

'MÍTOSZBAN ÉLNI' ÉS A SÁMÁNKODÁS GYAKORLATA A
BAJKÁL-TÓ KÖRNYÉKI *EHIRIT*-BURJÁTOK KÖRÉBEN

Előző dolgozatunkban egy kelet-burjátiai művelődési ház munkatársainak közszférában gyakorolt stratégiáit, választási lehetőségeit és képességeit vizsgáltuk. A művelődési házban tapasztaltak alapján arra a következtetésre jutottunk, hogy a megye más közintézményeiben és a munkatársak körében az általunk *pokazuha*-nak nevezett magatartási forma a legjellemzőbb. A terminust az orosz köznyelvből kölcsönöztük, ahol egy hamis valóságkép megjelenítésére utal, arra a stratégiára, mely az idegenek benyomásait és véleményét hivatott befolyásolni.

Kurumkán megyét leginkább egy fejletlen, elmaradott térségnek tudtuk leírni, ahol az emberek vagy kis jelentőségű vadorzással foglalkoznak, vagy mint az orvosok, a tanárok és a helyi kultúra hivatásos képviselői a korlátozott számban rendelkezésre álló állami hivatalokat töltik be. Olyan állami intézmények, mint a művelődési ház, az idősek otthona, a természetvédelmi terület és olyan állami vállalkozások, mint például az új iskola építése Uljunhanban mindmáig szovjet típusú működési forma mentén szerveződnek. Ezek már nem képesek egyesíteni az embereket és már nem lesznek az egymás közötti szolidaritás bástyái. Az emberek már csak az ellenőrző bizottságok látogatásai alkalmával gyűlnek össze, amikor a központból érkező komissziók a helyi szervezetek tevékenységét hivatottak ellenőrizni, felülvizsgálni. Az emberek *pokazuha*-t gyakorolnak ezen alkalmakkor. Egyrészt azért, hogy e szervezetek „rendes”, a mindennapi életben szokásos működésének az illúzióját keltsék. Másrészt, hogy a valós problémákat és elégtelenségeket elkendőzzék. Az emberek attól való félelmükben gyakorolnak *pokazuha*-t, hogy a meglehetősen szűkösen rendelkezésre álló munkalehetőségek nehogy még tovább fogyatkozzanak, például akkor, ha a valós tényekre és helyzetekre hívnák fel az idelátogató előljárók figyelmet. Ezek az állami intézmények jelentik a helyi emberek számára a stabilitás és a pénz forrását. A munka(lehetőség) és az érte járó fizetés, mintha csak a

¹ Sántha István az MTA Néprajzi Kutatóintézetének szociálandropológus kutatója (istvansantha@gmail.com), Szafonova Tatjana a szentpétervári Centre for Independent Social Research szociológus–szociálandropológus kutatója (falicat@yandex.ru) és az MTA Néprajzi Kutatóintézetének vendégkutatója. A kutatás alapját jelentő szibériai terepmunkát Eötvös-ösztöndíj, a MOL és az ELTE Peregrinatio II. ösztöndíja, a Nemzeti Kulturális Alapprogram Miniszteri kerete és a Max Planck Institute for Social Anthropology, a magyarországi feldolgozást a Magyar Ösztöndíj Bizottság támogatta.

Ezúton szeretnénk köszönetünket kifejezni Lajtai László pszichiáter-antropológusnak, az Edinburgh-i Egyetem Szociálandropológiai tanszéke PhD-hallgatójának a dolgozat kéziratához fűzött értékes megjegyzéseier.

helyi szociális politika része lenne. A családokat támogatják ezzel úgy, hogy minden családban legyen legalább egy fő, akinek munkája és „rendszeres” fizetése van. A fizetések a gyakorlatban viszont annyira jelentéktelenek és rendszertelenek, hogy az emberek valójában semmit sem tudnak velük kezdeni, mikor végre hozzájutnak. A valós életben, és nem az ellenőrzések során bemutatott reprezentálások során, semmi sem működik úgy, ahogy azt előzetesen eltervezték.

Azt találtuk, hogy a *pokazuha* keretei között megformált valóság a magánszféra területein is a nyilvános szférában tapasztaltakhoz hasonlóképpen és intenzitással jelentkezik. Hasonló törekvéseknek lehetünk tanúi a mindennapi életben, például az éves közösségi szertartás során, vagy fesztiválok alkalmával. Minden, amelyhez a társadalmi összefogás valamilyen foka szükséges, *pokazuha* formájában jelentkezik. Ennek minduntalan megfigyelhető jelei a komolyság, a szükségszerűség és a megtéveszthetőség.

Sámánok, szentek és schizofrének

Az alábbiakban, anélkül, hogy a teljesség igényével élnénk, a színleléshez meglehetősen hasonló másik helyi jelentőségű kapcsolatrendszerre szeretnénk röviden bemutatni. Ebben a részben más szemszögből, egy másik kapcsolatrendszer kontextusában, a burját példa kiterjesztésével egy tágabb, ’bajtársi szerveződés’ – ’színlelés’ – ’mítoszban való élés’ hármas, kiterjedt lokális rendszerébe kívánunk betekintést adni. Az orosz–burját–evenki (*pokazuha* – mítoszban való élés – bajtársi szerveződés gyakorlása jellemezte) interetnikus kapcsolatrendszer meg gondolásai csak durva modellezését adhatják a valós viszonyoknak. Gyakran egy társadalmon belül idegenek bevonása, részvétele nélkül is megformálódik egy ehhez hasonló rendszer. Ehhez alább a burját sámán saját társadalomban és kívül világban elfoglalt szerepe összefüggéseinek modellezésével adunk példát. Röviden összefoglalva arra gondolunk, hogy például két értékrend (történetesen a színlelés és a mítoszban való élés) ki tudja egyensúlyozni egymást egy egységes (etnikus) rendszerben (is). A saját közösség mítoszban való létezésének alapja, hogy van olyan specialista (a sámán), aki színlelésével „megvédi” közössége többi tagját a kívül világ hatásától. Ez jellemző más mítoszon alapuló társadalmakra is, gondoljunk csak Scheper-Hughes falusi ír példájára (1977), amikor az elzárt közösségek tagjai nem reagálnak a kívül világ hatásaira.

