

**Șamanismul
și tehnicile arhaice
ale extazului**

Mircea Eliade (București, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gândirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al Ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945). Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la École Pratique des Hautes Études (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în SUA, după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade“) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reînnoțirii* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romanos, Latinos do Oriente* (1943). *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului

Traducere din franceză de
BRÎNDUȘA PRELIPCEANU
și
CEZAR BALTAG

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Ileana Busuioc
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Bernadette Filip
DTP: Emilia Ionașcu, Dan Dulgheru

Tipărit la Tipo Lidana – Suceava

Mircea Eliade

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase

© 1951, 1968, Editions Payot

© 1992, 2007, Editions Payot & Rivage

© HUMANITAS, 1997, 2014, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ELIADE, MIRCEA

Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului / Mircea Eliade;

trad.: Prelipceanu Brândușa; trad. Baltag Cezar. –

București: Humanitas, 2014

ISBN 978-973-50-4354-4

I. Prelipceanu, Brândușa (trad.)

II. Baltag, Cezar (trad.)

291.612

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Profesorilor și colegilor mei francezi

Cuvînt înainte

Lucrarea de față este, după cîte știm, prima care abordează șamanismul în totalitatea sa, situîndu-l, totodată, în perspectiva istoriei generale a religiilor: aceasta implică, din capul locului, un coeficient de aproximare și imperfecțiune, precum și riscurile pe care și le asumă. Dispunem în momentul acesta de o cantitate considerabilă de documente cu privire la diversele șamanisme: siberian, nord-american, sud-american, indonezian, oceanian etc. Pe de altă parte, numeroase lucrări, importante în mai multe privințe, au inițiat studiul etnologic, sociologic și psihologic al șamanismului (sau, mai degrabă, al unui anumit tip de șamanism). Dar, cu numai cîteva excepții remarcabile – și ne gîndim în primul rînd la lucrările lui Harva (Holmberg) privind șamanismul altaic –, enorma bibliografie referitoare la șamanism a neglijat interpretarea acestui fenomen în cadrul istoriei generale a religiilor. În ce ne privește, am încercat să abordăm, să înțelegem și să prezentăm șamanismul din perspectiva istoricului religiilor. Departate de noi gîndul de a minimaliza importanța cercetărilor întreprinse din perspectiva psihologiei, a sociologiei sau a etnologiei: ele sînt, după părerea noastră, indispensabile pentru înțelegerea diverselor aspecte ale șamanismului. Dar considerăm că există loc și pentru o altă perspectivă – aceea pe care ne vom strădui să o degajăm în paginile următoare.

Autorul care abordează șamanismul din punctul de vedere al psihologului va fi tentat să-l vadă ca manifestare a unui psihic în criză sau chiar în regresie; el nu va pierde ocazia să-l compare cu anumite comportamente psihice aberante sau să-l claseze în rîndul bolilor mentale de tip isteroid sau epileptoid.

Vom arăta mai departe (pp. 36 și urm.) de ce asimilarea șamanismului cu o boală mentală oarecare ni se pare inacceptabilă. Rămîne

însă un aspect (și anume unul important) asupra căruia psihologul va fi întotdeauna îndreptățit să atragă atenția: vocația șamanică, și de altfel orice vocație religioasă, se manifestă printr-o criză, printr-o ruptură provizorie a echilibrului spiritual al viitorului șaman. Toate observațiile și analizele care s-au acumulat cu privire la acest subiect sînt deosebit de prețioase: ele ne dezvăluie, oarecum *pe viu*, consecințele, în interiorul psihicului nostru, a ceea ce am numit „dialectica hierofaniilor“: separația radicală dintre sacru și profan, ruptura care rezultă de aici în planul realului. Spunînd aceasta, am arătat întreaga importanță pe care o acordăm acestor cercetări de psihologie religioasă.

În ceea ce-l privește, sociologul este preocupat de funcția socială a șamanului, a preotului, a vrăjitorului: el va studia originea fascinației exercitate de magie, rolul său în articularea societății, raporturile dintre căpeteniile religioase și căpeteniile politice și așa mai departe. O analiză sociologică a miturilor despre „Primul Șaman“ va reuși să evidențieze indiciile privind poziția de excepție a celor dintii șamani în unele societăți arhaice. Sociologia șamanismului urmează a se scrie și ea va constitui unul din cele mai importante capitole într-o sociologie generală a religiei. Istoricul religiilor este obligat să țină seama de toate aceste studii și de rezultatele lor: adăugîndu-se la condiționările psihologice evidențiate de psiholog, condiționările sociologice, în cel mai larg sens al cuvîntului, vin să intensifice concretețea umană și istorică a datelor asupra cărora își îndreaptă cercetările. Acest aport de concretețe va fi consolidat de studiile etnologului. Revine monografiilor etnologice sarcina de a situa șamanul din punctele de vedere al contextului cultural. Există riscul de a nu înțelege personalitatea autentică a unui șaman al ciuccilor, de pildă, dacă afli despre isprăvile sale fără să știi nimic în legătură cu viața și tradițiile ciuccilor. Tot etnologului îi revine sarcina de a face studii exhaustive asupra hainelor și a tobei șamanului, de a descrie ședințele șamanice, de a înregistra texte și melodii șamanice etc. Încercînd să precizeze „istoria“ cutărui sau cutărui element constitutiv al șamanismului (a tobei sau a folosirii drogurilor în timpul extazului șamanic), etnologul, dublat în cazul acesta de comparatist și de istoric, va ajunge să ne arate circulația motivului respectiv în timp și în spațiu; el va preciza, în măsura posibilului, centrul de expansiune, etapele și cronologia difuziunii acestuia. Pe scurt, etnologul va deveni el însuși „istoric“, fie că își va însuși ori nu metoda ciclurilor culturale a lui Graebner-Schmidt-Koppers. În

orice caz, dispunem în momentul de față, pe lângă o admirabilă literatură etnografică pur descriptivă, de numeroase lucrări de etnologie istorică: în enorma „masă cenușie“ de fapte culturale ale popoarelor zise „fără istorie“ încep să se întrevadă acum anumite linii de forță; începem să deosebim o „istorie“ acolo unde eram obișnuiți să întâlnim „*Naturvölker*“, „primitivi“ sau „sălbatici“.

