

# OPUSCULA ETHNOLOGICA MEMORIAE LUDOVICI BIRO SACRA\*

BARABÁS JENŐ

Az emberi kultúra szolgálatában kifejtett erőfeszítések megbecsülése haladó hagyományaink értéklésének bizonyysága az előttünk fekvő szép kiállítási kötet, mely Biró Lajosnak a jeles magyar néprajzi kutatónak állít méltó emléket. Biró azon kevés hazánkfia közé tartozik, akinek sikerült saját lokális problémáinkon túlmenően bekapcsolódnia az egyetemes emberi szellem vérkeringésébe. Egyik érdeme ez sem kisebb a másik sem, ahogyan ezt tette. Az előbbi jelentős mértékig rajta kívül álló tényezőre, a társadalmi munkamegosztás teremtette lehetőségekre támaszkodhatott, még akkor is, ha ez a mérték erősen korlátozott is volt. A „hogyan”-ban már maradéktalanabban nyilatkozott meg emberi arca, egyénisége, jelleme.

Eléggyé gyakran szoktak párhuzamot vonni az orosz Miklucho-Makláj és a magyar Biró Lajos között — teljes joggal. Elsősorban nem azért indokolt ez a párhuzam, mert nem túl nagy időközzel mindketten ugyanazon a területen, Új-Guineában dolgoztak, ezért csak kézenfekvő. Belsőbb kapcsolat is összeköti őket. Nagyon lényeges momentum az, hogy még akaratlanul, tehetetlen eszközként sem volt egyikük sem egy gyarmatosító nép álcázott előőrse. Mindketten élesen elítélték az emberiség történetének legszégyenteljesebb lapjai közé tartozó gyarmati imperializmust, melynek „eredményeként” virágzó, boldog népek százait, sok millió embert, mint vadállatokat irtottak ki hódító kalandorok, aranyra és vagyonra éhes hordák. Ez a szembenállás nemcsak érzelmi tényezőkből, hanem tudatos szemléletből fakadt. Biró is felismeri, hogy „az emberi fejlődés törvénye nemcsak a mi társadalmunkra nézve érvényes, hanem a föld bármely félreeső részében lévő emberekre is”. Ennek a felfogásnak megfelelő a benszülöttekkel szemben tanúsított magatartása, amely mindenkor emberi méltóságuk elismerésére épülten, társadalmi rendszerük, világszemléletük korlátainak tudatában, humánus megértéssel közelít hozzájuk.

A tasnádi kisiparos fia hányatott életpályát fut be, de mindennél erősebb természettudományi érdeklődése egyenesen vezeti a Nemzeti Múzeum

\* Biró Lajos Emlékkönyv. Szerk. *Bedrogi Tibor* és *Boglár Lajos*. Akadémiai Kiadó. Budapest. 1959. 472.

zoológiai gyűjteményébe. Számos hazai és a szomszédságban tett gyűjtőútja tapasztalataival felszerelten 1895 őszén kel útra Új-Guineába, hogy szerencsétlen sorsú honfitársának, Fenichel Sámuelnek munkáját folytassa. Hat évet tölt el a szigeten s gyűjtőmunkájának eredménye mintegy 6000 néprajzi és 200 000 természettudományi tárgy, a Nemzeti Múzeum gyűjteményében. 1931-ben bekövetkezett haláláig még több rövidebb utat tesz. Állomásai: Észak-Afrika, Kréta, Törökország és Bulgária. Közben természetesen publikál is, bár kétségtelenül igaz emlékkönyvének utolsó sora: elsősorban gyűjtései őrzik emlékét.

Születésének századik évfordulójára, 1956-ra, méltán készült ez az emlékkönyv s a pár éves késés sem fakítja a kegyelet hangját; a kötet címének helyességéről sem érezzük indokoltnak a vitát.

Egy emlékkönyvnek nemcsak címében, hanem tartalmában is hordoznia kell azokat az eszméket, gondolatokat, irányelveket és problémafelvetéseket, melyek a megtiszteltre jellemzők. Könnyű a helyzet olyan esetben, amikor a mester tanítványai írják a kötetet. Biró esetében közvetlen tanítványokról nem beszélhetünk, körülötte kialakuló iskoláról sem. Egyetlen lehetőség szinte az Új-Guinea köré lokalizált problematika lenne, mely mégis központi helyet foglal el működésében. Valami kapcsolódási alkalmat teremthet gyűjtő, muzeológusi tevékenysége is. Ez utóbbi törekvés némileg érvényre is jut, elsősorban abban, hogy Bodrogi tanulmánya Biró anyagának egy részét dolgozza fel, más cikkek (Stuchlík, Holý) hasonló gyűjteményegységek közlését jelentik. Annál sajnálatosabb az új-guineai, vagy legalábbis az óceániai problematika jelentéktelen súlya. A 17 cikkből legjobb akarattal is csak három vehető ide s így érthető, hogy Biró neve és munkássága mindössze két cikkben kerül egyáltalán érintésre, ami némileg formálissá teszi az egész megemlékezést. Miután a szerzőknek csak kisebbsége magyar (4), a kapcsolat még jobban lazul. Területi szempontból az emlékkönyv súlya Ázsiára esik, a cikkek több mint fele kifejezetten ázsiai vagy részben ide kapcsolódó kérdést dolgoz fel. Ez kétségtelenül hagyományaink folytatását jelenti, hisz a magyar kutatás sajnos jóformán csak e kontinenssel kapcsolatosan tevékenykedett rendszeresebben, más világrészek iránti érdeklődésünk lehetett néha ugyan kimagasló, de inkább csak alkalmi volt. E kötetben is alárendelt szerepük van az afrikai (2) és amerikai (2) vonatkozású cikkeknek.

Tematikai szempontból a kötetnek dominánsan vallás- és néprajzi, vallástörténeti jellege van. Mindössze csak 7 cikk választ nem a hiedelemvilághoz kapcsolódó témát. Annál sajnálatosabb, hogy a szerzők közül hiányzik Diószegi Vilmos, aki mégis a sámánhit egyik jeles szakembere s a kötet tényleges — bár vitatható helyességű profilját erősítette volna, mindenesetre a magyar szerzők részesedése így kedvezőbb lenne. A vallás problematikájának ilyesfajta hangsúlyosságát a téma fontossága, a nemzetközi irodalomban is jelentkező szerepe vitathatatlanul indokolja, tematikailag úgyszólván reménytelen lett

volna Biró munkásságához kapcsolódni. A témaválasztásra vonatkozóan legfeljebb annyit említhetünk meg, hogy a társadalom strukturális vizsgálata indokolatlanul háttérbe szorult, ami pedig a nemzetközi irodalomban szintén vetekszik a vallási problémák súlyával. Ezzel kapcsolatban Tőkei cikke hoz történeti szempontból eredményeket, valamint Lipschutz megállapításai fontosak.

Maximalista igényt támasztanánk a kötettel szemben, ha azt kívánánk, hogy a mű gerincét képező vallásantropológiai tanulmányok egymáshoz kapcsolódjanak, egyik a másikat egészítse ki, vigye tovább a felvetett kérdést. Ez még egy szigorúan profizott tanulmánykötetben sem mindig sikerül. Annál öröndetesebb, hogy az emlékkönyv ebből a szempontból is tud eredményt felmutatni, több tanulmány problémafölvetésben, témában, szemléletben kapcsolódik egymáshoz. Így pl. a sámánhit történeti alakulása, táji változatai, a primitív tudatvilágba gyökerező kiindulása nem egy cikkben megvilágítást nyer. Általában a szerzők törekedtek arra, hogy a dolgok mögött fekvő belső mozgató lényegét feltárják, aminek Eva Lips cikkében megfogalmazottan is hangot ad.

Jó kiindulásul szolgál a hiedelemkör vizsgálatához *Alexander Lipschutz* santiagoói professzor „*Socio-Economic Aspects of Religion with Special Reference to America*” c. cikke, melynek mondanivalója a vallás gazdaság-társadalmi vonatkozásairól úgy érezzük Amerikánál szélesebb körre is érvényes. A szerző abból indul ki, hogy a vallás társadalmi tény. Kína története és az iszlám jó bizonyíték arra, hogy a társadalmi szerkezet vagy a vallás megváltozása milyen szoros kölcsönhatásban áll egymással. Evans-Pritchard szavaival igazolja kiindulása helyességét, kiemelve még azt, hogy a vallás pszichológiai tényekkel nem magyarázható csupán. Childe is jól világítja meg a gazdasági összefüggéseket. A vallás racionális elemek erősödését is szolgálhatja néha. Példát említ arra, hogy az istenek számára kijelölt földbirtokok, melyeken papok dolgoztak, a termelés előrehaladását szolgálták.