Mítoszon alapuló rendszer nyomát, mint már említettük, a burjátokon kívül több más népnél is, így a vidéki íreknél, az orosz falusi lakosságnál és nem utolsósorban a magyar parasztnál is fel lehet fedezni. A távoli burját példa leginkább abban segíthet nekünk, hogy a dél-szibériai anyagokban értelmezett mechanizmusokat saját (magyar, modern) közegben is felismerhessük és az összehasonlítás során előtűnő sajátosságokból további következtetéseket vonhassunk le.

Az általam felvetett összehasonlítás alapja, hogy mind az írek és a burjátok, ahogy a magyarok is hagyományosan állattartó népek. Az állattartás meghatározó szerepet játszik ezeknek a népeknek a mentalitásának meghatározásánál. Scheper-Hughes elzártságról beszél, és arról a jellemző hozzáállásról, mely nem tulajdonít jelentőséget a külvilágból érkező hatásoknak. A kizáró magatartás lesz jellemző az ír állattartókra. A terepmunkáim során megismert burját csoportokra (a Bajkál-tó nyugati partján és a Barguzin folyómentén élő *ehirit* nemzetségekre) is jellemző lesz a kizáró magatartás. A vidéki nyugati burjátokról nehezen mondható el, hogy könnyen integrálódának a külvilágba, hanem sokkal inkább saját klánrendszerüket (lokális kapcsolatrendszerüket) mozgósítva találják meg helyüket a modern (nagy) városi környezetben (is).

A tajgával szemben a füvespusztán, ahol a nagy távolságokat könnyebb legyőzni, általában nagyobb gyakorlati jelentősége van a rokonsági rendszereknek, a távoli rokonokkal gyakrabban lehet találkozni. A nyílt füvespusztai térségben a rokoni szálak nagyobb távolságra terjednek ki, a nagy embertömeg miatt nagyobb igény jelentkezik a rokonok és nem rokonok határozott elkülönítésére. Az alapvető jelentőséggel rendelkező (verbális) kommunikáció meghatározó (kategória) rendszere a rokonság lesz. A rokonság foka határozza meg, hogy ki kivel állhat szóba, és milyen lesz az egymás közötti kommunikáció során érvényesülő magatartás, hogy ki kivel milyen magatartást engedhet meg magának.

Ahhoz, hogy a felvetésünk érthetőbb legyen, még egy problémakört kell tisztáznunk. Ez a 'mítosz' terminus használata, annak a kontextusnak a tisztázása, ahogy mi használjuk a dolgozatunkban a terminust. Dolgozatunk szempontjából kétségtelenül zavaró körülmény a „mítosz” terminus használatának folklorisztikai, néprajzi hagyománya, melynek feloldására az alábbi meg gondolások tartjuk szükségesnek. A fogalmat Scheper-Hughes-től kölcsönöztük, aki a terminus pszichológiában szokásos jelentését vette alapul, mely a 'családi mítosz' kifejezésen alapul. Scheper-Hughes egy pszichológiából kölcsönzött terminust (és módszertani felvetést) kezdett el antropológiai anyagokon (kontextusban) értelmezni. A terminust nem a modern (hanem a vidéki ír) társadalmat alapul véve egyre szélesebb körben értelmezte, a családból kiindulva a klánokig. Emellett az is eredeti meg gondolása, hogy a „mítosz” mibenlétéről ekképpen szerzett tapasztalatokat modern közegbe helyezte vissza azzal, hogy nemcsak kapcsolatokra, vagy a rokonságra, hanem bizonyos társadalmi szituációkra is érvényesnek találta. A fenti meg gondolások tükrében, amikor a „mítosz” terminust használjuk, akkor a burját rokonsággal kapcsolatos megmerevedett viszonyok és nem a burját hősepika elemzésére, értelmezésére teszünk kísérletet. A probléma feloldására inkább a 'mítoszban élni', vagy a 'mítoszban létezni' terminusokat használjuk abban a jelentésben, hogy a társadalmi normák teljesen behatárolják az egyén választási lehetőségeit, nem adnak teret egyéni célok megvalósításához.

