

A KÖRNYEZET ÉRTELMEZÉSÉNEK HAGYOMÁNYOS MÓDJA AZ AVAMI NGANASZANOKNÁL<sup>1</sup>

Hogyan lesz egy földrajzi terület<sup>2</sup> a benne élők számára táj? A táj az a rendszer, ahogyan az őket körülvevő területet érzékelik a lakosai. A róla alkotott felfogás identitásképző elem, gyökereket ad, értéket, hitet, normákat határoz meg. A tájról való beszéd és az abban való létezés a mindennapi élet természetes része. A környezet megismerését, a róla való tudást a felnövekvő generáció lassan sajátítja el tanulás révén, s ezt a folyamatot segítik a narratívumok, melyek a tájra reflektálnak. A bizonyos helyen elmondott, oda kapcsolódó történet rögzíti a környezet adott eleméhez tartozó információt, s ezek az adatok mentális térképet adnak az ismerőssé váló tájról (Gow, 1996). Fontos, hogy nem csupán a verbális szövegeket kell itt figyelembe vennünk, a hangok érzékelése és utánzása, a mimetikus mozgás, a szaglás, ízlelés mind-mind megjelennek, s így komplex képet nyújtanak. A helynevek szorosán összefüggnek a hellyel kapcsolatos tudással, lett légyen az gyakorlati, avagy egy múltbéli eseményre, az ősök cselekedeteire utaló tudás.

A táj észlelésének struktúrája mélyen gyökerezik a vizsgált népcsoport kultúrájában, társadalmában. A nganaszanok életét erősen befolyásolja az őket körülvevő környezet, magukat annak részeként határozzák meg. Dolgozatomban megvizsgálom, hogy milyen sémák mentén értelmezik a tájat, milyen elemek emelkednek központi szervező elvekké. Minthogy a természeti környezet viszonylag állandó, a tájészlelés is a kultúra lassan változó elemei közé tartozik. A nganaszanok életmódja az elmúlt évtizedekben radikálisan megváltozott. Erre a változásra a kultúrának is reagálnia kellett. Felmerül a kérdés, hogy a tájértelmezést befolyásolja-e a megváltozott életmód, és ha igen, azt hogyan teszi.

A nganaszan (nya) népcsoport hagyományosan a Tajmír-félsziget északi részén nomadizált. Viszonylag kisméretű saját rénnyajakat tartottak, s túlnyomórészt vadrénvadászattal foglalkoztak. Fontos szerepet töltött be továbbá életükben a vadlúdfogás, a különböző prémes állatok vadászata, a halászat és a gyűjtögetés. A magukat külön törzsnek tekintő avami nganaszanok három csoportban vándoroltak az Avam, a Pjaszina, az Ugarnoje, a Buotankaga és a Dudipta folyók által határolt sík, helyenként dombokkal tarkított területeken, jelenleg pedig túlnyomó többségben Uszty-Avamban élnek. Az avami nganaszanok csoportja a Momde, Kosztyerkin, Turdagin, Csunancser és

<sup>1</sup> Tanulmányom az Eötvös Ösztöndíj 2010 támogatásával gyűjtött anyag felhasználásával készült.

<sup>2</sup> A találó kifejezést Albert Réka használja tanulmányában (ALBERT, 1999). A tanulmányért Bárány Dánielnek tartozom köszönettel.

Porbin nemzetségek tagjaiból áll. Jelen írásomban az avami nganaszanok tájszemléletét vizsgálom, ugyanis az ő körükből származik a néprajzi anyag nagy része. A nganaszanok másik nagy csoportja a kissé délebbre élő, hét nemzetséget számláló vadejev nganaszanoké. Feltételezhető, hogy a két csoport tájszemlélete nem tér el különösebben egymástól, de példáimat az avami nganaszan folklór vizsgálata adja.

A nganaszan hagyományos életformát a kolhozosítás még nem változtatta meg gyökeresen, ugyanis az 1930-as években megszervezett három kolhoz tagjai továbbra is rénszarvasvadászattal, halászáttal és réntenyésztéssel foglalkoztak. 1970-ben kezdődött meg a vándorló csoportok letelepítése, Uszty-Avam felépítése. 1971-ben megalakult a tajmíri *goszpromkhoz*, mely a kolhozok vadászait gyűjtötte össze egy nagyméretű, kollektív szervezetbe. A zsákmányt el kellett juttatni a leadóhelyekre, hogy a tervet teljesíteni tudják, így nem volt célszerű eltávolodni a várostól (ZIKER, 2002). A *goszpromkhoz* keretében egyre több orosz vadász érkezett a könnyű zsákmány reményében a területre (GRACSEVA kézírata, 1983), így a vadrének aránytalanul nagymértékű pusztítása kezdődött meg. A házirének az 1980-as években a zuzmó fertőzöttsége következtében elpusztultak, ezért a nomadizálás, a vándorlás megszűnt. Új közlekedési eszközök (motorcsónak, motoros szán) használata vált általánossá, de ezek karbantartása és javítása, az alkatrészek beszállítása kívül esik a nganaszanok lehetőségein. Ráadásul ezen eszközök nem alkalmasak nagyobb mennyiségű zsákmány elszállítására, noha a hagyományos vadászati módszerek az egy időpontban nagy mennyiségű zsákmány elejtésére tették lehetővé. Ily módon a népcsoport életmódja olyan gyökeresen megváltozott, hogy annak a kultúra nagymértékű megváltozását is eredményeznie kellett.

A nganaszan folklóradatok három időszakból származnak. Az 1930-as években Dolgih és Popov gyűjtött körökben, majd az 1970-es években Gracseva és Szimcsenko a mitológia elemeit kutatta. Orosz nyelvű szövegek között elsősorban mítoszokat, elvétve helytörténeti mondákat is találunk. (A nganaszan műfajértelmezés ezeket nem különbözteti meg egymástól, egyaránt a gyürimi és a szitebi megnevezéssel írja le. Számukra a tartalomnál fontosabb a forma: a szitebi esetében ritmikus, recitált részek váltakoznak prózai részekkel, míg a gyürimit csak prózai módon adják elő. A közösségen belül a szitebi értő előadója nagy megbecsülésnek örvendett.)

