

НОЕЛ ПУТНИК

Етнографски институт САНУ, Београд

noel.putnik@ei.sanu.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-9233-2605>

Грчки шамани, скитски психонаути и дух Ераноса*

У раду је дат критички осврт на утицајну теорију о шаманским елементима у религији старих Грка архајског доба. Теорија је заснована током прве половине XX века, највише заслугом класичних филолога Карла Мојлија и Е. Р. Додса, а темељи се на тези да су током колонизације обала Црног мора Грци примили од Скита специфичан вид екстатичке религиозности који је њима претходно био туђ. Тај вид религиозности Мојли и Додс су окарактерисали као шамански, препознавши његове обрасце у читавом низу грчких митских и легендарних ликова и историјских личности. Анализом теоријских поставки и методолошких поступака ових научника, као и реакција научне заједнице на њихове теорије, настојим да тезу о грчком шаманизму поближе контекстуализујем у идејним и интелектуалним токовима двадесетог, али и ранијих векова. Мој закључак је да се та теза мора сагледати у ширем контексту десакрализације савременог друштва, те да указује на чврсто прожимање личних, ненаучних и религиозних уверења и академског бављења студијама религија.

Кључне речи: Грци, Скити, прорицање, екстаза, шаманизам

* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години број: 451-03-66/2024-03/ 200173 од 5. 2. 2024.

The Greek Shamans, the Scythian Psychonauts and the Spirit of Eranos

The paper provides a critical review of the influential theory on shamanistic elements in the religion of the ancient Greeks of the archaic period. The theory was developed during the first half of the 20th century, mainly through the efforts of classical philologists Karl Meuli and E. R. Dodds, and is based on the thesis that, during the colonization of the Black Sea coast, the Greeks adopted from the Scythians a specific form of ecstatic religiosity that was previously unknown to them. Meuli and Dodds characterized this form of religiosity as shamanistic, recognizing its patterns in a wide range of Greek mythological and legendary figures and historical personalities. By analyzing the theoretical premises and methodological approaches of these scholars, as well as the scientific community's feedback, I aim to contextualize the thesis of Greek shamanism more closely within the intellectual currents of the twentieth century and earlier periods. My conclusion is that this thesis must be viewed in the broader context of the desacralization of contemporary society, indicating a strong interweaving of personal, non-scientific, and religious beliefs with academic studies of religions.

Keywords: Greeks, Scythians, prophesying, ecstasy, shamanism

УВОД: УНИВЕРЗАЛНОСТ ЧУДОТВОРСТВА

Циљ овог рада је да критички преиспита једну утицајну струју у модерним научним интерпретацијама прехришћанске грчке религије, тачније оних аспеката те религије који се тичу појединих форми прорицања (мантике) и исцелитељства познатих у старој Грчкој под називом *iatromantiké* (ἰατρομαντική).¹ Посредовани митом и легендом, необични и живописни подаци о читавом низу лутајућих грчких чудотвораца, такозваних *iatrománteis* (ἰατρομάνταις), будили су интересовање већ код античких аутора попут Херодота, а у модерно доба, с развојем антропологије и компаративних студија религије, поједини елементи тих приповести доспели су у жижу научних интересовања. Ту се, пре свега, подразумевала способност тих чудотвораца да опште са оностраним, са светом духова и богова,

¹ Од грч. *iatrós* (ἰατρός) „лекар“ и *mantiké* (μαντική) „прорицање“. Дословно значење сложенице би, дакле, било „медицинско прорицање“, премда она, како ће се видети, подразумева знатно више од тога.

на основу чега су могли да у стању транса проричу, исцељују, прочишћују и, понекад, по вољи напуштају физичко тело или силазе у Доњи свет. Предање је такве моћи приписивало ликовима из митске сфере попут Орфеја, Херакла, Абарида и Аристеја, али и историјским личностима попут Питагоре и Емпедокла.

Већ је Ервин Роде (Erwin Rohde, 1845–1898) крајем XIX века у својој студији *Psyche. Култи душе и вера у бесмртности код Грка* постулирао универзални, транскултурални и дијахрони тип чудотворца који општи са светом духова, попут шамана из Азије, видара из Северне Америке, ангекока са Гренланда, пиајена са Кариба и других, који су за њега „само поједини типови свуда заступљене, у суштини исте врсте“ (Rode 1991, 211). Ту тезу су, током прве половине XX века, надаље развијали махом класични филолози, међу којима су се нарочито истакли Жозеф Биде (Joseph Bidez), Карл Мојли (Karl Meuli) и Е. Р. Додс (E. R. Dodds), при чему је дошло до занимљивог сужавања Родеове првобитне тезе: типови „свуда заступљене, у суштини исте врсте“ бивају, наиме, поистовећени са шаманима *stricto sensu*. Наредни и кључни корак у развоју те врсте интерпретација начинио је Мирча Елијаде (Mircea Eliade) својом синтезом *Шаманизам: архајске шех-нике екстазе* (1951), којом је шаманизам постулирао као својеврсну светску прарелигију, те је кроз ту призму тумачио и различите форме грчког мита и религије. Тако је, позивајући се на већ постојећа тумачења, Орфејев покушај да спасе Еуридику видео као силазак шамана у Доњи свет по нечију изгубљену душу, у миту о Медеји која комадањем и кувањем жели да васкрсне и подмлади Пелију уочио је сродност с иницијацијским комадањем и регенерацијом азијских шамана, док је у „небеској супрузи“ сибирских шамана – женском духу-заштитнику који посесивношћу колико помаже толико и смета свом изабранику – препознао мотив Хомерове Калипсо, која љубоморно држи Одисеја на острву Огигији и спречава га да настави пут (Eliade 1990, 71, 81, 282).