Az emberáldozat problémáját érintve vázolja annak történeti alakulását. A rituális királygyilkosságok, melyek világszerte elterjedtek, azt a célt szolgálták, hogy a király feláldozásán keresztül az egész nép vezekeljen, engesztelje ki az isteneket. A fejlődés során az áldozat mindig alacsonyabbrendű személyekre, végül rabszolgákra hárítódott át, akiket a király helyett áldoztak fel. Bizonyítja ezt a mexikói vallás, ahol katonai teokrácia volt. XVI. századi forrásokat idéz, melyek a katona-pap kettős funkciót igazolják. Az itt is szokásos emberáldozat lényege: az ember egyesül az istenséggel. E megtisztelő feladat kezdetben a király vagy a nemes önkéntes feláldozását jelentette. Később itt is rabszolga, aki azonosult gazdájával, vette át az áldozat szerepet. Az égbe jutás csak ilyen úton volt lehetséges. Leírja, hogy egy gazdag kereskedő hogyan biztosította az istenséggel való azonosulását. Rabszolgáját meghízaltta s ünnepélyes külsőségek közepette sajátkezűleg fejezte

le. Fejét tűzbe dobták s az áldozat bemutatásakor beszédet mondtak, majd a rabszolga húsát a vendégek között szétosztva közösen elfogyasztották.

Az indián törzsi rendszer és a vallás között is szoros kapcsolat mutatható ki. Az indiánok földjei a XIX. század második felében már nagyon összehúzódtak s ekkor vallásos mozgalom támadt, mely azt hirdette, hogy az indiánok, ellentétben a fehérekkel ezen a földön, saját birtokukon támadnak új életre. E mozgalom a földosztás gondolatát táplálta s így erős szociális tartalommal rendelkezett.

A szerző megállapításainak summáját 7 pontba foglalja össze. 1. A vallás társadalmi tény. 2. Primitív csoportokon belül a vallás a társadalmi kohézió egyik eszköze. 3. A vallás formálja a primitív csoport gazdálkodási módját. 4. A vallás harci eszköz is lehet, ha a háború a csoport gazdasági életének szerves része. 5. A vallás együtt változik a csoport szociális-gazdasági struktúrájával. 6. A vallás megfelelő társadalmi viszonyok között az osztályharc eszköze, mellyel fentről és alulról egyaránt élnek. 7. Amennyiben valamilyen társadalmi átalakulás következik be, a vallás az új rétegződés megerősödésének eszköze.

Ezek a tanulságok lényegében azt bizonyítják, hogy Lipschutz a társadalom fejlődésének törvényszerűségeit a történeti materializmus módszerével közelíti meg, ha nem is fogalmaz mindig pontosan. Bár lényeglátásra törekszik, bizonyítási módszerében úgy érezzük a tekintélyi elv dominánsabb a kelletténél. Rámutat arra, hogy a modern szociálanthropológia is elismeri a vallás társadalmi tény voltát s ebben ő a marxizmus tudat alatti hatását látja, amit a szerzők Childe kivételével nem is észlelnek.

Szintén összefoglaló jellegű tanulmány S. W. Ivanov (Leningrád): „*Religiöse Vorwürfe in der Kunst der Völker Nordasiens vor der Revolution*” c. cikke. A jeles leningrádi kutatónak nemrég jelent meg könyve a szibériai népek ábrázoló művészetéről s most ennek az anyagnak vallási tartalmát próbálja elénk tárni. Előjáróban megállapítja, hogy észak népeinek évszázadok alatt sajátos kultúrája alakult ki. A kultúra egésze és a díszítőművészet is erősen tagozott, szobrok, ornamentális és tematikus ábrázolások egyaránt fellelhetők. Valamennyi legtöbbször vallásos tartalmú, egy konzervatív, reakciós ideológia tükröződése. Életbentartójuk legtöbbször a sámán, akinek felszerelésén is gazdag művészeti anyag jelentkezik. Az ábrázolások célja is többféle, segítséget remélnek ettől a vadászásban és halászatban, védelmet a betegségek és ragadozók ellen. Az itt lakó csoportok egészen alacsony gazdasági szinten élnek.

Dolgozatában négy népcsoportot vesz vizsgálat alá. Először az obi-ugorokat tárgyalja, akiknél a vallásos szobrászat alaptémája az embert és családot védő ősök, túlvilági alakok és hősök. Leggyakrabban eltérő nagyságú antropomorf szobrokkal találkozunk, melyeket mindig a településen

kívül szent ligetekben, áldozó pontokon csoportosan helyeznek el. Kis fémfiguráik és zoomorf ábrázolásaik ugyancsak kultikus célzatúak. A síkrajzok közül a tetoválás jelentős s a hantiknál leggyakrabban madáralakot mutat, mert a túlvilágra a madár kalauzolja a lelkeket. Az ember lelkét a manszikhán is gyakran szimbolizálja madár.

A vizsgált második csoport a szamojédok. A nyenyeczek szobrai kizárólagosan egyszerű formájú antropomorf ábrázolások. Erdőkben, tundrán, kiemelkedő pontokon, áldozati helyeken állítják fel ezeket a nemzetségvédő alakokat. Házi családvédő fétiseik ólomból készültek. A zoomorf ábrázolások leggyakrabban rénszarvast és rókát utánoznak. A jéniszjeji nyenyeczek sámánviseletein medve, farkas, hal, madár stb. állatábrázolás látható.

Harmadik csoportban a dolgánokat, a mandzsu-tunguzokat és a nivheket (giljások) tárgyalja. A dolgánoknak is vannak antropomorf „házi kisisteneik” s a rénszarvasbőrrel bevont sámándobra rajzolt állatalak őrizi az állat szellemét. Az evenkikhánél is sok tárgyon található szimbolikus rajz, figura. Az antropomorf ábrázolások általában egyszerűek, ellenben az állatábrázolások, főleg a nyírkéregből készült díszítések gyakran realiztikus formát mutatnak. Más kategóriába tartoznak a nemzeti szellemábrázolások, melyek gyakran az elhalt sámánt formázzák. Ez a család védője, távol tartja a gonosz szellemeket, segít a vadászatban és a halászatban. Számos példát említ erre az evenki, dolgán és nanáj nép köréből. A nanajok figurális antropomorf ábrázolásai az emberek és a szellemek közötti közvetítést végzik. A halottak napján az elhunytat jelképező alakokat felöltöztetik, de az ünnepség lebonyolódása után a figurákat megsemmisítik. A betegségek elleni védekezésül is egy egész sereg antropomorf szobrot készítenek. Ivanov a fából, vasból, rézből készült figurákat két csoportra osztja. Az egyikbe tartozók segítenek a sámánnak a viaskodásban, repülésben, révülésben, amikor a lélek elhagyja a testét. Itt a madáralak dominál. A másik csoportba a betegségek elleni segítő figurák tartoznak. Kígyó, róka, tigris stb. állatábrázolások, melyek megmutatják a betegség okát, tudják a gyógyítás módját. A betegség elűzése a lándzsa hegyére tűzött kígyó, darázs vagy más állat segítségével történik.

Negyedik csoportban Északkelet-Szibéria népeit tárgyalja. Itt a formaváltozatok száma kisebb, de vizsgálatuk tartalmi szempontból annál tanulságosabb. Az egyes népeknél említett számos példa között itt is előfordulnak vadászatban-halászatban segítő vagy családvédő szellemábrázolások, szobor, rajz vagy tetoválás formájában. Céljukat figyelembe véve három csoportot lehet megkülönböztetni. Az életrekeltő ábrázolásokból van a legkevesebb. A lélekábrázolásnak már számos fajtája ismert s nyolc változatot sorol fel annak figyelembevételével, hogy a lélek a test melyik részén foglal helyet. A harmadik csoportba tartozó szellemábrázolások szintén nagyon gyakoriak s lehetnek segítőik és rontók egyaránt.