Labanauskas Kazis az 1980-as években nganaszan nyelven gyűjtötte a szöveges folklór különböző műfajait. Az ő gyűjtésében a mitikusnak számító történetek mellett találunk helytörténeti mondát, élményelbeszélést is. Az 1990-es, 2000-es években Valentyin Guszev nyelvész vezetésével több terepmunka során gyűjtöttek szövegeket. Ezek eredetileg egy másik diszciplína céljait szolgálják, mely szerint élő nganaszan nyelvi adatokat szereztek, de ez a nem retrospektív, nem néprajzi szemlélet előnyt is jelenthet, mert így azok a szövegek jelennek meg, amelyek a közösség tagjainak fontosak. Nem a mindennapi beszélgetéseket rögzítették ezen adatfelvé-

tel folyamán, hanem olyan kialakult narratívumokat, melyek leginkább a memorat, illetve a monda kategóriájával írhatók le. Könnyen felismerhető, hogy vannak olyan történetek, melyek még a személyes élményelbeszélés szintjén mozognak, és vannak a sok elmondás során kikristályosodott elbeszélések is. Az adatközlők felé az volt a kérés, hogy nganaszan nyelven mondjanak el történeteket, szövegeket. A feldolgozás során maguk az adatközlők segítettek lefordítani oroszra az elmondottakat, s így az orosz és a nganaszan változat sok helyen nem fedt egymást. Az orosz nyelvű szöveg gyakran értelmezés, vagy éppen tömörítve tartalmazza a nganaszan eredetiben elmondottakat.

### A vándorlás mint a kultúra alapvető eleme

Megfigyelhető, hogy a földrajzi környezet geomorfológiai elemei közül kiemelkedik egy vagy több elem, mely az adott kultúrában kulcsszerepet tölt be. Ugyanez figyelhető meg a környezetben való tevékenységeket szemlélve is. Ezek az elemek központi szervező pontjai a világnak, a mindenség a maga sokszínűségében ekörül a néhány elem körül forog. A tájról alkotott ismeretek jelentős része a mindennapi életmódhoz kapcsolódó tudás része, mely tudást a gyakorlat alapján sajátítja el az egyén. A tájnak ily módon megjelenő képe tehát az emberi cselekvésekhez kötődik szorosan, s a mindennapi élet vizsgálata során érhető tetten. Tim Ingold (INGOLD, 1993) ezt az aktív, tevékenységekhez kötődő tájat *taskscape*-nek nevezi. Mondhatjuk azt, hogy a *taskscape* a maga gyakorlati életbe ágyazottságával alapjául szolgál a *landscape*-nek, a táj észlelésének. Ugyanakkor a *taskscape* aktívabban és gyorsabban változik, a változásokra intenzívebben reagál, mint a *landscape*.

A kultúra sarokpontja a nganaszanok esetében a vándorlás élménye. A vándorlás olyannyira magától értetődő tevékenység, hogy semmiféle magyarázatot nem igényel. A teremtésmítoszokban már a természeti környezet kialakítása előtt vándorolnak a természetanyák és a kultúrhérosz. Sőt, a nganaszan hősének jellemző kezdőmotívuma Ngala, azaz egy mindent látó narrátor vándorlása mielőtt még megkezdődne az epikus cselekmény. Amikor ő rátalál a bolyongó hősre vagy a cselekmény helyszínére, kezdődik az ének. Míg a gyermekek születése, a rénszarvas, a vadászat mind-mind megtanulandó, felfedezendő elem a hősi epikában, addig a vándorlás az élet alapélményéhez tartozik. Az élet alapélménye meghatározza a halál értelmezését is, melyet elvándorlás gyanánt élnek meg az itt maradók, s északra, a Halottak földje felé fordított szánsort állítanak össze a holttest számára.

A tájban lehet gyalog vagy rénkaravánnal vándorolni, esetleg rénszarvasvasháton, lóháton is. A vándorlás célja a rénszarvasok vonulási útvonalának követése elsősorban a vadászat érdekében. Az egyes emberek számára a

szálláshelytől gyalog bejárt, otthonosan ismert kör sugara 25 km, míg a rénszarvaskaravánnal megtett út 150 km távolságba vezet (nganaszan adat híján HUMPHREY, 1996 alapján). Ez az a táj, amit az együtt vándorló nemzet-ségek saját földjüknek tekintenek.

A vándorlás az élet feltétele. Nem befolyásolhatja halálos betegség vagy vajúdo anya, ilyen esetben a tovább nem szállítható egyéneket hátrahagyják, és visszatérve, fél év múlva tudják meg a betegség kimenetelét. A kínzó, megoldhatatlannak tűnő problémák esetén is segíthet a vándorlás. Amennyiben a családfő meghal, a család tagjai továbbvándorolnak arról a helyről. Az éhínséggel vagy halálos betegséggel szemben is a végső megoldás a vándorlás. Ha az áldozatok, a sámánszertartás nem segítenek, nem marad más hátra: tovább kell állni.<sup>3</sup>

