

Dyekiss Virág

Rénháton vagy madárszárnyon?

*Tájszemlélet a nganaszan folklórban és egy nganaszanul
mesélő enyec adatözlő, Kurumaku mesekincsében*



Minden kultúrára jellemző, hogy hogyan szemléli a világot maga körül. A táj az a rendszer, ahogyan a környező világot észlelik, érzékelik a benne élő emberek. A környezet viszonylagos állandósága, kiszámíthatósága miatt fontos csomópontok kötődnek hozzá, melyek az élet szervezőelemeit képezik. A tájban való létezés természetes közege minden emberi közösségnek (Abrahamsson 1999), tehát a környezet megismertetése a fiatalabb generációval elsődleges feladata a felnévelőknek. Ennek a módját Tim Ingold úttörő munkájában két alapvető típusba sorolja. A tájban való járás-keelés, tevékenység során kialakulnak azok a központi szervező pontok, amelyek meghatározzák a tevékenységek kereteit. A tájnak ez a megközelítése éppen a mindennapi tevékenységekbe ágyazottsága révén elsősorban a hétköznapi élet aprólékos megfigyelése során érhető tetten (Ingold 1993).

A környezethez való viszony kialakulásának másik eszköze a táj megismerésébe bevezető történetek. Ezek vagy a táj meghatározott helyeihez kapcsolható narratívák, melyeket az adott hely környékén rendszeresen elmondanak, felelevenítenek az arra járók, vagy pedig a folklórszövegekből kirajzolódó tájszemlélet, melynek segítségével rápillanthatunk a hősök nézőpontjából a közeli és távoli tájakra. A meghatározott helyekhez köthető, sokszor hallott történetek ismerőssé teszik a vidéket, és hozzájárulnak a belső térkép kialakulásához. (Gow 1996) A gyakori ismétlés rögzíti az információt, amely az adott környezeti elemhez tartozik, továbbadódik, és a közösség történetének részévé válik.

A szövegek nagy része a múlthoz kapcsolódik, s így e helyek összeköttetést jelentenek az idő más síkjaival, az elődökkel (Basso 1996, Morphy, 1996). A múlt felidézésének egyik lehetséges eszköze a táj, s mint ilyen, az emlékezet segítője is. A tájjelemek neve is gyakran utal valamilyen múltbeli eseményre, előhív egy mindenki által ismert történetet. E tulajdonnevek leggyakrabban nem a beláthatatlan múltba, a hősepika idejébe vezetnek az emlékezetet, hanem a mindennapi emlékezet számára ugyan el nem érhető, három-négy generá-

cióval korábbi eseményekről beszélnek. Nagyon gyakran sámánokhoz, illetve nagy sámáni tettekhez, esetleg nagy kudarcokhoz kapcsolódó szövegek ezek. (Pl. a Sámán-tó legendája, mely a Kosztyerkin család legendás Hoterie sámánjának történetét beszéli el, pl. Labanauskas 1992, 42-44, vagy az Emberbőr dobos készítőtől származó sámán, amely a Csunancsar család története D-03_EN+ES 2a).

A mítoszok ezzel szemben tudatosítják, hogy a táj az ősök tevékenysége folytán lett éppen olyan, amilyennek a benne élők megtapasztalják. A föld kialakulásáról, a kultúrűs tetteiről, és ezáltal a jól ismert emberi élet kialakulásához szükséges feltételek megteremtéséről, majd az emberek megjelenéséről szóló szövegek rendszerint rítushoz kötődve, az év során mindig visszatérő ünnepek, szertartások keretében idéződnek fel. (Popov 1936, 62-67)

A nem kimondottan egy-egy bizonyos helyhez kötődő narratívumokban megjelenő tájképzet is fontos információt hordoz arról, hogyan szemlélik a tájban élők a körülvevő világot, mit tartanak fontos elemnek, milyen gondolati sémák mentén szervezik a tájról való képüket. Fontos, hogy nem csupán a verbális szövegeket kell itt figyelembe vennünk, a hangok érzékelése és utánzása, a mimetikus mozgás, a szaglás, ízlelés mind-mind megjelennek, s így komplex képet nyújtanak. A környezet a szövegek szerves részeként jelenik meg, hiszen a hősök bár mesebeli tájon járnak, ez a táj természetszerűleg a hétköznapi megélt tájhoz hasonlóan szerveződik meg.

