

EGY FOLKLÓRMŰFAJ MEGÍTÉLÉSE ÉS FORMÁLÓDÁSA A TALÁLKOZÁSOK KONTEXTUSAIBAN

1. Témafelvetés

Az Európa északi peremén élő számik énekes műfaja, a jojka mindig (többnyire negatív értelemben vett) csodálkozást váltott ki a velük érintkezésbe kerülő „idegenekből”. Egyik különlegessége a valódi szavak helyett sajátos vokális kódrendszerrel használó „nyelvezet”, amelyet még a számi nyelvet elsajátító kívülállók vagy más közösségből érkező számik sem érthetnek, a beavatottak számára azonban fontos jelentéseket hordoz. Ez a különleges nyelv volt használatos a természetfelettil történő, illetve – számos esetben – az emberek közötti kommunikációban, a számik területeinek elfoglalásával pedig a hódító lakosságot kizáró, befelé forduló kommunikáció eszköze lett. A jojka tehát a közösségen belüliek egymás közötti, illetve a közösség tagjainak a természeti szférával való találkozásai alkalmával az interakció egyik meghatározó kifejeződéseként határozható meg. Jelen kutatásom tárgyát egy észak-finnországi számi település jojkahagyományát – a 20. század közepén – reprezentáló szövegtörzset adja. Az elemzés során arra figyeltem fel, hogy a jojkaszövegek egy részében olyan fonémák is szerepelnek, amelyek a számból hiányoznak, a finnben, svédben és norvégban viszont megvannak. Azt kívánom ismertetni, hogy a környező idegen nyelveket idéző hangzássémák hogyan lettek a vizsgált jojkákban negatív jelentések kifejezőeszközeivé. Ennek megértéséhez először bemutatom a jojkahagyomány főbb jellemzőit, majd azt a történeti kontextust, amely a jojkálással kapcsolatos attitűdök változásához, illetve az említett nyelvi jelenség kialakulásához vezethetett.

2. A számik és találkozásaik más etnikai csoportokkal

A számik körülbelül 450 ezer négyzetkilométernyi hatalmas területen élő őshonos kisebbség. A Sápmit („Számiföld”-et), azaz a számik által lakott sarló alakú térséget négy ország határai szelik keresztül. Skandináviában ma mindössze 70–100 ezer közé teszik a számi identitásúak létszámát. Norvégia területén alkotják a legnépesebb kisebbséget, a számik több mint fele itt él. A teljes lélekszám kisebb fele képviseli a másik három ország számi lakosságát, többségük Svédországban és Finnországban él, Oroszországban pedig mára alig 2000 a számik lélekszáma (Stepien 2009: 75). A számi csoportok tagozódása a 19. századig az ökológiai adottságokhoz és a rének vándorlási útvonalához igazodó szidák szerint alakult. Ezek a területi egységek a tengerparttól a szárazföld

belseje felé, egymás melletti sávok formájában álltak össze nyelvi, gazdasági és kulturális szempontból is egységesnek tekinthető régiókká. A számik maguk is a több szídából álló régiók közötti különbségeket tartották az elkülönülés határainak, aminek legnyilvánvalóbb bizonyítéka a nyelvjárások alakulása. A kijelölt útvonalakhoz kötődő, sokszor feszített tempót diktáló vándorlás miatt a kapcsolattartás csak a szomszédos régiókra terjedt ki, az egymástól távolabb élő számi csoportok közötti információáramlás igen szerény mértékű volt, a hírek a második világháború időszaka előtt alig „érték át” a teljes, számik által lakott földrajzi térséget (Lehtola 2010: 58).

A számik külső elnevezései között a legelterjedtebbek a *finn* (és annak különböző változatai, pl. *phinai*, *skrithifinni* [‘sielő finnek’]) és a *lapp*. Ezek fordulnak elő a különböző történeti forrásokban, úti beszámolóokban, és számos földrajzi név részét is képezik, utalva a számik jelenlegi és hajdani lakóhelyeire. A *lapp* a 19–20. század közepéig szinte kizárólagos külső megnevezése maradt a számiknak. Az északon pejoratív konnotációkkal is terhes szót azonban az őslakosok mára sikeresen kiszorították a hivatalos használatból, helyette a belső *számi* elnevezés az elfogadott. A hatalmas területen szétszóródó alacsony lélekszám történeti hozadéka a tíz, egymástól nagy eltéréseket mutató dialektus, amelyek jó része mára a kritikus mértékben veszélyeztetett nyelvek közé tartozik.

A számik számára az idegennel, más etnikai csoportokkal való találkozás ismert történelmük legnagyobb részében negatív jelentésekkel telítődött, például egyet jelentett a kizsákmányolással, földjeik elvesztésével, életmódjuk hol közvetett, hol közvetlen módon történő átformálásával, a saját nyelv és kultúra megőrzéséért folytatott küzdelemmel. A számiknak más skandináviai etnikai csoportoktól való nagyon eltérő megjelenése, a zord, emberi életre alig alkalmasnak tekintett élőhelye a hosszú hónapokon át tartó sötét időszakokkal, valamint különös énekeik mind-mind hozzájárultak számos negatív sztereotípiák kialakulásához és elterjedéséhez. Ezek közül néhány – mint például a „vadság”, „civilizálatlanság”, „barbárság”, „szegénység” – már az ókori forrásokban megjelenik. Később, a kereszténység elterjedésével és megerősödésével párhuzamosan – a korábbi sztereotípiák megtartása mellett – a „pogányság” irányába figyelhető meg a súlyponteltolódás, és a számikat démonizáló leírás válik jellemzővé. A nemzetállam-építő északi politika (felhasználva a 19. századi eszmeáramlatok egyes elemeit) további negatív sztereotípiákat emelt be a számikról szóló, őket érintő diskurzusokba. A norvég és svéd kormányzati politika drasztikus eszközök bevetésével próbálta hol asszimilálni, hol kirekeszteni a számikat. A számi identitásukhoz ragaszkodó embereknek nemcsak társadalmi presztízvesztéstől, diszkriminációtól kellett tartaniuk. Anyanyelvüket nyilvánosan nem használhatták, és minden, ami a számi léthez kötődött, lenézetté, stigmatizálttá vált. Alsóbbrendűségüket Svédországban tudományosan is próbálták igazolni a számikon végzett fizikai antropológiai vizsgálatokkal, amelyekre külön intézmények jöttek létre (Bjørklund 2000). Mindez olyan intézkedésekkel is párosult, mint a tömeges sterilizálás, amire még az 1970-es évek elején is akadt példa.