Scheper-Hughes a második világháború utáni vidéki ír társadalomról, az ír mítosz természetéről ad képet. Megjegyzi, hogy minden népnek van mitizálási hajlama. Gregory Bateson és tanítványa Ronald D. Laing (BATESON, 1972; LAING, 1969) hívta fel először a figyelmet, hogy az örültség nem egyénre, hanem családra jellemző állapot (SCHEPER-HUGHES, 1977/2001, 283.). Scheper-Hughes szerint a család az ír mítosz fenntartásának közege, így családi mítoszokról beszélhetünk az íreknél. A schizofrénia a családon belüli sajátos kommunikációs rendszer eredménye. Az interakciók lehetetlenné teszik egyes családtagok külvilágban való érvényesülését, mely mentális betegséghez, örültséghez vezet. Az emocionális tranzakciók és a kommunikáció családon belüli komplex hálója egy önmagát szabályozó rendszer, mely a családtagok közötti feszültséggel, a család részekre szakadásával járhat, és egy családtag, rendszertint gyerek beteg lesz. Antonio Ferreira szerint (FERREIRA, 1963) a családi mítosz egy belső elképzelés, mely a tagok meghatározott szerepére reflektál. A mítosz egy olyan merev elképzelés, mely egy torzult valóságképet tart életben (SCHEPER-HUGHES, 1977/2001, 284.). A schizofrénia nem betegség, hanem egy családon belüli menekülési stratégia nehézség esetén. Bateson *double bind* elmélete (BATESON, 1972), amelyben a schizofrénia bázisa a családtagok közötti kommunikáció, és Ferreira családi mítosz modellje az egész közösségre kiterjeszhető. Scheper-Hughes ennél is tovább megy, mikor megjegyzi, hogy nemcsak egyes családokra, hanem társadalmi szituációkra is jellemző lehet a *double bind*-os állapot (SCHEPER-HUGHES, 1977/2001, 294.). A társadalmi nem-integrálódás vezet a személyiség nem-integrálódásához. Egy összetartó közösségben a gazdasági, a társadalmi intézmények és ezek értékei, valamint a hitrendszer nem válnak el egymástól.

Nyugati-burjátok

Saját kutatásainkat alapul véve a jelen gyakorlatát a múlt eseményeinek interpretálása, másrészt egy majdani, jövőbeli képről való ábrázolás jellemzi a nyugati burjátok² körében. Más szóval a jelen gyakorlatát a múlt értékrendjéről szóló narratívák kövezik ki egy jövőbeli cél érdekében. A jelen alá van rendelve a múltnak, a gyakorlat a narratíváknak. A mítoszban való élest az ősök (régii, különleges emberek) cselekedeteinek emlékezete és egy „majd”-okkal elhalasztott jelen gyakorlata jellemzi.

A mítoszhoz hasonlóan a színlelés lényege (is) az lesz, hogy semmi se változzon. Azért nem lehet a színlelést a Bateson-féle schismogenesis módszerével értelmezni, mert nem a változás elérése, hanem a változatlanság megőrzése a cél. A mítosz és a színlelés célja is ugyanaz, hogy az egyén számára egy aktuális helyzetben előnyöket ígérő állapot, egy (a színlelésnél meglehetősen

² Az *ehirit* (a *bulagat* mellett) a másik nyugati burját törzs. Egyes *ehirit* ágazatok a 17. század végi orosz invázió hatására a Bajkál-tó keleti vidékére, a Barguzin folyó völgyébe vándoroltak.

közeli, a mítosznál egész távoli) múltkép konzerválódjék. A mítosz kiiktatja, aláveti a jelent a múltnak, míg a színlelés a jelen kiterjesztését jelenti egy adott pillanatra. Általában el lehet mondani, hogy egyik esetben sem vesznek tudomást a külvilág változásairól. A színlelés idejére igyekeznek kikapcsolni a gyakorlati élet, a külvilág történéseit, amely mégsem sikerülhet teljesen, mert mindig történik valami, ami egy másik valóság létezésére figyelmeztet, melyről a résztvevők mégsem igyekeznek tudomást venni. És minden folytatódik tovább, mintha mi sem történt volna. Például mikor Kurumkánban a kultúrház előtt az Ulán-üdeből az intézmény munkáját ellenőrizni hívatott vendégek fogadására felállított sátorban egy sátorfa az ünnepi asztalra zuhan. Nehéz lett volna ezt a váratlan eseményt nem észrevenni. A házigazdák mégis megjegyezték, hogy a környéken élő burjátok sohasem használtak a gyakorlatban nemez körsátort. A formális rend végül azzal állt helyre, hogy a vendégek nem reagáltak az esetre és a helyiek kommentálására.

A színlelés során nem vesznek tudomást azokról a hatásokról, melyek a megőrzött világképre, a személyes szerepükből adódó sikerekre veszélyt jelenthetnek. A mítoszban élők a színlelőkkel szemben nem kontrollálják a váratlan helyzeteket, hanem egyszerűen kiiktatják a megfigyelő státusú szereplőket. Így a résztvevők belülről, már mint a mítosz természetes velejáróját látják az esetleges „hibákat”.