Az embert körülvevő környezetben vannak otthonosnak, az emberi kultúra részének tekintett elemek, és idegen, a természet erőihez tartozó elemek. Ezek folytonos kölcsönhatásban vannak, s a környezet megismertetésére szolgáló szövegekből megtudható, hogy a kulturális csoport milyen széles környezeti sávot tekint még sajátjának és emberi léptékűnek, s mi az, ami már az idegen, a rémítő, a természetfeletti világába tartozik (ELIADE, 1987). A vándorláshoz szorosan kapcsolódó, emberi beavatkozást mutató tájmorfológiai elemek a folklórszövegekben egészen a mai napig mint ismerős és biztonságot nyújtó helyek kerülnek elő. A táborhely, az elhagyott táborhely, s a házi rének zuzmókereső kotorékjai mind kívánatos és menedéket nyújtó helyszínek a magányosan vándorlók vagy menekülők számára. Nem biztonságosak azonban a földkunyhókhoz hasonlító kiemelkedések (melyek gyakran halottak vagy régi bálványok, sámántárgyak maradványait rejtik) vagy az elpusztult házak környéke. Bár a vándorlás eszközeihez tartozik, mégis félelmet és elutasítást kelt a halotti szánsor. A vándorlás ebben az esetben a túlvilágra irányul, ahová élő ember nem szeretne elkerülni – az elutasítás természetes reakció. Az emberi kultúra részéhez tartozik a rénkaraván által bejárt út, mely követhető nyomot hagy a tájban. Ugyanígy kijelölnek egy biztonságosnak tekintett úthálózatot a vadászat során rendszeresen használt ösvények. Az ezektől az emberi beavatkozást jelző elemektől jelentősen távol eső természetföldrajzi jelenségek a leggyakrabban ellenséges környezet részei. Ez a távolság megnyilvánulhat fizikai távolságban és minőségbeli távolságban is: a víz, a jég és a levegő nem képezik részét az ember által belátható területnek.

A táj kiemelkedően fontos morfológiai elemei a folyók zugai,<sup>4</sup> melyek gyakran folyók összeömlésénél találhatók, a tavak és a hegyek. A szövegekben a folyók és az erdősávok elsősorban határt jelentenek idegen né-

<sup>3</sup> Ez a stratégia azonban nem volt szerencsés az 1930-as években lejátszódott nagy himlő-járványok idején. (LAMBERT, 2003).

<sup>4</sup> Zug, a folyó zuga: a folyó medrébe benyúló földnyelv, gyakran szakadópart vagy magaspárt része. A geomorfológiai szakkifejezést köszönöm Deák Istvánnak, a Szent Benedek Óvoda, Általános Iskola és Két Tanítási Nyelvű Gimnázium földrajztanár igazgatójának.

pekkel, illetve az idegen tájjal szemben. Ezek a valamilyen szempontból különleges környezeti elemek viszonyítási pontként szolgáltak, jellegzetes tevékenységek kötődtek hozzájuk, s így a mentális térkép kitüntetett pontjai voltak. E belső térkép étellel és tevékenységgel teli. A modern térkép élettelennak tűnik, mely szépen látszik egy adatból: „Entirekə mou bengyi’ia nganue karterekə” ‘Az egész föld térképszerű’ (K-06\_kojku-sie), mely az adott esetben azt jelenti, hogy sehol egy lélek.

A vízzel kapcsolatos geomorfológiai elemek a folklórszövegekben rendszerint természetfeletti lények vagy erők közelségére utalnak. Több folyó összefolyása és a folyó zuga a mítoszokban igen gyakran megjelenik mitikus lények lakhelyeként vagy szent hely gyanánt, míg az élményelbeszélésekben nem szerepel ez a morfológiai elem.

A tó lehet tiszta, vízzel teli tó vagy pedig mohával, füvel benőtt mocsaras zombék. A mítoszokban mindkettő képezhet átmenetet a túlvilág irányába. A füvel benőtt tavon megfelelő módon átkelő hős eljuthat a túlvilágra, s ott további kalandokat élhet meg. A tiszta vízzel teli tóból hívásra rosszindulatú lények léphetnek ki, de ez a halászat sikerét, a halak számát biztosító anya lakhelye is. A hétköznapi életben rendszerint a tó partján állítják fel a nagy, kúp alakú sátrakat, s a vadászat technikájában is kulcsfontosságú a tó. A nagy tavaszi vadrénvadászat során az üzök a kialakított úton a tavakba hajtják bele a vadréneket, s a tóban nehézkesen mozgó állatokat lelövik. A vedlő ludak tartózkodási helyének ismerete is fontos tudás, éppúgy, mint a jó halászati helyek ismerete. Ezen információkkal csak tapasztalt, idős vadászok rendelkeznek, s tudásukért megbecsült helyük van a közösségekben. A mohával, füvel benőtt tavakon való járás különleges tudást feltételez. A mocsarakon a rénkaravánnal nemigen lehet átjutni, ezért az abban való út ismerete a rénpásztor számára nagyon fontos.

A tavakról szóló narratívumok közül kiemelkednek a Bane-turku, azaz a Kutya-tó köré csoportosuló történetek. Az e tóról szóló mítosz több változatban is ismert, de az első gyűjtésekben nem szerepel (a két szövegtípus forrása: WAGNER-NAGY, 2002; D2NGA, 2008). Sajnos az eddig ismert változatokban nem szerepel a nemzetségfő személyneve, de a vándorlási terület és az adatközlők személye alapján biztosan mondhatjuk, hogy avami nganaszanokról van szó. A nemzetség hosszan vándorolt a befagygni készülő tó mellett, majd megkísérelték az átkelést a megszokott úton. A jég azonban megrepedt, s a szánok megállíthatatlanul csúsztak a repedés felé. A nemzetségfő megkísérelt rént ölni áldozat gyanánt, de a rén nem állította meg a szánok csúszását. Gyorsan kutyát öltek, s az, mivel kisebb termetű, hamar hozzáfagyott a jégtáblához, s megállította a szánok csúszását. Az egész karavánt összekötötték, s a kutya megtartotta őket. Ettől fogva a tavon átkelő mindig kutyát áldoznak. Láthatjuk, hogy a mítosz arra tanítja a közösség tagjait, hogy tiszteljék a tavat, adják meg a hála jeléül és a további átkelések biztonsága érdekében a kutyaáldozatot mindig, ha arrafelé járnak. A tó neve is erre az eseményre és kötelességre emlékeztet. Ez a tó Dugyinka környé-