После Елијадеа, који је своју синтезу засновао на богатој етнографској грађи преузетој од других, постало је уобичајено тумачити извештаје античких грчких аутора у „шаманском кључу“, а све на темељу теорије према којој се поједини аспекти античке грчке религије – нарочито они који се тичу богонадахнутости (*enthousiasmós*) – могу схватити као посредоване форме азијског шаманизма. Ту теорију до данашњег дана прате заоштрене полемике, регрутујући бројне следбенике и противнике, а значај основног питања тих полемика задире у општије историјске и антрополошке проблеме изучавања религије:

проблеме контекста и позиција (разуме се, позиција самих научника) с којих наука уопште приступа изучавању религије. Основно питање – да ли је античка грчка религија заиста имала шаманских елемената – искористићу као полазну тачку за критичко преиспитивање појединих утицајних научних теза, настојећи да њиховом дискурзивном и контекстуалном анализом продрем до могућих ненаучних (у извесном смислу емских) елемената у њима. Док је у случају самог Елијадеа наука одавно осветлила и проблематизовала такве елементе (Smith 1978, 88–100; McCutcheon 1997, 159; Wasserstrom 1999, 24; Fitzgerald 2000, 9–10; Dubuisson 2003, 172), питање није ни издалека решено у ширим оквирима динамичних веза између историјских студија античких религија и антропологије религије.

Премда нема сумње у то да у студијама религије употреба широко постављених категорија попут мита, ритуала, анимизма, шаманизма и многих других значајно олакшава разумевање појединих религијских феномена (MacDonald 2002, 88), увек се изнова поставља проблем граница и услова употребљивости тих аналитичких категорија, а у овом раду ја ћу се усредсредити на категорију шаманизма, и то у ужем контексту прехришћанске грчке религије. Уједно ћу покушати да укажем на општији историјски и културални контекст у којем су формиране модерне тезе о грчком шаманизму и, у оквиру тога, да размотрим наизглед једноставно питање – зашто баш шаманизам? Какве је то предности он као референтни оквир пружио савременим истраживачима религија?

ШАМАНСКИ МОТИВИ У СПИСИМА ГРЧКИХ АУТОРА

Антички митски и књижевни мотиви у којима су Биде, Мојли, Додс и Елијаде препознавали шаманске корене (а то су превасходно постизање стања трансa и вантелесног искуства) могу се наћи код већег броја грчких и римских писаца. *Locus classicus* је свакако Платонов опис вантелесног искуства и космичког лутања памфилског војника Ера у X књизи *Државе*, повезан с мотивом иницијацијског рањавања, али овде ћу се усредсредити на једног Платоновог настављача, Плутарха из Херонеје (I–II век н. е.), који такође исцрпно описује стања каталептичког трансa важна за ову тему.² По томе се нарочито исти-

² Плутарховим есхатолошким митовима, у контексту филозофског дијалога као књижевног жанра, већ сам се исцрпно бавио у једном претходном раду (Putnik 2023, 77–98). Овде се фокусирам на наводне шаманске елементе у њима, који Плутарха чине изузетно важним извором за ту тему.

чу два његова дијалога религијске тематике: *О Сократовом демону* (*De daemonio Socratis*) и *О томе зашто божја казна споро стиже* (*De sera numinis vindicta*). У њима Плутарх приповеда о двојици Грка, Тимарху и Теспесију, који су доживели вантелесно искуство измењеног стања свести, неку врсту трансa током којег су путовали космосом и стицали увид у његово устројство. Упоредна дискурзивна анализа двеју приповести (Putnik 2023, 82–87) открива паралелне структурне мотиве који сугеришу да је Плутарх имао у виду разрађену наративну схему, развијану барем од Платоновог времена. Наводим неколико најважнијих мотива:

Приповест о Тимарху (Дијалог О Сократовом демону)	Приповест о Теспесију (О томе зашто божја казна споро стиже)
Тимарх се подвргава ригорозној процедури у пећини Трофонијевог пророчишта. Доживљава ударац у главу и тиме започиње вантелесно искуство.	Теспесије пада с висине и повређује врат; током три дана људи мисле да је мртав, док он у „коми“ започиње вантелесно искуство.
Има визију два света, Горњег и Доњег.	Има визију два света, Горњег и Доњег.
Јавља му се водич (невидљиви ентитет), који објашњава устројство космоса и циклус реинкарнације. Такође објашњава троделну структуру човека.	Јавља му се водич (преминули рођак који је постао демон), који му објашњава устројство космоса и циклус реинкарнације, као и структуру човека.
Пред крај визије глас му прориче смрт за два месеца.	Неки женски глас прориче му судњи час, мада Теспесије није јасно чуо кад ће он доћи.
Снажан ударац у главу враћа га у овај свет после две ноћи и једног дана. Он заиста умире два месеца после своје визије.	Снажна олуја враћа га у овај свет. По повратку драстично мења карактер и постаје поштен, племенит и побожан.