Nu este necesar să insistăm aici asupra marilor servicii pe care etnologia istorică le-a adus deja istoriei religiilor. Dar nu credem că ea se poate substitui istoriei religiilor: îi revine acesteia din urmă misiunea de a integra rezultatele etnologiei, precum și pe acelea ale psihologiei și sociologiei; aceasta nu înseamnă că va renunța la propria sa metodă de lucru și la perspectiva care o definește în mod specific. În zadar, de pildă, etnologia ne-ar revela relația șamanismului cu anumite cicluri culturale sau cu difuziunea cutărui sau cutărui complex șamanic; nu incumbă totuși etnologiei sarcina de a ne dezvălui semnificația profundă a tuturor acestor fenomene religioase, de a ne preciza simbolica lor și de a le încadra în istoria generală a religiilor. Abia istoricului religiilor îi revine, în ultimă analiză, menirea de a sintetiza toate studiile aspectelor particulare ale șamanismului și de a prezenta o viziune de ansamblu care să fie deopotrivă o morfologie și o istorie a acestui complex fenomen religios.

Dar este cazul să ne înțelegem asupra importanței care se poate acorda „istoriei“ în studiile de acest tip. Așa cum am arătat de mai multe ori, în alte lucrări, și cum vom avea, de altfel, ocazia să o demonstrăm mai pe larg în lucrarea (în pregătire) complementară la *Tratat de istorie a religiilor*, condiționarea istorică a unui fenomen religios, deși extrem de importantă (orice fapt uman fiind în ultimă instanță un fapt istoric), nu îl epuizează pe de-a întregul. Nu vom da decît un singur exemplu: șamanul altaic escaladează ritualic un trunchi de mesteacăn comportînd un anumit număr de fuscei orizontale; mesteacănul simbolizează Arborele Cosmic, iar treptele diversele Ceruri pe care șamanul trebuie să le străbată în cursul călătoriei sale extatice către Cer; este foarte probabil ca schema cosmologică implicată în acest ritual să fie de origine orientală. Idei religioase din Orientul Apropiat antic s-au propagat foarte devreme în Asia Centrală și Septentrională și au dat șamanismului din Siberia și din Asia Centrală aspectul său actual. Avem aici de-a face cu un bun exemplu despre ceea ce ne poate spune „istoria“ cu privire la difuziunea ideilor și a tehnicilor religioase. Dar, așa

cum arătam mai sus, *istoria* unui fenomen religios nu ne poate revela *tot* ceea ce acest fenomen încearcă, prin chiar faptul manifestării sale, să ne arate. Nimic nu ne îngăduie să presupunem că influențele cosmologiei și religiei orientale au *creat*, la altaici, sistemul de idei și ritualul ascensiunii celeste; idei și ritualuri asemănătoare se manifestă la fel aproape pretutindeni în lume și în regiuni în care influențele paleo-orientale sînt, *a priori*, excluse. Mai degrabă, ideile orientale n-au făcut decît să *modifice* formula rituală și implicațiile cosmologice ale ascensiunii celeste: această ascensiune pare să fie un fenomen originar, vrem să spunem că ea aparține omului ca atare, în integralitatea sa, nu doar ca faptură istorică: mărturie ne stau visele de urcare la Cer, halucinațiile și imaginile ascensionale pe care le întîlnim peste tot în lume, în afara oricărei „condiționări“, fie ea de ordin istoric, fie de altă natură. Semnificația tuturor acestor vise, mituri, nostalgii – avînd ca temă centrală ascensiunea sau zborul – nu poate fi epuizată printr-o explicație psihologică; rămîne întotdeauna un nucleu ireductibil în fața explicației și acest „nu-știu-ce“ ireductibil ne dezvăluie, probabil, adevărata situație a omului în Cosmos, situație care, o vom repeta întruna, nu este doar „istorică“.

Astfel, deși ocupîndu-se de fapte istorico-religioase și preocupîndu-se să-și organizeze, în măsura posibilului, documentele de care dispune în perspectivă religioasă – singura care le garantează acestora caracterul concret –, istoricul religiilor nu trebuie să uite că fenomenele cu care are de-a face dezvăluie, în fond, situații-limită ale omului și că aceste situații trebuie înțelese și descifrate. Acest demers de descifrare a sensului profund al fenomenelor religioase aparține de drept istoricului religiilor. Fără îndoială, psihologul, sociologul, etnologul și chiar filozoful sau teologul au și ei de spus un cuvînt, fiecare din perspectiva sa și potrivit cu metoda care îi e proprie. Dar cele mai multe afirmații valide cu privire la fenomenul religios *ca fenomen religios* – și nu ca fenomen psihologic, social, etnic, filozofic sau teologic – le va face istoricul religiilor. Din acest punct de vedere, istoricul religiilor se deosebește și de fenomenolog, deoarece acesta din urmă nu se angajează, din principiu, la munca de comparare: el se mărginește, pus în fața cutărui sau cutărui fenomen religios, să-l „abordeze“ și să-i ghicească semnificația, în timp ce istoricul religiilor nu accede la înțelegerea unui fenomen decît după ce l-a comparat cu mii de fenomene asemănătoare sau diferite și după ce l-a situat între acestea:

și aceste mii de fenomene sînt distanțate, în spațiu și timp, unele de altele. Tot astfel, istoricul religiilor nu se va mărgini la o tipologie sau o morfologie a faptelor religioase: el știe bine că „istoria“ nu epuizează conținutul unui fapt religios, dar nu uită nici faptul că în Istorie – în înțeles larg – își dezvoltă și își evidențiază întotdeauna faptul religios toate semnificațiile. Cu alte cuvinte, istoricul religiilor utilizează toate manifestările *istorice* ale unui fenomen religios spre a descoperi ce „vrea să spună“ acest fenomen: pe de o parte, el se referă la concretul istoric și, pe de alta, se străduiește să descifreze aspectul trans-istoric pe care îl revelează prin istorie faptul religios.