kén található, s így a központ felé igyekvő karavánok rendszerint átkeltek rajta. A tájról való ismeret közlésének tipikus esete ez a gyakran előforduló történet, mely írott formában is megjelent Dugyinkában több napilapban, nganaszan és orosz nyelven egyaránt. A Kutya-tóhoz tehát már kötődött a természetfeletti s a veszély képzete, amikor a második történet játszódott. Eszerint a történet szerint egy rénkaraván teljes egészében a vízbe veszett, ugyanis az átkelés során egy legény annyira megijesztett egy lányt, hogy az a takaró alá bújva nem figyelt, hogy merre halad a karaván, pedig a kutyák réműlete előre jelezte, hogy rossz irányba haladnak. A legény menteni próbálta, de ő is a vízbe veszett, s gonosz lényé, *baruszivá* változott. Azóta senki nem kísérelt meg átkelni a tavon, mert a *baruszi* berántaná a mélybe. A tó partján sok fehér ház épült. A történet szerint ezeknek a házaknak az építéséhez felhasználták a vízbe fulladt rének csontjait és fogait, azért olyan fehérek. A történet során a kutyák mint a veszély jelzői jelennek meg. A vándorlás motívuma, ami az előző esetben a történet nagy részét teszi ki, itt csupán az említés szintjén jelenik meg. Feltűnik azonban a fehér házak építése, mely az oroszokhoz köthető, valamint a vándorlás befejeződése.

A dombok, hegyek elsősorban vadászterületként fontosak, ugyanis a vadrének a dombokon, fennsíkokon éltek. A dombok birtoklása tehát központi jelentőségű volt, s így a földért való csata képzete kötődik hozzá. A nganaszan folklórban e csatákban rendszerint a nganaszanok győznek, s a dombokat a győzelem emlékére nevezik el (például DM-97\_war). Az erdős tundra már nem a nganaszanok élettere, s ha az éhínség miatt át kellett lépniük ezt a határvonalat, annak súlyos következményei voltak. Ugyanígy a tengerhez való eljutás is a világ végét jelképezi. A tenger mint hajózható víz csupán a 2000-es években gyűjtött szövegekben jelenik meg (VB-97\_filspope).

A környezet megismerésében életbe vágóan fontos a vándorlási útvonalak ismerete. E kialakult és jól bevált utak gyakran nem is látszanak, de a mentális térképen szerepelnek. A látható és láthatatlan út, mely az emberekhez vezet gyakran előforduló motívum. A rénkaravánok tavasszal délről északra, majd télen ismét északról délre vándoroltak, tehát a folyók mentén mozogtak. Az élménytörténetekben, autobiográf szövegekben ez a mozgási irány a természetes. A mítoszokban, mesékben is e szerint szerveződik a táj. Északon egy nagy folyón való átkelést követően át lehet kerülni a holtak birodalmába, amely az evilághoz hasonlóan szerveződik. Ugyanígy dél felé az élet, a Nap, a mennydörgés vidékére lehet jutni. A horizontális mozgás jelenik meg a füves tavakon való átkelés esetében is, amely szintén más világba juttatja a hőst. Ugyanakkor a sámán elbeszélésekre a vertikális „vándorlás” a jellemző. A sámán utak során a hős vízbe merülve, netán földön lévő lyukba ereszkedve jut el a másik világokba, vagy pedig épp ellenkezőleg, rénszarvas formájában vagy rénszarvas segítségével az égbe emelkedve kerül át a felső világba. Az ilyen jellegű mozgás kimondottan a sámánok vagy a sámán erővel is rendelkező nemzetségsők illetve az isten-

ségek sajátja. Az elért világok teljesen megegyeznek a horizontális módon elérhető világokkal. Caroline HUMPHREY (1996) hasonló kettősséget mutatott ki a mongol tájszemléletet vizsgálva, de ő a különbséget a törzsfőnök (horizontális szemlélet) és a sámán (vertikális szemlélet) szerepének különbözőségében látta. Mivel a sámánok gyakran maguk voltak a nemzetségfők is, ilyen társadalmi jellegű megkülönböztetést mi nem állapíthatunk meg, a nganaszanok esetében nem válik ilyen élesen ketté a két szemlélet, s a sámán látomásoknak is része a horizontális vándorlás.

### Küzdelem az ismeretlennel

A narratívumok nagy része a múlthoz kapcsolódik, s így e helyek összekötötést jelentenek az idő más síkjaival, az elődökkel (BASSO, 1996; TOREN, 1996; MORPHY, 1996). A múlt felidézésének egyik lehetséges eszköze a táj, s mint ilyen, az emlékezet segítője is. A környezet és az azt benépesítő élőlények eredetéről szóló szövegek tudatosítják, hogy a táj az ősök tevékenysége folytán lett éppen olyan, amilyenek a benne élők megtapasztalják.

A táj jelenleg látható képe a mitikus ősidőkben alakult ki, s a mítoszok hőseihez, teremtésmondákhoz kötődik. A fent említett jelentős tájszerkezeti elemek eredetét magyarázzák, tehát a tavak, folyók, szakadékok kialakulása áll a mítoszok középpontjában. Az útjelző, illetve vadászat során jelzőként használt *s kojka*ként, bálványként tisztelt sziklákat, kiemelkedéseket bálvánnyá változott őökként tartják számon.

