

SÁMÁNOK NYOMÁBAN TUVA FÖLDJÉN

EGY KIS NÉP SÁMÁNJAI A KUTATÁSOK TÜKRÉBEN

Él Ázsia földrajzi közepén – a mai Tuva Köztársaságban, az Orosz Föderáció részeként – egy kis népcsoport, melyet hol *szojot*nak, hol *urjankhaj*nak, hol *tofán*nak, hol *todzsán*nak, hol meg *darkhat*nak neveznek a történeti és az etnográfiai szakirodalomban. Mivel az alig negyedmillió kis nép sámánjait sokan tanulmányozták, érdemes bevezetésként áttekinteni e kutatásokat. Meg kell ezt tegyünk annál is inkább, mert a magyar kutatók, köztük e sorok írójának mestere, Diószegi Vilmos is Tuvában gyűjtött 1958-ban (augusztus 5–25. között; vö. SÁNTHA, 2000, 213–224.) és jelentős tanulmányokat publikált. Ezért is vettük kölcsön némi módosítással az ő könyvének címét ismertető áttekintésünk címéül.

Az első magyar etnográfus Jankó János volt, aki először adott hírt a tuvaiak samanizmusáról az *Ethnographia* 1900-as évfolyamában. Ezt a tanulmányát reprint formájában külön kis kötetben megjelentették, ebből idézünk: „Hosszadalmasabb és körülményesebb volt Najdüknek, a tangnu-urjankhaji nősámánnak a táncza, melyet Dzindzilikben láttunk. Az urjankhaji sámánnak kétféle táncza van: az egyiket akkor táncolja, mikor meghívják, a másik a rendes, a kötelező, melyet havonta háromszor, 9, 19, és 29-én végez. Úgy Najdüknél, mint a kobdói sámánnál Tabün-Szakhalnál ilyen kötelező tánczot láttunk, amelyet a sámán csakis a maga sátrában tánczolhat.” (Vö. SÁNTHA, 2000, 213–224.) Leírásából, amely tele van értékes részletekkel és helyi terminológiával (például a dob, dobverő neve), az derül ki, hogy nemcsak látta a sámánnő táncát, de igen alaposan odafigyelt minden apró részletre is, amikor leírta a sámánszeánszot. Sőt, nemcsak leírta a sámán tevékenységét, hanem állandóan össze is hasonlította a más népeknél tapasztalt jelenségekkel (például a nyelvi anyaggal). A *Töredék a sámán hitvilágból* című fejezetben bemutatja a lapockacsonttal végzett jóslást, a tűztiszteletet, végül pedig az állatáldozatot. Külön fejezet szól a dobról – mintegy 12 rajzzal illusztrálva –, ezek a képek olyan tárgyakat örökítettek meg, amelyek lehet, hogy ma már nem is léteznek. Végül a zárófejezetben – *A sámán ruha* címűben – többek között részletesen leírta, milyen sámánöltözeteket látott. Sajnos a részletekben gazdag leírásokból nem derül ki, hogy ezeket a ruhákat a helyszínen vagy a pétervári „orosz császári tudós akadémiában” vette-e szemügyre. Mindenesetre hasonló korai tudósítást a 19. század végéről csak egyet ismerünk, egyetlen *sojot* sámán-kosztüméről Finnországból (HEIKEL, 1896).

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

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

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

A botosnak semmi más eszköze nincs. Nemcsak dobja, dobverője nincs, hanem fejrevalója, köntöse, csizmája sem. Az ilyen sámánt botos sámánnak nevezik [...] Az északkeleti *sojot* sámánok többféle botot használnak. Az ágaikat fejnek nevezték, általában az arcot is jelölték rajta: kifaragták a szemet, az orrt, a száját és a fület. Volt két, három, öt és kilenc fejű bot. A fejek alatt ívben meghajlított fémpálcán három, hét vagy kilenc fémkúp függött. A botra harang alakú csengőket is szoktak erősíteni. A csengők nagysága és száma a sámán tehetőségéről tanúskodott.¹

¹ DIÓSZEGI, 1960, 182–183. Ez a rész a kéziratban a 14–15. oldalakon található.

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

A jószándék néha túlzásokba is belevitte a lelkes kutatót. Elmondta, hogy az informátorokkal emlékezet után lerajzoltatta a régi sámánok ruházatát, és aztán ő ezeket a rajzokat és szóbeli leírásokat publikálta is,² de amikor 1996-ban megjelent az eredeti kötet reprintje, akkor már kihagytuk ezeket a képeket, mert az „imagery ethnography” ilyen formájú megvalósítása méltatlan a nagy kutatóhoz. (Nem véletlen, hogy még életében kemény kritikát kapott ez a módszer; vö. JOHANSEN, 1967.)

Ami viszont fontos és előremutató volt Diószegi szemléletében, hogy a kutatás vizuális aspektusait előtérbe helyezte a sok tárgyról készült fotó és rajz használatával. Kevesen tudják, hogy feltehetően ő volt az első a tuvai sámánkutatásban, aki filmet készített egy sámánasszony gyógyító szeánszáról egy irkutszki filmes csapattal. A magam részéről ebben is követni kívántam őt, és a terepmunkát filmkészítéssel egészítettem ki, amikor 1996-ban lehetőségem volt videó-felvételeket készíteni Tuvában. 1995-ben készítettem elő a forgatást, majd egy év múlva több sámánasztartást örökítettünk meg a *Gyógyító dobok* című filmben.³

Diószeginek további érdeme, s ez szintén fontos a tuvai samanizmus kutatástörténete szempontjából, hogy rábeszélte S. I. Vajnšteint, hogy ne csak materialista szemlélettel vizsgálja a tuvaiak anyagi kultúráját és a nomád kultúrát általában, hanem kezdjen foglalkozni a szellemi kultúrával is, azonfelül a samanizmussal. Talán e baráti szavak hatására kezdte a fiatal, marxista légkörben nevelkedett kutató a helyi samanizmust tanulmányozni. 1961-ben jelent meg történeti-etnográfiai mongoráfiája a Tuva északkeleti részén lakó *todzsa* népcsoportról, s abban már külön fejezet foglalkozik a vallási hiedelmekkel, s annak nagyobbik fele a samanizmussal (VAJNSZTEIN,

² Vö. DIÓSZEGI, 1959, 115–132.; a kiszínezett képeket lásd DIÓSZEGI, 1963.

³ *Gyógyító dobok*. 1996–97 (42’) video. (Néprajzi dokumentumfilm a tuvai samanizmusról.) Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály.