Овде се јасно уочавају мотиви који се збиља могу окарактерисати као сродни шаманским: (иницијацијско) повређивање које доводи до измењеног стања свести, тј. каталептичког трансa, вантелесно искуство (тзв. лет душе кроз Доњи и Горњи свет), стицање знања о будућности и актуализација тог знања у овом свету. Да би се још боље сагледала типолошка подударност мотива, приказаћу и неколико паралела из два Плутархова дијалога с онима што знамо о аутентич-

ним шаманским праксама модерног доба, ослањајући се притом на референтна места преузета од Елијадеа:

„Затим, пошто се мало уздигао, учинило му се да целим својим бићем дише и да <i>види уокруг на све стране</i>, као да му се душа <i>преобратила у једно отворено око</i>.“ Теспесијев доживљај у тренутку напуштања физичког тела (Plutarh 1990, 167)	„Читаво моје тело <i>претворило се у очи</i>. / Погледај то! Не бој се! / <i>Гледам са свих страна!</i>“ Песма ескимског шамана у трансу (Elijade 1990, 218)
„Не знам хоћеш ли моћи да га видиш, јер уже душе ти не допушта даље увис, и није више опуштено, него се затеже, усидрено у телу.“ Теспесијев водич, објашњавајући уже које повезује тело и душу (Plutarh 1990, 171)	„Понекад домаћин направи две петље од чврстог ремена: шаман их прикачи себи за рамена, а крајеве држи неки од присутних да би га задржали у случају да духови покушају да га однесу.“ Опис сеансе код Јакута (Elijade 1990, 178)³
Повређивање као услов увођења у вантелесно стање екстазе (Ер, Теспесије, Тимарх) (Platon 1983, 318; Plutarh 1990, 166; Plutarh 2021, 54)	Повређивање као део иницијације код аустралијских medicine-men (које Елијаде поистовећује са шаманима) и код племена Северне и Јужне Америке. (Elijade 1990, 58–62)
Питагорејац Теанор спава крај гроба филозофа Лисида како би ступио у контакт са богом или демоном. (Plutarh 2021, 18; 22)	Иницијација или надахнуће будућих шамана и врача који проводе ноћ крај лешева или на гробљима. (Elijade 1990, 277)
Пећина као место постизања каталептичког трансa (Тимарх) (Plutarh 2021, 53–54)	Пећина као место шаманске иницијације код аустралијских Бингабинга и племена у Варбуртону⁴ (Elijade 1990, 58, 60)

³ На паралелне мотиве паноптичког виђења и ужета душе указала је Светлана Лома (Plutarh 1991, 216–221).

⁴ Пећина као место аскезе, иницијације и/или постизања трансa важан је мотив и у предањима о Пителији, Епимениду Критском и Питагори. О прорицању у Трофонијевој пећини, где борави Тимарх, видети Putnik 2023, 83.

Ликови Ера, Тимарха и Теспесија несумњиво су књижевни, баш као што су и Платонов и Плутархови филозофски митови у којима се они јављају литерарне фикције, но ипак се поставља питање одабира, порекла и структуре специфичних мотива које су писци унели у своје приповести. Одабир свакако произлази из Платонових и Плутархових филозофских назора и афинитета, док порекло и структуру треба тражити управо у причама о лутајућим чудотворцима из архајског доба старе Грчке, што ће се јасније сагледати када укратко размотримо неке од тих прича. Пре тога, међутим, треба указати на литерарну референцу која је највише утицала на зачетак теорија о грчком шаманизму. Ту референцу налазимо код „оца историје“ (али и етнографије), Херодота из Халикарнаса (V в. ст. е.).

СКИТСКЕ КАНАБИС-САУНЕ И ЕНАРЕЈИ

Четврту књигу своје *Историје* Херодот је посветио разматрањима о Скитима, индоевропском народу из иранске групације који је у време старих Грка настањивао пространства северно од Црног мора. Следећи одељак о погребним обичајима Скита почео је да привлачи велику пажњу научника још од XVIII века:

Кад Скити некога сахране, они се онда чисте на тај начин што умивају главе, а тело негују на следећи начин. Наместе три греде које су нагнуте једна према другој, па преко њих пребаце вунене покриваче и онда набацају много усијаног камења у посуду која се налази између греда и испод покривача. У земљи им расте конопља [у оригиналу *kánnabis*, *κάνναβις*], која је јако слична лану, само је већа и дебља од њега. Она расте и сама, а и сеје се, и од ње Трачани праве своје одело, које се скоро и не разликује од оног направљеног од лана, тако да онај ко је не познаје добро не може ни да је разликује од лана. (...) Дакле, семе ове конопље узму и уђу под своје вунене покриваче и бацају га на усијано камење, па оно пушта мирис и толику пару какву не можеш наћи ни у једном хеленском купатилу. Ово је за Ските најомиљеније парно купатило и у њему подвикују од задовољства. То им служи уместо купатила, јер се они у води уопште не купају. (Herodot 1966, 277–278)

У овом одељку се, додуше, не помињу транс, вантелесно путовање душе, исцељивање и друге карактеристике шаманизма, али је, с обзиром на позната својства горућег канабиса, извесно да се радило о

пракси која је имала некакво психоактивно дејство. Сами стари Грци канабис су користили искључиво у медицини и за кување (Brunner 1973, 344–353), али расположива историјска сведочанства потврђују да су знали за његово психоактивно дејство, као и за то да су га користили Скити и други народи северно од грчких земаља (Bremmer 2002, 31).⁵

Херодотов опис скитских „канабис-сауна“ снажно је утицао на имагинацију етнографа, путописаца и мисионара XVIII века, када је феномену шаманизма почела да се указује већа пажња у антропологији (Flaherty 1992, 7–12). Зачињу се прве синхроне и дијахроне компарације. Почетком XVIII века, немачки истраживач, географ и ботаничар Енгелберт Кемпфер (Engelbert Kaempfer, 1651–1716) закључио је да канабис који Херодот помиње мора бити исто што и хашиш који је за постизање трансa ритуално користила средњовековна шитска секта Асасина (или Хашашина). У то доба већ је било познато и да је таква врста „психоактивне сауне“ била уобичајено средство ритуалног очишћења у неким северноамеричким домородачким заједницама: језуит Жозеф Франсоа Лафито (Joseph François Lafitau, 1681–1746), који је мисионарио у Канади, први је упоредио Херодотов извештај са индијанском употребом ритуалног парног купатила (Lafitau 1974, 208; Flaherty 1992, 59).

