), 80. Hocart mindezeket a legendákat a királyságról alkotott elméletének megfelelően magyarázza: minthogy a királyok istenek, nem érinthetik a földet, következésképp azt feltételezik róluk, hogy a levegőben járnak. A repülés szimbolizmusa azonban ennél összetettebb, és semmi esetre sem eredeztethetjük az isten-királyok elgondolásából. Vö. Eliade: *Mythes, réves et mystères*, 133. skk.

<sup>165</sup> Vö. Eliade: *Le Yoga*, 326. skk.

<sup>166</sup> Vö. P. J. van Durme: *Notes sur le lamalsme (.Mélanges chinois et bouddhiques* I, Bruxelles, 1931-32, 263-319.), 374. o. 2. jegyzet.

<sup>167</sup> Vö. lentebb, 390. skk.

<sup>168</sup> Lásd lentebb „A létra – a Holtak Útja – az Égbeszállás” alfejezetet.

<sup>169</sup> Vö. például VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167,1; 109, 4. stb.

<sup>170</sup> *Aitaréja Bráhmana* V, 32,1.

<sup>171</sup> Vö. lentebb, 429. skk.

<sup>172</sup> Vö. például *Baudhájana Dharma Szútra* IV, 1, 24. stb.

<sup>173</sup> Lásd Eliade: *Techniques du Yoga* (Paris, 1948); uő: *Le Yoga*.

<sup>174</sup> Lásd lentebb, 342. skk.

<sup>175</sup> A díksárról és a *tapaszról* lásd H. Oldenberg: *Die Religion des Veda* (2. kiad. Berlin, 1917), 397.; A. Hillebrandt: *Vedische Mylhologie* (2 kötet, 2. kiad. Breslau, 1927-1929), 1,482. skk.; J. W. Hauer: *Die Anfänge der Yogapraxis*, 55. skk.; A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (2 kötet, Harvard Oriental Series 31,32, Cambridge, Mass. és London, 1925), 1,300. skk.; S. Lévi: *La Doctrine du sacrifice dans les Bráhmanas*, 103. skk. Vö. továbbá K. Mouli: *Scythica*, 134. skk.

<sup>176</sup> Merjük remélni, hogy ez a munkánk jelzi, milyen irányban kellene fölvetni a kérdést.

<sup>177</sup> *Rig-véda* X, 58,2-4 (Wilson ford. VI. 153.)

<sup>178</sup> *Rig-véda* X, 57,4-4 (Wilson 150.).

<sup>179</sup> *Atharva-véda* VIII, 2, 3; VIII, 2, 3, 1; stb. A lélek hívogatásáról lásd még W. Caland: *Altindischer Ahnenkult* (Leiden, 1893), 179. skk.

- <sup>180</sup> Vö. például J. Filliozat: *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs* (Paris, 1946).
- <sup>181</sup> Lásd a *Rig-véda* X, 16, 3-at is.
- <sup>182</sup> Vö. F. E. Clements: *Primitive Concepts of Disease*, 197. (a „lélek elveszése” a faroknál és a hinduizálódott északi népeiségek körében).
- <sup>183</sup> *Satapatha Bráhmana* XIV, 7,1,12.
- <sup>184</sup> *Taittiríja Szamhitá* II, 5, 2, 4.
- <sup>185</sup> *Dzsaiminíja Bráhmana* III, 168-170; *Pancsavimsa Bráhmana* XII, 5.
- <sup>186</sup> Vö. Eliade: *Le Yoga*, 380.
- <sup>187</sup> Patanjali: *Yoga-sutras* III, 37.
- <sup>188</sup> Vö. Eliade: *Le Yoga*, 316. skk. és uő: *Techniques dn Yoga*, 175. skk. Szögezzük le azonban, hogy a jóga „kezdeteit” tárgyalva nem szükségképpen utalunk a samanizmusra. A *bhakti*, egy egészében misztikus népi hagyomány, amely egy adott pillanatban elárasztja a jógát, nem samanikus. Ugyanez a megfigyelés érvényes a misztikus erotika gyakorlatára vagy más, olykor aberrált (az emberevést, a gyilkosságot stb. magukban foglaló) mágikus praktikákra is, amelyek őshonos pre-árja eredetűek ugyan, de nem samanikusak. Ezek a félreértések a „samanizmus”, illetve a „primitív mágia és misztika” fogalmának helytelen azonosításából adódtak.
- <sup>189</sup> *Yoga-sūtra* IV, 1.
- <sup>190</sup> Ellentétes véleményt fogalmaz meg J. Filliozat: *Les origines d'une technique mystique indienne (Revue Philosophique CXXXVI, 1946, 208-220)*, aki éppen a jógatechnikák pre-árja eredetére vonatkozó hipotézisünket vitatja.
- <sup>191</sup> Világosan kifejti A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* II, 403. skk. A holtak világa „fordított”, „kifordított” világ, mint egyebek közt a szibériaiaknál; vö. H. Lömmel: *Bhrigu im Jenseits (Paidcuma* IV, 1950,93-100.), 101. skk.
- <sup>192</sup> Pl. *Taittiríja Upanisad* II, 4.
- <sup>193</sup> *Rig-véda* X, 58.
- <sup>194</sup> *Rig-véda* X, 14,10-12; *Athnrva-véda* XVIII, 2,12; VIII, I, 9. stb.
- <sup>195</sup> Keith: i. m. II, 406. o. 9. jegyzet.

- <sup>196</sup> *Aiharva-véda* XVIII, 4, 7.
- <sup>197</sup> *Rig-véda* X, 63,10.
- <sup>198</sup> Például *Rig-véda* X, 14, 7-12; a szútrákról lásd Keith II, 418. 6. jegyzet.
- <sup>199</sup> Keith: i. m. II, 412.
- <sup>200</sup> P. Arbman állításával ellentétben: lásd *Rúdra*, több helyütt.
- <sup>201</sup> Vö. Keith, II, 409.
- <sup>202</sup> *Tnilliríja Bráhmana* III, 11,8.
- <sup>203</sup> *Satapatha Bráhmana* XI, 6,1; *Dzsaiminíja Bráhmana* I, 42-44.
- <sup>204</sup> Vö. Eliade: *Images et symboles*, 124. skk., 130. skk.
- <sup>205</sup> *Atharva-véda* VI, 96, 2. stb.
- <sup>206</sup> Uo. VII, 112,2; stb.
- <sup>207</sup> Uo. VI, 63,1-2; stb.
- <sup>208</sup> *Atharva-véda* I, 31, 2.
- <sup>209</sup> Eliade: *Images et symboles*, 120. skk.
- <sup>210</sup> Shirokogoroff: *Psychomental Complex of the Tungus*, 290.
- <sup>211</sup> *Mahábhárata* VII, 80. skk.
- <sup>212</sup> Vö. föntebb, 69. skk.
- <sup>213</sup> Vö. 40.
- <sup>214</sup> lásd még W. Nölle: Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus (*Jahrbuch des Museums für Völkerkunde* XI, Leipzig, 1952, 41-47.).
- <sup>215</sup> E. Crawley: *Dress, Drinks and Drums*, 236. skk.; C. Marcel-Dubois: *Les instruments de musique de l'Inde ancienne* (Paris, 1941), 33. skk. (csengők), 41. skk. (keretes dob), 46. skk. (gömbölyded testű dob, két bőrrel), 63. skk. (homokóra alakú dob). A dob szerepéről az *asvamédhában* vö. Dumont: *L'Asvamedha*, 150. skk. A dob indiai nevének (*damaru*) nem-árja eredetére már Przulski felhívta a figyelmet; vö. Un ancien peuple du Penjab: les Udumbra (*jimnal Asiatique* CCVIU, Paris, 1926, 1-59.), 34. skk. A dobról a védikus kultuszban lásd J. W. Hauer: *Der Vratja. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens. I: Die Vratja als nichtbramanische Kultgenossenschaft arischer Herkunft* (Stuttgart, 1927), 282. skk.
- <sup>216</sup> S. Beal (ford.): *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World* (2 kötet, London, 1884), 1,66.

- <sup>217</sup> Lásd a szántatokra, a bhílekre és a baigákra vonatkozó utalásokat in W. Koppers: Probleme der indischen Religionsgeschichte (*Anthropos* XXXV XXXVI, 1940-41, 761-814.), 805. o. és 176. jegyzet. Vö. uő: *Die Bhil in Zentralindien* (Horn és Wien, 1948), 178. skk. Lásd továbbá K. Rahmann *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, 735-736.
- <sup>218</sup> A koponyakultusról a nem-árja Indiában lásd W. Ruben: Eisenschmied und Dämonen in Indien (*International Archiv für Ethnographie*, XXXVII. ind. léklet, Leiden, 1939), 168., 204-208., 244. stb.
- <sup>219</sup> V. Elwin: *The Religion of an Indian Tribe* (London-New York, 1955), 135-137.
- <sup>219</sup> Vö. 80. skk.
- <sup>221</sup> Elwin: uo. 147-148.
- <sup>222</sup> Uo. 153.
- <sup>222</sup> Uo. 151-152.
- <sup>223</sup> Vö. E. B. Harper: Shamanism in South India (*Southwestern Journal of Anthropology* XIII, Albuquerque 1957, 267-287), a „samanikus” szokásokról Mysore állam északnyugati részén. Ezek megszállottsági jelenségek, és nem szükségképpen járnak sámáni struktúrával és ideológiával. Más – helyesen istenektől vagy démonoktól való megszállottság eseteiként bemutatott – példákat találunk Dumont kitűnő monográfiájában: *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar* (Paris, 1957), 347. skk. (istenektől való megszállottság), 406. skk. (démonoktól való megszállottság).
- <sup>224</sup> R. Rahmann: Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India. *Anthropos* LIV, 1959, 681-760.; vö. 722., 754. Az első, leíró részben a szerző bemutatja a mundá nyelvű vagy kolari törzsekre (szántál, mundá, korku, szavara/szaora, birhor stb.), az árja nyelvű törzsekre (bhuija, baiga, bhíl) és a dravida nyelvű törzsekre (oráon, khond, gond stb.) vonatkozó anyagot. A mundák samanizmusáról lásd még Rev. J. Hoffmann (Rev. A. van Emelennel közösen): *Encyclopaedia Mundarica* (4 kötet, Patna, 1930-1938), II, 422. skk., valamint W. Koppers: Probleme der

indischen Religionsgeschichte (*Anthropos* XXV-XXVI, 761-814.),  
801. skk.

<sup>225</sup> Rahmann: i. m. 730.

<sup>226</sup> Uo.

<sup>228</sup> Uo.

<sup>229</sup> Uo. 731.

<sup>230</sup> Uo.

<sup>231</sup> Uo. 733.

<sup>232</sup> Uo.

<sup>233</sup> Uo.

<sup>234</sup> Uo. 702.

<sup>235</sup> Vö. Koppers: *Die Bhil in Zentralindien*, XIII. tábla, 1.

<sup>236</sup> W. Crooke: *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India* (2 kötet, Westminster, 1896), idézi Rahmann, 737. o. A tolók és kacsinok rítusairól lásd lentebb, 399. skk.

<sup>237</sup> Rahmann, 696.

<sup>238</sup> Uo. 738-739.

<sup>239</sup> A listát lásd uo, 748. o. 191. jegyzet.

<sup>240</sup> Uo. 748. skk.

<sup>241</sup> Lásd föntebb, 201. skk.

<sup>242</sup> Rahmann, 751.

<sup>243</sup> Uo. 753. skk.

*TIZENKETTEDIK FEJEZET*

## SÁMÁNSZIMBOLIZMUSOK ÉS -TECHNIKÁK TIBETBEN, KÍNÁBAN ÉS A TÁVOL-KELETEN

### *Buddhizmus, tantrizmus, lámaizmus*

Amikor a Megvilágosodás után Buddha először járt szülővárosában, Kapilavasztuban, bemutatta néhány „csodálatos képességét”. Hogy meggyőzze övéit spirituális erejéről és előkészítse megtérésüket, a levegőbe emelkedett, darabokra vágta testét, s a földre dobta fejét és végtagjait, hogy azután a káprázó nézők szeme láttára újból egyesítse őket. Ezt a csodát Asvaghósa is említi,<sup>1</sup> sőt oly mélyen beleivódott az indiai mágia hagyományába is, hogy a fakirizmus típuscsodájává lett. A fakírok híres *rope-trickje* („kötélmutatvány”) azt az illúziót kelti, hogy egy kötel magasan az égbe emelkedik, a mester pedig fölküld rajta egy ifjú tanítványt, aki végül eltűnik szem elől. A fakír ekkor a levegőbe dobja kését – és a fiú tagjai sorra a földre hullanak.<sup>2</sup>

E kötélmutatványnak hosszú története van Indiában, és két sámáni rítussal kell egybevetnünk: azzal, amelynél a „démonok” beavatásképpen feldarabolják a jövő sámánt, valamint az égbeemelkedéssel. Emlékszünk a szibériai sámánok „beavatási álmaira”: a jelölt részt vesz saját teste feldarabolásánál, amit az ősök vagy a gonosz szellemek hajtanak végre. Csontjait azonban ezután összeszedik és megvasalják, húsa megújul, s a feltámadt leendő sámán „új testtel” rendelkezik, ami lehetővé teszi, hogy minden következmény nélkül késsel vagdoshassa, szablyával döfhesse át magát, izzó vasat vegyen a kezébe stb. Figyelemre méltó, hogy az indiai fakírok ugyanilyen csodákról híresek. A kötélmutatványban mintegy segédeiken végzik el a „beavatási feldarabolást”, melyet szibériai kollégáik álmukban szenvednek el. A kötélmutatvány egyébként, bár az indiai fakirizmus egyik specialitásává vált, olyan egymástól távol eső vidékeken is megjelent, mint Kína, Jáva, az ősi Mexikó és a középkori Európa. Ibn Battúta maghribi utazó<sup>3</sup> Kínában jegyezte föl a 14. században, E. Méltón<sup>4</sup> Batáviában figyelte meg a



17. században, Bernardino de Sahagún<sup>5</sup> pedig Mexikóból számol be róla, szinte ugyanezekkel a szavakkal. Ami Európát illeti, legalábbis a 13. századtól kezdve sok szöveg utal boszorkányok és varázslók hajszájra ugyanilyen csodatetteire, akik ezen kívül rendelkeztek a repülés és a láthatatlanná válás képességével is, éppúgy, mint a sámánok és jógik.<sup>6</sup>

A fakírok kötélmutatványa nem más, mint a sámán égbeszállásának látványos változata; ez utóbbi mindig jelképes marad, hiszen a sámán teste nem tűnik el, s az égi utazás „szellemileg” történik. A kötél szimbolizmusa azonban, csakúgy, mint a létráé, szükségképpen magában foglalja az Ég és Föld közötti kapcsolatot. Kötél vagy létra közbeiktatásával (vagy egyébként liánon, hídon, nyíl-láncon stb.) járnak le az istenek a Földre, a halandók pedig föl, az Égbe. Ősi és széles körben elterjedt hagyomány ez, amely Indiában éppúgy megvan, mint Tibetben. Buddha lépcsőn jön le a Trajasztrimsa Égből, azzal a szándékkal, hogy „kitapossa az utat az embereknek”; a lépcső-tetejéről látni lehet odafönn az összes Brahmalókát, lent pedig a Pokol mélységeit,<sup>7</sup> hiszen a Világmindenség Közepén álló, valóságos *axis mundi*-ről van szó. Ez a csodálatos lépcső megjelenik a bhárhuti és szánycsíi domborműveken, a tibeti festészeti alkotásokon pedig az emberek is használják az égbe jutásra.<sup>8</sup>

Tibetben, különösen a buddhizmust megelőző hagyományokban, a kötél rituális és mágikus funkciójára még több bizonyosság akad. Tibet első királya, Gna-k'ri-bstan-po [*Gnam-ri srong-brtsan*] a legendák szerint a *mutagnak* (*dmu-t'ag*) nevezett kötél<sup>9</sup> segítségével ereszkedett alá az égből. Ez a mitikus kötél a királyszerűségekre is szerepel, annak jeleként, hogy az uralkodók haláluk után fölmentek az égbe. A királyok számára egyébként az Ég és Föld közötti kommunikáció sohasem szakadt meg. A tibetiek pedig úgy hitték, hajdanán az uralkodók nem is haltak meg, hanem fölmentek az Égbe<sup>10</sup>; ez a felfogás valamiféle „Elveszett Paradicsom” emlékére árulkodik.

Abon hagyományokban szó van egy törzsről, a *muról* (*dMu*): ez a név egyben az istenek egyik osztályát is jelöli, akik az égben laknak, a halottak pedig létrán mászva vagy kötélen kapaszkodva jutnak föl hozzájuk. A földön azelőtt élt egy papi osztály, melynek tagjai azt

állították, rendelkeznek az elhunytak égbe vezetésének képességével, minthogy a kötél vagy a létra mesterei: ők voltak a *muk* (*dMu-k*).<sup>11</sup> Ezt a kötelet, amely akkoriban az Éghez kötötte a Földet, és arra is szolgált, hogy a holtak följussanak rajta a *mu* istenekhez, más bon papoknál azután a jóskötél helyettesítette.<sup>12</sup> Talán ez a jelkép maradt fenn a *nahszik* (*na-khik*) egy szövetszövetdarabkájában, amely „a lélek hídját” jeleníti meg, „az istenek birodalmába jutáshoz”.<sup>13</sup> Ezek a jegyek mind szervesen beletartoznak a fölemelkedés és lélekvezetés sámáni együttesébe.

Lázálom lenne, ha a bon-po<sup>14</sup> mítoszokban és rítusokban meglévő, s a lámaizmusban és az indo-tibeti tantrizmusban fennmaradt valamennyi samanikus motívumot néhány lapon össze akarnánk foglalni. A bon-po papok semmiben sem különböznek az igazi sámánoktól; még „fehér” és „fekete” papokra is oszlanak, jóllehet rítusaikban mindannyian használják a dobot. Egyesek azt állítják, „megszállták őket az istenek”; többségük gyakorolja az ördögűzést is.<sup>15</sup> A bon-pók egyik kategóriáját „az égi kötél birtoklóinak” nevezik.<sup>16</sup> A *pawók* és a *nyen-jomók* férfi vagy női médiumok, a buddhisták őket tekintik a bon tipikus képviselőinek. Nem függenek a szikkimi és bhutáni bon kolostoroktól, s úgy tűnik, a bon azon legősibb, szervezetlen formájának maradványai, amilyen a „fehér bon” (*Bon dkar*) buddhista példára történt kifejlődése előtt volt.<sup>17</sup> Úgy tűnik, el tudják érni, hogy a holtak szellemei megszállják őket, s hogy önkívületük során kapcsolatba lépnek védőistenségükkel.<sup>18</sup> Ami a bon médiumokat illeti, egyik fő feladatuk az volt, hogy „időlegesen szóvivői legyenek a holtak szellemeinek, akiket később- a túlvilágra vezettek”.<sup>19</sup>

A bon sámánok arról nevezetesek, hogy dobjukat közlekedési eszközként használják, a levegőben tudnak vele helyet változtatni. Ennek egyik klasszikus példája Narobon c’hun repülése Milarepával folytatott mágikus vetélkedése alkalmával.<sup>20</sup> „Az a legenda, mely szerint *gShen rab mi bo* egy nagy keréken utazott, amelynek ő a közepét foglalta el, míg nyolc tanítványa egy-egy küllőn ült, valószínűleg hasonló hagyomány továbbélését mutatja.”<sup>21</sup> A jármű kezdetben alighanem a sámándob volt, melyet később helyettesítettek a buddhista szimbólummal, a kerékkal. A bon sámángyógykezelés magában foglalja a beteg, lelkének

felkutatását,<sup>22</sup> ez pedig sajátosan sámáni technika. Ugyanilyen szertartásra kerül sor akkor is, amikor a tibeti ördögűzőt beteghez hívják: nekilát megkeresni a beteg lelkét.<sup>23</sup> A beteg lelkének előhívásához olykor tárgyakat (öt különféle színű fonalat, nyilakat stb.) és képmásokat is magában foglaló, rendkívül összetett rítusra van szükség.<sup>24</sup> René de Nebesky-Wojkowitz a közelmúltban derített fényt más samanikus elemekre a tibeti lámaizmusban.<sup>25</sup> Az állami jóslásban a szertartásos jövőmondásnál nélkülözhetetlen prófétikus önkívület igen hangsúlyozottan sámánszerű jelleget ölt.<sup>26</sup>

A lámaizmus szinte teljes egészében megőrizte a bonok sámáni hagyományát. A tibeti buddhizmusnak még a leghíresebb mestereiről is az járja, hogy a legtisztább sámáni hagyományok szellemében vittek véghez gyógyításokat és csodákat. A lámaizmus kialakulásához hozzájárult némely elemek szemlátomást tantrikus és talán indiai eredetűek. Azonban nem mindig dönthető el, hogy például amikor egy tibeti legenda szerint Padmaszambhava tanítványa és segítője, Vairócsana fekete gombostű formájában távolítja el a betegség szellemét Tshe-spong-bza királynő testéből,<sup>27</sup> vajon indiai vagy tibeti hagyománnyal van-e dolgunk? Padmaszambhava nem csak a bódhiszattvák és arhatok közismert mágikus repülési képességéről tesz tanúbizonyságot, hiszen ő maga is átszeli a levegőt, az Égbe emelkedik és bódhiszattva lesz. Legendája tisztán sámáni vonásokra is vall: misztikus táncot jár háza tetején, csupán „hét csontdíszbe” öltözve,<sup>28</sup> ami a szibériai sámánöltözetre utal vissza.

Tudjuk, milyen szerepet játszanak a tantrikus<sup>29</sup> és lámaista<sup>30</sup> szertartásokban az emberi koponyák és az asszonyok. Az úgynevezett csontváztnacnak egészen különleges jelentősége van a *csam* (*acham*) nevű dramatikus játékokban, amelyek célja egyebek között megbarátkoztatni a nézőket azoknak a védőistenségeknek rémisztő képeivel, akik a *bardo*-állapotban, tehát a halál és az újabb megtestesülés között bukkannak föl. Ebből a szempontból a *csamot* beavatási szertartásnak tekinthetnénk, hiszen a halál utáni tapasztalatokról közöl bizonyos kinyilatkoztatásokat. Megdöbbenve konstatálhatjuk viszont, mennyire hasonlítanak ezek a csontvázat formázó tibeti öltözetek és maszkok a közép- és észak-ázsiai sámánöltözékekre. Bizonyos esetekben vitathatatlanul lámaista

hatásokkal van dolgunk, amiről egyébként a szibériai sámánöltözék más díszítményei, sőt egyes dobformák is árulkodnak. Nem szabad azonban elhamarkodottan arra következtetni, hogy a csontváznak az észak-ázsiai sámánöltözék szimbolizmusában betöltött szerepe egyedül a lámaista hatásnak köszönhető. Ha valóban volt ilyen hatás, az csupán megerősítette az állatcsont és következésképpen az emberi csont szentségére vonatkozó, nagyon ősi, helyi eredetű elképzeléseket.<sup>31</sup> Ami a saját csontváz képének a mongol buddhizmus meditatív technikáiban betöltött igen fontos szerepét illeti, ne feledjük, hogy az eszkimó sámán beavatása szintén magában foglalja a saját csontváz szemlélését; emlékszünk, hogy a leendő *angakok* gondolatban lepusztítja testéről a húst és a vért, hogy csak a csontok maradjanak.<sup>32</sup> Amíg alaposabb tudással nem rendelkezünk, arra a vélekedésre hajunk, hogy ez a meditációtípus a szellemiség egy buddhizmus előtti, archaikus rétegéhez tartozik, amely valamiféleképpen a vadásznépek ideológiájának alapján jött létre (a csontok szentsége), célja pedig a lélek „kivonása” a saját testből a misztikus utazás, vagyis az eksztázis érdekében.

Tibetben van egy *csöd* (*gchod*) nevű, tisztán sámáni struktúrájú tantrikus rítus: ez abból áll, hogy az egyén följánlja húsát a szellemeknek, hogy falják fel, ami viszont különös módon emlékeztet arra, amikor a leendő sámánt a „démonok” és az ősök szellemei beavatásként földarabolják. R. Bleichensteiner ezt a következőképpen foglalja össze: „Az emberi koponyákból készült dobok és lábszárcsontból faragott trombiták hangjaira táncolni kezdenek, és hívogatják a szellemeket, jöjjenek ünnepelni. A meditáció ereje előszökkent egy meztelen karddal felfegyverzett istennőt; ő az áldozat bemutatójára ront, lefejezi és feldarabolja; ekkor démonok és vadállatok vetik magukat a vonagló, gőzölgő cafatokra, felfalják a húst és föllefetyelik a vért. Az elhangzó szavak bizonyos *dzsátakákra* utalnak, melyek elbeszélik, hogyan adta Buddha kiéhezett állatoknak és emberevő démonoknak a saját húsát hajdani megtestesülései során. A rítus azonban – következtet Bleichsteiner – e buddhista meseszövés dacára sem más, mint ősbib korokra visszanyúló, sötét misztérium.”<sup>33</sup>

Jusson eszünkbe: hasonló beavatási rítus egyes észak-amerikai törzseknél is előfordul. A *csöd* esetében egy sámáni beavatási séma

misztikus átértelmezésével állunk szemben. A „sötét” oldal inkább látszólagos: halál és feltámadás élményéről van szó, ami rémisztő, mint minden ilyenfajta élmény. Az indo-tibeti tantrizmus még erőteljesebben spiritualizálta a démonok által véghezvitt „megöletés” beavatási sémáját. Bemutatunk néhány tantrikus meditációt, melyek célja a test megszabadítása a hústól és a saját csontváz szemlélése. A jógit arra biztatják, képzelje testét hullának, értelmét pedig haragvó istennőnek, akinek arca és két keze van; kezében kést és koponyát tart. „Gondold, hogy levágja a hulla fejét, a testet darabokra vágja, s a koponyába dobálja, áldozatul az istenségeknek...” Egy másik gyakorlat abban áll, hogy a növendék „fehér, ragyogó, hatalmas csontvázként lássa magát, melyből akkora lángok lövellnek, hogy a betöltik a Világmindenség űrjét”. Végül egy harmadik meditáció azt ajánlja a jóginak, szemlélje magát a feldühödött *Dákinívá* változva, amint saját testéről nyúzza a bőrt. A szöveg így folytatja: „Terítsd ki ezt a bőrt, hogy betakard vele a Világmindenséget... Halmozd rá összes csontodat és a húsoadat. Ekkor, midőn a gonosz szellemek roppantul örvendeznek a fejnek, képzelj, hogy a dühöngő *Dákiní* fogja a bőrt, feltekeri (...), és teljes erejéből földhöz vágja, egész tartalmát is pépes hús- és csontmasszává téve, amit a mentálisan létrehozott vadállathordák felfalnak...”<sup>34</sup>

E néhány részlet alapján is láthatjuk, milyen átalakuláson mehet át egy samanikus séma, amint egy olyan összetett filozófiai rendszerbe illeszkedik, mint a tantrizmus. Számunkra az a fontos, hogy bizonyos samanikus szimbólumok és módszerek nagyon kidolgozott és az eksztázistól eltérő célokra irányuló technikákban is fennmaradtak. Úgy véljük, mindez kellően mutatja megannyi sámáni élmény hitelességét és spirituális beavatási értékét.

Emeljük ki végül röviden a jóga és az indo-tibeti tantrizmus néhány további sámáni elemét. A már védikus szövegekben is tanúsított „misztikus hő” a jóga- és tantratechnikákban jelentős szerepet kap. Ezt a „hőt” a lélegzet visszafojtásával,<sup>35</sup> de főképp egy elég homályos, a *pránájámán* (*pranayama*) és különféle „vizualizációkon” alapuló jóga- és tantratechnikával: a nemi energia „átlényegítésével”<sup>36</sup> érik el. Egyes indo-tibeti beavatási próbatételek a növendék felkészültségi fokát azzal mérik, képes-e megszáritani saját testén egy téli éjszakán a hóban egy csomó nedves lepedőt.<sup>37</sup>

Hasonló próbatétel jellemzi a mandzsu sámán beavatását is,<sup>38</sup> s valószínű, hogy itt lámaista hatással van dolgunk. A „misztikus hő” azonban nem feltétlenül az indo-tibeti mágia alkotása; idéztük már annak a fiatal labradori eszkimónak a példáját, aki öt napot és öt éjszakát töltött a jeges tengervízben, s miután bebizonyosodott, hogy még csak nedves sem lett, tüstént elnyerte az *angakok* címet. A saját testben előidézett intenzív hő közvetlen összefüggésben van „a tűz uralásával”, s ez utóbbi technikát megalapozottan vélhetjük rendkívül ősinek.

A *Tibeti Halottaskönyv*<sup>39</sup> ugyancsak sámáni struktúrájú. Bár nem a szó szoros értelmében vett lélekvezetői útikönyvről van szó, a halál utáni útvonalokról szóló rituális szövegeket az elhunyt okulására recitáló pap szerepét a halottat jelképesen a túlvilágra kísérő altaji vagy gold sámán funkciójához lehet hasonlítani. A *Bardo tödöl* félúton helyezkedik el a lélekvezető sámán elbeszélése és az orphikus táblácskák közt, amelyek röviden jelezték az elhunytak a túlvilági útja során követendő, helyes irányt; a szöveg sok közös vonást mutat az indonéz és polinéz halottas énekekkel is.

Egy tunhuangi tibeti kézirat, melynek címe *A halál útjának bemutatása*,<sup>40</sup> leírja a kerülendő irányokat, elsősorban a Nagy Poklot, amely 8000 *jódzsana* mélységben fekszik a föld alatt, és a közepe égő vasból van. „A vasház közepén, mindenféle pokolban, számtalan démon (*ráksasza*) gyötör és kínoz égetéssel, sütögetéssel és darabokra vagdosással...”<sup>41</sup> A Pokol, a *Prétalóka*, a világ (*Dzsambúdvípa*) és a Méru-hegy egyazon tengelyen helyezkedik el, az elhunytat pedig a szöveg arra ösztökéli, induljon egyenest a Méru felé, melynek csúcsán Indra és harminckét szolgálja rostálja az „átvándorlókat”.<sup>42</sup> A buddhista hiedelmek máza alatt könnyen felismerhető a Világtengely ősi sémája, a három kozmikus övezet közti közlekedés és a lelkeket rostáló Őr. Még inkább kitetszenek a sámáni elemek abból a halotti rítusból, melynek során az elhunyt lelkét képmásába kényszerítik.<sup>43</sup> A képmás vagy név-lap (*name-card*) az elhunytat térden állva, karját könyörgő mozdulattal égnek emelve ábrázolja.<sup>44</sup> Lelkét így szólogatják: „Jöjjön ide az a halott, akinek a képmása erre a lapra van rögzítve! Annak, aki elhagyta ezt a világot, és a testáلتoztatás útján halad, összpontosuljon a tudata erre a jelképes képmásra, akár

megszületett már a hat szféra valamelyikében, akár a köztes állapotban bolyong, bárhol legyen is...”<sup>45</sup> Ha van még hozzáférhető csontja, azt a név-lapra helyezik.<sup>46</sup> Megint az elhunythoz fordulnak: „Hallgass ide, ó, te, aki egy másik világ káprázatai közt tévelyegsz! Gyere ide, emberi világunk egyik legelbűvölőbb helyére! Ez az ernyő lesz a helyed, oltalmad, fölszentelt oltárod. Ez a képmás tested jelképe, ez a csont szavad jelképe, ez az ékszer szellemed jelképe... Tedd hát hajlékoddá ezeket a jelképeket!”<sup>47</sup> Mivel úgy hiszik, az elhunyt a lét hat szférájának bármelyikében képes újjászületni, iparkodnak „sorra mindegyikből kiszabadítani, lótuuszirmok körül helyezgetve a képmást, úgy, hogy a pokloktól a boldogtalan szellemek, majd az állatok, az emberek, a titánok és az istenek szférája felé haladjon”.<sup>48</sup> A rítus célja megakadályozni a lelket, hogy e hat világ valamelyikében megtestesüljön, s elérni, hogy épp ellenkezőleg, jusson el Avalokitésvara birodalmába.<sup>49</sup> Márpedig azok a technikák, melyek célja, hogy az elhunytat bejuttassák egy képmásba, s átkalauzolják a poklokra és az emberen túli világokra, tisztán sámániak.

Tibetben a lámaizmusban sok más sámáni elképzelés és technika is fennmaradt. A varázsló-lámák például ugyanúgy mágikus eszközökkel küzdenek egymás ellen, mint a szibériai sámánok.<sup>50</sup> A lámák pontosan úgy parancsolnak az időjárásnak, mint a sámánok,<sup>51</sup> röpködnek a levegőben,<sup>52</sup> eksztatikus táncokat járnak<sup>53</sup> stb. A tibeti tantrizmus ismer egy titkos nyelvet, amelyet a „*dákiník* nyelvének” neveznek, ugyanúgy, ahogyan a különféle indiai tantrikus iskolák is alkalmazzák az „alkonyati nyelvet”, melyben egyazon szónak három-négy különböző jelentése is lehet.<sup>54</sup> Mindez egy bizonyos határig az észak-ázsiai, de a maláj és indonéz sámánok „szellemnyelvére” vagy „titkos nyelvére” is hasonlít. Nagyon tanulságos lenne tanulmányozni, mennyiben vezetnek az eksztázistechnikák nyelvi alkotásokhoz, és pontosan meghatározni ezek mechanizmusát. Azt tudjuk, hogy a sámánok „szellemnyelve” nemcsak az állathangok utánzására törekszik, hanem bizonyos mennyiségű spontán alkotást is tartalmaz, amelyek valószínűleg az önkívületet megelőző eufóriával és az eksztázissal magyarázhatók.

A tibeti anyag e rövid áttekintése lehetővé teszi, hogy egyfelől bizonyos szerkezetbeli hasonlóságot állapítsunk meg a bon-po

rítusok és mítoszok és a samanizmus között, másfelől pedig hogy kimondjuk: a buddhizmusban és a lámaizmusban sámáni témák és technikák maradtak fenn. A „fennmaradás” talán nem fejezi ki elég világosan a dolgok valódi állását; inkább az ősi sámáni motívumok átértékelődéséről kellene beszélni, és beilleszkedésükről egy aszketikus teológiai rendszerbe, ahol még tartalmuk is gyökeres változáson ment át. Mi sem természetesebb egyébként, ha arra gondolunk, hogy a buddhista kritika következtében magának a sámánideológiában alapvető „lélek”-fogalomnak is teljesen megváltozott az értelme. Bármilyen visszafejlődési fokot jelentsen is a lámaizmus a nagy buddhista metafizikai hagyományhoz képest, a „lélek” realista felfogásához nem térhettek vissza, s ez az egyetlen pont is elegendő ahhoz, hogy a lámaista technika tartalmait megkülönböztessük a sámáni technika tartalmaitól.

Másfelől, mint hamarosan látni fogjuk, a lámaista ideológia és gyakorlat mélyen behatolt Közép- és Észak-Ázsiába, hozzájárulva a szibériai samanizmus mai arculatának kialakulásához.

### *Sámáni gyakorlat a lolóknál*

Mint a thaik és a kínaiak,<sup>55</sup> a lolók is úgy tudják, hogy az első emberek szabadon jártak-keltek a föld és az ég között, de egy „bűn” következtében az út elzáródott.<sup>56</sup> Amikor azonban az ember meghal, újból rálel az égbe vezető útra: legalábbis ez derül ki egyes halotti rítusokból, amikor is a sámán-pap, a *pimo* olyan imákat olvas a halott mellett, amelyekben az égben rá váró boldogságokról van szó.<sup>57</sup> Hogy odajusson, az elhunytak át kell mennie egy hídon: dob- és kürtszó mellett újabb imákat mondanak, melyek a halottat az égi hídhöz kalauzolják. Erre az alkalomra a sámán-pap kibont a háztetőből három gerendát, hogy látni lehessen az eget; a műveletet „az égi híd megnyitásának” nevezik.<sup>58</sup> Dél-Jünan lolóinál a halotti szertartások kissé eltérőek. A sámán-pap az úgynevezett „út-rituálét” recitálva kíséri a koporsót; azoknak a helyeknek a leírása után, amelyeken a halott saját háza és a sír között keresztülhalad, a szöveg városok, hegyek és folyamok említésével folytatódik, amelyeken át kell kelni, hogy elérje a lolók őshazáját, a Taliang-hegyeket. Onnan a halott a Gondolat és a Szó Fájához megy, és



belép az Alvilágba.<sup>59</sup> A két rítusnak a halott úticélját jelentő vidékekben mutatkozó különbségét félretéve, figyeljünk föl a sámán lélekvezetői szerepére; a rítus a tibeti *Bardo tödolhoz*, valamint az indonéz és polinéz halottsiratókhhoz hasonlít.

Minthogy a betegséget a lélek szökéseként értelmezik, a gyógyítás magában foglalja a lélek hívogatását: a sámán hosszú litániát olvas föl, melyben a beteg lelkét arra kéri, térjen vissza a távoli hegyekből, völgyekből, folyamoktól és mezőkről, bárhonnét, ahol csak bolyong.<sup>60</sup> Ugyanez a lélekhívogatás megvan a burmai kareneknél is, akik egyébként hasonló módon kezelik a rizs „betegségeit” is: könyörögnek a „lelkéhez”, térjen vissza a termésbe.<sup>61</sup> Mint hamarosan látni fogjuk, ez a szertartás a kínaiaknál is ismeretes.

Úgy tűnik, a lolo samanizmusra hatott a kínai mágia. A lolo sámán kése és dobja, mint egyébként a „szellemeik” is, kínai nevet viselnek.<sup>62</sup> A jóslást kínai módra végzik.<sup>63</sup> Az egyik legfontosabb lolo sámánrítus, a „kés-létra” pedig Kínában is létezik. Ezt a rítust járványok idején végzik. Kettős létrát készítenek harminchat késből, és a sámán mezítláb fölmászik a tetejéig, majd a másik oldalon le. Fehérizzásig hevítenek néhány ekevasat, és a sámánnak keresztül kell mennie rajtuk. Lietard atya megfigyelte, hogy ez tisztán lolo rítus, a kínaiak ugyanis mindig lolo sámánokhoz folyamodnak a végrehajtásához.<sup>64</sup> Valószínűleg ősi sámánrítussal van dolgunk, amely a kínai mágia hatására módosult. A szertartás során kimondott szavak csakugyan mind lolo nyelvűek, csak a szellemek neve kínai.

Ez a rítus nagyon fontosnak tűnik. Magában foglalja a sámán szimbolikus magasba emelkedését egy létrán, ami a fa, oszlop, kötél stb. segítségével végrehajtott felemelkedések változata. Járványok esetén végzik el, vagyis akkor, amikor a közösséget rendkívüli veszedelem fenyegeti, s bármi legyen is a jelenlegi jelentése, eredeti értelme az volt, hogy a sámán az égbe megy, találkozni az égi Istennel és megkérni, vessen véget a betegségnek. A lépcső fölfelé vivő szerepe Ázsiában másutt is megvan, s még lesz alkalmunk visszatérni rá. Egyelőre tegyük hozzá, hogy a felső-burmai csingpo sámán a beavatáskor mászik föl kés-létrán.<sup>65</sup> Ugyanez a beavatási rítus Kínában is megvan, de valószínű, hogy ebben az esetben

mindezen népek (lolók, kínaiak, csingpók stb.) közös őstörténeti örökségével állunk szemben, mert a sámáni fölemelkedés szimbolizmusa túl sok és egymástól túl távol eső vidéken létezik ahhoz, hogy pontos történeti „eredetet” tulajdoníthatnánk neki. A közép-ázsiaihoz hasonló típusú samanizmus nyomaival az indokínai fehér meók sámánjainál is találkozhatunk. A szertartás lovaglást imitál; úgy tartják, a sámán a beteg lelkének keresésére indul, egyébként mindig meg is találja. Egyes különleges esetekben a misztikus utazás égbeemelkedést is magában foglal. A sámán ugrások sorát hajtja végre, s azt mondják, ilyenkor fölmege az égbe.<sup>66</sup>

### *Samanizmus a mo-szóknál*

A *Tibeti Halottaskönyvhöz* nagyon közel álló elgondolásokkal találkozhatunk a tibeto-burmai népcsoportba tartozó mo-szo vagy *nahszi (na-khi)* népnél, akik időszámításunk kezdete óta Kína délnyugati részén, főként Jünnan tartományban élnek.<sup>67</sup> A kérdés legújabb és legjobban tájékozott szakértője, Rock szerint a na-hszi vallás tiszta bon samanizmus.<sup>68</sup> Ez egyáltalán nem zárja ki egy égi Legfőbb Lény, Mě kultuszát, amely struktúrájában igen közel áll a kínai Égisten, Tien (*Ti'en*) tiszteletéhez.<sup>69</sup> Az Égnek bemutatott periodikus áldozat egyenest a nahszik legősibb szertartása; okkal hihetjük, hogy már akkoriban is gyakorolták, amikor a nahszik még Északkelet-Tibet füves síkságain nomadizáltak.<sup>70</sup> Az áldozat alkalmával az Éghez intézett imákat a Földhöz, valamint a Világmindenséget tartó, a „Világ Közepén” álló Kozmikus Fához, a borókához intézett imák követik.<sup>71</sup> Mint látjuk, a nahszik megőrizték a közép-ázsiai pásztornépek hitének lényegét: az Ég tiszteletét, a három kozmikus övezet elgondolását, a Világmindenség közepéből növekvő s azt ezer ágával tartó Világfa mítoszát.

A halált követően a léleknek az Égbe kellene mennie. Számolnia kell azonban a démonokkal, akik azt szorgalmazzák, hogy a Pokolba menjen. A mo szó vallás a démonok létszáma, hatalma és jelentősége miatt hasonlít annyira a bon samanizmushoz. Tomba Silo (*Dto-mba Shi-lo*), a nahszi samanizmus megalapítója a démonok legyőzőjeként került be a mítoszba és a kultuszba. Bármilyen

volt is a helyzet „történeti” személyiségevel, életrajza teljes egészében mitikus: anyja bal oldalából születik, mint minden hős és szent, nyomban az Égbe emelkedik (mint Buddha), és halálra rémíti a démonokat. Az istenek felruházták azzal a hatalommal, hogy démonokat űzzön, és „a holtak lelkét az istenek birodalmába kalauzolja”.<sup>72</sup> Egyszerre lélekvezető és Megváltó. Mint Közép-Ázsia más hagyományaiban, az Első Sámánt az istenek azért küldték, hogy megvédje az embereket a démonokkal szemben. A tibeti eredetű *tomba* (*dto-mba*) szó, amely a tibeti *tonpa* (*ston-pa*) megfelelője, s azt jelenti: „valamely sajátos tan mestere, alapítója vagy elterjesztője”, világosan mutatja, hogy újjításról van szó: a „samanizmus” a nahszi vallás létrejötténél későbbi jelenség. Szükségessé a „démonok” rémisztő elszaporodása tette, s több okunk is van azt gondolni, hogy e démonológia a kínai vallási eszmék hatására fejlődött ki.

Tomba Silo mitikus életrajza, bár torzításokkal, de tartalmazza a sámánbeavatás sémáját is. A háromszázhatvan démon megdöbben az újszülött gyermek intelligenciájától, elrabolják, és arra a helyre viszik, ahol „ezer út fut össze” (vagyis a „Világ Közepére”); ott három nap-három éjjel főzik egy üstben; ám amikor a démonok leveszik a fődőt, a gyermek Tomba Silo teljes épségben jelenik meg előttük.<sup>73</sup> Ez a szibériai sámánok „beavatási álmait”, meg azokat a démonokat juttatja eszünkbe, akik három napig főzik a leendő sámán testét. Minthogy azonban ebben az esetben ördögűző, kifejezetten démonölő Mesterrel van dolgunk, a démonok beavatási szerepe álcázva van: a beavatási próbatételből gyilkossági kísérlet lesz.

Tomba Silo „nyit utat az elhunyt lelke előtt”. A halotti szertartást pontosan úgy hívják: *zhi ma*, a „vágy-út”, a holttest mellett recitált számos szöveg pedig a *Tibeti Halottasönyv* megfelelője.<sup>74</sup> A temetés napján az áldozok kigöngyölnek egy hosszú tekercset vagy kelmét, erre vannak festve a különböző alvilági vidékek, amelyeken az elhunytnak át kell haladnia, mielőtt az istenek birodalmába érne.<sup>75</sup> Ez a térképe annak a bonyolult és veszedelmes útvonalnak, amelyen a sámán (*dto-mba*) végigvezeti a halottat. A Pokol kilenc övezetből áll, egy hídon keresztül lehet odajutni.<sup>76</sup> A leszállás igen veszedelmes, mert a hidat démonok őrzik: a *tomba* (a sámán) feladata éppen az, hogy „megnyissa az utat”. Az Első Sámánt,<sup>77</sup>

Tomba Silót szüntelenül szólongatva sikerül övezetrőlövezetre vezetnie a halottat, egészen az utolsóig, a kilencedikig. A démonok közt végrehajtott leszállás után az elhunyt megmássza a hét Aranyhegyet, egy fa tövéhez érkezik, melynek csúcsa „a halhatatlanság gyógyszerét” hordozza, s végül behatol az istenek birodalmába.<sup>78</sup>

A *tombán* az Első Sámán, Tomba Silo képviselőjeként sikerül „utat nyitnia” a halott számára, és átvezetnie a Pokol övezetein, ahol egyébként azt kockáztatná, hogy felfalják a démonok. A *tomba* szimbolikusan vezeti az elhunytat, rituális szövegeket olvasva föl neki, de „szellemében” mindvégig mellette van. Figyelmezteti minden veszélyre: „Ó, halott, amikor átmész a hídon és az úton, a Lá-ch'ouk be fognak zárni. Lelked nem lesz képes megérkezni az istenek birodalmába...”<sup>79</sup> Nyomban meg is mondja neki, hogyan keveredhet ki a bajból: a családnak áldoznia kell a démonoknak, mert az utat a halott vétkei zárják el, s a családnak áldozatokkal kell levezekelnie bűneit.

E néhány utalás képet ad róla, hogy mi a samanizmus funkciója a nahszi vallásban: a sámánt az istenek küldték, hogy védelmezze az embereket a démonokkal szemben; erre a védelemre annál is inkább szükség van a halál után, minthogy az emberek nagy bűnösök, ami miatt jogosan válnak a démonok martalékává. Az istenek azonban az emberek iránti szánalomból elküldték az Első Sámánt, hogy mutassa meg nekik az istenek honába vezető utat. A Föld, az Alvilág és az Ég közötti kapcsolattartás, csakúgy, mint a tibetieknél, egy függőleges tengely, az *axis mundi* mentén zajlik. A halál utáni alvilágra szállás a hídon való átkeléssel és a kilenc, labirintusszerű övezettel még a beavatási sémát őrzi: senki nem juthat az Égbe, ha előtte nem járta meg a Poklot. A sámán szerepe egyidejűleg lélekvezetői és *pást mortem* beavatómesteri szerep. A sámán helyzete a nahszi valláson belül minden valószínűség szerint olyan ősi fejlődési szakaszt képvisel, amelyen Közép-Ázsia más vallásainak is keresztül kellett menniük; az Első Sámán szibériai mítoszaiban találkozhatunk olyan utalásokkal, melyek mutatnak némi összefüggést Tomba Silo mitikus életrajzával.