3. Jojka – egy folklórműfaj szerepe a találkozásokban

A jojkálás a számik vokális énekhagyománya, amely magában hordozza a szent és a profán szimbólumok sok jellegzetességét, használati köre pedig jóval meghaladja azt, amit általában a népdalokhoz vagy a szertartási énekekhez kapcsolhatunk. Számos funkcióval rendelkezik: a kommunikáció eszköze, az identitás kifejezője, a szórakozás kelléke, továbbá a számik társadalmának és környezetének osztályozására, azonosítására is szolgáló rendszer; a tapasztalatok, a világról szerzett ismeretek egyfajta foglalata, amelyben tükröződik és kifejezést nyer világképük (Tamás 2007: 78–79). A számik felfogásában a jojka és a jojka alanya között erős összeköttetés, lényegi egyezés van, sosem mondják azt, hogy valakiről vagy valamiről jojkálnak. Tárgyesetben fogalmaznak: valakit vagy valamit jojkálnak (megénekelnek), hiszen a jojka egyfajta zenei megjelenítés, valakinek vagy valaminek a lényétől elválaszthatatlan fogalom. A jojkálás valaha kiterjedt a számik életének minden területére, szerteágazó alkalmazásának bemutatására itt nincs is lehetőség, így mindössze néhány jellemző funkcióját emelem ki. Jojka által válhatott valaki a közösség tagjává: születésük után a gyermekek rögtön saját jojkát (*mánnávuodaluoitit*, azaz 'gyermekkorjojkát') kaptak, amely elkísérte őket felnőttkorukig, amikor is megkapták *személyjojkájukat*. Akinek már volt személyjojkája, az válhatott a számi társadalom teljes jogú tagjává. A jojkának nagyon fontos szerepe volt a mindennapi kommunikációban is. Ez a hétköznapi beszédől eltérő közlésforma elsősorban ritmikai-zenei eszközökkel működött, néhány szótag-szerű paneltől (pl. *loi-lo, nu, nun-nuu, go, lei* stb.) eltekintve „valódi” szövegeket alig tartalmazott. Ha két ember találkozott, köszöntésképpen általában egymás jojkáját énekeltek el. Mivel a speciális hangképzés miatt nagyon messzire elhallatszik, a tundrán nagy távolságokban pásztorkodó férfiak jojkával üzentek egymásnak. A jojka lehetett a nevelés, feddés eszköze is, általában jojkálással adták tudtára valakinek, hogy „rossz útra tévedt”. Természetesen a jojkálás elengedhetetlen kelléke volt a szórakozásnak, ünnepekre, például esküvőkre általában új jojkák is születtek. A társadalomba történő befogadás rítusa is jojkák segítségével történt, jojkával mutatták be az újszülöttet a közösségnek, és a felnőtté avatás is jojka adományozásával történt. Köszönésképpen gyakran egymás jojkáját énekeltek el. A jojkának tehát fontos szerepe volt az új tag és a közösség találkozásának szertartásaiban, szerteágazó funkciói miatt alapvető elvárás volt mindenkivel szemben, hogy tudjon új jojkát alkotni. A szakrális kommunikáció elsődleges eszköze is a jojka volt, és ez az aspektusa vált leginkább ismertté a kívülállók előtt, köszönhetően a hivatalos egyházi (lutheránus) diskurzusnak.

3.1. A jojkahagyomány és a kereszténység „találkozása”

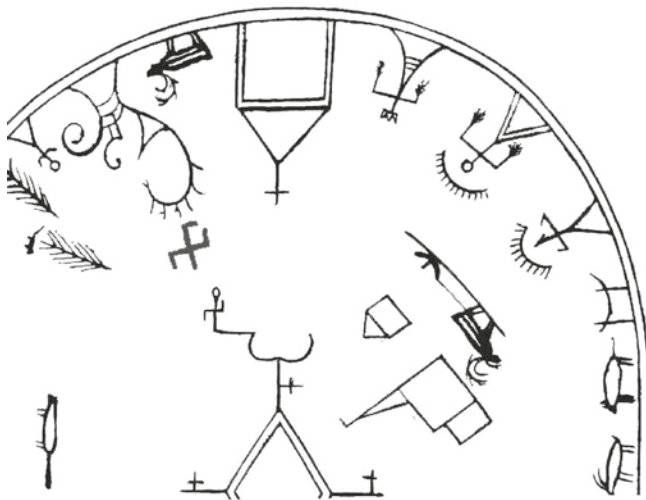
A középkori és újkori – elsősorban utazók és hittérítők tollából született – források a jojkát szinte kivétel nélkül a pogányság szimbólumaként említik, a sámán rituális szertartásának részét képező mágikus, ördögi énekként mutatják be. A jojkáról

formált képhez hozzájárult az az általános, már a korai forrásokban is megfogalmazott elképzelés, hogy a számik mind „varázslók”, „boszorkányok”, „ördögök”. A következő beszámoló Magnus Gothustól való 1555-ből: „Pohjanmaa és Peräpohjola lakosainak körében mindenféle van tudós vagy sámán [...] Ezek különösen tehetséges szemfényvesztők, akik el tudják változtatni saját arcukat, és másokét szintén, és így hamis ábrázatukkal elfedik valódi kinézetüket. A jövőbe is bele tudnak tekinteni.” [Saját fordítás finn nyelvű közlés alapján (Järvinen 1999: 123).] A következő, bő kétszáz évvel későbbi beszámolóban a jojkálás a sámán beavatási rítusának részeként jelenik meg: „Azok a fiatal férfiak, akik sámánjelöltek voltak, különféle módokon kaptak látomásokat az istenektől: mikor szajvó-lény formájában, mikor álomban stb. [...] A sámánok egybegyűltek [...] Akkor a fiatal sámán jojkálni kezdett, elénekelte sámánjojkáját és dobolt.” A jojkákkal kapcsolatos tudósítások arra is utalnak, hogy a számik környezetében élő finnek, norvégok, svédok és a távolabbról érkező hallgatóság számára nem is tűntek ezek „igazi daloknak”. Giuseppe Acerbi például úgy ír erről a dalformáról, mint ami „inkább tekinthető madárdalnak, szarvasbögésnek vagy szélzúgásnak, mint emberi éneklésnek” (Acerbi 1802: 73). A lelkészek pedig az ördög hangjaként azonosították, ezért a jojkálást minden eszközzel próbálták visszaszorítani. Ha valaki mégis nyitott volt a jojkahagyomány megismerésére és érdeklődött utána, nagyon komoly akadályokba ütközött. Jacob Fellman, aki 1820–1832 között volt Utsjoki lelkésze, a következő helyzetképet adta (Meurman 1961: 1–7): „Hat éve éltem már lappok között, amikor tudomásomra jutott, hogy él még az emberek emlékezetében néhány népdal. Amikor tudakozódtam, ismerik-e ezeket [...], mindig azt a választ kaptam, hogy *micsoda ördögi tréfa ez, hiszen maga a kormány és a szigorú papság volt az, aki eltüntette [a jojkákat] Isten dicsőségére*. Egyszer aztán egy véletlennek köszönhetően volt alkalmam meghallgatni egy lappot jojkálás közben, ő ugyanis nem tudta, hogy a közelben vagyok. [...] *Miután többszörösen biztosítottam afelől, hogy semmi baja nem származik belőle, végül elénekel nekem néhány dallamot, ezek voltak az elsők, melyeket számi nyelven lejegyeztem*” (kiemelések: T. I.).

A számikról és énekeikről kialakult negatív sztereotípiák nemcsak a közelükben élő, illetve területeikre betelepülő emberek hétköznapi, informális diskurzusaiban alakultak. Az eddigiekben elsősorban azt mutattam be, hogy milyen külső tényezők irányultak egy valaha erősen identitásképző kulturális elem, a jojkálás elfojtására. A következőkben azonban egy a számik körében kibontakozott mozgalomról lesz szó, amelynek a jojka megítélése szempontjából szintén nagy jelentősége van.

A keresztény tanok számik általi fogadtatása a kezdetekben alapvetően pozitív volt, jóllehet a 17–18. századi forrásokból kiderül, hogy inkább csak a világképükbe beilleszthető elemek rögzültek és terjedtek el. A Teremtő képe összeolvadt *Ibmilével* (a mennydörgés és az ég istene), Mária alakja pedig *Máttaráhkkával* („istenanya”, „földanya”). A keresztény szimbólumok felkerültek a sámánok dobjára is. A számik sokáig áhkkaként (földanyaként, istenanyaként) emlegették Szűz Máriát (Pettersson 1959: 31).