Ha a színlelés és a mítoszban élés különbségeit vesszük számba, akkor megállapíthatjuk, hogy míg a mítoszban élők körében az interakciók a saját rokonokra, befelé, addig a színlelésnél az idegenekre, kifelé irányulnak. Másrészt, míg a színlelésre a játékosság, addig a mítoszban élőkre a komolyság lesz jellemző. Továbbá a mítoszban élők körében senkiben sem merül fel, hogy a dolgokat esetleg másképpen is lehet értelmezni, látni, mint ahogy a normák (szabályok, hagyományok) előírják.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a mítosz az együttélő közösség tagjai közötti kommunikációt tartja fenn. Az a cél, hogy a társadalom folytonosságát a múltbeli képek jelenbeli érvényességének kiterjesztésén keresztül biztosítsák. Így a mítosz egy múltbeli ideális képet hivatott a társadalomról konzerválni. Nem vesz tudomást a külvilágban történő változásokról. Társadalmi normákat és szerepeket fogalmaz meg. A társadalmi normáknak és családon (ágazaton, nemzetségen) belüli szerepeknek megfelelően nőnek fel a gyerekek. A gyerekek adott szerepekbe nevelődnek bele. A társadalom a külvilágban történő jelen változásokkal összhangban lévő gyakorlati élete és a hagyományos társadalmi szerepek kerülnek konfliktusba az egyén életében történő események és ezek értelmezése során. Az egyén mozgásterét behatárolják a szocializáció során elsajátított értékek és készségek. Különböző társadalmakban különböző (családi, nagycsaládi, ágazati, alnemzetségi, nemzetségi) közösségi szinteken együttélő rokoni csoportok jelentik a társadalom (és a mítosz) alapformáját. Az azonos szintű rokoni csoportokban hasonló szocializációs folyamatok mennek végbe, melyek hasonló eredményre vezetnek. A társadalom tagjai hasonló szerepekbe lesznek besorolva, me-

lyekre hasonló normák vonatkoznak. A társadalom egyes szerepekbe szocializált tagjai számára rendelkezésre álló lehetőségeket a más szerepekbe szocializált tagok már nem választhatják maguk számára.

A mítosz egy vélt valóság megélése az együttélő rokoni csoport keretei között, mely a társadalom minden tagjának életét áthatja, úgy, hogy olyan társadalmi értékeket konzervál, melyek nem állnak (mindig) összhangban a külvilág (például az üzleti élet) kihívásaival. Bizonyos szerepek szerencsésebben összeegyeztethetők ezekkel, mások kevésbé. Utóbbiakra egy vélt, nem a gyakorlati életen alapuló igazságérzet megjelenése lesz jellemző, mely azzal jár, hogy mind az önmagukról kialakított képben, mind a mások róluk alkotott véleményében „szentként” jelennek meg. A társadalom másika, a változásokhoz speciális szocializációjuknál fogva könnyebben alkalmazkodni tudó felének kontextusában helyzetük ’áldozati szerepként’ kerül megfogalmazásra, mely szintén a magas fokú igazságérzetükre utal.

Big men, great men

A mítoszban élőknek bizonyos helyzetekben szükségük lehet olyan egyénekre is, akik olyan képességekkel rendelkeznek, melyet a mítoszban élők nem sajátítottak el szocializációjuk során. Az ilyen képességek értéke különleges helyzetekben különösen nagy lehet. Konkrétabban megfogalmazva: a mítoszra épülő társadalmakban, mint amilyen például a burjátoké is, kézenfekvőnek látszik a színlelés képességével rendelkező egyének haszna. A fentebb említett különleges helyzetre egy befelé irányuló, mítoszon alapuló társadalomban, mint amilyen a burját is, jó példának mutatkozik a külvilág értékrendjében való eligazodás. Akik a színlelés képességével (is) rendelkeznek (karizmatikus személyek), „kihasznál(hat)ják” azokat, akik csak „mítoszban élnek”, (az ’egyszerű embereket’). Azoknak viszont, akik mítoszban élnek szükségük van azok segítségére, akik eligazodnak a színlelésben, akik kapcsolatban állnak a külvilággal, akik fordítani képesek különböző világok között. Ilyenek például a sámánok a nyugati burjátok körében. A mítoszban élők időnként azt is gondolhatják, hogy színlelés képességével rendelkezők a maguk hasznára fordítják ezeket a helyzeteket, ám máskor (viszont) ez utóbbiak érezhetik, hogy a társadalom mítoszban élő tagjai használják ki őket. „Zsarnok” és „áldozat” is egyben az az egyén, aki egy mítoszra épülő társadalomban el tud igazodni a színlelésben. Maurice Godelier és Marilyn Strathern (1991) megközelítése is leginkább itt tárgyalható, mivel, ahogy a szerzők állítják, egy társadalomnak ahhoz, hogy működőképes legyen, a saját értékei mellett idegenek értékrendjeit megtestesítő tag(ok)ra is szüksége lehet egyes különleges helyzetek megoldásakor. Godelier és Strathern felvetése terepmunkáik során szerzett meglátásaikon alapul, amelyeket más, a térségben kutató antropológusok bevonásával egész Melanéziára kiterjesztettek, összehasonlító kutatás alapján elemeztek.

Nem elsősorban szimbolikus cselekvéssort látunk a 'mítoszban való élés' feloldásánál, hanem saját tereptapasztalataim alapján inkább társadalmi gyakorlatot. A burjátoknál azokat, akik túlságosan tisztelőben tartják a normákat ('az örülteket'), úgy gyógyítják, hogy számukra (sámán-) gyakorlat végzésére adnak lehetőséget. A túlzott mítoszban való élést (a narratívákat, a verbalitást) gyógyítják praktikummal. Tulajdonképpen a sámánvá válás alapja, hogy valaki túlságosan be legyen zárva, „beleőrüljön”, belezavarodjon saját világába, annak normáiba, szokásaiba, hagyományaiba. (Ez lesz az ősökkel kapcsolatos emóciók jelentkezésének kézenfekvő jele.) A beavatás a külvilággal való kapcsolatba kerülés mindennapi gyakorlatát teszi lehetővé a sámán számára. A sámán „messziföldön” híres lesz, akihez a kliensek mindenfelől jönnek (majd) segítségért, hogy gyógyítsa meg őket. (A gyógyítás a kliensek számára is a szertartás során megélhető gyakorlatot tesz lehetővé.)