1961, 171–191.). Igaz, csak a régi fotókat közölte és néhány szép rajzot a sámánbotokról meg a sámánruhákról, valamint sámánének (*algysh*) szövegeket. Ugyanezt az anyagot alaposan kibővítve tette közzé három évtizeddel később a közép-ázsiai nomádok világáról szóló monográfiájában gazdag képanyaggal (VAJNŠTEIN, 1991, 240–277.). Kétségtelen, ő már örökre beírta nevét a szibériai sámán kutatás történetébe a tuvai samanizmusról írt cikkeivel (VAJNŠTEIN, 1968, 1977, 1978, 1984.).

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



1. kép Diószegi Vilmos és Sz. Vajnštejn az Ázsia közepét jelző emlékműnél (1957-ben).
A fotó Sz. Vajnštejn ajándéka.

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

menetét, a küzdelmet az ártó szellemekkel, miközben hatalmas dobütések jelezték, hogy a sámán egy-egy „acélnyilat” küldött a betegsége szellemekbe (VAJNŠTEJN, 1977).

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

Egy másik kitűnő cikkében Sz. Vajnštein az *eren* nevű tárgyak szerepéről írt a tuvai samanizmusban. Az *eren* szellemmel telített tárgy, amelynek segítségével a sámán például ki tudja űzni a betegséget az emberből. Az orosz szerző ifjúságának hosszú éveit töltötte Tuvában (mert apját oda száműzték a korai kommunista időkben). Ebben a cikkében sorra vette a különféle *eren* típusokat, kitűnő etnográfiai adatok ezek az 1950-es évekből, amikor a fiatal kutató a terepmunkát végezte (VAJNŠTEIN, 1978). Itt meg kell említeni, hogy a dolgozat 3. lábjegyzetében az akkori idők, vagyis a negyed századdal ezelőtti politika szóhasználatának megfelelően a tuvai samanizmusról megállapította: „Annak köszönhetően, hogy a szocializmus Tuvában kifejezetten sikeresnek bizonyult, a samanizmus itt teljesen elveszítette jelentőségét.”⁴ Szerencsére a samanizmus Tuvában egyáltalán nem vesztette el a jelentőségét, hanem éppen ellenkezőleg, a szocializmus sikeres összeomlásával egyidőben él és virul (HOPPÁL, 1996).

Nemcsak Moszkvában, de Leningrádban is dolgozott egy lelkes kutatója a tuvai samanizmusnak, V. P. DJAKONOVA (1981), ő egy 1958-ban elhunyt tuvai sámán nő sírját találta meg a tajgában. Mivel a sámánasszonyt teljes ruházatában és felszerelésével, meg a dobjával helyezték örök nyugovóra, pontos leírást, leltárt lehetett készíteni. Olyan részletekre derült fény, amelyeket csak egy ilyen szerencsés lelet segítségével lehet bizonyítani (például hogy a fejdísz és a ruha jelképei pontosan jelzik, hogy erős vagy gyenge sámán volt-e, vagy hogy jó vagy ártó szellemek voltak-e a segítői a sámánnak). A sapkaszerű fejdísz csak erős sámánok viselhették Tuvában (DJAKONOVA, 1978). Ilyen fejviselést 1995-ben e sorok írója is még fényképezett Kizilben, a Dűngür Sámánszövetséghez tartozó egyik idősebb sámán fején örökített meg ilyen sapkát. Meg kell jegyezni, hogy annak idején DIÓSZEGI Vilmos (1960) szintén teljesen eltemette és elsíratta a tuvai samanizmust, de ebből a közlésből is kiderült, hogy az távol a tajgában igenis teljes

⁴ VAJNŠTEIN, 1996, 167.; most a reprint kiadásra hivatkozunk, vö. DIÓSZEGI – HOPPÁL 1996.

gazdagságában élt a mindennapok gyakorlatában. Ezért nem meglepő, hogy manapság újjáéled, mintegy reneszánszát éli ez az ősi gyógyító mesterség. Érdemes erről hosszabban idézni az orosz kutató nő szavait:

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

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

Magam a samanizmus mellett a temetési szokásokkal is foglalkozom, ezért Tuvában lépten-nyomon találkozhattam samánokkal, hiszen minden tilalom dacára ott voltak szinte kényszerűségből minden toron, a megholt emlékére ült szertartáson. Hozzá kell tennem, hogy a samánok akkoriban Tuvában már ismert kellékeik nélkül dolgoztak, hiszen tilalom alatt állottak, eszközeiket a hatóságok összeszedték és elpusztították, a dobokat elégették. De a samánok nemcsak ezekkel a klasszikusnak nevezhető eszközökkel végezték szertartásaikat. Voltak nekik nagyon régi, talán még a dob előtti korból való kellékeik, ezeket a hatóságok nem tudták összeszedni: tükrök, legyezőszerű pamacsok, ostorok, korbácsok és más eszközök. Így a halotti szertartásokon, amikor meghívják a holtak lelkeit, alkalmam volt kamláló samánokkal is találkozni.⁵

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

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

⁵ Lásd a 2. képet.

Az oroszországi kutatókkal egyidőben (1966–69) a Mongóliában élő *urjankhaj* népcsoport folklór hagyományait gyűjtötték, a meséket több kötetben publikálták és egy tanulmányban a közép-ázsiai hősmesék és a sámánritusok összefüggéseit vizsgálták német kutatók (TAUBE, 1981, 1984).



2. kép Sarigliar réztükörrel (*küzüngü*) tisztítja meg a falusiakat.

Pontosabban, másokkal együtt ők is feltételezték, hogy a mesékben nemcsak a kultúra tárgyi világa, nemcsak a társadalmi viszonylatok, hanem legfőképpen a hiedelmek, a világkép is tükröződik. Erika Taube lipcsei kutató nő motívumonként kimutatja a hősmesék és a sámánisztikus hiedelmek egyezését. Így például, hogy mind a mesehős, mind a sámán az alvilági utazása során a segítő madarat a saját húásával eteti, s összeveti a sárkánykígyók által a túlvilágra hurcolt királynők mesemotívumát a sámánok túlvilági utazásával, melynek során az elveszett – értsd: megbetegedett emberi – lelkeket hozzák vissza a közösségbe az eksztázis során (TAUBE, 1984). Azonkívül felhívja a figyelmet arra, hogy a távoli Mongólia nomád pásztorai körében a sámánok voltak a hősmesék és a hősi epika fenntartói, a szójhagyomány alkotó továbbvivői, őrzői, így érthető, ha ezeket az elbeszéléseket átszövik a sámánisztikus motívumok (vö. még Van DEUSEN, 2004).