Nu este cazul să mai zăbovim asupra acestor cîteva considerații metodologice; ca să le prezentăm cum trebuie am avea nevoie de mult mai mult decît spațiul restrîns al unei prefețe. Să precizăm însă că vocabula „istorie“ poate genera confuzii: căci ea poate semnifica atît istoriografia (adică faptul de a *scrie* istoria unui lucru), cît și, pur și simplu, „ceea ce s-a petrecut“ în lume. Or, această a doua accepțiune a cuvîntului se descompune și ea, la rîndu-i, în cîteva nuanțe: istoria în sensul a ceea ce s-a petrecut între anumite limite spațiale sau temporale (istoria unui popor sau a unei epoci), adică istoria unei continuități sau a unei anumite structuri; dar și istoria în sensul general al cuvîntului, precum în expresiile „existența istorică a omului“, „situație istorică“, „moment istoric“ etc., sau chiar în accepția existențialistă: omul este pus „în situație“, adică *în* istorie.

Istoria religiilor nu este întotdeauna și în mod necesar *istoriografia* religiilor: căci scriind istoria unei religii oarecare sau a unui fapt religios dat (sacrificiul la semiți, mitul lui Hercule etc.) nu ești întotdeauna în stare să arăți tot „ce s-a petrecut“ într-o perspectivă cronologică: desigur, poți face și acest lucru dacă documentele se pretează la așa ceva, dar nu ești obligat să faci *istoriografie* ca să poți pretinde că scrii istoria religiilor. Polivalența termenului de „istorie“ a facilitat în acest context neînțelegerile între specialiști: în realitate, ceea ce convine disciplinei noastre este sensul general și filozofic, totodată, al termenului de „istorie“. Faci istorie a religiilor în măsura în care te străduiești să studiezi faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare: acest plan specific de manifestare este întotdeauna *istoric*, concret, existențial, chiar dacă faptele religioase nu sînt întotdeauna și nici integral reductibile la istorie. De la hierofaniile cele mai elementare (de pildă, manifestarea sacralului într-un arbore sau într-o piatră)

pînă la cele mai complexe („viziunea“ unei noi „forme divine“ de către un profet sau un întemeietor de religie), totul se manifestă în concretul istoric și totul este, întrucîtva, condiționat de istorie. Totuși, un „veșnic nou început“, o eternă reîntoarcere la clipa intemporală, o dorință de a aboli istoria, de a șterge trecutul, de a recrea lumea se manifestă pînă și în cea mai modestă hierofanie. Acest lucru este „arătat“ în faptele religioase, nu este inventat de istoricul religiilor. Evident, un istoric care nu se vrea decît istoric, și nimic altceva, are dreptul să ignore sensul specific și trans-istoric al unui fenomen religios; un etnolog, un sociolog, un psiholog pot și ei să-l ignore. Un istoric al religiilor însă nu poate: familiarizat cu un mare număr de hierofanii, ochiul său va fi capabil să descifreze semnificația specific religioasă a cutărui sau cutărui fapt. Și, ca să revenim exact acolo de unde am plecat, această lucrare merită foarte exact titlul de istorie a religiilor, chiar dacă nu se desfășoară în perspectiva cronologică a istoriografiei.

De altfel, această perspectivă cronologică, oricît de interesantă ar putea fi pentru unii istorici, este departe de a avea importanța care, în general, i se acordă, căci, așa cum am încercat să arătăm în lucrarea noastră, *Tratat de istorie a religiilor*, dialectica sacrului tinde să repete mereu o serie de arhetipuri, astfel încît o hierofanie care se realizează într-un „moment istoric“ anume este echivalentă, ca structură, cu o hierofanie care poate fi cu o mie de ani mai veche sau mai nouă: această tendință a proceselor hierofanice de a relua *ad infinitum* aceeași sacralizare paradoxală a realității ne permite, în fond, să înțelegem întrucîtva un fenomen religios și să-i scriem „istoria“. Altfel spus, tocmai pentru că hierofaniile se repetă, putem să distingem faptele religioase și ajungem să le înțelegem. Căci hierofaniile au particularitatea de a tinde să dezvăluie sacrul în totalitatea sa, chiar dacă oamenii în conștiința cărora se „arată“ sacrul nu își apropiază decît un singur aspect sau o mică parte a lui. În cea mai elementară hierofanie *este exprimat totul*: manifestarea sacrului într-o „piatră“ sau într-un „arbor“ nu este nici mai puțin misterioasă, nici mai puțin demnă decît manifestarea sacrului într-un „zeu“. Procesul de sacralizare a realității este același: *forma* luată de acest proces de sacralizare în conștiința religioasă a omului este diferită.

