

Mészáros Csaba

## A tavak és az emberek kapcsolata. Az animizmus jelensége Jakutiában

### KÉT TÓ TÖRTÉNETE

November vége és december eleje a legalkalmasabb időpontja a jég alatti húzóhálós halászatnak (*mungkha*) valamint a jég alatti lebegőhálós halászatnak Jakutiában. 2012-ben és 2013-ben két halászati szezonon keresztül laktam Jakutia egyik halászatáról leginkább ismert területén Tyaja és Aryktaakh falvában, Kebeeeji megyében.

A halászati szezon idején a halak még nem süllyednek le teljesen a élővizek fenekére, és a tavakat befedő jégpáncél sem olyan vastag, mint később, januárban. A *mungkha* azonban nem egyszerűen halászati tevékenység, hanem igen fontos közösségi esemény is Jakutiában. Egy-egy ilyen alkalmon olykor a falu férfijainak fele is öszszegyűlhet a halászatra kijelölt tó jegén, nem számítva a vendégeket és a távolabbi rokonokat, akik kifejezetten a halászat miatt látogatják meg ilyenkor a települést. Azonban nemcsak emiatt közösségi esemény a halászat, hanem azért is, mert a zsákmányból részesülnek a halászaton részt venni nem képes rászoruló falubeliek is. Valamint azért is, mert ebben az időszakban a közösségi beszédalkalmak egy jelentős része a halak és a tavak körül forog. Vagyis ebben az időszakban egyáltalán nem különös arról szót váltani, hogy milyen tulajdonságokkal rendelkezik egyik vagy másik tó, milyen ízű halat lehet egyes vizekben fogni, vagy éppen kivel, milyen anekdotikus esemény esett meg egyik vagy másik évben a halászat során.

A terepmunkára egy helyi illetőségű, honismerettel foglalkozó szerző könyvével érkeztem Tyajába, amelyet esténként a halászatokról hazatérve olvastam. Mivel szállásadómnál (a helyi állatorvosnál és annak szintén állatorvos feleségénél) a nappaliban aludtam, minden holmim elől volt, ezért nem lepődtem meg, amikor a feleség, Aanchyk kezében megláttam a kötetet. Az az azonban már meglepett, hogy megkérdezte, lefénymásolhatja-e az otthoni fénymásológójával az egyik oldalt a könyvből. A következő rövid mondat kívánta megörökíteni magának:

„Az Öndöröj nemzetségében<sup>1</sup> egy Khara Szilip nevű ember éldegélt. Semmije sem volt, de hatalmas erejű sámán volt. Mellette élt még egy tunguz sámán is. Amikor ez a tunguz sámán az Ajyylaakh<sup>2</sup> nevű területen lakott, akkor ott még egy hatalmas és mély tó terült el. Ebbe a tóba esett bele és lelte halálát vadászat során a [tunguz] sámán két fiából az egyik. A fiú halálát követően a tunguz sámán nagy elhatározással három nap és három éjszaka révült. Igaz-e, hamis-e, nem tudni.

<sup>1</sup> Az Öndöröj nemzetség az egyike a terület két őshonos szaha nemzetségének.

<sup>2</sup> Vagyis magyarul „Istenes”

A révülést követő éjszaka a tó vize észak felé az alig egy kösznyi<sup>3</sup> távolságra fekvő hatalmas mocsaras területre elfolyt. Amikor a vize elfolyt, a tó kárászai, halai a fák tetejére akadtak fel. Akkor így szólt a tunguz sámán: A vizedet, Nagyanya, Asszonyóság, ahogy te megetted a fiamat, én is megváltoztatom. Csak még nevet is adok neki. Legyen a neve Ajjylaakh. Ezt követően e terület hosszú ideig szerencsétlen föld lesz, csak egyetlen gazdag ember fog itt rövid ideig élni.

Abban a nagy mocsárban, ahová lefolyt a tó vize, ma a Borokhojdookh nevű tó fekszik. Igen mély és kiterjedt tó. Ajjylaakhnál pedig, miután a tó vize elfolyt, a csatorna bezáródott és egy meredek partfal alakult ki, amely egy nagy rétet határol ma körbe. E rétet közepén egy egész kicsi tó van, amelyen télen nem lehet léket ütni az itatáshoz, mert kiszárad. A rétet pedig csupa zsombék, nehezen járható.<sup>4</sup>

Miután lefénymásolta a szöveget, szállásadóm elmondta, hogy miért olyan fontos az számára. A vejének ugyanis éppen itt, Ajjylaakh területén van a kaszálója, és a felmenői is e szóban forgó területről származnak. Azt ugyan eddig is tudta, hogy nem szerencsés a vejének a családja, de most már az okát is megtalálta ennek. A család szerencsétlenségének egyértelmű jele, hogy a nászúrát egy vita során megölte egy másik falubeli, így a veje árvaként nevelkedett fel. Aanchyk – aggódva a lányáért – azonnal telefonált Chagdaba (abba a faluba, amelynek közigazgatási területéhez tartozik ma Ajjylaakh), hogy felolvassa a kifénymásolt történeti mondát. A beszélgetés során arra kérte a lányát, hogy cseréljék el az Ajjylaakh területén lévő kaszálóikat, mert az a tó és az a kaszáló veszélyes lehet rájuk nézve (*kuttallaaakh*).

A telefonálást követő beszélgetés közben ugyan nem használtam diktafont, de aznap esti naplójegyzeteim egy részét idemácsolom:

- *Miért veszélyes az Ajjylaakh?*
- *Azért, mert ellenséges lehet.*
- *De hát egy tó, egy mező hogyan lehet ellenséges?*
- *Eddig is szerencsétlenséget okozott, hát úgy.*
- *Értem, de mit csinál olyankor a tó?*
- *Képzeld el úgy, hogy olyan, mint egy ember. Ha valaki mindig rosszat akar neked, akkor egy idő után biztosan történik is valami rossz veled.*

A beszélgetés után hat nappal egy közös jégalatti húzóhálós halászatot vettem részt Tyajától északra az Ülgeeni tavon, ahol az összegyűlt halászbrigádöt Szíder nagyapó vezette. A jégalatti halászatot áldozás előzte meg, amelyet Szíder maga végzett. Talán nem is pontos az áldozás kifejezés, hiszen a tónak adományozott vodkát és ételt, a halászok együtt fogyasztották el a tóval. Vagyis, amikor ők is megreggeliztek, adtak reggelit a tónak is.<sup>5</sup> A tó megetetését követően az alábbi beszélgetést rögzítettem a jégen.

- *Miért áldoznak a tónak?*
- *Tudod, a tó egy nagymama. Nemcsak játékból mondjuk ezt. Ő táplált, ő nevelt bennünket. Ő a mi nagymamánk*

<sup>3</sup> A kösz egy szaha mértékegység, általában 10 kilométert jelent.

<sup>4</sup> Everstov 2010: 32.

<sup>5</sup> Szaha nyelven ezt a z eljárást nem áldozásként, hanem etetésként (*ahatar*), vagy itatásként, az ivókupa átadásaként nevezik meg (*ajakh tutar*).

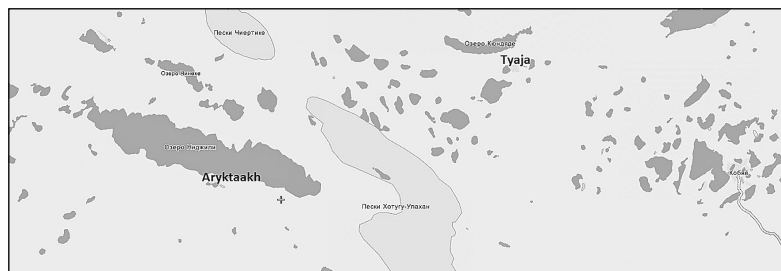
- És vannak szellemei is a tónak? Itt például hallottam egy Küökh Bollokh nevű tószellemről
- Na, hát vannak mindenféle nevek, szokták mondani őket, de én még nem találkoztam semmi ilyesmivel! A tó, az tó – ő a nagymama.



1. kép. Szider nagyapó áldozása halászat előtt, Tyaja. (Fotó: Mészáros Csaba, 2013.)

Sem az Ajjylakh-tó, mind az Ülgeeni-tó nem tartozik a legjelentősebb és legtiszteltebb tavak közé a környéken. A két legnagyobb tóról, a Tyaja tószomszédságában elterülő Kündede-tóról illetve az Aryktaakh mellett lévő N'id'ili-tóról a helyiek sokkal gyakrabban nyilatkoznak úgy, mintha azok élő, érző és eleven lények lennének, de a két kisebb kiterjedésű és jelentőségű tóra is úgy gondolnak, mintha azok emberszerű élőlények volnának.