Од ових раних увида, научницима је био потребан само корак до устоличења тезе о скитском шаманизму: њега је, почетком XIX века, начинио пољски етнолог и лингвиста Јан Потоцки (Jan Potocki, 1761–1815), који је Херодотове скитске видовњачке назвао „les Schamanes de la Sibérie“, а убрзо му се у томе придружио и знаменити немачки класични филолог Лобек (Christian August Lobeck, 1781–1860) (Bremmer 2002, 28).⁶ Тако су антички Скити, без обзира на то што су канабис

⁵ Херодот (1966, 95–97) помиње и Масагете из области Каспијског мора, који су се опијали димом спаљених плодова одређеног дрвета. По томе су били познати и Трачани: Посидоније (*FGrH* 87 F 104) помиње трачке *καρνοβάται* (дословно „ходаче у облаку дима“), док Помпоније Мела (2.21) тврди да Трачани користе семење које их уводи у „стање раздраганости слично пијанству“ (*similis ebrietati hilaritas*). С овим се може повезати основна Родеова теза да су екстатични тип религиозности Грци примили управо од Трачана, преко култа њихових богова, нарочито Диониса (Rode 1991, 202–210).

⁶ У то време и Роде у свом већ поменутом делу пореди екстатична стања Дионизијских мистерија са шаманизмом, премда их види само као феноменолошке паралеле (Rode 1991, 210–212). Све су чешћа и поређења шаманизма с Орфејем, чији мит као да показује јасне шаманске црте: силазак у Доњи свет у потрази за душом преминулог, господарење животињама итд.

могли користити и у „рекреативне“ сврхе и што историјски није доказано да је његова употреба имала ритуални карактер, готово општим научним консензусом проглашени за оно што би се данас најпре назвало „психонаутима“: трагаоцима за стањима алтернативне свести уз употребу ентеогена.⁷ Следећи корак био је да се скитска „психонаутика“ протегне на њихове јужне суседе, старе Грке.

Тезу о грчком шаманизму први је изнео Карл Мојли (Karl Meuli, 1891–1968), швајцарски класични филолог и фолклориста, професор на Универзитету у Базелу (где су, иначе, предавали и Ниче, Вернер Јегер и Карл Јасперс).⁸ Он је 1935. у часопису *Hermes* објавио утицајан чланак под насловом *Scythica* (Meuli 1935, 121–176), где у наведеном Херодотовом опису скитског погребног ритуала такође препознаје трагове шаманизма код Скита (121–127).⁹ Он ту тезу поставља на широку компаративну основу, али признаје да у Херодотовом опису нема експлицитног помена падања у транс, исцељивања и других елемената шаманизма. Заправо, осим паралела с употребом канабиса, његов аргумент се заснива на једном једином мотиву – „подвизивању од задовољства“, за које пак налази паралеле у извештајима о сибирским шаманима руско-немачког етнолога Василија/Вилхелма Радлофа (Vasily/Wilhelm Radloff, 1837–1918) (Meuli 1935, 124).¹⁰

Да би додатно поткрепио тезу о скитском шаманизму, Мојли се позвао на још једно место код Херодота, где овај говори о посебној групи Скита названој „енареји“ (*enárees*, Ἐνάρες) (Meuli 1935, 127–128). По Херодотовом казивању, то су били Скити који су у сиријском граду Аскалону оскрнавили и опљачкали Афродитин храм, па је богиња на њих и све њихове потомке послала „женску болест“ (Herodot

⁷ Термин се први пут јавио у једном издању часописа *Group Psychotherapy* из 1965. године, а врло често се користи да означи поједине видове неошаманске праксе (Harvey & Wallis 2007, 175).

⁸ Мојли је још у својој докторској дисертацији *Odysee und Argonauten* (Basel, 1921) доказивао да је еп о Аргонаутима у својој најстаријој форми симболички приказ путовања у онострано (Bremmer 2002, 146), што је важна индикација његове теоријске оријентације.

⁹ На мањак теоријске и терминолошке уздржаности указује већ и поднаслов *Skytische Schamanen bei Herodot.*

¹⁰ Мојли, изгледа, није знао да су совјетски археолози 1949. на скитском локалитету у долини Пазирик у Алтајском горју ископали остатке два шатора веома слична онима које описује Херодот и две бронзане кадионице са угљенисаним остацима семена конопље (Bremmer 2002, 30–31). Свакако, његов чланак је ионако објављен неколико година раније.

1966, 53–54).¹¹ На то се надовезује једна каснија информација у IV књизи *Историје*, где Херодот те исте енареје помиње као скитске видовњаке: „Они, 'енареји', пола мушки а пола женски људи, тврде да су пророчанску вештину добили од Афродите“ (Herodot 1966, 274–275). Према Мојлијевом схватању, дакле, кључне црте Херодотових скитских шамана биле су употреба канабиса и (нејасно описана) феминизираност.