Jól ismert tény, hogy a sámánszertartás egészének ereje sokféle hatástól tevődik össze – így a sámán személyes hangján, táncán, gesztusain túl fontos komponens a zenei, vagy még általánosabban: az akusztikai összetevő. Ezt az aspektust eddig meglehetősen elhanyagolta a kutatás, s csak

a legutóbbi időben jelent meg néhány ilyen tárgyú cikk. 1993-ban látott napvilágot Zoya Kyrgyz rövid tanulmánya a tuvai sámán zenéről, pontosabban a sámánénekről. A szerző érdeme, hogy mint a Nemzetközi *Khoomei* (torok-ének) Központ igazgatója kitűnő szervező és bizonyos mértékig szponzorálni tudja a kutatásokat. Sajnos, írása néhány közhelynél többet nem mond, viszont végre néhány pontos kottával is illusztrálja a többnyire anélkül megjelenő írásokat. Noha a kiadvány címe: *Rythms of Shamanic Drums*, a sámándobok ritmusairól nem esik szó a kötetben, pedig ez úttörő jelentőségű lett volna.

Valentina Suzukey, aki zene-folklorista kutatásaiban abból indult ki, hogy a hagyományos tuvai népi világszemlélet szerint a természetnek (a fáknak, hegyeknek, forrásoknak) szellemgazdái vannak, akiket megidézni a sámánok dolga volt egyfelelől a dob hangjával, másfelől füttyüléssel, illetve a torok-éneklés segítségével (SUZUKEY, 1995). Mongush Kenin-Lopsan egy 1995-ben megtartott szimpóziumon a fütty sámáni szeanszokon betöltött szerepére világított rá.

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

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

A tuvai zene spirituális/szellemi funkciója különösen nyilvánvaló a samanizmussal kapcsolatban. A sámán ugyanis felépít egy sajátos 'hang-világot' a maga környezetének felhasználásával, amely madárhangokból, a háziállatok hangjából, a ruházat csörgőinek, csengőinek és a dobnak a hangjából áll. Ez együtt aligha mondható zenének, különösen, ami a ruha díszjeinek zaját illeti. Mégis a dob ritmusa, az *algysh*-ének melódiája és költészete együtt alkotja a sajátos 'hang-világot'. A zene többféleképpen működik és hat a sámánok világában. A zene segíti a sámánt és a résztvevőket abban, hogy a szeánsz során megtalálják a 'belső világot' és be tudjanak lépni abba, és megnyitja az ember belső, lelki fülét. Másodsor, a zenei hangok hívják a segítő

szellemeket és elrepítik a sámánt a lelki-utazásra. Végül harmadszor, mind a zenei hangok ritmusa, mind pedig a rezgés segít meggyógyítani a beteget az emberi testre gyakorolt különböző rezgés-frekvenciák hatása által (Van DEUSEN, 1996, 3–4.).

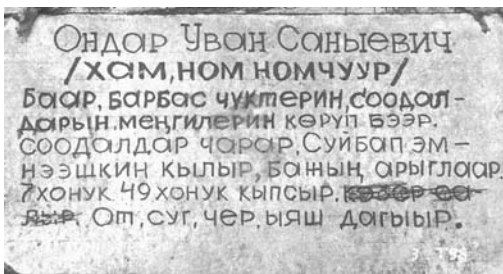
A Vancouverben élő, kitűnő terepmunkát végző Van Deusen egy 2004-ben kiadott könyvében számolt be a tuvai (és a *hakasz*) sámánokkal és sámánnőkkel való találkozásairól, és közreadta a tőlük lejegyzett történeteket (Van DEUSEN, 2004).

A politikai elnyomás évei alatt, amikor még a hangos dobolástól is tartózkodni kellett, a hanghatások csökkentése a sámánok erejét is elvitte, így magyarázták egyesek a sámánokba vetett hit gyengülését. Napjainkban viszont a sámánok úgy gondolják, hogy erejüket azáltal mutathatják nagyobbak, ha dobot csináltatnak és azt a gyógyító-tisztító ceremónia alatt, ha csak percekre is, de használják (3–4. kép).

Szintén politikai kérdésként merül fel napjainkban a buddhizmus, a lamaizmus és a samanizmus újjászületésének a problémája. Kitűnő dolgozatok születtek, amelyek áttekintették a tuvai samanizmus eredetét és fejlődéstörténetét (MONGUSH, 1995). Ez a történet a 13. századi perzsa történetíró, Rashid-ad-Din feljegyzéseivel kezdődik, és természetszerűleg utolsó állomása a lamaizmus és a samanizmus szinkretikus keveredése. Az együttélés napjainkban az állami politika szintjén úgy vetődik fel, hogy mi legyen a független Tuva államvallása. A probléma más, ősi sámánhagyománnyal rendelkező szibériai népnél is felmerült, így például a jakutoknál már 1992-ben (vö. VINOKUROVA, 1995, 63.). Tuvában az utóbbi években megerősödött a lamaizmus, különösen a dalai láma látogatása után. A legújabb kutatások



3. kép Ondar, tuvai sámán (1996).



4. kép Ondar sámán táblája a Dүngүr házban, arról, hogy milyen betegségeket gyógyít.

között kell megemlíteni Ulla Johansen készülő monográfiáját a tuvai sámánruhákról, valamint nemrégiben megjelent tanulmányát a tuvai lélek-képzetetről (JOHANSEN, 2003).

Düngür – a Tuvai Sámánok Társasága

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



5. kép Mongus Kenin-Lopsan 1995-ben a Kizil-i helyi történelmi múzeum udvarán.

A tuvai főváros történelmi múzeumában, ahol a néprajzi gyűjtemény is helyet kapott, Kenin-Lopsan rendszeresen fogadja a hozzá betérő külföldi kutatókat, így amikor hosszú évek levelezése után végre személyesen magam is megérkeztem, ott találkozunk (5–6. kép). Ekkor elmondta, hogy miként alapították meg a Tuvai Sámánok Szövetségét. A Kenin-Lopsannal 1996-ban készített interjút idézve:

Elhatároztuk, hogy a tuvai sámánoknak létrehozunk egy fórumot, ez 1992-ben volt. Október 21-én megalakítottuk a Tuvai Sámánok Társaságát. Hiszem, tudom, hogy ez egy bátorítalan első lépés volt, de nagy boldogságot jelentő lépés. Azután a tuvai Igazságügyminisztérium bejegyezt bennünket és törvényes jogokat nyertünk. Erre 1993. január 21-én került sor. Ezt tekintjük a tuvai Sámántársaság születésnapjának, a neve Düngür, ami dobot jelent. Nagyon örültünk ennek az eseménynek s még abban az esztendőben itt, Kizilben, a Tuvai