E csoportok tárgyalása után megkísérli a bonyolult anyagot történeti és tartalmi szempontok figyelembevételével rendszerezni. Három szerves egységet lát, melyek még területileg is eléggé összefüggenek. Az elsőbe tartoznak a távoli északkelet népei, ahol a régi képzetek a legerősebbek. Ezek a népek a természetet a mindennapi élet szerves részeként tekintik. A szobrokat és rajzokat nem holt tárgyaknak tartják, hanem eleven lényeknek, melyek azoknak a tulajdonságait hordozzák, akiket ábrázolnak. E lényeknek hivatásuk a szolgálát, birtoklójuk érdekeinek a kapott parancsoktól, kívánságoktól függetlenül is aktív védelme. Az animisztikus képzetek mellett jelentős az animatizmusra valló ideák köre is. Az emberről és természetről naiv képzetek jelentkeznek tehát, melyek még vallási rendszert nem alkotnak, amit más néprajzi anyaguk vizsgálata is alátámaszt.

A fejlettebb szintet mutató mandzsu-tunguz népeknél a szobrok, rajzok elsősorban vallási jellegűek. Elterjedt idea közöttük, hogy a lélek vagy a szellem az állatból előjön s más neki tetsző környezetben helyezkedik el. Ennek megfelelően sok a zoomorf ábrázolás, mert a szellemek új helyüket gyakran állatokban, növényekben találják meg. A jelképes tárgyakat néha meg is semmisítik, ami új áttelepülést von maga után. Jelentős az őstisztelet, a sámán támogatására számos segítő eszköz szolgál. A mandzsu-tunguz népeknél tehát a vallásos művészet teljesen kifejlett animisztikus képzeteket tükröz.

Az obi-ugoroknál és a nyenyecéknél találjuk meg a legfejlettebb vallási szintet. Itt főleg az antropomorf ábrázolások a fontosak, nagy az ősök és hősök kultusza, ezekhez fordulnak kéréseikkel. Tiszteletükre külön áldozó helyeket tartanak, esetleg külön épülettel, ahova ajándékokat is hordanak. Itt is teljesen kifejlett animizmussal találkozunk tehát, mégis az ideáikban a politeizmus kezdeti nyomai is jelentkeznek.

Ivanov gondolatsorát viszi tovább *A. A. Popov* (Leningrád) a „*Die »Kuojska«*” c. cikkében, mely nem más mint a nganaszánok család- és nemzetségvédő szellemének jelképe. Popov különben a nganaszánok (tavgi-szamojédok) néprajzának legjobb specialistája s róluk írt monográfiája világszerte ismert. Míg az előző cikkben Ivanov áttekintést adott, addig itt Popov részleteket elemez s finom disztinkciókra hívja fel a figyelmet, melyeket az eddigi kutatások gyakran figyelmen kívül hagytak. Abból indul ki, hogy a múzeumi gyűjteményekben megtalálható antropomorf és zoomorf isten- és szellemábrázolások nagyon sok esetben nem foghatók úgy fel, mintha az istenség megszemélyesítői lennének, hanem csak olyan tárgyaknak tekinthetők, melyekben az isten vagy a szellem tartózkodik. A leningrádi múzeumban Vasziljevics gyűjtötte dolgán vallásos szoboranyag egyedülálló kollekción, de ezzel kapcsolatosan is téves interpretálások történtek. A kérdés eldöntésénél mindig figyelembe kell venni a nép egész vallási képzetvilágának szintjét, fejlődési szakaszait. Sok szibériai nép áll olyan fokon, ahol a perszonifikáció nem fordul elő. A magas vallási nívón élő jakutoknál pl. nem is találunk

isten és szellemábrázolásokat. Kivételt mindössze egy másodrangú vadászszellem, az Ehekeen jelent, de ennél is vitatható, hogy tényleg istenábrázolásnak tekinthető-e.

A nganaszánok (tavgi-szamojédok) Kuojka nevű családi és nemzetségi védszellem lakóhelyéül egy egészen közönséges használati tárgyat pl. női kucsmát szokott kiválasztani és abban lakik. A tárggyal kapcsolatban kultusz alakul ki, mely addig él, ameddig a szellem ott tartózkodik, ha elköltözik, a tárgy ismét jelentéktelenné válik. Ez az elv más népeknél is ismert, pl. a dolgánoknál hasonló szellem neve Haiataan. A nganaszánok jó szellemének gyűjtőneve Nguo, a rossz szellemé Barusi. Egyiknek sincs semmiféle anyagból megformált reális alakja vagy bármiféle ábrázolása. Ezek olyan magasabbrendű istenségek, melyeknek nincs meghatározott alakjuk. A Kuojkával a helyzet más, ez gyakran olyan rendkívüli formájú természeti objektumban foglal helyet, melyet emberi kéz nem alakított. Ha találunk egy szokatlan formájú követ, akkor a sámántól megkérdezzük, hogy lehet-e ez az ő Kuojkájuk. Annyira felölthet tehát bármiféle alakot, hogy az ortodox oroszok ikonjait is Kuojkának hívják a nganaszánok.

Nagyszámú példát hoz fel a továbbiakban Popov a Kuojka megnyilvánulási formáiról. Az igen változatos példatárban fából faragott szobrok, szerszámok, eszközök, állatok stb. szerepelnek. A Kuojka-rénszarvas hátába speciális jeleket sütnek, amit abban az esetben is megtesznek, ha a szellem a rén által vont szánban lakik. Külön probléma, hogy az összes Kuojka végülis egy szellemnek tekinthető-e, mely a sámán engedélyével osztódás útján különböző tárgyakban lakik. Az mindenesetre kétségtelen, hogy a Kuojka alacsonyabbrendű lény, mint az istenség és a többi szellemek, de Popov tagadja azt, hogy fétisnek tekinthető.

*Rincsen* (Ulan-Bator) cikke „*Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen*” már a hitvilág egy más körébe vezet bennünket, mint a szibériai témákat feldolgozó tanulmányok, a már istenként tisztelt ember kultuszához. Észak-Mongóliában 1937-ig állott két templom Dzsingisz kán tiszteletére. Az ország nyugati részében lévő templomban őrizték a kán fehér zászlóját, mely azóta átkerült a Mongol Nemzeti Múzeumba. Sajnos a zászló szelleméhez szóló sámánimádság időközben elpusztult. Ezekről a templomokról az irodalom nem tud, a bennük folyt szertartást sem írták még le. Ennek ismertetésére vállalkozik Rincsen, részben Žamcarano 1909—1910-ben végzett kutatásainak Leningrádban őrzött kéziratos jegyzetei, részben saját 1957. évben végzett gyűjtése alapján. Véletlenül előkerült egy kb. 30 évvel ezelőtt lemásolt himnuszszöveg, melyről megállapították, hogy régi sámán ének, amit Dzsingisz kán oltára előtt Ordosban, Ejen qoriy-ában lévő templomban énekeltek. Itt őrzik Dzsingisz kán több személyi tárgyát, nyílát, kését, villáját s négy feleségének személyi relikviáit. Nagy tiszteletnek örvend a kán fekete zászlója, mely a hatalom és győzelem jelképe s harci trombitáival együtt megmaradt.

Különösen a darhatok körében nagy Dzsingisz kán tisztelete, akik más nagy mongol elődök emlékeit is őrzik. Sajnos egyes emlékhelyeket a múlt századi dungán lázadás során kiraboltak, némely tárgyak megsemmisültek, értékes kéziratok elégték.

Žamcarano leírása alapján ismeretes a szent jurta, ahol az emlékeket őrizték és a kán tiszteletére áldozatokat mutattak be. Ő ismertette a szertartást is, melynél egy alkalommal jelen volt. A darhatok egy gondosan titkolt szövegű himnuszt énekeltek, melynek ismeretlen nyelvről azt állították, hogy az az isteneké. Rincsennek ordosi tanulmányútja során 1957-ben sikerült megszerezni ennek a himnusznak a szövegét, s összesen 12 ilyen ének strófáit közli is tanulmányában. Az „istenek nyelvéről” csak annyit tudott megállapítani, hogy nem hasonlít a mongolhoz, kínaihoz, törökhöz és mandzsuhoz sem s tibeti analógiát sem lát. Lehet liturgikus vagy egy kihalt nép nyelve, de őrizhet egy ismeretlen tibeti dialektust is. Remélhető, hogy most a himnuszok nyilvánosságra bocsátása után a szöveg majd megfejthető lesz.