## *Sámánszimbolizmusok és -technikák Kínában*

Kínában az a szokás: ha valaki meghal, fölmennek a háztetőre, és könyörögnek a léleknek, térjen vissza a testbe, ezért például valami szép, új ruhát mutatnak neki. A rítusra bőséggel akad példa a klasszikus szövegekben,<sup>80</sup> és mind a mai napig fennmaradt;<sup>81</sup> sőt Szung Jü egyik hosszú költeményének témájául szolgált, melynek címe is éppen ez: „A lélek hívogatása”.<sup>82</sup> Gyakran a betegség is a lélek szökésével jár, s ilyenkor a varázsló ekstázisban a nyomába ered, elfogja, és visszahelyezi a beteg testébe.<sup>83</sup>

Férfi és női boszorkányoknak, médiumoknak, ördögűzőknek, esőcsinálóknak stb. már az ókori Kínában is több kategóriáját ismerték. Figyelmünket főként egy bizonyos varázslótípus vonja magára: az az ekstatis, akinek művészete elsősorban saját lelkének „kívülre helyezésében”, más szóval a „szellemi utazásban” áll. Kína legendás történelme és folklórja bővelkedik a „mágikus röpülések” példáiban, s hamarosan látni fogjuk, hogy az éles szemű kínaiak a „röpülést” már az ősi korokban is az önkívület egyik érzékletes megfogalmazásának tekintették. Mindenesetre, egyelőre félretéve az őstörténeti Kína madárszimbolikáját – még visszatérünk majd rá –, fontos megállapítanunk, hogy az első ember, akinek a hagyomány szerint sikerült repülnie, Sun (*Chuen*) császár volt (a kínai időszámítás szerint 2258-2208). Jao császár leányai, Nü Jing és O Huang feltárták Sun előtt a „madárként röpülés” művészetét.<sup>84</sup> (Említsük meg mellesleg, hogy a varázserő forrásai egy adott időpontig nők voltak; ez a részlet, néhány másikkal együtt, egy ősi kínai matriarchátus jelének tekinthető.)<sup>85</sup> Megjegyezhetjük, hogy a tökéletes Uralkodónak rendelkeznie kell „varázslói” képességekkel. Egy államalapító számára az „ekstázis” nem kevésbé volt fontos, mint politikusi erényei, hisz ez a varázserő a természet fölötti hatalommal és igazságszolgáltatással egyenértékű. Marcel Granet megfigyelte, hogy a Sunt követő uralkodó, Nagy Jü lépése „semmilyen sem különbözik a varázslók (*tiao-sen* – *t'iao-chen*) transzba esését előidéző táncoktól... Az ekstatis tánc része azoknak az eljárásoknak, melyek révén képessé lehet válni az emberek és a természet irányítására. Tudjuk, hogy e szabályozó Hatalmat mind az úgynevezett taoista szövegekben, mind az úgynevezett konfuciánus szövegekben úgy hívják: Tao.”<sup>86</sup>

Csakugyan sok császár, bölcs, alkimista és varázsló „ment föl az Égbe”.<sup>87</sup> Huang-tit, a Sárga Uralkodót egy szakállas sárkány vitte az égbe feleségeivel és tanácsosaival együtt, összesen hetven személyt.<sup>88</sup> Ez azonban már megdicsőülés, nem pedig „mágikus röpülés”, amelynek a kínai hagyomány számos példáját ismeri.<sup>89</sup> A repülés iránti megszállott vágy kocsikról vagy más repülő szerkezetekről szóló mondák tömegében mutatkozik meg.<sup>90</sup> E műfaj esetében egy szimbolizmus degenerálódásával állunk szemben; a jelenség nagyjából abban áll, hogy a közvetlen valóság síkján próbálnak szert tenni egy belső valóság körébe tartozó „eredményekre”.

Bárhogyan is, a mágikus röpülés sámáni eredete Kínában is világosan bizonyított. „Fölrepülni az Égbe” kínaiul a következőképpen fejeződik ki: „madártollak segítségével átlényegült és fölment, mint egy halhatatlan”; a „tollas tudós” vagy „tollas vendég” kifejezés pedig a taoista papot takarja.<sup>91</sup> Márpedig tudjuk, hogy a madártoll a „sámáni repülés” egyik leggyakoribb szimbóluma, s jelenléte a kínai őstörténeti ikonográfiában nem érdektelen e jelkép és következésképpen a jelképet előfeltételező ideológia elterjedésének és ősiségének felméréséhez.<sup>92</sup> Ami a taoistákat illeti, akiknek a legendái ugyancsak bővelkednek az égbeszállásokban és mindenféle egyéb csodákban, valószínű, hogy az őstörténeti Kína sámánteknikáit és -ideológiáit fejlesztették és rendszerezték, következésképpen jogosabban tekinthetjük őket a samanizmus utódainak, mint azokat az ördögűzőket, médiumokat és „megszállottakat”, akikről az alábbiakban szó lesz; ez utóbbiak Kínában is, mint másutt, inkább a samanizmus eltorzult továbbhagyományozódását képviselik. Ezzel azt akarjuk mondani, hogy ha nem sikerül „uralni” a szellemeket, az ember „megszállottjukká” válik, és az eksztázis mágikus technikájából ebben az esetben egyszerű médiumi automatizmus lesz.

Ennek kapcsán meghökkenve állapíthatjuk meg, hogy a „mágikus röpülés” és a sámántánc kínai hagyományaiból hiányoznak a megszállottságra vonatkozó utalások. Lentebb adunk néhány példát arra, amikor a sámánteknika alkalmazása az istenektől vagy szellemektől való megszállottsághoz vezet, ám az uralkodókról, taoista halhatatlanokról, alkimistákról, sőt „boszorkányokról” szóló

legendák, jóllehet égbeemelkedéseket és más csodákat mindig emlegetnek, megszállottságról nem beszélnek. Megalapozottan vélhetjük, hogy mindezek a tények a kínai szellemiségnek ahhoz a „klasszikus” hagyományához tartoznak, amely a spontán önuralmat és a minden kozmikus ritmusba való tökéletes beilleszke dést egyaránt magában foglalja. A taoisták és az alkimisták mindenesetre rendelkeztek a levegőbe emelkedés varázslatos képességével: a Huaj-nan-ce néven is ismert Liu An (i. e. 2. század) fényes nappal ment föl az égbe, Li Sao-csün (*Li Shao-kun*) (i. e. 140-i. e. 87) pedig azzal kérkedett, hogy túl tudott repülni a kilencedik égen is.<sup>93</sup> „Fölmegyünk az Égbe és elhessentjük az üstökösöket!” – mondotta dalában egy sámán.<sup>94</sup> Csü Jüan (*Ch'üan Yüan*) egyik hosszú verse „az Égi Kapukhoz” történt sok fölszállásról, fantasztikus lovaglásokról, a szivárványon való fölemelkedésről szól – ezek mind a sámánfolklor közismert motívumai.<sup>95</sup> A mesék gyakran utalnak a kínai varázslók csodatetteire, amelyek a megtévesztésig hasonlítanak a fakírok körül szárnyra kapott legendákra: a holdba repülnek, falakon hatolnak át, egy szempillantás alatt kicsíráztatnak és szárba szökkenenek egy növényt stb.<sup>96</sup>

Mindezen mitológiai és folklórhagyományok kiindulópontja a „szellemi utazást” magában foglaló ideológia és eksztázistechnika. Az önkívület elérésének klasszikus módszere a legősibb időktől kezdve a tánc volt. Az eksztázis, mint mindenütt másutt, éppúgy lehetővé tette a sámán „mágikus röpülését”, mint egy-egy szellem „leszállását”; ez utóbbi nem járt szükségképpen „megszállással”; a szellem inspirálhatta is a sámánt. Azt, hogy a mágikus repülés és a Világegyetemet átszelő fantasztikus utazások a kínaiak számára csupán érzékletes megfogalmazások voltak az önkívületi élmény leírásához, egyebek között az alábbi dokumentum is bizonyítja. „A *Kuo jü* elbeszéli, hogy a Chu-beli *Zhao* király (i. e. 515-i. e. 489) kérdést intézett *Guan Shefu*-hoz: »Valóban igaz, amint azt a *Zhou* Története mondja, hogy az Ég és a Föld közötti átjárást *Chong* és *Li* szüntette meg? Valóban igaz, hogy ha ők nem lettek volna, akkor az emberek (a mai napig) képesek lennének az Égbe emelkedni?» »Nem, ez a kijelentés nem pontosan ezt jelenti – válaszolta *Guan Shefu*. – Az ősi időkben az istenek és az emberek nem keveredtek egymással, hanem a nép között voltak olyanok, akik a tisztánlátás és

összpontosítás képességének birtokában voltak, és képesek voltak a megfelelő tiszteletre és belső egyenességre. Oly mély volt a tudásuk, hogy a fönti és a lenti világ rendjét egyaránt ismerték, és olyan bölcsesség birtokában voltak, melynek segítségével meg tudták érteni azt, ami a távolban van, és ki tudták nyilvánítani a világosat (...) A férfiakat, akikre a fényes szellemek leszálltak, *xi-sámánok*nak, a nőket pedig *wu-sámánok*nak nevezték. Ők voltak azok, akik az istenek helyét és sorrendjét meghatározták (a szertartásokban).«<sup>97</sup>

Mindez arra látszik utalni, hogy a „mágikus repülésként”, „égbeszállásként”, „misztikus utazásként” kifejezett élményeket kiváltó önkívület a *senek* megtestesítésének oka volt, nem pedig eredménye: „az értelmes *senek*” azért „szálltak beléjük”, mert már képesek voltak „elérni a magas szférákat, s leszállni az alsó szférákba is” (vagyis fölmenni az Égbe és le, az Alvilágba). Ez a jelenség eléggé eltérőnek látszik azoktól a „megszállottságoktól”, amelyekkel a későbbiekben találkozunk majd. A „*senek* leszállása” természetesen már nagyon korán alkalmat adott sok párhuzamos élményre, melyek a „megszállottságok” sokféleségében végül összekeveredtek. Az önkívület természetét a kifejezésére használt terminológia alapján nem mindig könnyű meghatározni. Az ekstázis taoista neve *kuj-zsu (kuei-ju)*, „a szellem belépése” Maspero szerint csak úgy magyarázható, ha a taoista élményt „a varázslók megszállottságából” eredeztetjük. Egy transzban lévő, a *sen* nevében beszélő varázslónőről csakugyan ezt mondták: „teste a varázslónőé, de a szellem az istené”. Hogy magába fogadhassa, a varázslónő illatosított vízzel tisztálkodott meg, magára vette rituális öltözékét, áldozati adományokat adott: „egy szál virággal a kezében, zene és ének kísérte tánccal játszotta el az utazást, dobok és fuvolák hangjaira, míg kimerülten földre nem rogyott. Ez volt az isten jelenlétének pillanata, aki az ő szavával szólalt meg.”<sup>98</sup>

A taoizmus a jógánál és a buddhizmusnál is jobban megőrzött számos archaikus ekstázistechnikát, főleg ha a kései taoizmusról beszélünk, amelyen mágikus elemek oly sokat alakítottak.<sup>99</sup> A fölemelkedési szimbolizmus jelentősége és általában a kiegyensúlyozottság, az egészséges jelleg a taoizmust mindazonáltal elkülöníti a varázslókra oly jellemző megszállottság-



önkívülettől. Úgy tűnik, a konfucianizmus és az államvallás előtérbe kerülését megelőzően a vallási életet a kínai „samanizmus” (Groot kifejezésével élve: a „*vuizmus*”) uralta. Az időszámításunk előtti első évszázadokban a *vu* (*wu*) papok voltak Kína igazi papjai.<sup>100</sup> A *vu* kétségtelenül nem volt teljesen azonos a sámánnal, de megtestesítette a szellemeket, s mint ilyen, közvetítőként szolgált az ember és az istenek között, ezenkívül pedig gyógyított is, mindig a szellemek segítségével.<sup>101</sup> A *vuk* között nagy többségben voltak az asszonyok.<sup>102</sup> A *vuk* által megtestesített senek és *kujok* (*kuei*) pedig zömükben holtak lelkei voltak.<sup>103</sup> A szó szoros értelmében vett „megszállottság” a holtak szellemeinek megtestesítésével kezdődik.

Vang Csüng (*Wang-Ch'ung*) ezt írja: „Az emberek között a halottak élő személyek szájával szólnak, akiket önkívületbe ejtenek, a *vuk* fekete húrjaikat pengetve megidézik a holtak lelkét, ezek pedig a *vuk* hangján beszélnek. Mindaz azonban, amit az efféle emberek mondhatnak, merő hazugság...”<sup>104</sup> Ez természetesen olyan szerző véleménye, akit taszítottak a médiumjelenségek. A *vu*-asszonyok csodatételei azonban nem merültek ki ennyiben: láthatatlanná tudtak válni, késekkel és kardokkal vagdosták magukat, kivágták saját nyelvüket, kardot és tüzet nyeltek, hagyták, hogy felhő ragadja el őket, amely úgy ragyogott, mintha villám borította volna lángba... A *vu*-asszonyok körtáncot jártak, beszéltek a szellemek nyelvét, kacagtak, mint a kísértetek; a tárgyak a levegőbe emelkedtek körülöttük és összekoccantak a magasban.<sup>105</sup> A kínai varázslók és médiumok köreiben ezek a fakírszerű jelenségek mind a mai napig igen gyakoriak. Sőt nem is kell *vunak* lenni ahhoz, hogy az ember megpillantsa a szellemeket és jóslatokat nyilatkoztasson ki: elég, ha megszállja egy sen.<sup>106</sup> A médiumság és a „megszállottság”, mint mindenütt másutt, olykor spontán és torz samanizmusba torkoll.

Fölösleges tovább szaporítani a kínai varázslók, *vuk* és „megszállottak” példáit ahhoz, hogy kimutassuk, egészében véve mennyire hasonlít ez a jelenség a mandzsu, a tunguz és általában a szibériai samanizmushoz.<sup>107</sup> Elegendő aláhúznunk, hogy az idők során a kínai eksztatikust egyre inkább összekeverték a varázslókkal és a primitívebb „megszállottakkal”. A *vu* egy adott időszakban, mégpedig elég sokáig, oly közel állt az ördögűzőhöz (*si*), hogy közönségesen csak *vu-sinek* nevezték.<sup>108</sup> Manapság *szaj-kungnak*

(*sai-kong*) hívják; a tisztség apáról fiúra száll. Úgy tűnik, a nők túlsúlya megszűnt. A kezdeti oktatás után, ami az apa tiszte, az újonc egy „szakmai testület” tanításait követi, pap-főnöki címét pedig a világosan sámáni típusú beavatást követően nyeri el. A szertartás nyilvános, és a *tao tuj* [irodalmi formája *tao tī*], a „kard-létra” megmászásából áll: a tanonc mezítláb hág föl a kardokon egy emelvényig; a létra rendszerint tizenkét kardból áll, s néha van egy másik is, amin a tanonc lemászik. Hasonló beavatási rítussal találkoztunk a burmai karéneknél is, ahol a papok egyik osztálya pontosan a *ví* (*wee*) nevet viseli, a szó esetleg lehet a kínai *vu* egy másik alakja.<sup>109</sup> (Nagyon valószínű, hogy ősi helyi mágikus hagyományokkal színezett kínai hatással állunk szemben; ám magát a beavatási létrát nem feltétlenül kell kínai átvételnek tekintünk. Tulajdonképpen ugyanilyen sámáni fölemelkedési rítusokat tártak föl Indonéziában és másutt is.)

A *szaj-kung* mágikus-vallási tevékenysége a taoista rituálé köreihez fordul vissza: a *szaj-kung* önmagát *tao* sínek, „taoista doktornak” nevezi.<sup>110</sup> Végül már teljesen a *vuval* azonosítja magát, elsősorban ördögűző varázsereje miatt.<sup>111</sup> Rituális öltözéke kozmológiai jelképekben gazdag: fölfedezhető rajta a kozmikus óceán, középen a T’aj (*T’ai*) hegy stb.<sup>112</sup> A *szaj-kung* rendszerint médiumot, egy „megszállottat” alkalmaz, aki ugyancsak fakír-képességekkel rendelkezik: késsel döfködi magát stb.<sup>113</sup> Itt is igazolódik a samanizmus megszállottságot követő spontán utánzásának Indonéziában és Polinéziában már megfigyelt jelensége. A *szaj-kung* a fidzsi sámánhoz hasonlóan irányítja az átkelést a tűzön; a szertartás a „séta a tűz-úton” nevet viseli, és a templom előtt zajlik; a *szaj-kung* lép elsőként a parázsra, nyomában fiatalabb tanítványai, sőt a közönség. Ugyanilyen rítus a „kard-hídon járás”. Úgy vélik, a szertartás előtti szellemi felkészülés elegendő ahhoz, hogy bárki büntetlenül átmehessen a kardokon és a tűzön.<sup>114</sup> A médiumság, a spiritizmus vagy más jóstehnikák számtalan példájához hasonlóan ebben az esetben is a spontán ál-samanizmus belső keletkezésű és bajosan helyre tehető jelenségével van dolgunk, melynek legfontosabb jellemzője az, hogy könnyű.<sup>115</sup>

Korántsem állítjuk, hogy felvázoltuk volna a kínai sámáni eszmék és szokások történetét. Kérdés, egyáltalán meg lehet-e írni; tudjuk, hogy kétezer esztendő alatt a kínai bölcsek kidolgozásnak, értelmezésnek, és végül is „lepárlásnak” vetették alá az ősi hagyományokat. Elegendő jeleznünk, hogy a kínai történelem egész folyamatában sámántechnikák sokasága van jelen. Természetesen igaz, hogy nem tekinthetjük az összesét ugyanazon ideológiához, sem pedig ugyanazon kulturális réteghez tartozónak. Láttuk például, milyen különbségek lehetnek az uralkodók, az alkimisták és a taoisták eksztázisai, illetve a varázslóknak vagy a *szaj-kung* segédeinek megszállottság-önkívülete között. Az összes többi technika vagy sámánszimbolizmus tekintetében ugyanilyen tartalmi és szellemi irányultságbeli különbségek figyelhetők meg. Mindig az a benyomásunk, mintha egy-egy sámáni sémát különféle, bár egymáshoz hasonlítható síkokon próbálnának ki, ez pedig a samanizmus körein messze túllépő jelenség, és bármely más vallási szimbolizmus vagy eszme kapcsán is beigazolódik.

Kínában a samanizmus szinte minden alkotóeleme jelen van: az égbeszállás, a lélek hívása és keresése, a „szellemek” megtestesítése, a tűz uralása és más, fakíri varázserők stb. Ritkábbnak tűnnek viszont az alvilágjárások, különösen a beteg vagy a halott lelkének visszahozása céljából, bár a folklórban mindezekre a motívumokra is akad tanúbizonyság. Mesélik például a Csou-dinasztia Mu nevű királyának [i. e. 1001—i. e. 947] történetét, aki a Világ végéig, a Kunlun-hegyig, sőt még annál is messzebbre utazott, a Nyugati Anyakirálynőhöz (= a Halálhoz), s közben halakból és teknősbékákból készített, rögtönzött hídon kelt át egy folyón, a Nyugati Anyakirálynő pedig egy dallal és egy hosszú életet adó talizmánnal ajándékozta meg.<sup>116</sup> Itt van a tudós Hu Ti (*Hou Di*) története is, aki a Holtak Hegyén át leszállt az Alvilágba, s ott egy folyót látott, amelyen az igazak lelke aranyhídon kelt át, a bűnösöknek viszont úszniuk kellett, miközben démonok ütlegelték őket.<sup>117</sup> Végül Orpheusz mítoszának egy torz változatával is találkozhatunk: Mu-lien, buddhista szent misztikus látnokként tudomást szerez róla, hogy anyját, aki életében elhanyagolta az alamizsnálkodást, éhség gyötri az alvilágban, és leszáll, hogy megmentse: a hátára veszi és fölviszi az Égbe.<sup>118</sup> Eberhard

gyűjteményének két másik meséje<sup>119</sup> is tartalmazza az Orpheusz-motívumot. Az elsőben egy ember azért száll le az Alvilágba, hogy megkeresse elhunyt feleségét. Egy forrás mellett meg is pillantja, ám a feleség könyörög neki, menjen el, hiszen ő már szellemmé vált. A férj valamennyi ideig mégis az árnyékvilágban marad. A házastársak végül megszöknek, de amikor a földre érkeznek, a feleség beszalad egy házba és eltűnik. A ház asszonya ugyanebben a pillanatban leánykának ad életet. Amikor a kislány felserdül, a férj fölismeri benne feleségét, és másodszor is elveszi. A másik mesében egy apa megy le az Alvilágba, hogy visszahozza halott fiát, de minthogy az nem ismer rá, a vállalkozás kudarcba fullad.<sup>120</sup> Mindezek a mesék azonban az ázsiai mágikus folklórhoz tartoznak, és egyik-másikra erősen hatott a buddhizmus; következésképp óvatlanság lenne egy határozott alvilágjárás rítus meglétére következtetni belőlük. (Mullien, a buddhista szent történetében például nincs semmiféle utalás a lélek sámáni elfogására.) Valószínű, hogy az alászállás sámáni rítusa az ősök kultuszának kikristályosodása után feledésbe merült, ezzel pedig az „Alvilág” más vallási értékelést nyert.

Még egy pontra ki kell térnünk, amely túllép a szó szoros értelmében vett samanizmus problémáján, de nagyon fontos: ez pedig a sámán és az állatok kapcsolata és az állatmitológiák hozzájárulása a kínai samanizmus kialakulásához. Nagy Jü „lépése” nem különbözött a varázslók táncától; de Nagy Jü medvének is öltözött, s valamiféleképpen megtestesítette a Medve szellemét.<sup>121</sup> A *Csou líben* (*Chou lí*) leírt sámán is medvebőrt öltött magára, s könnyűszerrel szaporíthatnánk az etnológiában „bear ceremonialism” néven ismert medve-szertartások példáit, amelyek mind Észak-Ázsiában, mind Észak-Amerikában ismeretesek.<sup>122</sup> Bizonyítottnak tekinthető, hogy az ősi Kína összefüggést érzett a sámántánc és egy rendkívül összetett kozmológiai és beavatási szimbolizmust hordozó állat között. A szakértők letettek arról, hogy az embert és az állatot összekapcsoló mitológiában és rítusban valamiféle kínai totemizmus nyomait lássák.<sup>123</sup> A kapcsolatok természete inkább kozmológiai (az állat általában az Éjszakát, a Holdat, a Földet stb. jelképezi) és beavatási (állat = Mitikus ős = beavató).<sup>124</sup>

Hogyan kell értelmeznünk mindezt annak fényében, amit a kínai samanizmusról a fentiekben megtudtunk? Óvakodjunk a túlzott leegyszerűsítéstől és attól, hogy mindent egyetlen sémával magyarázzunk. A „bear ceremonialism” minden kétségen felül összefügg a vadászmágiával és -mitológiával. Tudjuk, hogy a sámánnak döntő szerepe van a vad bőségének biztosításában és a vadászszerecsében (időjárasi előrejelzések, időváltozás, misztikus utazások a Vadak Nagy Anyjához stb.). Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a sámánnak (és egyébként általában a „primitív embernek”) az állatokhoz fűződő kapcsolata szellemi természetű, és olyan misztikus intenzitású, amit modern, deszakralizált gondolkodásmóddal nehezen tudunk elképzelni. A vadászon elejtett állat bőrének felöltése a primitív ember számára azt jelentette, hogy átváltozott azzá az állattá, állattá lényegült. Láttuk a sámánok mind a mai napig tudatában vannak annak a képességüknek, hogy állattá változhatnak. Azzal a megállapítással, hogy a sámánok állatprémeket húztak magukra, nem sokra mennénk. A lényeg az, hogy állattá alakulva mit éltek át. Okkal hihetjük, hogy ez a mágikus átváltozás „önmagukból való kilépésbe” torkolt, ami nagyon gyakran öltötte eksztatikus élmény formáját.

Egy-egy állat járását utánozva vagy bőrébe bújva emberfeletti létmódra tettek szert. Nem a pusztán „állati életbe” való visszalépésről van szó: az állat, amellyel azonosultak, már mitológia hordozója,<sup>125</sup> valójában a Mitikus Állat, az Ős vagy a Démiurgosz volt. E mitikus állattá átváltozva az ember valami sokkal nagyobb szabású és hatalmasabb lényé vált, mint önmaga? Azt is gondolhatjuk, hogy e mitikus Lénybe, az élet és egyszersmind az egyetemes megújulás középpontjába vetülés váltotta ki az eufórikus élményt, amely mielőtt eksztázisba torkolt volna, az erő érzetét keltette és közösséget teremtett a kozmikus étellel. Csupán egyes állatoknak a taoista misztikusok technikáiban betöltött mintaadó szerepét kell fölidéznünk, hogy felismerjük a „sámáni” élmény spirituális gazdagságát, amely az ősi kínaiak emlékezetében még elevenen élt. Az emberi korlátokat és hamis mércéket elfelejtve, s azzal a feltétellel, hogy megfelelően tudták utánozni az állatok viselkedését – járásukat, lélegzésüket, hangjukat –, az élet új dimenzióira bukkantak: föllelték a spontaneitást, a szabadságot, az

„együttérzést” minden kozmikus ritmussal, és következésképpen a boldogságot és a halhatatlanságot.

Úgy tűnik, hogy ebből a nézőpontból a „bear ceremonialism”-hoz oly hasonló ősi kínai rítusok mögül kisejlik misztikus értékük, s lehetővé válik, hogy megértsük, hogyan lehetett éppúgy elérni az ekstázist egy-egy állat koreografikus utánzásával,<sup>126</sup> mint a felemelkedést imitáló tánccal; a lélek mindkét esetben „kilép önmagából” és elröpül. Hogy e misztikus elröpülést egy isten vagy szellem „leszállásával” fejezik ki, az olykor csak szóhasználati kérdés.

### *Mongólia, Korea, Japán*

Lámaizmussal erősen átszőtt samanizmus jellemzi egy északnyugat-kínai nép, a hszi-ningi (*si-ningi*) mongvorok (*monguor*) vallását, akiket a kínaiak tu-zsen (*t'u-jen*), vagyis „idevalósi emberek” néven ismernek.<sup>127</sup> A mongoloknál a lámaizmus a 17. századtól kezdődően megpróbálta megsemmisíteni a samanizmust.<sup>128</sup> Ám a régi mongol vallás végül magába olvasztotta a lámaista hozadékokat, anélkül, hogy végérvényesen elveszítette volna saját arculatát.<sup>129</sup> A sámánok és sámánnők a legutóbbi időkig jelentős szerepet játszottak a törzsek vallási életében.<sup>130</sup>

Koreában a samanizmus a Han-kor óta bizonyított;<sup>131</sup> a férfi sámánok női ruhát viselnek, és kevesebben vannak, mint a sámánnők.<sup>132</sup> A koreai samanizmus „eredetét” nehéz pontosan meghatározni; lehet, hogy foglal magában déli eredetű elemeket is, de a Han-kori sámánfejdíszben látható szarvasagancs az őstörökökre jellemző szarvaskultuszhoz fűződő kapcsolatokra utal.<sup>133</sup> Ráadásul a szarvaskultusz azokra a vadász- és nomád kultúrákra jellemző, amelyeknél a sámánnő, úgy tűnik, nem játszik jelentős szerepet. A sámánnők túlsúlya Koreában a hagyományos samanizmustól való eltérés vagy déli hatások következménye lehet.

A japán samanizmus történetét sem igen ismerjük jobban, bár a modern sámánpraktikákról – elsősorban Nakajama Taró és Hori Icsiró munkáinak köszönhetően – sokat tudunk. A japán samanizmus különféle vonatkozásainak és szakaszainak ismeretéhez meg kell várnunk Maszao Oka nagy művének

megjelenését az ősi Japán művelődéstörténetéről.<sup>134</sup> A japán samanizmus ma ismert formájában meglehetősen távol áll a szó szoros értelmében vett észak-ázsiai vagy szibériai típusú samanizmustól. Elsősorban szellemektől vagy halottaktól való megszállottsági technika, amelyet szinte kizárólag nők gyakorolnak. Matthias Eder szerint a sámán nők fő funkciói a következők: „1. Megidézik a halott lelkét a túlvilágról. A népnyelvben ilyenkor *sinikucsiról* beszélnek, amit »halott szája«-ként lehetne fordítani. Ha élő személy szellemét hívják elő valahonnan messziről, akkor *ikikucsiról* beszélnek, ami azt jelenti: »élő szája«. 2. Aki kéri, annak megmondják jövődő szerencsét és szerencsétlenségeit; a népi megnevezés ilyenkor *kamikucsi*, »az isten szája«. 3. Elűzik a betegségeket és más bajokat, s az ő tisztük a vallási megtisztítás. 4. Megkérdik istenüktől az egy-egy sajtó betegség kezelésére használandó orvosság nevét. 5. Felvilágosítással szolgálnak az elveszett tárgyokról. A sámán nőktől a leggyakrabban azt kéri, hogy idézzék meg halottak vagy távollévő élők lelkét, illetve mondjanak jövődőt. A túlvilágról hívott lelkek többnyire rokonok, szerelmesek vagy barátok lelkei.”<sup>135</sup>

Sok japán sámán nő születésétől vak. Manapság az „eksztázis” mesterkélt, és elnagyoltan szimulálják.<sup>136</sup> Miközben az elhunyt lelke állítólag a szavával szól, a sámán nő egy gyöngysorral vagy íjjal játszadozik.<sup>137</sup> A leendő sámán nő képzése egy vezetőnő irányítása alatt folyik, és háromtól hét évig tart.<sup>138</sup> Azzal fejeződik be, hogy a leány házasságot köt óvóistenségével. Egyes vidékeken a beavatáshoz kimerítő fizikai erőpróba is tartozik, melynek végén az újonc ájultan rogy a földre. Újjáélesztését „születéssel” (*tandzsó – tanjo*) azonosítják, s a leány esküvői ruhába öltözik. A sámán nő és a védőistenség misztikus házasságkötése meglehetősen ősi szokásnak tűnik. A „szellemasszony-istenek” (*mikogami*) már a *Kodzsikiben* (*Kojiki*), a *Nihangiban* és más ősi forrásokban is előfordulnak; ők olyan istenek, „akikben egy-egy szellemasszonyt (vagyis sámán nőt) tisztelnek isteniként, később pedig olyan istenek, akik egy szellemasszony és egy isten házasságából születtek. Ezeket a szellemasszonyokat „Istenanyának” vagy „Szent Anyának” is nevezik. Az *Engisikiben* (*Engishiki*) a szent helyeken tisztelt istenek listája tartalmazza e „szellemasszony-istenek” hosszú

felsorolását is. Ezeken a szellemasszonyokon kívül, akik hivatalosan szolgálták istenüket a szent helyeken, voltak „egyéjszakás feleségek” is (*icsija-cuma – ichiya-tsuma*), akik magánjellegű szolgálatot végeztek, partnerük pedig egy kóbor isten (*marebito*) volt, aki fel-felkereste őket. Sajátos helyzetük ismertetőjeleként ez utóbbiak fehér tollakkal díszített nyílveesszőt helyeztek a házukra oromdíszként. Amikor egy isten arra szólított egy asszonyt, hogy oltáránál szolgáljon, a nő egy rizsestálat (*mesibicu – meshibitsu*, a főtt rizs melegen tartására; ebből az edényből tálalják a rizst csészékbe az asztalnál) és egy serpenyőt vitt magával, tehát olyan konyhaeszközöket, amilyenek a fiatal asszonyok hozományában lenni szoktak. A beavatási programhoz, a közelmúltig hozzátartozott, hogy az oltár egyik papja közösült a szellemasszonnyal. Az isten ilyen módon képviseltette magát.<sup>139</sup>

Ez a házasságkötés az istenekkel a *szaora* [*szavara*] sámánnök szokásait idézi, azzal a különbséggel, hogy Japánban nem találkozunk a személyes eksztatikus élménynek azzal a megdöbbentő intenzitásával, amivel a *szaora* leányoknál igen. Japánban a védőistenséggel kötött házasság inkább az intézményből fakad, nem pedig a személyes végzet következménye. Egyébiránt egyes elemek, például az íj és a ló nem illeszkednek a női mágia kereteibe.<sup>140</sup> Mindezek miatt úgy véljük, hogy a samanizmus keverék- és kései változatával van dolgunk. Másfelől a szellemasszony-istenek (*mikogami*) és a hozzájuk kapcsolódó rítusok némelyike a matriarchátus jellegzetes vonásaihoz hasonlítható: helyi államfő-asszonyok, női családfők, matrilokális házasság, „házasság egy látogatóval” (*beszucsehe*), matriarchális nemzetség a nagycsalád exogámiájával párosulva stb.<sup>141</sup>

Úgy tűnik, Eder nem ismerkedett meg Charles Haguenuer *Origines de la civilisation japonaise* című fontos művével. Az első megjelent kötetben a szerző ugyan nem tárgyalja kifejezetten a japán samanizmus eredetét, de megemlíti egy sor olyan tényt, amelyek szerinte hasonlóságokat mutatnak az altaji samanizmussal. „Amit például az ókori japán varázslónő magatartásáról és szerepéről tudunk – annak ellenére, hogy a császári évkönyvek szerkesztői igen nagy gonddal próbáltak hallgatni róla, s csupán riválisát, a Vesta-szűzhez hasonló papnőt, a *mikót* emlegetik, akinek



rangja volt Jamato (*Yamato*) udvarának ritualistái között –, valójában lehetővé teszi, hogy mind koreai kolleganőjével, a *mudanggal* (*mudang*)..., mind pedig az altaji női sámánokkal azonosítsuk. Mindezen varázslónők fő funkciója az volt, hogy egy-egy lelket vagy hozzanak le (japánul *oroszu* – *or.o-s.u*) valamely hordozóba (szent oszlopba vagy annak bármilyen más helyettesítőjébe), vagy testesítsék meg, közvetítőként szolgálva közte és az élők között, majd pedig küldjék vissza. Az, hogy a kérdéses gyakorlatban szent oszlopok szerepeltek, valószínűleg abból fakad, hogy a *hasira* (*hašira*, oszlop) szó a japánban a szent lények megszámlálására szolgáló specifikumként szolgált.<sup>142</sup> Másrészt a japán varázslónő munkaeszközei ugyanazok voltak, mint szárazföldi társnőié, tudniillik a dob..., csörgők..., tükör... és a *katana* kard (ez ugyancsak altaji eredetű szó), melyek démonűző varázserőit a japán folklór megannyi példával illusztrálja.”<sup>143</sup>

Meg kell várnunk Haguener művének folytatását, hogy megtudjuk, milyen szakaszban és mi módon vált az altaji samanizmus – e szinte kizárólagosan férfi intézmény – egy sajátosan női jellegű vallási hagyomány alkotóelemévé. Sem a kard, sem a dob nem olyan eszköz, amely eredetileg a női mágiához tartozott volna. Az a tény, hogy sámánok használják őket, azt jelzi, hogy a férfi varázslók és sámánok eszköztárához már hozzátartoztak.<sup>144</sup>

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> Asvaghósa: *Buddhacarita*, 1551. skk. sor. [Asvaghósa eredeti szanszkrit művéből csak az első tizennégy ének maradt az utókorra, a mű második fele tibeti és kínai fordításokban őrződött meg. Az Eliade által említett szöveghely a második részben, a XIX. ének 13-16. versében található. Vö. E. H. Johnston: *Asvaghosa's Buddhacarita or Acts of the Buddha* (Lahore, 1936 – új kiadás New Delhi, 1995). Magyarul: Asvaghósa: *Buddha élete*. Ford. Vekkerdi József, Budapest, 1999. – A szerk.]
- <sup>2</sup> Uo. 753.
- <sup>3</sup> Vö. Eliade: *Le Yoga*, 319. skk. Lásd ugyancsak A. Jacoby: *Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire* (*Archiv für Religionswissenschaft* XVII, Leipzig, 1914, 455-

475.) Fölösleges ismételnünk, hogy e mágikus csodatett „valódiságával” nem foglalkozunk. Egyetlen célunk, hogy azt kutassuk, milyen mértékben előfeltételeznek az ilyen mágikus jelenségek sámáni ideológiát és technikát. Vö. Eliade: *Mephistophélés et l’androgyn*, 200. skk.; uő: Remarques sur le „rope trick”, in S. Diamond (ed.): *Culture in History* (New York, 1960), 541-554.

<sup>3</sup> *Voyages d’ibn Batoutah* (ford. és szerk. C. Defrémery és B. R. Sanguinetti, 4 kötet, Paris, 1853-1879), IV, 291-292.: „... fogott viszont egy fagolyóbist, amin több lyuk volt, ezekbe pedig hosszú szíjak voltak fűzve. Földobta a levegőbe, s a golyóbis oly magasra emelkedett, hogy már nem is láttuk. [...] Amikor már csak egy kurta szíjvég volt a kezében, a szemfényvesztő megparancsolta egyik inasának, kapaszkodjék rá, és másszon föl, amit meg is tett, úgyhogy aztán már őt sem láttuk. A szemfényvesztő háromszor is szólította, de nem kapott választ; ekkor kést ragadott, mintha dühbe gurult volna, nekilódult a kötélnak, s ő maga is eltűnt. Ezután lehajított a földre egy gyermekkezet, aztán egy lábat, majd a másik kezet, a másik lábat, a testet és a fejet. Szuszogva, lihegve lemászott, ruháit vérfoltok borították. [...] Miután az emír parancsolt neki valamit, emberünk fogta a kisfiú testrészeit, és sorra összerakta őket, s lám, a gyerek fölkel, és állt, mint a cövek. Mindez nagyon megdöbbenett, és olyan szívdobogásom lett, mint India királyánál jártomban, amikor ugyanilyen dolog szemtanúja voltam...” Vö. továbbá H. Yule (ford.): *The Boák of Ser Marco Polo* (H. Cordier szerk., 2 kötet, London, 1921), I, 318. skk. A kötélmutatványról a muszlim szentek életéről szóló legendákban lásd L. Massignon: *La Passión d’al-Hosayn-íbn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de listám, exécuté a Bagdad le 26 mars 922: étnde d’histoire religieuse* (2 kötet, Paris, 1922), I, 80. skk.

<sup>4</sup> A részletet A. Jacoby közli, uo. 460. skk.

<sup>5</sup> E. Seler: Zauberei im altén Mexikó (*Globus* LXXVIII, 6,1900, 89-91.; újraközölve in uő: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 kötet, Berlin, 1902-1913, II, 78-86.), 84-85. (Sahagún nyomán).

<sup>6</sup> Lásd a Jacoby által csoportosított számos példát, i. m. 466. skk., valamint Eliade: *Le Yoga*, 319. Egyelőre bajos lenne eldönteni,

hogy az európai varázslók kötélmutatványa a keleti mágia hatásának tudható-e be, vagy az ősi, helyi sámántechnikákból ered. Az a tény, hogy egyfelől a kötélmutatványra Mexikóból is van tanúbizonyság, másfelől pedig hogy a varázsló beavatási feldaraboltatása Ausztráliában, Indonéziában és Dél-Amerikában is előfordul, arra a vélekedésre vezet bennünket, hogy Európában helyi, pre-indoeurópai mágikus technikák maradványairól lehet szó. A levitáció és a „mágikus röpülés” szimbolizmusáról lásd Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, 96. o. 269. jegyzet. [Ford. Török Zoltán.]

- <sup>7</sup> Vö. Coomaraswamy: *Svayamatrnnā: Janua Coeli*, 217. o. 8. jegyzet; 42. o. 64. jegyzet.
- <sup>8</sup> C. Tucci: *Tibetan Painted Scrolls* (2 kötet, Roma, 1949), II, 348. o. és 12. tanka, XIV-XXII. tábla. A lépcső szimbolizmusáról lásd lentebb is, 441. skk.
- <sup>9</sup> R. A. Stein: *Leao-Tche*, 68. o. 1. jegyzet. A szerző emlékeztet rá, hogy Jäschke e szó alatt a *rgyal-rabsot* idézi szótárában, és akképpen pontosít, hogy – úgy tűnik – az ősi tibeti királyok és az istenek közt élő atyáik közötti természetfölötti érintkezési módszerek jelölésére szolgál. Lásd még H. Hoffmann: *Quellén zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, 141., 150., 153., 245.; uő: *The Religions of Tibet* (angol fordítás New York, 1961), 19-20.; M. Hermanns: *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Köln, 1956), 35. skk.
- <sup>10</sup> Tucci: i. m. II, 733-734. A szerző az ég és föld közti kommunikáció kínai és thai mítoszáat idézi, amelyre még visszatérünk. Gilgitben, ahol a *bon* vallás igen elevenen élt, még napjainkban is találkozhatunk az Eget a Földdel összekötő aranylánc hagyományával (uo. 734., idézet a *Folklore* folyóirat XXV. számából, 1914,397.).
- <sup>11</sup> Tucci: i. m. 714.
- <sup>12</sup> Uo. 716.
- <sup>13</sup> Uo. J. F. Rockot idézve; lásd lentebb, 401. skk.
- <sup>14</sup> J. H. Klaproth „Description de Tibet”-je óta (*Journal Asiatique*, II. sorozat IV, 1829,81-158.; 241-324.; VI, 1830,161-246.; 321-350.; vö. 97., 148. stb.) a nyugati tudósok – a kínai bölcsek nyomdokain – a taoizmust a bon-po vallással azonosították; e tévedésnek

(amely valószínűleg Abel Remusat hibájának következménye: a *tao-si* [*tao-chih*] fogalmat „taoistának” fordította) a történetét lásd W. W. Rockhill könyvében: *The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia and Tibet* (New York-London, 1891), 217. skk.; vö. ugyancsak: Yule: *The Book of Ser Marco Polo* I, 323. skk. A bonról lásd Tucci: *Tibetan Painted Scrolls* II, 711-738.; H. Hoffmann idézett munkáit, valamint cikkét: Gsen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung (*Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft* XCIII, Leipzig 1944, 340-358.; főként 344. skk.; M. Hermanns: *Mythen und Mysterien*, 232. és több helyütt; Li, An-che: Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples (*Southwestern Journal of Anthropology* IV, 1, Albuquerque 1948, 31-41.); S. Hummel: *Geheimnisse tibetischer Malereien. II: Lamaistische Studien* (2 kötet, Leipzig, 1949-1959), 30. skk.; R. de Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet*, 425. skk.; uő: Die tibetische Bön-Religion (*Archiv für Völkerkunde* II, Wien, 1947, 26-68.). A lámaista pantheonról, valamint a betegség és a gyógyulás istenségeiről lásd Z. Pander: Das lamaistische Pantheon (*Zeitschrift für Ethnologie* XXI, Berlin, 1889, 44-78.); F. G. Reinhold-Müller: Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus (*Anthropos* XXII, 1927, 956-991.). Hummel vállalkozott a bon vallás történeti elemzésére, nem csupán a közép- és észak-ázsiai samanizmussal, hanem az ókori Közel-Kelet és az indoeurópaiak vallási elgondolásaival is összehasonlítva; vö. Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur (*Jahrbuch des Museums für Völkerkunde* XIII, 1954, Leipzig, 1955, 73-134.), főként 96. skk.; uő: Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion (*Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Birásáera*, Budapest, W59, 165-12.), főként 198. skk.

<sup>15</sup> Tucci: i. m. 715. skk.

<sup>16</sup> Uo. 717.

<sup>17</sup> Nebesky-Wojkowitz: *Oracles...*, 425.

<sup>18</sup> Uo. Vö. továbbá J. Morris: *Living with the Lepchas* (London, 1938), 123. skk. (egy médium transzának leírása). Hermanns szerint a lepcha samanizmus nem azonos a bon-póval, hanem a

samanizmus egy archaikusabb formáját képviseli; vö. *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), 49-58.

<sup>18</sup> Nebesky-Wojkowitz: i. m. 428. Ugyancsak a lepcsáknál a sámánasszony ittra szólítja fel a halott szellemét, hatoljon bele, mielőtt a túlvilágra vezetnék; vö. uő: *Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas (Eastern Anthropologist V, 1, Lucknow, 1951, 27-39.)*, 33. skk.

<sup>20</sup> A szöveget Hoffmann fordította: *Quellén zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, 274.

<sup>21</sup> Nebesky-Wojkowitz: *Oracles*, 542. A szikkimi és bhutáni bon papok dobbal történő jövendőmondásáról, erről a szibériai sámánokéhoz hasonló technikáról lásd uő: *Tibetan Drum Divination, „Ngamo” (Ethnos XVII, 1952, 149-SJ57.)*.

<sup>22</sup> Vö. Hoffmann: *Quellén...*, 117. skk.

<sup>23</sup> Vö. egy lhászai ördögűző szertartásának leírásával in S. H. Ribbach: *Droga Namgyal. Ein Tibetlerleben* (München és Planegg, 1940), 187. skk.; vö. továbbá Hoffmann-Qudit'ii, 205. skk,

<sup>24</sup> Vö. egy 18. századi szöveggel, melyet F. D. Lessing fordított és kommentált: *Calling the Soul: a Lamaist Ritual (Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949)*.

<sup>25</sup> Vö. *Oracles*, 538. skk.

<sup>26</sup> Nebesky-Wojkowitz: *Oracles*, 428. skk.; vö. uő: *Das tibetische Staatsorakel (Archiv für Völkerkunde III, Wien 1948, 136-155.)* és különösen D. Schröder: *Zur Religion der Tűjén des Sininggebietes (Kukunor)*, 1. rész 27-33., 846., 850.; 2. rész 237-248.; uő; *Zur Struktur des Schamanismus*, 867-868., 872-873., a kukunori *gurtumról* (sámán).

<sup>27</sup> Bleichsteiner: *L'Église jaune*, 71.

<sup>28</sup> Uo. 67.