1. kép: Keresztény szimbólumok (templom, kereszt) egy 18. századi porsangeri sámándobon



Forrás: <https://en.wikipedia.org/wiki/Horagalles>

Akadnak persze olyan intézkedések is, amelyek nagyon népszerűtlenek voltak, és értetlenséget váltottak ki a számik körében. Tiltólistára kerültek például a női viselet egyes darabjai, elsősorban a *ládjogahpir*, egy sarló formájú, belső merevítéses fejfedő, amely az evangélikus egyház korabeli diskurzusa szerint az ördög nyelvét formázta. Ezeket a viseletdarabokat olyannyira a gonosz jelképnek tekintették, hogy az elkobzott sámándobokkal együtt máglyákba rakva, nyilvánosan égették el. Az ehhez hasonló események nem gyorsították a kereszténység terjedését, inkább ellenállást váltottak ki a számikból, jóllehet a lelkészek más tekintetben igyekeztek az őslakosok kedvében járni, pl. ha kellett, a szabad ég alatt hirdették az igét.

Komoly fordulat az anyai ágon számi származású, karizmatikus evangélikus lelkész, Lars Levi Laestadius (1800–1861) működésének köszönhetően következett be. A 19. századig jellemző formális vagy látszatkereszténységet egyre nagyobb körben váltotta fel a mélyen megélt, meggyőződéses evangélikus hit. Laestadius puritán mozgalmának sikeressége részben az akkoriban egyre pusztítóbb alkoholizmus visszaszorítására irányuló törekvésének volt köszönhető, másrészt annak, hogy a keresztény világkép idegenségét sikeresen „feloldotta” prédikációiban a számi mitológia elemeinek, természeti szimbólumainak felhasználásával. Példabeszédei a számi mindennapokból merített elemeket tartalmaztak, például az alkohol rabjává váló embert a legyengült, úzótt rénszarvashoz hasonlította, akit a farkas könnyen beérhet (Laestadius 1844: 28, 24). Laestadius az egyház felé is közvetítette a számik érdekeit, például felhívta a figyelmet arra, hogy a számik meggyőzéséhez egyedi, hozzájuk igazodó eszközökre van szükség, ezzel előrevetítve, hogy a kereszténység sajátos, számi formáját szeretné megteremtetni. Kézirataiból kiderül,

hogyan a számikat valóban sok tekintetben többre becsülte, mint a környezetükben élő svédek, norvégokat (Laestadius 1997: xii). Laestadius népszerűségének növekedése a női szerepek sajátos kiemelésével is összefüggött. Szűz Mária alakja a protestantizmusban a háttérben marad, Laestadius azonban beleszólt az általa megformált keresztény felfogásba azokat a számi (mitológiai és valós) nőalakokat, akik a saját életében, vagy általában a számi körében jelentősek voltak.

2. kép: Balra: Igehirdetés a szabad ég alatt. (A misszionárius számi ruhát viseli!)
Jobbra: Lars Levi Laestadius (1800–1861)



Források: Knud Leem ábrázolása 1767-ből (Solbakk 2006: 56.);
<https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10824> (2016. 01. 26.)

Annak fényében, hogy a számi világkép milyen erőteljesen befolyásolta a formálódó ébredési mozgalmat, a jorkálás tiltása Laestadius részéről érthetetlennek tűnhet. Ennek valódi hátterére nem derül fény sem Laestadius életművében, sem a jorkálással kapcsolatos szakirodalomban, sem az evangélikus teológiai írásokban. Elképzelhetőnek tartom, hogy Laestadius osztotta az egyház hivatalos nézőpontját a jorkáról, de az is lehetséges, hogy részéről ez egyfajta kompromisszum volt az egyházi vezetés felé, hiszen „kihágásait” sokszor nem nézték jó szemmel (bár látva munkájának eredményességét, békén hagyták). Írásaiból annyi derül ki, hogy a jorkát zenei értelemben nem tartotta sokra (Hirvonen 2008: 143–144), ez önmagában azonban nem elégséges érv a jorkálás tiltására. Egy lehetséges magyarázat a laestadianus csoportokban tapasztalható, gyakori eksztatikus megnyilvánulásokhoz kapcsolható. Tekintve, hogy nem sokkal korábban (vagy még még titokban akkoriban is) a sámánisztikus technikák élő gyakorlatot jelentettek

a sámik körében, a „révüléssel” állapot és a természetfeletti megnyilatkozása számukra természetes (megszokott) módon összekapcsolódott, így ismerős jelenségként épült be az alakuló új vallási (keresztény) gyakorlatba. Ráadásul a 19. században kibontakozó protestáns ébredési mozgalmak egy részétől eleve nem volt idegen a megváltozott tudatállapot (ASC) vagy eksztázis, keresztény keretek között (például az istentiszteletek alkalmával) az elmélyült hit egyéni és közösségi megnyilvánulásának tartották. Skandináviában a parasztproféták működése (például Paavo Ruotsalainen [1777–1852]) is alakította az emberek hitről alkotott elképzeléseit, és fogékonyra tette őket a protestantizmustól korábban idegen jelenségek elfogadására. Magának Laestadiusnak is voltak látomásai, prédikációi során gyakran került érzelmileg felfokozott állapotba. Emilie Demant-Hatt így írt Laestadius istentiszteleteiről: „Bevezeti a nyilvános bűnvallás szokását: a bűnösnek meg kell bánnia bűnét, nyilvánosan, fennhangon kell bűnbeismerést tennie, és a közösségtől kell bűnbocsánatot kérnie. Ezt szinte transzban teszi, és a közösség, a plébánia hívói önkívületi állapotba szuggerálva magukat, kölcsönösen megbocsáthatják egymás, társaik vétkeit, jelül összeölelkeznek, szinte táncolva ringatóznak órák hosszat” (Demant-Hatt 1983 [1910]: 280).

Laestadius jójkától való elzárkózásának oka így akár az is lehetett – nyomatékosítva, hogy saját feltételezéséről van szó –, hogy a „szent” és az „ördögi” eksztázis között világos választóvonalat húzzon. Jójkával ugyanis „köztudottan” a sámánok révültek, míg egy keresztény számára az eksztatikus állapot a bűnbánatnak, a hit mély átélésének egy lehetséges megnyilvánulása kellett, hogy legyen.

3. kép: Laestadius számi híveivel.

Részlet a Kautokeinói felkelés című filmből (2008)



A kép forrása: <http://rushprint.no/2008/08/her-er-arets-amandavinnere/> (2016.01.17.)

Bár a büntetéstől való félelem is visszavetette a jojka használatát, a számik körében nagy tiszteletnek és népszerűségnek örvendő Laestadius prédikációi, és az általa életre hívott keresztény megújulási mozgalom sokkal erőteljesebben vonták maguk után az énekes hagyomány visszaszorulását. A számik egy része immár nem félelemből, hanem szilárd meggyőződésből nem jorkált. Elhitte, hogy a jojka valóban bűn, az „ördögidézés” eszköze.