A jelen tanulmány azokat a terepmunka során szerzett élményeket kívánja megérteni, illetve szakmai vitára bocsájtani, amelyek arra utalnak, hogy a helyiek olykor élőnek tekintenek olyan entitásokat (tavakat, réteket), amelyeket az a szemlélet, amelyet általában természettudományos (naturalista) szemléletként nevezünk meg, nem tekint annak.<sup>6</sup>



1. térkép. Kebeceji-megye a Kündede- és a N'id'ili-tóval

<sup>6</sup> Vö. Descola 2013.

## ANIMIZMUS: SZELLEMEK VAGY ÉLŐLÉNYEK

Az antropológiai kutatások kezdetétől fogva egyre világosabb volt a kutatók számára, hogy az európai tudományok és a kereszténység nyújtotta ismeretelméleti rendszer nem alkalmas arra, hogy a gyarmati terjeszkedés során megismert, radikálisan eltérő világgéppel rendelkező közösségek gondolkodásmódjába behatoljon. Az egyik legjelentősebb hozzájárulás a 19. század végén „primitív”-nek nevezett közösségek vallási és társadalmi jelenségeinek megértéséhez Edward Burnet Tylor 1871-ben írott *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion art and custom* című munkája volt. E munkában bocsájtja vitára és dolgozza ki az antropológiai kutatás számára az animizmus kifejezést a szerző. Az animizmus, vallási jelenségként (és egyben szellemhitként) való értelmezése gazdag hagyománnyal rendelkezik az antropológiai kutatásban.<sup>7</sup>

Az 1990-es évektől kezdve azonban igen radikális kritika éri az animizmust vallási jelenségként értelmező kutatási hagyományt. Elsőként a dél-indiai gyűjtögető-vadász najakák környezetérzékelésének vizsgálata kapcsán Nurit Bird-David fogalmaz meg kételyeket.<sup>8</sup> Véleménye szerint – a *Primitive Culture* megírása óta eltelt másfél évszázadban alig történt kísérlet arra, hogy az antropológiai kutatás megtárgyalja az animizmus terminus érvényességét. Vagyis azt, hogy pontosan milyen gyakorlatokra és elképzelésekre vonatkoztatja – és melyekre nem – a kifejezést.<sup>9</sup> A legfőbb probléma az animizmus antropológiai értelmezése során azonban ismeretelméleti jellegű, mivel az animizmus jelenségkörének körülhatárolását az a modernista szemlélet határozta meg, amely az embereket individuumokként képzei el, a természetet és a kultúrát két külön szféra-ként értelmezi, illetve a testet és a lelket egymástól elválasztva szemléli.<sup>10</sup> A leginkább kritikus pontja az animizmus vallási jelenségként való értelmezésének az, hogy az antropológusok saját, egyénről és lélekről alkotott elképzeléseiket a kutatott közösségeknek tulajdonítva érveltek amellet, hogy a bennszülöttek miképpen személyesítik meg a természeti jelenségeket.<sup>11</sup> Ez a megközelítés egyben azt is eredményezte, hogy a kutató saját episztemológiai rendszerén belül illogikusnak, az objektív (tudományos) látásmóddal szembenálló irracionális gondolkodásként jelent meg az animisztikus világgép.

Nurit Bird-David az animizmust ismeretelméleti kérdésként kezeli. Vagyis az animizmus egyfajta értelmezési módja az emberek és nem emberek közötti interakcióknak. Az általa bevezetett *relációs episztemológia* kifejezés azt a najakákra is jellemző világlátást kívánja megragadni, amelyben az egyén önmagát és a környezetét abban a

<sup>7</sup> Tylor recepciótörténetéhez: Stringer 1999.

<sup>8</sup> Korábban Alfred Irving Hallowell 1960-ban íródott tanulmánya világitott rá az animizmus konstrukciójának gyengeségeire.

<sup>9</sup> Bird-David 1999: 68.

<sup>10</sup> Az emberről, mint individuumról való gondolkodás kialakulását, és annak összefüggését a modernizmus világgépével: Dumont 1998. Fontos fordulópontot jelentettek Marilyn Strathern melanéziai kutatásai, amelyek megkérdőjelezték az individuumnak, mint a társadalom tovább oszthatatlan, integráns részének képét. (Strathern 1988). A természet és a kultúra szembeállításának történeti alakulásáról Descola 2013.

<sup>11</sup> Bird-David 1999: 69.

viszonyban értelmezi, amelyben a cselekvő (aki egyben a cselekvés során észlelő is) kapcsolatba lép más létezőkkel. Az interakció során azonban nemcsak a másikat, hanem egyúttal önmagát is értelmezi. Ez utóbbi megjegyzés azért fontos, mert a najaka individuuum valójában egy *dividum* – vagyis a najakák környezetüktől nem függetleníthető, attól nem elkülönülő *dividuális* személyként képzelik el önmagukat. Emiatt egy elefánttal, egy kódarabbal és számos más, számunkra az emberi szférán kívül eső létezővel úgy lépnek kapcsolatba, mintha azok hozzájuk hasonló entitások lennének – akkor, ha az adott interakció értelmezése ezt megkívánja és megengedi. Vagyis nem az elefánt „elefántága” vagy a kő alapvető tulajdonságai teremtik meg annak a lehetőségét, hogy egy najaka őket önmagához hasonló intencionális lényként értelmezze, hanem annak a helyzetnek a sajátossága, amelyben kettejük között interakció zajlik le. Az animizmus Bird-David szerint tehát egy olyan természetes és normális világlátás, amely a környezetében feloldódni, azzal azonosulni képes dividuális személy sajátja.

Az animizmus Bird-David javasolta megközelítését határozott kritikával illette Eduardo Viveiros de Castro. Ugyanis – véleménye szerint – az étellel átítatott világban való létezés nemcsak egy megértési mód, egy ismeretelméleti rendszer, hanem egy ontológiai sajátosság. Vagyis nem az a kérdés, hogy az egyébként a benszülöttek számára rendelkezésre álló világot ők miképpen élik meg, értik meg, hanem az, hogy milyen világ áll(hat) az ő és egyúttal potenciálisan a *mi* rendelkezésünkre is. Az animizmus tehát nem a megértés, hanem a valóság felépítésének a kérdése. Viveiros de Castro számos tanulmányában és könyvében érvel amellett,<sup>12</sup> hogy szükséges és megtermékenyítő az antropológiai gondolkodás számára az eltérő ontológiákban való elmélyedés. A nemzetközi antropológiában francia<sup>13</sup> vagy ontológiai<sup>14</sup> fordulatként aposztrofált paradigma nemcsak az antropológia egyik alapfogalmáról, az ontikus *máságról* alkotott elképzeléseire hatott jelentősen,<sup>15</sup> hanem átformálta a jelen tanulmány problémafelvetését érintő tudásterületet is, és új megvilágításba helyezte az animizmus kérdéskörét is.

Ha általában véve az antropológia mindaz, ami az emberi életvilág kutatását jelenti, akkor az ontológiai antropológia arra is összpontosít, ami az emberi szférán túl van – vagyis a nem emberi létezők halmazára. Nem meglepő tehát, hogy az ontológiai antropológia néprajzi hivatkozási alapjaiként leggyakrabban azok a gyűjtögető-vadász közösségek szolgálnak, amelyek kutatása során szembeötlő (ez európai szemlélő számára) az emberi és nem emberi világok közötti határ elmosódottsága, eltolódottsága.<sup>16</sup> Az ontológiai antropológia arra hívja fel a figyelmet, hogy nem elmosódottságról van itt szó, hanem olyan kidolgozott lételméleti rendszerekről, amelyek az ember és nem ember kategóriáját, illetve e kategória státuszát a létezők között másképp értelmezik, mint a görög-római és keresztény hagyományokra épülő európai ontológiák. Éppen ezért az ontológiai antropológia lényege szerint nem ontológiáról, hanem ontológiákról beszél. Egymás mellett létező polifon rendszerekről.

<sup>12</sup> Viveiros de Castro 1998.; 2004.

<sup>13</sup> Kelly 2014.

<sup>14</sup> Kohn 2015.

<sup>15</sup> Jensen 2013.

<sup>16</sup> Nurit Bird-David erélyesen érvel amellett, hogy az animizmus jelensége (mint ismeretelméleti rendszer) leginkább a gyűjtögető-vadász közösségekben figyelhető meg. Bird-David 1999.

