

ПРЕДГОВОР

Доколкото ни е известно, предложеното на вниманието на читателя изследване е първи опит да се обхване целият комплекс на шаманизма и да се определи мястото му в общата история на религиите – само по себе си това обстоятелство говори за неизбежните несъвършенства, неточности и рискове при предприетото начинание. Днес разполагаме с немалко материали, отнасящи се до различните типове шаманизъм: сибирски, северно- и южноамерикански, индонезийски, на народите в Океания и пр. От друга страна, редица в много отношения превъзходни монографии слагат началото на етнологическото, социологическото и психологическото изследване на шаманизма (или по-точно на неговите отделни типове). Освен обаче някои достойни за внимание изключения – имаме предвид най-вече трудовете на Харва (Холмберг) за алтайския шаманизъм – много автори на обширната литература за шаманизма пренебрегват интерпретациите на това извънредно сложно явление в рамките на общата история на религиите. Затова се опитахме да осмислим и да представим шаманизма именно от гледната точка на историка на религиите. Чуждо ни е намерението да подценяваме значението на сериозните изследвания, провеждани от ъгъла на психологията, социологията или на етнологията: смятаме, че без тях разбирането на многобройните аспекти на шаманизма е невъзможно. Обаче сме убедени, че остава място и за друг подход, който предлагаме на читателя в следващите страници.

Изучаващият шаманизма като психолог автор е склонен да го разглежда преди всичко като проява на психиката в състояние на криза или дори на регрес; той не би устоял на изкушението да го съпостави с някои ненормални психически състояния или да го причисли към психическите болести с хистероидна или епилептоидна структура.

По-нататък ще обясним (вж. гл. първа, *Шаманизъм и психопатология*) защо отъждествяването на шаманизма с която и да било психическа болест ни се струва неприемливо. Остава обаче важен и съществен проблем, на който психологът винаги, и не без основание, ще обръща внимание: шаманското призвание, както всяко друго религиозно призвание, се проявява чрез криза, чрез временно нарушаване на психическото равновесие на бъдещия шаман. Всички натрупани по този въпрос наблюдения и анализи са извънредно ценни. Те показват, може да се каже, *на живо* как се отразява в психиката онова, което ние нарекохме „диалектика на йерофаниите“: радикалното отделяне на профанното от свещеното и обусловения от това разрыв с действителността. Така можем да си обясним важното значение, което придаваме на подобен род изследвания по религиозна психология.

На свой ред социологът се занимава с обществената функция на шамана, на жреца, на мага: той изследва придобиването на обусловен от магическите способности престиж, неговата роля в социалния механизъм, отношенията между религиозните и политическите водачи и пр. Социологическият анализ на митовете за „Първия шаман“ ясно показва изключителното положение на най-древните шамани в някои архаични общества. Социологията на шаманизма очаква основателя си и ще бъде причислена към особено важните отдели на общата социология на религията. Историкът на религиите е длъжен да държи сметка за резултатите от всички тези изследвания: в съчетание с предоставения от психолозите психологически анализ социалният анализ, в най-широкото разбиране на това понятие, усилва хуманитарната и историческа конкретност на материалите, над които трябва да работи историкът. Този значим принос се обогатява още повече от изследванията на етнолога. Бъдещите етнологически монографии трябва да изяснят мястото на шамана в неговата културна среда. Съществува

опасност истинската личност, например чукотският шаман, да не бъде разбрана правилно, ако четем за подвизите ѝ, но не знаем нищо за живота и традициите на чуките. Етнологът е длъжен да извърши изчерпателен анализ на шаманската носия и барабан, да разкаже за сеансите, да запише текстовете и мелодиите и т.н. Поставяйки си задача да изясни „историята“ на един или друг елемент на шаманизма, например на барабана или на употребата на наркотици преди сеанс, етнологът, при необходимост подпомаган от компаративист и историк, успява да ни разкрие движението на този елемент във времето и пространството; доколкото се простират възможностите му, той ще уточни извора, етапите и хронологията на неговото разпространение. С други думи етнологът също ще се превърне в „историк“, независимо дали приема, или отхвърля метода на културните цикли на Гребнер-Шмид-Коперс. Във всеки случай наред с прекрасната чисто описателна етнографска литература ние вече разполагаме с много трудове по историческа етнология. В огромната „сива маса“ на културните факти започваме по-ясно да различаваме определени силови линии, започваме да забелязваме история там, където сме свикнали да срещаме „първобитни хора“ или „диваци“.