<sup>29</sup> Lásd Eliade: *Le Yoga*, 294. skk., az aghoríkról és kápálikákról („koponyahordozók”). Valószínű, hogy ezek az aszketikus és egyben orgiasztikus szekták, amelyek a 19. század végén még gyakorolták a kannibalizmust (vö. uo.), átvettek bizonyos torz hagyományokat, melyek a koponya kultusszal függtek össze (ez egyébként gyakran magában foglalta a szülők rituális megevését;

vö. pl. az isszédonok szokásával, melyet Hérodotosz jegyzett föl, IV, 26). A koponyakultusz őstörténeti előzményeiről vö. H. Breuil és H. Obermaier: Crânes paléolithiques fagonnés en coupe (*V Anthropologie* XX, 1909, 523-530.); R Wernert: L'anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes nux époques actuelle et paléolithique (*V Anthropologie* XLVI, 1936, 33-43.); uő: Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des ancêtres (M. Gorce, Mortier et al.: *Histoire générale des religions*, 5 kötet, Paris, 1944-1951, 51-102., több helyütt; J. Maringer: *Vorgeschichtliche Religion*, 112. skk., 220. skk., 248. skk.

<sup>30</sup> Vö. W. W. Rockhill: On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies (*Proceedings of Ilié American Oriental Society* XL, 1888, New Haven, 1890, xxiv-xxxi.); I. aufer: Use of Human Skulls and Bones in Tibet (*Tieid Musenm of Natural History, Department of Anthrapology Publication* X, Chicago, 1923). A tibetiek úgy használták apjuk koponyáját, mint az isszédonok (uo. 2.), de mára a családi kultusz kiveszett, és Laufer szerint (uo. 5.) a koponyák mágikus-vallási szerepe tantrikus (saiva) újításnak tűnik. De az is lehet, hogy az indiai hatások a helyi hiedelmek ősi alapjára rakódtak rá; vö. a sámánok koponyájának vallási és jövendőmondási funkcióját a jukagiroknál (W. J. Jochelson: *The Yukaghir*, 165.). A koponyakultusz és a kozmikus élet megújhedása közötti őstörténeti kapcsolatokról Kínában és Indonéziában lásd C. Hentze: Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens *t'ou* = Kopf (*Antropos* XLV, 801-820.).

<sup>31</sup> Lásd föntebb, 154. skk.

<sup>32</sup> Vö. föntebb, 71.

<sup>33</sup> Bleichsteiner: *L'Église jaune*, 194-195. A csödről lásd még A. David-Neel: *Mystiques et magiciens du Thibet* (Paris, 1929), 126. skk.; Eliade: *Le Yoga*, 321. skk.

<sup>34</sup> Lama Kasi Dawa-Samdub (ford.) és M. Y. Evans-Wents (szerk.): *Le Yogn li Wtain et les doctrines secrétes* (francia ford. Paris, 1938), 315. skk., 332. skk. Egyes indiai jógik valószínűleg ilyen meditációkba merülnek a temetőkben.

<sup>35</sup> Vö. *Madzsdzshima nikája* 1,244. stb.

<sup>36</sup> Vö. *Le Yoga tibétain*, 168. skk., 205. skk.

- <sup>37</sup> Ezt a „lelki hőt” tibeti nyelven *gtum-mo-nak* (ejtsd: *tumo*) nevezik. „Lepedőket mártanak a jeges vízbe: megfagynak, és dermedten kerülnek elő belőle. Mindegyik tanítvány magára teker egyet, föl kell olvasztania és meg kell szárítania a testén. Amint a lepel megszáradt, visszamentik a vízbe, és a jelölt megint beburkolózik vele. A műveletet napkeltéig ismételtetik. Aki a legtöbb lepedőt szárította meg, azt kiáltják ki a verseny győztesének...” (A. David-Neel: *Mysliques et magiciens du Thibet*, 228. skk.). Vö. még Hummel: *Geheimnisse tibetischer Matereién. Lanwistische Studien* (Leipzig, 1949-59) II, 21. skk.
- <sup>38</sup> Lásd fentebb, 115.
- <sup>39</sup> Evans-Wentz (szerk.) és Lama Kasi Dawa-Samdub (ford.): *The Tibctan Book of the Dead*, 87. skk. A halottas szöveget egy lámának, hittestvérnek vagy közeli barátának kell az elhunyt fülébe suttognia, anélkül hogy hozzáérne.
- <sup>40</sup> Marcel Lalou fordította le a közelmúltban: *Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie (Revue de l’Histoire des Religions CXXXV, Paris, 1949,42-48.)*.
- <sup>41</sup> Uo. 44. Vö. azzal a Vashegygel, amellyel az altaji sámán találkozik alvilágjárása során. A *ráksaszák* által véghezvitt kínzások minden részletükben a szibériai sámánok beavatási álmaira emlékeztetnek.
- <sup>42</sup> Lalou, i. m. 45.
- <sup>43</sup> Vö. fentebb, 174. skk. egy hasonló, gold rítus leírásával.
- <sup>44</sup> D. L. Snellgrove: *Buddhist Himalaya* (New York, 1957), 265.
- <sup>45</sup> Uo. 266.
- <sup>46</sup> Uo. 267.
- <sup>47</sup> Uo.
- <sup>48</sup> Uo. 268.
- <sup>49</sup> Uo. 274.
- <sup>50</sup> Bleichsteiner: i. m. 187. skk.
- <sup>51</sup> Uo. 188. skk.
- <sup>52</sup> Uo. 189.
- <sup>53</sup> Uo. 224. skk.
- <sup>54</sup> Vö. Eliade: *Le Yoga*, 251. skk.
- <sup>55</sup> H. Maspéro: *Légendes mythologiques dans le Chou king (Journal Asiatique CCIV, 1924, 1-100.)*, 94. skk.; F. Kiichi Numazava: *Dic*

- Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, 314. skk.
- <sup>56</sup> L. Vannicelli: *La religione dei Lolo*, 44.
- <sup>57</sup> Uo. 184.
- <sup>58</sup> Uo. 179-180.
- <sup>59</sup> A. Henry: The Lolos and Other Tribes of Western China (*Journal of the Rmjai Anthropological Institute* XXXIII, 1903,96-107.), 103.
- <sup>60</sup> Henry: i. m. 101.; Vannicelli: i. m. 174.
- <sup>61</sup> Vö. Rev. H. I. Marshall: *The Karén, People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology* (Colombo, 1922), 245.; Vannicelli: i. m. 175.; Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 291. A beteg lelkének hívogatása a burmai kacsinok és palaungok, valamint az asszámi lakherek, garók és lusaik sámánszertartásainak szerves részét képezi; vö. Frazer: *Aflermath*, 216-220. Vö. ugyancsak Nguyen-van-Khoan: Le Repéchage de l'âme, avec une note sur les *hon* et les *plmch* d'après les croyances tonkinoises actuelles (*Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* XXXIII, Hanoi, 1933, 11-34.). A fémdobokról a garók, karének és más rokon népek halottkultuszában vö. R. Heine-Geldem: Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metaltrommeln (*Kesselgongs*) (*Asia Maior* VIII, Leipzig, 1933,519-537.).
- <sup>62</sup> Vannicelli: i. m. 169. skk.
- <sup>63</sup> Uo. 170.
- <sup>64</sup> Uo. 154-155.
- <sup>65</sup> H. J. Wehrli: Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma (*Internationales Archiv für Ethnographie*, Suppl. XVI, Leiden, 1904), 54. (Sladen nyomán). A csingpo sámán, a *tumsza* (*tumsa*) is „titkos nyelvet” használ (uo. 56.). A betegséget a lélek elrablásaként vagy elcsavargásaként értelmezik (uo.). Vö. még Yule: *The Boák of Ser Marco Polo* II, 97. A laoszi fekete thaik *Mwod* Mod-jának beavatásáról lásd P.-B. Lafont: Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest (*Anthropos* LIV, 1959,819-840.), 825-827.
- <sup>66</sup> Vö. G. Morechand: Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine (*Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* XLVII, 2, Hanoi, 1955, 509-546.), főként 513. skk., 522. skk.
- <sup>67</sup> Vö. J. Bacot: *Les Mo-so* (Leiden, 1913); Rock: The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China (*Harvard-Yenching Institute*



*Monograph Series IX*, 2 kötet, Cambridge, Mass., 1947).

<sup>68</sup> J. F. Rock: *Studies in Na-khi Literature: I. The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism According to Mo-so Manuscripts* (*Artibus Asiae* VII, 1M, Leipzig 1937, 5-85.; ugyanez a szöveg megjelent a *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* XXXVII. kötetében is, Hanoi 1937, 1-39.); II. rész: *The Na-khi Ha zhi p'i or the Road the Gods Decide* (*Bulletin*, uo. 40-119.). A szerző a közelmúltban tette közzé *Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland* c. cikkét (*Anthropos* LIV, 1959, 796-818.), melynek első részét a *l'ii-btmak*, a na-khik igazi varázslójának szenteli. A *l'ü-bu* tisztét hajdanán minden valószínűség szerint asszonyok töltötték be (797.). A tisztség nem örökletes, s az elhivatottságot szinte pszichopatologikus válság jelzi; a *l'iii-búvá* válásra rendeltetett személy elláncol egy védőistenség templomáig. „Piros sálakat akasztanak egy kötélre” az isten képe fölé. Ha az istenség „elfogadja az illetőt, az egyik piros sál rá fog esni”. Ha nem, „az egyént... csak epileptikusnak vagy örültnek fogják tartani, és hazakísérik” (797-798. – ezt a részletet hozzá kell tenni a „Sámánizmus és pszichopatológia” cím alatt közölt dokumentációnkhoz; vö. fentebb, 37. skk.). A szertartás alatt a szellemek a *l'ü-bu* hangján szólnak, de nem testesíti meg őket, nem „megszállott” (800. stb.). A *l'ü-bu* tipikusan sámáni képességekről tanúskodik: tűzön jár és izzó vasat vesz a kezébe (801.). Rock tanulmánya személyes megfigyeléseket tartalmaz a *Nda-pdról*, a jünani (Kína) moszo varázslóról és a tibeti *srung-máról*, „a Hit őrzőjéről” is (806. skk.). Vö. ugyancsak S. Hummel: *Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur* (*Monumenta Serica*, 1960).

<sup>69</sup> Bacot: i. m. 15. skk.

<sup>70</sup> Rock: *The Muan bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Nahsi* (*Monumenta Serica* XIII, Peking 1948, 1-160.), 3. skk.

<sup>71</sup> Uo. 20. skk.

<sup>72</sup> Rock: *Studies I*, 18.

<sup>73</sup> Uo. 37.

- <sup>74</sup> Lásd Rock kommentált fordítását, *Studies II*, 46. skk., 55. skk. E szövegekből igen sok van (uo. 40.).
- <sup>75</sup> Uo. 41.
- <sup>76</sup> Uo. 49.
- <sup>77</sup> E halotti rítusok valójában mintegy a világ teremtését és Tomba Silo életrajzát ismétlik; minden szöveg a világteremtés felidézésével kezdődik, majd elmeséli Silo csodálatos születését és hőstetteit a démonok elleni harcban. A mitikus *illud tempus* és az ösesemény felidézése, amely rávilágított az Első Sámán – később mintapéldává és *ad infinitum* ismételhetővé vált – tetteinek hatékonyságára, az archaikus ember természetes viselkedése: vö. Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*, 36. skk. és több helyütt.
- <sup>78</sup> Rock: *Studies II*, 91. skk., 101. skk. Lásd ugyancsak uő: *The Zhi Mä Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest Cliina: Described and Translated from Na-khi Manuscripts* (Wien és Mödling, 1955), 95. skk., 105. skk., 116. skk., 199. skk. és másutt.
- <sup>79</sup> Rock: *Studies II*, 50.
- <sup>80</sup> Vö. S. Couvreur (ford.): *Li-Ki; ou, Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (2 kötet, 2. kiad., Ho-kien-fu, 1927), I. 85., 181., 199. skk.; II. 11., 125., 204. stb.; J. M. de Groot: *The Religious System of China* (6 kötet, Leiden, 1892-1910), I. 245. skk. A halál utáni életre vonatkozó kínai elgondolásokról vö. E. Erkes: *Die altchinesischen Jenseitsvorstellungen (Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde I, Leipzig, 1933, 1-5.)*; uő: *The God of Death in Ancient China (T'oung Pao XXXV, Leiden, 1940, 185-210.)*.
- <sup>81</sup> Vö. például Th. Körner: *Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou (Ethnos III, 4-5, 1938, 108-112.)*.
- <sup>82</sup> Erkes: *Das Zurückrufen der Seele (Chao-Hun) des Sung Yih* (székfoglaló értekezés, Leipzig, 1914). Vö. még H. Maspero: *Les Religions chinoises (Mélanges posthumes sur les religions et Thistoircde la Chine I, Paris, 1950), 50. skk.*
- <sup>83</sup> Ezt a fajta gyógykezelést még napjainkban is gyakorolják; vö. de Groot, i. m. VI, 1284., 1319. stb. A varázsló még a halott állat lelkét is képes visszahívni és helyére tenni; vö. uo. 1214. (egy ló feltámasztása). A thai varázsló saját lelkéből küld el néhányat a beteg elkószált lelkének felkutatására, s nem mulasztja el

figyelmeztetni őket, a jó úton jöjjenek vissza erre a világra. Vö. Maspero: *Les Religions chinoises*, 218.

<sup>84</sup> É. Chavannes (ford.): *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien* [*Ssu-ma Ch'ien*] (5 kötet, Paris, 1895-1905), 1,74. Vö. más szövegekkel, B. Laufer: *The Prehistory of Aviation*, 14. skk.

<sup>85</sup> E problémáról lásd Erkes: *Der Primát des Weibes im altén China* (*Sinica* IV, 1935,166-176.). Yao leányairól és a trón elnyeréséhez szükséges próbatételekről lásd M. Granet: *Danscs et légendes de la Chine ancienne* (2 kötet, Paris, 1926), I, 276. skk. és másutt. Granet nézeteinek bírálatára lásd C. Hentze: *Bronzegerdt, Kultbnuten, Religion im dltesten China der Shang-Zeit* (Antwerpen, 1951), 188. skk.

<sup>86</sup> M. Granet: *Remarques sur le taoi'sme ancien* (*Asia Maior* II, Leipzig, 1925, 145-151.), 149. Lásd még uő: *Danscs et légendes* 1,239. skk. és másutt. Nagy Jü mítoszának archaikus elemeihez vö. Hentze: *Mytkes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), 9. skk. és másutt. Jü táncáról vö. Eberhard: *Lokalkulturen im altén China* (1. rész: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leiden 1942; 2. rész: *Die Lokalkulturen des Stidens und Ostens*, Monumenta Serica III, 2 kötet, Peking, 1942), 1. rész, 362. skk.; 2. rész, 52. skk.

<sup>87</sup> Kínában is, mint a thaiknál, megtaláljuk az ég és a föld közt a mitikus időkben még fennállt kapcsolattartás emlékét. A mítoszok szerint a kapcsolat vagy azért szakadt meg, hogy az istenek ne tudjanak lejönni elnyomni az embereket (kínai változatok), vagy azért, hogy az emberek ne zavarják az isteneket (thai változatok). Vö. Maspero: *Les Religions chinoises*, 186. skk. Lásd föntebb is, 389. skk. A kínai változatok magyarázata egy ősi mitikus téma kései átértelmezéséről árulkodik.

<sup>88</sup> Chavannes: *Mémoires historiques* III, 2. rész, 488-489.

<sup>89</sup> Laufer: *The Prehistoru of Aviation*, 19. skk.

<sup>90</sup> Uo.

<sup>91</sup> Uo. 16.

<sup>92</sup> A szárnyak, a tollpihe, a repülés és a taoizmus közti összefüggésekről vö. M. Kaltenmark (szerk. és ford.): *Le Lie-sien tchouan* (*Biographíes légendaires des Immortels taoistes de Tantiqité* (Peking, 1953), 12. skk.

- <sup>93</sup> B. Laufer: *The Prehistory of Aviation*, 26. skk., itt más példákat is találunk. Lásd még uo. 31. skk. és 90. skk. (a kínai papírsárkányról) és 52. (a mágikus röpdülés indiai legendáiról).
- <sup>94</sup> Erkes: *The God of Death in the Ancient China*, 203.
- <sup>95</sup> P. F. Biallas: K'üh Yüan's „Fahrt in die Férné” (Yüan-yu) (*Asia Maior* VII, Leipzig, 1932, 179-241.), 210., 215., 217. stb.
- <sup>96</sup> Vö. a Vannicelli által összefoglalt 17. századi mesékkel: *La religione dei Lolo*, 164-166., J. Brand nyomán: *Introduction to the Litcrary Chinese* (2. kiad. Peking, 1936), 161-175. Lásd továbbá W. Eberhard: *Lokalknlturen im altén China* II, 50.
- <sup>97</sup> A Chang-I-Jen – W. G. Boltz – M. Loewe: *Knö yii*, in M. Loewe (ed.): *Early Chinese Texts: A Bibliograpltical Guide* (Berkeley, 1993). [Eliade J. M. J. de Groot fordítását vette alapul (*The Religions System of China* VI, 1190-1191.); a kínai eredetiből készült magyar fordítás hozzájárulhat a mondanivaló pontosabb megértéséhez. Vö. Kósa Gábor: *Samanizmus és mitológia az ókori Chu államban*, in Puskás Ildikó (szerk.): *Állandóság a változásban. T'ung-pien. Tökei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest, 2000, Politika + Kultúra Alapítvány, 398-428., az idézet 409. A kínai átírás az idézett szöveg szerint *pinyin*, kötetünkben a kiejtés szerinti alakot, zárójelben az Eliade által használt formát adjuk meg. – *A szerk.*] Jegyezzük meg, hogy a soiektől megszállt asszony a *vu* nevet viselte, vagyis azt, ami azután a sámán általános megnevezése lett. Kísértést érzünk, hogy ebben a sámánnök elsőbbségének bizonyítékát lássuk. Bizonyos okok miatt azonban azt kell hinnünk, hogy a *vut*, a *sentől* megszállt asszonyt megelőzte a maszkos és medvebőrös férfi sámán, a „táncoló sámán”, mint Hopkins vélte azonosítani egy Sang-kori és egy másik, a Csou-dinasztia korának elejéről származó feliraton; vö. Hopkins: *The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache: A Chinese Epigraphic Puzzle* (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1. és 2. rész, 1943, 110-117.); uő: *The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character* (uo., 1. és 2. rész, 1945, 3-16.). A medvemaszkos „táncoló sámán” olyan, a vadászmágiától uralt ideológiához tartozik, amelyikben az ember szerepe a domináns. Fontos szerepet töltött be később, a

történelmi korokban is: az ördögűző főnök négy arany szemet viselő medvebőrt öltött (É. Biot ford.: *Le Tcheou-li, on Rites des Tcheou*, 2 kötet, Paris, 1851, II, 225.). Ha azonban mindez egy őstörténeti „férfi” samanizmus meglétét látszik is erősíteni, arról nincs szó, hogy a *vu* típusú samanizmus – mely nagymértékben pártolja a „megszállottságot” – ne volna női dominanciájú mágikus-vallási jelenség. Lásd E. Rousselle, in *Sinica XVI*, 1941, 134. skk.; A. Waley: *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China* (London, 1955). Lásd még Erkes: *Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus* (*Sinologica* II, 4, Basel, 1950, 253-262.); H. Kremsmayer: *Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China* (*Archiv für Völkerkunde* IX, Wien, 1954, 66-78.).

<sup>98</sup> Maspero: *Les religions chinoises*, 34., 53-54.; uő: *La Chine antique* (Paris, 1927), 195. skk.

<sup>99</sup> Még a taoizmusnak a samanizáló bon-póval való azonosítása is szóba került; lásd fentebb, 390., 14. jegyzet. A samanikus elemek beolvadásáról az új-taoizmusba lásd még Eberhard: *Lokalkulturen* II, 315. skk. Az indiai mágia hatásáról sem szabad elfeledkeznünk, ami a buddhista szerzetesek Kínába érkezésének időszakában kétségkívül bekövetkezett. Például Fo-t'u-téng, kucsai buddhista szerzetes, aki bejárta Kasmírt és India más vidékeit, 310-ben érkezett Kínába, és sok mágikus csodát tett: például jövendőt mondott a csengők hangjából; vö. A. E Wright: *Fo-t'u-téng. A Biography.* (*Harvard Journal of Asiatic Studies* XI, 1948, 321-370.), 337. skk., 346., 362. Tudjuk viszont, hogy a „misztikus hangok” nagy szerepet játszanak egyes jógatechnikákban, s hogy a buddhisták számára a Dévák és a Jaksák hangja arany csengettyűk hangjához hasonlít; lásd Eliade: *Le Yogu*, 377. skk.

<sup>100</sup> De Groot, i. m. VI, 1205.

<sup>101</sup> Uo. 1209. skk.

<sup>102</sup> Uo. 1209.

<sup>103</sup> Uo. 1211.

<sup>104</sup> Uo.

<sup>105</sup> Uo. 1212.

<sup>106</sup> Uo. 1166. skk., 1214. stb.

- <sup>100</sup> A *vu* szertartások szabados és szexuális elemeiről lásd de Groot, i. m. VI, 1235., 1239.
- <sup>108</sup> Uo. 1192. [Pontosabban: *wu-csu* (*wu-chuh*) – köszönet a helyesbítésért Kosa Gábor sinológusnak. – A szeri'.]
- <sup>109</sup> Uo. 1248. skk. Uo. az 1250. o. 3. jegyzetben a szerző A. R. McMahon könyvéből: *The Karens of the Golden Chersonese* (London, 1876), 158., idéz egy hasonló rítust a burmai k'okiáknál. Más példák (cs'uangok, egy Kouang-szi tartománybeli thai törzs) lásd R. Rahmann: *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, 737.; 741. o. 168. jegyzet.
- <sup>110</sup> De Groot, i. m. VI, 1254.
- <sup>111</sup> Uo. 1256. skk.
- <sup>112</sup> Uo. 1261. skk.
- <sup>113</sup> Uo. 983. skk., 1270. skk. stb.
- <sup>114</sup> Uo. 1292. skk.
- <sup>115</sup> A samanizmusról a mai Kínában vö. P. H. Doré: *Manuel des superstitions chinoises* (Sanghai, 1936), 20., 39. skk., 82., 98., 103. stb.; S. M. Shirokogoroff: *Psychomental Complex of the Tungus*, 388. skk. A médiumos kultuszokról Szingapúrban lásd Elliott: *Chilié se Spirit-Medium Cults in Singapore* (London, 1955), különösen 47. skk., 59. skk., 73. skk., 154. skk.; a samanizmusról Formosa őslakó törzsei körében vö. M. D. Coe: *Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa* (*Ethnos* XX, 4, 1955, 181-198.). Tscheng-tsu Shang munkájához, *Der Schainanisinus in Chilin* (disszertáció, Hamburg, 1934) nem sikerült hozzáférnünk.
- <sup>116</sup> R. Wilhelm (ford.): *Chinesische Volksmärchen* (Märchen der Weltliteratur, II. sorozat, Jéna, 1927) 90. skk.
- <sup>117</sup> Uo. 116. skk. Lásd még uo. 184. skk. (egy másik alvilágjárás elbeszélése).
- <sup>118</sup> Uo. 126-127. E két alászállási mese mellett Wilhelm gyűjteményében sokkal jelentősebb azoknak a száma, amelyek égbeszállásokra és más mágikus csodákra utalnak. Vö. még Eberhard: *Typen chinesischer Volksmärchen* (Folklore Fellows Communications L, 120, Helsinki, 1937), „Aufsteigen int Himmel” címszó alatt.
- <sup>119</sup> A 144. és 145. számúak, II.
- <sup>120</sup> Eberhard: i. m. 198. skk.

- <sup>121</sup> Vö. C. Hentze: *Mythes et symboles lunaires*, 6. skk.; uő: *Le Culte de l'ours et du ligre et le t'ao-t'ie (Zalmoxis 1,1938,50-68.)*, 54.; uő: *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen*, 19.; Granet: *Danses et légendes II*, 563. skk.
- <sup>122</sup> A. J. Hallowell: *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere (American Anthropologist, új folyam XXVIII, 1926,1-175.)*; N. P. Dyrenkova: *Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia (Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists, 1928, New York, 1930,411-440.)*; H. Findeisen: *Zur Geschichte der Bärenzeremonie (Archiv für Religionswissenschaft XXXVII, 1941,196-200.)*; Alföldi A.: *The Bear Cult and Matriarchy (magyarul: Medvekultusz és anyajogú társadalmi szervezet Euráziában, in Nyelvtudományi Közlemények L, 1936, 5-17.; Alföldi professzor volt szíves rendelkezésünkre bocsátani e fontos cikk angol fordítását)*. Vö. még M. Barbeau: *Bear Mother (Journal of American Folklore LXI, 231, 1946, 1-12.)*.
- <sup>123</sup> Vö. Dyrenkova, i. m. 453.; C. Hentze: *Le Culte de l'ours et du tigre*, 68.; uő: *Die Sakralbronzen*, 45., 161.
- <sup>124</sup> Minderről lásd C. Hentze műveit, főként: *Mythes et symboles lunaires; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique; Frühchinesische Riten und Kulturdarstellungen*.
- <sup>125</sup> A legősibb kínai ikonográfiában számos állati, de főként madármotívum található (Hentze: *Die Sakralbronzen*, 115. skk.). Az ikonográfiai motívumok közül sok a szibériai sámánöltözékek ábráit idézi, pl. a kígyók (uo. 146-148. ábra). A szibériai sámánöltözetre valószínűleg hatottak egyes kínai mágikus-vallási eszmék (uo. 156.) Vö. uő: *Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea (Ostasiatische Zeitschrift, új folyam IX, 5, Berlin, 1933,156-163.)*; uő: *Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief (Asia Major, új folyam I, Leipzig, 1944, 74-77.)*; uő: *Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion (Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst XX, Berlin, 1960-63, 55-61.)*. Alfred Salmony sámánként értelmezett két, szarvasagancsot viselő táncost, akik a Csou-dinasztia korának végéről származó, feltételezhetően Csangszában felfedezett bronzvázán láthatók; vö. *Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and its*

*Implications* (Ascona, 1954). Heine-Geldern, Salmony munkáját ismertette (*Artibus Asiaticae* XVIII, Leipzig, 1955, 85-90.) elfogadja ezt az értelmezést, és megjegyzi, hogy már W. Watson is ugyanerre a következtetésre jutott cikkében: A Grave Guardian from Ch'ang-sha (*British Museum Quarterly* XVII, 3, London 1952, 52-56.). Alapos tanulmányozást érdemelne a sámánöltözéknek a katonai fegyverzetre gyakorolt esetleges hatása is; vö. K. Meuli: *Scythica*, 147. o. 8. jegyzet; Altheim: *Geschichte der Hüimen* 1,311. skk. A kínai sámán öltözéke, amelyhez egy pikkelyes páncél is hozzátartozik, már az archaikus korban is tanúsított; vö. B. Laufer: *Chinese Clay Figures* (*Fidd Museum of Natural History, Anthropological Series* XIII, 2, Chicago, 1914), főként 196. skk. és XV-XVII. ábra.

<sup>126</sup> Az őstörténeti kínai mágia és misztika létrejöttében számolnunk kell a fémművesség szerepével és szimbolizmusával is; lásd Granet: *Danses et légendes* 11,496. skk., 505. skk. A samanizmus, valamint a fémöntők és kovácsok kapcsolatait viszont ismerjük; lásd lentebb, 425. skk. Lásd még Eliade: *Forgerons et alchimistes*, 65. skk.

<sup>127</sup> Vö. D. Schröder: *Zur Religion der Tujen*, utolsó cikk, főként 235. skk.; L. M. J. Schram: *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. II: Their Religious Life* (Philadelphia, 1957), 76. skk., 91. skk.

<sup>128</sup> Vö. W. Heissig: *Schamanen und Geisterbeschwörer im Kuriye-Banner*, 40. skk.; uő: A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century (*Anthropos* XLVIII, 1953, 1-29., 493-536.), 500. skk. és több helyütt.

<sup>129</sup> Vö. J.-P. Roux: *Eléments chamaniques dans les textes pré-mongols* (*Anthropos* Lili, 1-2, 1958, 133-142).

<sup>130</sup> Vö. Heissig: *Schamanen und Geisterbeschwörer*, 42. skk. A mongol samanizmusról vö. továbbá W. Schmidt: *Der Ursprung der Goltessidee* X, 94-100., és N. Poppe megjegyzéseit ez utóbbi könyvről, *Anthropos* XLVIII, 1953, 327-332.); Diószegi V.: Problems of Mongolian Shamanism (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongólia) (*Acla Ethnographica* X, 1-2, Budapest, 1961, 195-206.).

<sup>131</sup> Vö. Hentze: *Schamanenkronen*.



- <sup>132</sup> Vö. Eberhard: *Lokalkulturen* II, 313. skk.; M. C. Haguenauer: Sorciers et sorcières de Corée (*Bulletin de la Maison Franco-Japonaise* II, 1, Tokio, 1929, 47-65.).
- <sup>133</sup> Vö. Eberhard: *Lokalkulturen* II, 501. skk.
- <sup>134</sup> A samanizmusról lásd a Maszao Oka kiadatlan kéziratából származó adatokat in A. Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, 677., 688. skk., 733., 757. Lásd azonban Maszao Oka módszerének bírálalál Haguenauer könyvében: *Origines de la civilisation japonaise. Introduction a l'étude de la préhistoire du Japon* (I. kötet, Paris, 1956), 172-178.
- <sup>135</sup> Eder: Schamanismus in Japan (*Paideum* VI, 7, 1958, 367-380.), 368.
- <sup>136</sup> Uo.371.
- <sup>137</sup> Uo. 377.
- <sup>138</sup> Uo.372.
- <sup>139</sup> Uo. 374. Vö. W. P. Fairchild: Shamanism in Japan (*Folklore Studies* XXI, 1962, 1-122.); Ichiro Hori: Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion (*Festschrift A. E. Jensen*, München 1964, 245-265.); Kamata Hissaki: „Daughters of the Gods”: Shaman-riestesses in Japan and Okinawa (*Monumenta Nipponica Monographs* 25, 1966, 56-73.).
- <sup>140</sup> A lófejű szobrocskáról lásd Eder: uo. 378.
- <sup>141</sup> Uo. 379.
- <sup>142</sup> Vö, *Journal Asiatique* 1934. július-szeptember, 122.
- <sup>143</sup> *Origines...*, 169-170.
- <sup>144</sup> A másik nem varázserőinek vonzó hatása közismert: vö. Eliade: *Misztikus születések*, 157. skk.

*TIZENHARMADIK FEJEZET*  
**PÁRHUZAMOS MÍTOSZOK, SZIMBÓLUMOK  
ÉS RÍTUSOK**

A különféle sámánideológiák több mitikus témát és mágikus-vallási szimbolizmust olvasztottak magukba. Arra nem is gondolhatunk, hogy teljes felsorolást adjunk róluk, arra pedig még kevésbé, hogy kimerítő vizsgálatukat elvégezhetnénk, de nem érdektelen felidézni e mítoszok és szimbólumok néhányát, hogy bemutassuk, hogyan is alkalmazták és értékelték át őket a sámánizmusban.

*A kutya és a ló*

Mindazzal kapcsolatban, ami a kutya mítoszáat illeti, Freda Kretschmar művére fogunk hivatkozni.<sup>1</sup> A szorosan vett samanizmus ezen a ponton nem újított: a sámán pokolraszállása során találkozik a halál kutyájával, ahogyan az elhunytak vagy a hőszok is találkoznak vele egy-egy beavatási próbatétel alkalmával. A kutya és a farkas mitológiáját és mágiáját főként a harci beavatáson alapuló titkos társaságok fejlesztették tovább és értelmezték át, már amennyiben az ő ekstázisaikat és fékevesztett szertartásaikat „sámáninak” mondhatjuk. Egyes emberevő titkos társaságokkal és általában a farkasemberséggel együtt jár az érintett személy mágikus kutyává vagy farkassá változása. A sámánok is farkassá változhatnak, de nem abban az értelemben, mint a farkasember: ők, mint láttuk, sokféle állati formát ölthetnek magukra.

Egészen más helyet foglal el a sámánmitológiában és -rítusban a ló. A sámán a „lovat”, e kifejezetten halotti és lélekvezető állatot<sup>2</sup> különféle összefüggésekben használja az ekstázis, tehát az „önmagából való kilépés” elérésének eszközeként, amely lehetővé teszi a misztikus utazást. Ez a misztikus utazás, ismételjük, nem feltétlenül az alvilágba irányul; a „lóval” a sámán a levegőbe is felröpülhet, hogy elérje az eget. A ló mitológiáját nem az alvilági, hanem a halotti jelleg uralja; a ló a Halál mitikus képe, következésképpen szervesen beilleszkedett az ekstázis

ideológiába és technikába. A ló viszi az elhunytat a túlvilágra; megvalósítja a „szintáttörést”, az átlépést ebből a világból más világokba, s ezért játszik elsőrendű fontosságú szerepet a férfibeavatások bizonyos típusaiban (a *Mannerbundokban*) is.<sup>3</sup>

A „lovat” – vagyis a lófejű botot – használják a burját sámánok eksztatikus táncaikhoz. Hasonló táncot figyeltünk meg az araukan *macsik* (*machi*) szertartásán.<sup>4</sup> A vesszőparipán járt eksztatikus láncok azonban ennél jóval szélesebb körben el vannak terjedve. Szorítkozzunk csupán néhány példára. A batakoknál az ősök tiszteletére bemutatott lóáldozat alkalmával négy táncos táncol ló formájúra faragott boton.<sup>5</sup> A lovat Jáván és Balin szintén az eksztatikus táncokhoz társítják.<sup>6</sup> A garóknál a „ló” a gyűjtögetés rítusához kapcsolódik. A ló testének elkészítéséhez banánszárat használnak, a fejéhez és a lábához bambuszt. A fejet feltűzik egy botra, melyet egy férfi mellmagasságban tart, aki csosszanó lépésekkel szilaj táncot jár, miközben a pap vele szemben táncol, azt színlelve, hogy a „lóhoz” fordul.<sup>7</sup>

Elwin ugyanilyen rítust figyelt meg a basztari muriáknál. A nagy gond istennek, Lingo Pennek több „falova” van szemur-gáóni szentélyében. Az isten ünnepén ezeket a „lovakat” médiumok hordozzák, és mind az eksztatikus transz előidézésére, mind pedig jövőmondásra használják őket. „Metawandban néhány órán keresztül figyeltem egy médium groteszk ugráncolását, aki a nemzetsége istenét ábrázoló falovat cipelte a vállán, Bandapalban pedig, miközben utat törtünk az őserdőben a Marka Pandumhoz (a rituális mangóézéshez), egy másik médium, egy képzeletbeli lóval a vállán, három kilométeren keresztül poroszkált, ficánkolt, rúgkapált és nyerített lassan haladó gépkocsim előtt. »Istent visz a hátán – mondták –, és napokig nem tudja abbahagyni a táncolást.« Egy málakóti esküvőn azt láttam, hogy egy médium különös falóra ült, délebbre, a Dhurwa-vidéken pedig megfigyeltem, amint egy férfi hasonló falovon elügetett. Mindkét esetben, ha a szertartások lefolyását megzavarná valami, a lovas transzba esne, és így meg tudná magyarázni a rendellenesség természetfölötti okát.”<sup>8</sup>

Egy másik szertartáson, a gond pardhánok Laru Kadzs ünnepén „isten lovasai” eksztatikus táncot járnak.<sup>9</sup> Jegyezzük meg azt is, hogy India több őshonos népe lovon ábrázolja halottait: például a

bhílek vagy a korkuk, akik lovasokat vésnek fatáblácskákra, melyeket a sírok mellé helyeznek.<sup>10</sup> A muriáknál a temetést rituális dalokkal kísérik, melyek arról szólnak, hogy a halott lóháton érkezik a túlvilágra. Egy palotát emlegetnek, a közepén arany hinta vagy gyémánt trón áll. A halottat nyolclábú ló viszi odáig.<sup>11</sup> Márpedig tudjuk: a nyolclábú ló tipikusan sámáni állat. Egy burját monda szerint egy fiatalasszony egy sámán szellemősét veszi második férjéül, s e misztikus házasság következtében ménese egyik kancája nyolclábú csikót ellik. Földi férje a ló nyolc lábából négyet levág. Az asszony fölkiált: „Jaj nekem! Ez volt az én kicsi lovam, amelyiken sámánasszonyként lovagoltam!”, s felröpülve eltűnik, hogy egy másik faluban telepedjék meg. Az asszonyból később a burjátok egyik védőszelleme lett.<sup>12</sup>

A nyolclábú vagy fejetlen lovak jelen vannak mind a germán, mind a japán „férfitársaságok” rítusaiban és mítoszaiban.<sup>13</sup> A soklábú vagy kísértet-lovaknak ezekben a kulturális együttesekben egyszerre van halotti és eksztatikus funkciójuk. A falovacska (vesszőparipa, „hobby horse”) ugyancsak az eksztatikus – de nem feltétlenül „sámáni” – tánccal áll kapcsolatban.<sup>14</sup>

Ám a „ló”, még ha testi valójában nincs is jelen a sámánszertartáson, szimbolikusan ott van azokban a fehér lószőrszálakban, melyeket ez alkalommal égetnek, vagy a fehér kancabőrben, amelyre a sámán telepszik. A lószőr égetése annak a mágikus állatnak a megidézésével egyenértékű, amely a sámánt majd a túlvilágra viszi. A burjátok mondái olyan lovakat is említenek, amelyek a halott sámánokat viszik új hazájukba. Egy jakut mondában az „ördög” felfordítja dobját, ráül, háromszor átdöfi botjával, mire a dob háromlábú kancává változik, s az ördögöt Keletre viszi.<sup>15</sup>

E néhány példa is mutatja, milyen értelemben használta föl a samanizmus a ló mitológiáját és rítusait: a ló mint lélekvezető és halóid állat megkönnyítette az önkívületet, a lélek eksztatikus röptét a tiltott vidékekre. A szimbolikus „lovaglás” a test elhagyását, a sámán „misztikus halálát” fejezte ki.

## *Sámánok és kovácsok*

A kovácsmesterség fontosság dolgában közvetlenül a sámáni hivatás után következik.<sup>16</sup> „Kovács, sámán: egy fészekből keltek”, mondja egy jakut közmondás. „Sámánnéak tisztelet, kovácsnéak hódolat”, mondja egy másik. A kovácsnak hatalmában áll gyógyítani, sőt jövendőt mondani is.<sup>17</sup> A dolgánok szerint a sámánok a kovácsok lelkét nem tudják „lenyelni”, mert a tűzben őrzik; a kovács viszont meg tudja kaparintani a sámán lelkét, és elégetheti. A kovácsokat azonban állandóan fenyegetik a rossz szellemek. Kénytelenek állandóan dolgozni, a tüzet élesztgetni, szüntelenül zajt csapni, hogy távol tartsák az ellenséges szellemeket.<sup>18</sup>

A jakutok mítoszai szerint a kovács K'daaj Maqszin (*K'ddai Maqsín*) „gonosz” istenségtől, az alvilág főkovácsától kapta a mesterségét. Az istenség vasházban lakik, körülötte vasforgács. K'daaj Maqszin hírneves mester; ő szokta megjavítani a hősök törött vagy levágott végtagjait. Előfordul, hogy részt vesz a híres túlvilági sámánok beavatásában: úgy edzi a lelküket, mint a vasat.<sup>19</sup>

A burját hiedelmek szerint az égi kovács, Bosintoj (*Boshintoi*) kilenc fia szállt a földre, hogy megtanítsa az embereket a fémművességre; első tanítványaikból lettek a kovácsfamíliák ősei.<sup>20</sup> Egy másik monda szerint Bosintojt és kilenc fiát maga Fehér-Tengri küldte a földre, hogy föltárják az emberek előtt a fémek megmunkálásának művészetét.<sup>21</sup> Bosintoj fiai földi lányokat vettek feleségül, s így a kovácsok ősei lettek; senki nem lehet kovács, aki nem ilyen család sarja.<sup>22</sup> A burjátok „fekete kovácsokat” is ismernek, akik egyes szertartások alkalmával bekormozzák az arcukat; a nép tőlük különösen retteg.<sup>23</sup> A kovácsok istenei és védőszellemei nemcsak munkájukban segítik, hanem a gonosz szellemekkel szemben védelmezik is őket. A burját kovácsoknak megvannak a maguk sajátos rítusai: lovat áldoznak, és mellkasát megnyitva kitépik a szívét. (Ez a rítus kifejezetten „sámáni”.) A ló lelke az égi kovácshoz, Bosintojhoz megy. Kilenc legény játssza Bosintoj kilenc fiának szerepét, egy férfi pedig, aki magát az égi kovácsot testesíti meg, révületbe esik, s egy meglehetősen hosszú monológot recitál, melyben elmeséli, hogyan küldte hajdan a fiait a földre, hogy segítsék az embereket stb. Ezután nyelvével érinti a tüzet. Szandzsejevnek elmondták, hogy az ősi szokásban a Bosintojt megszemélyesítő férfi folyékony vasat csorgatott a kezébe.<sup>24</sup>

Szandzsejev csak annyit látott, hogy vörösen izzó vasra léptek.<sup>25</sup> Az ilyen próbatételekben könnyen felismerhetők a sámáni erőfitogtatások: a sámánok a kovácsokhoz hasonlóan „a tűz urai”, de az ő varázserőik még sokkal nagyobbak.

Popov leír egy gyógyítási szertartást, melynek során a sámán egy kovácsot kezel. A betegséget a kovács „szellemei” okozták. Mintán fekete bikát áldoztak K'daaj Maqszinnak, a kovács minden szerszámát bemázolták a vérével. Hét férfi nagy tüzet gyújtott, s a bika fejét a parázsra vetették. Közben a sámán folyamatosan kántált, és készülődött önkívületi utazására K'daaj Maqszinhoz. A hét férfi kiszedte a tűzből a bikafejet, az üllőre helyezték, és kalapálni kezdték. Nem a kovács „fejének” szimbolikus kikovácsolásával állunk-e szemben, hasonlóan ahhoz, amit a démonok végeznek el a leendő sámán beavatási álmaiban? A sámán leszáll K'daaj Maqszin alvilágába, és sikerül megtestesítenie egy szellemei, aki az ő szavával válaszolhat a betegséggel és kezelésével kapcsolatos kérdésekre.<sup>26</sup>

A kovács főként „a tűz fölötti hatalom” és főként a fémek mágiája miatt keveredett félelmetes varázsló hírébe,<sup>27</sup> ezért állnak hozzá oly kétértelműen: megvetik és tisztelik egyszerre. Ez az ellentmondásos viselkedés főleg Afrikára jellemző:<sup>28</sup> a kovácsot sok törzsben gúnyolják, páriának tekintik, sőt büntetlenül meg is lehet ölni,<sup>29</sup> másutt viszont épp ellenkezőleg, nagy tiszteletben áll, az orvosságos emberrel társítják, sőt politikai főnök is lehet.<sup>30</sup> Ez a magatartás a fémek és a fémművesség keltette ellentétes reakciókkal és a különféle afrikai társadalmak színvonalbeli különbségével magyarázható: némelyik csak későn, bonyolult történeti összefüggések között ismerkedett meg a fémművességgel. Számunkra itt az a lényeg, hogy a kovácsok olykor Afrikában is titkos társaságokat alkotnak, sajátos beavatási rítusokkal.<sup>31</sup> Egyes esetekben a kovácsok és a sámánok vagy orvosságos emberek szimbiózisának is tanúi lehetünk.<sup>32</sup> A kovácsok jelenléte a beavatási alapú társaságokban (*Männerbundok*) a germánoknál<sup>33</sup> és a japánoknál<sup>34</sup> tanúsított. Fémművesség, mágia és a dinasztikák alapítói közti ugyanilyen összefüggések igazolódtak a kínai mitológiai hagyományokban.<sup>35</sup> Ugyanilyen, bár ez alkalommal sokkal összetettebb kapcsolatokat lehet kihámozni a küklopszok, a

daktüloszok, a kurétokek, a telkhinek és a fémek megmunkálása között.<sup>36</sup> A fémművesség démoni, „aszurikus” jellege erősen kidomborodik India őslakó népeinek (birhorok, mundák, oraonok) mítoszaiban is, melyek kiemelik a kovács gőgjét és végleges pusztulását is, a Legfőbb Lénynek ugyanis sikerül magát saját olvasztókemencéjében elégetnie.<sup>37</sup>

A „fémművesség titkai” a mesterségnek azokra a titkaira emlékeztetnek, amelyeket a beavatás révén a sámánok adnak tovább; mindkét esetben ezoterikus jellegű mágikus technikáról van szó. Ezért örökletes általában a kovácsmesterség, csakúgy, mint a sámáni hivatás. A samanizmus és a fémmegmunkálás közötti történeti kapcsolatok mélyebb elemzése túlságosan eltávolítana bennünket tárgyunktól. Elegendő, de fontos kimondanunk, hogy a fémművesség mágiája a „tűz uralása” miatt, amit magában foglal, számos sámáni varázserővel azonosult. A kovácsok mitológiájában egy sor, a sámánok és általában a varázslók mitológiáiból átvett témát és motívumot találunk. A dolgok ilyen állapotára Európa folklórhagyományában is igazolódik; a kovácsot megannyiszor tekintik démoni lénynek, az Ördög pedig arról ismerszik meg, hogy lángokat lövell a szájából. Ebben a képben a tűz fölötti mágikus hatalom negatív értékelésére bukkanunk.

### *A „mágikus hő”*

A sámánok az európai népek körében az Ördöghöz hasonlóan nem csupán „a tűz urai”, hanem a tűz szellemét is meg tudják testesíteni, egészen odáig, hogy a szertartás során lángokat lövellnek a szájukból, az orrukából, sőt egész testükből.<sup>38</sup> A hőstetteknek ez a típusa a „tűz uralása” körébe tartozó sámánodsodák kategóriájába tartozik, amire már sok példát adtunk. Ez a varázsképeség a sámánok által megszerzett „szellem-állapotról” árulkodik.