A számikkal kapcsolatos negatív gondolatkört erősítette egy újabb, a 20. század elején – az evolucionizmus, majd a fajelmélet oldalhajtásaként – kibontakozó, immár a vallási alapoktól elkülönülő (politikai és tudományos) diskurzus is, amelyben a jorkálás minden, a számik hagyományos életmódjához kapcsolódó jelenséggel együtt alsóbbrendű, megvetendő és szégyellni való szokásként fogalmazódott meg. Ennek tudatosítására szolgált az iskola, amely a számikat átnevelő, „civilizáló” intézmény feladatát töltötte be, és ahol a sikeresség érdekében a gyerekeket etnikai identitásukban történő megalázás, és az etnikai jelek, szimbólumok (számi ruhadarabok, tárgyak birtoklása, anyanyelven történő beszélgetés) miatti fizikai bántalmazás is bevett eszköz volt. Ez a külső, etnocentrikus, a skandináv nacionalizmus eszközének tekinthető „stigmatizáló” diskurzus összefonódott a már említett, a jorkát a vallási „rossz” kategóriájába soroló diskurzussal. A kettő együtt egy nehezen megkérdőjelezhető hatalmi-világnézeti gondolatkörbe ágyazta a jorkálást. Ez a komplex, sztereotipizáló és negatív attitűddel telített kép a számik gondolkodását is kezdte átformálni, megváltoztatva önképüket és kultúrájukhoz való viszonyukat. A lutheránus kereszténység 19. század közepén kibontakozott megújulási mozgalmának, a laestadianizmusnak számos követője napjainkban is elutasítandó, démonikus jelenségnek tartja a jorkálást.

3.2. A jorkahagyomány és a tudományos érdeklődés „találkozása”

A politikai és vallási korlátozások, a megfélemlítés és a gazdasági ellehetetlenülés ellen a számik eleinte nem is próbáltak lázadni, a kis létszámú felkeléseket pedig leverték, a résztvevőket kivégezték vagy bebörtönözték. Ez tovább növelte a félelmet, még zárkózottabbá tette őket. Mivel egy jojka eléneklése hosszú időn keresztül akár halálbüntetést is vonhatott maga után, sokan felhagytak vele. Mások számára pedig a színpalak mögötti, egyfajta „titkos/tiltott tudás” regiszterébe került. Amikor a 20. század elején a népzene kutatók gyűjteni és kutatni kezdték a számik énekes folklóráját, azzal szembesültek, hogy alig maradtak olyan területek, ahol a jorkálás még megtalálható. Armas Launis, a századfordulón a számik között évekig gyűjtő finn népzene kutató meg volt győződve arról, hogy a sok évtizedes megfélemlítés következtében a jojka az akkori idős számi nemzedékkel és a *varázslókkal* [sic!] együtt száll a sírba: „Aki ezt a fajta dalt egyszer hallotta, úgy cseng a fülében, mint egy történelem előtti kor hatyúdala. A melódia azonban túl távolinak tűnik ahhoz, hogy egy mai lapp gyermek számára hatással legyen. A múlt idők nocturne-je nem cseng egybe a holnap dalával. Ám ha elmélyülten hallgatja az ember, ellenállhatatlan vágy ébred benne, hogy visszatérjen a tegnapi

estébe. A hallgatót magával ragadja az ősi dal varázsereje. Ismét és ismét halani akarja, mert érzi tünékenységét. Sejtí, hogy ha a varázslók már nem lesznek, ez a titokzatos világba nyíló ajtó örökre bezárul. Mert ha meg tudjuk is menteni ezeket az utókor számára, az élettelen és kifejezéstelen feljegyzések segítségével már nem fogjuk tudni rekonstruálni, reprodukálni a szellemüket, belső intenzitásukat. A dalnok sírba viszi magával dallamainak bűvös erejét” (idézi: Keresztes 1983: 512). Előzetes aggodalma ellenére Armas Launis tudhatja magáénak a máig legnagyobb terjedelmű jojkagyűjtést (Launis 1905, 1906, 1907, 1908). Beismerte, hogy a hallás utáni közvetlen lejegyzés sokszor nem volt messze a lehetetlentől (Launis 1908: 84). A tudós számára jelentős hátrány volt az is, hogy nem ismerte a számi nyelvet, így szöveglejegyzései egyenetlenek és hiányosak. Launisszal majdnem egy időben a svéd Karl Tirén már fonográffal gyűjtött. Anyaga csak 1942-ben jelent meg, szintén egyszerűsített kottákkal és részleges szöveglejegyzéssel. Arra nincs itt lehetőség, hogy felvázoljam a jojka etnomuzikológiai, folklorisztikai kutatásának részletes történetét. Összességében elmondható, hogy miközben az archívumi hangzó anyagok szépen gyarapodtak, a 20. század végéig kell várni az első olyan munka megjelenésére (Szomjas-Schiffert 1996), amely képes autentikus dallam- és szöveglejegyzést adni. A jojkaszövegek (és -dallamok) vizsgálatára tehát a legtöbb publikált gyűjtés csak megszorításokkal alkalmas. A hangzó anyagok meghallgatása és összevetése pedig több számi nyelvben való jártasságot követel. Magam a lulei, északi és inari számi szövegek vizsgálatára tudtam vállalkozni, így megállapításaim e három nyelvterület jojkáira vonatkoznak. Szomjas-Schiffert gyűjtése északi számi beszélők körében zajlott, így a továbbiakban elsősorban ennek a – mai számi viszonyok között központinak tekinthető – nyelvterületnek a folklóráját helyezem a vizsgálat középpontjába.

4. A jojkaszövegek vizsgálatával kapcsolatban felmerülő problémák

A korábbi fejezetekben bemutatott okok miatt a számik – már a 18. században is tapasztalható – erőteljes, többnyire igazolható félelmekből fakadó ösztönös bezárkózása fokozatosan tudatos stratégiává alakult. Jól illusztrálja ezt a jelenséget az a kettős kommunikációs rendszer, amely a számi epikus folklórszövegekben is megjelenik, ti. ugyanazok a mondatok más (sokszor ellentétes) jelentést hordoznak az avatatlan kívülállók számára. A lírai szöveghagyomány, azaz a jojkák szövege, jelentéstanilag még komplikáltabb, hiszen valódi szavakat alig tartalmaznak, többnyire egy-két szótagos, halandzsának tűnő szavacskákból állnak (számi megnevezésük: *smáovásanit* a. m. 'kicsi szavak'), amelyekre én a 'panel' kifejezést használom (Tamás 2003). Utóbbiak a korai néprajzi gyűjtések idején olyannyira érdektelenek voltak a kutatók számára, hogy le sem jegyezték őket. Bár panelszöveglejegyzések a 20. század elejéről is vannak, inkább jelzésértékűek, részleges és hangtanilag pontatlan, elnagyolt lejegyzések. A későbbi jojkakiadványok sem közlik **általában** a teljes „halandza”-szöveget (helyét jellemzően kipontozzák,

vagy ismétlőjelet alkalmaznak egy-két panel után, pedig a valóságban azok nem egyszerűen ismétlődéssel építik a szöveget). A kották is csak a variálódó dallam-magot rögzítik, nem az előadott teljes dallamot.

A jorkaszövegek vizsgálata során első lépésként felmerül a kérdés: állíthatjuk-e azt, hogy a panelek teljesen nélkülözik a kognitív jelentéstartományt? Szeretném bizonyítani, hogy az olyan halandzsaszavak, mint például az alábbi jorkaszöveg alkotóelemei, annak ellenére, hogy nem társíthatunk hozzájuk konkrét (denotatív) jelentéseket, mégis betagozódnak bizonyos diskurzusokba, és ezekben használhatuk szabályszerűségeket, mintákat követ.

nu nu nu nu nou nu

nu nu nu nu nu nou nu

Nunnasen Pekka Leevi¹ lu lu lu

lou lu löj löj lö lö löu lu

lo lo gu lo lo lou lo

lo lo lo lo lou lo

(Szomjas-Schiffert 1996: 223)

A számik úgy tartják, a szótári jelentéssel bíró szavak eredendően nem alkalmasak akármilyen mondanivaló közlésére. Sőt a szavak megzavarhatják a gondolat menetét. Matti Vainio népzene kutató véleménye szerint a jorkaszövegekben gyakran előforduló „szótagok vagy szótaghalmazok” alkalmazásával a jorkáló célja az, hogy minél messzebbre távolítsa a beszélt nyelvtől, és ezáltal a zenei kommunikáció saját, független kifejezési formáinak tárházát a lehető legteljesebb mértékben kihasználja. A személyjorkák jól illusztrálják a számi zenei miniatűrök profizmusát (Vainio 1991 [1989]: 55–56). A hagyományos számi társadalomban mindenkinek volt ilyen „zenei leképezése”, amely az egyén olyan elválaszthatatlan része volt, mint a neve, tartalmában pedig sűrítve összefoglalta a személyiség alapvető jegyeit.