A táj szerveződésében kulcsszerepet tölt be néhány olyan elem, amely az adott kultúra alapját képezi, s ezáltal viszonyítási alapként szolgál. A nganaszan kultúra sarokpontja a vándorlás élménye. Ez olyannyira magától értetődő tevékenység, hogy semmiféle magyarázatot nem igényel. A természetmítoszokban már a természeti környezet kialakítása előtt vándorolnak a természetanyák és a kultúrűs. Míg a gyermekek születése, a rénszarvas, a vadászat mind-mind megtanulandó, felfedezendő elem, addig a vándorlás az élet alapélményéhez tartozik. A vándorlás célja a gyakorlati életben a rénszarvasok vonulási útvonalának követése, elsősorban a vadászat érdekében. Minden közösen vándorló csoport nagyjából hasonló útvonalat jár be évenként, ez az az ismertnek tekintett táj, amit az együtt vándorló nemzetségek saját földjüknek tekintenek. A komi rénpásztorok tájszemléletét vizsgálva Habeck szól azokról a tájmorfológiai elemekről, amelyek meghatározzák az útvonalat, és kialakítják a belső térképet. Ezek a jellegzetes helyek a beszélgetésekben is rendszeresen előfordulnak mint viszonyítási pontok. (Habeck, 2006. 132.) Hozzátehetjük, hogy a folklórszövegekben megjelenő táj is eszerint a gyakorlati életben megtapasztalt struktúra szerint szerveződik.

A nganaszanok esetében a táj kiemelkedően fontos morfológiai elemei különböző funkciókban tűnnek fel: állhatnak határszerepben, s így elválasz-

tanak egymástól helyeket, népeket, területeket vagy segítenek kijelölni az ember mozgásterét. Határszerepet töltenek be a dombok és az erdősávok. A dombok, hegyek elsősorban vadászterületként és szakrális helyként fontosak, gyakran a vándorlás (déli) végpontját jelenti az, amikor meglátják, elérik a dombokat. A gyakorlati életben az egyéni vadrénvadászat leginkább az állatoknak árnyéket, élelmet és búvóhelyet nyújtó dombokon lehetett eredményes. A legjobb vadászterületet az istenségek földjének tekintették, s az ott ejtett zsákmányt az ő gondoskodásuknak tulajdonították (Birringa dombokról szóló mítosz pl.NS-08_hotarye.doc). A köves dombok ezért az áldozatbemutatásnak fontos helyszínei is, a vadászatban segítő bálványoknak tekintett sziklákat meghatározott időnként vérrel, zsírral kenik meg a támogatás biztosítása érdekében. A dombokat az egyes nemzetségek sajátjuknak tekintik, és kultuszuk központjaként tartják számon. Birtoklásukért akár meg is vívnak ellenséges népekkel, pl. a nyenyeccekkel. (Dolgih 1976, 62-72.) A dombokon túl ismeretlen világ terül el, gyakran ellenséges népek vagy természetfeletti lények lakják. Így ez a sáv határmezsgyéet alkot az ismeretlen és az otthonos, a természetfeletti és az evilági között.

Az erdősáv széle szintén határt képez az ismert és az ellenséges világ között. Az erdő nem tekinthető a nganaszanok szokásos életterének, s bár különösen éhínség idején be kell hatolniuk ebbe a világba, ez gyakran veszélyes, a vadászterület megsértése miatt a helyi emberek (a tetovált evenkik, a „varrott arcúak”) bosszúját vonhatják magukra a vadászok. (Labanauskas 2001. 62-66 Szojmu fiai.) Az erdő idegen részében szőrös, emberevő lények laknak, akikkel nem célszerű találkozni (pl. Két férfi, Labanauskas 2001, 71-75.). Ugyanakkor az erdősáv elérése nem jelent átmenetet a túlvilág felé, a dombokkal ellentétben nem szoktak ezen a helyen kapcsolatba lépni a természetfelettiel (eltekintve a szent szánhoz, bálványokhoz való fák kivágásától).