Az új ontológiákban való gondolkodás érvényessé teszi a perspektivikus szemlélet használatát is. A perspektivikus gondolkodás logikája szerint a különféle létezők látásmódja közötti pluralitás az élet természetes része. A dél-amerikai indiánok kutatása során kristályosodó látásmód nem tulajdonít az ember nézőpontjának központi szerepet. Hasonlóképpen a dél-indiai és szibériai gyűjtögető-vadász közösségekhez az Amazonas medencéjének közösségei is egyetlen nagy társdalomként élnek meg együttélésüket környezetükkel. Vagyis a ragadozók, a prédaállatok, az istenek és az emberek egy közösséget alkotnak, amelyben a különbséget a külalak illetve az egymáshoz képesti pozíció jelenti az egyes létezők között. E gondolkodás szerint, a jaguár, a tapír, az istenek és az emberek egyaránt embernek tekintik önmagukat, és saját perspektívájuk szerint értelmezik a többi létezőt. Míg egy jaguár tapírnak, addig a tapír jaguárnak tekinti az embert. A vadállatok vért maniokasörként isszák a jaguárok, ahogy az istenek az emberekét. Vagyis minden létező ugyanúgy látja a világot – de (és ezt fontos kiemelni) egy másik világot. Ez azt jelenti, hogy az ember önmagában sosem tudhatja, hogy az előtte álló maniokasör valójában nem egy állat vére-e. Csakis akkor juthat el ehhez a tudáshoz, ha a közösség más tagjainak (jaguárok, pekarik, istenek) perspektívájával veti össze sajátját.<sup>17</sup>

Az animizmus ontológiai és/vagy episztemológiai rendszerként való értelmezésének az a célja, hogy a jelenséget kiszabadítsa a vallási jelenségek igen tág, és egyre semmitmondóbb halmazából, rámutatva arra, hogy az élőnek vagy emberinek tekintett létezők széles értelemben vett közegében hogyan viselkednek az emberek, miképpen érzékelik a környezetüket, és hogyan értelmezik önmagukat. A továbbiakban először az animizmus jelenségekörének szibériai megjelenését és annak antropológiai recepcióját ismertetem, aztán rátérek arra, hogy miért gyümölcsöző az animizmus jelenségét nem vallási jelenséggént értelmezni a szahák között.

## SZELLEMHIT ÉS ANIMIZMUS SZIBÉRIÁBAN

Ha van olyan terület, amelynek vallási jelenségei szinte megszakítás nélkül a nemzetközi néprajzi és antropológiai kutatások homlokterében álltak, az minden bizonnyal Szibéria. Ez különösen igaz a hazai vallásetnológiai kutatásokra, amelyben a szibériai sámánizmus jelenségeinek megismerése, és a „pogány/ösi magyar hitvilág” kutatása hagyományosan központi szerepet töltött be.<sup>18</sup> Szibéria és általában egész Észak-Ázsia vallásetnológiai népszerűségének több oka van. Egyrészt igen jelentős forrásanyag áll a sámánizmusban és szibériai szellemhitben elmélyedni szándékozó kutatók rendelkezésére a 18. század elejétől,<sup>19</sup> másrészt a sámánizmus olyan erős branddé vált a vallás-

<sup>17</sup> Viveiros de Castro 2014.

<sup>18</sup> Diószegi 1971. kiváló összefoglalását adja a 18-19. századi hazai kutatásoknak. A későbbi kutatók további összefoglalója Hoppál 2010.

<sup>19</sup> Ennek egyik oka az volt, hogy az Orosz Birodalomban a 18. századtól kezdve fontos kutatási kérdésé vált az alávett csoportok kultúrájának megismerése (Vermeulen 2015), a másik pedig az, hogy a száműzetés gyakorlata a 19. század közepétől jelentős számú értelmiségit juttatott Szibériába, akik igen gyakran hosszú évekre tudományos igényű néprajzi kutatásokba fogtak (Kennan 1891).

etnológiai kutatásokban, amelyhez a kutatóknak valamiképpen viszonyulniuk kellett.<sup>20</sup> E gazdagság miatt még vázlatosan sem törekszem felvázolni azt a kutatási hagyományt, amely a szibériai sámánizmus és az animizmus kapcsolatát vizsgálja – csupán arra szorítkozom, hogy a kortárs ontológiai antropológia eredményeit felhasználó, arra reagáló szibériai kutatásokhoz képest elhelyezzem saját jakutiai terepmunka élményeimet.

Ez azért is tűnik szükségesnek, mivel a dél-amerikai közösségek mellett éppen Szibériában találták a kutatók helyénvalónak az ontológiai antropológia megközelítési módját.<sup>21</sup> Azonban van egy jelentős különbség az Észak-Ázsia és a Dél-Amerika jelentette földrajzi-történeti kontextusban, amelyre a komparatív igényű munkák határozottan reagáltak is. Észak-Ázsiában, ellentétben Amazóniával rendkívül eltérő közösségek körében figyelhető meg az animizmus jelensége. Nemcsak a klimatikus és az ökológiai viszonyok változatosak a tundrától egészen a füves pusztáig bezárólag, hanem igen eltérő lehet a vizsgált közösségek gazdálkodása illetve az egyes társadalmak komplexitása. Emellett e közösségek életére jelentősen hatottak azok a sokszínű kulturális kontaktusok (a füves pusztai nomád állam alakulatoktól Oroszországon keresztül Kínáig), amelyek radikálisan más ontológiai rendszereket közvetítettek a térségbe. Ez vagy azt sugallta a térség kutatói számára, hogy eltérő ontológiai típusokat gyümölcsöző feltételezni délről észak felé haladva Észak-Ázsiában,<sup>22</sup> vagy pedig azt, hogy a térségben megfigyelhető rendszerek keverték.<sup>23</sup>

A kulturális sokszínűség hangsúlyozása mellett van még egy sajátos vonása a Szibériára vonatkozó ontológiai antropológiai munkáknak. Mégpedig az, hogy az antropológusok kizárólag olyan csoportok kutatása során fordultak ehhez a módszerhez, amelyek a szakirodalomban hagyományosan gyűjtögető-vadász és rénszarvastartó közösségekként ismertek, vagyis az evenkiknél, az eveneknél,<sup>24</sup> a jukagiroknál<sup>25</sup> és a csukcsoknál.<sup>26</sup> Ennek következtében három kérdés állt a kutatások homlokterében:

1. Az emberi személy(iség) megkonstruálása,
2. Az ember és a háziállatok (rénszarvasok és kutyák) kapcsolata,
3. Az ember és a vadállatok (egyben zsákmányállatok) kapcsolata.

Ezzel szemben szinte egyáltalán nem merült fel az élettelen entitások (sziklák, tájak) élettel való felruházásának kérdése, illetve azoknak a népeknek a kutatása (tuvák, hakaszok, burjátok, szahák), amelyek legeltető/istállózó állattartással foglalkoztak.<sup>27</sup> Ez azért is figyelemreméltó sajátossága a Szibéria-kutatásnak, mivel a sámánizmus

<sup>20</sup> Ebben nagy szerepe volt Mircea Eliade sámánizmusról írott munkájának, amely mindmáig az egyik legjelentősebb összefoglalása a szibériai sámánizmusról szóló szakirodalomnak (Eliade 2001), illetve Uno Harva könyvének, amelyben módszeresen és genetikus kapcsolatokat feltételezve veszi számba az altaji népek hitvilágát. Harva 1938.

<sup>21</sup> Brightman – Gotti – Ulturgasheva 2012.

<sup>22</sup> Pedersen 2001.

<sup>23</sup> Willerslev – Ulturgasheva 2012.

<sup>24</sup> Willerslev – Alekseev – Vitebsky 2015.

<sup>25</sup> Willerslev 2007.; Willerslev 2013b.

<sup>26</sup> Willerslev 2013a.

<sup>27</sup> Egyedül Ludek Broz fordult altaji kutatásai során az ontológiai antropológia módszere felé. Broz 2007.

jelenségkörének leírásakor Szibériát elsősorban éppen e nagyobb létszámú népek vallási gyakorlatai képviselték. Igaz ez Szibéria egyik legnagyobb létszámú népére, a szahákra is.