Köztársaság fővárosában nemzetközi szimpoziумot, tanácskozást tartottunk tuvai és amerikai tudósok, valamint tuvai és ausztriai sámánok részvételével. Még ugyanabban az esztendőben, 1993. október 15-én megjelent a Tuvai Köztársaság kormányhatározata, amellyel a tuvai samanizmus kutatására tudományos központot létesítettek. Szibériában másutt sehol sem dolgozik ilyen tudományos központ, csak nálunk. Vannak közöttük tagsági könyvvel rendelkező sámánok, amelyek igazolja, hogy ő valóban sámán. Fiatal szervezet a miénk, 37 sámán tagunk van tagsági könyvvel. Vannak fiatal tehetségek is, fiatal sámánok, van belőlük minden járásban, ha nincsenek is sokan, olyan 100–120 ember. Bizonyos idő elteltével vizsgának vetjük őket alá és a legjobbkat felvesszük tagjaink közé. Ma még kötetlenül dolgozhatnak, de szemmel tartjuk őket. 1937 előtt nálunk, tuvai földön több mint 700 aktív sámán volt, pontosan 725. Pragmatikusan fogalmazva, a faluban az egyetlen tudással felfegyverkezett ember a sámán volt. Most meg csak 37-en vannak, holott az ország lélekszáma 210 ezer fő, ennyi az őslakos tuvaiak száma. Nagyon bízom benne, hogy ősi kultúránk, szellemi kultúránk ősi forrása, a tuvai samanizmus újjá fog születni. Ez a hagyomány a mi ősi forrásunk, mert a tuvai sámánok a sámán misztériumokat, sámán énekeket csak anyanyelvükön, tuvai nyelven művelik. A sámánhit a mi velünk született ősi hitünk.

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

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

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

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

Ami a Dűngür-házban folyik, a samanizmus fejlődésének valóban teljesen új fejleménye. Igazi 20. századvégi jelenség, melyet a hagyományostól eltérő körülmények alakítottak ki és alakítanak: egy igen tudatos, a helyi ér-



6. kép Minderma, Diószegi Vilmos egykori kísérője és tolmácsa 1995-ben.

telmiség kezdeményezésére alakuló szervezet kiszolgál egy nagyon is népi, köznépi igényt, amit a nap mint nap megjelenő tömegek bizonyítanak. A poszt-kommunista világ jellegzetes, hagyományokban gyökerező, de mégis a mai körülményekhez jól alkalmazkodó, átalakult és alakuló hagyomány-örzésének példája a mai tuvai samanizmus.⁶

⁶ Hasonló jelenségekről lásd BALZER, 1993; HOPPÁL, 1996.

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

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

Mindenesetre rendkívül érdekes új jelenség ez a kulturális antropológiai kutatás számára, hiszen a helyi sámánok és a nyugati pszichiáterek, meg a nyugati városi neo-sámánok együttműködése, egymás munkamódszereinek megfigyelése és eltanulása új helyzetet teremt. A kutató, aki a helyi hagyományok tanulmányozásának céljával érkezett a „terepre”, Amerikából jött „városi” sámánnot talál az egyik szobában, amint egy helyi fiatal párt dobol körül, a másik szobában pedig a helyi sámánasszony egy francia kutatóorvos bajait diagnosztizálja. Mindez a hagyományos szerepek teljes keveredését mutatja, ebben semmi meglepő nincs – ilyen a mai „posztmodern” világ. Nem véletlen fejlemény ebben a sorban az, hogy 1996 júliusában a négy legjobb tuvai sámán meghívást kapott Ausztriába, a pszichiátriai világkonferenciára, ahol külön szekció foglalkozott a samanizmus és a pszichiátria kérdéskörével. A sámánok elrepültek Kenin-Lopsan vezetésével Nyugatra, hogy ott bemutatókat tartsanak. A samanizmus tuvai története meggyőzően bizonyítja, hogy minden üldöztetés és idegen hatás ellenére a samanizmus él és újra virágzik, mert újra szabadon szólnak a sámándobok.

Gyógyító dobok

A sámánszövetség épülete egy régi faházban kapott helyet, amely korábban a második világháborúban szolgált veteránok háza, találkozóhelye volt. Kenin-Lopsan elérte társadalmi kapcsolatai révén, hogy a szövetség tagjai ebben a házban „rendelhessenek”. Ez azt jelentette, hogy naponta, sokszor még a hétvégéken is a szövetséghez tartozó és igazolvánnyal rendelkező sámánok a ház négy szobájában egymás mellett – egy szobában ketten-hárman is vol-

tak – rendszeresen fogadták a pacienseket. (Ez annál is érdekesebb volt az odaérkező etnológus számára, mert – amint arra már utaltam – az utca másik oldalán a városi kórház ugyancsak elhanyagolt betonépülete volt látható.) Bent a folyósokon a gyógyításra váró asszonyok és férfiak sorban álltak, vagy ültek, de gyakorta a ház udvarán is csoportos sámánszertartást figyelhattunk meg (7. kép). Az egyik idős sámán fiatal férfiakból álló csoport előtt dobolt azzal a céllal, hogy számukra egészséget biztosítson. Ez az idős sámán a legmélyebb odaadással és átéléssel volt képes hívni segítő szellemeit, és minden bizonnyal ezért volt olyan mély hatással a vidékről érkezett fiatal férfiakra. A sámán ruháján látszott, hogy nemrégiben készült sötétbordó bársonyból, és a hátán kilenc, kígyószerű lógó rongyból készült rojt (*csilan*) függött, fölötte pedig hét apró csengő volt. A sapkaszerű fejdíszből két szarvszerűen kiképzett rézkúp állt ki, a fejdíszet a homlok fölött bagolytollak ékesítették. Sarigar, az öreg sámán mély hangú, vörösre festett dobjával hívta szellemsegítőit és



7. kép Sarigar sámán a Düngür gyógyító ház udvarán.

az udvar oldalán ülő és guggoló fiatal férfiak összetett tenyérrel (a mi imakéztartásunkkal) nagy tisztelettel figyelték dobolását. Egy későbbi alkalommal, amikor vidékre utaztunk, egy jurtában megfigyelhettem, hogy tenyéryni réztükrével (*küzüngü*) a család összes tagját, a fiatal serdülő lánytól az idős nagymamáig mindenkit megvizsgált, illetve megtisztított, egyszerű mozdu-

latokkal, a paciensek teste fölött néhány centivel végighúzva a sámánok attribútumaként számon tartott kerek fémtükröt. (Egyébként ő volt az, aki első tuvai utam végén, amikor elbúcsúztunk egymástól, fiává fogadott, kijelentve oroszul: „Fiam vagy”! Hozzátette azt is, hogy visszavár, hogy átadhassa sámán tudását, amit gondolom úgy értett, hogy azt a részét ennek a tudásnak, ami egyáltalán átadható a messziről, idegen kultúrából érkezett kutatónak.)