A folyók, tavak részben útjelző szerepűek, részben viszont határsáv-jellegűek. A folklórszövegekben a hős gyakran folyók mellett vándorol végig, hogy emberekkel találkozzon. Tavak mellett, a magasparton rendszerint táborok állnak, ezeket próbálja megtalálni az egyedül bolyongó vagy éppen bosszúszomjas hős. A tavak, ha nem is a vándorlás végpontját jelző helyszínek, de fontosabb állomásukat jelentik az útnak. Mind a közösségi vadrénvadászat, mind a vedlő ludak zsákmányolása technikájában, s a halászatban is kulcsszerepet játszik a tó. A tengerhez való elérés ezzel szemben a rénszarvasok nyomában történő utazás másik, északi nyugvópontját jelenti, s így a tenger mindenképpen határnak tekinthető. A folyók és tavak abban az esetben jelentenek határt, átmenetet másik, idegen vagy éppen természetfeletti világokba, ha a hős keresztülmegy rajtuk, átkel a túlsó partra. A folyók esetében ez a másik világ

gyakran a halottak országa, melyet egy gyors folyású, jeges folyó választ el az élők földjétől. E folyó partján a sámánok is megtorpannak, de vannak, akik mégis sikerrel váganak neki a veszélyes útnak (Num1 Guszev gyűjtése). A folyó túlsó partján lakhatnak a már az erdősávból ismert emberevők, veszélyes lények (pl. Szimcsenko 1996 31). A tó lehet tiszta, vízzel teli tó vagy pedig mohával, fűvel benőtt mocsaras zsombék. A mítoszokban mindkettő képezhet átmenetet a túlvilág irányába. A mohával, fűvel benőtt tavakon való járás különleges tudást feltételez. A mocsarakon a rénkaravánnal nemigen lehet átjutni, ezért az abban való út ismerete a rénpásztor számára nagyon fontos. Egy mítoszban a melegt kereső leányoknak (apjuk utasítását követve) meztelen lábbal kéne átkelniük a mocsaras tavon, hogy elhozhassák a szép időt (pl. Labanauskas 2001, 68.).

A vándorlási utak ismerete elsődleges tudás, követésük külön tudomány, melyet a fiatalok sok év gyakorlása során sajátítanak el (Habeck 2006, 136.). E kialakult és jól bevált utak a mentális térképen szerepelnek, kanyarulataik, pihenőik a jellegzetes tájelemekhez kapcsolódnak. A rénkaravánok tavasszal délről északra, majd télen ismét északról délre vándoroltak. A hajózható folyókon is hasonlóan északról délre irányuló mozgás a természetes, az ellenkező irányban pedig a túlvilág felé vezet az út. Az élménytörténetekben, autobiográf szövegekben ez a mozgási irány a természetes, míg a sámánelbeszélésekben, a kultúrhősről szóló mítoszokban a vertikális, lefelé vagy felfelé mozduló irány is megjelenik.

Kiemelten fontos helyek a szövegekben az emberi kultúra által megjelölt pontok. A rénkaparások mindig az ember közelségét jelzik, hiszen a nemrég elhagyott szálláshely környékén még jól látszanak a házirének táborhely körüli élelemkeresgelésének nyomai. A rénkaparást búvóhelyként is használhatják a menekülő hősök (tb_ED-06_VB.doc), sőt, előfordul, hogy az itt megbújó szereplők otffejtett tárgyakat találnak, amelyeket megpróbálnak visszaadni a tulajdonosuknak, s ezáltal megtalálni a szerencséjüket (Szimcsenko 1996, 135). A tundrában felejtett vagy hagyott tárgyak megtalálása mindig különleges eseménynek számít, és jelentősége van, befolyásolja az ember sorsát mind az elvesztés, mind a megtalálás (D6bisnga.doc, pl. N-99_komary.doc). Akár próbatételnek is felfogható, hogy mit tesz az ember ilyen esetben. Még inkább igaz ez akkor, ha a hős kitett bálványokat talál. A bálványokat tulajdonosuk halála után az utódok gondjára bízzák, akik nem feltétlenül szívesen vállalják ezt a feladatot. Ha úgy érzik, hogy nem tudják ellátni kötelességüket, a bálványokat egy kis földházikóban kihelyezik a tundra egy elhagyatott helyére, ahol lehetőleg senki nem fogja megtalálni őket (Gracseva 1989, 145). A kietlen helyen talált bálvány élménye tehát nem volt idegen a hétköznapi gyakorlattól. A folklórszövegekben az a helyes viselkedés, ha a hős felállítja, megeteti, tisz-

telettel kezeli a talált bálványokat (pl. VL_97_3_filles.doc). Hasonló helyzet, amikor a hős halotti szánkaraván talál. Ezt egyértelműen békén kell hagyni a halottak nyugalma érdekében, de a sámán kellő tisztelettel akár utazhat is rajta (pl. Dolgih 1976, 91). A magányosan vagy csoportosan felállított sátrak egyértelműen élőlények jelenlétére utal. A magányos sátor (vagy hármas csoportban elhelyezkedő szálláshely) gyakran istenség vagy természetfeletti lény lakhelye (pl. VL-Djajku_1.doc). A sok felállított sátor ellenséges táborra utal (pl. Dolgih 1976, 228.).