Az eurázsiai vallások belső-ázsiai kapcsolatait vizsgálja meg a lipcsei *Siegbert Hummel*: „*Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion*” c. cikke. A dolgozat nem kívánja a bonyolult kérdés teljes egészét megtárgyalni, csupán a tibeti Bon-vallás, illetve lamaizmus prebuddhista tradícióit s néhány kisázsiai és óeurópai párhuzamot óhajt megvilágítani. Néhány kérdést az eddigi kutatás már tisztázott, bizonyítva egyes jellemvonások Tibeten kívüli eredetét, másoknál elegendő dokumentum nem áll rendelkezésre — főleg a kisázsiai és európai kapcsolatokat illetően — s így ezért is le kell mondani átfogó tárgyalásról.

Hummel korábbi dolgozataiban két komponensre hívta fel a figyelmet, a régi tibeti kultúra alakulását illetően. Megfigyelhető itt egy paraszti jellegű marhatartó műveltségi áramlat befolyása, ahol htonikus istenség s a holddal kapcsolatos termékenységi kultusz uralkodott, valamint egy erős soláris nomád hatás, sámánhittel. Az első komponens a mediterrán megalit kultúrák irányába mutat s nyelvileg a még dravida, árják előtti Indiával történt érintkezést bizonyítja. A másik komponens a korai Irán felé utal s ezen keresztül kapcsolódik a mediterráneumhoz. E régi rétegek mellett természetesen vannak újabb ázsiai elemek is.

A buddhizmus előtti Bon-vallás megalitikus kapcsolatát a termékenységi kultusz igazolja. Tibetben a prehistorikus nyílhegyek ma is amulettek, melyeket a földvarázslásnál használnak s ugyanakkor phallikus vonásokat is mutatnak. A Bon-po ikonográfiájának hármas tagozódása, a madarak, az oroszlánok és a kígyók világa ugyanazt szimbolizálja, amit az életfa, melynek gyökerei a föld alá, törzse az emberi világba, ágai az égbe nyúlnak. De kimutatható az ázsiai dualizmus nyoma, a fény és sötétség küzdelme s a teremtmendők szintén ide utalnak. A világfa és a fakultusz a régi kelet organikus része, az indoeurópaiak előtti Indiára utal, a Harappa kultúra felé. Itt



is, mint a Bon-vallásban egy tagozott kozmoszt látunk, melynek közepén egy oszlop, mint tengely foglal helyet. Több bizonyítékot említ Hummel arra, hogy a világhegy prototibeti hagyaték.

A lunáris és soláris kultúra összeolvadásának bizonyítéka a Garuda-motívum. A Garuda madár a Bon-po és lámaista ábrázolásokban egyaránt megtalálható. A vas szerepe, a kovácsok kultikus jelentősége a soláris sámán kapcsolatok bizonyítéka. Lunáris vonás az állattartás jellegét is kifejező bika-motívum, ami a mediterráneum felé vezet. A felsorolt számos példa közül több is bizonyítja a paleomongoloid érintkezést. Az invenció-gazdag dolgozat nyilván Frobenius befolyása alatt előszeretettel használ több olyan homályos tartalmú fogalmat, amelyet részletezőbb társadalmi elemzéssel sokkal összetettebben kellene felfogni.

Még délebbre, Ázsia törzsétől leszakadt területre, Szumátra nyugati partjai mellett fekvő Nias sziget vallási problémáihoz vezet a prágai *Milan Stuchlík*: „*Schutz- und Hausgötzen Siraha von Nias in den Sammlungen des Náprstek-Museums für Völkerkunde in Prag*” c. tanulmánya. Nias sziget sok érdekes néprajzi problémája miatt már hosszú ideje felkeltette a kutatók érdeklődését, mert lakói az ómaláj kultúrárt sokkal jobban megőrizték, mint szomszédaik. Nias összekötő szerepe a kontinens és a szigetvilág között abban is kifejezésre jut, hogy itt is számos megalitikus emléket tartanak nyilván.

A szerző dolgozatában a prágai Náprstek múzeum niasi faszobrait veszi vizsgálat alá, melyeket dr. Pavel Durdik gyűjtött, aki 1880—81. évben, mint a holland hadsereg katonaeorvosa működött a szigeten. Az adu-nak nevezett, állókép-istenség-szellem jelentésű faszobor karakterisztikus része a niasi kultúrának, s formailag nagyon sokféle. Eléggé elfogadott tartalmi szempontok alapján az adu-típusú szobrok öt csoportba való sorolása. Ezek lehetnek: összobrok, házibálványok, ünnepi bálványok, papbálványok s végül védőbálványok.

A dolgozat csak a házibálványokat tárgyalja, melyből a prágai múzeumban 12 darab található. A formai elemzéshez még 11 bálványleírást is felhasznál. Részletesebben foglalkozik a siraha-nak nevezett házibálvánnyal, mely szépen faragott faszobor, s a niasi ház előkelő részén, a tűzhely közelébe egy oszlopon szokták elhelyezni. Bastian ezeket a szobrokat a jó szellemek közé sorozta. Később jelentőségüket veszítették s a ház főhelyéről elkerültek. Volt olyan nagyméretű siraha is, melyet nem a házban, hanem a falu főterén vagy a falu bejáratánál tartottak s az egész községet védte. A továbbiakban Stuchlík részletes leírást ad a prágai múzeumban található 12 szoborról.

A még hátralévő vallási vonatkozású cikkek már új területre vezetnek s nemcsak az előzőktől állnak távolabb problematikájukkal, hanem külön-külön is térben messze esnek egymástól. Az átmenetet *Eva Lips* (Leipzig) „*Zum geistigen Inhalt einiger Masken aus Melanesien und Westafrika*” c.

szintetizáló jellegű cikke adja meg. A jeles szerző abból indul ki, hogy az etnológus számára minden emberi eredetű dolog sokatmondó s a jelen anyagából kiindulva kell a kultúra eredetét, fejlődését tisztázni. Ilyen értelemben a maszkoknak különösen nagy jelentőségük van, mert ezek az emberi gondolkozásmód és egy régi világkép megszólaltatható bizonyosságai.

Az álarcok világszerte elterjedtek, különösen Afrikában és Óceániában a legutóbbi időig virágoztak. Bastián szerint a maszk egyetemes gondolat. Használatuk tényleg számos magaskultúrában is ismeretes s nem hiányoznak a mai Európából sem. Alkalmazásuk általában vallási tartalommal párosult, a profán célzatú álarcos játék kivétel számba megy. Szabályosnak tehát a kultikus tartalmat kell vennünk, háttérbe szorítva a művészeti célzatot is, mely inkább csak újabban kapott hangsúlyt. Vallásos értelmük abban a hitben gyökerezik, hogy a fejnek kiemelkedő varázsereje van, hisz abban székel a lélek. Ez főleg a földművelő népeknél tudatosult.

A maszkok vizsgálatánál többféle módszerrel is találkozunk. A regionális elemzés jó példajaként említi M. Griaule: *Masques Dogons* c. művét, mely széles megalapozottsággal, a gazdasági és társadalmi miliő ismertetésének keretében mutatja be a maszkokat.

Az álarcok túlnyomó többsége a szellemek, főleg a halott ősök lelkét képviselik s nem csupán jelképek, hanem a maszk maga az ábrázolt szellem, nemcsak annak mása. Ezeket így akarják bevonni a földi életbe, hogy jóindulatukat megnyerjék. A maszkokat mindig előszeretettel helyezik el együttesen nagy tömegben, abból kiindulva, hogy a mágikus erő így még csak növekszik. A halottkultusznak a maszkokkal azonos gyökerű megnyilvánulása a csonttartó edények készítése, vagy a halott fejéről vett minta tisztelete, mely a régi Rómában is elterjedt volt. Ez az individualizált eljárás átmenetet képez a koponya és a maszk tisztelet között. Az irodalomban vitatott kérdés, hogy az ún. „Kopffüsser” típusilag hova tartozik.

Részletesen foglalkozik Eva Lips a világszerte elterjedt koponyatisztelettel, mely azonos gyökerű az álarc kultusszal. Kisebb mértékben minden koponya, de főleg a hozzátartozók feje külön-külön vagy tömegben elhelyezve kultusz tárgya. Behatóan tárgyalja a maszkokkal kapcsolatos ritusokat, cselekményeket, melyeknek mindenkor valamiféle céljuk van: a közösség számára valami hasznot kell hajtani. A maszk és maszktánc mögött valami tisztelettel és félelemmel sajátosan kevert képzet húzódik meg.