A szahákra vonatkozó szakirodalom ugyan számos összefoglaló igényű kötetben részletesen mutatta be a természeti erők áttelekítésének kérdéskörét,<sup>28</sup> de e munkák meglehetősen következetesen kerültek az ontológiai antropológia módszertanát. Az animisztikus gondolkodás megjelenési formáit egyöntetűen a vallási jelenségek közé utalták. Ez a megközelítés természetesen jól illeszkedett abba a kutatási hagyományba, amely a szaha hiedelemvilág, és azon belül a szellemhit vizsgálatára irányult.<sup>29</sup> Emiatt az áttelekített környezet kérdésének vizsgálata elsősorban a helyszellemek, gazdák (*ichchi*) szerepének és viselkedésének meghatározására terjedt ki.<sup>30</sup>

Még feltűnőbb tulajdonsága a kutatásoknak az, hogy az állatok és emberek közötti viszony értelmezésében kiemelt szerepet kaptak a totemisztikus állat-ember kapcsolatok.<sup>31</sup> Igaz ez annak ellenére, hogy a szahák (is) egy-egy társadalmi csoportot leggyakrabban olyan állatokkal azonosítanak, jelölnek meg, amelyekkel valójában igen ritkán kerülnek kapcsolatba. A széles körben ismert és használt totemek, mint például a hatytyú, a sas, a daru, a holló rendszerint olyan állatok,<sup>32</sup> akikkel, ritkaságuk és életmódjuk miatt, igen kevésbé része az erdőt járó, vadászó szahák környezetérzékelésének.<sup>33</sup> Így a totem-ember viszony nemigen befolyásolja azt, hogy a szahák miképpen érintkeznek a környezetükben élő nem emberi létezőkkel. Különösen igaz ez Kebeceji megyére, ahol ma nem ismert semmilyen totemisztikus kapcsolat állat és ember között, de ahol bizonyos vadállatfajokkal (például kárász, pézsmapatkány, tőkésréce, medve), háziasított állatokkal (ló, marha), növényekkel (vörösfenyő, erdei fenyő, nyárfa) és tájtípusokkal (tó, rét) igen intenzív kapcsolatot ápolnak a helyiek. Ezért a következő fejezetben azt kívánom megérteni, hogy az egyes tájtípusokkal milyen kapcsolatban állnak a szahák.

## A TEST ÉS A LÉLEK

A továbbiakban a szaha szellemhit, mint vallási jelenség helyett egy olyan értelmezési keretet kívánok javasolni az ételtel teli tavak, rétek értelmezéséhez, amely alkalmasabbnak tűnik a tanulmány elején leírt jakutiai terepmunka élményeim feldolgozására. E tanulmányban nincsen hely arra, hogy részletes bemutatását adjam annak, hogy mi is a vallás, valamint arra sem, hogy e meghatározáshoz képest bemutassam, milyen

<sup>28</sup> Iromoto – Yamada 1994.; Yamada 1999.; Alekseev – Romanova – Sokolova 2012.

<sup>29</sup> Vitashevskij 1890.

<sup>30</sup> Alekseev 1992: 28.

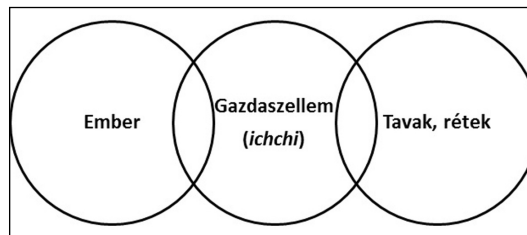
<sup>31</sup> Ez összhangban van azzal a feltételezéssel, amely szerint a hierarchizáltabb, nagyállattartó közösségek esetében inkább totemisztikus, a vertikálisan kevésbé osztott gyűjtögető-vadász csoportoknál pedig inkább animisztikus világgép figyelhető meg Szibériában: Pedersen 2001.

<sup>32</sup> Ionov 1913.

<sup>33</sup> Fontos megjegyezni, hogy a Jakutia északi részén élő szahák esetében léteznek olyan totemek is (például a rénszarvas) amelyekkel napi kapcsolatot tart fenn az emberek közössége. (Gurvich 1948: 130)



saját jegyeket mutat a szahák ontológiája, de egy lényeges különbségre azonban fel kell hívni a figyelmet. A vallási jelenségek meghatározásának gyakran közös jegye az, hogy egy olyan ontológiai rendszert feltételeznek amelyben a létezők több osztályba soroltatnak. Ezek közül az egyik természetfelettinek, a másik pedig eviláginak tekinthető.<sup>34</sup> E megközelítésmód szerint a vallási jelenségek a két fél közötti kapcsolat és kommunikáció megjelenési formái. Amennyiben tehát ilyen osztályozási rendszer nem különíti el a tavakat és az embereket egymástól, úgy vélem, nem gyümölcsöző vallási jelenségről beszélni a tó és ember közötti kapcsolatban. Továbbá emellett is kívánok érvelni, hogy a gazdaszellem, a természeti jelenség kettősségének feltételezése, amely az animizmus, mint vallási jelenség kutatásának alapvető kiindulópontja, sokszor elfedi azt a bensőséges viszonyt, amely a környezetével érintkező szahákat az állatokhoz, tájakhoz köti. A szaha szellemhit értelmezésében általánosnak tekinthető az a gyakorlat,<sup>35</sup> amely az embert csak egy közvetítő szerepű vallási protagonista, a gazdaszellem (*ichchi*) segítségével teszi képessé arra, hogy kommunikáljon, spirituális kapcsolatot építsen ki állatokkal és tájakkal, illetve általában véve is a környezetével.

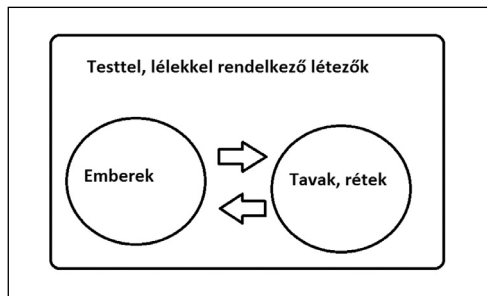


1. ábra. A szaha szellemhit, mint vallási jelenség értelmezési kerete.

Ez a megközelítés egyben azt is feltételezi, hogy a természeti jelenségek nem rendelkeznek olyan belső (spirituális) tartalommal, amellyel az emberi tudat közvetlenül kapcsolatba léphetne. Én az alábbiakban egy olyan megközelítést javaslok, amely nemcsak lehetővé teszi a közvetlen kapcsolatot az állatokkal és tájakkal, hanem egyben elismeri azt is, hogy ők érző, érzékelő entitások, akik emberhez hasonló lélekkel rendelkeznek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a gazdaszellemek létét megkérdőjelezném. Ellenkezőleg, az a szándékom, hogy a gazdaszellemek helyét pontosítsam a szahák világképében. A gazdaszellem ugyanis nem feleltethető meg egyszerűen egy nem emberi entitás szószólójának, képviselőjének, akivel kapcsolatba lépve a szahák biztosítani tudják, hogy egy természeti erő ne sújtson le rájuk. Úgy vélem, ennél sokkal fontosabb és összetettebb szerepe van az *ichchi*-nek a szaha világképben. Az általam javasolt rendszerben a gazdaszellemek és a nem emberi létezők is részesülnek olyan tulajdonságokban, amelynek eredményeképpen az emberrel egyenrangú ágensként léphetnek fel az emberek közösségével közösen belakott térben.

<sup>34</sup> Boyer 2001.; Jensen 2014.

<sup>35</sup> Alekseev 1992.; Gogolev 1997.; Hoppál 2010.



2. ábra. A tájak és emberek, mint a testtel és lélekkel rendelkező létezők osztálya a szaha animisztikus ontológia szerint.

Számos antropológiai munka mutatott rá az elmúlt években arra, hogy a tájat érző, érzékelő közegként értelmezik a szahák.<sup>36</sup> Vagyis nemcsak materiális tulajdonságokkal lehetnek felövezve a rétek és a tavak, hanem étellel, lélekkel is, amelyek érzékenyen reagálnak, sőt válaszolhatnak az emberi beavatkozásra.<sup>37</sup> Mivel e tájak élők, ezért emberként is vannak megnevezve, a tavakat nagymamaként (*ebe*) szólítják meg a szahák. E tájak, mint minden élő organizmus, meg is halhatnak. A Tyajától 27 kilométerre, keletre fekvő *Badarannaakh* nevű

mező és tavacska alatt 1978-ban kísérleti atomrobbantást hajtott végre a szovjet állam. Ugyan a robbantás helyszínén a legutóbbi kutatások nem találtak semmilyen radioaktív szivárgásra mutató jelet,<sup>38</sup> a helyiek a területet és a mellette lévő *Nychalaakh* és *D'ukojan* tavakat halottnak (ölbüt) tekintik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e tavak kiszáradtak volna, vagy ne lehetne bennük halat fogni – egyszerűen a helyiek szemében már nem élők ezek a tájak, így nem is állnak vele kapcsolatban. Csak igen ritkán halásznak ott, így nem is kommunikálnak vele szertartásos formában, vagyis nem etetik, nem itatják meg (nem áldoznak neki), nem szólítják meg, és nem hivatkoznak rájuk nagymamaként (*ebe*).