Az állat- és növényvilág a Tajmir-félszigeten is nagyon sokszínű, s ebből a gazdag kínálatból a nganaszan folklórban túlnyomórészt a rénszarvas jelenik meg. A rénszarvas az élet alapja, táplálkozás, közlekedés, ruházat, szakrális célok – a mindennapi élet szinte teljes skáláján elengedhetetlenül szükség van rá. A folklórszövegekben leggyakrabban zsákmányállatként vagy szánhúzó vezérszarvasként jelenik meg. Gyakran különleges jegyekkel bír, szőre fehér színű vagy foltos, agancsa kusza vagy esetleg az eget veri (Labanauskas 1992, 30-32.). Főszereplővé ritkán lép elő a rénszarvas, főleg a külön műfajt alkotó *Állatok beszélgetnek*-típusú történeteket sorolhatjuk ide, amikor a különböző fajokba tartozó, de egymáshoz valamilyen szempontból hasonlító állatok (Vadrén-házirén, kutya-farkas stb.) társalognak sorsukról (pl. SY-08_animals.doc), vagy a Schmidt Éva szerint mitikus gyökerekkel rendelkező *Rénszarvas és egér bújócskázik* történetben (Schmidt 1990, 151, 153).

A farkas a rének legveszélyesebb ellensége a folklórszövegekben is, de nem szabad túlságosan felingerelni (Popov 1984, 50). Több változatban elmondott sámánbravúr, amikor egy farkast a sámán a menyé méhébe küld, s a nyáját többé nem tizedeli a vadállat, ellenben a gyermek farkokkal születik (Popov 1984, 50, HL-89_tagbaing, K-97_tejbulaa). A medve egyes teremtményszokokban a nganaszanok őseként jelenik meg (Dolgih 1976, 270.), s a folklór-szövegekben mint a menekülők megmentője, árva gyermekek felnevelője szerepel (pl. Dolgih 1976, 265-267,).

Az egér hangsúlyosan az alvilághoz kapcsolódó állat, a halottak birodalmában a rénszarvas szerepét tölti be. A holtak arcát, testét megrágja (Labanauskas 1992, 44-48), s ezzel mintegy a holtak országának jegyét teszi rájuk. A teremtés során panaszkodik, hogy nem fog tudni elbújni a zöld földön, ezért olyan hosszú a tél (Dolgih 1976, 43-45). A madarak ritkán kapnak jelentős szerepet a folklórszövegekben, de alkalomszerűen megjelennek.

A növényvilág köréből a fa, (különösen a kiszáradt fa) szerepe jelentős a nganaszan folklórban. A fa a tundrasivatagban jellegzetes elemet képvisel, a vándorlás során a jellegfák irányjelzőként szolgálnak. A sokágú, magas fákat különlegességük miatt a természetfelettiel hozzák kapcsolatba, ezért nem

másznak fel rá, és lehetőleg nem törnek róla ágat sem (Szimcsenko 1996, 135-136.). Az egyik sámán beavató látomásában egy fa mutat utat a túlvilág felé (Labanauskas 2001, 148.). A sátorban végzett szertartás során a középső rúd tölti be ezt a szerepet (Popov 1936, 62-63.), s az áldozati rúd, melyre felakasztják a feláldozott állat bőrét szintén összefüggésbe hozható a fához fűződő képzettel (pl. NT-89_7perevalov), ugyanis a feláldozott embert gyakran fára akasztják fel. Virágok, légyszárú növények csak elvétve, mutatóba fordulnak elő a nganaszan folklórban, fontos szerepet egyáltalán nem töltenek be (Dolgih 1976, 68.)

A fenti összefoglalás a nganaszan folklór csaknem egész, ma ismert anyagára igaz. A különböző folklórműfajokba tartozó szövegek tájázbrázolása nagyon hasonló, sőt, még a modern kori, távoli országba tett látogatást (párizsi folklórfesztivál) is ennek a mentén mesélik el a résztvevők, ezeket érzékelik. A tájérezékelés tehát műfajfüggetlen, annál mélyebb, átfogóbb struktúrát mutat be. Volt azonban két olyan szövegcsoporth, amelynek tájzszemlélete szemmel láthatóan jelentősen eltért az imént vázolt képtől. Ezek egyike néhány sámánelbeszélés volt, melyek elsősorban a vándorlás irányultságában tértek el a többi szövegtől.