A világot benépesítő állatok és növények mind a mitikus anyák ajándékai. Az élet alapja a rénszarvas, megléte jólétet és gazdagságot hoz, hiánya azonban végzetes éhínséget. Bőréből ruha, sátorlap készült, csontjából tű vagy nyílhegy, inait cérnának használták. Az emberek viszonya a rénszarvasokhoz szimbolikusan rokoni kapcsolatnak látszik. A nganaszan emberek viseletdarabjai a rénszarvasok testéhez teszik hasonlóná az emberi testet. A lábfej nélküli csizma nyomai pataszzerűek a hóban, ezért a környező népek rénszarvasnépnek is nevezik őket a folklórban. A nganaszan népi tánc a rénszarvas lépéseit utánozza (BICSE-OOL, 2009). Különösen jellemző ez a megszemélyesítés a tavaszi, a Nap megjelenéséhez kötődő Tiszta sátor szertartás során, amikor az asszonyok még a réntehén hangját is utánozták, a férfiak pedig rituálisan megverekedtek a „nőstényekért” (POPOV, 1938). A folklórszövegekben azonban a rénszarvas nem jelenik meg szexuális partnerként, ellentétben a medvével vagy a farkassal, akik alkalmi kapcsolat során vagy házastársként viselkedve gyermeket is nemzenek nganaszan asszonynak. Az ilyen kapcsolatból született gyermek ember, de állati tulajdonságokkal is rendelkezik, például szőrös, farka van, vagy kiemelkedően jó vadász. A természet és az emberi összekeveredése figyelhető meg azokban a mítoszokban is, amelyek a *baruszikkal* vagy *szigié*kkel (gonosz miti-

kus lények) való házasságról szólnak. A *baruszik* elhagyatott sátorhelyeken, régi földkunyhókban jelennek meg, s a halottakkal hozhatók kapcsolatba. A *szigiék* az ember által lakott tájon kívül eső területeken élnek, s az ember csupán véletlenül vagy büntetés gyanánt találkozik velük. Az e lényekről szóló történetek a természetben való viselkedés módjára tanítanak. Az ismeretlen vidékeken való vándorlás ismeretlen veszélyeket rejt magában, nem ismertek a helyes viselkedés szabályai, nem tartozik a kulturálisan belakott, társadalmi térhez. Az ismert tájban fellelhető, de ismeretlen embekekhez kötődő helyszínek is veszélyesek, mivel ezek sem tartoznak a tájhoz kapcsolódó társadalmi hálóba. A félelem akkor szűnik meg, ha elmúlik az emlékezetből az ott fellelhető hely különlegessége (Gow, 1996).

Természetesen nem csupán a mitikus időkre nyúlik vissza az emlékezet, ha valamelyik helyet ismerőssé óhajtja tenni. A Kútya-tóhoz kötődő mondák példájából is láthattuk, hogy a fontos helyekhez mind a közeli, mind a kissé távolabbi múltból kötődnek mondák, melyek adott időszakban fontosak a közösség emlékezeté számára. A mindennapi tájérezékelést ez a tudás valószínűleg előbbben meghatározza, mint a fellelhető gyűjtött anyagban túlreprezentált mítoszok.

A közvetlen környezet mellett szólnak gyakran elmesélt, felidézett történetek távoli vidékekről is. Ezek segítségével szerez tudomást a közösség a személyes tapasztalattal el nem érhető tájakról. A társadalom valamilyen okból távolra szakadt tagja saját tapasztalatait természetszerűen saját kulturális beágyazottságának mentén értelmezi, s így némileg ismerőssé teszi a távoli, idegen tájakat, kitágítja az ismereteket. Hasonló séma alapján szerveződik a túlvilágra tett utazás leírása is. Ez az utazás szintén kiváltságos személyek osztályrésze, akik aztán beszámolnak tapasztalataikról a közösség tagjainak, s így ismeretanyagukat bővítik. A túlvilági tájról is a hétköznapi táj értelmezéséhez hasonlóan beszélnek, a kultúra által meghatározott tájszemlélet struktúrájába illesztik.

A távoli, ismeretlen, de a közösség valamely tagja által mégis megismert tájakról vagy tájidegen elemek megjelenéséről szóló történetek a hagyományos életmód idején elsősorban az erdős tundrára tett utazások veszedelmes voltáról szóltak. A többség számára ismeretlen tájról szóló beszámoló így a közösség közkincsévé válik. A nganaszanokat az éhség vagy a bosszú, valakinek a keresése hajtja az erdős tájgába, mely az evenkik lakhelye. Az erdőben a nganaszanok számára szokatlan a közlekedés, fától fáig határozzák meg a megtett utat. Nem bukkantam még olyan narratívumra, melyben az idegen tájon utazó természetfeletti lényel találkozott volna, mintha ezek csupán a saját kultúrtájra volnának jellemzőek. A veszély nagyon is valószínű formában jelentkezik, ellenséges emberek személyében.

A sámanutazások leírásaiban ennek éppen az ellenkezője figyelhető meg: minden tereptárgy, minden szereplő a természetfeletti világba tartozik, s a sáman valamennyit ismeri és felismeri, még az ellenségeseket is.



## A táj megismerési sémáinak fennmaradása és átalakulása

A 1970-es években gyűjtött adatokban a technikai újdonságok megjelenése feldolgozandó, értelmezendő eseményt jelent. Az első helikopter (*basza gyamaka* ‘vasmadár’) feltűnése az égen (EK-08\_destvo), a vele járó zaj és a gyermekek rémülete, majd a belőle előkászálódó, lúdfiókákat kereső oroszkokkal való kapcsolat új elemeket hoz az ismerős tájba, és új tevékenységet generál, mely a tájszemlélet megváltozását is magával hozza. Korábban a pelyhes fiókák elrablása a fészekből súlyos bűn volt, most viszont cukorkát kapnak érte a gyerekek, s az összes fellelhető fészekből kivesszik a kismadarakat heteken át. Hasonló élmény az áruszállító hajó megérkezése, melyet úszó falu felbukkanásaként fogalmaz meg az adatközlő (LABANAUSKAS, 2003, 8.).