Mint minden élő, egy tó is lehet beteg. Egyik terepmunka interjúm során Tyajában a faház falán egy fényképet láttam, amely egy tőkés réce hímjét mutatta. Rákérdeztem, hogy hogyan lehetett lefényképezni ezt a madarat, hiszen Jakutiában a vadászat miatt a kacsák már az emberek közeledtére felrebbennek, lehetetlenné téve a fotózást. Beszélgetőtársam elmondta, hogy a Tyaja közelében elterülő Kündede tavon egy helyi származású nagy erejű sámánasszony megtiltotta a kacsavadászatot, mivel a tó beteg volt, és pihentetni kellett. Ezért tehát a kacsák sem féltek leszállni a tóra – mert tudták, hogy ott nem kapják őket puskavégre. Ez ugyanakkor nem jelentette a halászat tilalmát, és folyamatos maradt a kapcsolat az *ebe* és a helyiek között.<sup>39</sup>

Ahogy minden más élőlénynek, a tavaknak is rendelkezniük kell testtel és lélekkel egyaránt. Ez azért fontos, mert az animizmus jelenségének megértésében a test és a lélek (vagyis a fizikai kiterjedés és a spirituális tartalom) viszonyának értelmezése elengedhetetlen.<sup>40</sup> Vagyis sem test nélküli, sem lélek nélküli létezők nem sorolhatók az emberekkel azonos sajátosságokkal rendelkező entitások közé. Emiatt nemcsak azért tekinthető élőnek egy tó, vagy egy rét, mert lelke van, hanem azért, mert teste is. A tavak és a kör alakú

<sup>36</sup> Takakura 2010.; Mészáros 2012.; Crate 2012.; Vitebsky – Alekseyev 2015.; Prokop'eva 2015.

<sup>37</sup> Tabyrynova 2010.

<sup>38</sup> Takada et al. 1999.

<sup>39</sup> Ugyanakkor a tavon kímélésképpen nem tartottak évekig jég alatti húzóhálós halászatot, hanem csak lebegőhálós halászat folyt ott, amely kevesebb, de jobb minőségű zsákmányt ad.

<sup>40</sup> Bird-David 1999.; Descola 2013.; Viveiros de Castro 2015.

rétek a velük kapcsolatba kerülő ember számára végesek, határral rendelkeznek, így észlelhető testük is van. Az erdőt véleményem szerint azért nem tekintik élőnek a szahák, ugyanis, ellentétben a tavakkal, az erdőnek nincsen körülhatárolható, érzékelhető teste. Vagyis nem lehet megállapítani, hogy hol kezdődik és hol ér véget, ezért – ellentétben a tavakkal – a nagy kiterjedésű erdőket szaha nyelven lehet körvonal nélküli (*iite-saghata billibet*) erdőnek nevezni. Továbbá a szahák számára nincsenek (test)részei az erdőnek (ellentétben a tavakkal, amelynek szaha nyelven van lába, feje stb.), és mivel nem tekinthető az erdő individuumnak sem, rendszerint nincsen neve sem.

A szahák a test és a lélek közötti viszonyt igen dinamikusan képzelik el. Az emberi test nem minden esetben tartalmazza az emberi lelke(ke)t. A legáltalánosabb feltevés szerint egy ember lelke négy részből áll. Az egyik szaha nyelven a *sür*, amelyet leginkább a test életerejének lehet tekinteni. Emellett az embernek van még további három lelke (*kut*). Az egyik az *ije kut* (vagyis az anyalélek), a másik a *buor kut* (földlélek), a harmadik pedig a szellőlélek (*salgyn kut*). Míg az előbbi kettő szigorúan a testbe zárva él, a harmadik álomlátáskor elhagyhatja a testet. Ilyenkor kis emberke, vagy valamilyen rovar (elsősorban légy és pók formájában) láthatóvá válik.<sup>41</sup> Vagyis az a különös helyzet fordul elő, hogy a testnek is van immateriális jellegű alkotója, a *sür*, és a léleknek is van testi megjelenése (kis ember, rovar). Vagyis a test és a lélek egymással *nem szembeállítható* fogalmak, hanem mindegyik tartalmaz egy részt a másiktól.

Hasonlóképpen igaz ez a tavakra is. A tavak testét az a meder határolja le, amelyben a tó vize nyugszik, a tó lelkét (a maga testiségében) pedig – hasonlóan az emberi lélekhöz – csak akkor lehet meglátni, ha az elhagyja a tavat – elsősorban az álomlátás során. Azonban spirituálisan akkor is lehet érzékelni a tavat, ha egy szaha a tó közelébe ér. Egyik tyajai beszélgetőtársam, aki pézsmapocok vadászként és halászbrigád vezetőként az 1970-es évektől kezdve igen szoros kapcsolatban állt a környékbeli tavakkal elmondta, hogy ő már találkozott a N'id'ili-tó lelkével (*küöl ichchite*),<sup>42</sup> amelyet egy hínárhajfonatú idős asszonyként írt le az interjú során. Vagyis a tavak teste sem törvényszerűen tartalmazza a tavak lelkét, hanem azok szabadon, a maguk testiségében érintkezhetnek az emberekkel – ahogy erre az emberek lelkével kapcsolatban is lehetőség nyílik.

A tavak Tyajában, amiként más szaha falvakban is, védettek és tisztelték. Amellett, hogy más-más látványt nyújtanak az egyes tavak azok számára, akik rátekintenek, eltérő és egyedi spirituális karakterrel, személyiségvonásokkal is rendelkeznek – így a helyiek szerint megfelelő módon kell viselkedni velük. Amikor például éjszaka a N'id'ili-tó jegén áthaladtunk az Aryktaakhba vezető egyetlen úton, akkor az addig folyamatosan bömbölő, szaha popmuzsikát játszó magnót lehalkította sofőrünk, hogy ne zavarja az alvó tavat. Tette ezt annak ellenére, hogy a zene utazásbiztonsági célokat szolgált – hogy a 20 órás út során ne bóbiskoljon el a sofőr. A tavak és rétek spirituális szempontból egyediek. Így a lélekkel, személyiséggel rendelkező élő tavak kevésbé tájnak, mintsem szomszédnak, társnak tűnnek a szahák számára, akik etetik a közösséget, illetve élőhelyet adnak számukra. Nem gazdasági erőforrás a tó – hanem

<sup>41</sup> Alekseev – Romanova – Sokolova 2012: 333–334.

<sup>42</sup> Ez esetben nem a *kut*, hanem az *ichchi* szó hangzott el.

emberszerű lény, akihez éppen azzal az erkölcsiséggel érdemes közelíteni, mint a helyi közösség emberi tagjaihoz – és ez esetben a viszony is kiegyensúlyozott és harmonikus lesz a felek között.

Hasonlóan az emberekhez a tavak, a rétek is közösségeket alkothatnak. Az egyik legjelentősebb szaha sámánasszony, Ed’ii Dora szerint például a rétek és tavak kommunikálnak egymással. Ezek az élő szervezetek egyúttal érzékelik azt is, ahogyan az emberek viselkednek velük és elmondják egymásnak,<sup>43</sup> sőt a globális klímaváltozás okozta környezeti degradáció egyik magyarázata a helyiek körében éppen az, hogy az emberek tiszteletlen magatartása miatt a tavak nem adnak elegendő halat, a rétek pedig elmoszasodnak.