Caroline Humphrey (1996) hasonló kettősséget mutatott ki a mongol tájzszemléletet vizsgálva, de ő a különbséget a törzsfőnöki (horizontális szemlélet) és a sámáni (vertikális szemlélet) szerepek különbözőségében látta. Mivel a sámánok gyakran maguk voltak a nemzetségfők is, ilyen társadalmi jellegű megkülönböztetést mi nem állapíthatunk meg, a nganaszanok esetében nem válik ilyen élesen ketté a két szemlélet, s a sámáni látomásoknak is része a horizontális vándorlás. Ennek megfelelően a túlvilág elképzelt helyét is hasonló bizonytalanság övezi. A tájmorfológiai elemek azonban egy kivétellel hasonlóan szerveződnek a sámáni történetekben, mint a mítoszokban, élményelbeszélésekben, s ez a különbség a fa képzete körül összpontosul: A nganaszan példákat vizsgálva azt látjuk, hogy a folklórszövegekre jellemző irányultságú vándorlás is jellemezte a sámánlátomás-elbeszéléseket (Gracseva 1989, 236.), de emellett a lefelé irányuló mozgás is megjelent. A fölfelé irányuló mozgás leginkább a sámánélményekben fordul elő, elsősorban pedig rénkaravánnal jutottak fel az égbe.

A másik szövegcsoporth nagyon sokféle műfajból tartalmaz szövegeket: élményelbeszélések, mítoszok, mondának nevezhető szövegek és a legfontosabb, leghosszabb szövegek a szitebik, hősepikai elbeszélések. Ezek a szitebik akár 50 oldalasak is lehetnek, rendkívül gazdag elbeszélési technikával előadottak, színesek, sok epizódot, részletet tartalmazó szövegek. Ezek mind egy, nagyon tehetséges adatközlőtől származnak, Kurumaku F. Tuglakovtól.

A szövegek nganaszan nyelven hangzottak el, Valentyin Guszev nyelvész és kutatócsoportja, (köztük Jean-Luc Lambert is) vette fel 1997-től kezdve több részletben. Jean-Luc Lambert könyvében (Lambert 2003, 78-79) beszél Kurumakuról, aki egyik fő adatközlője volt. Az 1924-ben született Kurumaku szomatu enyec származású, de felesége nganaszan. Kurumaku három nyelven beszél és mesél magas színvonalon: enyecül, nganaszanul és oroszul. Lambert meglátása szerint ő volt a leginkább otthon a nganaszan folklórban, legjobb adatait tőle gyűjtötte.

A Kurumakutól gyűjtött és Valentyin Guszev által rendelkezésemre bocsátott szövegekörpusz valóban páratlan gazdagságú az egy elbeszélőtől gyűjtött szövegek között. Összesen 33 szöveget tartalmaz ez a több száz oldalra rúgó anyag. Műfajilag a legnagyobb részt a sámánmondák képezik, melyből 19 darabot találunk. Nagyjelentőségűek a fentebb említett hosszabb lélegzetű epikus szövegek, melyek közül 11 szöveget gyűjtöttek fel. Ezen felül találunk még nemzetségek eredetéről szóló mondákat (2 db), trickster-mítoszt (1 db), két természetfeletti találkozásokkal kapcsolatos szöveget, és két élménytörténetet.

A problémát a szövegekkel az okozta, hogy olyan egyedi történetek találhatók a korpuszban, amelyek nem fordulnak elő más változatban, és sok egyedi motívumot is felfedezhettem. A hasonlóságok és különbségek teljes körű vizsgálata később elvégzendő feladat, most csupán a tájérezékelésben megtapasztalható különbségeket veszem számba, ugyanis ezen a téren is jelentős eltérések voltak tapasztalhatók, mely a fenti elméleti bevezetés fényében különös és megmagyarázandó volt. Noha egyéni különbségről van szó, önmagán belül éppolyan egységes struktúra volt megfigyelhető, mint amit az imént a nganaszanok esetében bemutatam, de jellegzetességei alapján délebbi táj-szemléletet tükrözött (s így a dolgán-evenki kultúrára is hasonlított). Megemlítendő, hogy a nganaszan folklór más változatban is ismert szövegei egyéni elemekkel tarkítottak, s nagyszámú egyedi előfordulású szövege – melyek az értékes hősepikai anyagot képviselik – a másik, feltételezhetően szomatu táj-szemlélet-struktúrát mutatják.