Húsz évet élt Rhodeziában az uppsalai *Harald von Sicard* s így bőséges terepismerettel szól hozzá az *Acta Ethnographica* 1953. évfolyamában Vajda László által felvetett nungu, rontóbábú kérdéséhez a „*Zum Nhungu Problem*” c. cikkében. A téma megoldásához még nem áll elegendő anyag a rendelkezésre s így írása csak a hozzászólás igényével lép fel, főleg dél-rhodéziai szempontok felvetésével. Egyrészt a varázskő→varázsbábú→varázsfazék fejlődéssort, másrészt a nungu szó etimológiáját kívánja megvilágítani.

Abból indul ki, hogy a lapos, lyukas, átfúrt kövek egész Afrikában mindenütt ismeretesek. Elsősorban nem azokra a racionális célú kövekre gondol, melyek a fejfát tartják, hanem azokra a durvább, kevésbé megmunkált kerek formákra, melyek Rhodeziában is általánosak. Az a körülmény, hogy a kivájt lyukba farudat vagy elefántesontot dugnak, ellene szól praktikus értelmüknek s csak szakrális célzatra utalhat. A vizsgált területen a varázsbábú ismeretlen, csupán két agyagbabáról tud, mely nemrég került elő, de ezek minden bizonnyal termékenységbábuk. Bizonyítékokat hoz arra vonatkozóan, hogy a varázsbábú és a fazék a női test, a termékenység szimbóluma. A nemi tevékenység és az evés paralel jelenség, amint hogy a száj és vagina szimbolikája is megegyezik. Több, főleg terminológiai bizonyítékot hoz arra vonatkozóan is, hogy a fazék és a női nemi szerv között kimutatható a kapcsolat. Foglalkozik végül a nungu szó etimológiájával.

Bár végezetül a szerző hangsúlyozza, hogy a szexuális szférát nem szabad tisztán szexuális értelemben felfogni, hanem az ősi mitikus-vallásos felfogásba szervesen beágyazottan kell szemlélni, ezzel mégis alig enyhíti túlzó beállítottságát. E kérdés kapcsán egyetértünk Tokarjev álláspontjával, aki hangsúlyozza, hogy a polgári kutatók eltúlozzák a mitikus, kultikus jelenségeknek az életben elfoglalt szerepét, amit vonatkoztatni lehet a szexuális kérdésre is.

Egyetlen dél-amerikai témájú dolgozat *Boglár Lajos*: „*Some Notes to Burial Forms of the Brazilian Indians*” c. kisebb közlése. A szerző Haekel adatai nyomán felmerült problémához kíván hozzászólni, azt vizsgálva, hogy az egyes temetkezési formák hogyan ágyazódnak bele az egyes kultúrrétegekbe s miféle összefüggést mutatnak az életforma változásával. Két zsákmányoló szinten élő indián törzs temetkezését hasonlítja össze, melyek közül az egyik, a macro ge a legarchaikusabb, a ge törzsek viszont közbülső típust képviselnek. A macro ge törzsek életformája eléggé változatos s temetkezési eljárásai is többfélék. A hozzájuk tartozó botokúd csoportnál az elföldelés mellett ismeretes az archaikusnak nem nevezhető urnás temetkezés is. A rendkívül hézagos és bizonytalan adatokból végeredményképpen csak annyi állapítható meg, hogy a temetkezési mód erősen differenciált s különböző irányú keveredés tételezhető fel.

Az emlékkönyv egyik legszebb tanulmánya a komplex módszerrel készült *W. Bardavelidse* (Tbilissi): „*Die thematischen Darstellungen des Silberpokals aus dem Gräberhügelfeld von Trialet im Lichte der grusinischen Ethnographie*” c. dolgozata, mely a szerző már megvédett doktori diplomamunkájának egyik részletét adja. A trialeti ezüstserleg az 1936—40. évi Calkin-i ásatások során került elő s a grúz őstörténet egyik nagybecsű emléke, melyet azóta már több neves kutató, régészeti, történeti és néprajzi szempontból egyaránt értelmezett. Maga a serleg egydarabból kialakult, kerek aljú, üreges talpú, hengeralakú edény, melyen két körbefutó képszalagon ábrázolások láthatók. A felső szalagon 23 emberi alak, két állat, egy fa és néhány tárgy

jelenik meg. Az alsó mezőben egymást követő szarvasokat találunk. Bardavelidze dolgozatában a felső mező megfejtésével foglalkozik.

Először röviden ismerteti az eddigi megállapításokat. Usakov szerint az emberformájú alakoknak stilizált vakond álarca és róka-farka van s áldozati ajándékot visznek az istennek. Kuftin kétségbe vonja, hogy a kompozíció központi alakja Telpinus isten lenne, elveti az álarc feltevését s az alakokat állatoknak tartja. Amiranasvili az élő néphagyomány segítségével kívánja az ábrát megfejtetni. Ő is a termékenység istenének kultuszával kapcsolatos jelenetet gyanít a kelyhen a szent ital készítésének és szétosztásának pillanatában. A farkok a grúz totemállatoknak, a rókának a tartozéka.

Bardavelidze az alakok elrendezéséből arra következtet, hogy azok mind egyenrangú istenek s a középütt a szent fa, a bőség fája mellett elhelyezkedő személy nem rangban, csak funkcióban különbözik a többitől. Állítását a grúz néphagyományból vett példákkal támasztja alá. A két állat valószínűleg kutya, mely szent állat. Az emberformájú alakoknak stilizált farkas arcuk van, amit valószínűsít az, hogy több grúz törzsnél, így a szvánoknál a farkas totemállat az élő hiedelemvilágban nagy szerepet játszik. A chveszuri törzs hite szerint a farkas kutyává is alakulhat s mint ilyen az istenek legfőbb segítőtje, nevük mcevarni s a közönséges kutyáktól külsőleg is különböznek. Rangjukat jelzi, hogy hozzájuk szoktak folyamodni közbenjárásért. Részletesen fejtegeti, hogy vallástörténeti szempontból miért van látszólagos ellentmondás az istenek egyformaságában. Elemzi a fénynek, a gyertyának a grúz világképben elfoglalt jelentőségét. A szvánoknál az egyik legsúlyosabb büntetés a fákylával való kiátkozás.

Végezetül az ezüst serleg ábrázolásai és a kurgán temetők leletei alapján vázolja az egykori társadalmi képet. Kétségtelen osztály nélküli társadalom volt még, de már a nemzeti szervezeti bomlásnak indult. Földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkoztak, főleg a szarvasmarha, juh és sertés volt fontos. A leletek művészi tökéletessége fejlett fémkohászatról és agyagművességről tanúskodik. Ezeknek az adatoknak teljesen megfelel az a vallási ideológia, mely a trialetti serleg ábráiból tükröződik.

A társadalmi struktúra kérdését tárgyaló egyetlen tanulmány a kötetben *Tókei Ferenc*: „*Die Formen der chinesischen patriarchalischen Sklaverei in der Chou-Zeit*”, mely eltekintve néhány kisebb ismétléstől igen plasztikusan állítja elének a vizsgált időben a rabszolgaság kérdését. Előljáróban megemlíti, hogy a kínai és szovjet történészek többségének véleménye szerint a kínai társadalom átment a rabszolgatartó formáció korán. Viszont igen vitatott az a kérdés, hogy mikortól kezdve beszélhetünk rabszolgaságról. A kutatók egy része a Sang-Jin, másik része az ezt követő Csou kort veszi a rabszolgaság kezdeti szakaszának. A szerző a Sang-Jin korszak vizsgálatával nem foglalkozik, de megjegyzi, hogy véleménye szerint ekkor még nincsenek meg a rabszolgatartás alapvető lehetőségei, az osztálytársadalom és az állam még

csak csírájában léteznek. Még a Csou kort sem lehet teljes egészében rabszolgatartónak venni. A feliratok és jóslócsontok bizonyossága szerint már a Sang-Jin korszakban is voltak rabszolgák, de Stepugina-val egyetértve figyelembe kell venni, hogy ezek hadifoglyokból kerültek ki, akiknek egy részét legyilkolták, más részüket feláldozták, munkaerejük kihasználása egészen szűkkörű. A rabszolga terminológiája is igen változatos, ami szintén kezdeti szakaszra utal. Mindezek ellene szólnak, hogy kifejlett rabszolgatársadalmat tételezzünk fel.