A mítoszban való fokozott élés, mint ahogy Schepers-Hughes-nál is láttuk, a külvilággal való kontrasztot jelenti. A külvilágból érkezők számára gyakran a sámán testesíti meg a hagyományos értékrendet, a falusiak számára pedig a modern világot (mint közvetítő és/vagy tolmács). Ő az, aki mindenféle emberrel találkozik, annál fogva, hogy nagy a társadalmi hatása és az ebből adódó társadalmi gyakorlata. Mindkét fél számára fordítást végez. A mítoszban élők feszített narratíváján könnyít gyakorlatával. A külvilág felé a szertartásokon és az imákon keresztül közössége hagyományait interpretálja. És mégis talán saját helyzetén segít leginkább, mivel a két világ közötti egyensúlynak saját magában kell létrejönnie. A sámán szertartásai üzleti tevékenységre is lehetőséget teremtenek. A sámán saját üzleti érdeke, a fizetség (pénz, ajándék) ténye és mértéke teszi komollyá tevékenységét a külvilág számára, jelent balanszot a belső és a külső világ között.

Evenki sámánok burját klánok szolgálatában

Egy társadalom tagjai számára a 'mítoszban való élés' feszítettségét nemcsak saját társadalmi, hanem a más kultúrákkal való kontaktusba kerülés gyakorlata (így például evenki sámánok burjátok körében végzett szertartási tevékenysége) is lazíthatja. Evenki sámánok a szovjet rendszer során folyamatosan szertartásokat végeztek a burjátok számára, mely alól csak az éves (nemzetségi) szertartás jelentett kivételt.³ A burját társadalmi gyakorlat jelentette az evenki sámánok tevékenységének keretét. Az evenki sámánok gyakorlata a burját mítosz hatókörében hatékonyan működött, mely egy lokális kultúra kialakulásához vezetett. Az evenki sámánok kétnyelvűsége azt eredményezte, hogy a burját terminológiát esetenként evenki, az evenki

³ Az evenkiket, a tajga őslakos népét gyakorlatilag egymástól elszigetelt csoportok alkotják. Az oroszoknak a 17. században a Bajkál-tó térségében való megjelenése hatására a burjátok (Délről) a füvespuszták felől (Északra) egyre mélyebbre a tajgába szorították az evenki csoportokat.

terminológiát időnként burját nyelvű példák magyarázzák. Emellett a sámánygyakorlatot az egymásról alkotott elképzelések és a másik szertartásain tapasztalt élmények, értékrendek közelítik egymáshoz.

A mítoszon (burját), vagy bajtársi szerveződésen (evenki) alapuló társadalmak körében végzett színlelés gyakorlata rendkívüli hasznokkal jár anélkül, hogy alapvető társadalmi formák (a mítosz és a bajtársi szerveződés) sérülnének. Ez a rendszer egy tágabb környezetben való mozgás lehetőségét teszi lehetővé; bizonyos helyzetekben egyes egyéneknek keresztül egy lokális kultúra kialakulását eredményezi. A rendszer nem az evenki, vagy a burját társadalmat teszi még merevebbé, hanem tágabb (burját-evenki) környezetbe helyezve rugalmasságot teremt.

Formális és érzelmeken alapuló magatartás

Lars Højer 2003-ban a Cambridge-i Egyetem Szociálanropológia tanszékén megvédett PhD-dolgozatában veti fel a mongóliai formalizmus kérdését, mely nagy jelentőségű mind a színlelés, mind a mítoszban való élés vizsgálatánál. Højer érdeme egyrészt, hogy deduktív módon rávilágít egyrészt a mongol (és így a burját) társadalomszerveződés mikéntjére, másrészt az érzelmi vonatkozások jelentőségére.

Dolgozata főszereplői Észak-Mongóliában, a Hövszögöl-tó mentén élő *urjanghaj*-ok. Højer egyrészt a helyi pletyka-társadalom működését igyekszik megérteni a jelenlévő saját (dán) családtagjai példáján keresztül. Dolgozatában a mongol társadalomszerveződéssel összhangban a helyi verbális kultúra veszélyes és biztonságos oldalát állítja szembe egymással, úgymond duális oppozícióba, és így saját anyagait a mongol társadalom szerveződéssel összhangban tárgyalja (e tekintetben lásd a Tony Crook által használt *textual person* kifejezést; CROOK, 2007). Ebbe a struktúrába épül be a minket érdeklő két alfejezet. Az egyikben (4.1.1.1., 106–109.) a formalitást és a szabályokat; a másikban (4.3., 118–120.) a formalitás működését a mindennapi életben elemzi Højer. Fontos megállapítása szempontunkból, hogy a formális magatartást az jellemzi, hogy már nem találni olyan személyt, aki saját élete példáján keresztül össze tudná fogni, értelmezni a különben szerteágazó szabályrendszert. Arra hívja fel a figyelmet egy helyi ünnepség (*cagán szár*)⁴ példáján keresztül, hogy nem találni senkit, aki képes lenne érzelmi alapon tanácsot adni egy-egy kritikus helyzetben. A formalizmust párhuzamba állítja a mongol *josz* terminus 'hagyomány' jelentésével. Tehát, a hagyományt egy szabályrendszerként értelmezi Højer, mely mindenféle érzelmi állapotra vonatkozó és személyes háttérmagyarázatot nélkülöz a helyi mongolok részéről.