Няма смисъл тук да подчертаваме огромните заслуги, които историческата етнология вече има пред историята на религиите. И все пак тази наука не може да замени историята на религиите, чиято задача е да обедини резултатите както от етнологията, така и от психологията и социологията; историята на религиите има и собствена методика на изследване, и специфични за нея подходи. Културната етнология може например успешно да осветли взаимовръзките на шаманизма с определени културни цикли или с разпространението на един или друг вид шаманизъм; обаче тя не е способна да разкрие дълбокия смисъл на всички тези религиозни явления, да изясни тяхната символика и да установи мястото им в общата история на религиите. В крайна сметка именно на историка на религиите се пада задачата да извърши окончателния синтез на всички отделни изследвания на шаманизма и да формулира цялостното разбиране, което би било едновременно и морфология, и история на това сложно религиозно явление.

Тук обаче е уместно да уточним какво значение при подобен род изследвания трябва да се придава на „историята“. Както вече нееднократно отбелязвахме в предишни трудове (по-подробно за тези неща ще стане дума в готвещия се за издаване допълнителен том към *Трактат по история на религиите*), макар и да е необикновено важна историческата обусловеност на религиозното явление (всеки човешки факт в крайна сметка е исторически факт), тя все пак не го изчерпва напълно. Ще приведем само един пример: извършвайки ритуала, алтайският шаман се изкачва по бреза, на която предварително са изсечени стъпала. Брезата символизира Световното дърво, а стъпалата представляват различните Небеса, през които шаманът трябва да премине по време на своето екстатично пътешествие в Небесата; съвсем вероятно е включената в този ритуал космологическа схема да е от източен произход. Религиозните идеи на античния Близък изток се разпространяват далеч в недрата на Централна и Северна Азия и в значителна степен повлияват върху сибирския и централноазиатския шаманизъм, придавайки му онзи вид, който познаваме днес. Това е чудесен пример как „историята“ може да ни разказва за разпространението на религиозните идеологии и техники. Но както отбелязахме по-горе, *историята* на което и да било религиозно явление не може да разкрие *всичко*, скрито в самия факт на съществуване на това явление. Няма никакви основания да предполагаме, че влиянието на източната космология и религия е *изработило* у алтайците идеологията и ритуала на възнасянето в Небесата; видимо, самото възнасяне е първичен феномен, тоест свойствен на човека като такъв в неговата изначална цялост, а не като историческо същество: доказателство са сънищата, халюцинациите и образите, отнасящи се към идеята за възнасянето на Небето, срещащи се по цял свят извън каквато и да било „историческа“ или друга обусловеност. Всички тези сънища, митове и носталгии, централна тема в които е възнасянето или полетът, не могат да бъдат обяснени единствено с психологически фактори: винаги остава някакво неподдаващо се на обяснение ядро – именно неразбираемото и неотстранимо *нещо*, вероятно отговарящо на истинското положение на човека в Космоса, положение, което – ние настояваме на това – не е само „историческо“.

Ето как, занимавайки се с изследване на историко-религиозните факти и опитвайки се, доколкото е възможно, да организира своите материали в историческа перспектива – единствената, която би гарантирала техния конкретен характер, – историкът на религиите не бива да забравя, че фактите, с които си има работа, в крайна сметка представляват пределни състояния на човека, изискващи разбиране и поясняване. Работата по разшифроване на дълбинния смисъл на религиозните явления по право принадлежи на историка на религиите. Несъмнено психологът, социологът, етнологът и дори философът или теологът също имат какво да кажат – всеки от тях притежава собствено виждане и методи; но единствено историкът на религиите е особено компетентен за значението на *религиозния факт като такъв*. От тази гледна точка историкът на религиите се отличава и от феноменолога, тъй като последният всъщност се отказва от сравнителния анализ: той се ограничава с „приближаването“ и отгатването на смисъла на дадено религиозно явление, докато историкът на религиите се стреми да разбере явлението, след като предварително го е сравнил с хиляди сходни или несходни явления, след като е намерил мястото му сред тях; а тези хиляди явления са разделени както в пространството, така и във времето. От този ъгъл историкът на религиите не би се почувствал удовлетворен просто от типологията или от морфологията на религиозните факти. Той великолепно знае, че „историята“ не изчерпва съдържанието на религиозния факт, но още повече не забравя, че винаги именно благодарение на вплетеността му в историческия контекст – в широкия смисъл на това понятие – в религиозния факт се проявяват всичките му аспекти и значения. С други думи историкът на религиите използва всички *исторически* проявления на религиозния феномен, за да разкрие какво „иска да каже“ този феномен: от една страна, той е привързан към историческата конкретност, но от друга се опитва да осмисли трансисторическото, което религиозният факт открива чрез историята.