3.1. Szomjas-Schiffert György nunnaneni gyűjtése

Az általam vizsgált jorkaszövegek az MTA ZTI népzenei archívumában találhatóak. A gyűjtő, Szomjas-Schiffert György 1966-ban készítette a felvételeket az észak-finnországi Nunnanen faluban. A gyűjtés anyagának egy része 1996-ban *Lapp sámánok* énekes hagyománya címmel nyomtatásban is megjelent az Akadémiai Kiadó gondozásában, amely átfogó képet ad az addig az MTA Zenetudományi Intézetének archívumában csak hangzó anyagként (és korlátozottan elérhető) jorkaanyagáról. Szomjas-Schiffert György kottái kiemelkedően precízek, és a

1 A szöveg egyetlen fordítható, konkrét jelentéssel bíró részlete: *a nunnaneni Pekka Leevi*. Nunnanen: észak-finnországi település neve, Pekka Leevi: férfinév.

jojkák dallamára vonatkozó elemzései több tekintetben is úttörő jellegűek. Sajnos a számi nyelv ismeretének és szakirányú (irodalmi, folklorisztikai) végzettség hiányában a szövegek feldolgozását nem vállalhatta.

4. kép: Szomjas-Schiffert György énekesei: Ruotsala, Stoor és Näkkjärvi



Szomjas-Schiffert György felvétele

A vizsgált corpus szinte teljes egészét töltőszótagok vagy partikulák, azaz panelek közé csomagolt, maximum egy-egy rövid mondatra szorítókozó szövegek alkotják. Ez utóbbi nemcsak a magyar, hanem a skandináviai jojkaarchívumok anyagát is jellemzi. A panelek és a jelentésszavak arányát találóan szemlélteti Keresztes László: „a tölteléksszavak között *megbújhat* egy személy vagy állat vagy tárgy” (Keresztes 1983: 511).

4.2. Rejtett és konnotatív jelentések

Hasonló befelé fordultság más zenei kultúrákban is megfigyelhető.² Számos utalást találhatunk néprajzi/antropológiai munkákban azzal kapcsolatban, hogy a közösségek különböző stratégiákat alkalmaznak ismereteik avatatlanok előli elrejtésében (például: Nettl 1980, 1989; Strehlow 1971: 46). A kódolt nyelvi üzenetek megfejtésére mégis nehéz példákat találni. A jojkákra vonatkozó néprajzi

² Nettl szerint például a blackfoot indiánok dalszövegeinek fordítása és értelmezése szinte lehetetlen (Nettl 1989: 89). Az ausztráliai arandák tudatosan használják az énekelt hang és a beszédhang érzékelésében mutatkozó eltéréseket szakrális énekeik szövegeinek titkosításában. Feszés tempójú, magas hangfekvésű énekeikben – jóllehet ezek szabályos, értelmes szavakat tartalmaznak – a tudatos prozódiai változtatással járó éneklési technikának köszönhetően szinte érthetlenné válik a szöveg. A megértés a beavatottak privilégiuma (Strehlow [1971] alapján lásd Tamás [2013]).

leírásokból általában mindössze annyi derül ki, hogy a kívülállók számára túlságosan tömörített, értelmezhetetlen szövegek az avatottak számára információértékűek, vagyis a „konkrét” szöveg hiánya ellenére ezeknek a daloknak van közölnivalójuk a beavatottak számára (Vainio 1991 [1989]: 56). Valóban, a legkülönbözőbb gyűjtésekben bukkannak fel hasonló szöveges produktumok, tudományos elemzés azonban nem kapcsolódik hozzájuk, csupán a dokumentációval kell beérnünk. Toivo Immanuel Itkonen (1948: 561–562) például az inari réntenyésztők jorkszoëvegeivel kapcsolatban megfigyelte, hogy a *lul-lu* közömbösséget, a *lel-le* kérkedést fejez ki, a *nun-nu* pedig azt jelenti, hogy bár lehetne rosszat mondani a jorka alanyáról, az énekes mégsem teszi.³ Ez a közlésmód és a dekódolás képessége átörökítésre szorul. A számi gyerekeknek meg kellett tanulniuk, hogy kihez milyen „szavak”, azaz panelek illenek, és milyen körülmények között kell vagy lehet azokat használni. Bizonyos panelek ugyanis egy adott közösségen belül rokonszenvet, míg mások közömbösséget vagy antipátiát fejeznek ki, így ha valaki nem a megfelelő panellel énekel egy adott jorkát, a közösség többi tagja kijavítja. Mindössze ennyi derül ki Itkonen leírásából, aki kétkötetes (bő ezer oldalnyi) monográfiájában egyetlen bekezdést szentelt ennek a témának (1948: 562). Hajdú Péter is említést tesz a jelenségről: a „jorku szövegében tömegstül található paneleknek valamiféle konnotatív felhangjuk van, ezeknek a szövegeknek megvan az énekes és hallgatói számára ismert tárgyuk, mondhatnánk így is: közölnivalójuk” (Hajdú 1982: 426). Többet azonban nem tudunk meg.

Saját nunnaneni terepmunkám azt igazolta, hogy minél régebbi egy jorka, annál kevésbé tudják értelmezni a beszélt nyelvtől elkülönülő szövegrészeket, így azok egy részét könnyebben el is hagyják, mivel a közösségi ellenőrzés már nincs érvényben felettük, és legtöbbször a dal alanyát sem ismerik, hacsak nem az idősebbek elbeszéléseiből. Ez főleg a személyjorkákra igaz, amelyek Szomjas-Schiffert gyűjtésének közel 80%-át alkotják. Ezeknek a zenei „személyigazolványoknak” a tartalma azonban a közösségen kívül állók számára nagyrészt rejtve marad a kódolt szövegegységeknek köszönhetően. A panelek használata, jelentésköre tehát sosem lehetett egységes a számik lakta teljes területen, így egy-egy megállapítás csak egy adott közösség esetében és bizonyos időkorlátok között lehet érvényes.

A 20. század második felétől kezdődően egyre gyakrabban szólaltak meg egymástól távoli területeken élő emberek jorkái a rádióadókon keresztül, majd lemezfelvételeken és koncerteken is nagyon különböző jorkahagyományok váltak elérhetővé. Minden bizonnyal ez is hozzájárult a kis közösségekben működő, kódolt nyelv visszaszorulásához. És persze az is, hogy a korábbi kódok ismerői meghaltak. Szomjas-Schiffert nunnaneni tartózkodása idején az idősebb nemzedék még jól ismerte a panelek használati szabályait, azonban tartották azokat a tabukat is, amelyek alapján kívülállókat nem avathatnak be. Így ír erről: „a sarokban lócán üldögél a 83 éves nagypapa, csizmában, zekében, sapkával a fején. Sárga, ráncos bőrű, még mindig jó értelmű, szerencsés öreg, a századforduló életének tanúja.