Iată așadar un fapt nelipsit de importanță pentru concepția unei perspective cronologice a religiei: deși există o *istorie* a religiei, ea nu este ireversibilă, ca oricare altă istorie. O conștiință religioasă mono-

teistă nu este în mod necesar monoteistă pînă la sfîrșitul existenței sale, prin faptul că participă la o „istorie“ monoteistă și că, înăuntrul acestei istorii, nu poți redeveni politeist ori totemist după ce ai cunoscut și ai participat la monoteism; dimpotrivă, poți foarte bine să fii politeist sau să te porți totemistic, închipuindu-ți sau pretinzînd a fi monoteist. Dialectica sacrului permite orice reversibilitate; nici o „formă“ nu este scutită de degradare și descompunere, nici o „istorie“ nu este definitivă. Nu numai că o comunitate poate practica – fie conștient, fie nu – o mulțime de religii, dar chiar unul și același ins poate cunoaște o multitudine de experiențe religioase, de la cele mai „elevate“ pînă la cele mai fruste și mai aberante. Acest lucru este valabil și în sens invers: poți avea, în oricare moment cultural, revelația cea mai desăvîrșită a sacrului, atît cît îi este dat omului să cunoască. Experiențele religioase ale profetilor monoteiști se pot repeta, în pofida marii diferențe istorice, chiar și în cadrul celui mai „înapoiat“ trib primitiv; e de ajuns pentru asta să se „realizeze“ hierofania unui zeu celestial, zeu atestat mai peste tot în lume, chiar dacă azi este aproape absent din actualitatea religioasă. Nu există formă religioasă, oricît de degradată, care să nu poată da naștere unei mistici foarte pure și coerente. Dacă atari exemple de excepție nu sînt destul de numeroase ca să se impună observației, acest fapt nu ține de dialectica sacrului, ci de comportamentul oamenilor în raport cu această dialectică. Iar studiul comportamentului uman depășește misiunea istoricului religiilor: el îi interesează pe sociolog, psiholog, moralist, filozof. Ca istorici ai religiilor, este suficient să constatăm că dialectica sacrului permite reversibilitatea spontană a oricărei poziții religioase. Însuși faptul că această reversibilitate există este important: ea nu se verifică în alte cazuri. Acesta este de altfel motivul pentru care nu ne lăsăm ușor sugestați de anumite rezultate ale etnologiei istorico-culturale; diversele tipuri de civilizație sînt, bineînțeles, organic legate de anumite forme religioase, dar acest lucru nu exclude deloc spontaneitatea și, în ultimă analiză, anistoricitatea vieții religioase. Căci orice istorie este, într-o oarecare măsură, o cădere din sacru, o limitare și o micșorare. Dar sacrul nu încetează să se manifeste și cu fiecare nouă manifestare el își reia tendința inițială, aceea de a se manifesta total și plenar. Este adevărat că nenumăratele manifestări noi ale sacrului repetă – în conștiința religioasă a cutărei ori cutărei societăți – celelalte manifestări ale sacrului pe care această societate le-a cunoscut în trecut, în „istoria“ sa.

La fel de adevărat este și faptul că această istorie nu ajunge să paralizeze spontaneitatea hierofaniilor: în orice moment rămîne posibilă o revelație și mai completă a sacrului.

Or, și aici de fapt reluăm discutarea perspectivei cronologice în istoria religiilor, se întîmplă ca reversibilitatea pozițiilor religioase să fie și mai evidentă în experiențele mistice ale societăților arhaice. Așa cum vom avea deseori ocazia să arătăm, experiențe mistice deosebit de coerente sînt posibile la orice nivel de civilizație sau în orice situație religioasă. Aceasta înseamnă că, pentru anumite conștiințe religioase aflate în criză, este întotdeauna posibil un salt istoric care să le permită să atingă poziții spirituale altminteri inaccesibile. Desigur, „istoria“ – tradiția religioasă a tribului în chestiune – intervine, în cele din urmă, ca să reafirme și să plieze la propriile sale modele experiențele extatice ale unor privilegiați. Nu este însă mai puțin adevărat că aceste experiențe au de multe ori aceeași rigoare și noblețe ca și experiențele marilor mistici din Răsărit sau din Apus.

Șamanismul este tocmai una din tehnicile arhaice ale extazului, mistică, magie și „religie“ în sens larg. Ne-am străduit să îl prezentăm în diferitele sale aspecte istorice și culturale și am încercat să schițăm chiar o scurtă istorie a formării șamanismului din Asia Centrală și Septentrională. Dar cel mai mare preț l-am pus pe prezentarea fenomenului șamanic însuși, pe analiza ideologiei sale, pe discutarea tehnicilor sale, pe simbolismul și mitologiile sale. Credem că o atare lucrare este susceptibilă să-l intereseze nu numai pe specialist, ci și pe omul cultivat, în general, și tocmai acestuia ne adresăm în primul rînd. Ne îngăduim să credem, de pildă, că precizările care se pot aduce în problema răspîndirii tobei central-asiatice în regiunile arctice, puțînd pașiona un număr redus de specialiști, vor lăsa destul de indiferentă majoritatea cititorilor. Totuși, situația se schimbă, fie-ne îngăduit să prevedem acest fapt, atunci cînd este vorba să pătrunzi într-un univers mental atît de vast și frămîntat, cum este acela al șamanismului în general și al tehnicilor extazului pe care fenomenul șamanic le implică. Avem de-a face, în acest caz, cu un întreg univers spiritual care, deși diferit de al nostru, nu îi este mai prejos nici sub aspectul coerenței, nici ca interes. Îndrăznim să credem că studierea sa se impune oricărui umanist de bună-credință, căci, de cîtva timp încoace, s-a ajuns să nu se mai identifice șamanismul cu tradiția spirituală occidentală, oricît de grandioasă și fertilă ar fi ea.