Няма смисъл тук да се спираме на тези методологически съображения; за да ги изложим пълноценно, ни е необходимо много повече място, отколкото позволява този предговор. Все пак ще отбележим, че думата „история“ понякога ни отвежда

към недоразумение: тя може да означава както историография (*писането* на историята на нещо), така и просто онова, „което се случва“ в света. На свой ред второто значение на термина има няколко оттенъка: историята като разказ за случилото се в определени времеви или пространствени граници (историята на дадена епоха или народ), тоест историята на конкретен континуум или структура; но също и история в общото значение на думата – например за изразяване на „историческото съществуване на човека“, на „историческата ситуация“, на „историческия момент“ и пр. – или дори в екзистенциалното значение: човек се намира в някаква „ситуация“, тоест в историята.

Историята на религиите невинаги и не непременно е *историография* на религиите, тъй като, когато излагаме историята на религия или на даден религиозен факт (жертвоприношението при семитите, мита за Херкулес и т.н.), ние невинаги сме в състояние да покажем „случилото се“ в хронологическа перспектива; естествено, ако ни позволяват материалите, можем да го направим, но не сме длъжни непременно да се занимаваме с *историография*, ако възнамеряваме да изложим историята на религиите. Многозначността на термина „история“ нерядко води до недоразумения между изследователите: в действителност за нашата дисциплина особено подхожда философският и в същото време общият смисъл на „историята“. Ученият се занимава с история на религиите, когато се опитва да изследва религиозните факти като такива, тоест в специфичния им план на проява: този специфичен план на проява е *исторически*, конкретен, екзистенциален дори ако проявяващите се исторически факти невинаги и не напълно могат да бъдат сведени към историята. Всички йерофании, от най-елементарните (например проявата на свещеното в дадено дърво или камък) до особено сложните („въвеждане“ на нова „божествена форма“ от пророк или от основател на религия) проникват в историческата конкретност и по определен начин са обусловени от историята. Дори в най-скромната йерофания се проявява „вечното възобновяване“, вечното завръщане към безкрайния момент, желанието да бъде унищожена историята, да бъде зачеркнато миналото, отново да бъде сътворен светът. Всичко това е „показано“ в религиозните факти, а не е измислено от

историка на религиите. Естествено историкът, искащ да бъде само историк и нищо повече, има право да игнорира специфичния и трансисторически смисъл на религиозния факт; етнологът, социологът, психологът също могат да ги пренебрегнат. Но историкът на религиите няма право да постъпва така: неговото тренирано за голямо количество йерофании око ще е в състояние да възприеме специфичното религиозно значение на един или друг факт. Връщайки се към нашата изходна точка, можем да констатираме, че този труд напълно заслужава определението *история на религиите* дори ако не се извършва в хронологическата перспектива на историографията.

В крайна“ сметка тази занимаваща толкова много историци хронологическа перспектива е далеч от значението, което сме склонни да ѝ придадем, тъй като, както се постаряхме да докажем в *Трактат по история на религиите*, самата диалектика на свещеното води към безкрайно повтаряне на ред архетипи, защото йерофания, проявяваща се в определен исторически момент, съвпада по структура с хилядолетие по-древна или помлада йерофания: именно тази тенденция на йерофаническият процес да възобновява до безкрайност парадоксалната сакрализация на действителността ни позволява в края на краищата да стигнем до разбиране на религиозното явление и да напишем неговата „история“. С други думи – именно защото йерофаниите се повтарят – можем да отделим религиозните факти и да стигнем до тяхното разбиране. Но йерофаниите имат и тази особеност, че се стремят да представят свещеното в цялата му пълнота дори ако индивидите, чието съзнание се е „отворило“ за свещеното, възприемат само даден аспект или незначителна част от него. В най-елементарната йерофания всичко е *казано*: проявата на свещеното в „камъка“ или в „дървото“ не е по-малко тайнствено и значително, отколкото проявата на свещеното в „бога“. Процесът на сакрализация на действителността е един и същ: но *формата*, която придобива сакрализационният процес в религиозното съзнание на човека, е различна.