³ Sajnos (tudomásom szerint) nem folyt olyan vizsgálat, amely feltérképezte volna az adott közösség használatában lévő panelek jelentésárnyalatait.

Ő lenne a legjobb »adatközlőm« – gondoltam –, de nem hajlandó sem énekelni, sem beszélni a szokásokról, mert »megtiltották« neki. Hogy kik? – Nem mondja, de Pekka, a diák [Szomjas-Schiffert számi tolmácsa] megtudja: »The Ghosts« (a szellemek)” (Szomjas-Schiffert 1996: 14).

A középkorú és fiatalabb nemzedék már 1966-ban is kevésbé tudta és ismerte a kódokat, bár elképzelhető, hogy bizonyos tabukat ők sem akartak megszegni, akkor sem, ha az ő életük és világlátásuk több szempontból is eltávolodott a korábbi generációkétól. Szomjas-Schiffert előtt mindössze annyit fedtek fel a nunnaneniek, hogy bizonyos szócskák, például a *lō*, *lū* antipátiát, a *la*, *no* szimpátiát, a *jo*, *go* pedig érdektelenséget fejeznek ki (1996: 33). A panelek többségének jelentésárnyalatairól, továbbá a jelentés és hangalak összefüggéseiről nincsenek információk. A legnagyobb probléma az, hogy az előttem ott gyűjtő kutatók egyike sem gondolta úgy, hogy a paneleknek rendszerszerű, és kódolt információkat hordozó használatáról lehet szó. Tehát kérdéseik sem erre irányultak. A jelentéses szövegrészletekre koncentráltak, ami természetesen szintén fontos, mert a ket-tős (kifelé és befelé másképpen működő) kommunikáció ezekre is vonatkozik. A jorkák képletes nyelvét néhány esetben így meg tudták magyarázni (például azt, hogy az egyik dalszövegben szereplő „rovaniemi menyasszony” valójában a pálinkásüveg, mert a pálinkát sokáig csak Rovaniemi település alkoholboltjából lehetett beszerezni), azonban több esetben maguk az adatközlők is bizonytalanok voltak, még a jelentéses szövegrészek helyes értelmezésénél is.

Ami Szomjas-Schiffert gyűjtésének anyagát illeti, a panelek tekintetében tehát csak elnagyolt megállapításokat tehetünk, ugyanis nem térképezte fel részleteiben a panelek használatának helyi törvényszerűségeit. Az 1966-ban végzett terepmunkának ez az elmulasztott lehetősége már nem pótolható, tehát a meglévő dokumentumok alapján próbáltam következtetéseket levonni panelek és attitűdök összekapcsolhatóságára vonatkozóan.

3.1.1. Az negatív jelentések és az „idegen” magánhangzók összefonódása a panelekben

A megvizsgált szövegek nagyon változatos hangalakú paneleket tartalmaznak. Az archívumi anyagból mindössze annyi állapítható meg, hogy a pozitív (esetleg semleges) viszonyulást kifejező panelek *l*, *n*, *a*, *o* és *u* hangokból építkeznek, pl.: *lo*, *lou*, *la*, *nu*, és csak a negatív felhangú panelekben találkozunk *ö* és *ü* hangokkal (pl. *lū*, *lō*, *lōj*, *vū*). A jorkák többsége tartalmaz rövid, utalásszerű szövegbetéteket (mint a jorka tárgyának megnevezése, tömör jellemzése, jelzős szerkezetek stb.), amelyek segíthetik a panelek értelmezését. Miután lefordítottam a rendelkezésre álló szövegrészleteket, és összevettem az azokat kísérő panelekkel, egyértelművé vált, hogy együttes előfordulásuk nem esetleges. A jorka tartalma befolyásolja azt, hogy hangalakilag milyen minőségű panelekbe ágyazódik. A jelentéses szövegrészek segítségével a negatív viszonyulást – szomorúságot, megvetést, gúnyt – kifejező jorkák kategóriája szépen megrajzolható, hiszen a *lū*, *lō*,

lőj, vü panelek olyan szövegbetéteket kísérnek, mint például: *Iskkun Iskku görbe lábú* (Szomjas-Schiffert 1996: 111); *ezek a ragyás fiúk* (Szomjas-Schiffert 1996: 130); *ez a sérült réntehén – ez a száz legyengült réntehén* (Szomjas-Schiffert 1996: 40) vagy *arasznyit sem tesz ki erről az Áslagan-Anddéról énekelni* (Szomjas-Schiffert 1996: 159).

Az ö és ü magánhangzókat tartalmazó panelek hangalakja azért keltette fel a figyelmemet, mert ezek a hangok gyakoriak a finn szavakban (a svédben, norvégban is), a jojkaénekesek anyanyelvéből, az északi számiból azonban teljesen hiányoznak. Bár a nunneneni lakosok általában kétnyelvűek, beszélnek a finnt és az északi számít is, a jojkák nyelve egyértelműen az utóbbi. Úgy tűnik számomra, hogy a negatív attitűd és a finn nyelv jellegzetes hangzását felidéző hangok használatának összefonódásában a két etnikum közötti feszültségek is szerepet játszanak. Az anyanyelvet és az idegen nyelvet szembeállító dichotomizálás következtében a negatív előjelű szemantikai mező speciális, fonetikai szintű megformálást nyert: az idegen magánhangzók a bánat, a szomorúság és a csúfolódás kifejezőeszközei lettek a jojkaszövegek paneleiben. Ezt a következtetést a nunnaneniek is jóváhagyták a helyszínen végzett terepmunkám során 2014-ben, kiegészíteni, tovább árnyalni azonban nem tudták a panelek jelentéstartományát.

3. kép: A szerző Szomjas-Schiffert György adatközlőinek gyermekeivel
2014-ben Nunnanenben



Saját felvétel

5. Összegzés kitekintéssel

Dell Hymes szerint a nyelvvel foglalkozó kutatók mindig is előtérbe helyezték az üzenet tartalmát, míg a formai összetevőkkel mostohán bántak, pedig „a kifejezési eszközök meghatározzák, néha szabályozzák a tartalmat” (Hymes 2001: 482–483). A halandzsajlegű szövegekben is kimutatható a formai szabályosságra való törekvés, továbbá a konkrét tartalom „elengedése” mellett az adott szövegcsoportha jellemző stilisztikai megoldásokhoz való ragaszkodás. A nonszensz vagy halandzsaelemek vizsgálatában a konkrét jelentés keresésénél eredményre

vezetőbb a kognitív minták alapján szerveződő, különböző hangzássémákhoz kötődő, kulturálisan befolyásolt asszociációs folyamatok és a formai jellemzők feltárása. Thomas Hylland Eriksen, Steven Feld, Constans Classen és számos más kutató rámutat, hogy a néprajzi/antropológiai kutatásokban a szavakkal kifejezhető (azaz nyelvi) és a vizuális kategóriákra irányult a legtöbb figyelem, pedig az akusztikus tényezőknek, másfajta érzékeléseknek hasonlóan fontos szerepe lehet egy-egy kultúrában, és szimbolikus jelentésrendszereket hozhatnak létre (Feld 1982; Classen 1993). A látvány mellett (helyett) tehát a hőmérséklet, a hangok vagy a szagok is lehetnek a kategóriaalkotás alappillérei. Walter Ong szerint néhány írásbeliséggel nem rendelkező társadalomban „a valóságot átfogó, hallásra vonatkozó fogalmakkal írják le, mint a hang és a harmónia” (idézi Eriksen 2006 [1995]: 66). *Máilbmi ledje jietnáin*, azaz ‘a világ a hangokban (hangok által) létezett’, mondta egy számi idős adatközlőm régmúlt időket emlegetve. A jójkálás minden bizonnyal a világ kategorizálásának eszközeként működött a hagyományos számi társadalomban, ahol a zenei megfogalmazás nemcsak az emberekre, hanem az állatokra, természeti jelenségekre vonatkozóan is kimutatható, és a világnak ezt a zenei kifejezésmódját a közösség tagjai alapkészségként birtokolták.