A 2000-es években gyűjtött szövegekben távoli városok (Krasznójarszk, Igarka, Moszkva, sőt Párizs) jelennek meg. Az adatközlő kiemeli, hogy ezekről az utazásokról sokat beszéltek, azokat többször elmesélték. A krasznójarszki és igarkai (ED-04\_otec) tartózkodás nem túl szívvidító, ugyanis az elbeszélő sámán ott volt börtönben több évig. A börtönbeli környezetből a kicsi szobákat, a furcsa padokat, a magas plafonokat és az egyetlen napsugarat beengedő apró ablakocskát emeli ki. A raboskodó sámánnak csupán ez a napsugár otthonos, ezzel tud beszélgetni távoli családjáról és gyötrelmeiről, de (valószínűleg a tél közeledte miatt) még ez a kis sugár is eltűnik. Nem lehet véletlen, hogy az utazásairól való részletes beszámolóhoz hozzászólt sámán, illetve közvetlen családja elbeszéléséből ismerjük ezeket a távoli tájakról szóló történeteket. A sámán az utazás elmesélésének is specialistája a közösségben.

A párizsi folklórfesztivál elbeszélése (ES-03\_paris) igen tanulságos történet – már csak azért is, mert a nagy utazók ezt is gyakran mesélték a közösség tagjainak. Az elbeszélésben gyakran előkerülő fordulat: „Te szitebiaküräkünütü-e szitebirekü” ‘Tisztára, mint a mesében (hősepikai elbeszélésben)!’ Nos, a nganaszan folklór meséi elég kegyetlenek – s a párizsi utazás szintén az volt.<sup>5</sup> Az elbeszélést vázlatosan közlöm, de fontos részletet nem hagytam ki a tartalomból. A három népből (nganaszan, dolgán és kazak) verbuvált énekeseket Moszkvába vitték repülőn, majd autóbusszal Szhodnyába, Moszkva egyik külvárosába, ahol étlen-szomjan tartották őket egy teljes napig, folyamatosan ugató örkutyák őrzete alatt. A következő reggel elfelejtették őket kivinni a repülőhöz, de aztán mégis megvárta őket a Párizsba induló „óriási nagy” repülőgép. Mit érzékel egy nganaszan Párizsból? A szálloda olyan volt, mint egy mesében. A padló fényes, a plafon magas. Az ágy fölött azonban fölfedeztek egy felakasztott *kojkát*, aki szemmel láthatóan szenvedett (egy feszületet). Egyértelműnek tűnt, hogy a csodálatos szálloda régen templom volt, a *kojkák* háza. Mivel nem akarták azzal megsérteni a

<sup>5</sup> Bár nem gondolom, hogy erre célzott volna az adatközlő.

ház jogos tulajdonosának vélt szellemet, hogy elfoglalják a fekhelyét, egy ágyba kucorodott össze két asszony, a harmadik pedig a földön aludt. Másnap egy mesébe illő busszal, melynek át lehetett látni az ablakain, eljutottak egy tóhoz, s a tó mellett egy magas hegyen álló magas házhoz. Ebben ki volt alakítva számukra egy hóval borított előadóterem. Hazafelé menet még kétszer repülőtereken éjszakáztak, pénzük, útravalójuk nem volt.

Az elbeszélésből láthatjuk, hogy a hagyományos érzékelési sémák továbbra is működnek. Fókuszban van a mozgás, a vándorlás: repülőgéppel, különböző autóbusszokkal, az átmeneti szállások, a szhodnyai kunyhóban, a szállodában vagy a repülőtereken. A járműveket és a szálláshelyeket mindig jellemzi néhány mondattal a szöveg. Az emberi épületet a saját felfogásuk szerint ismeretlen természetfeletti erő hatalmában lévőnek, tehát veszélyesnek tekintik. Az utazás során megtekintett környezetből a tavat és a hegyet emeli ki az adatközlő, tehát azokat az elemeket, amelyeket tudott értelmezni. Noha a táj értelmezésének alapvető sémái változatlanok tűnnek, igen sok elem megváltozott a kultúra és a környezet megváltozása miatt. A hagyományos elbeszélési módot viszonylag részletesen elemeztem. Ehhez képest a 1970-es években gyűjtött szövegeket vizsgálva változást jelentenek az orosz kultúrához tartozó részletek, orosz szereplők, orosz istenségek, de ezek mind a hagyományos életmódnak megfelelő tájszerkezetben találják meg a helyüket. A harmadik időszakban a tematika jelentősen megváltozik. A rénszarvas-szimbolika teljesen megszűnt, a vadrénvadászat az élménytörténetekben nem jellemző téma. Előszeretettel beszélnek az iskoláról, (amelyet féltékenységből felgyűjtött az egyik helyi előljáró), mind az épületről, mind a tanulásról.

A vándorlás tematikája a távolra való utazásról való mesélés és a visszaemlékezések során jelenik meg, a mindennapi élet narratívumai során nem. A hagyományos életmódot túlnyomórészt nosztalgiával emlegetik (a réneket követve jól éltek), noha ellenpontként megjelennek a nagy éhínségek tragikus epizódjai is. A tavak elsősorban szerencsétlenségek helyszíneként jelennek meg, a hegyek csupán a visszaemlékezésekben a hely lokalizálása érdekében bukkannak fel. A zugok csupán a mesékben fordulnak elő. A természetfeletti való kapcsolat e környezeti elemek közül legfeljebb a tó esetében mutatható ki. A mitikus népek, melyek benépesítették a nememberi világot, nem jelennek meg e történetekben, illetve csak elvétve, legjellemzőbb tulajdonságaikat elveszítve, esetleg csupán a nevük bukkann fel megváltozott funkcióban.<sup>6</sup> A táj érzékelése a horizontális sík mentén történik, a vertikális egyáltalán nem jelenik meg.

---

<sup>6</sup> A régebbi anyagokban a *baruszi* egyértelműen a halottakkal kapcsolatba hozható, föld alatt vagy földkunyhóban élő, hosszában félbevágott emberre emlékeztető lény. Az 1990 óta gyűjtött anyagokban a baruszi egy erdei kunyhóban talált gyermek neve, egy fél lábán ugrálva játszott fogócskafajta, és egy tóba fulladt fiatalember visszajáró szelleme. Látható, hogy a mitikus alak szemantikai hálójának bizonyos elemei előtérbe kerülnek az egyes előfordulások során, de a teljes háló már felbomlott.