Това обстоятелство има значими последици за концепцията, представяща определена хронологическа перспектива на религията: макар и да съществува *история* на религията, тя – като всяка друга история – не е необратима. Монотеистичното

религиозно съзнание не е непременно монотеистично до края на съществуването си поради факта, че пребивава в монотеистичната „история“, според която – очевидно – не можеш да станеш отново политеист или тотемист, след като си опознал и приел монотеизма, напротив – възможно е да си чист политеист или да приемеш религиозните позиции на тотемиста, макар в същото време да си представяш, че си монотеист. Диалектиката на свещеното прави възможни различни обратимости; нито една „форма“ не е застрахована от деградация и разпадане, нито една „история“ не е окончателна. Не само обществото може да практикува – съзнателно или безсъзнателно – няколко религии, но и един и същи човек може да познае безкрайно разнообразие от религиозен опит – от „най-възвишените“ до най-примитивните и най-странни преживявания. Това е вярно и от противоположната гледна точка: от който и да било исторически момент да се тръгне, може да се стигне до най-пълното откровение на свещеното, достъпно за човешките възможности. Опитите на пророците монотеисти могат да бъдат повтаряни – независимо от огромната историческа разлика – дори от „най-изостаналите“ първобитни племена; за тази цел е достатъчно да се „осъществи“ йерофания на небесен бог, почитан по целия свят дори ако в дадения момент той почти не присъства в религиозната действителност. Не съществува религиозна форма, дори и деградирала, която да не може да положи начало на чиста и кохерентна мистика. Ако подобни изключения могат да се изплъзнат от вниманието ни, това обстоятелство се обяснява не с диалектиката на свещеното, а с човешката нагласа към тази диалектика. Но изследването на човешкото поведение излиза извън рамките на компетентността на историка на религиите: то интересува социолога, психолога, моралиста, философа. Като историк на религиите ми е достатъчно твърдението, че благодарение на диалектиката на свещеното е възможна спонтанна обратимост на всяка религиозна позиция. Самото съществуване на тази обратимост е извънредно важно: тя не се проявява никъде другаде. Именно затова не се влияем особено от някои резултати на историко-културната етнология; естествено различните типове цивилизации са органически свързани с определени религиозни фор-

ми, но това в никакъв случай не изключва спонтанността и в крайна сметка антиисторичността на религиозния живот – та нали в известен смисъл всяка история е деградация и изчезване на свещеното! Но свещеното не престава да се проявява и при всяка нова проява възобновява първичната си тенденция към тотално и пълно саморазкриване. Очевидно безкрайните нови прояви повтарят – в религиозното съзнание на едно или друго общество – други безчислени прояви на свещеното, което това общество е познавало в миналото си, в своята „история“. Но е очевидно, че тази история може да парализира спонтанността на йерофанията: във всеки момент е възможно още по-пълно разкриване на свещеното.

Обратимостта на религиозните позиции – и тук ние се връщаме към дискусията за хронологическата перспектива в историята на религиите – е още по-добре забележима в мистичния опит на архаичните общества. Ще имаме много възможности да се убедим, че свързаните мистични преживявания са възможни на всяко цивилизационно равнище и във всяка религиозна ситуация. Това означава, че за някои религиозни съзнания в кризисно състояние винаги е възможен исторически скок, позволяващ им да достигнат нови духовни позиции, недостъпни по други пътища. Несъмнено „историята“ – религиозната традиция на дадено племе – в крайна сметка се намесва, за да сведе към характерните за нея канони екстатичния опит на определени привилегирани личности. Но не по-малко справедливо е твърдението, че често пъти този опит се отличава със същата строгост и благородство, както и преживяванията на великите мистици от Изтока и Запада.

Именно шаманизмът е една от архаичните техники на екстаза и същевременно мистика, магия и „религия“ в широкото значение на тази дума. Опитваме се да покажем това в различни исторически и културни аспекти на шаманизма и дори се опитваме да нахвърляме кратка история на формирането му в Централна и Северна Азия. По-голямо значение обаче придаваме на представянето на самия феномен на шаманизма, на анализа на неговата идеология, на обсъждането на неговите техники, символики, митологии. Смятаме, че подобно начинание ще заинтригува не само специалиста, но и културния човек

изобщо. Именно към него преди всичко се обръща тази книга. Напълно правдоподобно е например, че бележките за разпространението на средноазиатския барабан в арктическите региони ще заинтересуват тесен кръг специалисти, но повечето читатели ще останат равнодушни към тях. Обаче всичко се променя – или поне така предвиждаме ние, – когато заговорим за проникването в широкия и необикновен умствен свят, какъвто е светът на шаманизма и особено за техниките на екстаза. В този случай се докосваме до истинска духовна вселена, която – макар да се отличава от нашата – е също толкова цялостна и интересна. Ще се осмелим да мислим, че запознанството с нея е необходимо за всеки истински хуманист, тъй като от известно време престанахме да отъждествяваме хуманизма със западната духовна традиция, колкото и прекрасна и плодотворна да е тя.