A fentiekén túl Højer dolgozatában kísérletet tesz a formális hierarchia leírására is. Megjegyzi, hogy formális kapcsolatrendszerekben az emberek

⁴ A buddhista 'Új év' kezdetét jelentő 'Fehér hónap' ünnepség.

nincsenek érzelmekkel felruházva. Az érzelmi meghatározottságnak két szempontból sincsen helye a formális és hierarchikus kapcsolatban. Egyrészt mivel nem valós tartalmak megér(in)tése cél, hogy valósnak tűnjön a dolog, hanem a lekötelezettség és a tiszteletadás kifejezése. Másrészt azért sem helyénvaló ilyen helyzetekben az igazi érzelmek nyílt kimutatása, mivel az érzelmi megnyilatkozások, mint a többi külső akció is, csak a „teljesen integrálódott” személyek (személyiségek) belsőjére jellemző magatartási forma. A formalizmusban senki sem feljebb való a másiknál, hanem ezzel szemben az emberek inkább csak egymást tudják helyettesíteni. Højer is felveti a formalizmus gyakorlása során felmerülő problémák, váratlan események kérdését, melyeket kivételekként értelmez.

Disszertációjának formalizmusáról szóló részei arra utalnak, hogy a formális és az érzelmen alapuló magatartások kizáró kategóriák, de kiegészíthetik egymást. És bár Højer konkrétan nem ír se mítoszban való életről, sem *utha*-ról (lásd lejjebb!), mégis úgy találjuk, hogy míg a 'mítoszban való élés' a 'formalizmusnak', addig a 'burját *utha*' a Højer által használt 'érzelmi megnyilatkozásoknak' feleltethető meg. Ez a (két) pár modellezi a mongol (burját) társadalomszervezetet.

Højer vonakozó részeivel kapcsolatban további két vonatkozás merül még fel. Egyrészt ő a formalizmust a mongol *josz*-szal hozza összefüggésbe hagyományok jelentéssel, míg a burjátok a *jahan*-nal, mely ebben a kontextusban szokásokat, normákat jelent. Utóbbi saját terepmunkáink során gyűjtött anyagok elemzése alapján 'egy burját szálláshelyen felnőtt gyerekek közös (ugyanolyan) szocializációjaként' értelmezhető. A '*jahan*' patri nemzetséget, az alnemzetség közös szálláshelyén végbemenő gyerekkori szocializációt jelent, mely meglátásom szerint a 'mítoszban való élés' burját terminusának feleltethető meg. Továbbá azt is meg kell jegyeznünk, hogyha a mongol közeg értelmezésekor nem (a mongol) etnikumot, hanem (a mongol) államiságot vesszük alapul, akkor Højer formalizmusa a modern szovjet-orosz *pokazuha*-nak feleltethető meg, legalábbis a mongol és burját emberek szemszögéből.

Scheper-Hughes (is) talált az írek körében a burját *utha*-nak megfelelő intézményt. Azt írja, hogy az individuális gyerekek karakterét: személyiségét, tehetségét, képességét, és természetét nagymértékben a születés és az öröklés határozza meg. A *dutkasz*, amely egy ír szó: vért, történetet, állatállományt/tartást; valamint az egyén azon morális és fizikai tulajdonságainak teljes összegzését jelenti, melyeket a gyerekek az apai ősöktől örökölnék. Ezt a falusi írek kapcsolatba hozzák a család nevével és gyakran az egész családfát jellemezik egy különálló *dutkasz*-szal, amely jólétet vagy betegséget eredményezhet. Minden mesterségnek, képességnek, tehetségnek van mestere a faluban, melyek apáról fiúra öröklődnek. Mint például az egyik családba tartozó tagok lehetnek 'világiak', a mások 'papok és apácák', vagy 'mesélők', esetleg 'falusi költők', megint mások 'orvvadászok és vendéglősök', vannak olyanok is, akik 'a szelet tudják meghatározni', vagy, akikre a 'legjobban hallgatnak a birkák'. Ez mind a *dutkasz*-uk által

meghatározott. Néha az is előfordul, hogy testvérek különböző apai ősöktől különböző *dutkasz*-okat örökölnek. Így lehet *dutkasz*-szal magyarázni az egyik gyerek szerencsését és a másik reménytelen helyzetét.

A másik örökölt személyiség milyenséget a *naduir*-t, vagy 'természetet', a gyerek anyai ágról kapja. Természetesség, melegszívűség, érzékenység és a saját rokonok iránti megértő szándék jellemzi. Az anyatejen keresztül adódik át. Az anyatej szopása mély emberi érzéseket eredményez, 'lány természetet' kelt. A *naduir* és a női érzések közötti asszociációt a szó másodlagos, a női nemi szervekre vonatkozó jelentése is alátámasztja. Meglepő módon a fiúknál gyakoribb a *naduir* öröklése, melyet az anyák feléjük irányuló figyelmével, odaadásával, általában a hosszabb táplálási periódussal hoznak kapcsolatba. Éretlenség és függőség lesz az eredménye, mikor egy fiút agyonabajgat az anyja, amit szintén a *naduir* terminussal magyaráznak.