Concepută în acest spirit, lucrarea de față nu va putea epuiza vre-unul din aspectele pe care le abordează în diversele ei capitole. N-am întreprins un studiu exhaustiv al șamanismului: n-am avut nici mijloacele, nici intenția s-o facem. Am tratat subiectul; asta înseamnă că mărturisim de la început lipsurile și inevitabilele imperfecțiuni ale unei lucrări care încearcă, în ultimă instanță, o sinteză. Autorul nu este specialist în probleme altaice, nici americanist, nici istoric al religiilor oceaniene și este posibil ca un anumit număr de lucrări de specialitate să-i fi scăpat.

Dar nu credem că tabloul general trasat aici ar fi fost, în acest caz, modificat prea mult; o mare cantitate de lucrări științifice nu fac decît să repete, cu mici variații, relațiile primilor observatori. Bibliografia lui Popov, publicată în 1932 și limitîndu-se la șamanismul siberian, înregistrează 650 de lucrări ale etnologilor ruși. Bibliografia șamanismului de tip nord-american și de tip indonezian este, de asemenea, considerabilă. Nu poți citi totul și, o spunem din nou, nu avem pretenția de a ne substitui etnologului, specialistului în probleme altaice sau americanistului. Am avut întotdeauna grijă să indicăm în subsol principalele lucrări în care se pot găsi materiale suplimentare. Am fi putut, bineînțeles, multiplica documentația, dar aceasta ar fi însemnat să ne angajăm într-o lucrare de mai multe volume. N-am putut vedea în ce ar fi constat utilitatea unei atari întreprinderi; nu am avut în vedere o serie de monografii asupra diverselor șamanisme, ci un studiu general destinat unui public nespecializat. Numeroase subiecte asupra cărora aici am făcut doar aluzie le vom trata mai în detaliu în alte lucrări (*Moarte și inițiere, Mitologia Morții* etc.).

Nu am fi putut duce la capăt această lucrare fără ajutorul și încurajările pe care le-am primit, de-a lungul a cinci ani de muncă, de la generalul N. Rădescu, fost președinte al Consiliului de Miniștri, din partea unor instituții precum Centre National de la Recherche Scientifique, Viking Fund (New York) și Bollingen Foundation (New York). Toate persoanele și instituțiile merită mulțumirile noastre cele mai sincere. În mod special îi sîntem îndatorați prietenului nostru, dr. Jean Gouillard, care a binevoit să citească și să corecteze manuscrisul francez al lucrării de față, precum și prietenului și maestrului nostru, profesorul Georges Dumézil, care a avut amabilitatea să citească un anumit număr de capitole. Ne face mare plăcere să le arătăm în acest moment toată recunoștința noastră. Ne-am permis să dedicăm această

carte profesorilor și colegilor noștri francezi, ca o mărturie a grațitudinii noastre pentru încurajările pe care nu au încetat să ni le ofere de la sosirea noastră în Franța.

În parte, rezultatele cercetărilor noastre au fost deja expuse în articolele: „Le problème du chamanisme“ (*Revue de l'Histoire des Religions*, vol. CXXXI, 1946, pp. 5–52), „Shamanism“ (*Forgotten Religions*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, pp. 299–308) și „Schamanismus“ (*Paideuma*, 1951, pp. 88–97) – și în conferințele pe care am avut cinstea să le ținem, în martie 1950, la Universitatea din Roma și la Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, la invitația profesorilor R. Pettazzoni și G. Tucci.

MIRCEA ELIADE

Paris, martie 1946 – martie 1951

N.B. Din rațiuni de ordin tipografic, transcrierea termenilor orientali a fost mult simplificată.

*Cuvînt înainte
la ediția a doua*

Cu prilejul traducerilor în italiană (Roma–Milano, 1953), germană (Zürich, 1957) și spaniolă (Mexico, 1960), am căutat să corectăm și să îmbunătățim această carte care, în ciuda tuturor imperfecțiunilor, este prima carte asupra șamanismului considerat în ansamblu. Dar, mai cu seamă, pregătind traducerea engleză (New York–Londra, 1964), am corectat temeinic și am sporit simțitor textul inițial. În ultimii cincisprezece ani, s-a publicat un număr considerabil de lucrări privind diversele tipuri de șamanism. Ne-am străduit să le folosim în text sau, cel puțin, să le semnalăm în note. Deși am înregistrat mai mult de două sute de apariții noi (publicate după 1948), nu pretindem că am epuizat bibliografia recentă a șamanismului. Dar, așa cum am arătat deja, această carte este opera unui istoric al religiilor care abordează subiectul ca un comparatist; ea nu poate înlocui monografiile pe care specialiștii le-au consacrat diverselor tipuri de șamanism. Am trecut în revistă și examinat în „Recent Works on Shamanism: a Review Article“ (*History of Religions*, I, 1961, pp. 152–186), aparițiile de pînă în 1960. Alte analize critice vor apărea la diverse intervale în aceeași revistă.

Ținem să exprimăm încă o dată aici mulțumirile noastre față de Bollingen Foundation; grație bursei de studii pe care ne-a acordat-o, am putut să ne continuăm cercetările asupra șamanismului și după publicarea primei ediții a cărții.