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

A sámántársaság harmadik, legidősebb tagja Mokur-ool Szevenovics Kular (59 éves) 1996-ban a Bai-tajgából érkezett a fővárosba és nagy népszerűségnek örvendett a helyi lakosság körében. Egy alkalommal sikerült az ő gyógyító-tisztító szertartását megörökíteni, amikor egy négygyermekes családot vizsgált meg. Külön-külön mindenkinél pulzusdiagnosztikát végzett, majd egy kis, asztalterítőnyi anyagra kitett jóslókövek (*khüvanak*) segítségével határozta meg az egyes személyek egészségi állapotát. Erre a szertartásra egy, a dүngүr tagjai számára külön felállított gyógyító sátorban, jurtában került sor, ahová azért vonultak el egyes gyógyító sámánok, mert a régi faházban már nem fértek el, hiszen a sámánok száma és a gyógyítást-tisztítást váró személyek száma is állandóan növekedett. Ez a család is tulajdonképpen egészséges emberekből állt, hiszen fiatal gyerekekről volt szó, és inkább elővigyázatosságból jöttek el a sámánhoz, aki a diagnózis után körbedobolta őket, szellemhívó énekét recitálva. (Ez az epizód látható a *Gyógyító dobok* című néprajzi dokumentumfilmben, melyet annak idején a Magyar Televízió segítségével forgattunk második tuvai utam alkalmával, melynek operatőre Nádorfi Lajos volt, a gyártásvezető pedig Aranyosi Éva.) Kular sámánnak is szép, mély hangzású, vastag karimájú, vörösre festett dobja volt, fejpántját pedig fekete sastollak díszítették. A szertartás végét az jelezte, hogy a család minden egyes tagját meggyújtott boróka ágakkal megfüstölte (8. kép).

1996-ban több más sámánnal is készítettünk felvételt, így többek között Ivan Szanievics Ondar sámánnal is, aki a Dүngүrben lévő névtábla szerint magát *ham*, *nom nomcsuurnak* nevezte. Neki különleges fejdísz se volt, és

a többiektől az is megkülönböztette, hogy füttyszóval hívta segítő szellemeit a szertartás elején. A Dügür szobáiban több fiatal sámán is gyógyított, az egyik például selyem szalaggal díszített saskarmokkal ütögette a páciens hátát. Vagy egy más alkalommal kerek kis réztükörrel, amiről szintén kék selyemszalagok lógtak le, tisztította a betegeket (9. kép). Találkoztam egy egészen fiatal sámánjelölttel is, Oleg Csuldumoglu Úvana volt a neve, s felszerelését egy diplomatautó tartotta, köztük a tuvai sámánok által néha még használt kézi korbács is megtalálható volt.



8. kép Az öreg Kular Mokur-ool a gyógyító jurtában egy családot tisztít (1996. július 4.).

A Dügürben dolgozó sámánok között szép számmal voltak sámánasszonyok is, akik közül a legidősebb, az 1924-ben született Szalcsak Duu-Darij Bajiroolovna, szintén a Bai-tajgából származott a fővárosba. Egyszerű zöld köpenyéről elől és hátul hét-hét, rongyból készített, kötélszerűen megformált kígyó alak lógott le. Ő gyógynövényeket itatott a betegekkel, fejdíszre, sámánköpenye nem volt, mint ahogy sok más sámánasszonynak sem. Csak korbáccsal vagy egyszerű masszázzsal gyógyítottak, mint például Szaida Oorzsak (10. kép). Más sámánasszonyok csak egy medvekaromból készített amulettel (*adig ěren*) a nyakukban fogadták a betegeket, mint

például Irina Kenden, aki Shagonar helységből érkezett a fővárosba. Egy másik sámánasszony bevételeket feltüntető füzetéből látszik, hogy 1996. július 2-án ottjártunkig tíz beteget fogadott, átlagban 15–25 ezer rubeles (ez akkor 6–7 dollárnak megfelelő összeg volt) díjat számítva egy szertartásért. A városban működő sámánasszonyok között Jelena Mongus szintén a gyógyító jurtában várta a hozzá fordulókat. Egy alkalommal három asszony érkezett és őket dobolta körül hatalmas, vörös dobjával. Zöld színű sámánköpenyére háromszor hét kígyó alakú lógót varrtak, fejdíszét pedig



9. kép Fiatalsámán a Dűngür házban.

bagolytollak ékesítették. Sikerült a szertartás elején elénekelni sámánénekét is megörökíteni:

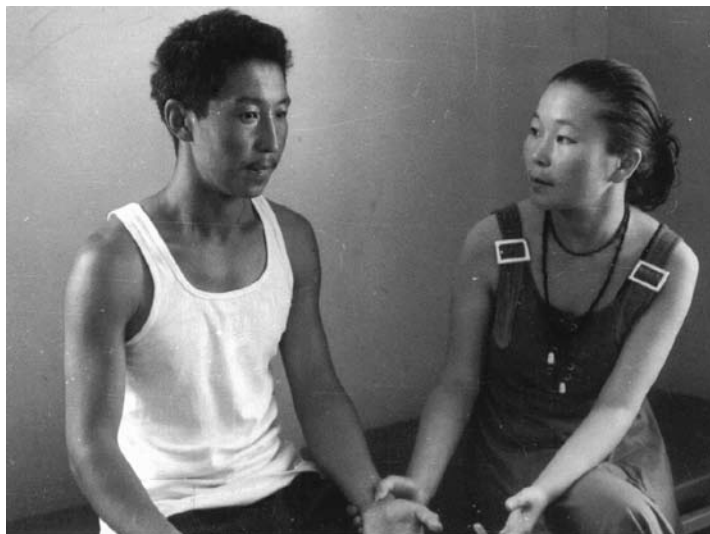
Áldáskérő ének (*algış*)

Óvjatok minket, óvjatok!
Északi magas hegyek szellemei,
Jószándékú hegyszellemek.
Nagy erények,
Hozzatok áldást!

A mi hitünk
Erősödjön (hit legyen)!
A rossz távozzon!
A mi hitünk
Erősödjön (hit legyen),
És tiszta legyen mint a tej!
A dolgok jól végződjenek,
Szabadon járassunk!
Óvjatok minket, óvjatok!
Hegyszellemeik,
Szerencsét hozzatok nekünk!
Ártó erőket távolítsátok el,
A dolgok jól végződjenek!
Óvjatok minket, óvjatok,
Hegyszellemeik,
Szerencsét hozzatok nekünk!
(a bajokon) átjutunk,
Örömet hozzatok nekünk!
Nagy áldásom,
Holdam, napom,
Hegyszellemeim,
Nagy erények,
Hozzatok áldást!
Óvjatok minket, óvjatok!
Forrásvizű
Hegyeink
Jószándékú szellemeik (burhánok),
Zűrzavar ne legyen,
Óvjatok minket, óvjatok!
Hegyszellemeik,
Boldogságot hozzatok!
Az út ahol járok,
Virágozzék!
Óvjatok minket, óvjatok!
A veszélyek távozzanak,
Óvó hegyszellemeik,
A dolgok jól végződjenek!
Óvjatok minket, óvjatok!
Hegyszellemeik,
A szerencse ránk köszöntsön,
Áldást hozzatok!
Borókával füstöljeteik,
A dolgok jól végződjenek!⁷

⁷ HOPPÁL Mihály gyűjtése, 1996. Kizil. – SOMFAI KARA Dávid fordítása.