Láttuk azonban, hogy a „misztikus hő” fogalma nem a sámánizmus monopóliuma; a mágiához általában is hozzátartozik. A mágikus-vallási hatalmat sok „primitív” törzs „izzónak” képzei, és olyan szavakkal fejezi ki, mint „hőség”, „égés”, „forróság” stb. Dobu szigetén a „forróság” fogalma mindig együtt jár a boszorkányság fogalmával.<sup>39</sup> Ugyanez állapítható meg a Rossel-szigeteken, ahol a

„forróság” a varázslók attribútuma.<sup>40</sup> A Salamon-szigeteken minden olyan személyt, aki nagy mennyiségű *manával* rendelkezik, „forrónak” (*szakának*) tekintenek.<sup>41</sup> Másutt, például Szumátrán és a Maláj-félszigeten, a „hő” jelölésére szolgáló szavak a rossz gondolatát is kifejezik, míg a boldogságot, békét, derűt mind a hűvösséget jelentő szavakkal festik le.<sup>42</sup> Sok varázsló és boszorkány ezért iszik sós vagy fűszerezett vizet, és eszik rendkívül csípős, aromás növényeket: így akarják növelni belső „hevüket”.<sup>43</sup> Ugyanezért vannak eltöltve egyes ausztrál varázslók és boszorkányok a „forró” anyagoktól; éppen elég „belső tűzzel” rendelkeznek anélkül is.<sup>44</sup>

Ugyanezek az elgondolások összetettebb vallásokban is fennmaradtak. Napjainkban a hindúk egy-egy különösen hatalmas istenséget a *prakhar* (szanszkrit *prakhata*), „nagyon forró”, *dzsádzsvaljamána* [*jajva*], „erőteljesen égő” vagy *dzsvalit* [*jvalit*], „lángoló” jelzőkkel illetnek.<sup>45</sup> Az indiai muszlimok úgy hiszik, hogy az Istennel kapcsolatba lépő ember „átforrósodik”.<sup>46</sup> Azt az embert, aki csodákat tesz, *száhib dzsósnak* (*sahib-jos*) nevezik, *dzsós* (*jos*) annyit jelent: „forrás”.<sup>47</sup> Kiterjesztés révén minden személyt vagy cselekvést, aki/amely bármiféle mágikus-vallási „hatalmat” foglal magában, „izzónak” tekintenek.<sup>48</sup>

Itt kell felidéznünk az észak-amerikai misztikus testvériségek beavatási izzasztókamráját és általában az izzasztókamra mágikus szerepét számos észak-amerikai törzsnél a leendő sámánok felkészülési időszakában. Az izzasztókamra eksztatikus funkcióját, kenderfüstbódulattal kiegészítve, a szkítháknál is felfedezték. Ugyanebben az összefüggésben meg kell említenünk az ősi India kozmogóniai és mitikus hagyományainak *tapaszát* (*tapas*): a „belső hév” és a verejtékezés „teremtő”. Idézhetnénk még bizonyos indoeurópai hősi mítoszokat is, melyekben a *furor*, a *wut*, a *ferg* szerepel; az ír hős, Cuchulain olyannyira „felhevülten” kerül ki első hőstettéből (amely, mint Dumézil kimutatta, harci típusú beavatással egyenértékű), hogy „három dézsza hideg vizet hoznak neki”. „Beültették az első dézsába, s úgy felmelegítette a vizet, hogy az a víz úgy repesztette szét a dézsza dongáit és abroncsait, mint a dióhéjat. A második dézsában a víz öklömnyi buborékokat vetett. A harmadik dézsában olyan meleg lett a víz, amelyet némely emberek



kiállnak, mások pedig nem. Ekkor a kisfiú dühe (*ferg*) alábbhagyott, és odaadták neki a ruháit.<sup>49</sup> Ugyanezzel a („harcos típusú”) misztikus hővel tűnik ki a nartok hőse, Batradz is.<sup>50</sup>

Meg kell jegyeznünk, hogy mindezeknek a mítoszoknak és hiedelmeknek megvannak a párhuzamaik az igazi „tűz-uralást” magukban foglaló beavatási rítusokban.<sup>51</sup> A leendő eszkimó vagy mandzsu sámánnak, éppúgy, mint a himáljai vagy tantrikus jóginak, azzal kell bizonyítania mágikus képességeit, hogy kibírja a legkeményebb hideget vagy nedves lepedőket szárít meg saját meztelen testén. Másfelől a jövődő varázslókra kirótt próbatételek egész sora ellenkező irányban egészíti ki a tűz uralását. A hideg tűrése a „misztikus hő” segítségével vagy a tűzzel szembeni érzéketlenség egyaránt az emberfölötti állapot eléréséről árulkodik.

A sámáni önkívület gyakran csak a „bemelegítés” után következik be. Alkalmunk volt már megfigyelni: a szertartás során azért van szükség a fakírszerű képességek bemutatására, mert a sámánnak hitelessé kell tennie az önkívülettel elért „másodlagos állapotot”. Késekkel hasogatja magát, fehéren izzó vasat érint, parazsat nyel, mivelhogy nem tehet másként: bizonyosságot kell tennie arról az új, emberfölötti állapotról, amelyhez eljutott.

Teljes joggal feltételezhetjük, hogy a narkotikumok használatára a „mágikus hő” kutatása bátorított. Egyes füvek füstje, egyes növények „égetése” növelte a „hatóerőt”. A narkózis hatására az egyén „átforrósodik”; a narkotikus bódulat „izzás”. A transzhoz vezető „belső hőt” mechanikus eszközökkel próbálták elérni. A kábítószer okozta mámor szimbolikus értékével ugyancsak számolnunk kell; „halállal” egyenértékű, a bódult ember elhagyja testét, az elhunytak és szellemek létállapotába jut. Mivel a misztikus önkívületet időlegesen „halállal” vagy a test elhagyásával azonosítják, minden, ugyanilyen eredményhez vezető révületet az eksztázistechnikák közé soroltak. A problémát figyelmesebben megvizsgálva azonban az a benyomásunk támad, hogy a kábítószeres használat inkább egy-egy eksztázistechnika hanyatlásáról, illetve „alacsonyabb rendű” népeségek vagy társadalmi csoportok körében történt elterjedéséről árulkodik.<sup>52</sup> Annyit mindenesetre megállapítottak, hogy a narkotikumok (dohány stb.) használata a Távól-Északkeleten eléggé új keletű jelenség.

## A „mágikus röpülés”

A szibériai, eszkimó, észak-amerikai sámánok röpülnek.<sup>53</sup> Világszerte ugyanezt a mágikus képességet tulajdonítják a varázslóknak és az orvosságos embereknek.<sup>54</sup> Malekulán a varázslók (*bwili*) állattá tudnak változni, de legszívesebben tyúkká és sólyommá változnak, mert a repülni tudás a szellemekhez teszi hasonlatossá őket.<sup>55</sup> A marind varázsló „egy kalyibaszerűségbe húzódik, amit pálmalevelekből épít az erdőben, felső és alsó karját pedig hosszú kócsagtollakkal tűzdeli tele. Végül felgyújtja a kunyhót, de benne marad... a füstnek és a lángoknak a levegőbe kell emelniük, s ő madárként röpül, ahová csak akar...”<sup>56</sup>

Ezek a jegyek a szibériai sámánok öltözékének madárszimbolizmusára emlékeztetnek. Az elhunytak lelkét a túlvilágra kísérő dajak sámán ugyancsak madáralakot ölt.<sup>57</sup> Láttuk, hogy a létra tetejére érkezett védikus áldozó úgy tárja szét a karját, mint szárnyát a madár, s így kiált föl: „Elértem az Eget” stb. Ugyanez a rítus Malekulán: az áldozás csúcspontján az áldozó sólymot utánozva kiterjeszti karját, s dalt dalol a csillagok tiszteletére.<sup>58</sup> Számos hagyomány azt mondja, a mitikus időkben minden ember rendelkezett a repülés képességével; mindenki föl tudott járni az égbe, akár mesebeli madárszárnyon, akár a felhőkön lovagolva.<sup>59</sup> A repülés szimbolizmusához tartozó valamennyi részletre (toll, szárny stb.) felesleges ismét kitérnünk. Tegyük hozzá annyit, hogy egy Európa-szerte széles körben tanúsított hiedelem szerint a férfi és női boszorkányok tudnak a levegőben röpülni.<sup>60</sup> Láttuk, hogy ugyanezt a varázslatos képességet tulajdonítják a jógiknak, a fakíroknak és az alkímistáknak is.<sup>61</sup> Szögezzük le mindazonáltal, hogy az efféle képességek itt gyakran tisztán szellemi jelleget öltenek: a „repülés” csupán az intelligenciát, a titkok vagy a metafizikai igazságok megértését fejezi ki. „Az értelem (*manasz, tmms*) a legsebesebb madár”, mondja a *Rig-véda*.<sup>b2</sup> A *Pancsavimsa Bráhmana* pedig így pontosít: „Aki ért, szárnya van”.<sup>63</sup>

A mágikus repülés szimbolizmusának megfelelő mélységű elemzése túl messzire vinne bennünket. Jegyezzünk meg csupán annyit, hogy jelenlegi struktúrájának kialakulásához két fontos míliaus motívum járult hozzá: az a mitikus elképzelés, mely szerint a

lélek madár alakját ölti, valamint az a felfogás, hogy a madarak lélekvezetők. Negelein, Frazer és Frobenius sok anyagot gyűjtött össze a lélek e két mítoszára vonatkozóan.<sup>64</sup> Számunkra ebben az esetben az a fontos, hogy a varázslók és sámánok „a testből való kilépést”, vagyis a halált – márpedig a többi embert egyedül ez képes „madárrá” változtatni – *itt, e földön* valósítják meg, *annyiszor, ahányszor csak akarják*; a sámánok és a varázslók képesek „lélek”-állapotba, a „testetlenség” állapotába jutni, míg a világiak számára ez az állapot csupán haláluk pillanatában érkezik el. A mágikus repülés a lélek önrendelkezésének és egyben az önkívületnek a kifejeződése. Ez magyarázza, hogy a mítosz oly különböző kulturális jelenségegyüttesekbe volt képes beilleszkedni, mint amilyen a boszorkányság, az álom mitológiája, a napkultuszok és császári megdicsőülések, az eksztázistechnikák, a halotti szimbolizmusok és a többi. Az égbeemelkedés szimbolikájával is összefügg.<sup>65</sup> A lélek e mítosza csírájában magában foglalja az ember szellemi függetlenségének és szabadságának egész metafizikáját; itt kell keresnünk a test akaratos elhagyására, az értelem mindenhatóságára, az emberi lélek halhatatlanságára vonatkozó első spekulációk kiindulópontját. A „mozgás elképzelésének” elemzése ki fogja mutatni, mennyire lényegi eleme az emberi pszichének a repülés iránti vágy.<sup>66</sup> A sarkalatos pont itt az, hogy a sámánokra és varázslókra jellemző mágikus repülés mitológiája és rítusai megerősítik és megfogalmazzák: ők felülemelkedtek az emberi létállapoton; a sámánok madárként vagy emberi alakjukban a levegőbe repülve valamiféleképpen az ember hanyatlását mondják ki, hiszen láttuk, sok mítosz utal arra az őseredeti korra, amikor – hegyen, fán vagy létrán, saját erejéből vagy madárháton lovagolva – *minden ember föl tudott menni az Égbe*. Azóta az emberiség hanyatlása lehetetlenné tette, hogy az emberek tömegei az égbe repüljenek: egyedül a halál állítja helyre az őseredeti állapotot (de még az se mindenki számára!); csak akkor tudnak följutni az égbe, és repülni, mint a madár stb.

Anélkül, hogy a repülés szimbolizmusának és a madár-lélek mitológiájának elemzésében mélyebbre hatolnánk, ismételten emlékeztetünk rá, hogy a madár-lélek elgondolás és következésképpen a halott madárként való azonosítása már az ősi

Közel-Kelet vallásaiban is megvolt. Az egyiptomi *Halottak könyve* a halott [lelkét] tovaröppenő sólyomként írja le.<sup>67</sup> Mezopotámiában az elhunytakat madárként ábrázolják. A mítosz szemlátomást még régebbi: az európai és ázsiai őstörténeti emlékeken a Világfát ágain két madárral ábrázolják;<sup>68</sup> úgy tűnik, e madarak kozmogóniai értékükön kívül a Lélek-Ost is jelképezték. Emlékszünk, hogy Közép-Ázsia, Szibéria és Indonézia mitológiáiban a Világfa ágán üldögélő madarak csakugyan az emberi lelkeket jelképezik. A sámánok, minthogy képesek „madárrá” változni, „szellem”-állapotukból következően el tudnak repülni a Világfához „lélek-madarakért”. A boton ülő madár sámánkörökben gyakori szimbólum. Ott találjuk például a jakut sámánok sírján. A magyar *táltos* kunyhója előtt bot vagy karó volt a földre szúrva, amelyen madár ült. „Oda küldte a madarat, ahová mennie kellett.”<sup>69</sup> Cölöpön ülő madár (madárfejű ember) látható már a híres lascaux-i barlangfestményen is, amelyben Horst Kirchner sámáni önkívület ábrázolását látta.<sup>711</sup> Bárhogy is van, a „karón ülő madár” motívuma rendkívül ősi.

E néhány példából látható, hogy a „mágikus röpülés” szimbolizmusa és mitológiái túllépnek a szó szoros értelmében vett samanizmuson, és meg is előzik azt; az egyetemes mágia ideológiájához tartoznak, és sok mágikus-vallási együttesben lényegi szerepet töltenek be. Arra azonban magyarázatot tudunk adni, hogy e szimbólumrendszer és ezek a mitológiák miért illeszkedtek be a samanizmusba: kidomborították és nyilvánvalóvá tették a sámánok emberfölötti mivoltát, és végső soron azt, hogy szabadságukban áll büntetlenül járkalni ide-oda a három kozmikus övezet között, kötetlenül átlépni az „életből” a „halálba” és vissza, pontosan úgy, mint a „szelleme”, akiknek a varázserőit elsajátították. Az uralkodók „mágikus röpülése” ugyanerről az önrendelkezésről és a Halál fölött aratott győzelemről árulkodik.

Emlékezzünk ennek kapcsán arra, hogy a szentek és varázslók levitációja a keresztény és az iszlám hagyományokban is előfordul.<sup>71</sup> A római katolikus szentek hagiográfiai irodalma meglehetősen sok levitációt, sőt „repülést” rögzített; ezt Olivier Leroy a közelmúltban összegyűjtött adatanyaga bizonyítja.<sup>72</sup> A leghíresebb példa Copertinói Szent Józsefé (1603-1663). Egy szemtanú a következőképpen írja le levitációját: „... a levegőbe emelkedett, a

templom közepén a főoltárra röppent, mint a madár, s ott megcsókolta a tabernákulumot...”<sup>73</sup> „Olykor Szent Ferenc és a Grotellói Szűzanya oltárára is láttuk felröpülni...”<sup>74</sup> Egy másik alkalommal egy olajfára röppent: „fél óra hosszat térdepelt egy ágon, amely úgy rezgett, mintha madárka telepedett volna rá”.<sup>75</sup> Megint máskor ekstázisában a földtől körülbelül két és fél méter magasságban elrepült egy jó harminc méternyire lévő mandulafáig.<sup>76</sup> A szentek vagy szentéletű személyek levitációinak és röpüléseinek számtalan többi példája közül kiemeljük még az arab mezítlás kármelita apáca, a Keresztre feszített Jézusról nevezett Mária nővér élményeit: nagyon magasra emelkedett a levegőben, a betlehemi Kármel kertje fáinak csúcsára, „de néhány ág segítségével kezdett fölfelé haladni, és soha nem lebegett a légtelenben teljesen szabadon.”<sup>77</sup>

### *A híd és a „nehéz átkelés”*

A sámánoknak, csakúgy, mint az elhunytaknak, az Alvilágba tartó utazásuk során egy hídon kell átkelniük. Az ekstázis, ugyanúgy, mint a halál, „átlényegülést” foglal magában, amelyet a mítosz, érzékletes módon, veszedelmes átkeléssel fejez ki. Ennek elég sok példájával találkoztunk. A témának külön munkát tervezünk szentelni, ezért itt beérjük szűkszavú megfigyelésekkel. A halottak hídjának szimbolizmusa egyetemesen elterjedt, és túllép a sámáni ideológián és mitológián.<sup>78</sup> Ez a szimbolizmus egyfelől szoros kapcsolatban áll a Földet az Éggel hajdanán összekötő, s így az emberek és az istenek zavartalan kapcsolattartását biztosító híd (vagy fa, lián stb.) mítoszával, másfelől pedig a „szűk kapu” vagy „nem-szokványos (paradox) átkelés” beavatásának szimbolizmusával, amelyet néhány példával illusztrálunk. E mitológiai komplexum fő alkotóelemei nagyjából a következők: 1. *in illo tempore*, az emberiség édeni korában a Földet és az Eget híd kötötte össze<sup>79</sup>, s akadálytalanul lehetett ide-oda közlekedni, mert nem volt még *halál*; 2. a Föld és Ég közti *könnyű* kapcsolatok megszakadtával a hídon már csak „szellem-állapotban”, azaz halottként vagy ekstázisban lehet áthaladni; 3. az áthaladás nehéz, vagyis telis-tele van akadályokkal, és nem minden léleknek sikerül az átjutás; démonokkal és szörnyekkel kell megvívni, akik a lelket föl

akarják falni, vagy a tisztátalanok lába alatt a híd olyan keskeny válik, mint a borotvapenge stb.: egyedül a „jók”, de kiváltképpen a *beavatottak* jutnak át könnyedén (ez utóbbiak valamiféleképpen ismerik az utat, mivel elszenvedték a rituális halált és feltámadást); 4. némely kiváltságosoknak mégiscsak sikerül még életükben átjutni, vagy eksztázisban, mint a sámánoknak, vagy „erővel”, mint a hőeszoknak, vagy pedig „nem-szokványos (paradox) módon”, a „bölcesség” vagy a beavatás révén (a „paradox” jellegre tüstént visszatérünk).

A lényeg itt az, hogy számos rítus szimbolikusan „hidat ver” vagy „létrát állít”, pusztán a rítus erejével. Erről az elgondolásról tanúskodik például a bráhmanikus áldozat szimbolizmusa.<sup>80</sup> Láttuk, hogy a sámánszertartás alkalmára fölállított kultikus nyírfákat összekötő kötelet éppen „hidnak” nevezik, és a sámán égbeszállását jelképezi. Egyes japán beavatásokban a jelölteknek hét nyílvesszőn hét deszkából „hidat” kell verniük.<sup>81</sup> Ezt a rítust hasonlíthatjuk ahhoz a kés-létrához, amelyen a jelöltek a sámánbeavatáskor fölmásznak, s általában a fölemelkedés beavatási rítusaihoz. A „veszélyes átkelés” mindezen rítusainak értelme a következő: kapcsolatot teremtenek a Föld és az Ég között, az *in illo tempore* még törvényszerű „lehetséges kapcsolattartás” visszaállítása érdekében. Bizonyos nézőpontból minden beavatási rítus arra törekszik, hogy helyreállítsa a túlvilágra vezető „átjárót”, és következésképpen megszüntesse a szintek között bekövetkezett, az emberi létállapokra a „bukást” követően jellemző törést.

A híd szimbolizmusának elevenségét az is bizonyítja, hogy mind a keresztény és iszlám apokaliptikákban, mind pedig a nyugati középkori beavatási hagyományokban szerepet játszik. *Szent Pál látomása* „hajszálvékony” hidat ír le, amely világunkat a Paradicsommal összeköti. Ugyanez a kép az arab íróknál és misztikusoknál is megjelenik: a Földet a csillagszférákkal és a Paradicsommal összekötő híd „hajszálnál keskenyebb”;<sup>83</sup> éppúgy, mint a keresztény hagyományokban, a bűnösök nem tudnak átmenni rajta, a Pokolba taszítják őket. Az arab szóhasználat világosan kiemeli a hídon vagy „ösvényen” való „nehéz átjutás” jellegét.<sup>84</sup> A középkori legendák „a víz alatt rejlő hídról” és egy kard-hídról beszélnek, amelyen a hősnek (Lancelot-nak) csupasz kézzel és

mezítláb kellett áthaladnia; a híd „élesebb, mint a kasza”, s az átkelés „szenvetés és haláltusa” közepette zajlik. A kard-híd beavatási jellegét egy másik tény is megerősíti: Lancelot indulás előtt két oroszánt lát a túlparton, de amikor átér, csak egy gyíkokskát talál: a „veszély” elmúlt, egyszerűen attól, hogy kiállta a beavatási próbatételt.<sup>85</sup> A finn hagyományban Väinämöinennek és a túlvilágra (Tuonelába) utazó sámánoknak egy kardokból és késekből készült hídon kell átkelniük.<sup>86</sup>

A „szűk” vagy „veszélyes átjáró” a halotti mitológiáknak éppúgy közkeletű elemük, mint a beavatási mitológiáknak (a köztük lévő szoros kapcsolatot, sőt olykor teljes összenövésüket már ismerjük). Új-Zélandon a halottnak nagyon szűk helyen kell átsurrannia két démon között, akik megpróbálják elkapni; ha „könnyű”, sikerül neki, de ha „nehéz”, akkor elesik, és a démonok zsákmánya lesz.<sup>87</sup> A „könnyedség” vagy „gyorsaság” – mint azokban a mítoszokban, ahol arról van szó, hogy egy szörny állkapcsai között kell „nagyon gyorsan” átjutni – mindig az „értelem”, a „bölcesség”, a „transzcendencia”, végső soron pedig a beavatottság szimbolikus megfogalmazása. „Kelj fel, ébredj, elévén a kegyet, fogd fel azt; Éles, mint a penge éle, nehéz, bizony, az út, mondják a bölcsek”, szól a *Katha upanisad*.“ Ez a megfogalmazás rávilágít a metafizikai megismerés beavatási jellegére. „Mert szoros az a kapu és keskeny az az út, a mely az életre visz, és kevesen vannak a kik megtalálják azt.”<sup>89</sup>

A „szűk kapu” és a „veszélyes híd” szimbolizmusa szoros kapcsolatban áll azzal, amit a „paradox átkelés” szimbolizmusának nevezünk, mivel gyakran lehetetlenségnek vagy kilátástalan helyzetnek mutatkozik. Emlékszünk, hogy a sámánjelöltek vagy egyes mítoszok hősei olykor látszólag reménytelen helyzetbe kerülnek: ott kell átjutniuk, „ahol a nappal és az éjszaka találkozik”, ajtót kell találniuk egy falon, vagy olyan átjárón kell az Égbe jutniuk, amely csak egy szempillantásra nyílik meg, szüntelenül örülő malomkövek, minden pillanatban egymásnak ütköző sziklák vagy egy szörny állkapcsai közt kell átsurranniuk stb.<sup>90</sup> Mint Coomaswamy helyesen megfigyelte, mindezen mitikus képek az ellentétek meghaladásának, az emberi létet jellemző polaritás eltörlésének szükségességét fejezik ki, a végső realitás elérése

érdekében. „Aki ebből a világból a másikba akar jutni vagy onnan, visszatérni, ezt abban az egydimenziós és időtlen »intervallumban« kell megtennie, amely az egymással rokon, de ellentétes erőket elválasztja, ezek közt pedig csak pillanatok alatt lehet áthaladni.”<sup>91</sup> A mítoszokban ez a „paradox” átkelés épp azt emeli ki, hogy akinek sikerül megvalósítania, az túllépett az emberi létállapoton: sámán, hős vagy „szellem” az illető, s a „paradox” átkelést valójában nem is lehet másként megvalósítani, csak „szellemként”.

Ez a néhány példa megvilágítja az „átkelési” mítoszok, rítusok és szimbólumok funkcióját a sámánideológiában és -technikákban. A sámán, eksztatikusán átkelve a két világot összekötő „veszélyes” hídon, amivel egyébként csak a halottak próbálkozhatnak, egyfelől bizonyítja, hogy már nem emberi lény, hanem „szellem”, másfelől pedig megkísérli helyreállítani az itteni világ és az Ég között *in illo tempore* létezett „kapcsolattartási lehetőséget”; s azt, amit a sámánok manapság *eksztázisban* valósítanak meg, hajdan, az idők kezdetén minden ember képes volt *in concreto* véghezvinni: transz nélkül is föl tudtak menni az Égbe, és vissza. Az önkívület időlegesen és korlátozott számú egyén – a sámánok – számára feleleveníti az egész emberiség őseredeti állapotát. Ebből a szempontból a „primitívek” misztikus élménye visszatérés a kezdetekhez, visszalépés az elveszett Paradicsom misztikus korába. Az *eksztázisban* lévő sámán számára a Földet *in illo tempore* az Éghez kapcsoló Híd vagy Fa, Lián, Kötél stb. egy röpké pillanatra visszanyeri realitását és aktualitását.

### *A létra – a Holtak Útja – az Égbeszállás*

Számtalan példát láttunk arra, amikor a sámán létra segítségével emelkedik az Égbe.<sup>92</sup> Ugyanez az eszköz használatos az istenek földreszállásának megkönnyítésére vagy a holtak lelkének följuttatására. Az indiai félszigeten a Napistent arra kérik, szálljon le a földre egy hétfokú létrán. A *dusun* dajakoknál az orvoságos ember, ha beteghez hívják, a szoba közepére létrát állít, melynek vége a tetőt éri; hívására ezen ereszkednek le a szellemek, akiknek meg kell szállniuk a varázslót.<sup>93</sup> Egyes maláj törzsek botokat szúrnak a sírokba, amelyeket „lélek-létrának” neveznek, kétségkívül azért,



hogy a holtakat arra biztassák, keljenek ki sírjukból és röpjenek az Égbe.<sup>94</sup> Egy nepáli törzs, a mangarok szimbolikus lépcsőt használnak, kilenc bevágást vagy fokot metszve egy botba, melyet a sírba szúrnak: ez a lépcső szolgál a halott lelkének arra, hogy följusson az Égbe.<sup>95</sup>

Az egyiptomiak halotti szövegeikben megőrizték az *asken pet* [helyesebben: *kasz-n pet (q's-n pt)* = égbe vezető kötélként] kifejezést (*asken* = fok), annak jelzéseként, hogy a létra, melyet Ré a rendelkezésükre bocsátott hogy fölmenjenek az égbe, valóságos.<sup>96</sup> „Létra állítottam számomra, hogy láthassam az isteneket”, mondja az egyiptomi *Halottak könyve*.<sup>97</sup> „Az istenek létrát készítenek neki, hogy segítségével fölmenjen az égbe”.<sup>98</sup> Az ó- és középbírodalom-kori dinasztiák sírjai közül sokban találtak létrát (*maqet*) vagy lépcsőt ábrázoló amuletteket.<sup>99</sup> Ugyanilyen szobrocskákat temettek a Rajnamenti sírokba.<sup>100</sup>

Hétfokú létra [vagy lépcső] (*klimax*) szerepelt a mithraikus misztériumokban is, s láttuk, hogy Koszingasz, a pap-király azzal fenyegette alattvalóit: lépcsőn fölmejjék Hérához.<sup>101</sup> Az orphikus beavatásnak valószínűleg része volt az égbeemelkedés, szertartásos létramászással.<sup>102</sup> Mindenesetre Görögországban a létra segítségével történő fölemelkedés szimbolizmusa ismeretes volt.<sup>103</sup>

W. Bousset a mithraikus lépcsőt már régen összevetette a hasonló keleti felfogásokkal, és kimutatta közös kozmológiai szimbolizmusukat.<sup>104</sup> Fontos azonban rávilágítanunk a minden égi szimbolikában kimondatlanul jelen lévő „Világ Közepe” szimbolizmusra is. Jákob egy létrával álmodik, melynek csúcsa az eget éri, s „az Istennek angyalai fel- és alájárnak vala azon”.<sup>105</sup> A kő, amelyen Jákob elalszik, *béthél*, s „a világ közepén” van, mert itt jön létre a kapcsolat valamennyi kozmikus régió között.<sup>106</sup> Az iszlám hagyományok szerint Mohamed létrát lát a jeruzsálemi Templom (a *par excellence* „közép”) előtt az égig nyúlni, jobbról-balról angyalokkal; az igazak lelke ezen a létrán megy Istenhez.<sup>107</sup> A misztikus létrára bőségesen akad példa a keresztény hagyományban is; idézzük Szent Perpetua vértanúságát vagy Szent Olaf legendáját. Lépcsős (Klimakosz) Szent János a lépcső szimbolizmusát a szellemi felemelkedés különféle szakaszainak

kifejezésére használja.<sup>108</sup> Figyelemreméltóan hasonló szimbolizmus jelenik meg az iszlám misztikában: a lélek Istenhez emelkedése hét fokozat kötelező megtételét foglalja magában: bűnbánat, önmegtartóztatás, lemondás, szegénység, türelem, Istenbe vetett bizalom, megelégedettség.<sup>109</sup> A keresztény misztika szüntelenül használta a „lépcsők”, a „létrák” és a „mennybemenetek” szimbolikáját. Dante Saturnus egében arany létrát lát szédítően emelkedni a legutolsó égi szféráig, amelyen a boldog lelkek járnak (*Paradicsom XXI-XXII.*).<sup>110</sup> A hétfokú létra az alkimista hagyományban is fennmaradt: egy kódex az alkimiai beavatást hétfokú lépcsővel ábrázolja, melyen bekötött szemű emberek lépkednek fölfelé; a hetedik fokon egy férfi, akinek a szemén nincs kötés, zárt ajtó előtt áll.<sup>111</sup>

A létrán való égbejutás mítosza Afrikában,<sup>112</sup> Óceániában<sup>113</sup> és Észak-Amerikában<sup>114</sup> is ismeretes. A létra vagy lépcső azonban egy csupán a fölemelkedés számos szimbolikus kifejezése közül: az Eget el lehet érni a tűzzel vagy a füsttel<sup>115</sup>, fára mászva<sup>116</sup> vagy hegyre kapaszkodva,<sup>117</sup> kötélén<sup>118</sup> vagy liánon,<sup>119</sup> a szivárványon,<sup>120</sup> sőt napsugáron stb. is. Idézzünk föl végezetül még egy mítoszcsoportot, amely összefügg a felemelkedés témájával: a „nyíl-lánc”-mítoszokat. A hős úgy jut az Égbe, hogy az első nyilat az égboltba lövi, a másodikat az elsőbe s így tovább, míg láncot nem sikerül alkotnia a Föld és az Ég között. A motívum Melanéziában, Észak- és Dél-Amerikában is megvan; Afrikában és Ázsiában ismeretlen.<sup>121</sup> Mivel az ausztrálok nem ismerték az íjat, helyét a mítoszban egy dárda veszi át, melynek végéhez hosszú vászoncsíkot erősítenek; miután a dárda az égboltba fúródott, a hős a kelmébe kapaszkodva jut föl.<sup>122</sup>

E mitikus motívumok és rituális velejáróik megfelelő kifejtéséhez egész kötetre lenne szükség. Szögezzünk le csupán annyit, hogy az útvonalak a mitikus hősök és a sámánok (varázslók, orvosságos emberek stb.) számára egyaránt érvényesek. A halál utáni útvonalak változatosságának rendkívül összetett problémáját a különféle vallásokban nem itt kell tanulmányoznunk.<sup>123</sup> Jegyezzük meg csupán azt, hogy a legősibbek közé számító törzsek némelyikénél a halottak az Égbe mennek, de a legtöbb „primitív” nép a halál utánra legalább két útvonalat ismer: egy égit a kiváltságosok (főnökök, sámánok,

„beavatottak”) számára, és egy vízszinteset vagy alvilágít a többi embernek. Így például az ausztrál lörzsek egy része – a narrinyerik, a dierik (*dijarik*), a buandikok, a kurnaik és a kulinok-úgy véli, hogy halottaik az Égbe mennek;<sup>124</sup> a kulinoknál a lenyugvó nap sugarain jutnak föl.<sup>125</sup> Ausztrália belsejében azonban a halottak az ismerős helyeket kísértik, amelyek Hetükben az övéik voltak; másutt egyes nyugati területek felé veszik az irányt.<sup>126</sup>

Az új-zélandi maorik szerint a lélek följutása hosszú és keserves, mert tíz ég van, s az istenek csak az utolsóban laknak. A pap többféle módszert is alkalmaz az odajutásra: énekel, s ezzel mágikusan az égig kíséri a lelket, ugyanakkor pedig megpróbálja egy sajátos rítussal elválasztani a lelket a holttesttől, és a magasba küldeni. Ha főnök halt meg, a pap és segítői madártollakat tűznek bot végére, s botjaikat lassan a levegőbe emelve énekelnek.<sup>127</sup> Jegyezzük meg, hogy ebben az esetben is csak a kiváltságosok mennek az égbe; a többi halandó átkel az óceánon vagy egy földalatti világba jut.

Ha az imént sommásan felsorolt mítoszokról és rítusokról átfogó képet próbálunk alkotni, megdöbbenve állapíthatjuk meg, hogy egy uralkodó elgondolás mindegyikben közös: Ég és Föld között valamiféle fizikai segédeszközzel (szivárvány, híd, lépcső, lián, kötél, „nyíl-lánc”, hegy stb. stb.) megvalósítható a kapcsolat – vagy *in illo tempore* legalábbis az volt. E kapcsolat valamennyi szimbolikus képe csupán a Világfa vagy a Világtengely változata.

Egy másik fejezetben láttuk, hogy a Világfa mítosza és szimbolizmusa magában foglalja a „Világ Közepe” elgondolását, ez az a pont, ahol Föld, Ég és az Alvilág egymással összekapcsolódik. Ugyancsak megállapítottuk, hogy a „Közép” szimbolikája, miközben a sámánideológiában és -technikákban főszerepet kap, sokkalta elterjedtebb, mint maga a samanizmus, és azt időben meg is előzte. A „Világ Közepe” szimbolizmusa annak az ősi kornak a mítoszával is szorosan összetartozik, amikor az Ég és a Föld, az istenek és az emberek kapcsolata nemhogy lehetséges, de egyenest könnyű és bárki számára lehetséges volt. Az imént felsorolt mítoszok mindegyike utal erre az őseredeti *illud tempusra*, de némelyik egy hősnek, uralkodónak vagy varázslónak a kapcsolatok megszakadása *utáni* égbeszállását emlegeti; más szóval

tartalmazzák azt a lehetőséget, hogy egyes kiválasztottak vagy kiváltságosok visszatérhetnek az *Idők kezdetéhez*, föllelhetik a „bukást” megelőző, tehát az Ég és Föld kapcsolatának megszakadása előtti mitikus és édeni pillanatot.

A kiválasztottak vagy kiváltságosok e kategóriájába tartoznak a sámánok; nem ők az egyedüliek, akik az Égbe röplhetnek, vagy fa, lépcső stb. segítségével feljuthatnak: más kiváltságosok – uralkodók, hősök stb. – ebben vetélytársaik lehetnek. A sámánok a kiváltságosok más kategóriáival sajátos technikájuk: az ekstázis révén érintkeznek. A sámáni önkívület, mint láttuk, elgondolható a „bukás” előtti emberi létállapot helyreállításaként; másként szólva egy olyan őseredeti „helyzetet” reprodukál, amely a többi halandó számára egyedül a halál révén érhető el (hiszen a rítusok közvetítésével végrehajtott égbeemelkedés – lásd a védikus India áldozójának esetét – *szimbolikus*, nem pedig *konkrét*, mint a sámánoknál). Bár a sámáni felemelkedés rítusa rendkívül szorosan összefügg és összetartozik az imént áttekintett mitikus elgondolásokkal („Világ Közepe”, a kapcsolat megszakadása, az emberiség hanyatlása stb.), eltorzult sámáni praktikák számos esetével is találkoztunk:<sup>128</sup> gondolunk itt főként a transz előidőzésének kezdetleges és gépies módszereire (kábitószerek, tánc a végkimerülésig, „megszállottság” stb.). Föltehetjük a kérdést, hogy az eltorzult technikákat a „történeti” magyarázatokon kívül (külső kulturális hatások miatti hanyatlás, keveredések stb.) nem lehetne-e más síkon is értelmezni. Elgondolkodhatunk például: a sámáni önkívület torzult oldalának nem az-e az oka, hogy a sámán *in concreto* próbál átélni egy olyan szimbolizmust és mitológiát, amely természeténél fogva eleve nem „tapasztalható meg” „konkrét” síkon; egyszerűen hogy nem az *in concreto* feljutás bármilyen áron és bármilyen eszközzel történő elérése, egy misztikus, ám egyben *valóságos* utazás utáni vágy vezetett-e azokhoz az aberrált önkívületekhez, melyeket föntebb láttunk; végül pedig hogy ezek a viselkedésformák nem az „élet” reménytelen vágyának elkerülhetetlen következményei-e, vagyis annak, hogy a test síkján szeretnék „megtapasztalni” azt, ami a jelenlegi emberi létállapotban már csupán a „szellem” síkján lehetséges. Ezt a problémát azonban, amely egyébként is túlmutat a vallástörténet keretein, és inkább a

filozófia és a teológia területébe torkollik, jobbnak látjuk nyitva hagyni.

### [Jegyzetek]

- <sup>1</sup> F. Kretschmar: *Hundestammvater und Kerbcross* (2 kötet, Stuttgart, 1938), vö. főként II, 222. skk. Lásd ugyancsak W. Koppers: *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker* (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 1,1930,359. skk.) és P. Pelliot megjegyzéseit e cikkről (*T'oung Pao* XXVIII, 1931, 463-470). A kutya-ősről a török-mongoloknál vö. Pelliot, uo. és Rolf Stein: *Leao-Tche*, 24. skk. A kutya mitológiai szerepéről az ősi Kínában lásd E. Erkes: *Der Hund im alten China* (*T'oung Pao* XXXVII, 1944,186 225.), 221. skk. A pokol kutyájáról az indiai elgondolásokban vö. E. Arberman: *Rúdra* (Uppsala-Leipzig, 1922), 257. skk.; B. Schlerath: *Der Hund bei den Indogermanen* (*Paideuma* VI, 1,1954, 25-40.); a germán mitológiában: H. Günter: *Kalypso* (Halle, 1919), 40. skk., 55. skk.; Japánban-ott nem halotti állat – lásd A. Slawik: *Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen*, 700. skk.; Tibetben: S. Hummel: *Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibetens* (*Paideuma* VI, 8,1958, 500-509.; VII, 7,1961, 352-361).
- <sup>2</sup> L. Malten: *Das Pferd im Totenglauben* (*Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archeologischen Instituts* XXIX, Berlin 1914, 179-256.); vö. még V. Propp: *Le radici storiche dei racconti di fate* (az 1946-ban Leningrádban megjelent orosz szöveg fordítása, Torino, 1949), 274. skk.
- <sup>3</sup> Vö. O. Höfler: *Kultische Geheimbiinde der Germanen*, 46. skk.; Slawik: *Kullisclw Geheimbiinde der Japaner und der Germanen*, 692. skk.
- <sup>4</sup> lásd föntebb, 296. skk.
- <sup>5</sup> Vö. Warner: *Die Religion der Buták*, 88.
- <sup>6</sup> Vö. 11. de Zoete és W. Spies: *Dance and Praina in Buli* (London, 1938), 78. II Honnerjea: *Materials for the Study of C.aro Hllmology* (*Indián Antiquary* I.VIII, Bombay, 1929,121-127.); V. Elwin: *The Hobby Horsé and the Ecstatic Dance* (*Folk-Lore Lili*, London, 1942,209-213.), 211.; uő: *The Muria and Their Gholul* (Bombay, 1947), 205-209.

- <sup>8</sup> Elwin: *The Hobby Horse*, 212-213.; uő: *The Murin*, 208.
- <sup>9</sup> Shamrao Hivale: *The Laura Kaj (Mán in India XXIV*, Ranchi, 1944, 122. skk.), idézi Elwin: *The Murin*, 209. Vö. még W. Archer: *The Vertical Mán. A Study in Primitive Indian Sculpture* (London, 1947), 41. skk., a ló-képmásokkal járt eksztatikus táncokról (Bihár állam).
- <sup>10</sup> Vö. W. Koppers: *Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contribution to the Study of the Megalith Problem (Annali haleranensi VI*, Citta dél Vatican, 1942, 117-206.); Elwin: *The Murin*, 210. skk. (27., 29., 30. ábra).
- <sup>11</sup> Elwin: *The Murin*, 150. Ami a lovat az észak-indiai samanizmusban illeti, erről lásd még R. Rahmann: *Shamnnistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*, 724-725.
- <sup>12</sup> Sandschejew: *Weltanschnuung und Schamnnismus der Alaren-Burjaten*, 608. A tunguzok hiedelmeiben a sámánok „Állat-Anyja” nyolclábú őzgidát hoz a világra; vö. G. V. Kszenofontov: *hegendi i rnsszkazi*, 64. skk.
- <sup>13</sup> Höfler: i. m. 51. skk.; Slawik, i. m. 694. skk.
- <sup>14</sup> Vö. R. Wolfram: *Robin Hood and Hobby Horse (Wiener Priihistorische Zeitlehrift XIX*, 1932, 357. skk.); A. Van Gennep: *Le Cheval-jupon (Cahiers d'elluwgrnphie folklorique I*, Paris, 1945).
- <sup>15</sup> Propp: i. m. 286.
- <sup>16</sup> Vö. M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberin*, 204. skk. A kovács hajdnavolt jelentőségéről a jenyiszeji népeknél vö. W. Radlov: *Aus Sibirien I*, 186. skk. Lásd Invábbá F. Altheim: *Geschichte der Hüimen I*, 195. skk.; D. Schröder: *Zur lieligion der Tűjén des Sininggebietes [Kukunor]*, 3.: 828., 830.; H. Findeisen: *Schamanentum*, 94. skk. A lentebb következőkre általában lásd Eliade: *Forgerons et alchimistes*, főként 57. skk. Lásd még G. Hummel: *Der göttliche Schmied in Tibet (Folklore Studies XIX*, 1960, 251-272.).
- <sup>17</sup> N. Sierosewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, 319. Vö. továbbá W. J. Jochelson: *The Yakout*, 172. skk.
- <sup>18</sup> A. A. Popov: *Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts (Journal of American Folklore XLVI*, 181, 1933, 257-271.), 258-260.

- <sup>19</sup> Uo. 260-261. Emlékszünk a sámán-kovácsok („ördögök”) szerepére a leendő sámánok beavatási álmaiban. Ami K'daaj Maqszin házát illeti, tudjuk, hogy az altaji sámán fémes zajokat hall, amikor révületében Erlik Kán alvilágába ereszkedik. Erlik a rossz szellemek fogságába esett lelkeket vasláncokkal láncolja meg (Sandschejew, 953.). A tunguzok és orocsonok (= evenkik) hagyományai szerint a leendő sámán fejét öltözéke díszével együtt, ugyanabban a hámorban készítik el; vö. A. Friedrich és G. Buddruss: *Schamanengeschichten aus Sibirien*, 30.
- <sup>20</sup> Sandschejew: i. m. 538-539.
- <sup>21</sup> A kovácsok védőistenségét és kilenc fivérét a tibetiek is ismerik. Vö. R. de Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet*, 539.
- <sup>22</sup> Sandschejew: i. m. 539.
- <sup>23</sup> Uo. 540.
- <sup>24</sup> A dogon kovácsok vörösen izzó vasat vesznek a kezükbe, hogy felidézzék a/, első kovácsok szokását; vö. M. Griaule: *Dieu d'cau. Entretiens avcc Ogotziinnéli* (Paris, 1949), 102.
- <sup>25</sup> I. m. 550. skk.
- <sup>26</sup> Popov: *Consecration Ritual*, 262. skk.
- <sup>27</sup> Vö. Eliade: *Forgerons...* 57. és több helyütt.
- <sup>28</sup> Vö. W. Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa* (General Series in Anlltropology 5, Menasha, 1937); vö. Guttmann: *Der Schmied und seine Imimsl im animistischen Denken (Zeilschrift für Ftiinologie XLIV, 1912, 81-101)*; Webster: *Magic*, 165-167.
- <sup>29</sup> Például a Fehér-Nílus menti bariknál (R. Andree: *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berücksichtigung prahistorischer Verhdltnisse*, Leipzig, 1884,9,42.); a wolofoknál, a tibbuknál (uo. 41-13.); a wanderobóknál, a maszájoknál (Cline: i. m. 114.) stb.
- <sup>30</sup> A kongói balolók a kovácsokat királyi eredetűnek tartják (Cline, 22.). a wachaggák egyszerre tisztelik és rettegik őket (uo. 115.). A kovácsok és a főnökök részleges azonosítása több kongói törzsnél: a basongéknál, a baho-loholóknál stb. is előfordul (Cline, 125.).
- <sup>31</sup> Vö. Cline: uo. 119.; Eliade: *Forgerons...*, 100. skk.
- <sup>32</sup> Cline: uo. 120. (bayekék, ilák stb.).
- <sup>33</sup> Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 54. skk. A fémművesség és a mágia kapcsolatairól a finn mitológiai

- hagyományokban vö. K. Meuli: *Scythica*, 175.
- <sup>34</sup> Slawik: *Kultische Geheimbünde der fapaner und Germanen*, 697. skk.
- <sup>35</sup> M. Granet: *Danses et légendes* II, 609. skk. és másutt.
- <sup>36</sup> Vö. L. Gernet és A. Boulanger: *Le Génie grec dans la religion* (Paris, 1932), 79.; B. Hemberg: *Die Kabiren* (Uppsala, 1950), 286. skk. és másutt. A kovács, a táncos és a varázsló közti összefüggésekről lásd R. Eisler: *Das Qainszeichen und die Qeniter* (*Le Monde Oriental* XXIII, 1-3, Uppsala, 1929, 48-112.).
- <sup>37</sup> Vö. Sarat Chandra Roy: *The Birhors: a Little-Knomn fungle Tribe of Chota Nagpur* (Ranchi, 1925), 402. skk. (birhorok); E. T. Dalton: *Descriptive Etlmology of Bengal* (Calcutta, 1872), 186. skk. (mundák); P. Dehon: *Religion and Customs of the Uraons* (Memoirs of (he AsinticSociety of Bengal 1,9, Calcutta, 1906), 128. skk. (oraonok). Az egész problémáról lásd W. Ruben: *Eiscnschmiede und Damonen in Indien*, 11. skk., 130. skk., 149. skk. és másutt.
- <sup>38</sup> V. l'ropp: *Le radici storiche dei racconti di fate*, 284. skk., gilják és eszkimó sámánok példáit idézve.
- <sup>39</sup> K. F. Fortune: *Sorcerers of Dobu*, 295. skk. Vö. továbbá: Kadcliffe-Brown: *The Audaman Islanders*, 266. skk. Lásd föntebb is, 328. skk., 395. skk.
- <sup>40</sup> Webster: *Magié*, 7., W. E. Armstrongot idézve: *Hössel Island* (Cambridge, 1928), 172. skk.
- <sup>41</sup> Webster: *Magíc*, 27.; vö. R. H. Codrington: *The Melanesians*, 191. skk.
- <sup>42</sup> Webster: uo.
- <sup>43</sup> Uo. 7.
- <sup>44</sup> Uo. 237-238. A „belső hő” és „a tűz feletti uralom” kérdéséhez vö. Eliade: *Forgerons...*, 81. skk.
- <sup>45</sup> J. Abbott: *The Keys of Power. A Study of Indián Ritualand Belicfi* (London, 1932), 5. skk.
- <sup>46</sup> Uo. 6.
- <sup>47</sup> Uo. [„forrásban lévő”]
- <sup>48</sup> Uo. 7. skk. és a névmutató, „heat” címszó alatt.
- <sup>49</sup> *Táin Bo Cuálnge*, összefoglalja és fordítja Dumézil: *Horace et les Cnriaces*, 35. skk.