În sfîrșit, avem fericirea să putem exprima aici întreaga noastră recunoștință studentului și prietenului nostru, dl Henry Pernot, care și-a dat osteneala să revadă și să îmbunătățească textul acestei a doua ediții, precum și să facă munca de corectură a șpalturilor.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago, martie 1967

CAPITOLUL I

GENERALITĂȚI. METODE DE RECRUTARE. ȘAMANISM ȘI VOCAȚIE MISTICĂ

Preliminarii

De la începutul secolului încoace, etnologiile au luat obiceiul să folosească nediferențiat termenii de șaman, *medicine-man*, vrăjitor sau magician ca să desemneze anumiți indivizi înzestrați cu puteri magico-religioase și atestați în toate societățile primitive. Prin extensie, aceeași terminologie a fost aplicată și în studiul istoriei religioase a popoarelor „civilizate“ și s-a vorbit, de pildă, despre un șamanism indian, iranian, germanic, chinezesc sau chiar babilonian, atunci când s-au făcut referiri la elemente „primitive“ atestate în religiile respective. Din mai multe motive, o atare confuzie nu poate decât să dăuneze înțelegerii fenomenului șamanic. Dacă prin vocabula „șaman“ se înțelege orice magician, vrăjitor, *medicine-man* sau persoană extatică, întâlnești de-a lungul istoriei religiilor și etnologiei religioase, se ajunge la o noțiune extrem de complexă, dar și imprecisă, a cărei utilitate nu o vedem, deoarece dispunem deja de termenii „vrăjitor“ sau „magician“, pentru a exprima noțiuni atât de disparate și aproximative cum sînt acelea de „magie“ sau de „mistică primitivă“.

Considerăm că trebuie să limităm folosirea vocabulelor „șaman“ și „șamanism“, tocmai pentru a evita echivocurile și a avea o imagine mai clară chiar în ceea ce privește istoria „magiei“ și „vrăjitoriei“. Căci, bineînțeles, și șamanul este vrăjitor și un *medicine-man*; el este socotit vindecător, asemenea tuturor vracilor, și fachir, asemenea tuturor magicienilor, primitivi sau moderni. Dar el este, în plus, psihopomp, și poate fi și preot, mistic și poet. În masa cenușie și „confuză“ a vieții magico-religioase a societăților arhaice considerate în ansamblu, șamanismul – luat în sens strict și exact – prezintă deja o structură proprie și deosebită o „istorie“ pe care este util să le precizăm.

Șamanismul *stricto sensu* este un fenomen religios siberian și central-asiatic, prin excelență. Cuvîntul ne vine, prin rusă, din cuvîntul

tungus, *șaman*. În alte limbi din centrul și nordul Asiei, termenii corespunzători sînt iakutul *ojun*, mongolul *bügä*, *bögä* (*buge*, *bü*) și *udagan* (cf. și buriatul *udayan*, iakutul *udoyan*: „femeia șaman“), turco-tătarul *kam* (altaicul *kam*, *gam*, mongolul *kami* etc.). S-a încercat să se explice cuvîntul tungus prin termenul din limba pali *samana*. Asupra acestei etimologii posibile – care ține de problema influențelor indiene asupra religiilor siberiene – vom reveni în ultimul capitol al cărții de față (pp. 450 și urm.). În această imensă arie care cuprinde centrul și nordul Asiei, viața magico-religioasă a societății se concentrează asupra șamanului. Aceasta nu înseamnă, evident, că el ar fi singurul mînuitor al sacrului, nici că activitatea religioasă ar fi în întregime confiscată de șaman. În multe triburi, preotul sacrificator coexistă cu șamanul, fără a mai pune la socoteală și faptul că fiecare cap de familie este totodată șeful cultului domestic. Totuși, șamanul rămîne figura dominantă căci, peste tot în aceste zone în care experiența extatică este socotită drept experiență religioasă prin excelență, șamanul, și numai el, este marele maestru al extazului. O primă definiție a acestui fenomen complex, și poate cel mai puțin hazardată, ar fi: șamanism = *tehnică extazului*.

În acest mod a fost el atestat și descris de primii călători în diverse ținuturi din Asia Centrală și Septentrională. Mai tîrziu, fenomene magico-religioase asemănătoare au fost observate în America de Nord, în Indonezia, în Oceania și în alte părți. Așa cum vom vedea îndată, aceste fenomene sînt pur șamanice și pot fi foarte bine studiate împreună cu șamanismul siberian. O remarcă se impune însă de la început: prezența unui complex șamanic într-o zonă oarecare nu implică în mod necesar ca viața magico-religioasă a unui popor să se fi cristalizat în jurul șamanismului. Faptul poate exista (este ceea ce se petrece, de pildă, în anumite regiuni din Indonezia), dar nu este cel mai frecvent. De obicei, șamanismul coexistă cu alte fenomene și forme ale magiei și religiei.

În aceasta, de fapt, vedem avantajul de a întrebuița termenul de „șamanism“ în sens propriu și riguros. Pentru că, dacă ne dăm osteneala de a-l diferenția pe șaman de alți „magicieni“ și *medicine-man* ai societăților primitive, identificarea complexelor șamanice în cutare ori cutare religie capătă, dintr-odată, o semnificație importantă. Vrăjitori și magie întîlnim aproape peste tot în lume, în timp ce șamanismul presupune o „specialitate“ anume asupra căreia vom insista pe

larg: „stăpînirea asupra focului“, zborul magic etc. În virtutea acestui fapt, deși șamanul este, printre altele, un magician, nu orice magician poate fi socotit șaman. Aceeași precizare se impune în ceea ce privește vindecările șamanice: orice *medicine-man* este un tămăduitor, șamanul însă folosește o metodă care îi aparține numai lui. În ceea ce privește tehnicile șamanice ale extazului, ele nu epuizează toate tipurile de experiență extatică atestate în istoria religiilor și în etnologia religioasă; nu orice extatic poate fi considerat șaman; șamanul este specialistul unei transe, în timpul căreia sufletul său, se crede, părăsește trupul pentru a întreprinde ascensiuni cerești sau coborîri în Infern.