Miként az értelmes szavakhoz, úgy a dallamokkal együtt hangzó panelekhez is tapadnak egyéni és közösségi tartalmak, érzések és (nem utolsósorban) esztétikai minőség, egy ilyen kiterjedt szöveg-hagyomány alapján ez biztosan állítható.

Az egyes halandzsaelemek jelentésfelhőinek, érzelmi tartalmának feltárására a lejegyzett szövegek ritkán alkalmasak. Évtizedek múltán a helyszíni terepmunka sem tud sok többletinformációt feltárni. A két – a panelekre és a jelentéses szövegrészekre vonatkozó – kódrendszer a 20. század utolsó harmada óta visszaszorulóban van, az életmód változásaival, a tömegkommunikáció térnyerésével a panelek konnotációi már legfeljebb csak egy-egy család keretein belül működnek. A hagyomány változása azonban nem érinti a jójkaszövegek tényleges átalakulását. A jójkálás manapság is elsősorban panelek alkalmazásával történik, nem jellemző a szótári jelentéssel bíró szövegek nagyobb mértékű használata. Azonban a közös kód elhalványulása életre hívott egy új, prózai szövegműfajt, amely a jójkaelőadás részét képezi, és az éneklés előtt támpontokat ad a hallgatóságnak az előadó szándéka szerinti, közös értelmezés lehetőségéhez. Ez is arra utal, hogy a jójkáló és közönsége számára egyaránt fontos a kontextus ismerete, és a gondolkodást, értelmezést azonos mederbe terelő, az adott szituációban érvényes „kódok” megadása.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a régebbi szövegekből utólag már semmilyen információ nem nyerhető a konnotatív tartalmakról, ahogyan ezt a nunnaneni jójkák ő és ű magánhangzókat tartalmazó paneljei esetében be is mutattam. Következtetéseimet az is alátámaszthatja, hogy az idegen jelenségek és a rossz/kevésbé jó kategóriák összekapcsolására a számi nyelvben és folklórban számos példával rendelkezünk. A számiban (miként más nyelvekben is) előfordulnak olyan szavak, szóösszetételek, amelyekben a negatív jelenség hordozója egy másik etnikai csoport megnevezése, vagy egy idegen kulturális,

gazdasági elem.⁴ Ilyen például a rén elnevezésekben előforduló *ruošša* ('orosz') előtag (*ruoššagabba*, 'albínó rén', *ruoššajielva*, 'piszkos színű rén', *ruoššačuoivat*, 'túl hosszú szőrű rén'), vagy a svédek, norvégok – a számik által lenézett, silánynak tartott – háziállata, a kecske, (számiul *gáica*, pl. *gáiccačoarvi*, 'réntehen szabálytalan agancsál'), amely a szöveg szintjén is előfordul negatív jelentéssel: a számik szerint aki nem tud jojkálni, „*úgy énekel, mint a kecske*”.⁵ A számi népmesék negatív, „ostoba ördög” típusú figurájában, a *stálluban* pedig sokszor a számik közé költözött idegen telepesek öltenek testet (a *stállu* pl. azért jár pórul, mert a réncszima helyett „hitvány, vékony cipőcskét” hord) (Tamás 2004). Ha az idegen kultúra és a negatív attitűdök összekapcsolódása szemantikailag egyértelműen kimutatható a szavakban és szövegekben, feltételezhető, hogy a legegyszerűbb szinten, a beszédhangokban is megnyilvánulhat.

Erre nem csak a számi folklórban akadnak példák. A kifejezett vagy fiktív találkozások mentén a különböző etnikai csoportok, kultúrák és nyelvek interakciójára reflektáló műfajok, mint a nemzetiségcsúfolók halandzsái, szintén a hangzás megragadásával értelmezhetők, így elsősorban fonetikus szinten. Ez azzal is összefüggésben van, hogy bizonyos típusú szövegekben, például a gyermekfolklór mondókáiban vagy a futurista „halandzsá”-versekben (funkciójukból is adódóan) gyakoribb a hangalakilag motivált, expresszív szó. Kognitív szemantikai kutatások igazolják, hogy nem azonos arányban vesz részt minden fonéma és fonémaszerkezet bizonyos jelentések (például a hangélmény) expresszív módon történő kifejezésében. Benő Attila statisztikai mérések alapján kimutatta, hogy elsősorban a zárhangok vannak jelen kifejezetten nagy arányban (nem csak) a magyar nyelv expresszív szavaiban (Benő 2004: 30).

A számi panelek esetében egy-egy hangzásséma hangulateltető (és -kifejező) funkciója kiegészül a hangzósági követelménnyel: mivel énekszövegről van szó, fontos a könnyen énekelhető, messzebbre hordó hangok (például a nyíltabb magánhangzók, a mássalhangzók közül pedig a nazálisok, likvidák) kiválasztása. Az expresszív hangsorokból összeálló halandzsaszók képlekenyebb jelentésfelhővel és magasabb érzelmi tartalommal rendelkeznek, ami egyrészt teret ad a lírai kifejezés kreatív lehetőségeinek, másrészt alkalmas bizonyos jelentéstartományok kódolására.

Egy-egy hang tehát valamely etnikai csoport számára akár tudatos identitásképző erővel is bírhat. Egyetlen példát szeretnék felidézni írásom végén arra, hogy egy hang, illetve annak vizuális megjelenítése milyen komoly szimbolikus jelentéssel telítődhet. Az Oroszországban élő komik írása cirill betűs, az orosz ábécéhez képest azonban sajátos karaktert ad a komi írott nyelvnek az ö graféma. A komi helyesírás hivatalossá tételével az ö hang vizuális megjelenítése hamar a nyelvi és kulturális önállóság (vagy az ezért folytatott küzdelem), a komi nyelvi identitás emblematisztikus kifejeződésévé vált. Ennek az „etnikai” tartalommal is

⁴ A magyarban ilyenek például: *cigánymeggy*, *svábbogár*. A szóösszetételek mellett néhány szólásban is speciális jelentésben rögzültek az etnonimek: *lengyel virscaft*, *angolosan távozik*, *csehül áll*, *tótágast áll*, *cigányútra megy*, *törököt fogott*.

⁵ Ezek a sajátos többletjelentést hordozó kifejezések hasonló közösségi vélemény eredményeként jönnek létre, mint – kevésbé tudatosan – a hangzók jojkába történő beépítése során.

bíró írásjelnek a jelentőségét mutatja, hogy Sziktivkárban (a Komi Köztársaság fővárosában) szobrot emeltek neki, és számos egyéb módon (használati tárgyakon, ruhákon, ékszereken) megjelenik mint a komi identitás vizuális szimbóluma.

4. kép: A komik nagy „Ö”-je Sziktivkárban



Forrás: <https://www.nyest.hu/renhirek/reklam-a-finnugoroknak> (2017.11.04.)