A táj semmiképpen nem tekinthető állandó, statikus tényezőnek a kultúrában, ugyanakkor a tájról való beszéd egy időn kívüli, természetfeletti, ideális állapotot mutat be, mintegy festett tájhoz hasonlóan (HIRSCH, 1996). Mivel maga a környezet is változik, a róla való beszédet is mindig újra kell értelmezni. Az élet során új események, élmények csatolódnak a környezet elemeihez, melyek az egyéni tájélmény felépítését árnyaltabbá teszik. Ha ezek nagy jelentőségűek, akkor akár a közösség táj-képének is részévé válhatnak. Ez a folyamat azonban nem befolyásolja a tájról való ismeretközlés felépítését, zökkenőmentesen illeszkedik a kialakult sémába. Ha a kultúrát hordozó közösség életében gyökeres változás történik, a tájhoz való viszony is megváltozik, átalakul néhány generáció alatt. Véleményem szerint a folyamat különösen gyorsan végbemegy, hiszen a fiataloknak nincsen lehetőségük bejárni azokat a helyszíneket, élni azt az életmódot, amely a tájszemléletet kialakította. Elképzelhető ugyan, hogy az új tájat is a hagyományosnak mondható struktúrák keretén belül érzékelik és fogalmazzák meg, de ha a vizsgált csoportot körülvevő meghatározó kultúra és az életmód egyszerre változik meg, kimutatható, hogy a korábbi struktúra nem teljes rendszerében jelenik meg. A kulturális csoportnak meg kell küzdenie a helyzettel, s megfogalmazni, újraértelmezni identitását, melynek során megváltoznak a szimbólumok és jelentések (GREIGER – GARKOVICH, 1994). Ugyanakkor, ha a környezetről való beszédmód megváltozik, az annak is a jele, hogy a társadalmi viszonyok változóban vannak, hiszen a környezetről való ismeret is a társadalmi viszonyokat képezi le, s abba ágyazott. Amennyiben a megváltozott környezet nem illeszthető bele a meglévő keretekbe, a keretek megváltozásának kell követnie a környezet változását. A fenti eszme-futtatással szemben ellenvéleményt fogalmaz meg Sol Tax (TAX, 1990; idézi GREIGER – GARKOVICH, 1994), aki egyik utolsó írásában azt fejti ki, hogy mivel a hiedelmek rendszere állandó és megtartó erőt képvisel, sem a környezet megváltozása, sem egyéb, kívülről érkező technikai újítás vagy más külső változtatás nem befolyásolja az öndefiníciót és a tájjal való rokonság érzését, a szimbólumok rendszerét. A kulturális csoport ezen elemeket beépíti a saját rendszerébe.

A nganaszanok esetében a szöveges folklór alapján azt figyelhetjük meg, hogy a korábban élő és szorosan a hagyományos életmódhoz kapcsolódó tájértelmezési rendszer alapján próbálják meg feldolgozni az életükbe betörő legújabb kor kihívásait, de ezek a sémák gyakran nem képesek megfelelő fogódzókat biztosítani. Ugyanakkor az is előfordul, hogy igen kivételes képességű elbeszélő – amint a tőle fölvetett szövegek<sup>7</sup> bizonyítják – a hagyományos táj elemeit a modern világból vett hasonlat segítségével mutatja be (például a tó olyan kerek volt, mintha kórházi asztalka lett volna), ami arra utalhat, hogy a nganaszan kultúra talán a mai napig is képen megújulni, és új elemeket beépíteni.

<sup>7</sup> Kurumakutól több, fordítással együtt száz gépelt oldalnál is hosszabb szöveget gyűjtöttek, míg az átlagos szöveghosszúság 20–30 oldal körül mozog.

## IRODALOM

- ABRAHAMSSON, Kurt-Viking  
1999 Landscape Lost and Gained: On Changes in Semiotic Resources. *Human Ecology Review*, 6, 2, 51–61.
- ALBERT Réka  
1999 A nemzet tájképe. Történeti-antropológiai elemzés. In: ALBERT Réka – CZOCH Gábor – ERDŐSI Péter (szerk.): *Nemzeti látószögek a 19. századi Magyarországon. 19. századi magyar nemzetépítő diskurzusok*. 179–211. Budapest, Atelier.
- ANDERSON, David  
2004 Reindeer, Caribou and 'Fairy Stories' of State Power. In: ANDERSON, David G. – NUTALL, Mark (ed.): *Landscapes. Knowing and Managing Animals in the Circumpolar North*. 1–18. Oxford, Berghahn Books.
- ARGOUNOVA, Tatiana  
É. n. Landscape: Narrative, Knowledge and Memory In: JORDAN, Peter (szerk.): *Landscape and Culture in the Siberian North*. <http://ebookbrowse.com/argounova-low-article-landscape-narrative-memory-and-knowledge-doc-d33433777> (Utolsó letöltés: 2011. április 30.)
- BASSO, Keith H.  
1996 *Wisdom Sits in Places: Landscape and language among the Western Apache*. New Mexico, University of New Mexico Press.
- BICSE-OOL, B. K.  
2009 Nganaszanszkij tanyec v rabotah putyeseesztvennyikov, isszledovatyelej u ucseñuh etnografov. In: *Proceedings of the International Scientific and Methodological Workshop: Local Culture: Regional Issues for Providing Success and Support*. 212–218. Novosibirsk.
- BLOCH, Maurice  
1996 People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 63–77. Oxford, Clarendon Press.
- DOLGIH, B.O.  
1976 *Mifologiceszkaja szkazki i isztoriceszkije predanyija nganaszanov*. Moszkva, Nauka.
- ELIADE, Mircea  
1987 A szent és a profán. A vallási léányegről. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- FILTCHENKO, Andre – JORDAN, Peter  
2005 *Continuity and Change in Eastern Khanty Language and World-*

view. <http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/rijordan-filtchenko.pdf> (Utolsó letöltés: 2012. október 5.)