Egy alkalommal vidékre mentünk, hogy az ott működő sámánokkal is találkozhassunk. Egy kis faluban él Mongus Mandari, aki akkor 63 éves volt, és mesterségét, mármint azt, hogy ő sámánasszony, elmondása szerint



10. kép Szaida Oorzsák masszázst terápiaát folytat a Dűngűrben.

azzal jelzi, hogy szűrés cserjét szűrt a kerítésbe, mintegy jeleként annak, hogy minden gonoszt távol tartson házatól. A kis falu, Tevehaja határában egy máig nomadizáló család vendégszeretetét élvezhettük, és a velünk lévő kizili fiatal sámánasszony a reumatikus fájdalmakkal küszködő háziasszonyt gyógyítani kezdte, melynek részleteit szintén sikerült megörökítenünk (lásd a *Gyógyító dobok* című filmben). Ez a negyvenes éveiben lévő sámánasszony, aki szintén csak az utóbbi években kezdett el gyógyítani, háromféle módon is próbálta levenni a betegséget az idősebb asszonyról. Elsőként egy késsel jelképesen körülvagdosta az asszonyt, majd vízzel is körülöntözte, végül pedig megfűstölte a fájós lábat, vagyis tűzzel, vassal, vízzel egyaránt gyógyított.

A vidékre vezető út során sofőrünk és egyben a Dűngűr Társaság akkori titkára, Oorzsák Dugar-szűrűn Ocsur-ool, aki szintén gyakorló sámán volt, rendre megállt az útszéli köhalmoknál, a szentnek tartott *ovoo*-nál és a szalagokkal gazdagon feldíszített szent fáknál. Ő is megadta a tiszteletet ezeken a pontokon a helyi szellemeknek. Az egyik szent fenyőnél tejet locsolt a hatluku szertartási kanállal (*toskarak*) a fa ágaira. Egy másik alkalommal ő vitt el a tuvaiak által igen nagy becsben tartott szent forráshoz, ahol áldozati szertartást végeztünk, melynek célja utunk és munkánk sikerének biztosítása volt. A szent forrást (*arzsan*) szalagokkal borított fák és bokrok vették körül, és az odalátogatók leggyakrabban a szembetegségek gyógyí-



11. kép Oorzsak sámán teljes díszben a szent forrásnál áldozati szertartást mutat be a hely szellemeinek.

tására használták a tiszta vizet. Van persze egy kis bódé is, ahová el lehet vonulni fürdőzésre, hogy a szent víz által megtisztuljanak a bajoktól. Az egyik fán a forrás mellett egy mankót is láttam felakasztva. Az otthagytott megszámlálhatatlan szalag mennyiségéből arra lehetett következtetni, hogy igen sokan és rendszeresen látogatják ezt a szent helyet. Miután Dugurszürün felöltötte bordó selyem sámánköpenyét és feltette sastollas fejdíszét, dobjával minket is megáldott, és tejet hintett a hely szellemeinek, utunkhoz és munkánkhoz szerencsét kért e kis szertartás segítségével (11. kép).

Egy másik alkalommal, amikor vidékre mentünk, együtt utaztam egy Ausztriából érkezett neo-sámán csoporttal. Ennek vezetője Michael Harner tanítványa, Paul Uccusič, aki rendszeresen tart és vezet doboló csoportokat „városi” sámánok számára. Ebben a csoportban több pszichológus és pszichiáter is volt, akik arra vártak, hogy végre valódi sámánokkal találkozzanak Belső-Ázsiában, a sámánok földjén. Ez a találkozás igen mély nyomokat hagyott ezekben a városi civilizációból kiszabadult értelmiségiekben, akik először jártak ezeken a területeken. A csoportot Kenin-Lopsan vezette és vitte el szülőföldjére, és minden alkalommal, amikor a szent kőrákásokhoz vagy szentnek tartott „sámánfához” érkeztünk, akkor megálltak és dobjaikat elővéve köszöntötték a helyi szellemeket. Kenin-Lopsan néha előadást tartott a vidék történetéről, a sámánlegendákról, de a legfontosabb az volt, hogy csoportosan dobszóval hívták a szellemeket és próbáltak kapcsolatot teremteni az övéktől teljesen eltérő természeti környezettel és kulturális miliővel (12–13. kép). A csoportot alkotó



12–13. kép A helybeliek és az Ausztriából érkezett neosámánok csoportja köszönti a Mongun-tajgában a hely szellemeit.

ausztriai pszichiáterek és tanárok találkozása az újjászülető tuvai sámánsággal, és kapcsolatuk a Dűngür tagjaival a szibériai samanizmus nemzetközivé válását jelezte. Az a tény, hogy egy európai csoport lelki élményért elutazik a távoli Belső-Ázsiába, azt jelzi, hogy a sámán hagyományoknak olyan vonzereje van, hogy a nagyvárosi emberek pénzt és fáradságot nem kímélve elrepültek ezért az élményért.

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

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

Összefoglalva: a tuvai sámánság egyik fő jellemvonása az volt meglátásunk szerint, hogy a soha ki nem épített és a politikai változások után teljesen összeomlott hivatalos orvosi ellátás feladatait a sámánok voltak kénytelenek átvenni. Ebben a helyzetben a tuvai sámánok szövetsége a legalapvetőbb em-

beri igényeket szolgálta ki. Különösen azért volt rájuk szükség, mert a tömeges munkanélküliség megjelenésével megnőtt a szorongó és más lelki betegségekben szenvedők száma, s a bizonytalanság különösen a fiatalabb nemzedék tagjaira nehezedik nagy erővel. Így aztán teljesen érthető, hogy a sámánok száma is megnőtt az elmúlt évtizedben. A hozzám újabban érkezett információk szerint ma már nem egy, hanem hét sámántársaság van magában a fővárosban és még néhány működik külön-külön egyes vidéki kisvárosokban. A kultúra tehát a korábbi szorítás és üldözés megszűnővén kitermelte önmagából azt a gyógyító mechanizmust, amelynek elemei a kommunizmus ideje alatt azért megmaradtak, és amelynek alapjait a Dűngür Társaság hivatalos megalakulása tette törvényessé. Röviden: a tuvai sámánság a gyógyításra koncentrált, s ez különbözteti meg más népcsoportok új sámánmozgalmaiktól.