6. Zárógondolatok

Tanulmányomban a jojkálás találkozásokban betöltött szerepét, valamint a számik és más etnikai csoportok közötti interakciók jojkaszövegeket alakító hatását vizsgáltam. A találkozásoknak azokat a vonatkozásait kísérem végig, amelyek az általam felfedezett – az „idegen” és a „rossz” jelentéstartalmakat fonetikai szinten szintetizáló – szóhasználat kialakulásában szerepet játszhattak. Egy ilyen nyelvi jelenség kialakulásához rendszeresen ismétlődő, a hétköznapiakat és a gondolkodást tartósan formáló találkozások (és tartós nyelvi kontaktus) kellene, ezért a számik és a közvetlen környezetükben élő etnikai csoportok viszonyára és ezek számik általi értékelésére koncentráltam. Jelen tanulmány célkitűzése szerint egy 1966-ban dokumentált, nyelvi (elsősorban fonetikai) szinten értelmezett jelenség kialakulásának előzményeit, okait tárja fel, így a jojkahagyományhoz való viszonyulás későbbi – a 20. század utolsó harmadában meginduló, illetve a 2000-es években is tapasztalható – radikális megváltozására nem tér ki.⁶

⁶ Az említett téma részletes kifejtésére lásd: Tamás 2015.

Hivatkozott irodalom

- Acerbi, Giuseppe (1802): *Travels through Sweden, Finland, and Lapland to the North Cape in Years 1798 and 1799, Vol. II.* London: Mawman.
- Benő Attila (2004): *A kölcsönszó jelentésvilága. A román-magyar nyelvi érintkezés lexikai-szemantikai kérdései.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.
- Bjørklund, Ivar (2000): *Sápmi – nášuvdna rieggáda.* Tromsø: Tromssa Musea – Tromssa Universiteahta.
- Classen, Constance (1993): *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures.* London: Routledge.
- Demant-Hatt, Emilie (1983 [1910]): Jegyzetek. In *A lappok élete* (Turi, Johan 1983), Budapest: Gondolat Kiadó.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006 [1995]): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába.* Budapest: Gondolat Kiadó.
- Feld, Steven (1982): *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Politics and Song in Kaluli Expression.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hajdú Péter (1982): Vers – folklór – zene – nyelvi változás. *Filológiai Közöny*, 28: 400–435.
- Hallencreutz F. Carl (1987): Lars Levi Laestadius' Attitude to Saami Religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1987 (12): 170–184.
- Hirvonen, Vuokko (2008): *Voices from Sápmi: Sámi Women's Path to Authorship.* Kautokeino: DAT.
- Hymes, Dell (2001): A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In *Nyelv, kommunikáció, cselekvés* (szerk. Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás), Budapest: Osiris Kiadó, 458–495.
- Itkonen, Tuomo Immanuel (1948): *Suomen lappalaiset vuoteen 1945.* 2 vols. Porvoo: Söderström.
- Järvinen, Minna-Riikka (1999): *Maailma äänessä: Tutkimus pohjoissaamelaisesta joikuperinteestä.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Keresztes László (szerk.) (1983): *Aranylile mondja tavasszal. Lapp költészet.* Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kosztolányi Dezső (1913): Lapp atyafiak. *Élet*, 1913. január 19, 67.
- Kovács Magdolna (1996): A lapp szövegek lejegyzéséről. In *Lapp sámánok énekes hagyománya* (Szomjas-Schiffert György), Budapest: Akadémiai Kiadó, 45–90.
- Laestadius, Lars Levi (1844): *Tåluts Suptsasah, Jubmela pirra ja Almatji pirra* [Régi elbeszélések Istenről és az emberről]. Hernösand.
- Laestadius, Lars Levi (1997): *Fragmenter i Lappska Mythologien.* Utskrift av originalmanus: Nilla Outakoski; redigert av Reimund Kvideland; efterord: Juha Pentikäinen. Åbo: Nordiska institutet för folkdiktning.
- Launis, Armas (1905): *Kertomus sävelkeruumatkasta Norjan ja Suomen Lapissa kesällä vuonna 1904. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran keskustelemukset v. 1905–1906.* /Suomi 4, 3/, Helsinki.
- Launis, Armas (1906): *Kertomus sävelkeruumatkasta Norjan ja Suomen Lapissa vuonna 1905.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Launis, Armas (1907): Lappalaisten jojkusävelmet I–III. Säveletär. 37–39, 53–55, 72–76.
- Launis, Armas (1908): *Lappische Juoigos-Melodien*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, Veli-Pekka (2010): *The Sámi People. Traditions in Transition*. Inari: Kustannus-Puntsi Publisher.
- Meurman, Agathon (1961): *Esipuhe kirjaan Jaakko Felmann*. Porvoo: Poimintoja muistiinpainossa Lapissa.
- Näkkäljärvi, Klemetti (2003): The Sámi flag. In *Siidastallan. From Lapp Communities to Modern Sámi Life* (eds. Pennanen, Jukka – Näkkäljärvi, Klemetti), Inari: Sámi Siida Museum.
- Nettl, Bruno (1980): Ethnomusicology: definitions, directions and problems. In *Music of Many Cultures. An Introduction* (ed. Elisabeth May), Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Nettl, Bruno (1989): *Blackfoot Musical Thought*. Kent: The Kent State University Press.
- Ong, Walter (1969): World as View and World as Event. *American Anthropologist*, 71(4): 634–647.
- Pentikäinen, Juha (1995): *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pettersson, Olof (1959): *Jambek and Jabmeaimo: Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*. Lund: Lunds Universitetets Arsskrift.
- Sienkiewicz, Henryk [1886] (1969): *Vizözön*. Budapest: Európa Kiadó.
- Solbakk, Aage – Solbakk, Odd Ivar (2005): *Kulturmähttu. Árbevierut ja kulurerohusat*. Karasjok: ČálliidLágádus.
- Stepien, Adam (2009): Egység és szakadás között. Pánszámi együttműködés az északi országokban és Oroszországban. *Pro Minoritate*, 3: 74–95.
- Strehlow, Theodor George Henry (1971): *Songs of Central Australia*. Sydney: Angus and Robertson.
- Szomjas-Schiffert György (1996): *Lapp sámánok énekes hagyománya*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tamás Ildikó (2003): Szöveghelyettesítő-, kitöltő és kiegészítő panelek használata lapp jojkaszövegekben. *Nyelvtudományi Közlemények*, 100: 301–313.
- Tamás Ildikó (2004): Szajvók, sztálló és társaik. *Napút*, 2004/8: 13–20.
- Tamás Ildikó (2012): Nyelvészeti módszerek alkalmazási lehetőségei szöveg-folklorisztikában és a prozódiai kutatásokban: Számi jojkaszöveg-elemzések. *Nyelvtudományi Közlemények*, 108: 269–84.
- Tamás Ildikó (2013): »Few words are sung in it« – Questions of Methodology in Studying Sámi Yoik Texts. In (textes réunis par) *L'Image du Sápmi: études comparées 2*. (ed. Kajsa Andersson) Örebro: Örebro University, 236–260.
- Tamás Ildikó (2015): A sarki fény színei. Szimbólumok a számi nemzeti identitáskonstrukció folyamatában. In *Ethno-Lore XXXII*. (főszerk.: Balogh Balázs, szerk.: Fülemile Ágnes, Ispán Ágota Lídia, Magyar Zoltán), Budapest: MTA BTK, 415–446.
- Vainio, Matti (1991 [1989]): *A finn zene története*. Debrecen: Ethnica.
- Zsirai Miklós (1994): *Finnugor rokonságunk*. Budapest: Trezor Kiadó.