Meglátásom szerint szerencsés esetben egyensúly van a két képzet között az íreknél. Például elterjedt hit (vélemény), hogy az, amit a gyerek örökölt (*dutkasz*) fontosabb, mint az, ahogy a gyereket táplálják (felnevelik). A természet fontosabb a táplálásnál. A huszadik század folyamán a patri értékrend egyre inkább háttérbe került az ír társadalomban, amely az anyai vonásokra való hivatkozás elterjedéséhez vezetett. Az anyai kötések már nem tudta az apai *dutkasz* ellensúlyozni, ez vezetett egyes gyerekek, általában a legkisebb fiú anyához való fokozott kötéséhez (vö. Bateson *double bind* fogalmával). Bár a legkisebb fiú szerepe nem kizárólagos, a középső és a legnagyobb fiú is köthető az anyához, ha arra alkalmasnak mutatkozik, mégis a legkisebb fiúnak van a legnagyobb esélye erre. A fentieket támasztja alá az is, hogy az idősebb fiú testvéreknek a *dutkasz* nagyobb választási lehetőséget kínál, míg a legkisebb már csak azt fogadhatja el, mely a nagyobbak után marad számára. Egy önszabályozó rendszer keretei között a rendszer két oldala (a *dutkasz* és *naduir*) között már nem tudott egyensúly fennmaradni. Scheper-Hughes alapján⁵ megállapíthatjuk, hogy a rendszer új elemét a huszadik század elejétől már az ír pszichiátriai intézetek jelentik.

A burját társadalom szervezőerejét alapul véve sajátos meg gondolásokat tehetünk a mítosz természetéről. A burját társadalom folytonosságát a patrilineáris leszármazás biztosítja. A patrilineáris leszármazás emikus kerete a *jahan* ('csont'), melyet a 'nemzetség' fogalmával hoznak leggyakrabban összefüggésbe a burjátok.⁶ A patrilinearitás elve az örökbefogadás gyakorlatának magas fokára hívja fel a figyelmet a saját kutatások alapján. A *jahan*, a nemzetség patrilinearitáson alapuló emikus elve az örökbefogadás gyakorlatával függ össze, és így egy adott nemzetség körébe kerülő gyerekek patrilokális, patrilineáris elvű szocializációját jelenti tekintet nélkül a vérségi kapcsolat (gyakorlati) jelentőségére. A különböző nemzetségek (ágazatok) *jahan*-okon keresztül megfogalmazott, a gyerekkori szocializáció so-

⁵ Az 1970-es évek közepén végzett kutatásai alapján.

⁶ Igaz, hogy a *jahan* a nemzetségre vonatkozik, de gyakorlatilag mégis inkább ágazati szintről beszélhetünk.

rán elsajátított társadalmi normái (az örökbefogadás széleskörű gyakorlata miatt) azonosak. Így lesz a *jahan* a burját társadalom alapja, folytonosságának biztosítója, a burját „mítosz” kerete.

A *jahan* mellett burját társadalomnak van még egy alappillére. Az *utha* a burját vérségi leszármazás alapja, mely kivételes esetekben kivételes személyeknek (például sámánoknak) ad jogot (és lehetőséget) a *jahan* elven működő társadalom problematikus kérdéseiben eligazodni. Az *utha* esetében az örökbefogadás kérdése ki van zárva, hiszen egy örökbefogadott egyénnek még egy sikeres *jahan*-beli szocializáció után sem lehet beleérzése egy adaptált *utha* természetébe. Az ősök természetéről megörzött tulajdonságok köszönnek vissza a területre tévedő, az őssel szemben tiszteletlen viselkedést mutató rokonokkal vagy idegenekkel kapcsolatos történetekben. Például a tajgai burjátok területének evenki származású sámánő-gazdasszonya „beleőrült fia elvesztésébe”, amely úgy jelentkezik, hogy ’őrültséggel’ kapcsolatos jelenségek (köd, elalvás, fej beverés, eszméletvesztés) sújtják az irányába tiszteletet kimutatni elfelejtő (!) burjátokat.

Az *utha* megérzés, a dolgok nem elvek (normák, hagyományok és szokások) mentén való megítélése, hanem ezzel szemben, azon jogok előtérbe kerülése, melyek a születés, jobban mondva a megfogantatás helyével (a patrilineális szállással) kapcsolatosak és a vérségi leszármazáson alapulnak. Az *utha* nem a patrilineáris társadalom örökbefogadáson alapuló szocializációján (a *jahan*-on), hanem az ezen alapuló társadalmi normákkal szemben, egy egész más elven, az egyén örökölt képességein alapuló egyéni interpretáción keresztül ad lehetőséget, rugalmasságot a patrilineáris burját társadalomnak. Úgy vélem, hogy a *jahan-utha* rendszer keretei között az *utha* az a burjátok rendelkezésére álló eszköz, például a sámánok *utha*-n alapuló szertartási gyakorlatán keresztül, amely lehetőséget ad a merev patrilineáris társadalom *jahan*-on alapuló „mítosza” feszítettségének kezelésére, lazítására.

A „mítoszból élni” problematikája

A „mítosz”, miként a *pokazuha* értelmezésénél is az érzelmek vizsgálatát találtuk meghatározónak. A *pokazuha* esetében az érzelmeket az határozza meg, hogy mit írnak elő a normák, mit szól a környezet, az emberek ahhoz a cselekvéshez, melyet egy egyén folytat. Így lesz a *pokazuha*-ban kifejezett érzélem *collective action*. Az egyén azzal van elfoglalva, hogy hogyan reagál a közönsége a normák általa való gyakorlására, amely egyben zavarja őt abban, hogy bevonódjon, részt vegyen az eseményen. Miközben egy *utha*-val rendelkező egyén esetében az érzélem *individual action*.