IRODALOM

- ANAIBIN, Zoia Vasilevna
1995 Ethnic Relations in Tuva. *Anthropology and Archeology of Eurasia*, 34, 1, 42–59.
- ANZHIGANOVA, Larissa
1997 Renaissance of a Culture: How Khakass Shamanism Survived and Flourishes Today. *Active Voice: The Online Journal of Cultural Survival*. (www.cs.org)
- BALZER, Marjorie
1993 Shamanism and the Politics of Culture. An Anthropological View of the 1992 International Conference on Shamanism, Yakutsk, the Sakha Republic. *Shaman*, 1, 2, 71–96.
2004 Social Medicine? Shamanic Movements in Siberia. In: LEETE, A.–FIRNHABER, P. (szerk.): *Shamanism in the Interdisciplinary Context*. 196–214. Boca Raton, Florida, Brown Walker Press.
- BALZER, Marjorie (szerk.)
1995 *Culture Incarnate: Native Anthropology from Russia*. Armonk – New York – London, England, M. E. Sharpe.
- BIRTALAN Ágnes
1996 A Lineage of Tuvinian Shamans in Western Mongolia. In: STARY, G. (szerk.): *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Kawasaki, Japan*. 85–105. Wiesbaden, O. Harrassowitz.
- BIRTALAN Ágnes – SIPOS János
2004 Talking to the Ongons: The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman. *Shaman*, 12, 1–2, 25–62.
- BOSWORTH, C. E.
2003 Shamanism. In: ADLE, Chahryar – HABIB, Irfan (szerk.): *History*

- of Civilizations of Central Asia*, V, 801–812. Paris, UNESCO Publishing.
- BRUNTON, Bill
1994 Tuva: Land of Eagles. *Shamanism*, 7, 1, 3–20.
- BUCKBEE-LAPPALAINEN, Christiana
1995 Shamans in Tuva Today and Yesterday. *Newsletter (Shamanic Center in Finland)* 1, 6–11.
- BUDEGECHI, Tamara (szerk.)
1994 *Shamanism in Tuva – Scientific Works of the First Tuvan-American Seminar of Shamans and Shamanologists*. Kyzyl, The Scientific Center for the Study of Shamanism in the Tuvan Museum of Regional Studies Named after 60 Heroes.
- CRAWFORD, Peter Ian – SIMONSEN, Jan Ketil (szerk.)
1992 *Ethnographic Film Aesthetics and Narrative Traditions*. Aarhus.
- CRAWFORD, Peter Ian
1993 Visual Anthropologists tell tales – don't they? In: BOONZAJER FLAES, R. M. – HARPER, D. (szerk.): *Eyes across the Water, II. Essays on Visual Anthropology and Sociology*. 188–191. Amsterdam.
- DEVLET, M. A.
1997 Ancient Sanctuaries in Tuva and the Origin of Shamanism. In: J. van ALPHEN (szerk.): *Spellbound by the Shaman*. 37–51. Antwerpen, Etnografisch Museum.
- DIÓSZEGI Vilmos
1958 Beszámoló leningrádi, valamint szibériai tanulmányutaimról. *Ethnographia*, LXIX, 628–635.
1959 Az északkeleti szojotok sámánhitéhez. *Ethnographia*, LXX, 77–137.
1960 *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
1962a *Samanizmus*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
1962b Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies. *Acta Ethnographica Hungarica*, XI, 1–2, 143–190.
1963 Ethnogenetic Aspects of Darkhat Shamanism. *Acta Orientalia*, XVI, 1, 55–81.
1968a *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhout (Anthropological Publications 6.).
- DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)
1963 *Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (szerk.)
1996 *Shamanism in Siberia – Selected Reprints*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica 2.)
- DJAKONOVA, V. P.
1978 The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness. In: DIÓ-

- SZEGI, V. – HOPPÁL, M. (szerk.): *Shamanism in Siberia*. 325–379. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1981 Materialien zum Schamanentum der südlichen Tuwiner. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XXXIII, 36–42.
- DOW, J.
 1986 Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist*, 88, 56–69.
- ELIADE, Mircea
 2001 *A sámánizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest, Osiris Kiadó.
- FRIDMAN NEUMANN, Eva Jane
 2004 *Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica 12.)
- HEIKER, A. O.
 1896 En sojotisk schamankostym; historiska museet i Helsingfors. *Finskt Museum*, 1–9, 21–26.
- HOPPÁL, Mihály
 1994 *Sámánok: lelkek és jelképek*. Budapest, Corvina Kiadó
 1996 Shamanism in a Post-Modern Age. *Shaman*, 4, 1–2, 99–107.
 2003 Tracing Shamans in Tuva. *Acta Ethnographica Hungarica*, 48, 3–4, 465–481.
 2005 *Sámánok Euráziában*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- HOPPÁL, Mihály (szerk.)
 1984 *Shamanism in Eurasia*. 1–2. Göttingen, Herodot.
- HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.)
 2005 *Sámánok és kultúrák*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- JANKÓ János
 1900 Adatok a sámánvallás megismeréséhez. *Ethnographia*, XI, 211–220, 257–268, 326–333, 345–352, 394–399, 446–450. (Reprint 1993).
 1993 *Adatok a sámán vallás megismeréséhez*. Debrecen, Farkas Z. kiadása.
- JOHANSEN, Ulla
 1967 Zur Methodik der Erforschung des Schamanismus. Der tuvanische Schamanismus in der Untersuchungen von V. Diószegi. *Ural-Altäische Jahrbücher*, 39, 3–4, 207–229.
 1987 Zur Geschichte des Schamanismus. In: HEISSIG, W. – KLIMKEIT (szerk.): *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. 8–22. Wiesbaden, Harrasowitz.
 1997 *On the Costumes of Tuva Shamans*. (Előkészületben.)
 1999 Further Thoughts on the History of Shamanism. *Shaman*, 7, 1, 40–58.
 2003 Shamanistic Philosophy: Soul—A Changing Concept in Tyva. *Shaman*, 11, 1–2, 29–50.