Mint fontos kérdést részletes elemző vizsgálat alá veszi, hogy a rabszolga a Csou korban kinek a tulajdona. Rabszolgákat e korban még idegen törzsekkel folytatott rabló és sarcoló háborúk folyamán ejtettek. A fogoly a törzsfő, a wang tulajdonát képezte, aki aztán tovább ajándékozhatta. Még mindig nem minden fogoly lesz rabszolga, egy részüket fel is áldozták, ami a korszak folyamán egyre szörványosabbá válik. A termelés már olyan szinten van, hogy a férfi-rabszolga többet tud termelni, mint a létszükséglete. Új elem e korszakban a saját törzsbeliek rabszolgává tévése, ami sajátos kínai fejlődés szerint állami, adminisztratív beavatkozás útján történt. Bizonyítja, hogy egész falvakat vagy nemzetségeket rabszolgává minősítettek. A tisztánlátást nehezíti, hogy a faluközösség patriarchális kizsákmányolása és a rabszolgák kizsákmányolása nem két, hanem egyetlen osztálynak, a nemzetségi arisztokráciának jelentette létalapját. A két elnyomott osztályt nagyon nehéz széjjelválasztani, különbség csak abban tehető, hogy tagja marad-e a nemzetségi szervezetnek vagy sem. Magántulajdonban lévő rabszolgára nincsen megnyugtató bizonyíték.

Tanulságos a rabszolgák kihasználási módja. Feladatuk elsősorban a házkörüli teendők ellátása, de sok közülük hivatali munkát végez, gazdájuk munkájában segítenek. Földművelő tevékenységük nagyon kétséges. Megnyugtató módon csak a szakrális földeken végzett munkájukat lehet igazolni. Az állattartás terén ugyanez a helyzet. Viszont a kézművesek nagyobbára rabszolgákból kerültek ki. Cáfolja azt az állítást, hogy az öntözéses művelés főleg rabszolgamunkára épült volna. Befejezésül megállapítja, hogy a kínai osztálytársadalom a nemzetségi szervezet kereteiben fejlődik s ezt a vonását sokáig megtartja. Mivel a törzsi arisztokrácia eredeti védelmi funkcióját már nem látja el, kizsákmányoló hatalmát vallási szertartásokban való részvétel ürügyén tartja fenn. Az kétségtelen, hogy a kínai rabszolgaság az európaiktól főleg erős állami jellegével lényegesen eltér s még a Csou korszakban sem tekinthető teljesen kifejlettnek.

Az emlékkönyv célkitűzéséhez legjobban kapcsolódik *Bodrogi Tibor*: „*New Guinean Style Provinces. — The Style Province »Astrolabe Bay«*” c. tanulmánya, mely Biró Lajos egykori kutatóterületére vezet bennünket. A cikk alapanyagának egy része is Biró-gyűjtés, de emellett Fenichel, Mikluchomakláj tárgyait, valamint számos múzeum ide vonatkozó publikálatlan objektumait is felhasználta. Az új-guineai stílusprovinciák eddigi vizsgálatán átte-

kintve megállapítja, hogy az ismeretek hézagosak, bár az újabb munkák stíluskörök szerint mutatják be az anyagot. Ismerteti a fontosabb, az egész szigetet felölelő beosztásokat, melyek szinte egyöntetűen önálló egységként kezelik a Huon-Guolf stílus-területét, viszont az Astrolabe öböl besorolásában megoszlanak a vélemények. Speiser Huon-Guolf-al együtt a Tami stílus körébe osztja, de Preuss s az ő nyomán Bodrogi korábbi tanulmányában önállónak tekintette. Nilles ellenvéleményt nyilvánított, kifogásolva Fenichel gyűjtésének pontatlan lokalizációját, mely nem nyújt szilárd alapot etno-geografiai kérdéshez. Bodrogi most Fenichel iratainak gondosabb tanulmányozása után azt állítja, hogy az anyagot viszonylag egészen pontosan helyhez lehet kötni.

Végigmenve a rendelkezésre álló Astrolabe öbölből származó művészi jellegű anyagon, azt 20 egységbe sorozva vizsgálja meg ezek stílusjegyeit. Viszonylag részletesen foglalkozik a faszobrok stílusával, nemcsak azért, mert ebből bővebb gyűjtemény található, hanem ezek tanúságtétele is fontosabb, hisz már az első pillantásra kiütözköznek a közös stílusbélyegeket. A maszkok, zugattyúk, tánc kardok, pajzsok, fatálak, táncdobok, bambuszcsovek, bambuszfűk, teknősbéka-héj karperecek és fülbevalók, faháncs ágyékkötők és takarók, kerámia már rövidebb, az állatfaragások, táncsörgők, baltanyél, fegyverek, hajózás, kókuszdedények, agyagszobrok és a szépia egészen kurta ismertetést kapnak, nyilván a rendelkezésre álló anyag és művészi súlyuk megszabta mértékben.

A stíuselemzés elvégzése után az egész anyagot figyelembe véve összegezi a legfontosabb tanulságokat. Az egyes tárgyakat megfelelő adatok hiányában készítési helyük szerint nem lehet csoportosítani. Ennek ellenére a tárgyak gyűjtési helye bizonyos következtetésekre nyújt módot. A körülmények megfontolása után a szerző úgy véli, hogy a lelőhely a készítés helyét és a stílus elterjedését is jellemzi. Ebből következően az Astrolabe öböl önálló stílusprovinciának tekinthető, mely legfőbb sajátosságaiban eltér a szomszédos Sepik és Tamil stílus területétől. Egész pontos határmegvonás nehézségekbe ütközik, de az elterjedésterület körvonalai azért világosak.

Az anyagi kultúra témakörébe vezet bennünket *Ladislav Holý* (Prága): „*Die Eisenindustrie der Pare-Gweno (Britisch-Ostafrika, Tanganjika)*” c. cikke, mely az afrikai vasművesség egy részletproblémájával ismerteti meg az olvasót. A vaskohászat eredetehelye vitatott kérdés az irodalomban. Az afrikai vasművesség történeti szempontból még akkor is fontos kérdés, ha az itteni fémkohászatot nem tartjuk primér kiindulási pontnak. Maga az a tény, hogy a fehér ember megjelenése előtt a fekete kontinens nagy része ismerte a vasat, érdekes problémákat vet fel.

Holý kiindulásként azt bizonyítja, hogy a Pare-Gweno-i vasművesség a történetileg elérhető időben autochton s egyben centrum is, ahonnan a környékbeli népek szükségleteiket beszerzik, ismereteiket gyarapítják. A termé-

szeti adottságok kedvezőek, mosás útján jó vasérchez lehet jutni. Az olvasztás gödrökben vagy sík felületű kövekkel burkolt tűzhelyen történik. A környező törzseknél hasonló primitív redukáló eljárás ismeretes. A rendelkezésre álló forrásokból nem állapítható meg, hogy az olvasztáshoz kapcsolódik-e rituális cselekmény. Sajátos, hogy nemcsak az ércmosás, hanem az olvasztás legtöbb mozzanata, a fújtató működtetése, a salaktalanítás női munka a parei törzseknél, amit legtöbb afrikai helyen rituális szabályok egyenesen tiltanak. A szomszédos törzsek közül egyedül a massaiaknál vehetnek részt kisebb mértékben a nők a vasolvasztásban. A nyersvas feldolgozása már a férfiak, a kovácsok feladata, akik izzítás és kalapálás útján készítik a kívánt formát. Nagyon gyakran dolgoznak már vásárolt nyersvassal is. A forrasztás az általános afrikai módszerrel történik, a forrasztandó felületre port szórnak. Az általánosan ismert két fújtató közül a régebbi rekeszest nem szorította ki a zacskó alakú fújtató. Befejezésül a prágai múzeum gyűjteményéből ismertet néhány vasmegmunkáló eszközt.

A fontosabb termesztett növények eredetének sokat vitatott kérdését tűzi ismét napirendre a neves koppenhágai kutató, *Hans Helbaek*: „*Die Paläoethnobotanik des Nahen Ostens und Europas*” c. cikke. Emlékezve a Candolle centenáriumra összegezi röviden a paleoethnobotanika lényegét, mely ősi növénymaradványok és mai növényfajták összehasonlítása alapján végzi vizsgálatait. A nyelvtudomány és régészet eredményeit szintén figyelembe kell venni.