Ha a nganaszan folklórban a kultúra alapélménye a vándorlás, addig Kurumakunál a szitebi-szövegek elején kunyhóban (ritkán sátorban) lakó szereplőkkel indul a cselekmény, akik élik életüket, és nem terveznek elvándorolni jó halászhelyükről. A mesei hiány vagy feladat hozza mozgásba a cselekményt, s a hős elmegy a cárhoz (K-06_kojku-sie; K-06_korova), vagy más módon megkapja a feladatait, melyeket teljesítve gazdagságot és életet, gyakran feleséget is szerez magának. A feladatok teljesítése során vándorol a hős, de az nem az élet alapvető eleme, hanem a kitűzött cél elérésének eszköze (K-03_ostyak pl.).

A vertikális irányú mozgás nagy szerepet tölt be a szövegekben, ami szemben áll a nganaszan folklór egészében sokkal jobban reprezentált horizontális vándorlással. A nganaszan folklórból megismert kiemelt tájmorfológiai elemek természetesen Kurumakunál is fontos szerepet töltenek be, de máshogy, mint a nganaszan folklórbán. A hegyek-dombok a mesebeli táj elemei, nem hasonlít a hétköznapi tájra, lépcső vezet fel rá vagy akár repülve kell rá feljutni (K-06_korova). A természetfeletti lények nála is előszeretettel költöznek magaspartra vagy dombra (K-03_brother), de a tájelemhez csatolható cselekvés, a vándorlás és a vadászat alig-alig jelenik meg.

Az erdősáv nem jelenik meg különlegesen kiemelt módon, ez az élet magyarázatot nem igénylő, egyértelmű színtere. A sajáttól idegenebb tájélmény éppen a tundrasivatag, a füves vidék. Ez csupán valamelyik túlvilágon, a felső világban vagy a víz mélyén rejtőző világon található (K-03_ostyak, K-06_korova). A vizek közül a nagy folyó, a nevéen nevezett Jenyiszej a legfontosabb motívum (emlékezzünk, a nganaszan folklórbán nagy folyó éppen az északon folyó, halottak országát elválasztó víz volt). A mesehősök jelentős része halázzal foglalkozik, s a Jenyiszej mellett él. A kisebb-nagyobb tavak átmeneti helyet képeznek a túlvilág felé, a fodrozódó, örvénylő habokba ugorva kerül át a hős a másik világba (K-03_ostyak). Egy alkalommal a hős saját szeméből készített tavat, s abba bűvármadár alakjában beleugorva jut el céljához, majd küldetése végén visszateszi a szemét a helyére (K-06_syn). A folyók mint útvonalak nem játszanak jelentős szerepet.

Az emberi tevékenység által alakított világ gazdagabb motívumkinccsel jelentkezik, mint a nganaszan folklór egészében. A vándorlási utak – mivel a szánnal való vándorlás is szinte hiányzik – nem fontosak Kurumaku világképében, de a városok, falvak annál inkább (minden történetben jelentkezik pl. K-06_ondatra). Sátorban nemigen laknak, az istenségek is vaskunyhóban vagy rönkházban élnek, egy történetben lábasház is felbukkan (K-06_kojku-sie).

Az élővilágot tekintve a legszembetűnőbb különbség a fa megítélésében van. Kurumaku világképében a fa, különösen a hegy tetején álló fára való felmászás a természetfeletti világgal való kapcsolatteremtés egyértelmű helyszíne, fára mászás nem fordul elő. Álljon itt egy példa: Kurumaku egyik olyan szitebijének epizódja, ami számos más nganaszan változatban is ismert (Lakuna fiai: K-06_Lakuna.doc), de a két tájérzékelés közti különbséget jól érzékelteti. *Eljutnak egy hegyig, annak a tetején van egy nagy fa, látszik, hogy különleges. Nincs kérge, ága. Este megérkezik egy férfi, 3 csík van az arcán, hosszú copfja van, hét csomó van rajta. A felesége fiatal, ő maga is erős. Éjjel a ffi felmászik a fára, leugrál róla. A fiúk kikémelelik, úgy érzik, ez egy félelmetes ember, holdfény van. Mintha a férfi játszana. Úgy döntenek, hogy meg kell ölni ezt az embert.* Természetesen később

kiderül, hogy az ember egy sámán volt, és elpusztítása pusztulást hoz magával. A fa ágaiban segítő vagy ártó lények lakhat, melyek az ág letörésével kiszabadul, és az ember nyomába szegődik (K-99_barusi).¹