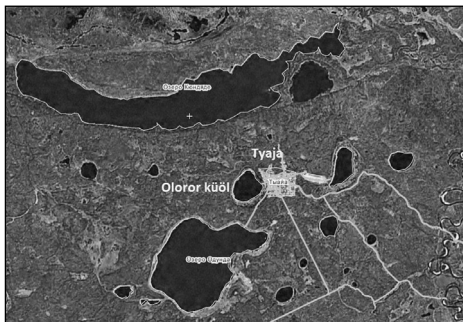
Azonban nem minden tó tekinthető élőnek. Csak azok, amelyek eléggé jelentős mérettel és spirituális erővel rendelkeznek ahhoz, hogy a szahák élőnek tekintsék. Érdemes egy pillantást vetni Tyaja és Aryktaakh falvak elhelyezkedésére. Mindkét település első pillantásra egy nagy (élőnek tekintett) tó partján, vagyis a Kündede- és a N’id’ili-tónál helyezkedik el. Amikor azonban közelebbről tekint a térképre az ember, akkor jól látható, hogy mindkét település egy, a nagy tavak mellett lévő kisebb tó közelében helyezkedik el. E tavakat szaha nyelven *oloror küöl*-nek, vagyis lakó-tónak vagy *ojbon küöl*-nek lék-tónak nevezik – és nem nagymamáként (*ebe*) hivatkoznak rá. E tavakat pusztá víztömegként, testként kezelik, amelyet elsősorban mindennapi célokra (öntözés, mosás, főzés) fel lehet használni. Ugyan fel lehet használni a nagyobb tavak vizét is ivásra, főzésre, akár mosásra is – sőt mindkét faluban megjegyzik, hogy igazán finom íze a nagyobb tavak vízének van –, rendszerint mégsem e tavakból nyernek vizet a helyiek. Ennek az elsődleges oka az, hogy az ivóvízforrásként igénybe vett tavakból nemcsak az emberek, de a marhák is isznak – beszennyezve ürülékükkel a tó vizét.



2. kép. Mosáshoz használt víz vételezése marhák itatására szolgáló trágyával körülvett léknél a tyajai *oloror küölnél*, Tyaja. (Fotó: Mészáros Csaba, 2013.)

<sup>43</sup> Protapopova 2002: 60.

Ugyanez igaz a rétekre is, a helyiek nem tekintenek minden kis erdei tisztást élőnek, így a jelentéktelenebb helyeknek általában nevük sincs – habár még a legtiszteltebb rétekről is nyugodt szívvel gyűjtenek szénát, vagy legeltetnek rajta marhákat. Vagyis az emberi tevékenységek során kapcsolatba lehet lépni a tavak, rétek testével, de lelke, személyisége csak némelyiknek van.



2. térkép. Tyaja elhelyezkedése a Kündede-tó és a mindennapi használatra szánt D'ikimde-tó (oloror küöl) között.



3. térkép. Aryktaakh elhelyezkedése a N'id'ili-tó és az Aryttaakh-tó (oloror küöl) között.

Kérdés tehát, hogy mi a szerepe, hol a helye a szahák szerint kétségtelenül létező *ichci*-knek, gazdaszellemeknek e rendszeren belül. A válasz – úgy vélem – megint csak a szahák testre és lélekre vonatkozó elképzeléseiben keresendő. Mint említettem, a test és lélek egymást közösen tartalmazó fogalmak. Vagyis a lélek rendelkezik testszerű aspektussal, és a test is lélekszerűvel. Emellett a test és a lélek nincsen szorosan összekapcsolva, hanem egymástól függetlenül is létezhetnek. A test lélek nélkül ugyan megbetegszik, elsorvad (ahogy azt a *D'ukojan* és *Nychaalaakh* tavak példája mutatja), a lélek pedig elveszti azt a képességét, hogy permanensen materializálódjon – de mind a kettő (részlegesen) képes arra, hogy létezzen a másik nélkül. Az elhunyt emberek lelkei itt marad(hat)nak e világon. Különösen azoké, akik erőszakos halált haltak. E lelkek gonosz ártó lények formájában (üör) károkozóként vannak jelen. A nagy erejű sámánok lelke pedig minden esetben sír környékén marad, ahol kapcsolatba is lehet lépni vele.

Tyajában egyetértés mutatkozik abban, hogy a falut a környéken eltemetett négy sámán lelke őrzi és védi a káros spirituális behatásoktól. Ennek tudják be azt is, hogy a nem helyi gyógyítók nem képesek tevékenykedni a faluban. Vagyis e négy elhunyt sámán lelke a falu közelében maradvá helyszellemként, *ichchi*-ként működik. A gazdaszellemé váló lélek materializálódásra való képességét az a történet, amelyet a faluból származó nagy erejű, és egész Jakutiában ismert sámán (udaghan) ír le a könyvében. Szintén sámánerejű nagyapjának lelke – beszámolója szerint – a Kündede-tó partjánál forgószél formájában jelent meg számára.<sup>44</sup> E lélek Ed'ii Dora szerint *ichchi*-ként, gazdaszellemként van jelen ma is a tó környékén.

<sup>44</sup> Protapopova 2002: 55.

A *kut* (vagyis az emberi lélek) elvesztve a testet *ichchi*-ként létezik, tevékenykedik tovább. A *kut* nem átalakul *ichchi*-vé, hanem teljes természetességgel, az elhunyt személy személyiségvonalait megőrizve él tovább és áll kapcsolatban a többi *ichchi*-vel. Vagyis azokkal a testüktől (például egy tótól) ideiglenesen elszakadni képes lelkekkel, akik azok életerejét adják. Azt gondolom tehát, hogy a helyiek számára a *kut* és az *ichchi* hasonló kategóriák, amely az élőnek tekintett testekhez kapcsolódva azoknak életet kölcsönözhetnek. Ha pedig nincsen hozzájuk tartozó test, akkor csak ideiglenes megjelenésre képesek – habár erejüket akár forgósél (mint a meghalt sámán) vagy éppen ártó lény (mint az Ajyylaakh-tó) formájában megőrizhetik. Ez ugyanúgy igaz a tavakra és az emberekre, mint tettek. Éppen ezért a tavak, a mezők és az emberek a létezők azonos kategóriájába tartozva, egy közösséget alkotnak, és amint a tanulmány elején felvezetett példáim mutatják, joggal lehet rájuk emberként hivatkozni.

Egy további pontosítás is szükséges azonban ahhoz, hogy az *ichchi* szerepe érthető legyen. Olyan jelenségek is rendelkezhetnek *ichchi*-vel, amelyeknek teste nem állandó jellegű. Ilyen például az ember rakta tűz,<sup>45</sup> amely minden meggyulladás során jelenvalóvá teszi a tűz gazdaszellemét (*uot ichchite*), vagy éppen a villámlás, amely a lecsapás pillanatában a villám gazdaszellemét testesíti meg. Az ember rakta tűz *ichchi*-jével a tűz lobogásának idejéig kapcsolatba lehet lépni. Ilyenkor a tűzbe vetett áldozati ételek (vaj, cukor, teafű) és italok (kumis, vodka) keltette hang- és fényhatásokból lehet következtetni arra, hogy miképpen fogadja az ember közeledését a tűz *ichchije*.

Azonban a két fogalom – tehát a *kut* (lélek) és az *ichchi* (gazda) – nem teljesen ugyanazt jelenti. Ugyanis *ichchi*-je olyan entitásoknak is lehet, amelyek nem élők a szahák számára. Ilyen például az út (*suol ichchite*), az éléskamra (*ampaar ichchite*), a ház (*d'ie ichchite*) vagy akár a lózikötő oszlop (*serge ichchite*). Ezekben az esetekben az *ichchi* nem fogható fel ezen objektumok lelkeként – inkább gazdaként felügyeli és megóvja az ember számára azokat. Továbbá az *ichchi* jelentéstartalmát bővítik azok a természetfeletti jellegű gazdák is, akik nem egy objektum vagy táj felügyeletét látják el, hanem különféle létezők széles körének gazdái. Ilyen például az erdő gazdája (*tya ichchite*), akinek nemcsak neve van (*Baaj Bajanaŋ*), hanem határozott megjelenési formája is, és személyes karaktere is, amely az evenkik szahák között sztereotipikus viselkedési formára emlékeztet.<sup>46</sup> Hasonló általános hatókörű gazdaasszony a világ gazdája is (*aan dojdu ichchite*). Az ő neve *Aan Alakhchyn Khotun*,<sup>47</sup> és általában felelős az emberrel kapcsolatba kerülő teljes teremtett világ jólétéért. Létezik egy férfi gazdaszellem is általában minden élővíznek (*uu ichchite*). *Küökh Bollokh Tojon* nem egyik vagy másik tónak vagy folyóvíznek a gazdája, hanem mindegyiknek – beleértve a tengereket is. Az *ichchi* tehát egyszerre vonatkozhat egy valódi testtel rendelkező konkrét entításra – és ez esetben nagyon hasonlóképpen működik, mint a lélek, illetve egy meghatározott testtől elvonatkoztatott általános védőszellemre is – aki egyes esetekben akár istenként is értelmeződhet.

<sup>45</sup> Nem minden tűznek van azonban lelke. Az erdőtüz (ört) még ha nagyobb is, mint az ember által rakott tábortűz, nem rendelkezik lélekkel, és az emberek nem is kommunikálnak vele.

<sup>46</sup> Gogolev 1994.