Sorba megy a fontosabb növényfajtákon, de legrészletesebben a búza történetével foglalkozik. Abból indul ki, hogy a búzaféléket felépítésük szerint három csoportba sorozzák. 1. Diploid csoport  $2 \times 7$  kromozómával, ide csak az alakor tartozik. 2. Tetraploid csoport  $4 \times 7$  kromozómával, ahová a kétszemű búzát, a keménybúzát, az angol búzát és néhány más fajtát sorolnak. 3. Hexaploid csoport  $6 \times 7$  kromozómával s ide számít a közönséges búza, a törpe búza és a tönköly. Csupán morfológiai szempontból az alakort, a kétszemű búzát és a tönkölyt tönkölybúza néven szokták összefoglalni, mert ezeknél a mag burkában szilárdan fészkel s csépléskor a csupasz búzának nevezett többi fajtáktól eltérően a pelyvéja nem válik el. Foglalkozik az egyes fajtáknak egymáshoz való viszonyával, majd kifejti, hogy Vavilov elmélete minden kitűnősége ellenére is a kétszemű búza abesszíniai eredetétét illetően már nem állja meg a helyét.

Ismerteti R.J. Braidwood Északkelet-Iránban, Jarmoban végzett kora neolitikus ásatait, melyek a növénytörténet szempontjából főbenjáró eredményeket hoztak. Megállapítása szerint itt kell keresni a kétszemű búza őshazáját s vázolja a növény terjedési útvonalát. A továbbiakban foglalkozik az árpa, köles, rozs és zab alakulástörténetével, terjedésével, valamint egész röviden a hüvelyesek, kender, szőlő, alma, körte őshazájával és vándorútjával.

Vizsgálatainak fontosabb eredményeit összegezve megállapítja, hogy a növénytermelés korai szakaszában nagy a bizonytalanság. Amennyire a múltba

vissza lehet nyúlni a búza és az árpa mindig együttesen kerül elénk. A Jarmo-i ásatások a genezis szempontjából fontosak, mert bizonyítják a kétszemű búza morfológiai átmeneti típusának, valamint az alakornak — melyből csak elszenesedett magok voltak — továbbá a kétsoros árpának itteni létezését. Miután a vad fajták az esőben gazdag vidéken előfordulnak, a gazdasági lehetőségek megteremtődésével termelésük kialakulhatott. A Vavilov teória és derivátumai, mely a gabonafélék eredet helyét Abesszíniába és Kelet-Ázsiába, tette, elfogadhatatlan, mai tudásunkkal nincs összhangban. A búza és árpa Nyugat-Ázsiából a neolitikum útvonalain terjedt el Európában, de ez az útirány sok részletében még bizonytalan. Különösen lényeges volna annak tisztázása, hogy délorosz területre a Kaukázuson vagy a Káspin túli területen keresztül érkezett-e. Sajnálattal állapítja meg Helbaek, hogy a szovjet paleo-etnobotanika jelenlegi eredményeit nem ismeri, amit dolgozata hibájának tekint.

A viszonylag régi hatsoros árpának Európában és Egyiptomban történő felfedezése megengedi azt a feltevést, hogy ezt a régebbi árpát domesztikálták. Miután a hatsoros árpának vad elődje itt ki nem mutatható, vagy poligenézisre kell gondolni, vagy arra, hogy a lehetséges ősök olyan területen voltak honosok, melyet archeológiailag kellően nem ismerünk. Az árpa a korábbi búzaföldön gyom volt, csak fokozatos nemesedése után kezdték termelni. Ugyanilyen módon fejlődhetett a zab és a rozs is, csak ez jóval később Európa északibb táján zajlott le. A köles alakulásának behatóbb megvilágításához az urkán és kínai síkság közötti területen még beható vizsgálatot kell végezni. A szerző különben Irakban a közelmúltban helyszíni tanulmányokat folytatott s tapasztalatairól már több részletcikkben beszámolt.

Tematikailag szervesen folytatja az előbbi problémafelvetést *Heinz Kothe*: „*Das Hirsemesser im Furchenstockbau*” c. dolgozata. A szerző 1953 óta megjelent tanulmányai egy nagykoncepciójú rendszert építettek ki az ún. Furchenstockbau-ról s jelen dolgozat is szerves részét jelenti elképzeléseinek, melyeket az eddigi recenziók nem fogadtak egyöntetű lelkesedéssel. A Furchenstock-teória lényege az, hogy az ekésművelést nem kapás, hanem egy ásólapátos művelés előzte meg mindenütt, mely nemcsak egy eszköz elterjedését, hanem komplett művelési rendszert jelent termelés módjával, eszközanyagával s a hozzá tartozó kultikus felépítménnyel együtt. Itt megjelent cikkében először végigtekinti teóriája előzményeit s rámutat arra, hogy a megmaradt eszközökből is rekonstruálni lehet a mulandóbb anyagok pusztulása következtében nehezen felismerhető művelésformákat. Dolgozata négy területet vizsgál meg.

Az első Japán, ahonnan a 8-ik századból bukkan fel először az ásólapát. Ekkor már a földművelés rituális eszköze volt, hisz ebben az időben itt ekés és kapás művelés folyt. De a legészakibb szigeten az ajnuk körében a mai napig számos példány maradt meg az ásólapátból. Az ajnu példa megvilágítja hasz-



nálatát, mely az ásóéval egyező. Itt a földművelést asszonyok végzik, a férfiak halásznak és vadásznak. A főtermény a köles, mellette árpát, hajdinát és babot termelnek a szántóföldeken, a ház körüli kertben pedig kölest, babot, répát, uborkát és tököt. Aratóeszközük kb. 9 db. kagylóhéjából készített kés. Ez a szerszám azért figyelemre méltó, mert egyetlen aratóeszköz itt, ahol a köles a főtermény. A termelési viszonyok nem tisztázottak, de az kétségtelen, hogy az anyajogú nemzetség volt a karakterisztikus.

Kínában az ie. 2 évszázadtól kezdődően rendelkezésre álló aratókések kőből készültek s csak ritkán félholdformájúak. Tekintettel arra, hogy a rizs és kölestermelésnek határterülete ez, nagyon nehéz eldönteni, hogy melyik növényhez tartozott. A jóslócsontok ábrái igazolják, hogy az ásólapát nemcsak Észak-Kínában, ahol régens anyag is van, hanem a múltban az egész óvilágban el volt terjedve. Foglalkozik az eke kínai meghonosulásának időpontjával. Tisztázatlan, hogy délen meddig terjedt az ásólapátos kultúra. Valószínűnek tartja, hogy az ásólapát és az aratókés Indonéziában is ismeretes volt, de lehetséges, hogy a rizsművelés eszközeként. Az ásólapátos kultúrát Kínában a késői neolitikumban a festett kerámia s a bomló anyajogú társadalom jellemzi.

Mint Kelet-Ázsiában úgy Szudánban is számos emléke él az ágyasműveléses, ásólapátos, aratókéses, cséplőbotos kölestermelésnek. Az ásólapát főleg Nyugat-Afrikában terjedt el s formailag különbözik az ázsiaitól, keskenyebb és nyomóberendezése nincs. Ma nagyobbára rizsművelésnél használják. Ismereti elterjedésterületét s kérdésesnek tartja, hogy Észak-Abesszíniában használata megelőzte-e az ekésművelést. A durha aratásánál a vakaróformájú (schaberförmig) kések terjedtek el Khartoum, Kordofan és Timbuktu környékén. Több helyen az ágyasművelés kapcsolódik a kölestermeléshez. Bemutat néhány ásólapáthoz hasonló cséplőfát. Foglalkozik a kultikus vonatkozásokkal s megállapítja, hogy a három szent szám volt az ásólapátos kultúrákban, Kínában, Európában, valószínű Indiában, Előázsiaiában, Egyiptomban és Szudánban. A négyes szám jelentősége az ekés-kapás városi kultúrákban tűnik fel először, de a hozzá tartozó termelési formával együtt újabb történeti réteg.

A negyedik vizsgált terület Közép-Európa, melynek problémáit korábbi tanulmányaiban lényegében e szempontból már kidolgozta. Az ásóbotnak számos neolitikus bizonyágát említi s a kaparóformájú aratókések kaukázusi előfordulását dokumentálja. Összegezőként leszögezi, hogy jelentős összefüggés van az ásólapát, a soros ágyasművelés, a kölesfélék és a vakaróformájú aratókések között. Ez a kapcsolat nemcsak a vizsgált négy területre hanem ezen túlmenően is érvényes. Az ehhez tartozó vallásos képzetekkel — véleménye szerint — biztos alap jött létre az ásólapátos kultúra igazolásához.