Az állatvilág is más hangsúlyos pontokkal jelenik meg, mint a nganaszan folklór esetében tapasztalhattuk: a medvebőr rendszeresen előforduló dísz a valamilyen szempontból fontos házaknak, míg a nganaszanok nem vadásztak medvére (pl. K-03_korova). A rénszarvasok szerepe visszaszorult, megjelenik azonban a ló mint házasállat (pl. K-06_syn). Hermelin egyáltalán nem fordul elő a nganaszan folklórban, Kurumakunál szent állat, a jamali nyenyec bálvány jelenik meg ebben a formában, s megvédi azokat, akik rendszeresen áldozatot mutatnak be neki (K-04_djurak_i_velikan). A madárháton való repülés nála a hősök által többször igénybe vett közlekedési mód (pl. K-06_ondatra), míg a nganaszan folklór többi részében egyáltalán nem jelenik meg. A héja többször előfordul nála sámánattribútumként (pl. K-06_syn), míg a nganaszan folklórban csak akkor jelenik meg ez a madár, ha a mesélő hangsúlyozni szeretné, hogy hőse a dolgának közé került.

A lágyszárú növények fontos szerepet töltenek be elbeszéléseiben, pl. egy történetben (K-06_korova) a mocsári hamvasszeder különböző hatású gyümölcssei jelentik a helyzet megoldását, ugyanis a gyümölcs elfogyasztásától az ellenséges cárnak agancsa nő. A virágok is rendszeresen előfordulnak a helyszínek bemutatása során, sőt egyszer egy gomba is felbukkan az egyik szövegben – megjegyzendő, hogy pont az *Egér és a rén bújócskázik* történetben, melynek más változataiban az egérke a zuzmó alatt bújik el. A gomba említése egyedülálló (K-99_lemming).

Láthatjuk, hogy a fentebb bemutatott rendszertől nagyon központi pontokon tér el Kurumaku világbázis, így sajnos arra a belátásra kellett jutnom, hogy bármennyire is színesek és rengeteg érdekes részletet tartalmaznak a hitvilágról Kurumaku szövegei, nagyon óvatosan kell bánni forrásértékükkel, és az egyedi előfordulásokat nem fogadhatjuk el a nganaszan szellemi kultúra részeként. Kurumaku kiemelkedően kreatív mesélő volt, elbeszélői technikája egészen lenyűgöző megoldásokat tartalmaz a hagyományból egyébként jól ismert megoldások mellett.

¹ Noha nem a tájszemlélet része, de itt meg kell említeni, hogy Kurumaku e lényt baruszinak hívja, ő segít az embereknek, majd a végén kiderül róla, hogy valójában Gyojba nguo. Itt könnyűszerrel tetten érhető, hogy mennyire eltér Kurumaku mitológiai szemlélete is a nganaszanok körében általában tapasztalttól: a baruszi az alsó világgal, szennyes dolgokkal kapcsolatos, fél testű, általában ártó szellem. A fában lakásra semmilyen tulajdonsága nem teszi alkalmassá. Gyojba nguo ezzel szemben a kultúrhős, aki világalakító tevékenysége után az egekbe költözött, s az égitestek férje lett. Alakja soha nem keveredik a barusziéval, csak ebben az egyetlen szövegben.

Világképeinek tágasságára jellemző, hogy dolgánok, evenkik, jakutok, hantik, nyenyeczek, különböző nemzetségekbe tartozó enyeczek és nganaszanok egyaránt feltűnnek a szövegekben.

Beépíti elbeszéléseibe a modern világ képeit is, a vasból készített robotot, az áttetsző lapot, melyen át képeket lehet látni – de mindezek szervesen kapcsolódnak nagyon is hagyományos epikai szituációkba. Pl. a hős feleségével útja meg szokta kapni a réneket és a halakat, s ezeket távolról látja. Kurumakunál így jelenik meg (K-06_korova): A túlvilági apó szórakozást ajánl a fiataloknak, s bevezeti őket egy szobába, ahol az egyik fal ragyog. Ez a ragyogó valami olyan, mint egy TV, rajta keresztül rének, vadrének, farkasok, stb. látható. Egész nap nézik. Másnap az ablakon át a vízi világot látják.