<sup>47</sup> *Aan Alakhchyn Khotun* – annak ellenére, hogy *ichchi* – esetenként istenként (*ajyy*) határozzák meg a néprajzi munkák.

Az eddigiek alapján úgy vélem, hogy az emberek, szellemek és természeti jelenségek hármassága helyett javasolt – a létezők csoportjait a natúra-kultúra, illetve az élők és élettelenek modernista szembeállítását mellőzve besoroló – megközelítés pontosabban írja le azt, hogy milyen kapcsolatban állnak a szahák a környezetükkel. Vagyis a tavakkal és rétekekkel fenntartott bensőséges kapcsolat nem feltétlenül valamilyen vallási jelenség eredményeképpen születik meg, hanem létre hozhatja azt a hosszú távú együttélés, illetve a környezet permanens érzékelése is.<sup>48</sup> Az animizmus tehát nemcsak szellemhittként értelmezhető a szaháknál, hanem egy olyan ontológiai rendszerként is, amely a létezők osztályait úgy határozza meg, hogy abban a tavak és a rétek (egy csoportja) az emberekkel egy közösségbe kerül. Ez a megközelítés nemcsak arra ad magyarázatot, hogy miért utalnak emberként (elsősorban öregasszonyként, nagymamaként) a tavakra, hanem válaszol arra is, hogy miért viselkednek ugyanúgy az *ichchi*-k és a lelkek (*kut*).

#### A SZÉLES ÉRTELEMBEN VETT TÁRSADALOM ÉS PÁRHUZAMOS ONTOLÓGIAI RENDSZEREK

A fenti gondolatmenet arra a következtetésre vezet, hogy a helyiek közössége a vizsgált falvakban nemcsak emberekből áll, hanem a velük együtt élő tájakból is. Mivel nem minden tó okvetlenül élő, egy tóról csak az tudja, hogy élő-e, aki vele egy közösségbe tartozik. Vagyis a közösség tagjainak ismerete nemcsak az emberek identifikálására való képességet jelenti, hanem az élő tájak felismerését, és a velük való viszony kiépítését is.

Szibériában eddig elsősorban a vad- illetve háziállatok és az ember viszonya töltötte be az ontológiai antropológia érdeklődését. A szaháknál azonban sokkal inkább a tájak és az emberek alkotnak egy közösséget, mint az állatok és az emberek. Míg a tavakat rendszerint nagymamaként (*ebe*) nevezik meg, addig az állatok közül csak a medve megjelölésére szolgál rokonsági elnevezés (*ehe*, nagyapa). Míg a tájak és az emberek között rendszeres a kommunikáció és a csere, addig az állatok esetében ilyenről szó sincs. Míg a tavak lelke és személyisége beszélgetések tárgya lehet, addig az intenzíven vadászott, és emiatt gyakorta észlelt vadállatok (kacsa, pézsmapocok, kárász) egyáltalán nem rendelkeznek személyiségvonásokkal.

A lovakkal, tehennel és kutyákkal más a helyzet. Velük naponta érintkeznek és igen szoros kapcsolatot ápolnak a szahák. Minden ló, kutya és marha személyiségvonásokkal, egyéniséggel és névvel rendelkezik, és gazdáik intenzíven kommunikálnak velük.<sup>49</sup> A háziállatok és az ember viszonya azonban (különösen a haszonállatok esetében) Szibériában nehezen illeszthető be abba az ember-állat közötti kapcsolatokat megérteni szándékozó látásmódba, amely az embereket és az állatokat a létezők azonos csoportjába sorolja.<sup>50</sup> A szaháknál ugyanis az emberek illetve a marhák és a lovak minden kétséget kizáróan más-más közösségbe tartoznak.

<sup>48</sup> Ingold 2000: 24–25.

<sup>49</sup> Crate 2008.

<sup>50</sup> Broz – Willerslev 2012: 82–83.

Nemcsak nem válhat lábasjószággá az ember, de a marhák lelkei sem sorolhatók azonos kategóriába az emberek lelkével.<sup>51</sup>

Azban hiba lenne valamiféle egységes és minden helyi számára egyértelmű kategóriarendszerként értelmezni az eddigiek során felvázolt ontológiát, amelyben egyes tájtípusok egy része az emberrel azonos státuszt foglal el a helyi közösségben. Ugyan a totemizmus hatásától – amelyet más jakutiai közösségeknél részletesen kimutattak – el lehet tekinteni Kebeeeji megyében, de van két másik olyan ideológiai rendszer, amely jelentős hatást gyakorol – elsősorban a közoktatáson és a helyi társadalmi nyilvánosság terein keresztül – a helyiek gondolkodására, illetve arra, hogy miképpen értelmezik a tavak és az emberek viszonyát.

Elsőként a tudományos marxizmus hatására utalnék. A szovjet hatalom már a kezdetektől fogva nagy súlyt fektetett az iskoláztatásra valamint a tudományos marxizmus eszméinek közvetítésére. Ennek megfelelően az iskolák száma megnégyszereződött 1917 és 1927 között.<sup>52</sup> A szovjet rendszer ideológiai alapját gyakran egyfajta szekuláris vallásként interpretálja az antropológiai szakirodalom.<sup>53</sup> Ezt a szekuláris vallásosságot és egységessé formált világnézetet az 1920 és 1990 között eltelt hét évtized alatt igen hatékonyan és jelentős gazdasági forrásokat mozgósítva közvetítette a szovjet állam a peremhelyzetű közösségek felé is. Ez nemcsak azzal a hatással járt, hogy a forradalom előtti vallási rendszerek rituáléinak jelentős része kiüresedett,<sup>54</sup> hanem azzal is, hogy új – immár a szovjet értékrend és világnézet szerint konstituálódó – viszony alakult ki a kiaknázandó természet és a gazdasági termelést folytató szahák között. A tavak és rétek a rendszerben nem partnerek, hanem erőforrások. Ez a megközelítés ma is teljesen általános, és a helyiek hol élőként, hol élettelen természeti jelenségként tekintenek a tavakra.

Másodikként az újjászülető vallási mozgalmakat említeném meg. E szaha vallási mozgalmak nemcsak azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a helyi ünnepek terében megfelelő etnikus tartalommal töltsék fel a szakrális tereket, hanem azzal is, hogy a szaha környezetérzékeléshez egy olyan panteont kapcsoljanak, amelynek részletesen kidolgozott rendszere a szakrális és a profán közötti kapcsolatként értelmezi a táj és az ember viszonyát. Így jelenik meg Tyajában és Aryktaakhban az iskolai oktatás keretében a tavak istene *Küökh Bollokh Toyon*, akiről a helyi halászok még csak nem is hallottak, vagy egy sereg olyan áldásszöveg, amelyeket csak olyan halászatok előtt adnak elő a helyi tanárok, amelyek a protokolleseményként értelmeződnek a helyiek számára. Ilyen például 2009 óta megrendezett *Tavi kultúra – az életmódunk alapja* konferencia és találkozó, vagy pedig a megyei halászverseny, amelyet minden évben más és más tavon rendeznek meg.

Az eltérő ontológiai rendszerek egymás mellett, egymásra hatva, de egymást nem kizárva vesznek részt annak a rétegzett viszonyoknak a létrehozásában, amelyben csak egy (és nem mindenki számára és minden helyzetben domináns) az, amely a tavakat

<sup>51</sup> A sámánzertartás során ugyan van lehetőség arra, hogy a sámán ló formájában kerüljön kapcsolatba a szellemekkel (Maj 2009).

<sup>52</sup> Istorija Jakutskoj ASSR 2. 1956: 348.

<sup>53</sup> Gellner 1990.

<sup>54</sup> Hann 1993: 8.



és réteket a helyi közösség emberszerű tagjaiként értelmezve az emberek és a tájak viszonyát morális alapon szerveződő társadalmi kapcsolatként értelmezi.