- <sup>50</sup> Vö. Dumézil: *Légendes sur les Nartes*, 50. skk., 179. skk.; uő: *Ilorace et les Curiaces*, 55. skk.
- <sup>51</sup> Az orvosságos emberek arról nevezeteseek, hogy tűzön járnak; vö. A. P. Elkin: *Aboriginal Mėn of High Degrce*, 62. skk. A „lűzönjárásról” lásd a bibliográfiát in R. Eisler: *Man into Wolf* (London, 1951), 134-135. A sámán magyar neve valószínűleg egy „hőség, forróság” jelentésű gyökből ered; vö. Balázs János: *A magyar sámán révűlete (Die Ekstase der ungarischen Schamanen)*, 439. skk. (német nyelvű összefoglalás).
- <sup>52</sup> Ezt a problémát másutt, a „belső hővel” kapcsolatos ideológiák és technikák mélyebb összehasonlító vizsgálatában szeretnénk ismét elővenni. A tűz jelképes struktúráiról vö. G. Bachelard: *La psychanalyse du feu* (Paris, 1935).
- <sup>53</sup> Lásd pl. Czapliczka: *Aboriginal Siberia*, 175. skk., 238. stb.; A. L. Kroeber: *The Eskimos of Smith Sound (American Museum of Natural History Bulletin 1899, 265-327.)*, 303. skk.; W. Thalbitzer: *Les Magiciens esquimaux (Journal de la Société des Amėricanistes, Paris, 1930, 73-106.)*, 80-81.; J. W. Layard: *Shamanism (Journal of the Royal Anthropological Institute, 1930, 525-550.)*, 536. skk.; A. Métraux: *Le Shamanismc chcz les Indiens de l'Amėrique du Sild tropicale*, 209.; T. J. Itkonen: *Hcidnische Religion*, 116.
- <sup>54</sup> Ausztrália: W. J. Perry: *The Children of the Sun: a Study of the Early History of Civilization* (2. kiadás London, 1926), 396., 403. skk.; Trobriand-szigetek: B. Malinowski: *The Argonauts of the Pacific* (London, 1932), 239. skk. A Salamon-szigeteki *nidzsamák* madárrá változnak és repűlnek; vö. A. M. Hocart: *Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons (Journal of the Royal Anthropological Institute LV, London, 1925, 221-270)*, 213—232. Lásd az általunk idézett dokumentumokat is (vö. a Névmutató „repűlés” címszavával).
- <sup>55</sup> Layard: *Molekula*, 504. skk.
- <sup>56</sup> P. Wirz: *Die Marind-anim von Holltindisch-Sűd-Neu-Guinea* (2 kötet, Hamburg, 1922-1925), II, 74., idézi L. Lévy-Bruhl: *La Mythologie primitive. Le Monde Mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1935), 232.

- <sup>57</sup> H. M. és N. K. Chadwick: *The Growth of Literature* III, 495.; N. K. Chadwick: *Poetry and Prophecy*, 27.
- <sup>58</sup> Layard: *StoneMen of Malekula*, 733-734.
- <sup>59</sup> Így mesélik például Jap [Yap] szigetén: lásd M. Walleser: Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, *Deutsche Südsee (Anthropos VII, 1913,607-629.)*, 612. skk.
- <sup>60</sup> I.ásd G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England*, 243. skk., 547-548. (bibliográfia); N. M. Penzer és C. H. Tawney: *The Óceán of Story* II, 104.; S. Thompson: *Motif-Index of Folk-Litcrature* III, 217.; A. Kuneberg: *Witches, Demons and Fertility Magic*, 15. skk., 93. skk., 105. skk., 222. skk.
- <sup>61</sup> Föntebb, 367. skk.
- <sup>62</sup> *Rig-véda* VI, 9, 5. (R. T. H. Griffith fordítása nyomán.)
- <sup>63</sup> XIV, 1,13 (W. Caland fordítása alapján). A „levegőben röpülés” szimbolikájáról vö. Coomaraswamy: *Figures of Speech and Figures of Thought* (London, 1946), 183. skk.
- <sup>64</sup> Madár-lélek: J. von Negelein: Seele als Vogel (*Globus LXXIX, 23, 357-361., 381-384.*); J. Frazer: *Taboo and the Perils of the Soul*, 33-36. (franciául: *Tabou el les périls de l'âme*, 28. skk.) Lélekvezető-madár: L. Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker*, 11. skk.; Frazer: *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (London, 1933-1936), 1.189. skk. Franciául: *La crainte des morts* (Paris, 1934) 1,239. skk.
- <sup>65</sup> Lásd lentebb, 444. skk.
- <sup>66</sup> Lásd pl. G. Bachelard: *L'Air et les songes. Essai sur Timagination du tnouvemenl* (Paris, 1943); Eliade: *Durohana and the „waking dream”*; vö. uő: *Mythes, rêves et mystères*, 133. skk.
- <sup>67</sup> *Halottak könyve*, XXVIII. stb. fejezet. [Az egyiptomi elképzelések szeriül az emberi lény öt fő elemből tevődött össze, ezek: a *ka*, *ba*, *ah* (vagy *akh*), az ember *neve*, valamint az *árnyéka*. A *ba* az emberi személyiség lényegének hordozója, az energia, az életlényeg megnyilvánulása. A *ka* viszont az ember „szellemképe” – a halál után a létfunkciók letéteményese. Ez fejeződik ki a bikához fűződő kapcsolatban: a nemzőerőt ő őrzi meg. A *ba* és a *ka* egyesülése a halál utáni „megboldogultságot”, az *ah* állapotot eredményezi – Kákosy László szavaival „az üdvözült elhunytat” jelenti. A *ba* az ősi *lélekmadár*, eredetileg valamilyen vándormadár

(főként gólya) képével ábrázolták, mert ezeket a madarakat ki-megtestesüléseknek tartották; később a madártest emberfejet kapott. A *ba* és a *ka* egyaránt megjelenítődik madárként, összetartozásuk több közös tulajdonságban megmutatkozik, de egymást nem helyettesíthetik, csak kiegészítik. *Ba*-ja az isteneknek is van, a sólyomfejű Hóruszét sólyomként ábrázolják. Lásd J. Shane – P. Nicholson: *British Museum Dictionary of Ancient Egypt* (London, 1997), *akh, ba, ka, falcon, naines, shadow* címszó alatt; Kákosy László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* (Budapest, 1998, Osiris), 310. skk., 350. skk. *A szerk.*]

<sup>68</sup> Vö. G. Wilke: *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst (Mannus-Bibliothek 1922)*, 73-99.

<sup>69</sup> Géza Róheim: *Hungarian Shamanism*, 38.; vö. uő: *Hungarian and Vogul Mythology* (Monographs of the American Ethnological Society XXIII, New York, 1945), 49. skk.

<sup>70</sup> *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, főként 271. skk.; J. Maringer (*Vorgeschichtliche Religion*, 128.) úgy véli, hogy inkább megemlékezési célzatú képről lehet szó.

<sup>71</sup> A levitádéről a primitív társadalmakban lásd O. Leroy: *La Raison primitive. Essai de la réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris, 1927), 174. skk.

<sup>72</sup> O. Leroy: *La lévitation* (Paris, 1928).

<sup>73</sup> Uo. 125.

<sup>74</sup> Uo. 126.

<sup>75</sup> Uo. 127.

<sup>76</sup> Uo. 128.

<sup>77</sup> Uo. 178.

<sup>78</sup> A munkánkban eddig idézett példákon kívül vö. J. Zemmrich: *Toteninseln und Verwandte geographische Mythen (Internationales Archiv für Ethnographie IV, Leiden, 1891, 217-244.)*, 236. skk.; R. Moss: *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago* (London, 1925), „bridge” címszó alatt; Kim Weinberger-Goebel: *Melanesische Jenseitsgedanken (Wiener Heilriige sttr Kulturgeschichte und Linguistik 1943, 95-124.)*, 101. skk.; M. Kásanen: *Regenbogen-Himmelsbrücke*, több helyütt; Th. Koch: *Zutn Aliimisinus der süditiierikanischen Indiánéra*, 129.

- skk.; F. K. Numalawa: *Pie WeUiinfange in der Itipimischen Mythologie*, 151. skk., 313. skk., 393.; I. Vannicelli: *Itt religione dei Lolo*, 179. skk.; S. Thompson: *Motif-index af Folk-Uterature* III, 22. (F 152).
- <sup>79</sup> Vö. Numazawa, i. m. 155. skk.; H. T. Fischer: *Indonesische Paradiesmythen (Zeitschirift für Ethnologie, Berlin, 1952, 204-245.)* 207. skk.
- <sup>80</sup> Vö. *Taíttiríja Számhitá* VI, 5,3,3; VI, 5,4,2; VII, 5,8,5. stb.
- <sup>81</sup> A riukiui sámánoknál, vö. A. Slavik: *Kultische Geheimbilnde der Japaner und Germanen*, 739.
- <sup>82</sup> Vö. M. Asín Palacios: *La escatologia musulmana en la Divina Commedia* (2. kiadás Madrid és Granada, 1943), 282.
- <sup>83</sup> Uo. 182.
- <sup>84</sup> Uo. 181. skk. A híd (szirát – sirat) iszlám elgondolása perzsa eredetű (uo.180).
- <sup>85</sup> Vö. a Zimmernél közölt szövegekkel: *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Concept of Evil* (J. Campbell (szerk.), New York, 1948), 166. skk. 173. skk. Vö. uo. 166. o. 3. ábra, az „átkelés a kard-hídon” 13. századi francia kéziratból származó szép képe.
- <sup>86</sup> M. Haavio: *Vdinamöinen, Eternal Sage* (Folklore Fellows Communications LXI, 144,1952), 110. skk.
- <sup>87</sup> Handy: *Polynesian Religion*, 73. skk.
- <sup>88</sup> *Katha upanisad*, III, 14, [Puskás Ildikó fordításai. I.ouis Renou francia fordítása alapján az idézet így szólna: „Nehéz álmenni a borotva karcsú élén, mondják a költők, hogy kifejezzék a (legmagasabb tudáshoz, vezető) út nehézségét”. A híd indiai és kelta szimbolikájára vö. A. Coomaraswamy: *The Perilous Bridge of Welfare (Harvard founa! of Aslatic Stúdiós Vili, 1944,196-213.)*; vö. uó: *Time and Eternity* (Ascona, 1947), 28. o. és 36. jegyzet.
- <sup>89</sup> *Máté evangéliuma*, 7:14.
- <sup>90</sup> E motívumokról lásd A. B. Cook: *Zens: a Study in Ancient Religion* (3 kötet, Cambridge, 1914-1940), III, 2. rész, P függelék („Floating Islands” [úszó szigetek]), 975-1016.; A. Coomaraswamy: *Symplegades (.Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday,31 August 1944, szerk. M. E Ashley Montagu,*

- New York, 1946, 463-488.); Eliade: *Misztikus születések*, 128. skk.; G. Hatt: *Asiatic Influence in American Folklore*, 78. skk.
- <sup>91</sup> Coomaraswamy: *Symplegades*, 486.
- <sup>92</sup> A bhíl varázslók által használt egyik ilyenfajta létra fényképét lásd in Koppers: *Die Bhil in Zentralindien* (Wien, 1948), XIII. tábla, 1. ábra.
- <sup>93</sup> J. Frazer: *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion and Imu* (3 kötet, London, 1919) II, 54-55.
- <sup>94</sup> W. W. Skeat és C. O. Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula* II, 108., 114.
- <sup>95</sup> H. H. Risley: *The Tribes and Castes of Bengal* (4 kötet, Calcutta, 1891-1892), II, 75. A voronyezsi oroszok halottaik tiszteletére kis tésztalépcsőket sütnek, s olykor hét csíkkal jelzik rajtuk a hét eget. A szokást a cseremiszek is átvették, vö. Frazer: *Folk-lore in the Old Testament* II, 57.; uő: *The Fear of the Dead in Primitive Religion* I, 188. skk., a franciában: *La crainte des morts* I, 235. skk. Ugyanez a szokás a szibériai oroszoknál is: vö. G. Ránk: *Die heilige Hinterücke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (Helsinki, 1949), 73. A létra szerepéről az orosz halotti mitológiában vö. V. Propp: *Le radici storiche dei racconti di fate*, 338. skk.
- <sup>96</sup> Vö. pl. W. Budge: *From Fetish to God in Ancient Egypt* (London, 1934), 346.; 11. P. Biok: Zur altägyptischen Vorstellung der 11 limmelsleiter (*Acta Orientalia* VI, 1928, 257-269.). [Az egyiptomi szakkifejezés pontosítását Varga Edith egyiptológusnak köszönöm. – A szerk.]
- <sup>97</sup> Idézi R. Weill: *Le Champ des Roseaux et le Chêne des (Iffrandes d'nnns In religion junénaire et la religion générale* (Paris, 1936), 52. Vö. ugyancsak J. H. Breasted: *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (London, 1912), 112. skk., 156. skk.; W. Max Müller: *Egyptian Mythology* (*Mythology of All Races* XII, Boston és London, 1918), 176.; W. J. Perry: *The Primordial Ocean*, 263-J. Vandier: *La religion égyptienne* (Paris, 1944), 71-72.
- <sup>98</sup> Weill, i. m. 28. / *The Pyramid Texts* I. (ed., trans. by A. S. B. Merces), 4 kötet, New York, 1952), Uo. 572 § 474 b. [ugyanezen szöveg újabb fordítása (R. O. Faulkner: *The Ancient Egyptian*

*Pyramid Texts*, Oxford, 1968) nyomán: „készítenek (ti. az istenek) számodra egy létrát, hogy azon az égbe emelkedhess”. – A szerk.]

- <sup>99</sup> Vö. pl. E. A. Wallis Budge: *The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology* (2. kiadás Cambridge 1925), 324-327. Halotti-égi létrák reprodukciói in Budge: *The Egyptian Heaven and Heti* (3 kötet, London, 1925) II, 159. skk.
- <sup>100</sup> Vö. Cumont: *Lux Perpetna* (Paris, 1949), 282.
- <sup>101</sup> Lásd fentebb, XI. fejezet, „Az ókori Görögország” alfejezet.
- <sup>102</sup> Legalábbis A. B. Cook ezt feltételezi, lásd *ZeusII*, 1. rész, 124. skk., ahol a szerző a maga módján számos utalást gyűjtött össze rituális lépcsőkről más vallásokban. Lásd azonban W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion*, 208.
- <sup>103</sup> Vö. Cook: *Zeus II*, I, 37., 127. skk. Vö. még C. M. Edsman: *Le Baptême de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), 41.
- <sup>104</sup> W. Bousset: *Die Himmelfahrt der Seele* (*Archiv für Religionswissenschaft* IV, 1901, 136-169., 229-273.), főként 156-169.; lásd ugyancsak A. Jeremiás: *Handbuch*, 180. skk. A *Bibliothek Warburg Vortragéjének* 8. kötetét (Leipzig, 1930) a lélek égi utazásainak szentelték, a különféle hagyományok szerint; vö. továbbá F. Saxl: *Mithras* (Berlin, 1931), 97. skk.; B. Rowland: *Studies in the Buddhist Art of Bdmian*, 48.
- <sup>105</sup> *Mózes 1. könyve* 28:12.
- <sup>106</sup> Vö. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, 201. skk., 326. skk. Lásd fentebb is, a VIII. fejezetet. Ne feledkezzünk meg egy másik égbeemelkedés-típusról sem: amikor az uralkodó vagy a próféta égbe száll, hogy a legfőbb Isten kezéből átvegye az „égi könyvet”; e nagyon fontos motívumot G. Widengren tanulmányozta: *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book* (Uppsala-Leipzig, 1950).
- <sup>107</sup> M. Asín Pallacios: *La escatologia musulmana en la Divina Commedia*, 70. Más hagyományok szerint Mohamed madárháton jut az égbe; így például *A létra könyve* elmeséli, hogy egy „szamárnál nagyobb, öszvérnél kisebb kacsafélén lovagolva” utazott, Gábriel arkangyal irányításával; lásd Cerulli (szerk.): *Il „libro della scala” e la questione déllé fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (*Studi e testi* CL, Biblioteca Apostolica

Vaticana, Citta del Vaticano, 1949). Lásd fentebb (363. skk.) a muszlim szentekről szóló hasonló történeteket. A „mágikus repülés”, a fölemelkedés és az égbeszállás egyébként egyazon szimbolika és misztikus élmény egymással helyettesíthető megfogalmazásai.

<sup>108</sup> Vö. Edsman: *Le baptême du feu*, 32. skk. [*Klimax tou Paradisou* (*Lépcső a Paradicsomba*) című munkája után Klimakosznek, vagyis Lépcsősnek is nevezett Szent János 6-7. századi skolasztikus volt; a Sinai-félsziget Szent Katalin kolostorában élt 600-tól. 639-től haláláig, kb. 649-ig a kolostor apátja volt. – *A szerk.*]

<sup>109</sup> G. van der Leeuw: *La Religion dans son essence et ses manifestations* (Paris, 1948), 484., hivatkozásokkal együtt.

<sup>110</sup> Keresztes Szent János a misztikus tökéletesedés állomásait keserves hegymászásként ábrázolja: a *Subidada del Maillé Carmelo* az aszkelikus és szellemi erőfeszítéseket hosszú és fáradságos koptatásként írja le. Egyes kelet-európai legendákban Krisztus keresztje hídként vagy létraként szolgál az Úrnak a lejáráshoz, a lelkeknek pedig az őhözjutásra; vö. Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens*, 133. Az Égi Létra bizánci ikonográfiájához lásd Coomaraswamy: *Sváyamatrna: Janua Coeli*, 47.

<sup>111</sup> G. Carbonelli: *Sulie fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* (Roma 1925), 39. o. 47. ábra (a Modenai Királyi Könyvtár egyik kódexéből).

<sup>112</sup> Vö. Alice Werner: *African [Mythology] (Mythology of All Races VII*, Boston és London, 1925), 136.

<sup>113</sup> Vö. E. A. Jensen – H. Niggemeyer (szerk.): *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram* (Frankfurt am Main, 1939), 51. skk., 82., 84. stb.; Jensen: *Die drei Ströme* (Leipzig, 1948), 164.; H. M. és N. K. Chadwick: *The Growth of Literature III*, 481. stb.

<sup>114</sup> S. Thompson: *Motif-Index of Folk-Literature III*, 8.

<sup>115</sup> Vö. pl. R. Pettazzoni: *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma, 1946), 68. o. 1. jegyzet; Riesenfeld: *The Megalithic Culture of Melanesia*, 196. skk. stb.

- <sup>116</sup> Vö. A. van Gennep: *Mythes et légendes d’Australie*, N° XVII és LVI; Pettazzoni: *Saggi*, 67. o. 1. jegyzet; H. M. és N. K. Chadwick, i. m. III, 486. stb.; H. Tegnaeus: *LeHeros civilisateur. Contribution a une étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines* (Uppsala, 1950), 150. o. 1. jegyzet, stb.
- <sup>117</sup> Az ausztrál wotjobaluk törzs orvosságos embere a „Sötét égig” tud emelkedni, amely hegyhez hasonlít; A. W. Howitt: *The Natives Tribes of South-East Australia*, 490. Vö. ugyancsak: W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* III, 845., 868., 871.
- <sup>118</sup> Vö. Pettazzoni: *Miti e leggende* I, 63. (Tonga) stb.; H. M. – N. K. Chadwick, i. m. III, 481. (tengeri dajakok); J. Frazer: *Folklore in the Old Testament* II, 54. (cseremiszek).
- <sup>119</sup> H. H. Juynboll: *Religionen der Naturvölker Indonesiens*, 583. (Indonézia); Frazer: *Folklore* II, 52-53. (Indonézia); R. Dixon: *Oceanic [Mythology] (Mythology of All Races IX*, Boston és London, 1916), 156.; A. Werner: *African [Mythology]*, 135.; H. B. Alexander: *Latin American [Mythology]*, 271.; Thompson: *Motif-Index* III, 7. (Észak-Amerika). Nagyjából ugyanezek a vidékeken a pókhálón történő felemelkedés mítosza is megtalálható.
- <sup>120</sup> A korábban már idézett példákhoz vegyük hozzá: Juynboll, i. m. 585. (Indonézia); H. N. Evans: *Studies in Religion, Folk-lore and Custom*, 51-52. (duszunok), H. M. – N. K. Chadwick, i. m. III, 272. skk. stb.
- <sup>121</sup> Kivéve a szemangoknál (vö. Pettazzoni: *La catena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico*, in *Saggi di storia déllé religioni et di mitología*, 63-79. – a cikk egy korábbi, angol nyelvű változat kibővített újraközlése: *The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive. Folklore XXXV*, London, 1924, 151-165.); valamint a korjakoknál (vö. Jochelson: *The Konyak*, 213., 304.).
- <sup>122</sup> Pettazzoni: *The Chain of Arrows* (vö. Jochelson: *The Koryak*, 293., 304.; uő ki-egészítő hivatkozásokat is ad a motívum észak-amerikai elterjedtségéről. Vö. G. Hatt: *Asiatic Influences in American Folklore*, 40. skk.
- <sup>123</sup> Ezt *Mythologies de la Mort* című, készülő könyvünkben fogjuk megtenni. [Ez a mű sajnos soha nem készült el. – A szerk.]
- <sup>124</sup> Vö. J. Frazer: *The Belief in Immortality* 1, 134., 138. stb.



<sup>121</sup> Howitt: *The Native Tribes of South-East Australia*, 438.

<sup>121</sup> F. Graebner (*Das Weltbild der Primitiven. Eine Umlersuchung der Ulfornen nvlanschaulichen Denkens bei Nnturviilkern*, München, 1924, 25. skk.) és W. Schmidt szerint (*Der Ursprung der Gottesidee* 1,2. kiadás Münster, 1926, 334-1/6.; III, 574-586. stb.) a legősibb ausztrál törzsek a földrész délkeleti részén élők, vagyis pontosan azok, akiknél a halálról és az égről alkotott elképzelések legszilárdabban kapcsolódnak egymáshoz (kétségtelenül egy uranoszi [Cgi] struktúrájú Legfőbb Lénybe vetett hittel összefüggésben). Etnológiai szempontból viszont a közép-ausztráliai törzsek – ahol a halálhoz kapcsolódó elképzelés alapvetően „vízszintes” – a legkevésbé „primitívek”.

<sup>127</sup> Frazer: *The Belief in Immortality* II, 24. skk.

<sup>lffi</sup> Talán a sámántranszok eme torz példái miatt tekintette Wilhelm Schmidt az eksztázist a „fekete” sámánok kizárólagos attribútumának (vö. *Der Ursprung* XII, 624.). Mivel értelmezése szerint a „fehér” sámán nem jut el az, eksztázishoz, Schmidt nem is tekintette „igazi sámánnak”, és a „Himmeldiener” (az ég szolgája) elnevezést javasolta rá (uo. 365., 634. skk., 696. skk.). Schmidt minden valószínűség szerint azért becsülte alá az. eksztázist, mert jó racionalistaként semmiféle hitelt sem adhatott egy olyan vallási élménynek, amely „a józan ész elvesztésével” jár. Téziseinek megvitatását a könyvünk első [francia] kiadásában olvasható értelmezésekkel összevetve, lásd in D. Schröder: *Zur Struktur des Schamanismus* {*Anhmlms* L, 1955, 849-881.).

## TIZENNEGYEDIK FEJEZET KÖVETKEZTETÉSEK

### *Az észak-ázsiai samanizmus kialakulása*

Emlékszünk: a „sámán” szó a tunguz *sámánból* (*sámán*) érkezett hozzánk, orosz közvetítéssel. Azt a magyarázatot, amely szerint a páli *szamana* (*samana*, szanszkrit *sramana*, *sramana*) szóból ered – a kínai *sa-men* (a páli szó egyszerű átírása) közvetítésével a 19. századi orientalisták többsége elfogadta, de voltak, akik már elég korán kétségbe vonták (1842-ben W. Schott, 1846-ban Dordji Banzarov), majd Németh Gyula<sup>1</sup> 1914-ben, B. Laufer<sup>2</sup> pedig 1917-ben el is utasította. E tudósok úgy vélték, egyes fonetikai megfelelések jóvoltából bizonyítani tudják, hogy a tunguz szó a török-mongol nyelvcsaládhoz tartozik: az őstörök szókezdő *k'*-ből a tatárban *k*, a csuvasban *zs*, a jakutban *x* (zöngétlen spiráns, mint a német *ach* szóban), a mongolban *tsz*, *cs* (*ts*, *c*) és a mandzsutunguzban *sz*, *s* vagy *s* lett; így a tunguz *sámán* a török-mongol *kain* (*qam*) pontos fonetikai megfelelője lenne, ami a török nyelvek zömében éppen a szó szoros értelmében vett „sámánt” jelenti.

G. J. Ramstedt azonban rámutatott Németh Gyula fonetikai törvényének hiányosságaira.<sup>3</sup> Másrészt, hasonló szavak felfedezése a tokhárban (*sámáné* = buddhista szerzetes) és a szogdban (*šmn* = *šaman*, *sámán*) újból a fogalom indiai eredetét tette népszerűvé.<sup>4</sup> A kérdés nyelvészeti vonatkozásáról nem merünk nyilatkozni, s számolva azzal is, milyen nehéz magyarázatot adni az indiai szó Közép-Azsiából a távoli Kelet-Azsiába vándorlására, csupán annyit teszünk hozzá, hogy a szibériai népeket ért indiai hatások problémáját a maga egészében, az etnográfiai és történelmi adatok felhasználásával kell fölvetni.

Ezt tette Sirokogorov a tunguzokra vonatkozóan egy sor munkájában,<sup>5</sup> melyek eredményeit és általános következtetéseit megkíséreljük összefoglalni. A *sámán*, jegyzi meg Sirokogorov, úgy tűnik, idegen szó a tunguzban. De – s ez még fontosabb – buddhista (lámaista) összetevőinek fényében déli eredetű elemeket mutat

maga a samanizmus jelensége is. A buddhizmus valóban elég mélyen behatolt Északkelet-Ázsiába: a 4. században Koreába, az első évezred második felében az ujgurokhoz, a 13. században a mongolokhoz, a 15. században az Amur vidékéig jutott el (az Amur torkolatánál buddhista templom állt). A tunguzok a szellemek (*burkhan*) neveinek többségét a mongoloktól és a mandzsuktól vették át, akik viszont a lámaistáktól kapták őket.<sup>6</sup> A tunguz sámánok öltözékében, dobján és festményein Sirokogorov új keletű hatásokat fedezett föl.<sup>7</sup> Ráadásul a mandzsuk azt mondják, hogy a buddhizmus a 11. század közepén tűnt föl náluk, de csak a Ming-dinasztia korában (14-17. század) terjedt el. A déli tunguzok ugyanakkor azt állítják, hogy samanizmusukat a mandzsuktól és a dahuroktól vették át. Végül, az északi tunguzokra déli szomszédai, a jakutok hatottak. Azt, hogy a samanizmus megjelenése és a buddhizmus elterjedése Észak-Ázsia e vidékein egybeesett, Sirokogorov azzal véli bizonyíthatónak, hogy a samanizmus Mandzsúriában a 12. és 17. század között virágzott, Mongóliában a 14. század előtt, a kirgizeknél és ujguroknál pedig valószínűleg a 7. és 11. század között, vagyis nem sokkal azelőtt, hogy e népcsoportok a buddhizmust (lámaizmust) hivatalosan is elismerték volna.<sup>8</sup> Az orosz néprajztudós ezenkívül néhány déli eredetű etnográfiai elemet is megemlíti: a sámánöltözéken és -rítusban megjelenő kígyó (egyes esetekben a *boa constrictor* [óriáskígyó]) a tunguzok, mandzsuk, dahurok stb. vallási hiedelmeiből hiányzik, e népek némelyike még magát a hüllőt sem ismeri.<sup>9</sup> A sámándob – melynek elterjedése az orosz tudós szerint a Bajkál-tó vidékéről indult ki – elsőrendű fontosságú szerepet tölt be a lámaista vallási zenében, mint egyébként a réztükör is,<sup>10</sup> amely ugyancsak lámaista eredetű, és a samanizmusban annyira fontossá vált, hogy e tükörrel felszerelve akár öltözék vagy dob nélkül is lehet samanizálni. Egyes fejdíszeket valószínűleg szintén a lámaizmusból vették át.

Sirokogorov arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a tunguz sámánizmus „viszonylag új keletű jelenség, amely, úgy tűnik, nyugatról keletre és délről észak felé terjedt. Sok, közvetlenül a buddhizmusból átvett elemet tartalmaz...”<sup>11</sup> „A samanizmusnak mély gyökerei vannak a tunguzokra és más sámános népekre jellemző animista filozófia társadalmi rendszerében és lélektanában. Az is

igaz azonban, hogy a samanizmus, mai formájában, a buddhizmus Északkelet-Ázsia etnikai csoportjai körébe történt behatolásának egyik következménye.”<sup>12</sup> Nagy összefoglaló munkájában, a *Psychomental Complex of the Tungus*ban Sirokogorov ennél a megfogalmazásnál köt ki: „a buddhizmustól serkentett samanizmus”.<sup>13</sup> Ez a serkentő hatás Mongóliában a mai napig megfigyelhető: a lámák azt tanácsolják a kiegyensúlyozatlan egyéneknek, hogy legyenek sámánok, egy-egy láma pedig gyakran sámánná válik, és a sámánok „szellemeit” használja.<sup>14</sup> Nem kell tehát meglepődnünk rajta, hogy a tunguz kultúra egésze annyira át van szöve a buddhizmusból és a lámaizmusból kölcsönzött elemekkel.<sup>15</sup> A samanizmus és a lámaizmus együttélése egyébként Ázsia más népeinél is igazolódik. A tuvaiaknál például sok jurtában, még a lámák jurtáiban is előfordul, hogy a Buddha-képmások mellett ott állnak a rossz szellemmel szemben védelmet nyújtó sámános érémk.<sup>16</sup>

Teljesen egyetértünk Sirokogorov megfogalmazásával: „a buddhizmustól serkentett samanizmus”. A déli hatások valóban módosították és gazdagították a tunguz samanizmust – de *az nem a buddhizmus teremtménye*. Mint maga Sirokogorov megjegyzi, a buddhizmus behatolása előtt a tunguzok vallását Buga, az Égisten tisztelete uralta; egy másik, valamelyes szerepet játszó elem a halotti rítus volt. Ha „sámánok” a szó mai értelmében nem voltak is, voltak azért a Bugának bemutatott áldozatokra és a halottkultuszra szakosodott papok és varázslók. Manapság, jegyzi meg Sirokogorov, a sámánok egyik tunguz törzsnél sem vesznek részt az Égisten tiszteletére felajánlott áldozatokon; ami pedig a halottkultuszt illeti, láttuk, hogy a sámánokat csak kivételes esetekben hívatják, például ha az elhunyt nem hajlandó elhagyni a földet, és sámánszertartás segítségével kell az Alvilágba kényszeríteni.<sup>17</sup> Ám ha igaz is, hogy a tunguz sámánok nem avatkoznak a Bugának adott áldozatokba, az nem kevésbé igaz, hogy a sámánszertartásokban is fönmaradt néhány olyan elem, amelyeket éginek tekinthetünk; a fölemelkedés szimbolizmusára egyébként a tunguzoknál bőven akad példa. Lehetséges, hogy ezt a szimbolizmust *jelenlegi formájában* a burjátoktól és a jakutoktól vették át, de ez egyáltalán nem bizonyítja, hogy a tunguzok ne ismerték volna már az előtt is, hogy déli

szomszédaikkal kapcsolatba léptek; az Egisten vallási jelentősége, valamint a fölemelkedési mítoszok és rítusok egyetemes elterjedtsége Szibéria legészakibb területein és a sarkvidéken éppen az ellenkező feltételezés mellett szól. A tunguz samanizmus kialakulásáról tehát az alábbi végkövetkeztetést vonhatjuk le: a lámaista hatások inkább a „szellemeknek” tulajdonított jelentőségben és a „szellemek” uralására és megtestesítésére alkalmazott technikában jelentek meg. Következésképpen a tunguz samanizmus mai formájára úgy tekinthetünk, mint amelyet a lámaizmus erősen befolyásolt. De jogunkban áll-e az ázsiai és szibériai samanizmust a maga egészében ilyen sino-buddhista hatások eredményének tekinteni?

Mielőtt e kérdésre válaszolnánk, idézzük föl jelen munkánk néhány eredményét. Megállapíthattuk, hogy a samanizmus igazán sajátos eleme nem az, hogy a sámán megtestesíti a „szellemeket”, hanem az égbeemelkedéssel vagy pokoljárással kiváltott önkívület; a szellemek megtestesítése és a szellemektől való „megszállottság” egyetemesen elterjedt jelenségek, de nem tartoznak feltétlenül a szó szoros értelmében vett samanizmushoz. Ebből a szempontból a mai tunguz samanizmus nem tekinthető „klasszikus” formának, éppen amiatt, mert a „szellemek” megtestesítésének igen nagy fontosságot tulajdonítanak, az égbeemelkedés szerepe viszont nem jelentős. Márpedig Sirokogorovot követve láttuk, hogy a tunguz samanizmus jelenlegi arculatát éppen a „szellemek” uralása és megtestesítése érdekében bevetett technika – vagyis a déli (lámaista) hozzájárulás – alakította ki. A tunguz samanizmus e modern formáját tehát megalapozottan tekinthetjük az ősi észak-ázsiai samanizmus elkorcsosulásának; egyébként, mint láttuk, a mítoszok nem győzik hangsúlyozni a sámánizmus jelenlegi hanyatlását, ilyen mítoszok pedig a közép-ázsiai talároknál éppúgy akadnak, mint Szibéria legtávolabbi északkeleti népei körében.

Ami a tunguz samanizmust ért döntő jelentőségű buddhista (lámaista) hatásokat illeti, ezek a burjátokat és a mongolokat is melyen érintették. Többször utaltunk már ilyen indiai hatások bizonyítékaira a burjátok, a mongolok és a tatárok mitológiájában, kozmológiájában és vallási ideológiájában. India vallási hozzájárulása főként a buddhizmus révén jutott el Közép-Ázsiába. Itt

azonban meg kell jegyeznünk: a Közép- és Észak-Azsiába átsugárzott déli hatások közül az indiaiak nem voltak sem az elsők, sem az egyedüliek. A déli kultúrák, később pedig az ősi Közel-Kelet a legrégebbi őstörténeti korok óta hatással voltak Közép-Ázsia és Szibéria valamennyi kultúrájára. A sarkkörüli területek kőkora összefügg Európa és a Közel-Kelet őstörténetével.<sup>18</sup> Észak-Oroszország és Észak-Ázsia történelem előtti és őstörténeti civilizációit erősen befolyásolták a paleo-orientális civilizációk.<sup>19</sup> Etnológiai szempontból minden nomád kultúrára úgy kell tekintenünk, mint a földművelő és városi civilizációk felfedezéseinek haszonélvezőire; e civilizációk kisugárzása rendkívül messzire elért Észak és Északkelet felé. S ez az őstörténeti korokban kezdődött kisugárzás mind a mai napig tart. Láttuk, milyen jelentősek voltak az indo-iráni és mezopotámiai hatások Közép-Ázsia és Szibéria mitológiáinak és kozmológiáinak kialakulásában. Iráni szavak jelenlétére van bizonyíték az ugoroknál, a tatároknál, de még a mongoloknál is.<sup>20</sup> A Kína és a hellenisztikus Kelet közötti kulturális kapcsolatok és kölcsönös hatások egyébként eléggé közismertek. Ebből a kulturális cserekapcsolatból Szibéria is hasznot húzott: a különféle szibériai népek által használt számok közvetve részint Rómából, részint Kínából erednek.<sup>21</sup> A kínai civilizáció hatásai egészen az Obig és a Jenyiszejig eljutottak.<sup>22</sup>

A Közép- és Észak Ázsia népeinek vallásait és mitológiáit ért déli hatásokat ebbe a történeti-etnológiai perspektívába kell beilleszteni. Ami magát a samanizmust illeti, láttuk már az efféle hatások – főként a mágikus technikákban mutatkozó – eredményeit. A sámánöltözéket és dobot<sup>23</sup> szintén érték déli hatások. A samanizmust azonban struktúráját és egészét tekintve nem lehet e déli tényezők teremtményének tekinteni. A könyvünkben összegyűjtött és értelmezett dokumentumok azt mutatják, hogy a samanizmusra olyan archaikus kultúrákban is akad bizonyosság, amelyeknél bajosan fogadhatnánk el paleo-orientális hatásokat.

Elég emlékeztetnünk egyfelől arra, hogy a közép-ázsiai samanizmus szorosan összetartozik a szibériai vadászok őstörténeti kultúrájával,<sup>24</sup> másfelől pedig: sámántechnikák és -ideológiák Ausztrália, Malajzia, Dél- és Észak-Amerika és más vidékek primitív népeiségei körében is léteznek.

A közelmúlt kutatásai feltárták bizonyos sámáni elemek meglétét a kőkori vadászok vallásában. Horst Kirchner értelmezése szerint a híres lascaux-i barlangrajz sámántranszot ábrázol.<sup>25</sup> Ugyanezen szerző szerint a „Kommandostábe” [„vezéri pálcák”] – az őstörténeti lelőhelyeken talált titokzatos tárgyak – dobverők.<sup>26</sup> Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, az azt jelenti, hogy az őstörténeti varázslók a szibériai sámánokéhoz hasonló dobot használtak. Ezzel kapcsolatosan érdekes kiemelni, hogy egy Barents-tengeri szigeten, Olenyén csont dobverőkre bukkantak egy körülbelül i. e. 500-ból származó lelőhelyen.<sup>27</sup> Végezetül, Karl J. Narr fontos tanulmányában<sup>28</sup> ismét átgondolta a samanizmus „eredetének” és kronológiájának kérdését. Rámutat arra a hatásra, amelyet a termékenység fogalmai (női szobrocskák vagy „Vénuszok”) Észak-Ázsia őstörténeti kori vadászainak vallási hiedelmeire gyakoroltak; ám ezek a hatások nem szakították meg a kőkori hagyományt.<sup>29</sup> Végkövetkeztetései így foglalhatók össze: az európai őskőkori (i. e. mintegy 50 000-30 000) lelőhelyeken talált állatkoponyák és -csontok áldozati felajánlásként értelmezhetők. Valószínűleg körülbelül ugyanekkoriban és ugyanezen szertartások kapcsán kristályosodtak ki azok a mágikus-vallási hiedelmek, melyek szerint az állatok csontjaikból új életre kelnek; ebben a képzeletbeli világban gyökerezik az ázsiai és észak-amerikai medvekultusz. Kevéssel ezután, mintegy i. e. 25 000 körül jelennek meg Európában a samanizmus legősibb formáinak bizonyítékai (Lascaux): a madár, a védőszellem és az ekstázis érzékletes ábrázolásai.<sup>30</sup>

A Narr által javasolt kronológia érvényességéről a szakértőknek kell döntenük.<sup>31</sup> Bizonyosnak csak a „sámáni” rítusok és szimbólumok ősi volta bizonyos. Meghatározásra vár, hogy az őstörténeti felfedezésekkel előkerült dokumentumok egy születőfélben lévő samanizmus első kifejeződései-e, vagy csupán az elsők, amelyek ma rendelkezésünkre állnak, s egy még ősiabb vallási komplexumhoz tartoznak, amely Lascaux kora előtt nem talált „plasztikus” kifejezési formákra (rajzok, tárgyak, rítusok stb.).

Hogy számot adhassunk a közép-és észak-ázsiai samanizmus egészének kialakulásáról, nem szabad szem elől tévesztenünk a probléma két lényeges elemét: egyfelől az ekstázikus élményt mint olyat s mint őseredeti jelenséget; másfelől azt a történeti-vallási

közeget, amelybe ennek az eksztatikus élménynek be kellett illeszkednie, illetve azt az ideológiát, amely végső fokon szentesítette. Az eksztatikus élményt azért neveztük „ős eredeti jelenségnek”, mert semmi nem indokolja, hogy egy adott történelmi pillanat eredményének tekintsük, vagyis úgy, mintha a civilizáció egy bizonyos formájának terméke volna; inkább arra hajtunk, hogy az emberi létállapot alapelemének tekintsük, melyet ennek következtében az ősi emberiség teljes egésze jól ismert; a kultúra és a vallás különféle formáival csupán az eksztatikus élmény értelmezése és értékelése módosult. Márpedig mi is volt a vallástörténelmi helyzet Közép- és Észak-Ázsiában, ott, ahol később a samanizmus önálló és sajátos rendszerré kristályosodott? E vidékeken a legősibb idők óta tanúsított egy égi struktúrájú Legfőbb Lény létezése, aki morfológiailag egyébként ugyanolyan, mint az archaikus vallások minden más égi Legfőbb Lénye.<sup>32</sup> A fölemelkedés szimbolikáját a hozzá fűződő összes rítussal és mítosszal együtt az égi Legfőbb Lényekkel kell kapcsolatba hoznunk; tudjuk, hogy a „magasságot” mint olyat szentnek tekintették, hogy az archaikus népeiségek számos főistenét „Fontinek”, „Éginek” vagy egyszerűen „Égnek” hívják. A fölemelkedés és az „égbeszállás” szimbolizmusának vallási értéke és aktualitása az után is megmarad, hogy az égi Legfőbb Lény eltávolodik, hiszen tudjuk, a Legfőbb Lények lassacskán elveszítik aktualitásukat a kultuszban, „dinamikusabb” vagy „bensőségebb” vallási alakoknak vagy formáknak (a vihar és a termékenység isteneinek, a demiurgoszoknak, a holtak lelkeinek, a Nagy Istennőknek stb.) adva át helyüket. Az a mágikus-vallási együttes, amelyet „matriarchátusnak” szokás nevezni, ugyancsak az Égisten *deus otiosus* alakulását hangsúlyozza. Az uranoszi Legfőbb Lények vallási aktualitásának csökkenését vagy teljes elveszését olykor mítoszok jelzik, melyek egy ősi, édeni korra utalnak, amikor az Ég és Föld közötti kapcsolattartás még könnyű és mindenki számára elérhető volt; valamilyen esemény (nevezetesen egy szertartási hiba) következtében a kapcsolat megszakadt, s a Legfőbb Lények a legmagasabb egekbe húzódtak vissza. Ismételjük, az égi Legfőbb Lény kultuszának eltűnése az égbeemelkedés szimbolikáját és velejáróit nem tette idejétműlttá. Mint láttuk, ez a szimbolizmus



mindenütt és minden vallástörténeti összefüggésben tanúsított. Márpedig az égbeszállás szimbolikája lényeges szerepet játszik a sámán ideológiában és -technikákban.

Az előző fejezetben láttuk, mennyiben tekinthető a sámáni eksztázis a mitikus *illud tempus* felelevenítésének, amikor az emberek még *valóságosan* is érintkezhetnek az Éggel. A sámán (vagy az orvosságos ember, a varázsló stb.) égbeemelkedése minden kétséget kizáróan az égi Legfőbb Lénybe vetett hit, valamint az Ég és Föld közötti konkrét kapcsolattartás hiedelme köré összpontosuló ősi vallási ideológia mélyen átalakult és olykor eltorzult maradványa. Ám, mint láttuk, eksztatikus élménye miatt – amely lehetővé teszi, hogy újból átélje az emberiség többi része számára elérhetetlen állapotot – a sámánt kiváltságos lénynek tekintik, s ő is annak tartja magát. A mítoszok egyébként a Legfőbb Lények és a sámánok közötti bensőségesebb kapcsolatokra utalnak; tulajdonképpen az Első Sámánról van szó, akit a Legfőbb Lény vagy helyettese (a démiurgosz vagy a szolarizált isten) azért küld a hőidre, hogy megvédje az embereket a betegségetől és a rossz szellemektől.

A Közép- és Észak-Ázsia vallásaiban bekövetkezett módosulások, tehát nagyjából az ősök kultuszának, valamint a Legfőbb Lény helyébe lépő isten- vagy félisten-alakoknak egyre fontosabbá váló szerepe azután a sámánok eksztatikus élményén is változtatott. Az alvilágjárások,<sup>33</sup> a rossz szellemek elleni küzdelem, de a „szellemekkel” való egyre meghittebb kapcsolat is, amely végül oda vezet, hogy a sámán „megtestesíti” őket vagy „megszállják”, többnyire meglehetősen kései, a vallási rendszer általános átalakulásának tulajdonítható újítások. Hozzá kell tennünk a déli hatásokat is, amelyek már elég korán jelentkeznek, s módosították mind a kozmológiát, mind pedig a mitológiát és az eksztázis technikákat. E déli hatások közé kell számítanunk – a korábbi iráni és végső fokon mezopotámiai hatások után – a viszonylag közelebbi múltban a buddhizmus és a lámaizmus hozzájárulását.

Valószínűleg a sámán rituális halált követő föltámadásának beavatási sémája is újítás, de sokkal régebbi korokra nyúlik vissza; semmi esetre sem tulajdonítható ókori közel-keleti hatásoknak, lusz

a beavatási halál és feltámadás rítusa már az ausztrál és dél-amerikai vallásokban is megvan. Ám az ősök kultuszával járó újítások főként a beavatási séma struktúrájára hatottak. A holdmitológiák, a halottkultusz és a mágikus ideológiák okozta számos mágikus-vallási változás következtében a misztikus halál fogalma maga módosult.

Az ázsiai samanizmust így olyan archaikus eksztázislechnikaként kell elképzelnünk, amelynek őseredeti háttér-ideológiáját – egy égi Legfőbb Lénybe vetett hit, akivel az égbeemelkedés révén közvetlen kapcsolat létesíthető – kívülről érkezett egzotikus hatások hosszú sora folyamatosan át- meg átalakította, s mindezt a buddhizmus behatolása koronázta meg. A misztikus halál elképzélése egyébként bátorította az ősök lelkéhez és a „szellemekhez” fűződő, egyre mélyebb kapcsolatokat, amelyek a „megszállottsághoz” vezettek.<sup>34</sup> A transz fenomenológiája, mint láttuk, megannyi változást és torzulást szenvedett, melyek nagyrészt az eksztázis pontos természete körüli zavarnak tudhatók be. Mindazonáltal ezeknek az újításoknak és torzulásoknak sem sikerült megszüntetniük a valódi sámáni önkívület lehetőségét, s imitt-amott láthattunk példákat hiteles misztikus sámáni élményekre, „szellemi” égbeemelkedés formájában, melyeket Kelet és Nyugat nagy misztikusainak módszereihez és meditációihoz hasonlítható eszközökkel készítettek elő.