E kivételes képességű mesélő több száz oldalra rúgó anyagának sok szempontú vizsgálata lenne hasznos, s világszemléletének hiteles értelmezéséhez feltétlenül ismerni kéne a szomatu enyec, de mivel ez nem reális, legalább a környékbeli nyenyec folklórt, mert nyenyec nevek, helyszínek is gyakran előfordulnak nála. Az általam bemutatott összehasonlítás talán azt is bizonyíthatja, hogy a tájbrázolás – tájérzékelés vizsgálata nem érdektelen, ezek az elemek a kultúra mélyszerkezetéhez tartoznak, s ezért segítségükkel el is lehet különíteni az akár azonos nyelven közölt, de más kultúrából származó szövegeket.

Irodalom

- Abrahamsson, Kurt-Viking* (1999), Landscape Lost and Gained: On Changes in Semiotic Resources, *Human Ecology Review*, 6:2.
- Basso, Keith H.* (1996), *Wisdom Sits in Places: Landscape and language among the Western Apache*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- Dolgin, B.O.* (1976), *Mifologicseszkaja szkazki i isztoricseszkije predanyija nganaszanov*. Nauka, Moszkva.
- Gow, Peter* (1996), Land, People and Paper in Western Amazonia, In: Hirsch, Eric - O'Hanlon, Michael (ed): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford, 43-63.
- Gracseva, G. N.* (1983), *Tradicionnoje mirovozrenyie ohotnyikov Tajmira*. Leningrad, Nauka.
- Habeck, Joachim Otto* (2006), „Experience, movement and mobility: Komi reindeer herders' perception of the environment”. *Nomadic Peoples*, New Series 10 (2): 123-141.

- Humphrey, Caroline* (1996), Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In: Hirsch, Eric - O'Hanlon, Michael (ed): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford. 135-162.
- Ingold, Tim* (1993), The Temporality of the Landscape, *World Archaeology* 25:2. 152-174.
<http://www.scribd.com/doc/54148579/Ingold-The-Temporality-of-the-Landscape>
- Kortt Ivan – Szimcsenko, Jurij* (1990), *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojuden*. Systema Mundi, Berlin.
- Labanauskas, Kazis (szerk.)* (1999), *Folklor narodov Tajmira 3. Nganaszanszkij folklor*. Dugyinka
- Labanauskas, Kazis (szerk.)* (2001), *Nya gyürimi tuobtugujsza. Nganaszanszkaja folklornaja hresztomatija*. Dugyinka
- Labanauskas, Kazis (szerk.)* (2004), *Proiszhoszdenyije nganaszanszkovo naroda. Szankt Petyerburg: Proszvesenyije*.
- Lambert, Jean-Luc* (2003), *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*. Études mongoles et Sibiriennes, 33-34. ANDA, Paris.
- Morphy, Howard* (1996), *Landscape and Reproduction of the Ancestral Past* In: Hirsch, Eric - O'Hanlon, Michael (ed): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford. 184-209.
- Popov, A. A.* (1984), *Nganaszani. Socialnoje usztojsztvo i verovanyija*. Nauka, Leningrad.
- Popov, A. A.* (1936), *Tavgijszki, Krasznojarszk*.
- Novik E.C.* (2001), *Mifologicseszskaja proza malüh narodov Szibiri i Dalnevo Vosztoka*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/TekstyIKomm..htm> (2012. április 28.)
- Schmidt Éva* (1990), *Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet*. *Ethnographia* 101. 149-194.
- Szimcsenko, Ju.B.* (1996), *Tradicionnüje verovanyija nganaszan, 1. Insztyitut Etnologii i Antropologii RAN, Moszkva*.
- Wagner-Nagy Beáta (szerk.)* (2002), *Chrestomathia Nganasanica, Studia Uralo-Altaica, Supplementum 10*. SZTE Finnugor Tanszék, MTA Nyelvtudományi Intézet, Szeged-Budapest.

Valentyin Guszev által rendelkezésemre bocsátott kéziratos szövegek:

D-03_EN+ES 2a.doc

D6bisnga.doc.doc

HL-89_tagbaing.doc

K-97_tejbulaa.doc
K-99_barusi.doc
K-99_lemming.doc
K-03_brother.doc
K-03_ostyak.doc
K-04_djurak_i_velikan.doc
K-06_kojku-sie.doc
K-06_korova.doc
K-06_Lakuna.doc
K-06_ondatra.doc
K-06_syn.doc
N-99_komary.doc
NS-08_hotarye.doc
NT-89_7perevalov.doc
Num1.doc
SY-08_animals.doc
tb_ED-06_VB.doc
VL_97_3_filles.doc
VL-Djajku_1-doc