Замислената в този дух книга не може да изчерпи нито един от аспектите, засягани в отделните глави. Не съм си и поставял за цел всестранното и пълно изследване на шаманизма: не притежавам нито необходимите средства, нито пък намерение. Неизменно подхождах към темата като компаративист и историк на религиите; това ще рече, че предварително признавам недостатъците и несъвършенствата, неизбежни в труд, насочен към определен синтез – чрез заключителния анализ. Аз не съм алтаист, нито американист или океанист; вероятно е определено количество трудове на специалисти да са се изплъзнали от полезрението ми.

И въпреки всичко не смятам, че представената тук обща картина може да изглежда съществено различна; много трудове, с незначителни нюанси, повтарят отчетите от първите наблюдения. Публикуваната през 1932 г. и ограничаваща се изключително със сибирския шаманизъм библиография на Попов включва 650 заглавия на руски етнологзи. Библиографията на северноамериканския и на индонезийския шаманизъм също е доста солидна. Не е възможно да се прочете всичко, а и повтарям още веднъж, че не съм имал намерение да заменям етнолога, алтаиста или американиста. Но в бележките навсякъде се старая да посочвам основните трудове, в които може да се намери допълнителен материал. Естествено не е невъзможно

да се разшири справочния апарат, но за тази цел са необходими няколко тома. Не виждам особена полза от това; целта ми не е да създам серия от монографии за различните типове шаманизъм, а общо изследване, предназначено за неспециалисти. Впрочем много теми, за които само споменавам, ще бъдат по-подробно изследвани в други мои трудове (*Смърт и посвещаване*, *Морфология на смъртта* и други).

Не бих могъл да завърша този труд без помощта и поощренията, които в продължение на пет години получавах от бившия министър-председател на Румъния генерал Н. Радеску, от френския Национален център за научни изследвания, от „Вайкинг Фънд“ (Ню Йорк) и от фондация „Боулингън“ (Ню Йорк).

Нека всички тези личности и организации приемат най-искрената ми благодарност. Особено съм задължен на моя приятел доктор Жан Гуийар, който пожела да прочете и да редактира френския ръкопис на този труд, както и на учителя ми и приятеля Жорж Дюмезил, който любезно се запозна с няколко глави. Особено ми е приятно, че имам възможност да им изразя признателността си. Позволявам си да посветя тази книга на моите френски учители и колеги като скромно доказателство за благодарността ми за поддръжката, на която те не се скъпяха, откакто съм пристигнал във Франция.

Вече частично изложих резултатите от изследванията си в статиите: *Le probleme du chamanisme* („Revue de l’Histoire des Religions“, т. CXXXI, 1946, с. 5–52), *Shamanism (Forgotten Religions)*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, с. 299–308) и *Shamanismus* („Paideuma“, 1951, с. 88–97), както и в лекции, които имах честта да прочета през март 1950 г. в Римския университет и в Италианския институт за Средния и Далечен изток по покана на професорите Р. Петациони и Дж. Туци.

Мирча Елиаде,
Париж,
март 1946 – март 1951 г.

Н.В. По типографски причини транскрипцията на източните термини е чувствително опростена.

ПРЕДГОВОР КЪМ ВТОРОТО ИЗДАНИЕ

Още по повод италианското (Рим – Милано, 1953), немското (Цюрих, 1957) и испанското (Мексико, 1960) издание се опитвах да подобря тази книга, която – въпреки несъвършенствата си – за първи път обхваща шаманизма в неговата цялост. Но едва при подготовката на английския превод (Ню Йорк–Лондон, 1964) основно поправих и значително разширих първоначалния текст. През последните петнадесет години са публикувани извънредно много трудове за различните видове шаманизъм. Стараех се да ги използвам в текста или поне да ги спомена в бележките. Макар да включих около двеста нови публикации (издадени след 1948 г.), не претендирам за пълнота на съвременната библиография на шаманизма. Както впрочем вече споменах, тази книга е произведение на историка на религиите, който разглежда темата като компаративист; изследването ми не може да замени монографиите, създадени от специалистите на различните видове шаманизъм. В обзора на последните трудове за шаманизма (*Recent Works on Shamanism: a Review Article* („History of Religions“, I, 1961, с. 152–186)) аз рецензирам работите, издадени до 1960 г. Други критически обзори периодично ще се появяват в същото списание.

Искам още веднъж да благодаря на фондация „Боулингън“: поради отпуснатата ми стипендия имах възможност да продължа изследванията си върху шаманизма и след отпечатването на първото издание.

Най-после щастлив съм, че тук мога да изразя дълбоката си признателност към моя ученик и приятел господин Анри Перне, който се нагърби да редактира и доизкусури текста на второто издание, както и да работи над коректурите.

*Мирча Елиаде,
Чикагски университет,
март 1967 г.*