### **[Jegyzetek]**

- <sup>1</sup> Julius Németh: Über den Ursprung des Wortes Sámán und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte (*Keleti Szemle* XIV, 1913-1914), 240-249.
- <sup>2</sup> B. Laufer: Origin of the Word Shaman (*American Anthropologist* XIX, Menasha, 1917, 361-371.). Laufer cikke a kérdés történetét és tömör bibliográfiáját is tartalmazza. Lásd ugyancsak J.-P. Roux: Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols (*Anthropos* Lili, 1-2, 1958, 440-456.). A török *böğü* szóról vö. H.-W. Haussig: Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker (*Byzantion* XXIII, 1953, 275-282.), 359.
- <sup>3</sup> G. J. Ramstedt: Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen (*Journal de In Société Finno-Ougrienne* XXXVIII, 1922-1923, I

34.), 20-21vö. K. Donner: I Jber sogdisch *mm* „Gesetz” und samojedisch *mom* „Himmel, Goot” (*Studia Orientalia* I, Helsinki, 1925,1-8.), 7. Lásd ugyancsak Ramstedt: The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups (*Annuaire de la Société Finno-Ougrienne* Lili, 1,1946-1947,15-26.).

<sup>4</sup> Vö. Sylvain Lévi: Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot (*Journal Asiatique*, ser. X., XVII, 1911, 431-464.), főként 445-464.; P. Pelliot: Sur quelques mots d’Asie Centrale átfestés dans les textes chinois (*Journal Asiatique*, ser. XI. 1,1913,451-469.), főként 466-469.; A. Meillet: Le Tokharien (*Indogermanische Jahrbuch* I, Strasbourg, 1913,19.) is rámutat a tokhár *samane* és a tunguz szó hasonlóságára. F. Rosenberg (On Wine and Feasts in the Iranian National Epic, oroszról ford. L. Bogdanov, *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 19, Bombay 1931,13-44.; vö. a jegyzettel, 18-20.) is kiemeli a szogd *smn* szó jelentőségét. [A tokhár kihalt ókori indoeurópai nyelv, amelyet az i. sz. első évezredben a Tarim-medence térségében használtak. Önálló nyelvként értelmezhető három dialektusán (indiai eredetű *bráhmí* írással) buddhista és gazdasági szövegek maradtak fenn. Beszélői fokozatosan nyelvet váltottak, eltörökösödtek. A szogd nyelv az iráni nyelvek egyik kihalt északkeleti ága. A szogdok az óperzsa kortól név szerint ismert adózó tartománya a Zerafsán folyó környékén terült el. A hellenisztikus kor után a Selyemút menti kereskedelemben játszottak fontos közvetítő szerepet, és fejlesztették ki többféle írásbeliséget használó, többféle vallást elfogadó gazdag kultúrájukat, amelyről ősi városaik (Szamarkand, Bokhara, Pendzsikent) is tanúskodnak. Nyelvük az arab hódítást követően tűnt el, kulturális hatásuk Kínáig eljutott. – A szerk.]

<sup>5</sup> Mironov – Shirokogoroff: Sramana-Shaman: Etymology of the Word „Shaman” (*Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* LV, Shanghai, 1924, 110-130.); vö. ugyancsak Shirokogoroff: General Theory of Shamanism among the Tungus (uo. LIV, 1923, 246-249.); uő: Northern Tungus Migrations in the Far East (uo. LVII, 1926, 123-183.); uő: Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen (*Baessler-Archiv* XVII, 1935, 41-96.); *Psychomental Complex of the Tungus* (London, 1935), 286. skk.

- <sup>6</sup> Mironov – Szirokogoroff: Sramana-Saman, 119. skk.; Szirokogoroff: *Psychomental Complex*, 279. skk. Szirokogorov tételét Poppe is elfogadta, vö. *Asia Mtiiorlll*, Leipzig, 1926,138. *Kburkhanokra* gyakorolt déli (kínai-buddhista) hatásra Harva is rávilágított: *Dic religiösen Vorstellungen der nltinischen Viilker*, 381. Vö. továbbá W. Schmidt: *Der Lirsprung des Cotlesidee X*, 573.; D. Schröder: Zur Religion der Tűjén, utolsó cikk, 203. skk.
- <sup>7</sup> Mironov – Szirokogoroff: Sramana-Shaman, 122.; Szirokogoroff: *Psychomental Complex*, 281.
- <sup>8</sup> Sramana-Saman, 125.
- <sup>9</sup> Uo. 126. A tunguz sámánok sok „szelleme” buddhista eredetű (*Psychomental Complex*, 278.). Ikonográfiai ábrázolásuk a sámánöltözékeken „a buddhista papok öltözékének pontos másolásáról” árulkodik (uo.).
- <sup>10</sup> Vö. föntebb, 150. skk.
- <sup>11</sup> Sramana..., 127.
- <sup>12</sup> Uo. 130., 52. jegyzet.
- <sup>13</sup> I. m. 282.
- <sup>14</sup> Uo.
- <sup>15</sup> Uo.
- <sup>16</sup> V. Bounak: Un Pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva (*Internationales Archiv für Ethnographie XXIX*, 1928, 1-16.), 9. Lásd még Diószegi Vilmos: Tuva Shamanism (*Acta Ethnographica XI*, 1962,143-190.).
- <sup>17</sup> *Psychomental Complex*, 282.
- <sup>18</sup> Vö. G. Gjessing: *Circuitnpolar Stone Age* (*Acta Arctica II*, 2, Koppenhága, 1944). Lásd ugyancsak A P. Okladnikov: Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia (*Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists*, 1956, Koppenhága, 1958,545-546.), főként 555. skk.; K. Jettmar: *Urgeschichte Innerasiens*, 150-161.; C. S. Chard: An Outline of the Prehistory of Siberia I: The Pre-Metal Periods (*Southzvestern Journal of Anthropology XIV*, Albuquerque, 1958,1-33.).
- <sup>19</sup> Vö. pl. Tallgren: The Copper Idols írom Galich and Their Relatives (*Studia Orientalia I*, Helsinki 1925, 312-341.). Az őstörök és a közel-keleti népek kapcsolatairól a IV. évezredben lásd Koppers:

Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte (*Beikten* V, Ankara, 1941, 481-525.), 488. skk. Sinor Dénes nyelvészeti kutatásai szerint az őstörökök őshazáját „sokkal nyugatabbra kell helyeznünk, mint korábban tették”; vö. Ouralo-altaíque-indo-européen (*T'oung Pao* XXXVII, Leiden, 1944, 226-244.), 244. Vö. ugyancsak K. Jettmar: The Karasuk Culture and Its South-eastern Affinities (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 22, Stockholm, 1950, 83-126.); uő: *The Altai before the Turks*; uő: *Urgeschichte Innerasiens*, 154. Vajda László szerint az észak-ázsiai sámáni hagyományegyüttes a déli földművelő társadalmak és az északi vadászok közötti cserekapcsolatok eredménye. A samanizmus azonban sem az előbbiekre, sem az utóbbiakra nem jellemző; kulturális integráció eredménye, és újabb keletű, mint az összetevői. Az észak-ázsiai samanizmus nem nyúlik vissza a bronzkornál korábbra; vö. L. Vajda: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus (*Ural-Altäische Jahrbücher* XXXI, 1959, 455-485.), 479. Mint azonban lentebb, a 31. jegyzetben látni fogjuk, Karl J. Narr őstörténész bizonyíthatónak véli, hogy az észak-ázsiai samanizmus eredete az alsó paleolitikumból a felső paleolitikumba történt átmenet időszakára nyúlik vissza.

<sup>20</sup> Az iráni elemekről a mongol szókészletben lásd még Laufer: *Sino-tranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Irán* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series XV, 3, Chicago 1919), 572-576. Vö. O. Mánchen-Helfen: Manichaeans in Siberia (*Semitic and Oriental Studies Presented to William Popperon the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949*, szerk. W. J. Fischel, Berkeley és Los Angeles, 1951, 311-326.) a dél-szibériai szogdok 9. századi falfestményeiről. Vö. még P. Pelliot: *Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1912).

<sup>21</sup> Kai Donner: *La Sibérie*, 215-216.

<sup>22</sup> Vö. pl. F. B. Steiner: *Skinboats and the Yakut Xayik* (*Etluws* IV, 1939, 177-183.).

<sup>21</sup> A. Gahs egy még kiadatlan tanulmányában, amelyet W. Schmidt foglal össze (*Der Ursprung* III, 334-338), úgy véli, hogy a közép-

és észak-ázsiai sámándob előképe a kétfenekű tibeti dob volt. Shirokogoroff (*Psychomental Complex*, 299.) W. Schmidt feltételezését fogadja el (*Der Ursprung* III, 338.), mely szerint a – tibeti eredetű – fafogantyús kerek dob jutott el elsőként Ázsiába, a csukcsokat és az eszkimókat is beleértve. Az eszkimó dob ázsiai eredete mellett tört lándzsát W. Thalbitzer is (*The Ammasalik Eskimo*, Copenhagen, 1914, 2. rész, 2. félkötet, 580.). W. Koppers (*Probleme der indischen Keligionsgeschichte*, *Anthropos* 1940-1941, 761-814.) (805-807.) elfogadja ugyan Sirokogorovnak és Gahsnak a sámándob déli eredetére vonatkozó következtetéseit, de úgy véli, hogy előképe nem tibeti, hanem inkább az India ősi népeinek (szantálok, mundák, bhílek, baigák) varázslóinál is fellelhető rosta formájú dob volt. Ezen őslakó népességek kapcsán (akikre egyébként szintén erősen hatott az indiai mágia) Koppers fölteszi a kérdést (*Probleme*, 810-812.), van-e vajon szerves kapcsolat a török-talár *kam* szótő és egy sor, a mágiát, a varázslót vagy a mágia birodalmát jelentő szónak a bhíl nyelvben (*kamru*, „a mágia földje” slb.), a száuláiban (*kamru*, a boszorkányság hazája, Kamru „az Első Mágus” slb.) és a hindiben megjelenő formái között (*Kämrüp*, szanszkrit *Kámarúpa* stb.). A szerző lehetségesnek gondolja a *kámaru* (*kamaru*) szó dél-ázsiai eredetét (783.); a szót a népetimológia később *Kámarúpaként* magyarázta (ez Ásszám egyik tartományának a neve: arról vált nevezetessé, hogy itt a *saktizmus* igen nagy jelentőségű vallási irányzat). A mundák samanizmusáról vö. J. Hoffmann – A. van Emellen: *Encyclapaedia Mundarica* (4 kötet, Patna, 1930-1938) II, 422. skk. és Koppers: *Probleme*, 801. skk. Lásd ugyancsak Gahs: Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paláosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas (*Mitteilungen der antropologischen Gesellschnft in Wien* XL, 1930, 3-6.), valamint R. Rahmann: Shamanistic ant Related Phenomena in Northern and Middle India (*Anthropos* LIV, 1959, 681-760.), különösen 732-734.

<sup>24</sup> Vö. H. Findeisen: *Schnimmenluni* (Stuttgart, 1957), 18. skk.; F. Hancar: The Eurasian Animál Style and the Altai Complex (*Artibus Asiatic* XV, Leipzig, 1952, 171-194.); K. J. Narr: Nordasiatisch-europäische Urzeit in archaologischer und völkerkundlicher Sicht

- (*Stúdium Generálé* VII, 4, Berlin, 1954, 193-201.); uő: Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkercundliche Parallelen (*Anthropos* L, 1955, 513-545.), 544. skk. Vö. ugyancsak A. M. Tallgren: *Zur wostsibirischen Gruppé der „schamanistischen Figurál”* (Seminarium Kondakovianum IV, Prag, 1931).
- <sup>25</sup> H. Kirchner: Ein archáologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus (*Anthropos* XLVII, 1952, 244-286.), 271. skk.
- <sup>26</sup> Uo. 279. skk. Vö. S. Giedion: *The Etcrnal Present I: The Beginning of Art* (New York és London, 1962), 162. skk. [A *Kommandostdbe*, franciául *háton de commendement* néven ismert „titokzatos tárgyakra” a magyar szakirodalomban többféle kifejezés használatos („kommandóbot”, „parancsnoki bot” és más effélék). Önkényesen megmaradtunk az itt olvasható változatnál. – *A ford.*]
- <sup>27</sup> A reprodukciót lásd Findeisen: *Schmnnenlum*, 14. ábra; vö. uo. 158. skk.
- <sup>28</sup> K. J. Narr: Bárenzeremoniell und Schanianismus in der Áttereli Steinz.eit Iüropas (*Sneculum* X, 3, Fribourg és München, 1959, 233-272.).
- <sup>29</sup> Uo. 260.
- <sup>30</sup> Uo. 271.
- <sup>31</sup> Narr kronológiáját A. Closs elfogadta: *Das Religiöse ini Schamnismus* (*kiiiros* II, Salzburg, 1960, 29-38.) A szerző ebben a cikkében megvitatja a samanizmus néhány újabb keletű értelmezését: Findeisenél, A. Friedrichét, tündéét, D. Schröderét, Stiglmayrét.
- <sup>32</sup> Lásd Eliade: *Traité d’histoirc dcs religions*, II. fej.
- <sup>33</sup> Emlékezzünkrá, hogy a vallástörténet a *ilesceiisus ml iufeivs* link több típusát ismeri. Elég összehasonlítanunk Istár vagy Héraklész pokoljárását a sámánok önkívületi alászállásaival, hogy a különbséget megállapíthassuk. Vö. Eliade: *Misztikus születések*, 123. skk., 179. skk.
- <sup>34</sup> Mint Dominik Schröder igen helyesen kimutatta, a „megszállottság mint vallási élmény nem nélkülöz bizonyos nagyságot; sommásan fogalmazva arról van szó, hogy az egyén megtestesíti a „szellemeket”, vagyis jelenvalóvá, elevenné és „kézzelfoghatóvá” teszi a „szellemvilágot”; vö. Schröder: *Zur Struktur dcs Schamanismus*, 865. skk. Lehet, hogy a „megszállottság”

rendkívül ősi vallási élmény. Struktúrája azonban különbözik a szó szoros értelmében vett samanizmusra jellemző eksztatikus élménytől. Azt valóban el tudjuk képzelni, hogyan fejlődhetett ki a „megszállottság” az eksztatikus élményből kiindulva: miközben a sámán lelke (vagy „fő lelke”) a felső vagy alsó világokban utazgatott, a szellemek birtokukba vehették a testét. Az ellenkező folyamatot viszont nehéz elgondolni, hiszen amint a szellemek birtokba vették a sámánt, a *személyes* eksztázisnak, tehát az égbeemelkedésnek vagy az alvilágra szállásnak elejét vették. A vallási élményt ilyenkor már a szellemek váltják ki és kristályosítják, azáltal, hogy „megszállják” az embert. A „megszállottság” egyébként bizonyos mértékig „könnyebben elérhető” is, ez pedig ellentétben áll a sámáni beavatás és tan veszélyes és drámai jellegével.



## EPILOGUS

A miszticizmus történetének folytonossága töretlen. A sámáni ekszlázisban többször is felfedeztük a „Paradicsom utáni sóvárgást”, ami a keresztény misztikus élmény egyik legősibb típusát idézi.<sup>1</sup> Ami az indiai misztikában és metafizikában és a keresztény misztikus teológiában egyaránt főszerepet játszó „belső fényt” illeti, láttuk, hogy már az eszkimó samanizmusban is tanúsított. Tegyük hozzá, hogy azok a varázskövek, amelyekkel az ausztrál orvoságos ember testét teletömökdi, valamiféleképpen a „megszilárdult lényt” jelképezik.<sup>2</sup>

A samanizmus azonban nem csupán a miszticizmusban elfoglalt helye miatt jelentős. A sámánok lényeges szerepet töltek be a közösség lelki épségének védelmében. Kiváló démonűző bajnokok; a démonokat éppúgy legyőzik, mint a betegségeket és a fekete mágusokat. A sámán-bajnok mintaképe a *nahszi (nn-khi)* sámánizmus megalapítója, Tomba Silo, a fáradhatatlan démonölő. Az ázsiai samanizmus egyes típusaiban oly fontos harcok elemek (lándzsa, páncél, íj, kard stb.) az emberiség valódi ellenségei, a démonok elleni küzdelem szükségleteivel magyarázhatók. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a sámán az életet, az egészséget, a termékenységet, a „fény” világot védelmezi a halállal, a betegségekkel, a terméketlenséggel, a balszerencsével és a „sötétség” világával szemben.

A sámán harciassága olykor agresszív mániává válik, egyes szibériai hagyományokban a sámánokról az járja, hogy állatalakban szüntelenül tusakodnak.<sup>4</sup> Az ilyen támadókedv azonban inkább kivételes; néhány szibériai samanizmusra és a magyar *táltosra* jellemző. Ami alapvető és egyetemes, az a sámán harca mindaz ellen, amit „a Gonosz hatalmának” nevezhetnénk. Nehéz elképzelnünk, mit is jelenthet egy ilyen bajnok egy archaikus társadalom számára. Elsősorban azt a bizonyosságot, hogy az emberek nem állnak magukra hagyatva egy idegen világban, démonokkal és „a Rossz erőivel” körülvéve. Az istenek és a természetfölötti lényeken kívül, akikhez imákkal és áldozatokkal

fordulnak, léteznek „szentség-szakértők”, olyan emberek, akik képesek „meglátni” a szellemeket, fölmenni az égbe és találkozni az istenekkel, leszállni az alvilágba és legyőzni a démonokat, a betegséget, a halált. A sámán lényegi szerepe a közösség lelki épségének védelmében főként annak köszönhető, hogy az emberek biztosak benne: övéik között akad egy, aki segítséget tud nyújtani a láthatatlan világ lakói által előidézett kritikus helyzetekben. Vigasztaló és megnyugtató az a tudat, hogy a közösség egy tagja képes meglátni azt, ami a többiek előtt rejtve van és láthatatlan, s közvetlen, pontos értesülésekkel tud szolgálni a természetfölötti világokról.

Mivel képes utazgatni a természetfölötti világokban és látni a természetfölötti lényeket (isteneket, démonokat, a halottak szellemeit stb.), a sámán döntően járulhatott hozzá a *halál megismeréséhez*. Valószínű, hogy a „halotti földrajz” számos vonása, csakúgy, mint a halotti mitológia egyes témái, a sámánok eksztatikus élményeinek eredménye. Azokat a vidékeket, melyeket lát, s a személyeket, akikkel találkozik, maga a sámán írja le aprólékos pontossággal a transz során vagy utána. A halál ismeretlen és rettentő világa formát ölt, sajátos típusoknak megfelelően szerveződik meg; végül struktúrát mutat, és idővel meghitté és elfogadhatóvá válik. A halál birodalmában lakó személyek ugyancsak *láthatóvá* válnak: alakot öltenek, személyiségről tanúskodnak, sőt életrajzuk is van. A holtak világa apránként megismerhetővé válik, s lassan maga a halál is főként egy szellemi létmódba való átmenet rítusaként értékelődik. Végeredményben a sámánok eksztatikus utazásairól szóló elbeszélések hozzájárulnak a holtak világának „spiritualizálódásához”, csodás formákkal és alakokkal gazdagítva azt.

Utaltunk már a sámáni eksztázisok elbeszélései és a szóbeli irodalom bizonyos epikus témái közötti hasonlóságokra.<sup>5</sup> A sámán túlvilági kalandjai, az eksztatikus alvilágjárásai és égbeszállásai során elszenvedett megpróbáltatások a népmeséi alakok és az epikus irodalmi hősök kalandjait idézik. Nagyon valószínű, hogy sok epikus „téma” vagy motívum, csakúgy, mint az epikus irodalom számos alakja, képe és kliséje végső soron eksztatikus eredetű, abban az értelemben, hogy a sámánok emberfölötti világokban tett

utazásaikról és kalandjaikról szóló elbeszéléseiből kölcsönözlek őket.

Az is valószínű, hogy az egyetemes líra egyik forrása az eksztázist megelőző eufória volt. A sámán önkívületének előkészítésekor dobol, segítőszellemet hívogatja, „titkos nyelven” vagy állathangok, de főként a madárdal utánzásával „az állatok nyelvén” beszél. Végül olyan „másodlagos állapotba” kerül, ami lendületbe hozza a nyelvi alkotókészséget és a lírai költészet ritmusait. A költői alkotás mind a mai napig a teljes szellemi szabadság aktusa. A költészet újratemti és továbbviszi a nyelvet; eleinte minden költői nyelv titkos nyelv, vagyis egy személyes univerzum, egy teljesen zárt világ teremtménye. A legtisztább költői aktus egy belső élményből kiindulva törekszik a nyelv újjáteremtésére, s ez az élmény annyiban hasonlít az önkívülethez vagy a „primitívek” vallásos ihletettségéhez, hogy a dolgok leglényegét tárja föl. A misztikusok „titkos nyelvei” és a hagyományos allegorikus nyelvezetek a későbbiekben az eksztázist megelőző „ihletettség” által lehetővé tett ilyen természetű nyelvi alkotásokból kiindulva kristályosodtak ki.

Szólnunk kell néhány szót a sámánszertartás drámai jellegéről is. Nem csupán a szertartás olykor nagyon is kidolgozott rendezésére gondolunk, ami természetesen jótékony hatást gyakorol a beregre.<sup>6</sup> De minden igazán sámáni szertartás végeredményben a mai világ tapasztalatainak keretében páratlan *látványossággá* is válik. A tűzzel végzett mutatványok, a mangófa- és kötélmutatvány-szerű „csodák”, a varázsképessegek fitogtatása egy másik világot tárnak föl, az istenek és varázslók világát, ahol *minden lehetségesnek látszik*, ahol a holtak életre kelnek, az élők pedig meghalnak, hogy újból föltámadjanak, ahol egy szempillantás alatt el lehel tűnni, majd újra fölbukkanni, ahol a „természeti törvények” eltörlődnek, s valamiféle emberfölötti „szabadság” példázódik és válik bámulatosan *jelenvalóvá*.

Mi, modernnek nehezen tudjuk elképzelni, milyen hatást vált ki egy ilyen *látványosság* egy „primitív” közösségből. A sámáni „csodák” nemcsak igazolják és megerősítik a hagyományos vallás struktúráit, hanem serkentik és táplálják a képzeletet is, lerombolják a korlátokat

az álom és a közvetlen valóság között, ablakot tárnak az istenek, holtak és szellemek lakta világra.

Hagyjuk itt abba a sámáni élmények jóvoltából lehetővé vált vagy általuk serkentett kulturális alkotásokra vonatkozó megfigyelések felsorolását. Elmélyült vizsgálatuk meghaladja munkánk kereteit. Milyen szép könyvet lehetne írni az epikus költészet és a líra eksztatikus „forrásairól”, a drámai színjáték őstörténetéről, s általában mindazokról a mesevilágokról, melyeket nem mások fedeztek föl, kutattak át és írtak le, mint a hajdani sámánok...

### **[Jegyzetek]**

- <sup>1</sup> Vö. Eliade: La nostalgie du Parndis dans les Iradilions primilives, in *Mythes, rêves et mystères*, 80. skk.
- <sup>2</sup> Eliade: Significations de la lumière i literien re (*Eranos-Jahrbuch* XXVI, Zürich, 1957, 180-242.) Ugyanez a szöveg in *Mephistofeles et l'Andregyne* (Paris, 1962. I. fejezet: Expériences de la lumière myslique, 21 110.
- <sup>3</sup> Vö. föntebb, 402. skk.
- <sup>4</sup> Lásd föntebb, 99. skk.
- <sup>5</sup> Lásd fentebb, 199. skk., 283. skk., 332. skk. Lásd ugyancsak R. A. Stein: *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), 317. skk., 370. skk.
- <sup>6</sup> Vö. Lucile H. Charles: Drama in Shaman Exorcism (*Journal of American Folklore*, XVI, 260, 1953, 95-122.), főként 101. skk., 121. skk.

## BIBLIOGRÁFIA

- Aarne, Antti: *Der tiersprachenkundige Main und seine neugierige Fiiu: eine vergleichende Märchenstudie*. Hamina, 1914 (FFC II. 15.).
- Abbott, J.: *The Keys of Power: a Study of Indian Ritual and Belief*. London, 1932.
- Aberle, David F.: „Arctic Hysteria” and Latah in Mongolien. *Transactions of the New York Academy of Science*. Ser. II. Vol. XIV. 7 (May, 1952), 291 -297.
- Aekerkecht, Erwin H.: Medical Practices. In Steward, Julián H. (ed.): *Handbook of South American Indians* (q. v.). V. 621. skk.
- Adriani, N. – Kruyt (Kruijt, Krujt), A. C.: *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*. 4 vols. Batavia, 1912-14.
- Agapitov, N. N. – Khangalov, M. N.: Materialy dlya izucheniya shamanstva v Sitsii i. Shamanstvo u buryat Irkutskoi gubernii. *Izvestiia Vostochno-Sibirskogo Otdela Russkovo Geograficheskogo Obshchestva* (Irkutsk), XIV. 1-2 (1883), 161. Tr. and summarized in Stieda, L.: *Das Schamanentum unter den Burjaten* (q. v.).
- Alexander, Hartley Burr: *Latin-American Mythology*. 1920 (Mar XI.). *North American [Mythology]*, 1916 (Mar X.).
- Alföldi, András: The Bear Cult and Matriarchy in Eurasia. *Közlemények*, L (1936), 5-17.
- Alingren, O.: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt a. M., 1934.
- Allieim, Franz: *Geschichte der Hüimen*. 4 vols. Berlin, 1959-62 (2nd edn. of *Attila und die Hüimen*. Baden-Baden, 1951). *Römisches Geschichte*. 2 vols. Baden-Baden, 1951-53.
- Haussig, Hans-Wilhelm: *Die Hüimen in Ostcuropa*. Baden-Baden, 1958.
- Anandry, Pierre: *La Mantique apollinienne d Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*. Paris, 1950.
- Atsihler, Wolfgang: Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingilen im sibirischen Altai. *Anthropos*, XXVIII. 3-4 (1933), 305-313.

- Andivé, Richard: *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berücksichtigung prehistorischer Verhältnisse*. Leipzig, 1884.
- Seapulimantia. In *Anthropological Papers Writlen in Donor of Franz Boas*. New York, 1906, 143-165. p.
- Andrés, Friedrich: Die Himmelsreise der caribischen Medizinmänner. *ZE*, I XX. 3-5 (1938; pub. 1939), 331-342.
- Ansimov, A. F.: Predstavlenia evenkov o dushe i probléma proiskhozhdenia animisma. In *Rodovoye oshchestvo*. 109-118. p. Moscow, 1951 (AN, Trudy Instiluta Ethnografii, n. s. XIV.).
- Shamanskiye dukhi po vossreniam evenkov i totemichiskiye istoki ideologii shamanstva. In AN, *Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*, XIII. 187-215. Moscow and Leningrad, 1951.
- Anokhin, A. V.: *Materialy po shnmanstvu u altaitsev, sobranniye vo vremia putcshestvy po Altayu v 1910-1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya Izuchenia Srdnei i Vostochnoi Asii*. Leningrad, 1924.
- Anuchin, V. I.: *Ocherk shamanstva u yeniseiskikh ostyakov*. St. Petersburg, 1914.
- Arbman, Ernst: *Rúdra: Unlersuchungen zum altindischcn Glauben und Kultus*. Uppsala-Leipzig, 1922.
- Archer, W.: *The Vertical Mán: a Study in Primitive Indian Sculpture*. London, 1947.
- Armstrong, W. E.: *Rössel Island*. Cambridge, 1928.
- Asín Palacios, Miguel: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. 2nd edn. Madrid-Granada, 1943.
- Bachelard, Gaston: *L'Air cl les songes. Essai sur Timagination du mouvement*. Paris, 1943.
- *La Psychanalyse du feu*. Paris, 1935.
- Bacot, Jacques: *Les Mo-so*. Leiden, 1913.
- Balázs, János: A magyar sámán révülete (Germán summary. „Die Ekstase des ungarischen Schamanen”). *Etninographia*, LXV. 3-4 (1954), 416-440.
- Barbeau, Marius: Bear Mother. *JAFI*, LIX. 231 (Jan.-Mar., 1946), 1-12.
- Bartels, Max: *Die Medizin der Naturvölker*. Leipzig, 1893.
- Barthélemy, M. A. (tr.): *Arta Viráf Námak ou livre d'Ardá Viráf*. Paris, 1887 (Bibliothèque orientale elzévirienne LIV.).

- Barthold, W.: *Histoire des Turcs d'Asie Centrak*. Paris, 1945.
- Baumann, Hermann: Afrikanische Wild- und Buschgeister. ZE, LXX. 3-5 (1938; pub. 1939), 208-299.
- Baumann, Hermann: Likundu, die Sektion der Zauberkraft. ZE, LX (1928), 73- 85.
- *Lunda. Bei Bauern und Jdgern in Inner-Angola*. Berlin, 1935.
- *Schöpfung und Urzeit des Menschcn im Mythus der afrikanischcn Völker*. Berlin, 1936.
- Bawden, C. R.: On the Practice of Scapulimancy among the Mongols. *Central Asiatic Journal* (The Hague), IV (1958), 1-31.
- Beaglehole, Ernest és Pearl: *Ethnology of Pukapuka*. 1938 (BMB 150.).
- Beái, Samuel (tr.): *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*. From the Chinese of Hiúén Tsiang (A. D. 629). 2. vols. London, 1884 (Trübner's Oriental Series).
- Benedict, Ruth: *The Concept of the Guardian Spirit in Nortli America*. Menasha, 1923 (Memoirs of the American Anthropological Association 29.).
- The Vision in Plains Culture. AA, n. s. XXIV (1922), 1-23.
- Bergema, Hendrik: *De Boom des Levens in Schrift en Historie*. Hilversum, 1938.
- Bernardino de Sahagún: *História general de las cosas de Nueva Espada*. Mexico, 1829-39 (*General History of the Things of New Spain*. Tr. Arthur J. O. Anderson – Charles E. Dibble. Santa Fe, 1950-59 [Monographs of the School of American Research 14.]). 13 parts in 9 vols.
- Besterman, E. lásd Crawley, E.
- Biallas, P. Franz: K'üh Yüan's „Fahrt in die Férné” (Yüan-yu). AM, VII (1932), 179-241.
- Bickermann, E.: Die römische Kaiserapotheose. ARW, XXVII (1929), 1-24.
- Bidez, Joseph: *Eos, ou Platón ct VOrient*. Brussels, 1945.
- Cumont, Franz: *Les Magés hellénisés: Zoroastre, Ostanés et Hystaspe d'apres la Iradition grecque*. 2 vols. Paris, 1938. Milby, J. W.: *Among Unknown Eskimos*. London, 1923.
- Biot, Edouard (tr.): *Le Tcheou-li, ou Rites des Tclieou*. 2 vols. Paris, 1851.

- Hirket-Smith, Kaj: Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung, *Anthropos*, XXV (1930), 1-23. Mlagden, C. O. lásd Skeat, W. W.
- Hteichsteiner, Robert: *L'Eglise fauné*. Paris, 1937 (Őrig.: *Die gclbe Kirche*. Vienna, 1937).
- Rosswelhe and Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker. In *Die Indogermanen- ud Germanenfrage: neue Wege zu ihrcr Uisung*. 1936, 413-495. p. (WBKLV.)
- Illok, H. P.: Zur altágyptischen Vorstellung der Himmelsleiter. *AO*, VI (1928), 257-269.
- Iloas, Franz: The Central Eskimo, *6th RBEW*(1884-85; pub. 1888), 399-675. p. *The Eskimo of Baff in Land and Hudson Bay*. 1901. (AMNH Bulletin XV.) *Indianische Ságén von der Nord-pacifischen Kiiste Amerikas*. Berlin, 1895.
- The Salish Tribes of the Interior of British Columbia. In *Animál Archaeological Report, 1905, being part of Appendix to the Report of the Minister of Lducation, Ontario*. Toronto, 1906,219-225. p.
- „The Shushwap”, in his „The Indians of British Columbia: Lku’ógen, Nootka, Kwakiutl, Shushwap”, in British Association fór the Advancement of Science. *Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada* (1890; pub. 1891), 553-715. p. (Alsó printed inseparateof *Sixth Report*, 93. skk. p.) Ilode, Framroze Ardeshir – Nanavutty, Piloo (trs.): *Songs of Zarathushhra: the Gathas. Translated from the Avesta*. London, 1952. (Ethical and Religious Classics of East and West 6.)
- Boriim, Fritz: Spatulimantie. In *Handwörterbuch des deulschen Aberglaubens*. Ed.
- Harms Bachtold-Staubli, VII, 12. skk. 10 vols. Berlin, 1927-42.
- Bogoras, Waldemar G. (V. G. Bogoraz): *The Chukchee*. 1904. (AMNI1 Memoirs XI.; JE VII.)
- Chukchee Mhythology*. 1910-12. (AMNH Memoirs XII.; JE VIII.).
- The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America. *AA*, n. s. IV. 4 (Oct.-Dec., 1902), 577-683.
- K psikhologii shamanstva a narodov severo-vostochnoi Azii. *Etnogralicheskoye obozreniye* (Moscow), LXXXIV-LXXXV. 1-2 (1910), 1-36.



- The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America. In *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists* (1928), 441-444. p. New York, 1930.
- Ilolle, J. – Polívka, G.: *Anmerkungen zu den Kinder- and Hausmärchen der Brüder Grimm*. 5 vols. Leipzig, 1913-31.
- Ilimnerjea, Biren: Hunting Superstitions of the American Aborigines. *IAE*, XXXII. 3-6 (1934), 167-184.
- Materials for the Study of Garo Ethnology. *IA*, I.Vili (1929), 121-127.
- Ittmüller, A. *Íásd Gernet*, L.
- Honnak, V.: Un Pays de l'Asie peu connu: le Tanna-l'ouva. *IAE*, XXIX (1928), 1-16.
- Honiké, John G.: The Medicine-Men of the Apache. *9lli RIIEW* (1887-88; pub. 1892), 443-603. p.
- Bouissel, Wilhelm: Die Himmelsreise der Seele. *ARW*, IV (1901), 136-169, 229-71.
- Bouteiller, Marcelle: *Chamanisme et guérison magique*. Paris, 1950.
- Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord. *JSA*, n. s. XXXIX (1950), 1-14.
- Du „chaman” au „panseur de secret”. In *Actes du XXV<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes* (1947), 237-245. p. Paris, 1948.
- Bouvat, L.: „Les Premiers Mystiques dans la littérature torquée” de Kieuprilizáde, analyse critique. *Revue du monde musulman* (Paris), XLIII (Feb., 1921), 236-266.
- Brand, J.: *Introduction to the Literary Chinese*. 2nd edn. Peking, 1936.
- Breasted, James H.: *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. London, 1912.
- Breuil, H. – Obermaier, H.: Crânes paléolithiques façonnés en coupe. *L'Anthropologie*, XX (1909), 523-530.
- Briggs, George W.: *Gorakhdth and the Kanpháta Togis*. Calcutta-London, 1938.
- Brodeur, Arthur Gilchrist *Íásd Snorri Sturluson*
- Brown, A. R.: *The Andaman Islanders*. Cambridge, 1922.
- Büchner, V. F.: Shaman. In *The Encyclopaedia of Islam*. IV, 302-303. 1st edn. 4 vols. Leiden-London, 1918-34.
- Buck, Peter H. *Íásd Hiroa, Te Rangí*

- Buddhaghosa *lásd* Tin, Pe Maung  
 Buddruss, Georg *lásd* Friedrich, Adolph.
- Budge, Sir E. A. Wallis (ed. and tr.): *The Book of the Dead; an English Translation of the Chapters, Hymns, etc. of the Theban Recension*. 2nd edn., rév. and enlarged. 3 vols in 1. London, 1949.
- *The Book of Paradise*. 2 vols. London, 1904.
- Budge, Sir E. A. Wallis: *The Egyptian heaven and Hell*. 3 vols. London, 1925.
- *Erőm Fetish to God in Ancient Egypt*. London, 1934.
- *The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*. 2nd. edn., rév. and enlarged. Cambridge, 1915.
- Burkert, Walter: FOHS. Zum griechischen „Schamanismus“. *Rheinisches Museum für Pliologie* (Frankfurt a. M.), n. s. CV (1962), 36-55.
- Burrows, Edwin G.: Culture-Areas in Polynesia. *JPS*, XLIX (1940), 349-363.
- Burrows, Father Eric: Somé Cosmological Patterns in Babylonian Religion. In *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*. S. H. Flooke (ed.). London-New York, 1935, 43-70. p.
- Buschan, Georg (ed.): *Illustrierte Völkercunde*. Stuttgart, 1922, 1926. 2 vols.
- Caland, Willem: *Altindischer Ahnenkult*. Leiden, 1893.
- Callaway, Rev. Canon [Henry]: *The Religious System of the Amazulu*. London- Springvale (Natal), 1870.
- Carbonelli, Giovanni: *Sulie fonti storiche delta chimica e del Talchimia in Italia*. Romé, 1925.
- Carpenter, Rhys: *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*. Berkeley-Los Angeles, 1946.
- Castagné, J.: Magié et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples tares orientaux. *Revue des études islamiques* (Paris), (1930), 53-151.
- Castren, Alexander M.: *Nordische Reisen und Forschungen*. II: *Reiseberiche und Briefe aus den Jahren 1845-49*; III: *Vorlesungen iiber die finnische Mythologie*; IV: *Ethnologische Vorlesungen iiber die altaischen Völker, nebst samojedischen Marcién und*

- tatarischen Heldensagen*. 12 vols. St. Petersburg, 1852-62 (Vol. 11.1856; III. 1853; IV. 1857).
- (Vrulli, Enrico (ed.): *Il „libro delta scala” e la questione dellé fonti arabo-spagnole delin Divina Commedia*. Vatican City, 1949. (Studi a testi CL; Biblioteca Apostolica Vaticana.)
- Chadwick, H. Munro – Nóra K.: *The Growth of Literature*. 3 vols. Cambridge, 1932-40.
- Chadwick, Nora K.: The Kite: a Study in Polynesian Tradition. *JRAI*, LXI (1931), 455-91.
- Notes on Polynesian Mythology. *fRAI*, LX (1930), 425-446.
- Poetry and Prophecy*. Cambridge, 1942.
- Shamanism among the Tatars of Central Asia. *JRAI*, LXVI (1936), 75-112. Chahners, Robert (tr.): *Further Dialogues of the Buddha [Majjhimanikaya]*. 2 vols. 1926, 1927 (SBBV., VI.).
- Chald, Chester S.: An Outline of the Prehistory of Siberia. Pt. I: The Pre-metal Periods. *SJA*, XIV (1958), 1-33.
- Charles, Lucile Hoerr: Drama in Shaman Exorcism. *JAFL*, LXVI. 260 (Apr.-June, 1953), 95-122.
- Cavannes, Edouard (tr.): *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien [Ssu-ina Ch'ien]*. 5 vols. Paris, 1895-1905. lásd alább Levi, Sylvain
- Christensen, Arthur: *Les Types du premier hömmé el du premier roi dans Thisloire legendaire des Iraniens*. 2 vols. Stockholm, 1917, 1934. (Archives d'études orientales XIV. 1.; XIV. 2.)
- Christensen, H. H. lásd Haslund-Christensen, Henning I hristiansen, Reidar T.: Ecstasy and Arctic Religion. *SS*, IV (1953), 19-92.
- Myth, Metaphor and Simile. In *Myth: a Symposium*. Ed. Thomas A. Sebeok. Ilromington, 1955, 39-49. p.
- Mark, Walter Eugene: Sákadvipa and dvetadvipa. *JAOS*, XXXIX (1919), 209-242.
- Clemen, Carl: Zalmoxis. *Zalmoxis*, II (1939), 53-62.
- Clements, Forrest E.: *Primitive Concepts of Disease*. Berkeley, 1932 (CPAAE XXXII., 2.).
- Cilne, Walter: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*. 1937 (GSA 5.).
- Cless, Alois: Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht. In *Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte*. 3 vols. Vienna, 1951, 11.267-366.

- Die Religion des Semnonenstammes. In *Die Indogermanen und Germanenfrage: neue Wege zu ihrer Lösung*. 1936, 549-673. p. (WBKLIV.).
- Das Religiöse im Schamanismus. *Kairos* (Salzburg), II (1960), 29-38.
- Coiley, R. H.: *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford, 1891.
- Cone, Michael D.: Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa. *Ethnos*, XX. 1(1955), 181-198.
- Cuedes, G.: *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris, 1948. i.e., Fay-Cooper: *The Peoples of Malaysia*. New York, 1945.
- Cullen, Sister Bernard: The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota. *JM*, X (1937), 33-57.
- Cooley, Col.: *English Colony of New South Wales*. London, 1804.
- Cooley, Jean: Orphée, civilisateur de l'humanité. *Zalmoxis*, I (1938), 130-176.
- Cooley. *Zalmoxis*, II (1939), 79-110. i.e., Lidward: *Buddhism, Its Essence and Development*. New York, 1951.
- Cook, Arthur Bernard: *Zeus: a Study in Ancient Religion*. Cambridge, 1914-40. 3 vols.
- Coomaraswamy, Amanda K.: *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge (Mass.), 1935.
- *Figures of Speech or Figures of Thought*. London, 1946.
- *Hinduism and Buddhism*. New York, 1943.
- The Inverted Tree. *Quarterly Journal of the Mythic Society* (Bangalore), XXIX. 2 (1938), 1-38.
- Svayambhūvat: Janua Coeli. *Zalmoxis*, II (1939), 1-51.
- Symplegades. In *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 31 August 1944*. Ed. Ashley M. F. Montague. New York, 1946, 463-488. p.
- *Time and Eternity*. Ascona, 1947.
- Coomaraswamy, Luisa: The Perilous Bridge of Welfare. *HJAS*, VIII (1944), 196-213.

- Cooper, John M.: Areal and Temporal Aspects of Aborigina! South American Culture. *PM*, XV. 1-2 (Jan.-Apr., 1942), 1-38.
- Norther'n Algonkian Scrying and Scapulimancy. In *Festschrift: Puhlication d'hommnage offerte au Plére] W. Wchmidt*. Ed. W. Koppers. Vienna, 1928, 205-217. p.
- Cordier, Henri lásd Yule, Sir Henry
- Cornford, Francis Macdonald: *Princípium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge, 1952.
- Couvreur S. (tr.): *Li ki; ou, mémoires sur les bienséances el les cérémonies*. 2nd edn. 2 vols. Ho-kien-fu, 1927.
- Coxwell, C. Fillingham (comp. and ed.): *Siberian and Other Folk-Tales*. London, 1925.
- Crawley, Ernest: *Drcss, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex*. Ed. Theodore Besterman. London, 1931.
- Creel, Herrlee Glessner: *The Birth of Chin: a Survey of the Fornative Period of Chinesc Civilization*. London, 1986.
- Crooke, William: *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*. 2 vols. Westminster, 1896. (Rev. edn., retitled *Religion & Folklore of Northern India*. 2 vols. in 1. London, 1926.)
- Cuisinier, Jeanne: *Danses magiques de Kelanlan*. 1936. (TM1EXXIL.)
- Cumont, Franz: *Lux perpetua*. Paris, 1949.
- *Les Religions oricntales daps le paganisme romain*. 3rd edn. Paris, 1929.
- lásd Bidez, Joseph
- Curtin, Jeremiah: *A Journy in Southern Sibcria*. London, 1909.
- Czaplicka, M. A.: *Aboriginal Sibcria: a Study in Social Anthropology*. Oxford, 1914.
- Dáhnhardt, Oskar: *Natursagen: ciné Sammlung naturdeutender Ságén, Märchen, Fabein, und Legenden*. 4 vols. Leipzig, 1907-12.
- Dalton, E. T.: *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta, 1872.
- David-Neel, Alexandra: *With Mystics and Magicians in Tibet*. London, 1931. (Original: *Mysliques ct Magiciens du Thibet*. Paris, 1929.)
- Davidson, D. S.: The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego. *A A*, n. s. XXXIX. 2 (Apr.-June, 1937), 229-243.

- Dawa-Samdub, Lama Kazi lásd Evans-Wentz, W. Y.
- Deacon, A. Bemard.: *Molekula: a Vanishing People in the New Hebrides*. London, 1934.
- D Angulo, Jaime: La Psychologie religieuse des Achumawi. IV: Le Cha-manisme. *Anthropos*, XXIII (1928), 561-582:
- Dlrómery, Charles Frangois – Sanguinetti, B. R. (eds. and tr.): *Voyages d'ilm Haloutah*. 4 vols. Paris, 1853-79.
- Drlum, Rev. P.: *Religion and Customs of the Uraons*. Calcutta, 1906. (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal I. 9.)
- DMelorich, Albrecht: *Eine Mithrasliturgie*. 2nd edn. Leipzig-Berlin, 1910.
- DMclerlen, Germaine: *Les Ámes de Dogon*. 1941. (TMIE XL.)
- Diószegi Vilmos: Golovnoi ubor nanaiskikh (golskikh) shamanov. *Néprajzi Értésítő* (Budapest), XXXVII (1955), 81-108.
- K voprosu o borbe shamanov v obraze zhivotnykh. *AOH*, II (1952), 303-316.
- Problems of Mongolian Shamanism (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongólia). *AE*, X. fasc. 1-2 (1961), 195-206.
- A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest, 1958.
- Tunguso-manchzhurskoye zerkalo shamana. *AOH*, I (1951), 359-383.
- Tuva Shamanism. *AE*, XI (1961), 148-190.
- Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei ilen Selkupen (Ostjak-Samojeden). *AE*, IX (1960), 159-179.
- Die Uberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur. *AE*, VII (1958), 97-135.
- A viaskodó táltosbika és a sámán állat alakú életlelke (La Lutte du taureau miraculeux et l'âme vitale du chaman susceptible de revêtir la forme d'un animal). *Etlmographia*, LXIII (1952), 308-357.
- Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten. *AE*, VIII (1959), 269-291.
- Dilineier, Franz: Apollón, Gott and Erzieher des hellenischen Adels. *ARW*, XXXVI, 2 (1940), 277-299.
- DMii, A.: Der kaukasische Wild- and Jagdgott. *Anthropos*, XX (1925), 139-147.
- DM vim, Roland B.: *The Building of Cultures*. New York, 1928.