O atare distincție este îndeobște necesară pentru a preciza relația șamanului cu „spiritele“. În societățile primitive și, deopotrivă, în cele moderne, aflăm indivizi care mărturisesc că întrețin relații cu „spiritele“, fie că sînt „posedați“ de acestea, fie că le „stăpînesc“. Ar fi nevoie de cîteva volume ca să studiezi mulțumitor toate problemele care se pun în legătură cu însăși noțiunea de „spirit“ și cu posibilele ei raporturi cu oamenii, căci un „spirit“ poate fi foarte bine sufletul unui răposat, ori un „spirit al Naturii“, ori un animal mitic etc. Dar studiul șamanismului nu presupune să abordăm toate aceste aspecte; este de ajuns să definim relația șamanului cu spiritele ajutătoare. Vom vedea ușor prin ce se deosebește un șaman de un „posedat“, de pildă: el stăpînește „spiritele“, în sensul că, făptură umană fiind, reușește să comunice cu morții, „demonii“ și „spiritele Naturii“, fără să se transforme în instrument al acestora. Se întîlnesc, fără îndoială, și șamani „posedați“, dar ei constituie mai degrabă excepții, care, de altfel, au o explicație.

Aceste cîteva precizări preliminare arată deja calea pe care ne propunem să o urmăm ca să ajungem la o înțelegere adecvată a șamanismului. Datorită faptului că acest fenomen magico-religios s-a manifestat cel mai complet în Asia Centrală și Septentrională, îl vom folosi drept exemplu tipic pe șamanul din aceste regiuni. Nu ignorăm faptul, și ne vom strădui chiar să o demonstrăm, că șamanismul din Asia Centrală și Septentrională nu este, cel puțin sub aspectul său actual, un fenomen original și scutit de orice influență exterioară; este, dimpotrivă, un fenomen cu o lungă „istorie“. Dar șamanismul Asiei Centrale și Septentrionale are meritul de a se prezenta ca o structură unde elemente care au o prezență difuză în șamanismele din restul lumii – anume, legăturile de tip special cu „spiritele“, capacitățile extatice permițînd zborul magic, urcarea la Cer, coborîrea în Infern,

stăpînirea asupra focului etc. – se dezvoltă ca integrate într-o ideologie anume și validînd tehnici specifice.

Un atare șamanism în sensul strict al cuvîntului nu este limitat la Asia Centrală și Septentrională și vom încerca mai departe să punem în evidență un număr cît mai mare de paralele. Se întîlnesc, pe de altă parte, în stare izolată, anumite elemente șamanice în diverse forme de magie și religii arhaice; ele prezintă un interes considerabil, deoarece arată în ce măsură șamanismul propriu-zis păstrează un substrat de credințe și de tehnici „primitive“ și în ce măsură inovează. Străduindu-ne să definim locul șamanismului în cadrul religiilor primitive (cu tot ceea ce este implicat prin aceasta: „magie“, credința în Ființe Supreme și în „spirite“, concepții mitologice, tehnici ale extazului etc.), vom fi obligați să ne referim mereu la fenomene mai mult sau mai puțin similare, fără a le considera „șamanice“. Dar este întotdeauna folositor să comparăm și să arătăm tot ceea ce un element magico-religios similar elementului șamanic a produs în altă parte, într-un alt ansamblu cultural, cu o altă orientare spirituală.¹

Oricît de mult ar domina șamanismul viața religioasă din toată Asia Centrală și Septentrională, el nu constituie totuși *religia* acestei arii imense. Numai comoditatea sau confuzia de interpretare au putut uneori să ducă la considerarea religiei popoarelor arctice sau turco-tătare drept șamanism. Religiile Asiei Centrale și Septentrionale mustesc de șamanism, tot așa cum orice religie debordează de experiența mistică a adepților ei de excepție. Șamanii sînt niște „aleși“ și, în această calitate, ei au acces la o zonă a sacralului rămasă inaccesibilă celorlalți membri ai comunității. Experiențele lor extatice au exercitat și exercită încă o puternică influență asupra stratificării ideilor religioase, asupra mitologiei, a sistemelor rituale. Dar nici ideologia, nici mitologia și ritualurile populațiilor arctice nu sînt o creație a șamanilor. Toate acestea

1. În acest sens, și numai în acesta, considerăm valoroasă identificarea elementelor „șamanice“ într-o religie sau o mistică evoluată. Descoperirea unui simbol sau a unui ritual șamanic în India antică sau în Iranul antic începe să capete semnificație numai în măsura în care ești în situația de a vedea în șamanism un fenomen religios bine definit; altfel, poți continua să vorbești la nesfîrșit despre „elemente primitive“, decelabile în orice religie, indiferent cît de „evoluată“ ar fi aceasta. Căci religiile din India și Iran, ca și orice altă religie din Orientul antic sau modern, prezintă numeroase „elemente primitive“, care nu sînt prin acest simplu fapt șamanice. Nu putem considera „șamanică“ nici oricare tehnică a extazului care se întîlnește în Orient, oricît de „primitivă“ ar fi.