Ова веза између рода и пророчких вештина за Мојлија је била потврда тезе о скитском шаманизму јер је знао да су родна амбиваленција и феминизираност феномени потврђени у шаманизму североисточне Азије (Meuli 1935, 129–130). О томе нас извештава и Елијаде:

[Код Чукча, Камчадала, азијских Ескимана и Корјака] постоји нарочита класа шамана „преображених у жене“. То су „меки људи“ или људи „слични женама“, који су по налогу заменили своју одећу и мушко понашање женским, па се коначно чак и удали за друге мушкарце. (Eliade 1990, 196)

Другим речима, Мојли је повезао Херодотов извештај о енарејима са етнографским сведочанствима о постојању шамана трансвестита у појединим северноазијским заједницама и то, уз онај други извештај о „психоактивним саунама“, узео као доказ постојања аутентичног шаманизма код античких Скита. Сада је још требало наћи „шаманску везу“ с Грцима.

ХИПЕРБОРЕЈСКА ВЕЗА

Мојли је, такође, већ имао утабану стазу: Родеву теорију о северном, трачком пореклу мистичне и екстатичне компоненте грчке религије, која је овој била страна све до појаве екстатичног култа трачког Диониса (Rode 1991, 199–218). Везу с Грцима Мојли успоставља пре свега преко два легендарна чудотворца повезана са севером. Један је Абарид Хиперборејац (Ἀβάρης, VI в. ст. е.), којег помињу Пиндар (фр. 271), Херодот (1966, 264) и други антички писци. По предању, Абарид је дошао из Хипербореје, послат од Аполона да поучава Грке обожавању тог северног бога. Увек је у руци носио стрелу (према Хераклиду Понтском, чак је и летео на њој), магијски отклањао епидемије, предвиђао земљотресе, састављао религијске поеме, а толико се

¹¹ О научној претпоставци да је реч о хемохроматози, која услед поремећаја у апсорпцији гвожђа доводи до потпуне импотенције, видети Lieber 1996, 451–476.

усавршио у аскези да се сасвим одрекао хране (Meuli 1935, 159–164; Rode 1991, 247–248; Dods 2005, 106).

Други Мојлијев северњачки *iatrómantis* био је Аристeј (Ἀριστεύας, VII в. ст. е.), Грк са острва Проконесос у Мраморном мору, којем Херодот (1966, 257–258) приписује феномен билокације и друга чуда: изненада је умро у једној ткаоници на Проконесу, али га је истовремено један човек срео живог на путу из оближњег града Кизика; убрзо потом и тело му је нетрагом нестало из ткаонице, да би се поново, жив и здрав, појавио на Проконесу седам година касније и написао поему *Аримасијске њесме*, у којој је описао своја необична искуства с путовања по северу (Meuli 1935, 153–159, Rode 1991, 248–249, Dods 2005, 106–107).¹² Чак је и византијски лексикон *Суда* из X века сачувао предање о томе да је Аристeјева душа могла по вољи да напушта тело и путује куда жели. И за њега се веровало да је провео године у земљи Хиперборејаца, као и да је на својим северним путовањима пратио Аполона у облику гаврана. Сачувана је и прича о томе како му је у тренутку смрти душа изашла на уста у облику гаврана.

Везе са севером, чудотворство и исцелитељство, преображај у птицу и лет на стрели – која је, иначе, потврђена као средство и симбол у бурјатском и татарском шаманизму (Elijade 1990, 281) – све је то навело Мојлија да фантастичне приповести о двојници северњака протумачи као митско-легендарне трагове сећања на директне везе Грка са скитским шаманизмом. Абарида је већ и сама легенда повезивала с Аполоном Хиперборејским; Хераклид Понтски га је прогласио Скитом, а Мојли га довео у везу с финоугарским народима Вогулима и Остјацима. Такође, он је у бајковитим мотивима Аристeјевих *Аримасијских њесама*, попут појаве грифонâ који чувају злато, препознао мотиве из северноазијског фолклора, што је протумачио као потврду тезе о шаманској позадини прича о Аристeју.

Тезу о грчком шаманизму и његовом скитском пореклу прихватио је и разрадио Ерик Робертсон Додс (Eric Robertson Dodds, 1893–1979), наследник Гилберта Марија на Катедри за грчки језик Оксфордског универзитета. У својој чувеној књизи *Greeks and the Irrational* из 1951. он је Мојлијеву тезу уградио у своју обухватнију теорију о души код старих Грка. Према тој теорији, код Грка се током архајског доба, у доба колонизације Црног мора, развило ново схватање односа између тела и душе, које је било израженије дуалистичког карактера: наиме,

¹² Уп. Elijade 1990, 121: „Свуда на свету шаманима и врачима приписује се моћ летења, моћ да за трен ока пређу огромна растојања и постану невидљиви.“

душа почиње да се схвата као ентитет за себе, божанског порекла, који је делатан и независно од тела (Dods 2005, 99–105).¹³ Додс је сматрао да је управо грчка мисао позног архајског доба увела у европску историју идеја ту фундаменталну замисао о подвојености душе и тела, а да је утицај скитског шаманизма у томе одиграо кључну улогу:

Веровање те врсте представља суштински елемент шаманистичке културе која још увек постоји у Сибиру и која је трагове свог постојања у прошлости оставила на врло широком подручју које се у великом луку протеже од Скандинавије преко Евроазије до Индонезије. (Dods 2005, 104–105)

Према Додсу, скитски шаманизам није утицао само на Абарида и Аристјеја већ на читав низ грчких *iatrománteis*, међу којима и на многе историјске фигуре, чиме је поспешио развој дуалистичке филозофске антропологије каква ће постати доминантна од Платона надаље.¹⁴ У том уверењу Додс се показао далеко смелијим од Мојлија, будући да је знатно проширио концептуални обухват шаманизма и списак грчких „шамана“, па на њему, између осталог, налазимо и критског песника-филозофа и видовњака Епименида (Ἐπιμένιδης, VII–VI в. ст. е.), Емпедокла и Питагору (Dods 2005, 107–114).