- Dlié Northern Maidu*. New York, 1905.
- Dkennie IMythology*], 1916. (MAR IX.)
- Dié Shasta*. 1907. (AMNH Bulletin XVII. Pt. V.)
- Somé Aspects of the American Shaman. *JAFI*, XXI (Jan.-March, 1908), I 12.
- DMI Itls, E. R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles, 1951. (Sather (lassical Lectures XXV.)
- DMmm i, Krich: Bestattungsformen in Ozeanien. *Anthropos*, XXX (1935), 369-420, 727-765.
- DMiiiIbarl, Theodor: *Der babylonische Túrni*. Leipzig, 1930.
- Der Sakralturm*. I: *Ziqqurat*. Munich, 1920.
- Diiiiiicr, Kai: Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken. *ISIO*, XXXVIII. 1 (1928), 1-21.
- Etnological Notes about the Yenisey-Ostynk (in Ilié Tiirikhiinsk Region)*. 1936. (MShOLXVI.)
- D M nements de la tété et do la chevelure. *JSIO*, XXXVII. 3 (1920), 1-23.
- D a Sibérie. La Vie eu Sibérie, les temps aiiciens*. Paris, 1946.
- D Ihsoghdisch *nóm* „Gesetz“ and samojedisch *nóm* „I liminel, Goll“. *SO*, I (1925), 1-8.
- Dii der ältesten Berührung zwischen Samojeden and Türken. *jSFO*, LX. 1 (1924), I 24.
- Dóré, P. H.: *Mamiéi des superstitions chinoises*. Shanghai, 1936.
- Downs, R. E.: *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Clebes.* Diss., Leiden, 1956.
- Drucker, Philip: *The Northern and Central Nootkan Tribes*. 1951. (BBEW144.) DuBois, Constance Goddard: *The Religion of the Luiseno Indians of Southern California*. Berkeley, 1908. (CPAAE VIII. 3.)
- Du Bois, Cora Alice: *The 1870 Ghost Dance*. Berkeley, 1939. (University of California Anthropological Records III. 1.)
- *Wintu Ethnography*. Berkeley, 1935. (CPAAE XXXVI. I.)
- Duchesne-Guillemin, Jacques: *Zoroastre. Étude critique, avec une traduction commentéedes Gathá*. Paris, 1948.
- Dumézil, Georges: Les „Enarees“ scythiques et la grossesse du Narte Hamyc. *Latomus* (Brussels), V (July-Dec., 1946), 249-255.
- *Horace et les Curiaces (les mythes romains)*. Paris, 1942.

- *Jupiter, Mars, Quirinus*. 4 vols. Paris, 1940-48.
- *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques*. Paris, 1930. (Bibliothèque de l'Institut français de Leningrad.)
- *Löki*. Paris, 1948.
- *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*. Paris, 1939. (Mythes et religions I.)
- *Le Problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris, 1929. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études XLI.)
- *La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii, etc.* Paris, 1953. (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Section des Sciences religieuses LXVI.)
- *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne*. Paris, 1947.
- Dumont, Louis: *Une Sois-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris, 1957.
- Dumont, Paul Émile: *L'Asvamedha*. Paris, 1927.
- Durme, P. J. van: Notes sur le Lamalsme. *MCB*, I (1931-32), 263-319.
- Dohenkova, N. P: Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia. In *Proceedings of the 2 3rd International Congress of Americanists (1928)*. New York, 1930, 411-440. p.
- Eberhard, Wolfram: *Lokalkulturcn im altén China*. Part I: *Die Lokalkulturen des Nordens and Westens*. Leiden, 1942. Part II: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*. 2 vols. Peking, 1942. (MSII.)
- *Typen chinesischer Volksmtírchen*. 1937. (FFC L. 120.)
- Eder, Matthias: Schamanismus in Japan. *Paideuma*, VI. 7 (May, 1958), 367-380. Edsman, Carl Martin: Arbor inversa. *Religion och Bibéi* (Uppsala), III (1944), 5-33.
- Återspeglar Voluspá 2:5-8 ett schamanistikt ritual eller en keltisl áldersvers *Arkivför Nordisk Filologi* (Land), LXIII (1948), 1-54.
- *Le Baptéme defeu*. Uppsala-Leipzig, 1940.
- *Ignis divinus: le Feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalite: contes, légendes, mythes et ritcs*. Lund, 1949.



- Eells, Rev. Myron: *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory*. Chicago, 1880.
- Eggeling, Julius (tr.): *The Satapatha Brdharma: According to the Text of the Mdd- hyandina School*. 5 vols. Oxford, 1882-1900. (SBE XII., XXVI., XLI., LXIII., LXIV.)
- Einmark, Erland: *Anthropomorphism and Miracle*. Uppsala-Leipzig, 1939.
- Ehrenreich, Paul: *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundungen*. Leipzig, 1910. (Mythologische Bibliothek IV., 1.)
- EiNenberger, Elmar Jákob: Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt. *IAE*, XXXV (1938), 49-116.
- Enlit, Robert: *Matt intö Wolf*. London, 1951.
- Das Qainszeichen and die Qeniter. *Le Monde orientale* (Uppsala), XXIII., lace. 1-3 (199), 48-112.
- Weltenmantel and Himmelszelt*. 2vols. Munich, 1910.
- Ellide, Mircea: *Birth and Rebirth: the Religions Meanings of Initiation in humán Culture*. Tr. Willard R. Trask. New York, 1958.
- Cosmologie și alchimie babiloniană*. Bucharest, 1937.
- Dúrohana and the „Waking Dream”. In *Art and Thought: a Volume in Honour of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Oeasion of His 70th Birthday*. Ed. Iyer K. Bharatha. London, 1947, 209-213. p. I iníührende Betrachtungen über den Schamanismus. *Paideuma*, V. 3 (July, 1951), 88-97.
- I lié Forge and the Crucible*. London-New York, 1962.
- Images and Symbols: Studies in Religions Symbolism*. London-New York, 1961.
- I'he Myth of the Eternal Return*. Tr. Willard R. Trask. 1954. (BS XLVI.) Also London, 1954. (Reprinted as *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Helurn*. Torchbooks paperback. New York, 1960. With örig, title, Princeton/Bollingen paperback, 1972.)
- Myths, Dreams and Mysteries: the Encounler between Contemporary Faiths and Anitáié Realities*. London, 1960; New York, 1961.
- „Nostalgia for Paradise in the Primitive Traditions”, in his *Myths, Dreams and Mysteries* (q. v.). 59-72. p.

*Patterns in Comparative Religion*. Tr. Rosemary Sheed. London-New York, 1958.

Le Problème du chamanisme. *RHR*, CXXXI. 1., 2-3 (1946), 5-52.

Keeent Works on Shamanism: a Review Article. *History of Religions* (Chica-go), I (summer, 1961), 152-186.

Kemarques sur le „rope trick”. In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Hadin*. Ed. Stanley Diamond. New York, 1960, 541-551. p. fiapia padáni kratirati... In *The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume*. Pt. 1. 180-188. p. Bombay, 1948. (Bháratiya Vidyá IX.)

I lieSevenStepsof the Buddha”, in his *Myths, Dreams and Mysteries* (q. v.), Ilii 115. p.

Shamanism. In *Forgottén Religions*. Ed. Vergilius Ferm. New York, 1950, '99 308. p.

Mgiiifications de la „lumiere interieure”. *EJ*, XXVI (1957), 189-242. *lei hniques du Yoga*. Paris, 1948.

*Dogu: Immortality and Freedom*. Tr. Willard R. Trask. 1958. (BS I.VI.)  
Alsó I midón, 1958. (Princeton/Bollingen paperback, 1970.)

Illin, Adolphus Peter: *Aboriginal Mén of Iligh Degree*. Sydney, n. d. (1946?).

*Ihe Auslralian Aborigines: How to Understand Tliem*. Sydney London, 1938.

Ihe Kainbow-Serpent Myth in North-West Auslralia. (*kenuin* (Melbourne),  
IKI930), 349-352.

Minit, Alán J. A.: *Chinese Spirit-Medium Culls in Singnpore*. London, 1955. (I midón School of Economicsand Political Science, Departinent of Anthro- pology. Monographs on Social Anthropology, n. s. 14.)

Ellis, Hilda Roderick: *The Róná to Hel: a Study of the Conception of Ihc Decid in Old Norse Literature*. Cambridge, 1943.

Ellis, William: *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society und Sandwich Islands*. 3rd edn. 4 vols. London, 1859.

Elmendorf, William W.: Soul Loss Illness in Western North America. In *Indian Tribes »l Aboriginal America: Selected Papers of the*

- 29th International Congress of Americanists. Ed. Sol Tax. Chicago, 1952. III. 104-114.
- Elwin, Verrier: The Hobby Horse and the Ecstatic Dance. *Folklore* (London), Lili (Dec., 1942), 209-213.
- *The Murin and Thcir Ghotul*. Bombay, 1947.
- *Myths of Middle India*. London, 1949.
- *The Religion of an Indian Tribc*. London-New York, 1955.
- Emsheimer, Ernst: Schamanentrommel and Trommelbaum. *Ethnos*, IV (1946), 166-181.
- Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel? *Ethnos*, XII. 1-2 (Jan.-June, 1948), 17-26.
- Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel. *Ethnos*, IX. 3-4 (1944), 141-169.
- lásd Haslund-Crhistensen, Henning
- Erkes, Eduard: Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen. *MGVK*, I (1933), 1-5.
- The God of Death in Ancient China. *TP*, XXXV (1940), 185-210.
- Der Hund im alten China. *TP*, XXXVII (1944), 186-225.
- Der Primát des Weibes im alten China. *Sinica*, IV (1935), 166-176.
- Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnencultus. *Sinologica* (Basel), II. 4 (1950), 253-262.
- *Das „Zurückrufen der Seele“ (Chao-Hun) des Sutig Yih*. Inaugural diss. Leipzig, 1914.
- Evans, Ivor H. N.: *Papers on the Etymology and Archaeology of the Malay Peninsula*. Cambridge, 1927.
- Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, *JRAI*, LX (1930), 115-125.
- *Studies in Religion, Folk-Lore, & Custoin in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Cambridge, 1923.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, 1937.
- Evans-Wentz, W. Y. (ed.): *The Tibetan Book of the Dead (Bardo Tliödol)*. Tr. Lama Kazi Dawa-Samdub. London, 1927; 2nd edn., 1949; 3rd edn., 1957.

- (ed.): *Tibetan Yoga and Secret Doctrines: or, Seven Books of Wisdom of the Great Path*. Tr. Lama Kazi Dawa-Samdup. London-New York, 1935; 2nd edn. London, 1958.
- Fairchild, William P.: Shamanism in Japan. *FS*, XXI (1962), 1-122.
- Filliozat, Jean: *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*. Paris, 1949.
- Les Origines d'une technique mystique indienne. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Paris), CXXXVI (1946), 208-220.
- Findeisen, Hans: Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum and in der amerikanischen Arktis. *ZE*, LXXXI (1956), 70-82.
- Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (Keto). *ZE*, LXIII (1931), 296-315.
- *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester nordeurasischer Völker*. Stuttgart, 1957.
- Zur Geschichte der Bärenzeremonie. *ARW*, XXXVII (1941), 196-200. Fischer, H. T.: Indonesische Paradiesmythen. *ZE*, LXIV. 1-3 (1932), 204-245.
- Hannery, Regina: The Gros Ventre Shaking Tent. *PM*, XVII (1944), 54-84. Forde, C. Daryll: *Ethnography of the Yuma Indians*. Berkeley, 1931. (CPAAE XXVII. 4.)
- Fortune, R. F.: *Sorcerers of Dobit*. London, 1932.
- F'oy, W.: Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs. In *Festschrift Ernst Wmdisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914*. Leipzig, 1914, 213-216. p.
- Frazer, Sir James George: *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough*. London, 1936.
- The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. 3 vols. London, 1913-24.
- *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, 3 vols. London, 1933-36.
- *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. 3 vols. London, 1919.
- Spirits of the Dead and of the Wild*. 3rd edn. of *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*. Pt. V. 2 vols. New York-London, 1955.

- Taboo and the Perils of the Soul*. 3rd edn. of *The Golden Bough*. Pl. II. New York-London, 1951.
- Totemism and Exogamy: a Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* 4 vols. London, 1910.
- Friedrich, Georg: Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika. *Anthropos*, XXIV (1929), 441-487.
- Friedrich, Adolf: *Afrikanische Priesterzeiten*. Stuttgart, 1939.
- Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens. *Paideuma*, VI. 2 (Aug., 1955), 47-54.
- Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. *WBKL*, V (1943), 189-247.
- Buddrus, Georg: *Schamanengeschichten aus Sibirien* (tr. of Ksenolontov, G. V.: *Legendy i rasskazy o shainanakli a yakutov, bural i tungustw* [q. v. l.]). Munich-Planegg, 1955.
- Iritzner, Johan: *Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sainmenhohll inni amire Folks, isaer Nordmaenes, Troog Overtrto*. Christiania, 1877. (Norsk Historisk Forning Tidsskrift IV.)
- Frobenius, Leo: *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Geographie*. Zürich, 1933.
- Die Weltanschauung der Naturvölker*. Weimar, 1898.
- Hilmer, H.: Solanazeen als Berausungsmittel: eine historisch-ethnologische Studie. *Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie* (Leipzig), III (1926), 281-294.
- Haerte, W.: Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel and Weltströme. *Anthropos*, IX (1914), 956-979.
- Hirth, Alexander: Blutige and unblutige Opfer bei den altaischen Uralvölkern. In *Revue internationale d'ethnologie religieuse, IV<sup>e</sup> session* (1925). Paris, 1926, 217-232. p.
- Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. In *Verh. d. 1. Internat. Kongress. Anthropologie, 1928*. Fd. W. Koppers. Vienna, 1928, 231-268. p.
- Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den asiatischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosens. *MAG W*, LX (1930), 1 (i. p.).
- Ganay, Solange de: *Les Devises de Dogon*. Paris, 1941.

- Gayton, A. H.: The Orpheus Myth in North America. *JAFI*, XLVIII. 189 (July-Sept., 1935), 263-293.
- Gennep, Arnold van: *Le Cheval-jupon*. Paris, 1945. (Cahiers d'ethnographie folklorique I.)
- *Mythes et légendes d'Australie*. Paris, 1906.
- *The Rites of Passage*. Chicago-London, 1960. (Őrig.: *Les Rites de passage*. Paris, 1909.)
- Georgi, J. G.: *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahr 1772*. St. Petersburg, 1775.
- Gernet, L. – Boulanger, A.: *Le Génie grec dans la religion*. Paris, 1932.
- Gheerbrant, Alain: *Journey to the Far Amazon: an Expedition into Unknown Territory*. New York, 1954. (Angol kiad.: *The Impossible Adventure: Journey to the Far Amazon*. London, 1953.)
- Giedion, S.: *The Eternal Present. I: The Beginnings of Art* (A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1957) 1962 (BS XXXV. 6.I.). Alsó London, 1962.
- Gifford, E. W.: Southern Maidu Religious Ceremonies. *AA*, XXIX. 8 (1927), 214-257.
- Gjessing, Gutorm: *Circumpolar Stone Age*. Copenhagen, 1944. (Acta arctica II., fasc. 2.)
- Gmelin, Johann Georg: *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743*. 4 vols. in 3. Göttingen, 1751-52.
- Godley, A. D. (tr.): *Herodotus*. 4 vols. London-New York, 1921-24. (Loeb Classical Library.)
- Goeje, C. H. de: Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries. *1AE*, XLIV (1943), 1-136.
- Goloubew (Golubev), V.: Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques. *Praehistorica Asiae orientalis* (Hanoi), 1932, 197-150.
- Les Tambours magiques en Mongolie. *BEFEO*, XXIII (1923), 407-409.
- Golther, W.: *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig, 1895.
- Gomes, Edwin H.: *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo: a Record of Intimate Association with the Natives of the Bornean Jungles*. Philadelphia, 1911.

- Gorce, M. – Mortier, R. és mások: *Histoire générale des religions*. 5 vols. Paris, 1944-51.
- Graebner, Fritz: *Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*. Munich, 1924.
- Granet, Marcel: *Danses et légendes de la Chine ancienne*. 2 vols. Paris, 1926.
- *La Pensée chinoise*. Paris, 1934.
- Remarques sur le taoïsme ancien. *AM*, II (1925), 145-151.
- Grey, Sir George: *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders as Furnished by Their Priests and Chiefs*. Reprint. Auckland, 1929.
- Griaule, Marcel: *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*. Paris, 1949.
- Griffith, Ralph T. H. (tr.): *The Hymns of the Rigveda*. 4 vols. Benares, 1889-92.
- Gronbech, K. lásd Haslund-Christensen, Henning
- Groot, Jan J. M. de: *The Religious System of China*. 6 vols. Leiden, 1892-1910.
- Grousset, René: *L'Empire des steppes*. Paris, 1938.
- Grube, W.: Das Schamanentum bei den Golden. *Globus*, LXXI (1897), 89-93.
- Grünwedel, Albert: *Die Teufel des Avicsta and ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens*. 2 vols. (called parts). Berlin, 1924.
- Gudgeon, Col. W. E.: TeUmu-ti, or Fire-Walking Ceremony. *JPS*, VIII. 29 (Mar, 1899), 58-60.
- Giintert, Hermann: *Der arische Weltkönig und Fieiland*. Halle, 1923.
- Kalypso*. Halle, 1919.
- Gunther, E. lásd Haeberlin, Hermán
- Gusinde, Martin: Une École d'hommes-médecine chez les Yamanas de is Terré de Feu. *Revue Ciba* (Basel), No. 60 (Aug., 1947), 2159-2162. p.
- Die Fcuerland Indianer*. I: *Die Selk'nam*. II: *Die Yainana*. 2 vols. Mödling (Vienna), 1931, 1937.
- Der Medizinmann bei den südamerikanischen Ind innem. *MAG 1P*, LXII (1930), 286-294.

- Guthrie, W. K. C.: *The Greeks and Their Gods*. London, 1950. (Beacon paperback reprint, Boston, 1955.)
- *Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement*. London, 1935. Gulmann, B.: Der Schmied and seine Kunst im animistischen Denken. *ZE*, XLIV (1912), 81-93.
- Hinvio, Martti: *Vainamöinen, Eternal Sage*. 1952. (FFC LXI. 144.)
- Haberlin, Hermán: Sbetetda'q, a Shamanistic Performance of the Consl Salish. *AA*, n. s. XX (1918), 249-257.
- Gunther, E.: Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes. *ZE*, LVI (1924), 1-74.
- Haekel, Josef: Idolkult and Dualsystem bei den Ugriern (zum Problem des eurasiatischen Totemismus). *AVK*, I (1946), 95-163. Initiationen and Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas. *MAG W*, LXXXIII (1954), 176-190.
- Kosmischer Baum and Pfahl im Mythos and Kult der Stämme Nordwestamerikas. *IWM*, VI. n. s. 1 (1958), 33-81.
- Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika. *Ethnos*, XII (1947), 106-122.
- Haguenaer, M. C.: *Origines de la civilisation japonaise. Introduction i) Véludé de la préhistoire du Japon*. Vol. I. Paris, 1956.
- Sorciers et sorcières de Corée. *Bulletin de la Maison Franco-japonaise* (Tokyo), II. 1 (1929), 47-65.
- Hallowell, A. Irving: Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. *AA*, n. s. XXVIII (1926), 1-175.
- Hanéar, Franz: The Eurasian Animal Style and the Altai Complex. *ArIA*, XV (1952), 171-194.
- Hituly, E. S. C.: *The Native Culture in the Marquesas*. 1923. *Poynesian Religion*. 1927. (BMB 4.)
- Haiper, Edward: Shamanism in South India. *SJA*, XIII (1957), 267-287.
- Marva (régebben Holmberg), Unó: *Der Baum des Lebens*. Helsinki, 1922-23. (Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, XVI.) *FinnO'Ugric [and] Sibcrian [Mythology]*. 1927. (MAR IV.)
- Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki, 1938. (FI-C 1,11. 125.)
- The Shaman Costume and Its Significance*. 1922. (AUIA, ser. B, I. 2.)



- Hber die Jagdriten der nordlichen Völker Asiens ami liuropas. *JSFO*, XLL, lase. 1 (1925), 1-53.
- Haslum-Christensen, Henning – Gronbech, K. – Ensheimer, Ernst: *The Music of the Mongols. I: Eastern Mongolia*. Stockholm, 1943.
- Hatt, Gudmund: *Asiatic Influences in American Folklore*. Copenhagen, 1949. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historiskfilologiske Meddelelser XXXI., 6.)
- Hauer, J. W.: *Die Anfänge der Yogapraxis*. Stuttgart, 1922.
- *Der Vratya. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens. I: Die Vratya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft*. Stuttgart, 1927.
- Haug, Martin (ed. and tr.): *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*. 2 vols. Bombay, 1869.
- (- E. W. West): *The Book of Ariá-Viráf*. Bombay-London, 1872.
- Haussig, Hans-Wilhelm: Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker. *Byzantion* (Brussels), XXIII (1953), 275-462.
- lásd Altheim, Franz
- Hayans, Guillermo lásd Holmer, Nils M. – Wassén, S. Henry
- Heine-Geldern, Robert von: Bedeutung and Herkunft der ältesten hinter- indischen Metalltrommeln (Kesselgongs). *AM*, VIII (1983), 519-537.
- Cultural Connections between Asia and Pre-Colombian America. *Anthropos*, XLV (1950), 350-352.
- Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Altér und Neuer Welt and seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte. *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (Vienna). Phil.-Kist. Klasse, XCI. 24 (1955), 343-363.
- Review of *Antler and Tongne: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications*, by A. Salmony. *ArtA*, XVIII (1955), 85-90.
- Uhrheimat and früheste Wanderungen der Austronesier. *Anthropos*, XXVII (1932), 543-619.
- Weltbild and Bauform in Südostasien. *Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens*, IV (1990), 28-78.
- lásd Loeb, E. M.: *Sumatra...*

- Heissig, Walther: A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century. *Anthropos*, XLVIII (1953), 1-29, 493-536.
- Schamanen and Geisterbeschwörer im Kuriye-Banner. *FS*, III (1944), 39-72.
- Hemberg, Bengt: *Die Kabiren*. Uppsala, 1950.
- Henning, W. B.: *Zoroaster; Potitician or Witch-Doctor?* London, 1951.
- Henry, A.: The Lolos and Other Tribes of Western China. *JRAI*, XXXIII (1903), 96-107.
- Hentze, Carl: *Bronzegerát, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*. Antwerp, 1951.
- Le Culte de l'ours et du tigre et le t'ao-Tié. *Zalmoxis*, I (1938), 50-68.
- *Friihchinesische Bronzén and Kidtdarstellungen*. Antwerp, 1937.
- *Mythes et symboles lunaires*. Antwerp, 1932.
- *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique el de l'Amérique*. Antwerp, 1936.
- *Die Sakralbronzen and ihre Bedeutung in den friihchinesischen Kulturen*. Antwerp, 1941.
- Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief. *AM*, n. s. I (1944), 74-77.
- Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea. *Ostasíatische Zeitschrift* (Berlin), n. s. IX. 5 (1933), 156-163.
- Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst and Religion. *IPÉK*, XX (1960-63), 55-61.
- Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf. *Anthropos*, XLV (1950), 801-820.
- Hermanns, Matthias: *The Indo-Tibetans*. Bombay, 1954. *Mythen und Mysterien, Magié und Religion der Tibeter*. Cologne, 1956.
- Herodotus lásd Godley, A. D.
- Hillebrandt, Alfred: *Vedische Mythologie*. 2nd rév. edn. 2 vols. Breslau, 1927-29. Hiroa, Te Rangi (Peter H. Buck): *Ethnology of Mangareva*. 1938. (BMB 157.)
- Hivale, Shamrao: The Laru Kaj. *Mán in India* (Ranchi), XXIV (1944), 122. skk.

- Hucart, Arthur Maurice: Flying Through the Air. L4, LII (1923), 80-82. Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons. *JRAI*, LV (1925), 221-270.
- Hoffman, W. J.: The Mide'wiwin or „Grand Medicine Society” of the Ojibwa *7th RBEW*(1885-86; pub. 1891), 143-300. p.
- Hictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa. *AA*, 1 (1888), 209-229.
- Hoffmann, Helmut: Gsen. Eine lexikographisch-, religionswissenschaftliche Untersuchung. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Cesellschaft* (Leipzig), XCVIII (1944), 340-358.
- Quellén zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*. Wiesbaden, 1950. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften and der Literatur in Main, geistes- and sozialwissenschaftlichen Klasse 4.)
- The Religions of Tibet*, Tr. Edward Fitzgerald. New York, 1961. (Örig.: *Die HeUgionen Tibets; Bon and Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Ereiburg-Munich, 1956.)
- Hollmann, Rev. John (és Rev. Arthur Van Emelen). *Encyclopaedia Munilarica*. 4 vols. Patna, 1990-38.
- Huller, Ottó: *Kidtische Geheimbunde der Germanen*. Vol. I. Frankfurt a. M., 1934.
- Holm, G.: Ethnological Sketch of the Angmagsalik Eskimo. In Thalhitzer, William (ed.): *The Ammassalik Eskimo: Contributions lo the Ethnology of the I.ast Greenland Nalives*. Pt. I. Copenhagen, 1914,1-147. p.
- Huimer, Nils M. – Wassén, S. Henry (eds. and trs.): *Nia-Ikala: Canto mágico pna curar la locura. Texto en lengua citna, anotado por el indio Guillermo Hayans con traduccion espanola y comentarios por Nils M. Holmer y S. Henry Wassén*. Göteborg, 1958. (Ethnologiska Studier XXIII.)
- Holl, Catharine lásd Kroeber, A. L.
- Hunko, Lauri: *Krankheítprojectile: Untersuchung über eine urtiimliche Krankheitserklärung*. 1959. (FFC LXXII. 178.)
- Hupkins, Edward Washburn: Yoga-technique in the Great Epic. *JAOS*, XXII (1900,333-379.
- Hupkins, L. C.: The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-day Panache: a Chinese

- Kpigraphic Puzzle. IKAS, Pts. I-II (1943), 110-117. p.
- The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Oaneing and Versalile Chalacter. *JRAS*, Pts. I-II (1945), 3-16.
- Hmnell, James: Was There Pre-Columbian Conlacl between the l'eoples of ( Veania and South America? *JPS*, LIV (1945), 167-191.
- Hu uer, I. B. (tr.): *Majjhimanikaya*. 1959. (PTS XXXI.)
- Huusse, Emilé: *Une Epopée indienne. Les Araucaus du Chili*. Paris, 1939.
- Howell, Rev. W.: A Sea-Dayak Dirge. *Sarawak Museum Journal*, I. 1 (Jan., 1911), 5-73. (Extracts in Chadwick, H. M. és N. K.: *The Growth of Uteraturc* [q. v.], III.)
- Howitt, A. W.: *The Native Tribes of South-East Australia*. London, 1904.
- On Australian Medicine Mén. *JRAI*, XVI (1887), 23-58.
- Huart, Clement: *Les Saints des derviches tourneurs. Rccits trnduits du persan*. 2 vols. Paris, 1918-22.
- Hultkrantz, Áke: *Conceplions of the Soul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology*. Stockholm, 1953.
- *The North American Indian Orpheus Tradition: a Contribution to Comparative Religion*. Stockholm, 1957.
- Hume, Robert Ernest (tr.): *The Thirteen Principal Upanishads*. London, 1921.
- Hummel, Siegbert: Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibe- tischen Kultur. *MS*, XIX (1960), 307-334.
- Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion. In *Opuscula eth- nologica memóriáé Ludovici Biro sacra*, 165-212. p. Budapest, 1959.
- *Geheimnisse tibetischer Malereien. II: Lamaislische Studien*. 2 vols. Leipzig, 1949-59.
- Der göttliche Schmied in Tibet. *FS*, XIX (1960), 251-272.
- Hummel, Siegbert: Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur. *JMVK*, XIII (1954: pub. 1955), 73-134.
- Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters. *Paideuma*, VI. 8 (Nov., 1958), 500-509; VII. 7 (July, 1961), 352-361.
- Ibn Batuah lásd Defréremery, C. F. – Sanguinetti, B. R.

- Im Thurn, Everard F.: *Among the Indians of Guiana, Being Sketches, Chiefly Antluopological, from tire Interior of British Guiana*. London, 1883.
- Itkonen, Toivo Immánuel: *Heidnische Religion und spaterer Aberglaube beiden finnischen Lappén*. 1946. (MSFO LXXXVII.)
- Ivanov, S. V.: *Materialy po isobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX-nachala XX v.* Moscow-Leningrad, 1954. (AN, Trudy Instituta Etnografii, n. s. XXII.)
- Jacoby, Adolf: Der Baum mit den Vurzeln nach oben and den Zweigen nach untén. *ZMKRW*, XLIII (1928), 78-85.
- Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire. *ARW*, XVII (1914), 455-475.
- Jenness, Diamond: Prehistoric Culture Waves from Asia to America. In *Atinual Report of the Smithsonian Inslitulion, 1940*. Washington, 1941, 383-396. p.
- Jensen, A. E.: *Die áréi Ströme*. Leipzig, 1948.
- Niggemeyer, H. (eds.): *Hainuwelc: Volkscrdhlungen von der Molukken-Insel Ceram*. Frankfurt a. M., 1939.
- Jeremiás, Alfred: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2nd edn. Berlin-Leipzig, 1929.
- Jettmar, Karl: The Altai before the Turks. *BMFEA*, No. 23 (1951), 135-223. p.
- The Karasuk Culture and Its South-eastern Affinities. *BMFEA*, No. 22 (1950), 83-126. p.
- Urgeschichte Innerasiens. In Narr, Karl J.: *Abriss der Vorgeschichte* (q. v.), 150-161. p.
- Zur Herkunft der türkischen Volkerschaften. *AVK*, III (1948), 9-23. p.
- Jochelson, Waldemar (Vladimír): I. *The Koryak*. Leiden-New York, 1905-1908. (AMNH Memoirs X.; JE VI.)
- *The Yakut*. 1933. (AMNH Anthropological Papers XXXIII. Pt. II.)
- The Yukaghirand the Yukaghirized Tungus*. 2 vols. Leiden-New York 1924 26. (AMNH Memoirs XIII. 2-3.; JE IX.)
- Jolin of the Cross, St.: Ascent of Mount Carmel. In *The Complete Works of Saint John of the Cross*. I. Ed. and tr. E. Allison Peers. 3 vols. London, 1934-35.

- Johnson, Frederick: Notes on Micmac Shamanism. *PM*, XVI (1943), 53-80. Iuynboll, H. H.: Religionen der Naturvölker Indonesiens. *ARW*, XVII (1914) 582-606.
- Kagarow (Kacarov), E.: Der umgekehrte Schamanenbaum. *ARW*, XXVII (1929) 183-185.
- Kaim, Charles H.: Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin), XLII (1960), 3-35. Knltenmark, Max (ed. and tr.): *Le Lie-sien tchottan (Biograplűes tégendaires des Immortels taoístes de Tantiquite)*. Peking, 1953.
- Knrijalainen, K. F.: *Die Religion der fугra-Völker*. 1921-27. 3 vols. (FFC Vili 41. XI. 44.;. 63.)
- Karsten, Rafael: *The Civilization of the South American Indians*. London, 1926.
- The Religion of the Samek*. Leiden, 1955.
- Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes. *ZE*, LXXX. I (1955) 170-177.
- Keith, Arthur Berriedale: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* 1925. 2 vols. (HŐS XXXI., XXXII.)
- (tr.): *Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kausltaki Brahmaias of the Rigveda*. 1920. (HŐS XXV.)
- (tr.): *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirhla Sanhitá*. Pt. I: *Kamlas* I-III.; Pt. II: *Kandas* IV-VII. 1914. 2 vols. (HOSXVHL, XIX.)
- Korányi, Carl (Karl): *Pxjthagoras and Orpheus*. 3rd edn. Zürich, 1950. (Albae Vigilae, n. s. IX.)
- Khangalov, M. N. *la'sd* Agapitov, N. N.
- Kirchner, Horst: Ein archáologischer Beitrag zur Urgeschichte des Sciamanismus. *Anthropos*, XLVII (1952), 244-286.
- Kirlol, Willibald: *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellén dargestellt*. Bonn-Leipzig, 1920.
- Killredge, George Lyman: *Withcraft in Old and New England*. Cambridge (Mass.), 1929.
- Kliproth, J. H. (ed.): Description du Tibet. *JA*, Ser. II., IV (Aug., 1829), 81-158, 241-324; VI (Sept., 1830), 161-246; (Nov., 1830), 321-350. knoll-Greiling, Ursula: Berufung and Berufungserlebnis

- bei den Schamanen. *Tribus* (Stuttgart), n. s. II-III (1952-53), 227-238.
- Kinh, Theodor: Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. *IAE*, Suppl. XIII (1900).
- Knllantz, Arnulf: Der Schamanismus der Awaren. *Palaeologia* (Osaka), IV. 3-4 (1955), 63-73.
- Koppers, Wilhelm: *Die Bhil in Zentralindien*. Horn-Vienna, 1948. Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichen Südamerika and Südost-Australien. In *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists (1928)*. New York, 1930, 678-686. p.
- Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker. *WIJKL*, I (1930), 359-399.
- Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contribution to the Study of the Megalithic Period. *ALal*, VI (1942), 117-206.
- Pferdeopfer and Pferdekult der Indogermanen. In *Die Indogermanen- and Germanenfrage: neue Wege zu ihrer Lösung*, 1936, 297-310. p. (WBKLIV.)
- Probleme der indischen Religionsgeschichte. *Anthropos*, XXXV-XXXVI (1940-41), 761-814.
- Review of *The Building of Cultures*, by Roland B. Dixon. *Anthropos*, XXIV (1929), 695-699.
- Tungusen and Miao. *MAG W*, LX (1930), 306-319.
- *Unter Feuer und Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde*. Stuttgart, 194.
- Urtürkentum and Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte. *Bulleten* (Ankara), V. 20 (Oct., 1941), 481-525.
- Köprülüçadé, Mehmed Fuad: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. Istanbul, 1929. (Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, n. s. 1.)
- *Les Premiers Mystiques dans la littérature turque*. Constantinople, 1919.
- Körner, Theo: Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou. *Ethnos*, III. 4-5 (July-Sept., 1938), 108-112.

- Krader, Lawrence: Buryat Religion and Society. *SJA*, X. 3 (1954), 322-351. Kremsmayer, Heimo: Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China. *AVK*, IX (1954), 66-78.
- Kretschmar, Freda: *Hnndestannvater und Kerberos*. 2 vols. Stuttgart, 1938. Kroeder, Alfred Louis: The Eskimo of Smith Sound. *AMNH Bulletin*, XII (1899), 265-327.
- *Haiulbook of the Indians of California*. 1925. (BREW 78.)
- A Karok Orpheus Myth. *IAFL*, LIX (1946), 13-19.
- Holt, Catharine: Masks and Moieties as a Culture Complex. *JRAI*, L (1920), 452-460.
- Kroef, Justus M. van der: Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia. *Journal of East Asiatic Studies* (Manila), III (1959), 257-265. Krohn, Kaarle: *Kalevalastudien*. 1924-28. (FFC XVI. 53; XXI. 67; XXIII. 71-72; XXVI. 75-76.) 6 vols. (Vol. V: *Vainamiinen*.)
- Kroll, Josef: *Gott and Hölle*. Leipzig, 1932.
- *Die Himmelfahrt der Seele in den Antiké*. Cologne, 1931.
- Kruyt (Kruijt, Krujt), A. C.: *Hét Aniinisine in den Indischen Archipel*. The Hague, 1906.
- Indonesians. In *Enciclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. VII. 232-250. New York, 1951.
- lásd Adriani, N.
- Ksenofontov, G. V.: *Legendy i rasskazy o shantanakh u yakulov, buryat i iungusov*. 2nd edn. Moscow, 1930. (Germán tr., Friedrich, A. – Buddruss, Georg: *Schamanengeschichten aus Sibirien* [q. v.J.]
- Lafont, Pierre-Bernard: Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest. *Anthropos*, LIV (1959), 819-840.
- Lagercrantz, Eliel: Die Geheimsprachen der Lappén. *JSFO*, XLII. 2 (1928), 1-13.
- Lalou, Marcelle: Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie. *RHR*, CXXXV (1949), 42-48.
- Lamotte, Etienne (tr.): *Le Traité de la Grande Verlu de sagesse de Nágárajuna (Mahdprajñápdramitasástra)*. 2 vols. Louvain, 1944, 1949.
- Landtman, G.: *The Kiwaí Papuas of British New Guinea*. London, 1927.



- Lankenau, H. von: Die Schamanen und das Schamanenwesen. *Globus*, XXII (1872), 278-283.
- Lantenari, V.: Il Serpente Arcbaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia. *SMSR*, XXIII (1952), 117-128.
- Larsen, Helge: The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship. In *Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*. Ed. SolmTax. III. Chicago, 1952, 22-34.
- Lattimore, Owen: Wulakai Tales from Manchuria. *JAEL*, XLVI (1933), 272-286. Laufer, Berthold: Burkhan. *JAOS*, XXXVI (1917), 390-395.
- *Chinese Clay Figures*. 1914. (FMNH Anthropological Series XIII. 2.)
- Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the Orientalist. *JAOS*, LI. 2 (1931), 87-103.
- Origin of the World Shaman. *AA*, XIX (1917), 361-371.
- *The Prehistory of Aviation*. 1928. (FMNH Anthropological Series XVIII. 1.)
- *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*. 1919. (FMNH Anthropological Series XV. 3.)
- *Use of human Skulls and Bones in Tibet*. 1923. (FMNH Department of Anthropology Publication X.)
- Lqval, Honoré: *Mangareva. L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien*. Braine-le-Comte-Paris, 1938.
- Laviosa-Zambotti, P.: *Les Origines et la diffusion de la civilisation*. Paris, 1949. (Orig.: *Origine e diffusione della civiltà*, Milán, 1947.)
- Layard, John W.: Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics. *JRAI*, LX (July-Dec., 1930), 501-524.
- Shamanism: an Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula. *JRAI*, LX (July-Dec., 1930), 525-550.
- StoneMen of Malekula*. London, 1942.
- Leeuw, Gerardus van der: *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Paris, 1948. (French tr. of German text, rév. by author. English tr.: *Religion in Essence and Manifestation*. London, 1938.)

- Lehmann, Walter: Die Frage völkercundlicher Bezielungen zwischeii der Südsee and Amerika. *Orientalische Litcraturzeilung* (Berlin), XXXIII (1930), 322-339.
- Lehtisalo, T.: Beobachtungen über die Jodler. *JSFO*, XLVIII. 2 (1936-37), 1 -34. *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*. 1924. (MSFO Lili.)
- Der Tod and die Wiedergeburt des künftigen Schamanen. *JSFO*, XLVIII., fasc.3(1967), 1-34.
- Lemy, Olivier: *Les Honunes saiamandres. Reclterches et reflexions sur i'incombustibititédu corps humain*. Paris, 1931. *la Lévitacion*. Paris, 1928.
- Irt *Raison primitive. Essai de réfutation de la lhéorie du prélogisine*. Paris, 1927.
- Lessing, F. D.: Calling the Soul: a Lamaist Rilual. In *Semiticand Oriental Studies: a Volume Présented to Williani Popper on the Occasion of his Setienty I ijth Hirthday, October 29, 1949*. Ed. Walter J. Fisehel. Berkeley Los Angeles, 1951,263-284. p. (CPSP XI.)
- Lévi, Sylvain: *La Doctríne du sacrifice dans les Brálnnatlis*. Paris, 1898.
- l'tude des documents tokhariens de la Mission l'elliot. *IA*, ser. X., vol. XVII (May-June, 1911), 431-464.
- Lhavannes, Edouard: Les Seize Arhats prolecteurs de la lóí. *JA*, ser. XL, vol. VIII (July-Aug., 1916), 5-50,189-304.
- Levy, Gertrude R.: *The Gnte of Horn: a Study of ihe Religious Conceptions of the Stone Age, and Their Influence upon European Thought*. London and Chicago, 1948.
- Lévy, Isidore: *La Legendc de Pythagore de Gréce en Palestine*. Paris, 1927.
- Lévy-Bruhl, Lucien: *La Mythologie primitive. Le Monde mythiquc des Australiens et des Papous*. Paris, 1935.
- Li An-Che: Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples. *SIIUV.1* (1948), 31-41.
- Lindgren, E. J.: The Reindeer Tungus of Manchuria. *Journal of the Royal Central Asian Society* (London), XXII (April, 1935), 221-231  
 ——— The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Man- churia. *Geografiska annaler* (Stockholm), 1.1935.

- Lindquist, Sigurd: *Siddhi and Abhinna: ciné Studie iiber die klassischett Wunderdes Ybga*. Uppsala, 1935.
- Linton, Ralph: Marquesan Culture. In *The Individual and His Society: the Psycho-dynamics of Primitive Social Organization*. Ed. Ábrám Kardiner. New York, 1939, 137-196. p.
- Liungman, Waldemar: *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein: Studien zur Geschichte der Volksbrauche*. 1937-38.2 vols. (FFC XLVIII. 118; XLIX. 119.)
- Loeb, Edwin Meyer: *Pomo Folkways*. Berkeley, 1926. (CPAAE XIX. 2.)
- The Shaman of Niue. *AA*, n. s. XXVI. 8 (July-Sept., 1924), 399-402.
- Shaman and Seer. *AA*, n. s. XXXI, 1 (Jan.-Mar., 1929), 60-84.
- *Sumatra: Its History and People* (with The Archaeology and Art of Sumatra, by Robert Heine-Geldern). 1995. (WBKLIII.)
- *Tribal Initiations and Secret Societies*. Berkeley, 1929. (CPAAE XXV. 3.)
- Lömmel, Hermann: Bhrigu im Jenseits. *Paideuma*, IV (1950), 93-109.
- Yasna 32. *Wörter and Sachen* (Heidelberg), XIX = n. s. I (1938), 237-265.
- Lopatin, Ivan A.: *Goldy amurskiye, ussuriskiye i sungariiskiye*. Vladivostok, 1922.
- A Shamanistic Performance to Regain the Favor of the Spirit. *Anthropos*, XXXV-XXXVI (1940-41), 352-355.
- A Shamanistic Performance for a Sick Boy. *Anthropos*, XLI-XLIV (1946-49), 365-368.
- Lot-Falck, Eveline: A propos d'Átügan, déesse mongolé de la téré. *RHR*, CXLIX, 2 (1956), 157-196.
- A propos d'un tambour de chaman tongouse. *L'Homme* (Paris), No. 2 (1961), 23-50. p.
- L'Animation du tambour. *JA*, CCXLIX (1961), 213-239.
- *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris, 1953.
- Lowie, Robert H.: *Notes oh Shoshonean Ethnography*. 1924. (AMNFI Anthropological Papers XX. Pt. III.)

- On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs. In *Congr s International des Americanistes. Compte-Rendu de la XXf session. Part 2* (1924). Göteborg, 1925, 546-549. p.
- *Primitive Religion*. New York, 1924.
- Lowie, Robert H.: Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas. In *Essays Presented to C. G. Seligman*. Ed. E. E. Evans-Pritchard et al. London, 1934, 183-188. p.
- Lublinski, Ida: Der Medizinmann bei den Naturv kern Südamerikas. *ZE*, LII-LIII (1920-21), 234-263.
- Luomala, Katharine: *Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers*. 1949. (BMB 198.)
- Macchioro, Vittorio: *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*. Florence, 1930.
- McMahon, Lieut.-Colonel A. R.: *The Karens of the Golden Chersonese*. London 1876.
- Maddox, John Lee: *The Medi m M n: a Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism*. New York, 1923.
- Madsen, W.: Shamanism in Mexico. *SJA*, XI (1955), 48-57.
- Malinowski, Bronislaw: *The Argonauts of the Pacific*. London, 1932.
- *Myth in Primitive Psychology*. London-New York, 1926. (Reprinted in his *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Anchor Books paperback. New York, 1954, 93-148. p.)
- *The Sexual Life of Savages in NW Melanesia*. New York, 1929.
- Malten, Ludolph: Das Pferd im Totenglauben. *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archiologischen Instituts* (Berlin), XXIX (1914), 179-256.
- M nchen-Helfen, Ott : Manichaeans in Siberia. In *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949*. Ed. Walter J. Fischel. Berkeley-Los Angeles, 1951, 311-326. p. (CPSP XI.)
- Reise ins asiatische T rna*. Berlin, 1931.
- Manker, Ernst: *Die lappische Zaubertrommel. I: Die Trommel als Denkmal materieller Kultur; II: Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens*. 1938, 1950. 2 vols. (AL I., VI.)

- Mannhardt, Johann Wilhelm Emanuel: *Germanische Mythen*. Berlin, 1858.
- Marcel-Dubois, Claudie: *Les Instruments de musique de l'Inde ancienne*. Paris, 1941.
- Mariner, W.: *An Account of the Natives of the Tonga Islands*. London, 1817; Boston, 1880. 2 vols.
- Maringer, Johannes: *Vorgeschichtliche Religion: Religionen im Steinzeitlichen Europa*. Zurich-Cologne, 1956.
- Marshall, Rev. Harry Ignarius: *The Karén People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology*. Columbus, 1922.
- Marstrander, Carl: Deux Contes irlandais. In *Miscellany Presented to Kuno Meyer by Somé of His Friends and Pupils on the Occasion of His Appoinment to the Chair of Celtic Philology in the University of Berlin*. Eds. Osborn Bergin – Carl Marstrander. Halle, 1912, 371-186. p.
- Martino, Ernesto de: *Il monda magico. Prolcgomena a una storia del magísmo*. Turin, 1948.
- Maspero, Henri: *La Chine antique*. Paris, 1927.
- l.égendes mythologiques dans le *Chotr king*. JA, CCIV (1924), 1-100.
- Les Religions chinoises*. Paris, 1950. (*Mélanges posthumes sur les religions et l'Histoire de la Chine I.*)
- Massignon, Louis: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 192. (2nd edn., rév. and enlarged, Paris, 1954.) *la Passión d'al-Hosayn-ibu-Mansoural-Ilallaj, inarily myslique de l'Islam, exi<sup>1</sup>- euhhi Bagdad le 26 mars 922: étnde d'hisloire religietise*. 2 vols. Paris, 1922.
- Mauss, Marcel: L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés-austro-asiatiques. *Année sociologique* (Paris), VII (1902-03), 1-140. (Reprinted in Hübner Henri – Mauss, Marcel: *Mélanges d'histoire religieuse*. 2nd edn. Paris, 1929, 131-187. p.)
- Mas Müller, F.: *Egyptian [Mythology]*. 1918. (MAR XII.)
- Melliet, A.: Le Tokharien. *Indogennanisches Jahrbuch* (Strassburg), I (1913), 1-19.
- Melsen, Karl: *Die Sagen vom Wiltenden Heerand Wilden jaeger*. Münster, 1935.