### Irodalom

- ALEKSEEV, Nikolai A.  
1992 *Tradicionnye religioznye verovanija tjurkojazychnyh narodov Sibiri*. Nauka: Novosibirsk.
- ALEKSEEV, A. N. – ROMANOVA, E. N. – SOKOLOVA, Z. P. (red.)  
2012 *Jakuty, Saha*. Moskva: Nauka.
- BIRD-DAVID, Nurit  
1999 “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40. 67–91.
- BOYER, Pascal  
2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- BRIGHTMAN, Mark – GROTTI, Vanessa Elisa – ULTURGASHEVA, Olga (eds.)  
2012 *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. Berghahn Books: New York – Oxford.
- BROZ, Ludek  
2007 Pastoral Perspectivism: A View from Altai. *Inner Asia (special issue – Perspectivism)* 9. 2. 291–310.
- BROZ, Ludek – WILLERSLEV, Rane  
2012 When Good Luck is Bad Fortune. Between Too Little and Too Much Hunting Success in Siberia. *Social Analysis* 56. 2. 73–89.
- CHIDESTER, David  
2005 Animism, In Bron Taylor (ed.) *Encyclopedia of Religion and Nature*. 78–81. London & New York: Continuum.
- CRATE, Susan A.  
2008 Walking Behind the Old Women: Sacred Sakha Cow Knowledge in the 21st Century. *Human Ecology Review*. 15. 2. 115–129.
- CRATE, Susan  
2012 Climate and Cosmology: Exploring Sakha Belief and the Local Effects of Unprecedented Religion in North-Eastern Siberia, Russia . In Dieter Gerten, Sigurd Bergmann (eds.) *Environmental and Climate Change: Suffering, Values, Lifestyles*. 175 – 199. London – New York: Continuum.
- DESCOLA, Philippe  
2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)  
1971 *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*. Budapest: Gondolat.
- DUMONT, Louis  
1998 *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány.

- ELIADE, Mircea  
2001 *A samanizmus. Az ekstázis ősi technikái.* Budapest: Osiris Kiadó.
- EVERSTOV, Avksentij Il'ich  
2010 *N'id'ili bylrygyta.* D'okuuskaj: Kuduk.
- GELLNER, Ernest  
1990 Introduction. In Oleg Glebov – John Crowfoot (eds.): *The Soviet Empire: Its Nations Speak Out.* xi-xxv. London: Harwood Academic Publishers.
- GOGOLEV, Anatolij I.  
1994 *Mifologicheskij mir jakutov. Bozhestva i duhi-pokroviteli.* Jakutsk: JaGU.
- GURVICH, I. S.  
1948 Kosmogonicheskie predstavlenija i perezhitki totemicheskogo kul'ta u naselenija Olenekskogo rajona. *Sovetskaja Etnografija* 3. 128–131.
- HALLOWELL, Alfred Irving  
1960 Ojibwa Ontology, Behavior and World View. In Stanley Diamond (ed.) *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin.* 17–49. New York: Columbia University Press.
- HANN, Chris M.  
1993 Introduction: Social Anthropology and Socialism. In Chris M. Hann (ed.): *Socialism. Ideals, ideologies, and Local Practice.* 1–26. London: Routledge.
- HARVA, Uno  
1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica /FF Communications 125./
- HOPPÁL Mihály  
2010 *Sámánok világa.* Budapest: Püski.
- INGOLD, Tim  
2000 Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In Ingold, Tim: *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill.* 13–26. London: Routledge.
- IONOV, V. M.  
1913 Orel po vozzrenijam jakutov. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii pri imperatorskoj akademii nauk* t. 1. 16.  
1916 Duh - hozjain lesa u jakutov. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii pri imperatorskoj akademii nauk* t. 4. 1.
- IROMOTO, Takashi – YAMADA, Takako  
1994 (eds.) *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North.* Tokyo: University of Tokyo Press.  
1957 *Istorija Jakutskoj ASSR II. Ot 1630-h godov do 1917.* (red.) Tokarev, S. A. – Gogolev, Z. V. – Gurvich, I. S. Moskva: Nauka.
- JENSEN, Casper Bruun  
2013 Two forms of the outside: Castaneda, Blanchot, ontology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory.* 3. 309–335.
- JENSEN, Jeppe Sinding  
2014 *What is religion?* London – New York: Routledge.
- KELLY, John D.  
2014 Introduction: the ontological turn in French philosophical anthropology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 4: 259–269.

- KENNAN, George  
1891 *Siberia and the Exile System*. London: Osgood – McIlvaine.
- KOHN, Eduardo  
2015 Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*. 44. 311–327.
- MAJ, Emilie  
2009 The Horse of Sakha: Ethnic Symbol in Post-Communist Sakha Republic (Iakutiia). *Sibirica* 8. 1. 68–74.
- MÉSZÁROS Csaba  
2012 *The alaas: the interplay between environment and Sakhas in Central-Yakutia*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology. /Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 137./
- PEDERSEN, Morten A.  
2001 Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7. 3. 411–427.
- PROKOP'EVA, A.N.  
2015 Alaas kak element sakral'nogo landshafta v kul'ture sovremennyh jakutov. *Teorija i praktika obshhestvennogo razvitija*. 3. 138–142.
- PROTAPOPOVA, N. I.  
2002 *Ed'ii Dora*. D'okuuskaj: Bichik.
- SPENCER, Herbert  
1906 [1874–1875] *The Principles of Sociology*. New York: D Appelton and Company.
- STRATHERN, Marilyn  
1988 *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- STRINGER, Martin D.  
1999 Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 5. 4. 541–555.
- TABYRYNOVA, L. Ju.  
2010 Tradicionno-kul'turnoe otnoshenie k prirodnoj vodnoj srede v usloviyah globalizacii. *Sistema cennostej sovremennogo obshchestva*. 15. 194–198.
- TAKADA, Jun – STEPANOV, Varelj E. – YEFREMOV, Daniel P. – SHINTANI, Takahiro – AKIYAMA, Akitane – FUKUDA, Masami – HOSHI, Masaharu  
1999 Radiological States around the Kraton–4 Underground Nuclear Explosion Site in Sakha. *Journal of Radiation Research*. 40. 3. 223–228.
- TAKAKURA, Hiroki  
2010 The Social and Symbolic Construction of Alaas Landscapes in the Siberian Forest among the Sakha. *Acta Slavica Iaponica*. 28. 51–69.
- VERMEULEN, Han F.  
2015 *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln–London: University of Nebraska Press.
- VITASHEVSKIJ, Nikolaj Alekseevich  
1890 *Materialy dlja izuchenija shamanstva u jakut*. Zapiski Vostochno-Sibirskogo Otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestvo po otdelenie etnografii. 2. 2.

- VITEBSKY, Piers – ALEKSEYEV, Anatoly  
 2015 Siberia. *Annual Review of Anthropology*. 44. 439–455.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
 1998 Cosmological Deixis and Ameridian Perspectivism.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4. 3. 469–488.  
 2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Ameridian Cosmologies. *Common Knowledge*. 10. 3. 463–484.  
 2014 *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- WILLERSLEV, Rane  
 2007 *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.  
 2013a God on trial Human sacrifice, trickery, and faith. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 3. 1. 140–154.  
 2013b Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously. *Religion and Society: Advances in Research*. 4. 41–57.
- WILLERSLEV, Rane – VITEBSKY, Piers – ALEKSEYEV Anatoly  
 2015 Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 21. 1–23.
- WILLERSLEV, Rane – ULTURGASHEVA, Olga  
 2012 Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Persons among the Eveny and Chukcigi of North-eastern Siberia. In Mark Brightman – Vanessa Elisa Grotti – Olga Ulturgasheva (eds.) *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. 48 – 68. Berghahn Books: New York – Oxford.
- YAMADA, Takako  
 1999 *An anthropology of animism and shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

*Mészáros Csaba*

tudományos munkatárs, MTA BTK NTI,  
 e-mail: meszaros @etnologia.mta.hu

Csaba Mészáros

### **The relationship between humans and lakes: Animism in Yakutia**

Sakha people in north-eastern Siberia are usually described as pastoralists, however, in Kebejei region, abundant in lakes, located to the northwest of the capital, Yakutsk, lake economy seems to be more important than horse and cattle breeding. In his article the author argues that Sakha people in this region not only refer to lakes as mere economic resources, but perceive them as living and sentient beings – and to some extent as members of the local community, with whom human beings regularly communicate and exchange gifts. As a contribution to ongoing discourses on Siberian animistic ontologies the author adds the Sakha example, where the relation between human-like

landscapes (especially lakes and meadows) and human beings seems to occupy a central position in local environmental perception.

This intimate relationship between Sakhas and landscapes has been routinely described by ethnographers from the 19<sup>th</sup> century onward as a religious phenomenon, in the framework of which all earthly entities (animate and inanimate) have an *ichchi* (owner spirit). According to this approach if Sakha people communicate with non-human entities, *ichchis* mediate between the parties. From this perspective a lake or a meadow is an empty body, without intrinsic spirituality, and it is the protector spirit (a separate entity) that animates them. Based on his fieldwork experience the author argues that connection between landscapes and Sakhas may be more direct and intimate than the statements of this approach suggest. Sakhas in Kebeeji region often refer to lakes as live entities and they communicate with them without the help of a mediating spirit.