Епимениду, полулегендарној личности, приписиване су видовњачке и исцелитељске моћи. Будућност је предсказивао у некој врсти екстазе, а имао је и способност да прочишћава места од злих чини и болести. И за њега је у византијском лексикону *Cyuga* остало забележено предање да је могао да напушта тело по вољи, као и то да се по његовој смрти открило да му је цело тело прекривено тетоважама, неуобичајеним за грчке грађане јер су се тетовирали само робови (Dods 2005, 107–108). То је пак указивало на неку везу с Трачанима, за које Херодот (1966, 326) наводи да су били склони тетови-

¹³ Да се још једном вратимо Родеу, и он тај развој смешта у архајско доба, али као главни види утицај Трачана, а не Скита. У оба случаја негрчки север фигурира као замајац развоја грчке религије и мисли. Додс (2005, 109), који своју тезу, додуше, износи с нешто опреза, повезује тај процес с развојем индивидуализма.

¹⁴ Занимљиво је да Додс беспоговорно прихвата каснију интерполацију, потеклу вероватно од Платоновог и Аристотеловог ученика Хераклида Понтског, о Абаридовом скитском пореклу. Он такође претпоставља да је мотив лета на стрели старији од онога о ношењу стреле у руци, који сматра Херодотовом рационализацијом (Dods 2005, 105–106). Под „антропологијом“ овде подразумевам шири концептуални оквир античких представа о човеку, како је тај термин користио већ Аристотел.

рању и да је то био знак племенита рода, а ту „шаманску“ везу као да потврђује и чињеница да је тетовирање уобичајена процедура у шаманској иницијацији или лечењу код неких савремених заједница, попут Чукча, Аинуа или америчких Јупигета (Elijade 1990, 146). Додс помиње и предање о Епименидовом вишедеценијском сну у Зевсовој пећини на критској Иди, за које налази паралеле у етнографској грађи из Сибира позивајући се на истраживања пољске антрополошкиње Марије Чапличке (Maria Czaplicka, 1884–1921) (Dods 2005, 108).

Шамански утицај Додс уочава и код Питагоре и Емпедокла, чиме саме почетке грчке филозофије фактички тумачи као пореклом шаманске. У случају Питагоре, којег отворено назива „великим грчким шаманом“, Додс посебно истиче да је предање Питагору сматрало нечим између човека и бога, да је овај тврдио да се сећа свих претходних инкарнација, да има дар прорицања и да је испољавао феномен билокације (Dods 2005, 110). Он помиње и касније предање, забележено код Јамблиха, о Питагориним моћима билокације и магијског исцељења. Од свега су га, међутим, највише интересовали Питагорино учење о реинкарнацији и искуства егзистенције из ранијих живота. Додс је сматрао да у свему томе не треба толико видети наслеђе трачких дионисија и орфизма, на чему је инсистирао Роде, колико управо елементе азијског шаманизма:

Мислим да је вероватно да су (...) и Питагора и Епименид знали за веровање са севера да „душа“ или „дух-чувар“ пређашњег шамана може ући у живог шамана да појача његову моћ и знање. (Додс 2005, 110)

Додс, дакле, постулира некакво шаманско наслеђе старих Грка, а Емпедокле му је у том погледу изузетно важан јер сам износи појединости о себи, тј. његови фрагменти су „непосредан извор из којег можемо да стекнемо неки појам о томе какав је грчки шаман стварно био“ (Dods 2005, 113). Бројне легенде о себи и свом чудотворству (о прошлим животима, полубожанској позицији, о томе да је магијом заустављао ветрове, вратио у живот једну жену, имао исцелитељски дар итд.) Емпедокле као да и сам потврђује у појединим сачуваним фрагментима:

А ја као бесмртни бог међу вама / боравим, не више смртник, по заслуги поштован од свих / (...) Неки ми пророштва траже, а други за болести разне / питају. (Barnet 2004, 264; прев. Марјанца Пакиж)

Сачуван је и један оштећен, енигматичан фрагмент у којем Емпедокле, рекло би се, упућује управо на целу ту категорију *iatrománteis* из које Мојли и Додс изводе своју генеалогiju скитско-грчког шаманизма:

А међу људима овоземаљским к'о пророци они / бораве, ил' ко лекари, ил' песници или пак вође; / отуд се уздижу опет у богове, чашћене, силне, / кућу што исту с божанствима другим ил' трпезу деле, / људских лишени брига, нерањиви, вечито млади. (Barnet 2004, 269; прев. Марјанца Пакиж)

Ови стихови заиста асоцирају на лимиалну позицију шамана, који не само да има више друштвених улога у својој заједници, већ је присутан и у више светова, остварује оно што Елијаде (1990, 197) назива „прекидом нивоа“.¹⁵ Стога не изненађује што је Додс и у Емпедоклу препознао шамана, и то последњег значајног у низу грчких шамана скитског порекла:

Емпедокле не представља нову, него врло стару врсту личности, шамана који уједињује још увек неиздиференциране функције мага и природњака, песника и философа, проповедника, исцелитеља и јавног саветника. После њега, те функције су се распале; убудуће философи нису били ни песници ни чаробњаци. (Dods 2005, 113–114)

Додсова схема грчког шаманизма, дакле, укључује и један део предсократоваца. Ево како он ефектно сажима свој макроисторијски наратив:

Оно што посебно сугеришем јесте силазна духовна линија која започиње у Скитији, пресеца Хелеспонт до азијског дела Грчке (...) са Питагором се сели на Запад и свог последњег истакнутог представника има у Сицилијанцу Емпедоклу. Ти људи су ширили веровање у одвојивост душе или сопства које, подесним техникама, може да напусти тело чак и током живота, сопства које је старије од тела и које ће га надживети. (Додс 2005, 114)

¹⁵ „Шаман познаје тајну прекида нивоа. То општење између космичких подручја омогућује сама структура Универзума. Овај се (...) схвата тако као да има три спрата – Небо, Земљу, Доњи свет, међусобно повезана средишњом осом.“

У једноме се, међутим, Додс преварио: његова теорија остварила је тако снажан утицај на многе касније истраживаче античких религија да се нису зауставили на Емпедоклу, већ су наставили да у „шаманском кључу“ тумаче бројне касније историјске личности и књижевне ликове, попут Ера, Тимарха и Теспесија, позивајући се на читав распон античких писаца од Платона, преко Плутарха, до Јамблиха.¹⁶ Чињеница да таква тумачења нису потекла из псеудонауке већ од уважених чланова академске заједнице обезбедила је теорији о грчком шаманизму легитимитет који једним делом баштини и данас. Довољно је поменути неколико значајних имена из области студија религија, попут Валтера Буркерта (Burkert 1972, 162–165), Питера Кингслија (Kingsley 1994, 187–198), Карла Гинзбурга (Ginzburg, 1991, 218–219), Роналда Хатона (Hutton 1993) или Ентона Пауела (Powell 1997), да би се стекла представа о прихваћености те теорије. Но и с друге стране стоје значајни представници савремене науке, који пак одбацују или барем доводе у питање тезу о грчком шаманизму, попут Јана Бремера (Bremmer 2002, 27–40), Пјера Адоа (Hadot 2010, 251–256) Ласла Вајде (Vajda 1964), Роберте Хамајон (Hamayon 2001), Глорије Флаерти (Flaherty 1992, 3–17; 208–215) и Естер Џејкобсон (Jacobson 2001). Занимљиво је приметити да међу научницима с таквим ставом преовлађују антрополози и археолози.

Како није могуће осврнути се у једном раду на аргументе свих ових аутора, у наставку текста разврстаћу критике теорије о грчком шаманизму у неколико група и укратко изнети сопствене ставове и закључке по том питању.

КРИТИКЕ ГРЧКОГ ШАМАНИЗМА

Основна линија критике несумњиво је питање скитског шаманизма. Да ли су Скити уопште имали шаманску културу? Ако нису, онда је цела теза *πρῶτον ψεῦδος*, погрешна премиса из које даље следи погрешна дедукција. И Мојли и Додс развили су своје теорије управо на тези о скитском шаманизму као чињеници, узевши здраво за готово да су Скити, као азијски народ повезан многим спонама са својим азијским залеђем, *морали имајти* шаманску културу. Поједини научници, међутим, ту претпоставку доводе у питање, а неки је чак и одбацују. Тако нпр. Ласло Вајда (Vajda 1964, 265–295) и Роберта Хамајон

¹⁶ Елијаде се у својим тумачењима скитског и грчког шаманизма директно позива и на Мојлија и на Додса (Eliade 1900, 280–285), што говори о значају њихових теорија за његову велику синтезу. Напоменимо да је Додсова студија чак изашла исте године кад и Елијадеова.

(Намауон 2001, 1–30), двоје истакнутих истраживача сибирског шаманизма, историјски концепт шаманизма ограничавају само на субарктичку област Сибира, тамо где је и првобитно установљен, далеко од области које су насељавали Скити. И Естер Џејкобсон (Jacobson 2001, 277–295) износи археолошке аргументе у прилог тези да шаманизам код Скита није ни постојао. Све ове критике, које махом долазе од антрополога и археолога, непосредно су повезане с питањем саме дефиниције шаманизма као кључног проблема, чему ћу се ускоро вратити.

Но, све и да занемаримо прву критику, будући да Мојлијева и Додсова основна намера није ни била доказивање скитског већ грчког шаманизма, и на том пољу су претрпели оштре филолошке критике. Чак и ако скитски шаманизам прихватимо као чињеницу, да ли су они *доказали* његов културноисторијски пренос на грчко тле? У својој утицајној студији *The Rise and Fall of the Afterlife* (2002) Бремер тврди да нису. Штавише, он тврди да Мојли погрешно чита Херодота (Bremmer 2002, 30). Да поновимо, Мојли је свој главни аргумент засновао на Херодотовом опису скитског „парног купатила“ с канабисом, али антички писац не каже ништа о трансу, контакту с духовима и другим класичним одликама шаманизма. Мојли је, дакле, домислио Херодота, имплицитно уписавши у његов извештај аналогije с модерним шаманским културама.

Мојлијево позивање на Херодотов извештај о енарејима, феминизираним скитским видовњацима, одиста је занимљиво у светлу важности коју у данашњим студијама шаманизма има родни аспект (Schurbein 2003, 121–122). Међутим, Херодот помиње само видовњаштво, што је, као што знамо, много мање од традиционалне улоге шамана, који је превасходно екстатични путник у потрази за душама и посредник у комуникацији са духовима, а не само видовњак или пророк. Енареји су „пророчанску вештину добили од Афродите; они, наиме, проричу помоћу лике од липе. Онај који прориче расцепи лику на три струке, па је обавије око прста, затим је поново одвија и при томе прориче“ (Herodot 1966, 275). Ту се, дакле, не ради о интуитивној већ о индуктивној мантици, која не делује на основу пророчког заноса већ полази од рационалног тумачења знакова (Plutarh 1990, 41). Другим речима, још једно тенденциозно читање Херодота.