- Melnikow (Melnikov), N.: Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des irkutskischen Gouvernements. *Globus*, LXXV (1899), 132-134.
- Menasce, Jean de: The Mysteries and the Religion of Irán. In *The Mysteries* (Papers from the Eranos Yearbooks, 2), 135-148. p. 1955. (BS XXX. 2.) London, 1955.
- Menges [Karl Heinrich] lásd Potapov, L. P.
- Mercer, Samuel A. B. (ed. and tr.): *The Pyramid Texts, in Translation and Commentary*. 4 vols. New York, 1952.
- Metraux, Alfred: Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad nacional de Tucumán*. II (1931), 61-91.
- Religion and Shamanism. In *Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology of South American Indians*. Washington, 1949, 559-599. p.
- *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris, 1928.
- Le Shamanisme araucan. *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad nacional de Tucuman*. II. 10 (1942), 309-362.
- Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale. *Acta americana* (Mexico), II. 3-4 (1944), 197-219, 320-341.
- The Social Organization of the Mojo and Manasi. *PM*, XVI (1943), 1-30.
- Meuli, Karl: Griechische Opferbräauche. In *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*. Basel, 1946, 185-188. p.
- Maske. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Ed. Harms Bächtold-Staubli, V. 10 vols. Berlin, 1927-42.
- *Schweizer Máskén*. Zürich, 1948.
- Scythica. *Hermes* (Berlin), LXX (1935), 121-176.
- Mikhailowski, V. M.: Shamanism in Siberia and European Russia, Being the Second Part of *Shamanstvo*. *JRAI*, XXIV (1894), 62-100, 126-158. (Tr. from Russian by Olivér Wardrop.)
- Mironov, N. D. – Shirokogoroff (Shirokogorov), S. M.: Sramaia-Shaman: Etymology of the Word „Shaman”. *JRAS, North-China*

- Branch* (Shanghai), LV (1924), 105-130.
- Módi, Jivanji jamshedji: *The Tibetan Mode of the Disposal of the Dead. Memóriái Papers*, 1. skk. Bombay, 1922.
- Moerenhout, Jacques A.: *Voyages aux îles du Grand Océan*. 2 vols. Paris, 1897.
- Mogk, E.: *Germanische Mythologie*. Strassburg, 1898.
- Monsen, Erling – Smith, A. H. *Ísld Snorri Sturluson*
- Montandon, Georges: *Traite d'ethnologie culturelle*. Paris, 1934.
- Mooney, James: *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. *14th RBEW*, Pt. II (1892-93; pub. 1896), 641-1136. p.
- Moréchand, Guy: *Principaux Traits du chamanisme méo blanc en Indochine*. *BEFEO*, XLVII. 2 (1955), 509-546.
- Morris, J.: *Liviiig lüith the Lepchas*. London, 1938.
- Moss, Rosalind: *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*. London, 1925.
- Moulton, James Hope: *Early Zoroastrianism: Lectures Delivered at Oxford and in London February to May 1912*. London, 1913.
- Mühlmann, Wilhelm Emil: *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde*. Wiesbaden, 1955.
- Müller, F. Max *Ísld Max Müller, F.*
- Müller, Werner: *Die blaue Hütte*. Wiesbaden, 1954.
- *Wettpild and Kiút der Kwakiutl-Indianer*. Wiesbaden, 1955.
- Munkácsi, Bernhardt: „Pilz” and „Rausch”. *KS*, VIII (1907), 343-344.
- Münsterberger, Werner: *Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Südostasiens*. The Hague, 1939.
- Murray, Margaret Alice: *The God of the Witches*. London, 1934.
- Mus, Paul: *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*. Hanoi, 1935 ff. 2 vols.
- Muster, Wilhelm: *Der Schamanismus bei den Etruskern. Friihgeschichte and Sprachwissenschaft* (Vienna), I (1948), 60-77.
- *Der Schamanismus and seine Spuren in der Saga, im deutschen Branch, Märchen and Glauben*. Diss. Graz.
- Nachtigall, H.: *Die erhöhte Bestattung in Nord- and Hochasien*. *Anthropos*, XLVIII. 1-2 (1953), -70.

- Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung. *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin), LXXVII (1952), 188-197.
- Nadel, S. F.: A Study of Shamanism in the Nuba Mountains. LXXVI, Pt. I (1946), 25-37.
- Nágárjuna lásd Lamotte, Etienne
- Nanavutty, P. lásd Bode, Dastur Framroze Ardeshir
- Narr, Karl J.: Bárenzeremoniell and Schamanismus in der Álleren Steincit Europas. *Saeculum* (Freiburg-Munich), X. 3 (1959), 233-272.
- Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkercundliche Parallelen. *Anthropos*, L (1955), 513-545.
- Nordasiatisch-europáische Urzeit in archaologischer und völkercundlicher Sicht. *Stádium generate* (Berlin), VU. 4 (Apr., 1954), 193-201.
- et al. (eds): *Abriss der Vorgeschichte*. Munich, 1957.
- Nebesky-Wojkowitz, René de: Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas. *Eastern Anthropologist* (Lucknow), V. 1 (Sept.-Nov., 1951), 27-39.
- Oracles and Demons of Tibet: the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. The Hague, 1956.
- Tibetan Drum Divination, „Ngamo”. *Ethnos*, XVII (1952), 149-157.
- Die tibetische Bön-Religion. *AVK*, II (1947), 26-68.
- Das tibetische Staatsorakel. *AVK*, III (1948), 136-155.
- Negelein, Julius von: Seele als Vogel. *Globus*, LXXIX. 23 (1901), 357-361, 381-384.
- Nehring, Alfons: Studies zur indogermanischen Kultur and Urheimat. In *Die Indogermanen- und Germanenfrage: neue Wege zu ihrer Lösung*. 1996.7-229. p. (WBKLIV.)
- Nelson, Edward William: The Eskimo about Bering Strait. *ISTh RBEW*, Pt. I (1896-97; pub. 1899), 19-518.
- Németh, Julius: Über den Ursprung des Wortes *Sámán* und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Laulgeschichte. *KS*, XIV (1913-14), 240-249.
- Newbold, T. J.: *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca, viz. Pinang, Malacca, Singapore, with a History of the Malayan States on the Peninsula*. 2 vols. London, 1839.



- Nguyen-Van-Khoan: Le Repéchage de l'ame, avec use nole sur les hõn et les pluich d'après les croyances tonkinoises actuelles. *BEFF.O*, XXXIII (1933), II 34.
- Niggemeyer, H. *Íásd* Jensen, A. E.
- Nilsson, Martin P.: *Geschichte der griechischen Religion*. 2 vols. Munich, 1941-50.
- Nioradze, Georg: *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*. Stuttgart, 1925.
- Nölle, W.: Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus. *JMVK*, XII (1953), 86-90.
- Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus. *JMVK*, XI (1952), 41-47.
- Nordenskiöld, Erland: *Origin of the Indian Cwilization in South Amerika*. Göteborg, 1931. (Comparative Ethnographical Studies IX. 9.)
- Nourry, Émile (alias P. Saintyves): *Les Contes de Perrault*. Paris, 1923.
- Numazawa, Franz Kuchi: *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*. Paris-Lucerne, 1946.
- Nyberg, H.: Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. *JA*, CCXIX (July-Sept., 1931), 1-134.
- *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938.
- Nyuak, Leó: Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak. *Anthropos*, I (1906), 11-23, 165-184, 403-25.
- Obermaier, H. *Íásd* Breuil, H.
- Oesterreich, T. K.: *Possession, Demoniacal and Other, among Primitive Races in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*. London-New York, 1930.
- Ohlmarks. Ake: Arktischer Schamanismus and altnordischer Seidhr. *ARIN*, XXXVI. 1(1939), 171-180.
- *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund, 1939.
- Oka, Masao: Kulturschichten in Altjapan. (Germán tr., unpublished, from Japanese MS.)
- Okladnikov, A. P.: Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia. In *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (1956)*. Copenhagen, 1958, 435-556. p.

- Oldenberg, Hermann: *Die Religion des Veda*. 2nd edn. Berlin, 1917.
- Olsen, Magnus: Le Prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvege ancienne. *RHR*, CXI (1935), 177-221.
- Opler, Morris Edward: The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology. *JAF*, LIX. 233 (July-Sept., 1946), 268-281.
- Notes on Chiricahua Apache Culture. I: Supernatural Power and the Shaman. *PM*, XX. 1-2 (Jan.-Apr., 1947), 1-14.
- O'Rahilly, Thomas F.: *Early Irish History and Mythology*. Dublin, 1946.
- Pallas, P. S.: *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*. 3 vols. St. Petersburg, 1771-76.
- Pallisen, N.: Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingischans. *hiúmén*, III (1956), 178-229.
- Pander, Eugen: Das lamaische Pantheon. *ZE*, XXI (1899), 44-78.
- Park, Willard Z.: Paviotso Shamanism. *AA*, n. s. XXXVI. 1 (Jan.-Mar., 1994), 98-119.
- *Shamanism in Western North America: a Study in Cultural Relationships*. Evanston-Chicago, 1998. (Northwestern University Studies in the Social Sciences 2.)
- Parker, K. Langloh: *The Euahlayi Tribe: a Study of Aboriginal Life in Australia*. London, 1905.
- Parrot, A.: *Zigurats et Tour de Babel*. Paris, 1949.
- Parsons, Elsie Clews: *Pueblo Indian Religion*. 2 vols. Chicago, 1939.
- Partanen, Jorma: *A Description of Buriat Shamanism*. Helsinki, 1941—42. (ISFO LI.)
- Párvan, Vasile: *Getica. O protoistoriea Daciei*. Bucharest, 1926.
- Paul, Ottó: Zur Geschichte der iranischen Religionen. *ARW*, XXXVI (1940) 215-234.
- Paulson, Ivar: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*. Stockholm, 1958.
- *Schutzgeister and Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nord-urasien*. Uppsala, 1961.
- Pelliot, Paul: Influence iranienne en Asie Centrale et en Extrême Orient. *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (Paris), 1912.
- Review of *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker*, by W. Koppers. *TP*, XXVIII, 3-5 (1931), 463-470.

- Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois. *JA*, ser. XI., vol. I (Mar.-Apr., 1919), 451-469.
- Tángnim-tárim. *TP*, XXXVII (1944), 165-185.
- Penzer, Norman Moslem (ed.): *The Ocean of Story, being C. II. Tiniméil's translation of Somadeva's Kathá Sárit Sugara (or Oceans of Streams of Story)*. 10 vols. London, 1924-28.
- Portiam, Archdeacon J.: Manangism in Borneo. *JRAS, Straits Branch* (Singapore), No. 19 (1887), 87-103.
- Pering, Birger: Die geflügelte Scheibe. *Archiv für Orientforschung* (Graz), Vili (1995), 281-296.
- I 'erry, W. J.: *The Children of the Sun: a Study of the Early History of Civilization*. 2nd edn. London, 1926.
- The Megalithic Culture of Indonesia*. Manchester, 1918.
- The Primordial Ocean*. London, 1935.
- Pestalozza, Uberto: Il manicheismo presso i Turchi occidentals ed orientalj. *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, rendiconli* (Milán), ser. II., vol. LXVII. Ease. 1-5 (1934), 417-497.
- Peti i, Helmut: Der australische Mediziner. *ALat*, XVI (1952), 159-317; XVII (1953), 157-225.
- Peliullo, Vincenzo: The Yaruros of the Capanaparo Kiver, Venezuela. *Smithsonian Institution, BBEW*, 123, *Anthropological Papers*, No. 11 (1939), 161-290.
- Peltazzoni, Raffaele: The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive. *Folklore* (London), XXXV (1924), 151-165. (Reprinted, with additions, as La ealena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico, in his *Saggi di storia Beik religions e di mitología* [q. v.], 63-79. p.)
- Fortnazione e sviluppo del monotcismo nella storia dilié religioni*. Rome, 1922.
- Essays on the History of Religions*. Leiden, 1954.
- lo and Rangj. In *Pro regno fro sanctuario, hommage i) Van der Leeuw*, .159 364. p.
- I Misteri: saggio di una teória storico-religiosa*. Bologna, 1924. (Storia Béllé leligione VII.)
- Mili a leggende. I: Africa, Australia*. Turin, 1948.
- Mitológia giapponese*. Bologna, 1929.
- I 'onniscienza di Dió*. Turin, 1955.

- Saggi di storia delie religioni e di mitologia.* Komé, 1946.
- Pelletnson, Olof: *Jabmek and Jabmeaime: a Comparative Study of the Dani and the Ki'idm of the Dead in Lappish Religion.* Lund, 1957.
- Phillips, E. D.: The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia. *Art A*, XVIII. 2 (1955), 161-177. Piddington, Ralph lásd Williamson, R. W.
- Pilsudski, Bronislav: Der Schamanismus bei den Ainu-Stammen von Sachalin. *Globus*, XCV. 1 (1909), 72-78.
- Pippidi, D. M.: Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos. *SMSR*, XX (1947-48), 77-103.
- *Recherches sur le cultc impérial.* Bucharest, 1939.
- Polivka, G. lásd Bolté, J.
- Popov, A. A.: Consecration Ritual fór a Blacksmith Novice among the Yakuts. *JAFL*, XLVI. 181 (July-Sept., 1933), 257-271.
- *Scremonia ozhivlenia bubim u ostyak-samoyedov.* Leningrad, 1934.
- Popov; A. A.: *Tavgytzy: Materialy po etnografii avamskikh i vedeyevskikh lavgylzev.* Moscow-Leningrad, 1936. (AN, Trudy Instituta Anthropologii i Etnografii 1. 5.)
- Pope, Nicholas N.: Review of *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, by Georg Nioradze. *AM*, III (1926), 137-140.
- Review of *Der Ursprung der Gottesidce.* Vol. X. By W. Schmidt. *Anthropos*, XLVIII (1953), 327-332.
- Zum khalkhamongolischen Heldenepos. *AM*, V. 2 (1928), 183-213. Potanin, G. N.: *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii.* 4 vols. St. Petersburg, 1881-83. Potapov, L. P: Obryad ozhivlenia shamanskovo bubna a tyurkoyazychnykh plemen Altaya. In AN, *Trudy Instituta Etnografri*, n. s. I. 159-182. Moscow, 1947.
- Menges, [Karl Heinrich]: *Materialien zur Völkskunde der Ttirkvölker des Altaj.* Berlin, 1934. (Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin XXXVII.)
- Pozdneyev, A. M.: *Dhyana and Samádhi int mongoHschcn Lamaismus.* Hannover, 1927. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus and verwandter Gebiete XXII.)
- *Mongolskaya khrestomatia dlya pervonachalnavo prepodavania* (Mongolian Chrestomathy). St. Petersburg, 1900.

- Priklonsky, V. L.: O shamanstve u yakutov. *Izvestia Vostochno-Sibirskovo Otdela Russkovo Geograficlu'skovo Obschestva* (Irkutsk), XVII. 1-2 (1886), 84-119. (Germán tr., Das Schamanenthum der Jakuten. MAC IV, XVIII [1888], 165-182.)
- Pripuzdv, N. V.: *Svedeniu dlya izuchenia shamanstva a yakutov*. Irkutsk, 1885. Propp, V. I. [Vladimír Yakovlevich]: *Le radici storiche dei raccontí di fale*. Turin, 1949. (Russian edn. Leningrad, 1946.)
- Przyldski, Jean: Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara. JA, CCVIII (Jan.-Mar., 1926), 1-59.
- Les Sept Terrasses de Barabudur. HIAS, I. 2 (July, 1936), 251-256.
- Pulver, Max: The Experience of Light in the Gospel of St. John, in the 'Corpus hermeticum,' in Gnosticism, and in the Eastern Church. In *Spiritual Disciplines* (Papers from the Eranos Yearbooks, 4.), 239-266. p. 1960. (BS XXX. 4.) London, 1960.
- Quigstad, J.: *Lappische Heilkunde*. Oslo, 1932.
- Radcliffe-Brown, A. R.: *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology*. Cambridge, 1922.
- Radin, Paul: *Primitive Religion: Its Natúré and Origin*. New York, 1937. 2nd edn. (new foreword), New York, 1957.
- *The road of life and Death: a Ritual Drama of the American Indians*. 1945. (BS V.) Radlov (Radloff), Wilhelm: *Aus Sibirien: lose Bltter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. 2 vols. in 1. Leipzig, 1884.
- Prolién der Volksliteratur der tiirkischen Stamme Süd-Sibiriens und der tsungarischen Steppe*. 10 vols. St. Petersburg, 1866-1907.
- Rahmann, Rudolf: Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India. *Anthropos*, LIV (1959), 681-760.
- Raingear, P: *Hermes psychagogue. Essai sur les origines du cultc d'Hermés* Paris 1935.
- Ramstedt, G. J.: The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups. *JSFO*, Lili. 1 (1946-47), 15-26.
- Zur Frage nach der Stellung der tschuwassichen. *jSh'O*, XXXVIII (1922-23), 1-34.
- Rank, Gustav: *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Viilker Nordosteuropas und Nordasiens*. 1949. (FFC LVII. 137.)

- Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group. *SS*, VI (1955), 7-79. Ranks, Kurt: *Indogermanische Totenverehrung. I: Per dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen*. 1951. (FFC LIX. 140.)
- Rásánen, Martti: *Regenbogen-Hinunelsbrücke*. 1947. (SOXIV. 1.)
- Rasmussen, Knud: *Across Arctic America*. New York-London, 1927.
- *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*. Tr. W. E. Calvert. Copenhagen 1932. (RFTE IX.)
- *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Tr. William Worster. Copenhagen, 1930. (RFTE VII. 1.)
- *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*. Tr. W. E. Calvert Copenhagen, 1931. (RFTE VIII. 1-2.)
- *Die Thulefahrt*. Frankfurt a. M., 1926.
- Reagan, Albert B.: *Notes on the Indians of the Fort Apache Region*. 1910. (AMNII Anthropological Papers XXXI. Pt. V.)
- Reinhold-Müller, F. G.: Die Krankheits- and Heilgottheiten des Lamaismus *Anthropos*, XXII (1927), 956-991.
- Kénéel, C.: L'Arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité. *KÍÍR*, XLVI (1902), 58-80.
- Ribbach, S. H.: *Droga Namgyal. Ein Tibeterleben*. Munich-Planegg, 1940. Richthofen, Bolko, Freiherr von: Zur Frage der archáologischen Beziehungen zwischen Nordamerika and Nordasiens. *Anthropos*, XXVII (1932), 123-151.
- Riesenfeld, A.: *The Megalithic Culture of Metanesia*. Leiden, 1950.
- Risley, H., H.: *The Tribes and Castes of Bengal*. 4 vols. Calcutta, 1891-92.
- Kivet, Paul: Les Australiens en Amerique. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. XXVI (1925), 23-63.
- Les Malayo-Polynésien en Amerique. *ISA*, n. s. XVIII (1926), 141-278.
- Les Mélando-Polynésien et les Australiens en Amerique. *Anthropos*, XX (1925), 51-54.
- les Origines de Fhómmé amricain*. Montreal, 1943; 2nd edn. Paris, 1957. (Alsó tr.: *Los origines del hombre americano*. Mexico, 194.1.)
- Köblös Rodriguez, Euliojio: Guallalunes, costumbres y ciencias araucannas. *Anales de la Universidad de Chile* (Santiago), CXXVII

- (191 ()), 151-177.
- Röttk, Fritz: Neunmalneun and Siebenmalsieben. *MAGW*, I.X (1930), 320-330. Hm k, [Joseph F.: *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*. 2 vols. Cambridge (Mass.), 1947. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series IX.)
- Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland. *Anthropos*, LIV (1959), 796-818.
- The Muan-bpö Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na-khi. *MS*, XIII (1948), 1-160.
- Studies in Na-khi Literature: I. The Birth and Origin of Domba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism, According to Moso Manuscripts. *Art A*, VII fasc 1-4 (1937), 5-85; *BEFEO*, XXXVII (1937), 1-39;...II. The Na-khi 'Há<sup>2</sup>zhi 'p'i or the Road the Gods Decide. *BEFEO*, XXXVII (1937), 40-119.
- *The Zhi Ma Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts*. Vienna-Modling, 1955.
- Rockhill, William Woodville: *The Land of the Lamas: Notes of a journey through China, Mongolia, and Tibet*. New York-London, 1891.
- On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies. *Proceedings of the American Oriental Society* (New Haven), XL (1888; pub. 1890), xxix-xxxi.
- Röder, Joseph G.: *Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams*. Bamberg, 1948.
- Rodriguez, Euljio Robles lásd Robles Rodriguez, Euljio
- Rohde, Erwin: *Psyche: the Cult of Soids and Belief in Immortality among the Grecks*. Tr. from 8th German edn. by W. B. Hillis. New York-London, 1925.
- Róheim, Géza: *The Eternal Ones of the Dream: a Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*. New York, 1945.
- Hungarian Shamanism. *Psychoanalysis and the Social Sciences* (New York), III. 4 (1951), 131-169.
- *Hungarian and Vogul Mythology*. New York, 1954. (Monographs of the American Ethnological Society XXIII.)

- Rosenberg, F.: On Wine and Feasts in the Iranian National Epic. *Journal of the K. Cama Oriental Institute* (Bombay), No. 19 (1931), 13-44. p. (Tr. from Russian by L. Bogdanov.)
- Rosetti, A.: *Colindele Románilor*. Bucharest, 1920.
- Roth, H. Ling: *The Natives of Saraivak and British North Borneo, Based Chiefly on the Mss. of the late Hugh Brooke Low*. With a preface by Andrew Láng. 2 vols. London, 1896.
- Roth, Walter E.: An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians. *30th RBEW* (1908-09; pub. 1915), 103-386. p.
- Rousselle, Erwin: Die Typen der Meditation in China. In *Chinesischdeutscher Almanach für das Jahr 7932*. (China Institut, Frankfurt [a. M.] Universität.)
- Roux, Jean-Paul: Eléments chamaniques dans les textes premongols. *Anthropos*, Lili. 1-2 (1958), 440-56.
- Le Nóm du chaman dans les textes turco-mongols. *Anthropos*, Lili, 1-2 (1958), 133-142.
- Tángri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. *RHR*, CXLIX (1956), 49-82, 127-230; CL (1956), 27-54, 173-232. f
- Rowland, Benjámín, Jr.: Studies in the Buddhist Art of Bámiyán: the Bódhisattva of Group E. In *Art and Thought, Issued in Honour of Dr. Ananda K. Coomarasummy on the Occasion of His 70th Birthday*. London, 1947, 46-54. p.
- Roy, Sarat Chandra: *The Birhors: a Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur*. Ranchi, 1925. |
- Ruben, Walter: Eisenschmiede and Dämonen in Indien. *IAE*, Suppl. XXXVII (1939).
- Schamanismus im alten Indien. *AO*, XVII (1939), 164-205.
- Rudolf of Fulda (with Meginhart): *Translatio S. Alexandra*. In *Monumenta Cetmaniaehistorica* (ed. G. H. Pertz, 1826-), *Scriptorum Tomus 2*. Hannover. (For translation into German, see Richter, B.: *Die Gesdchtschreiber der deutschen Vorzeit*. VI. 2nd edn. Leipzig, 1889.)
- Runeberg, Arne: *Witclies, Demons and Fertility Magié: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion*. Helsinki, 1947.



- Russu, Ion I.: Religia Geto-Dacilor. *Annuarul Institutului de Studii Clasice* (Cluj) V (1947), 61-137. ”
- Sahagún, Bernardino de *Íásd* Bernardino de Sahagún
- Saintyves, P. *Íásd* Nourry, E.
- Salmony, Alfred: *Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications*. Ascona, 1954.
- Sandschejew, Garma: Weltanschauung and Schamanismus der Alaren-Burjaten. Tr. from Russian by R. Augustin. *Anthropos*, XXVII (1927-28), 576-613, 933-955; XXVIII (1928), 538-560, 967-986.
- Hanguinetti, B. R. *Íásd* Defremery, Charles Francois
- Sanjana, Darab Dastur Peshotan (ed. and tr.): Dinkart IX, in his *Ílie Hinkant, Bk. IX: Contents of the Gathic Nasks*. Pt. I. Bombay, 1922.
- Sauvageot, Aurélien: Eskimo et Ouralien. *JSA*, n. s. XVI (1924), 279-316.
- Saxl, F.: *Mithras*. Berlin, 1931.
- Schaefner, A.: *Origine des instruments de musique*. Paris, 1936.
- Seharrer, Hans: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Said-Borneo*. Leiden, 1946. Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Said-Borneo. *Cultureel Indie* (Leiden), IV (1942), 73-81.
- Sehebesta, Paul: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka. In *Festschrift. Pithktion d'hommage offerte au P[ère], Schmidt*. Ed. W. Koppers. Vienna, 1928. *Les Pygmées*. Paris, 1940. (Tr. from Germán by F. Berge.)
- Sí hilorath, Bernfried: Der Hund bei den Indogermanen. *Paidemna*, VI. I (Nov, 1954), 25-40.
- Sí Imiidt, J.: Das Etymon des persischen Schamane. *Nyelvtudományi közlemények* (Budapest), XLIV. 470--74.
- Schmidt, Leopold: Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas and Eurasiens. *Anthropos*, XLVII (1952), 509-539.
- Selops and die Haselhexe. *Laos* (Stockholm), I (1951), 67-78.
- Schmidt, Wilhelm: *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen and Mythologien der austronesischen Völker*. Vienna, 1910. (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse Lili.)

- Handbuch der Methode der kulturhistorische Ethnologie.* Münster, 1937.
- Der heilige Mittelpfahl des Hauses. *Anthropos*, XXXV-XXXVI (1939-41), 91.6-969.
- Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdeziichtervolkern. *Elhints*, VII (1942), 127-148.
- Die kulturhistorische Methode and die nordamerikanisehe Etlmologie. *Anthropos*, XIV-XV (1919-20), 546-563.
- kullurkreiseand Kulturschichten in Süd-Amerika. XI.V (1913), 1014-1124.
- Der Ursprung der Gottesidee: ciné historisch-kritische and positive Hindié.* 12 vols. Münster, 1912-55.
- Snam, L. M.: *The Monguors of the Kansu-Tibelan Boriiét: Pl. II: Their lieligious lile* Philadelphia, 1957.
- Schröder, Dominik: Zur Religion der Tújén des Sininggebietes (Kukunor). *Anthropos*, XLVII (1952), 1-79,620-658,822-870; XLV1111953), 202-259.
- Zur Struktur des Schamanismus. *Anthropos*, L (1955), 849-881.
- Schurtz, Heinrich: *AHersklinsen and Männerbiinde.* Berlin, 1902.
- Schuster, Carl: *joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact betwcn America, Oceania and the Far East.* Amsterdam, 1951. (Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94.)
- A Survival of the Eurasiatic Animál Style in Modern Alaskan Eskimo. In *Indian Tribcs o f Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanises.* Ed, Sol Tax. III. 34-45. Chicago, 1952.
- Seler, Edward: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde.* 5 vols. Berlin, 1902-13.
- Zauberei im altén Mexikó. *Globus*, LXXVIII. 6 (Aug. 11,1900), 89—91. (Reprinted in his *Gesammelte Abhandlungen* [q. v.], II. 78-86.)
- Seligman, C. G.: *The Melanesians of British New Guinea* (with a chapter by F. R. Barton and an appendix by E. L. Gibiin). Cambridge, 1910.
- Shashkov, S.: *Shamnnstvo v Sibirii.* St. Petersburg, 1864.

- Shimkevich, P. P.: *Materialy dlya izuchenia shamanstva a goldov*. Khabarovsk, 1896.
- Shimkin, B. D.: A Sketch of the Két, or Yenisei „Ostyak”. *Etlmos*, IV (1939), 147-176.
- Shirokogoroff (Shirokogorov), Sergei M.: General Theory of Shamanism among the Tungus. IRAS, *North-China Branch* (Shanghai), LIV (1913), 246-249.
- Northern Tungus Migrations in the Far East (Goldi and Their Ethnical Affinities). *JRAS, North-China Branch* (Shanghai), LVII (1926), 123-183.
- *Psychomental Complex of the Tungus*. London, 1955.
- Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen. *Baessler-Archiv* (Berlin), XVIII. Pt. II (1935), 41-96. (Tr. of article in Russian published at Vladivostok, 1919.)
- *lásd* Mironov, N. D.
- Sieroszewski, Wenceslas: Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes. *RHR*, XLVI (1902), 204-233, 299-338.
- *Yakuty*. St. Petersburg, 1896. (See abridged tr. by William G. Sumner [q. v.], *The Yakuts*.)
- Sinor, D.: Ouralo-allaíque-indo-européen. *TP*, XXXVII (1944), 226-244.
- Sreat, W. W.: *Malinl Magic*. London, 1900.
- Blagden, C. O.: *Pagan Races of the Malay Peninsula*. 2 vols. London, 1906. Slawik, Alexander: Kultische Geheimbünde der Japaner and Germanen. In *Die Indogcrmanen- und Germanenfrage: ueue Wege zu ihrer Lösung*. 1936. 675-763. p. (VVBKLIV.)
- Smith, A. H. *lásd* Snorri Sturluson
- Snellgrove, Dávid L.: *Buddhist Himalaya*. New York, 1957.
- Snorri Sturluson: *The Prose Edda*. Tr. Arthur Gilchrist Brodeur. New York-London, 1916; 2nd printing, 1923. (Scandinavian Classics V.)
- Ynglinga Saga. In *Heimskringla, or the Lives of the Norse Kings*. Ed. and tr. Erling Monsen (with the assistance of A. H. Smith). Cambridge, 1932.
- Söderblom, N.: *La Vie future d'après le mazdéisme*. Paris, 1901.
- Somádévá *lásd* Penzer, Norman Mosley

- Speiser, Félix: Melanesien and Indonesien. *ZE*, LXX. 6 (1938), 463-481.
- Spencer, Baldwin – Gillen, F. J.: *The Arunta: a Study of a Stone Age People*. 2 vols. London, 1927.
- The Native Tribes of Central Australia*. London, 1899.
- The Northern Tribes of Central Australia*. London, 1904.
- Spier, Leslie: *Klamath Ethnography*. Berkeley, 1930. (CPAAE XXX.)
- The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*. 1935. (GSA1.)
- Yuman Tribes of the Gila River*. Chicago, 1983.
- Spios, Walter lásd Zoete, Beryl de Ssít-ma ch'ien. lásd Chavannes, Édouard
- Slefansson, Vilhjálmur: The MacKenzie Eskimo. In *The Stefansson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum. Preliminary Ethnological Report*, 133-150. p. (AMNH Anthropological Papers XIV.)
- Síéin, Rolf A.: Leao-Tche. *TP*, XXXV (1940), 1-154.
- Recherches sur Tepopée et le barde au Tibet*. Paris, 1959.
- Sleinen, Karl von den: *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung and Ergebnissc der zweiten Schingu-Expedition, 1887-1888*. Béri in, 1894. Sleiner, F. B.: Skinboats and the Yakut „Xayik”. *Ethnos*, IV (1999), 177-183. Sleinmann, Alfred: Fine Geisterschiffmalerei aus Südborneo. *Jahrbuch des Ilernischen Historischen Museums in Bern*, XXII (1942), 107-112. (Also published separately.)
- Das kultische Schiff in Indonesien. *IPEK*, XIII-XIV (1939-40), 149-205. Mernberg, Leó: Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens: Vergleichende Folklore-Studie. *ARW*, XXVIII (1930), 125-153.
- Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus. *ZMKRW*, L(1935), 229-252.
- Divine Election in Primitive Religion, in *Congres International des Americanistes. Comte-Rendu de la XXf session*. Pt. 2 (1924), 472-512. p Göteborg, 1925.
- Mevenson, Matilda Coxe: *The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Rites, and Ceremonies*. 1904. (23rd RBEW [1901-02].)

- Meward, Julián H.: Shamanism among the Marginal Tribes, in his *Handbook of South American Indians* (q. v.), 650. skk. p. (ed.): *Handbook of American Indians North of Mexico*. 1907, 1910. (BBEW 30. Pts I 11.) 2 vols.
- Handbook of South American Indians*. Washington, 1999.
- Mearns, C. S.: *A Visit to the South Seas, in the United States' Ship Vincennes, during the years 1829 and 1890*. New York, 1831; 2 vols. London, 1891.
- Mead, L.: Das Schamanenthum unter den Burjaten, *Globus*, LII, 16 (1887), 150-153.
- Mighnair, Engelbert: Schamanismus bei den Negritos Siidostasiens. *VJVM*, II. 2 (1954), 156-164; III. 1 (1955), 14-21; IV. I (1956), 135-147. (With English Summary.)
- Schamanismus in Australien. *VWM*, V. 2 (1957), 161-190.
- Milling, Matthew W.: Jivaro Shamanism. *Proceedings of the American Anthropological Society* (Philadelphia), LXXII. 3 (1933), 137-145.
- Molu, Waldemar: *Das Totenritual der Dajak*. Cologne, 1959. (Ethnologica, n. s. I.) Moinhaek, Dag: *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*. Stockholm Copenhagen, 1935.
- Muir, Montague: *The Werewolf*. London, 1939.
- Summer, William G. (tr.): The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski. *JRAI*, XXXI (1901), 65-110.
- Swanton, John R.: Shamans and Priests. In Steward, Julián H. (ed.): *Handbook of American Indians North of Mexico* (q. v.). II. 522-524.
- Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians. *26th RBEW* (1904-05; pub. 1908), 391-485. p.
- Sydow, C. W. von: Tors fard till Utgard. I: Tors bockslaktning. *Danske Studier* (Copenhagen), 1910, 65-105, 145-182. p.
- Tallgren, Aarne Michael: The Copper Idols from Galich and Their Relatives. *Stadia orientalia* (Helsinki), I (1925), 312-341.
- *Zur westsibirischen Gruppe der „schamanistischen Figuren“*. Prague, 1931. (Seminarium Kondakovianum IV.)
- Tawney, Charles Henry lásd Penzer, Norman Mosley
- Tcheng-tsu Shang: *Der Schamanismus in China*. Diss. Hamburg, 1934.

- Tegnaeus, Harry: *Le Héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*. Uppsala, 1950.
- Teit, James A.: *The Lillooet Indians*. Leiden, 1906. (AMNH Memoirs IV.; JE II. 5.)
- The Thompson Indians of British Columbia. *AMNH Memoirs*, II (1900), 163-392. (JE I.)
- Thalbitzer, William: Cultic Games and Festivals in Greenland. In Congrès International des Americanistes. *Compte-Rendu de la XXV session*. Pt. 2 (1924), 236-155. p. Göteborg, 1925.
- The Heathen Priests of East Greenland (Angakut). In *Verhandlungen des XVI Internationalen Amerikanisten-Kongresses*. Pt. 2 (1908), 447-464. p. Vienna-Leipzig, 1910.
- Le Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie. *JSA*, n. s. XXII (1930), 73-106.
- Parallels within the Culture of the Arctic Peoples. In *Annaes do XX Congresso International de Americanistas*. Pt. 1 (1924), 283-287. Rio de Janeiro, 1925.
- (ed.): *The Ammasalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*. Copenhagen, 1914.
- Thompson, B.: *The Figians*. London, 1908.
- Thompson, Stith: *Motif-Index of Folk-Literature*. Helsinki and Bloomington, 1932-36. (FFC 106-109, 116-117; Indiana University Studies 96, 97, 100, 101, 105, 106, 108, 110-112.) 6 vols. (2nd edn., rév. and enlarged, 1955-57. 6 vols. in 4.)
- Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*. 8 vols. New York, 1923-58.
- Thurn, Everard F. im *Íásd* Im Thurn, Everard F.
- Tin, Pe Maung (tr.): *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhímagga*. 3 vols. London, 1923-31. (PTS XI., XVII., XXI.)
- Toivoinen, Y. H.: Le Gros Ghéne des chants populaires finnois. *SFO*, Lili (1946-47), 37-77.
- Tretyakov, P. I.: *Turukhansky krai, evó priroda i zhiteli*. St. Petersburg, 1871.
- Toucci, Giuseppe: *Tibetan Painted Scrolls*. 2 vols. Romé, 1949.

- Vajda, László: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-altaische Jahrbücher* (Wiesbaden), XXXI (1959), 455-485.
- Van Emelen, Rev. Arthur lásd Hoffmann, Rev. John
- Van der Kroef, Justus M.: Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia. *Journal of East Asiatic Studies* (Manila), III. 3 (Apr., 1954), 257-265.
- Vnndier, Jacques: *La Religion égyptienne*. Paris, 1944.
- Vnnnicelli, Luigi: *La religione dei Lolo*. Milán, 1944.
- Vasilyev, V. N.: *Shamansky kostyum i búben a yakutov*. St. Petersburg, 1910. (Sbornik Muzeya po Antropologii i Etnografii pri Imperatorskoi Akademii Naukl. 8.)
- Visser, Marinus Willem de: *The Arhats in China and Iapon*. Berlin, 1913.
- Vries, Jan de: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin-Leipzig, 1935-57- 2nd edn. 1956-57. 2 vols.
- Wales, H. G. Quaritch: *The Mountain of God: a Study in Earlii Religion and Kingship*. London, 1953. -
- Prehistory and Religion in South-East Asia*. London, 1957.
- Waley, Arthur: *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China*. London 1955.
- Walleser, Max: Religiöse Anschauungen and Gebráuche der Bewoluier von Jap, Deutsche Siidsee. *Anthropos*, VII (1913), 607-609.
- Warneck, J.: *Die Religion der Batak*. Leipzig, 1909.
- Wassén, S. Henry lásd Holmer, Nils M.
- Walson, William: A Grave Guardian from Ch'ang-sha. *British Museuin Quarterly* (London), XVII. 3 (1950), 52-56.
- Webster, Hutton: *Magic: a Sociological Study*. Stanford, 1948.
- Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion*. New York, 1908; 2nd, rév. edn., 1932.
- Taboo: a Sociological Study*. Stanford, 1941.
- Welirli, Hans J.: Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Oberllurma. *1AE*, Suppl. XVI (1904).
- Weil, Raymond: *Le Champ des roscaux et le champ des offrandes dans la religion lunéraire et la religion générale*. Paris, 1936.
- Wcinberger-Goebel, Kira: Melanesische Jenseitsgedanken. *WBKL*, V (1943) 95-124.

- Wcisser-Aall, Lily: Hexe. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Ed. h'ianns Báchtold-Stäubli. III. 10 vols. Berlin, 1927-42.
- Wensinck, A. J.: *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*. Amsterdam, 1917.
- Freeand Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Amsterdam, 1911. Wrrnor, Alice: *African [Mythology]*, 1925. (MAR VII.)
- Wernerl, P.: L'Anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique. *L'Anthropologie*, XLVI (1936), 33-43.
- CTille des crânes. Représentations des esprits des défunls el des ancetres. In Gorce, M. -Mortier, R.: *L'Hisloire gán&ale des religious* (q. v.), 51 102. p. West, E. W. (tr.): *Pahlavi Texas. I: The Bnndahis, Bálimon Yust, and Shthlnsl ItlSluhlnst; II: The Dáádístan-í Dínik and The Tpisles of MihnKúihar*. 1880-97. (SBH, V., XVIII., XXIV., XXXVII., XLVII.) 5 vols. (Vol. I. 1880; Vol. II. 1882.) lásd I lául, Martin
- Weyer, Edward Moffatt, Jr.: *The Eskimos: Their Enviroiunent and I olhoails*. New Haven-London, 1932.
- Wliile, C. M. N.: Witchcraft, Divination and Magié among Ilié Ilalovale Tribes. *Africa* (London), XVII (1948), 81-104.
- Wlnlehead, George: *In theNicobar Islands*. London, 1914.
- Widengren, George: *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Boák*. Uppsala-Leipzig, 1950.
- *Hochgottglaube im alten Iran*. Uppsala-Leipzig, 1938.
- *The Ring mid the Tree ofhife in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala, 1951.
- Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. *Numen*, I (1954), 26- 83; II (1955), 47-134.
- Wieschoff, Heinz: *Die afrikanischen Trommeln and ikre ausserafrikanischcn Bezielumgen*. Stuttgart, 1933.
- Wikander, Stig: *Der arische Mannerbatid*. Lunid, 1938.
- *Yayu; Textc und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*. Uppsala, 1941.
- Wilhelm, Richard (tr.): *Chinesische Volkstnarchen*. Jena, 1927 (Märchen der Weltliteratur, ser. II.)



- Wilke, Georg: Der Weltenbaum and die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst. *Mannus-Bibliothek* (Leipzig), XIV (1922), 73-99.
- Wilken, G. A.: *Hét Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*. The Hague, 1887. (Reprint of article in *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkcnkunde van Nederlandsch Indie* [The Hague], V. Pt. II [1887], 427-497.)
- Williamson, Robert W.: *Essays in Polynesian Ethnology*. Ed. Ralph Piddington. Cambridge, 1939.
- *Religion and Social Organization in Central Polynesia*. Ed. Ralph Piddington. Cambridge, 1937.
- Wilson, Horace Hayman (tr.): *Rig-Veda Sanhitá: a Collection of Ancient Hindu Hymns, Constituting the First Ashtake, or Book of the Rig-Veda*. 6 vols. London, 1854-88.
- Winstedt, Sir Richard O.: Indian Influence in the Malay World. *JRAS*, Pts. III-IV (1944), 186-96. p.
- Kingship and Enthronement in Malaya. *JRAS*, Pts. III—IV (1945), 134-145. p.
- *Shaman, Saiva and Sufi: a Study of the Evolution of Malay Magic*. London, 1925.
- Wirz, Paul: *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*. Bern, 1941.
- *Die Marind-anim von Hollandisch-Süd-Ncu-Guinea*. 2 vols. Hamburg, 1922-25.
- Wissler, Clark: *The American Indian*. New York, 1917; 2nd edn. 1922; 3<sup>rd</sup> edn. 1938.
- *General Discussion of Shamanistic and Danáig Societies*. 1916. (AMNH Anthropological Papers XI. Pt. XII.)
- Wolfram, R.: Robin Hood und Hobby Horse. *WPZ*, XIX (1932).
- Wolters, Paul: *Der geflügelte Scher*. Munich, 1928. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften. Phil.-hilt. Klasse I.)
- Woodward, Frank Lee (tr.): *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya) or More Numerous Suttas*. 1932-36. (PTS 22, 24-27.) 5 vols.
- Wright, Arthur Frederick: Fo-t'u-téng; a Biography. *HJAS*, XI (1948), 311-371.
- Wüst, Walther: Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten

der Steppel ARW, XXXVI. 2 (1940), 234-249.

——— Yasna XLII4,213. ARW, XXXVI. 2 (1940), 250-256.

Wylick, Carla van: *Bestattungsbrauchs und Jenseitsglaube auf Celebes*. The Hague, 1941. (Diss., Basel, 1940.)

Yasser, J.: Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes. *Pro-Musica Quarterly* (New York), Mar.-June, 1926,4—15.

## RÖVIDÍTÉSEK

- AA* ~ *American Anthropologist* (Menasha)  
*AE* ~ *Acta ethnographica* (Budapest)  
*AL* ~ *Acta lapponica* (Stockholm)  
*Alat* ~ *Annali lateranensi* (Vatican City)  
*AM* ~ *Asia Major* (Leipzig)  
*AMNH* ~ American Museum of Natural History (New York)  
*AN* ~ Akademia Nauk Soyuza Sovetskikh Sotzialisticheskikh Respublik (Moscow, Leningrad et al.)  
*L'Anthropologie* ~ *L'Anthropologie* (Paris)  
*Anthropos* ~ *Anthropos* (Salzburg; Mödling, Vienna; Freiburg)  
*AO* ~ *Acta orientalia* (Leiden)  
*AOH* ~ *Acta orientaliae hungarica* (Budapest)  
*ArtA* ~ *Artibus Asiae* (Leipzig)  
*ARW* ~ *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig)  
*AUFA* ~ *Annales universitatis feniticae aboensis* (Turku)  
*AVK* ~ *Archiv für Völkerkunde* (Vienna)  
*BBEW* ~ *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* (Washington)  
*BEFEO* ~ *Bulletin de l'École française d'Extreme-Orient* (Hanoi)  
*BMB* ~ Berenice P. Bishop Museum Bulletin (Honolulu)  
*BMFEA* ~ *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm)  
*BS* ~ Bollingen Series (New York)  
*CPAAE* ~ University of California Publication in American Archaeology and Ethnology  
*CPSP* ~ University of California Publications in Semitic Philology  
*EJ* ~ *Eranos-Jahrbuch* (Zürich)  
*Ethnographia* ~ *Ethnographia* (Budapest)  
*Ethnos* ~ *Ethnos* (Stockholm)  
*FFC* ~ Folklore Fellows Communication (Hamina; utóbb Helsinki)  
*FMNH* ~ Field Museum of Natural History (Chicago)  
*FS* ~ *Folklore Studies* (Peking; utóbb Tokyo)  
*Globus* ~ *Globus* (Brunswick)  
*GSA* ~ Generla Series in Anthropology (Menasha)

*HJAS* ~ *Harvard Journal of Asiatic Studies* (Cambridge, Mass.)  
*HOS* ~ *Harvard Oriental Series* (Cambridge, Mass., and London)  
*IA* ~ *Indian Antiquary* (Bombay)  
*IAE* ~ *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden)  
*JPEK* ~ *Jahrbuch für prehistorische ethnographische Kunst* (Berlin)  
*JA* ~ *Journal asiatique* (Paris)  
*JAFLL* ~ *Journal of American Folklore* (Boston and New York; utóbb Lancaster and New York)  
*JAOS* ~ *Journal of the American Oriental Society* (New Haven)  
*JE* ~ *Jesup North Pacific Expedition*  
*JMVK* ~ *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde* (Leipzig)  
*JPS* ~ *Journal of the Polynesian Society* (Wellington)  
*JRA1* ~ *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London)  
*JRAS* ~ *Journal of the Royal Asiatic Society* (London et al.)  
*JSA* ~ *Journal de la Société des Américanistes* (Paris)  
*JSFO* ~ *Journal de la Société Finno-Ougrienne* (Helsinki)  
*KS* ~ *Keleti Szemle* (Budapest)  
*MAGW* ~ *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*  
*MAR* ~ *Mythology of All Races* (Boston and London)  
*MCB* ~ *Mélanges chinois et bouddhiques* (Brussels)  
*MGVK* ~ *Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde* (Leipzig)  
*MS* ~ *Monumenta serica* (Peking; utóbb Nagoya)  
*MSFO* ~ *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* (Helsinki)  
*Numen* ~ *Numen* (Leiden)  
*Paideume* ~ *Paideume* (Bamberg)  
*PM* ~ *Primitive Man* (Washington)  
*PTS* ~ *Pali Text Society Translation Series* (London)  
*RBEW* ~ *Reports of the Bureau of American Ethnology* (Washington)  
*KFTE* ~ *Report of the Fifth Thule Expedition*  
*RHR* ~ *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)  
*SBB* ~ *Sacred Books of the Buddhists* (London)  
*SBE* ~ *Sacred Books of the East* (Oxford)  
*Sinica* ~ *Sinica* (Taipei)  
*SJA* ~ *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque)  
*SMSR* ~ *Studie e materiali di storia déllé religioni* (Rome)  
*SO* ~ *Studie orientalie* (Helsinki)  
*SS* ~ *Studia scptentrionalia* (Oslo)

*TMIE* ~ Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie (Université de Paris)

*TP* ~ *T'oung Pao* (Leiden)

*WBKL* ~ Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik

*WPZ* ~ *Wiener prähistorische Zeitschrift*

*WVM* ~ *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*

*Zalmoxis* ~ *Zalmoxis: revue des études religieuses* (Paris and Bucharest)

*ZB* ~ *Zeitschrift für Buddhismus* (Munich)

*ZE* ~ *Zeitschrift für Etimológia* (Berlin)

*ZMKRW* ~ *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (Berlin)