GOW, Peter

1996 Land, People and Paper in Western Amazonia, In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 43–63. Oxford, Clarendon Press.

GRACSEVA, Galina Nyikolajevna

1983 *Tradicionnoje mirovoztrenyie ohotnyikov Tajmira*. Leningrad, Nauka.

GREEN, Nicholas

1996 Looking at the Landscape: Class Formation and the Visual In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 43–63. Oxford, Clarendon Press.

GREIGER, Thomas – GARKOVICH, Lorraine

1994 Landscapes: The Social Construction of Nature and the Environment. *Rural Sociology*, 59, 1–24.

HIRSCH, Eric

1996 Landscape: Between Place and Space. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (ed.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 1–29. Oxford, Clarendon Press.

HOPPÁL Mihály

1992 *Etnoszemiotika*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.

HUMPHREY, Caroline

1996 Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 135–162. Oxford, Clarendon Press.

INGOLD, Tim

1993 The Temporality of the Landscape, *World Archaeology* 25, 2, 152–174. <http://www.scribd.com/doc/54148579/Ingold-The-Temporality-of-the-Landscape> (Utolsó letöltés: 2012. október 5.)

KORTT Ivan – SZIMCSENKO, Jurij

1990 *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojuden*. Berlin, Systema Mundi.

LABANAUSKAS, Kazis (szerk.)

1992 Folklor narodov Tajmira 3. *Nganaszanszkij folklor*. Dugyinka. Tajmirszkij okruzsnyj centr narodnovo tvorcsestvo.

2001 Nya gyürimi tuobtugujsza. *Nganaszanszkaja folklornaja hresztomatija*. Dugyinka. Tajmirszkij okruzsnyj centr narodnovo tvorcsestvo.

2003 *Proiszhoszdenyije nganaszanszkovo naroda*. Szankt Petyerburg, Proszvesenyije.

LAMBERT, Jean-Luc

1996 Landscape and Reproduction of the Ancestral Past. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 184–209. Oxford, Clarendon Press.

2003 Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien). *Études mongoles et Sibiriennes*, 33–34.

POPOV, A. A.

1938 *Tavgijszki*. Moszkva – Szentpétervár, Insztyitut Antropologii i Etnografii.

1966 *The Nganasan. The Material Culture of the Tavgi Samoyeds*. Bloomington, The Hague.

1984 *Nganaszani. Socialnoje usztojsztvo i verovanyija*. Leningrad, Nauka.

SÁRKÁNY Mihály

1990 Nő és férfi a manysi mitológiában és a valóságban. In: BORSÁNYI László – ECSEDY Csaba (szerk.): *Etnológiai tanulmányok. Történelem és kultúra* 5. 90–101. Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség.

SZIMCSENKO, Ju. B.

1996 *Tradicionnūje verovanyija nganaszan* 1. Moszkva, Insztyitut Etnologii i Antropologii RAN.

TAX, Sol

1990 Can world views mix? *Human Organization*, 49, 3, 280–286.

TOREN, Christina

1996 Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 163–183. Oxford, Clarendon Press.

WAGNER-NAGY Beáta (szerk.)

2002 *Chrestomathia Nganasanica*. Szeged – Budapest, SZTE Finnugor Tanszék – MTA Nyelvtudományi Intézet. (Studia Uralo-Altica, Supplementum 10.)

ZIKER, John. P.

2002 *Land Use and Economic Change among the Dolgan and the Nganasan*. <http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/plziker.pdf> (Utolsó letöltés: 2012. október 5.)

## Kéziratok

Kunstkamera – Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography Archive

K I. op 2. N. 1149. Pogyevoj gjevnyik Gracsevoj Galinü Nyikolajevnü 1975.

K I. op 2. N. 1161. Podevoj gjevnyik Gracsevoj Galinü Nyikolajevnü 1976.

Valentyin Guszev által rendelkezésemre bocsátott folklórszövegek közül az alábbiakat idézem:

A Baruszi nevű emberről VB-97\_barusi.doc 1997.

Apám ED-04\_otec 2003.

Gyermekkor EK-08\_destvo 1997.

Kojku-szie K-06\_kojku-sie 2003.

A Kutya-tónál történt események D2nga 2008.

Nganaszanok és dolgánok harca DM-97\_war.doc 1997.

A nyenyecékkel való háborúról VB-97\_guerre.doc 1997.

A pap fia VB-97\_filspope 2003.

Párizsi utazás ES-03\_paris.doc 2003.

Vegyés téma N-04\_argish\_sham\_igry.doc 2003.

## VIRÁG DYEKISS

### TRADITIONAL INTERPRETATION OF CULTURAL LANDSCAPE AMONG THE AVAM-NGANASAN

Landscape is a system as inhabitants perceive their environment. Its conceptualisation is a constituent of identity and tradition; it defines values, beliefs and norms. Everyday practice and cultural memory form this mental map in interaction, which is a living and active structure. In the system of the perception of landscape we can find some intersections, which can fundamentally characterize a given culture.

The Avam Nganasans were nomads, hunting wild reindeer and keeping reindeer herds as well on the Taymir peninsula, North Siberia. Following the movement of reindeer herds had a special significance in their life, thus the wandering formed the basis of their perception of the environment, and this experience served as an organisational principle of their landscape. Therefore those geomorphic elements, which hindered wandering routes and paths gained a great importance, i.e. hills, large rivers, forests and the sea have been associated with the supernatural or danger. In the Nganasan

folklore wandering follows a horizontal direction and the other world is somewhere in the far north. On the other hand shamans often use a vertical way, and the other world is found somewhere in the sky or it is imaged as a subsurface world.

After 1970 the Ngasanan were forced to settle down in villages, their way of life has changed radically and as a consequence the connection between the landscape and the people has weakened. These changes may generate a new view of landscape after a few generations, but, as the texts recorded during most recent fieldworks prove, the traditional landscape model still has a great influence, although it is not capable of adapting to the new lifestyle adequately or responding to the challenges of the modern world either.