Az agráretnografia kérdéseiben vezet bennünket tovább *Róna Tas A.* cikke: *Some Data on the Agriculture of the Mongols*, melyben 1957-ben mongóliai útján gyűjtött anyagot dolgoz fel. Megállapítása szerint a mongó-

liai földművelés három csoportra osztható : a mongóliai kínaiak földművelése, a letelepült mongolok földművelése és a vándorló nomád mongolok földművelésére. Ez utóbbival foglalkozva Taryalang sumunból leírást ad egy faekéről, a részek terminusainak feljegyzésével. A mongolok a bevetett földhöz csak ősszel térnek vissza, a kalászkokat kézzel tépik le s a szemeket leginkább lóval nyomtatják ki. A letelepült kínaiak cséplőhengert használnak. A szórólappal megtisztított gabonát szalmával ágyazott vermekben tárolják.

Cikke második felében a modern Mongólia egy jeles festőjének (részben tanítványai és munkatársai által készített) az ulan-batori múzeumban őrzött egy festményét veszi vizsgálat alá és annak földművelési vonatkozásait tárgyalja. A kép, melyet mellékletként közöl is 1920 körül készült. A festmény egyik része a rétgazdálkodás jelenetét mutatja. Az erdőszéli kaszálón két ember hosszúnyelű kaszával füvet vág, másik kettő összerakja (mivel?). A földművelési jelenetnél két alak csatornát és egy hosszúfejű ásóval, előttük egy ember szánt. Két jármos ökör húzza egyszerű ásóbot ekéjét, amelynek nyelét bal kézzel nyomja le. Mellette egy másik ember jobb hónaalja alatt tartott zsákból balkézzel vet, mögötte ökrök húzta henger. Távolabb két ember tépi a kölest, egy másik földön négy alak — közülök kettő nő — sarlóval, guggolva arat. A kévékbe kötött gabonát kétkerekű, kétrudas lovaskocsira rakják. Az ökrös és lovas szekér kerekai szerkezetileg eltérők. A cséplés hengerrel történik, amit három ló húz körformájú ágyáson. Látunk egy malmot, melynek kövét két körbenjáró ló forgatja. Egy képrészleten kézimalom is előtűnik, melynek felső köve függőleges rúddal forgatható. A kéziörlő mellett famozsár helyezkedik el s egy jelenet agrárítust ábrázol. E leírás mellé a szerző mongol nyelvű terminusokat, kifejezéseket ad, ami a dolgot nyelvészeti szempontból értékessé teszi. Kitűnő fényképanyag és néhány rajz nyújt analóg úton illusztrációt az elmondottakhoz.

Tárgyalásunk sorrendjében az utolsó *G. Vasziljevics* (Leningrád) : „*Die Toponomie Ostsibiriens*” c. cikke, mely a tunguz etnogenézist tárgyalva egyetlen ilyen jellegű tanulmánya a kötetnek. A szerző leszögezi, hogy e probléma vizsgálatánál a tunguz népek településterületének és az ezzel határos déli vidéknek a helynévanyagát nem lehet figyelmen kívül hagyni. A tunguzok településterülete a XVII. században az egész taiga és a tundrás erdő-zóna a Jeniszejtől az Ohotszki tengerig tart s később sem változik lényegesen. Röviden összegezi azokat a módszertani szempontokat, melyeket a helynévanyag elemzésénél figyelembe kellett venni. A névanyag különböző tunguz nyelvjárások alapján orosz nyelven történő lejegyzése, valamint a jakutok betelepülésével észlelhető nyelvi hatás tekintetbe veendő az adatok értelmezésénél. A csekélyszámú új betelepülő a régi helynévanyagot nem tüntette el, legfeljebb egymás mellett él a régi és az új.

A következőkben vizsgálat alá veszi a tunguz eredetű helységneveket, földrajzi neveket. Mellőzve alapos nyelvészeti elemzésének részleteit csak a

fontosabb végkövetkeztetéseire utalunk. Az *m* végződésű folyónevek a legrégebb népeiségre, a *ra* és *na* végződésűek pedig egy régi uraltáji nyelvre utalnak. Néhány nem tunguz eredetű helynév az Altáj-Szaján hegységtől északig, északkeletig nyúló területen egy régi, valószínű pretunguz korból való régi népeiségről tanúskodik. Az Altáj-Szaján vidék néhány tunguz eredetű helyneve azt bizonyítja, hogy itt tunguz származású vadászok éltek. A csukcsok topónimia a Köves- és Alsó-Tunguzka medencéjében és ezek elterjedése északon és északkeleten arra enged következtetni, hogy a mai rénszarvas-tenyésztő csukcsok és korjások a régi paleoázsiai nyelvkörhöz tartozó halászokkal és vadászokkal egészültek ki, akik a Köves- és Alsó-Tunguzka mellékfolyói mentén éltek és kapcsolatban voltak tunguz vadászokkal. A Bajkál tó déli felén néhány helynév tunguz első megszállók mellett szól. Mindhárom Tunguzka mentének és a Felső-Angara vidékének túlnyomórészt tunguz eredetű helynevei, valamint a Jeniszej és az Alsó- és Köves-Tunguzka tunguz neve bizonyítják, hogy a tunguz vadászok kirajzása ebből az irányból ment végbe. A Jeniszejel keleten határolt területnek nem tunguz eredetű toponimiája igazolja, hogy ezt a vidéket a tunguzok első telepesei békés úton szállották meg. A tunguz földrajzi nevek elterjedése északi-északkeleti jakut vidéken a tunguz vadászok további előnyomulását jelzi. Az Amur jobbparti helynevek későbbi tunguz térhódításról szólnak. E summázott tanulságok is jelzik némileg, hogy Vasziljevics cikke a szibériai népek etnogenezise tisztázásában milyen lényegbevágó megállapításokat hozott.

Az egyes tanulmányok tárgyalásánál csak elvétve szóltunk a mellékletanyagról, mely pedig néprajzi műveknél kiemelkedő fontosságú. Az egész kötet kiállításáról csak elismeréssel lehet megemlékezni. A jó papír, a szép tipográfia, ízléses külső forma mellett egészen elsőrendű és bőséges fénykép és rajzanyag nagyban emeli a kötet tudományos értékét. S ami lényeges, az illusztrációs anyag nem elnyűtt, sokszor közölt képeket tartalmaz, hanem túlnyomó többségben első közlés. Örömmel láttuk magyar kiadványnál először az élesebb szinkontraszt alkalmazását, ami a korszerűbb rajztechnikát jelenti. (pl. 450. o.)

Bár számos kritikai észrevételt tettünk mind a szerkesztéssel, mind az egyes tanulmányokkal kapcsolatban, nem szabad azért optikai csalódásba esni az egész kötet értékét illetően. Az a tény, hogy a cikkek egy jelentős része (7 db) terepgyűjtés és új múzeumi anyag publikálását jelenti, már önmagában is komoly tudományos nyereség. De ezen túlmenően több értekezés, Ivanov, Lipschutz, Helbaek, Kothe és Vasziljevics tanulmányai — még ha megállapításaikkal vitatkozni is kell néha — olyan nagyfontosságú, szélesebbkörű érdeklődésre számot tartó kérdéseket dolgoznak fel, melyekre a nemzetközi irodalom különösképpen ügyel. A többi közlések nagyobb része is a szerzők komoly elemző képességéről tanúskodik s így figyelmet érdemel.

Az emlékkönyv fő jellemvonása az anyaggazdagság, mely azonban nem

azonosítható a pozitivizmussal. Bár a szerzők egy része polgári szemléletű kutató, az egész mű jellegét mégsem ezek tanulmányai adják meg. Szemléletét illetően mindössze Sicard és Hummel cikkeivel kell határozottabban vitatkozni, de ez ellensúlyozódik a tematika szempontjából is hangsúlyosabb dolgozatokkal, melyek a történeti és dialektikus materializmus alapjain állva sokkal lényegesebb összefüggések és törvényszerűségek megvilágítását sikerrel végezték el, mint pl. a dél-amerikai Lipschutz, a szovjet Popov vagy a magyar Tókei, amivel a sort még nem merítettük ki. Úgy gondoljuk nem von le sem a kötet, sem a tanulmányok értékéből, ha egyes megállapításokat, eredményeket a hozzászólók később minden bizonnyal vitatni fognak. (Pl. Kothe, Bodrogi, Helbaek, Tókei stb.). Egy mű sorsa sokkal szerencsésebb, ha kritizálják, mintha elhallgatják.