Egy *utha*-val rendelkező burját nem törődik a közösség elvárásaival, hiszen teljes mértékben el van foglalva a részvétellel, mely állapotra érzelmi individuális jellege mutat. Az érzelmek játszanak meghatározó szerepet viselkedésében, hiszen a gyerekkori szocializációja során kapott szabadság az apjával kap-

csolatos érzelmeken alapul. Nem törődik a normákkal, hiszen az érzelmek a normáknál meghatározóbb szerepet játszottak gyermekkori szocializációjában.

Az érzelmek nagy jelentőségűek a patrilineáris leszármazás és öröklés kérdésében a burjátok körében. A bizonyosság a felől, hogy az apa vérszerinti apja fiának, alapvető az apa és a fiú között létrejövő kapcsolat milyenségét illetően. A bizonyosság a férj és a feleség között (a gyerek nemzése pillanatában) megmutatkozó érzelmeken alapul. Az apa és a fiú között kifejezett érzelmek azok a jelek, melyek az apa-fiú kapcsolat milyenségére mutatnak. A kapcsolat milyenségéről legnyilvánvalóbban az árulkodik az ágazat többi tagja számára, hogy a nagypapa milyen tulajdonságokkal, képességekkel⁷ ruházza fel az unokát születése után.

A Højer által használt 'nem lezárt értelem' gyakorlatilag nem lezárt szocializációt jelent a burjátoknál. Ha az apa kételkedik abban, hogy a fia vérszerinti gyereke, akkor nem fog a vérszerinti apa-fiú kapcsolatnak megfelelő érzelme-
ket kimutatni irányába. Nem hagy szabadságot fiának, hogy a gyermekkori szocializáció során érzelmeit kifejezze. A vérszerinti apa-fiú kapcsolatra jellemző érzelmek, a vérszerinti leszármazásban való bizonyosság (hit) meghatározó szerepet játszanak egy *utha*-val rendelkező burját egyén szocializációjában. E nélkül nem lehet lezárt egy mongolnak az értelme (teljes a személyisége), mint ahogy nem lehet *utha*-ja egy burjátnek. Az egy-egy esemény során kifejezett érzelmek a vérszerinti kapcsolat problematikájára reflektálnak.

A mítoszban élés egy merev társadalmi helyzet konzerválásával generál feszültséget. Azok, akik 'otthon maradnak', 'nem hagyják el szülőföldjüket, családi kötelekeiket, apai rokonságukat' a burját *utha*-n, az ír *dutkasz*-on és *naduir*-on alapuló különleges (patriarchális) társadalmi gyakorlat kamatoztatására kapnak lehetőséget, melyeken keresztül egyben fellazul e társadalmi normák, helyzetek feszítettsége. Az egyensúly egy önmagát szabályozó rendszer, Bateson-nál *self corrective system*, keretében jön létre.

IRODALOM

BATESON, G.

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine Books.

CROOK, T.

2007 *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea. Exchanging Skin*. Oxford, Oxford University Press.

FERREIRA, A.

1963 Family Myths and Homeostasis. *Archives of General Psychiatria*, 8, 15–20.

⁷ Ez a szertartás a *zajahan zajabari*, mely során a nagypapa áldást mond és felruházza a család rendelkezésre álló szellemeivel (a *zajan*-okkal) az újszülött unokát. Az ágazati *zajan*(ok)ra és a nemzetségi *utha*(k)ra hasonló strukturális és funkcionális jellemzők figyelhetők meg.

- GODELIER M. – STRATHERN M. (szerk.)
 1991 *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*.
 Cambridge, Cambridge University Press.
- HØJER, L.
 2003 *Dangerous Communications Enmity, Suspense and Integration in Postsocialist Northern Mongolia*. PhD-dissertation (Department of Social Anthropology). University of Cambridge.
- LAING, R. D.
 1969 *Politics of the Family*. New York, Vintage.
- SÁNTHA, I. – SZAFONOVA, T.
 2008 Színlelés – Idegenekkel kapcsolatos magatartási forma a Barguzin felső folyásánál élő kurumkáni evenkik körében. In: VARGYAS Gábor – BERTA Péter (szerk.) *Ethno-lore*, XXV, 71–87. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
- SCHEPER-HUGHES, N.
 1977/2001 *Saints, Scholars, and Schizophrenic. Mental Illness in Rural Ireland*. Berkeley, Los Angeles–London, University of California Press.

ISTVÁN SÁNTHA – TATJANA SAFONOVA

“LIVING IN THE MYTH” AND THE PRACTICE OF SHAMANS
 AMONG EHIRIT-BURYATS OF THE BAIKAL REGION

After the interpretation of the main pokazuha behaviour of people in Kurumkan district of East Buryatia, which was presented in our last paper in *Ethno-lore*, we are going to analyze another typical behaviour of the Baikal region. ‘Living in the myth’ means rigid kinship relations, which determine the life of the Eherit-Buryats, who do not move out from the homeland all their lives. Especially one child, mostly the youngest son, is doubly bound by the norms and traditions of the patriclan. The common feature for the Buryat society is yahan, which means ‘bone’, i.e. growing up in one locality, in the land of one particular patriclan. The yahan covers the uncertainty of the relationship between the father and the son in cases of adoption, which is very frequent among Buryats. In some special cases the emotion between father and son is much more significant than the norms of yahan, because father could believe that he is the natural father of his son. These emotions are the bases for a special socialization, which in practice gives freedom for the son. ‘Living in the myth’ and expression of emotions are the two types of character of the Buryat mind, which could balance each other in the framework of a self-corrective system.