CUPRINS

Cuvînt înainte 7

Cuvînt înainte la ediția a doua 17

- I. GENERALITĂȚI. METODE DE RECRUTARE. ȘAMANISM ȘI VOCAȚIE MISTICĂ 19
Preliminarii, 19. Acordarea puterilor șamanice, 27. Recrutarea șamanilor în Siberia Occidentală și Centrală, 29. Recrutarea la tunguși, 31. Recrutarea la buriați și la altaici, 33. Transmiterea ereditară și aventura căutării puterilor șamanice, 34. Șamanism și psihopatologie, 37.
- II. BOLI ȘI VISE INIȚIATICE 46
Boală–inițiere, 46. Extaze și viziuni inițiatice la șamanii iakuți, 48. Vise inițiatice la șamanii samoiezi, 50. Inițierea la tunguși, buriați etc., 55. Inițierea vrăjitorilor australieni, 57. Paralele Australia–Siberia–America de Sud etc., 61. Sfișierea inițiatcă în America de Nord și de Sud, în Africa și în Indonezia, 64. Inițieri ale șamanilor eschimoși, 68. Contemplarea propriului schelet, 72. Inițieri tribale și societăți secrete, 74.
- III. DOBÎNDIREA PUTERILOR ȘAMANICE 77
Mituri siberiene privind originea șamanilor, 77. A fi ales șaman la golzi și la iakuți, 81. Alegerea șamanului la buriați și la teleuți, 84. Spiritele-femei, ocrotitoare ale șamanului, 87. Sufletele morților și rolul lor, 89. „A vedea spiritele“, 93. Spiritele ajutătoare, 95. „limbaj secret – „Limbajul animalelor“, 102. Căutarea puterilor șamanice la populațiile din America de Nord, 106.
- IV. INIȚIEREA ȘAMANICĂ 116
Inițierea la tunguși și la populația manciu, 116. Inițierea la iakuți, samoiezi și ostiaci, 118. Inițierea la buriați, 120. Inițierea șamanei araucane, 126. Cățărutul ritual în copaci, 129. Călătoria în Cer a șamanului carib, 131. Înălțarea prin curcubeu, 134. Inițieri australiene, 137. Alte forme ale ritului de înălțare, 141.
- V. SIMBOLISMUL COSTUMULUI ȘI AL TOBEI ȘAMANICE 146
Observații preliminare, 146. Costumul siberian, 148. Costumul buriat, 150. Costumul altaic, 152. Oglinzile și tichiile șamanice, 153. Simbolismul

ornitologic, 155. Simbolismul scheletului, 157. A renaște din propriile oase, 159. Măștile șamanice, 163. Toba șamanică, 166. Costume rituale și tobe magice în lume, 173.

VI. ȘAMANISMUL ÎN ASIA CENTRALĂ ȘI SEPTENTRIONALĂ:

I. ÎNĂLȚAREA LA CER, COBORÎREA ÎN INFERN 177

Funcția șamanului, 177. Șamani „albi” și șamani „negri”. Mitologii dualiste, 179. Sacrificarea calului și înălțarea șamanului la Cer (Altai), 184. Bai Ūlgân și șamanul altaic, 191. Coborîrea în Infern (Altai), 193. Șamanul psihopomp (altaici, golzi, iuraci), 197.

VII. ȘAMANISMUL ÎN ASIA CENTRALĂ ȘI SEPTENTRIONALĂ:

II. VINDECĂRI MAGICE. ȘAMANUL PSIHOPOPOM 206

Chemarea și căutarea sufletului: tătari, buriați, kirghizi, 207. Ședința șamanică la ugrici și la laponi, 210. Ședințele la ostiaci, iuraci și samoiezi, 214. Șamanismul la iakuți și la dolgani, 217. Ședințele șamanice la tunguși și la oroci, 224. Șamanismul iukaghir, 231. Religie și șamanism la koriaci, 235. Șamanismul la ciucci, 237.

VIII. ȘAMANISM ȘI COSMOLOGIE 243

Cele trei zone cosmice și Stilpul Lumii, 243. Muntele cosmic, 249. Arborele Lumii, 252. Numerele mistice 7 și 9, 256. Șamanism și cosmologie în aria oceaniană, 260.

IX. ȘAMANISMUL NORD ȘI SUD-AMERICAN 269

Șamanismul la eschimoși, 269. Șamanismul nord-american, 277. Ședința șamanică, 280. Vindecarea șamanică la populația paviotso, 281. Ședința șamanică la populația achumawi, 284. Coborîrea în Infern, 287. Confreriile secrete și șamanismul, 291. Șamanismul sud-american: diferite ritualuri, 300. Vindecarea șamanică, 303. Vechimea șamanismului pe continentul american, 308.

X. ȘAMANISMUL ÎN ASIA DE SUD-EST ȘI ÎN OCEANIA 312

Credințe și tehnici șamanice la populațiile semang, sakai și jakun, 312. Șamanismul în insulele Andaman și Nicobar, 316. Șamanismul malaieziezian, 318. Șamani și preoți în Sumatra, 320. Șamanismul în insulele Borneo și Celebes, 323. „Barca morților” și barca șamanică, 327. Călătoriile pe lumea cealaltă la populația dayak, 331. Șamanismul melanezian, 332. Șamanismul polinezian, 337.

XI. IDEOLOGII ȘI TEHNICI ȘAMANICE LA INDO-EUROPENI 345

Observații preliminare, 345. Tehnicile extazului la vechii germani, 349. Grecia antică, 355. Sciți, caucazieni, iranieni, 362. India antică: rituri de înălțare, 369. India antică: „zborul magic”, 372. Tapas și dikșā, 376. Simbolisme și tehnici „șamanice” în India, 379. Șamanismul la unele triburi aborigene din India, 384.

- XII. SIMBOLISME ȘI TEHNICI ȘAMANICE ÎN TIBET,
CHINA ȘI EXTREMUL ORIENT 391
Budism, tantrism, lamaism, 391. Practici șamanice la populația lolo, 402.
Șamanismul la populația mo-so, 405. Simbolisme și tehnici șamanice în
China, 408. Mongolia, Coreea, Japonia, 420.
- XIII. MITURI, SIMBOLURI ȘI RITURI PARALELE 425
Căinele și calul, 425. Șamani și făurari, 429. „Căldura magică”, 432. „Zborul
magic”, 435. Puntea și „trecerea anevoioasă”, 439. Scara–calea morților–înăl-
țarea, 443.
- CONCLUZII 451
Nașterea șamanismului nord-asiatic, 451.
- EPILOG 463