- 2005 Sámánfilozófia: változó lélekképzetek Tuvában. In: MOLNÁR Ádám (szerk.): *Csodaszarvas I.* 135–156. Budapest, Molnár Kiadó.
- KENIN-LOPSAN, Mongush B.
 1978 The Funeral Rites of Tuva Shamans. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (szerk.): *Shamanism in Siberia.* 291–298. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 1993 *Magic of Tuvinian Shamans.* Kyzyl: Novosti Tuvy.
 1994 Whereabouts of the Soul among Tuvans. In: BUDEGECHI, T. (szerk.): *Shamanism in Tuva.* 27–37. Kyzyl, The Scientific Center of the Study of Shamanism in the Tuvan Museum of Regional Studies.
 1995a Shamanic *Sygyt* as the Beginning of Throat-Singing. In: *Abstracts for the Second International Symposium in KHOOMEI (Throat-Singing) – Cultural Phenomenon of the Peoples of Central Asia* 14. Kyzyl, Ministry of Culture.
 1995b Tuvan Shamanic Folklore. In: MANDELSTAM – BALZER, M. (szerk.): *Culture Incarnate – Native Anthropology from Russia.* 215–254. Armonk, N. Y. – London, M. E. Sharpe.
 1996 *Shamanic Myths and Hymns from Tuva.* HOPPÁL, Mihály (szerk. és vál.). Budapest, Akadémiai Kiadó. (ISTOR Books 6.)
 1997 *Shamanic Songs and Hymns of Tuva.* HOPPÁL Mihály (szerk. és vál.; Christiana BUCKBEE segítségével). Budapest, Akadémiai Kiadó. (ISTOR Books 7.)
- KHARITONOVA, V. I. (szerk.)
 2004 *Sacral in Traditional Culture. (Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Seminar-Conference, Moscow–Altai Republic July 6–19, 2003.)* Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.
- KYRGYZ, Zoya
 1993 *Rhythms of Shamanic Drums.* Kyzyl, International Scientific Center 'Khoomey'.
- LINDQUIST, Galina
 2005 Healers, leaders and entrepreneurs: Shamanic revival in Southern Siberia. *Culture and Religion*, 6, 2. 263–285.
- MÄNCHEN-HELFEN, Otto
 1992 *Journey to Tuva.* Los Angeles, Ethnographics Press, Center for Visual Anthropology.
- MONGUSH, Mannai-ool
 1995 The Origins and Development of Tuvan Shamanism. In: BUDEGECHI, Tamara (szerk.): *Shamanism in Tuva.* 9–10. Kyzyl, The Scientific Center for the Study of Shamanism.
- PETERS, Larry G.
 1993 In the Land of Eagles. Experiences on the Shamanic Path in Tuva. *Shaman's Drum* (ősz-tél), 42–49.

- PITERSKAJA, E. S.–KHARITONOVA, V. I. (szerk.)
 2005 *Sacral Through the Eyes of the 'Lay and the Initiated'*. (Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress, Moscow June 21–30, 2004.) Moscow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.
- REID, Anna
 2002 *The Shaman's Coat: A Native History of Siberia*. London, Weidenfeld – Nicolson.
- SÁNTHA István (szerk.)
 2000 *Halkuló sámándobok. Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei. I. 1957–1958*. Budapest, L' Harmattan – MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- SUZUKEY, Valentina
 1995 Shamanism and Musical Folklore of the Tuvans. *Khoomei*, 33–34.
- TAUBE, Erika
 1981 Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Čengelsum (Westmongolie). *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XXIII, 43–69.
 1984 Relations between South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals. In: HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Eurasia*. 2. 344–352. Göttingen, Herodot.
- TAUBE, Erika – TAAUBE Manfred
 1983 *Shamanen und Rhapsoden. Die Geistige Kultur der alten Mongolei*. Leipzig, Koehler-Amelang.
- UCCUSIČ, Paul
 1995 Second Foundation Expedition to Tuva, July 1994. *Shamanism*, 8, 1, 4–9.
- VAJNŠTEJN, S. I.
 1961 *Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки*. Москва: Изд. Восточной литературы.
 1964 Shamanism of Touvinians. *Paper for the VII. ICAES*. Moscow: Nauka. (Sokszorosított füzet.)
 1968 The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its 'Enlivening'. In: DIÓSZEGI, Vilmos (szerk.): *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. 331–338. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 1977 Eine Schamanen-Séance bei den östlichen Tuwinern. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XXXI, 28–35.
 1978 The *erens* in Tuva Shamanism. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Siberia*. 457–467. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 1980 *Nomads of South Siberia: The Pastoral Economies of Tuva*. Cambridge, Cambridge University Press.

- 1984 Shamanism in Tuva at the Turn of the 20th Century. In: HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Eurasia*, 2, 353–373. Budapest, Akadémiai Kiadó – Göttingen, Herodot.
- 1991 *Мир кочевников центра Азии*. Москва, Наука.
- 1996 The ěrens in Tuva Shamanism. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Siberia*. 167–177. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica 2.)
- Van AALPHEN, Jan (szerk.)
1997 *Spellbound by the Shaman – Shamanism in Tuva*. Antwerpen, Etnografisch Museum.
- Van DEUSEN, Kira
1997 Shamanism and Music in Tuva and Khakassia. *Shaman's Drum*, 47, 22–29.
1999 In Black and White: Contemporary Buryat Shamans. *Shaman*, 7, 2, 153–165.
2004 *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montreal – Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press – Seattle, University of Washington Press.
- VINOKUROVA, Uliana A.
1995 The Ethnopolitical Situation in the Republic of Sakha (Yakutia). *Anthropology and Archeology of Eurasia*, 34, 1, 60–78.

MIHÁLY HOPPÁL

TRACING SHAMANS IN TUVA

Tuva shamanism nowadays is a typical example in the post-Communist world of the preservation of changed and changing traditions that have their roots in the past but are adapting well to the present conditions.

There is another interesting feature of today's Tuva shamanism, namely, that it seems to function even better in the urban environment than in the rural areas, although shamans are once again working in the countryside too and the urban shamans go out into the country as well, making regular healing tours.

One more important thing must be noted concerning the current development of Tuva shamanism. This is the foreign influences coming on the one hand from the interest shown by scholars and on the other hand from the "Foundation for Shamanic Studies". The latter, a non-profit educational organisation, organised two expeditions to Tuva in 1993 and 1994. Reports on these expeditions have been published in English and it is obvious from them that the researchers and practising urban shamans from the western world have done a great deal to help the Tuva local authorities and the

shamans themselves to recognise their own interests. If we wished to be very critical, we could say that a kind of “shaman tourism” is beginning to emerge in Kyzyl, organised by the Dungur. (In 1995, for example, the largest group of “urban shamans” ever, including a number of psychiatrists, came to Tuva and worked together, “healing” with the local shamans.)

At all events this is an extremely interesting phenomenon for research in cultural anthropology, since the co-operation between the local shamans and western psychiatrists, the observation and learning of each other’s methods create a new situation. The researcher, who came to the “field” to study local traditions, finds an “urban” shamaness from America in one of the rooms, drumming around a local young couple, and in another room a local shamaness is diagnosing the troubles of a French doctor. All this shows the complete intermingling of traditional roles: there is nothing surprising in it – it is the nature of our “post-modern” world.