Друга оштрица Бремерове критике Мојлија и, нарочито, Додса јесте анализа начина на који су изводили шаманско порекло у поменутим примерима грчких *iatrománteis*. Филолошка анализа показује да су фактички сви антички извештаји о њиховим „психичким пу-

товањима“ заправо знатно позније интерпретације, као што се види на примеру Абаридове стреле (Bremmer 2002, 39).¹⁷ Такве позније интерпретације најчешће су потицале из платонских и питагорејских филозофских школа (пример Хераклида Понтског) и занимљиве су саме по себи, али је методолошки проблематично пројектовати их на тумачење старијег материјала.

ШАМАНИЗАМ – ПРАЗНИ ОЗНАЧИТЕЉ?

Основни је проблем у томе што се теорија о грчком шаманизму ослања на идеју о шаманизму као фиксној, јасно утврђеној категорији, а шаманизам је данас, и у науци и изван ње, све само не то. Шта су тачно подразумевали под тим термином научници који су такву традицију идентификовали код старих Грка? Овде смо на прагу комплексног проблема научних дефиниција шаманизма и употребљивости тог термина као аналитичке категорије.

Дефиниције шаманизма сежу од оних најужих, географски и културално специфичних, до оних најширих, инклузивних и универзалистичких, као што је Елијадеова, према којој је шаман сваки „специјалиста за транс током којег његова душа напушта тело и предузима успење на небо или силази у Доњи свет“ (Eliade 1990, 30). Према тој веома утицајној дефиницији, произлази да шамани нису само Плутархови Теспесије и Тимарх, Мојлијеви Аристей и Абарид, Додсови Епименид и Питагора, већ и сваки врач, маг, исцелитељ, *medicine man* на планети, независно од културе којој припада и времена у којем живи, само ако је у свом послу овладао техникама екстазе.

С друге стране, многи научници шаманизмом означавају само религијски феномен ограничен на средњу и северну Азију, утврђен пре свега код Евенка, турменско-манџурског народа који живи у Сибиру и Кини (Vajda 1964, 268; Hamayon 2001, 4–5; Stutley 2002, 3; Кеһое 2000). Код других сибирских и средњоазијских народа називи су другачији, као што и ритуалне праксе и обичаји показују значајне варијације (Eliade 1990, 29). Шта тек рећи за многе народе са других континената на које је наука постепено пренела етикету шаманизма, иако је, како истиче енглески антрополог Роберт Волис (Robert

¹⁷ Штавише, још је Роде (1991, 247–248) упозоравао на каснију интерполацију мотива о Абаридовом скитском пореклу и лету на стрели, али видели смо (нап. 14) да је Додс управо давао предност тим накнадним додацима сматрајући их старијим.

Wallis), фактички немогуће саставити „листу критеријума“ које би нека религијска традиција или пракса морала да испуни да би била означена као шаманска (Harvey & Wallis 2007, 1–2)?

Овде се можда суочавамо с леви-стросовским и бартовским концептом празног означитеља – означитеља који је језичком праксом доведен до тога да може да прими било какво значење (Lévi-Strauss 1987, 63–64; Barthes 1999, 37).¹⁸ Појам шаманизма је, нарочито током XX века, доживео изузетну семантичку дифузију, поставши оно што се на енглеском језику зове *umbrella term* за фантастичну разноврсност традиција, учења, уверења и пракси. Стога се оправдано поставља питање адекватности и места употребе термина „шаманизам“ у данашњој науци. Да ли су, на пример, сличности између бурјатских шамана, инуита, северноамеричких *medicine men*, бенанданата у северној Италији, талтоша у Мађарској, крсника у Хрватској, аустралијских *clevermen* и других „чудотвораца“ само типолошке или и генеалошке?¹⁹

У складу с упозорењем америчког историчара религија Џонатана З. Смита (Jonathan Z. Smith) да „аналогије не подразумевају генеалогије“ (Smith 1990, 104), културални релативисти замерају културалним универзалистима управо нејасну, растегљиву, свеобухватну дефиницију шаманизма, из које није јасно да ли они шаманизам сматрају техником, системом веровања, посебном „прарелигијом“, симболичким друштвеним системом или збиром појединачних елемената који су компатибилни са свим религијама. На теоријском и методолошком плану, ово је можда и најтежа критика с којом се суочава теорија о грчком шаманизму.

Међутим, други је случај ако је научник свестан тих проблема и ограничења термина „шаманизам“, а ипак, уз разложну аргументацију, бира да га користи као аналитичку категорију јер

[д]ефинитивно има смисла конструисати научну терминологију која би обухватала већи број таквих локалних традиција. Алтер-

¹⁸ Проблем је у основи исти као у случају термина „религија“, „магија“ и др. О шаманизму као „празном означитељу“ видети и Taira 2013, 26. Такође MacDonald 2002, 88: „Шаманизам је социјални и религијски конструкт који се преносио и изнова конституисао током векова у конкретним локалним околностима, а данас је интегрисан у праксе и наративне конструкте глобализованих погледа на свет.“

¹⁹ Следбеници Елијадеа, на пример, склони су томе да шаманизам поистовећују с различито схватаним анимизмом, тотемизмом, култом предака, веровањима у духове преминулих, магијом, егзорцизмом итд. и ту смо онда заиста у опасности од „пражњења означитеља“.

натива би била прилично бесциљно инсистирање на употреби искључиво нативних термина, чиме би се пропустило да се укаже на сличности између различитих локалних концепата и пракси. (Hammer 2015, 21)

Тако Мери Макдоналд (Mary MacDonald) предлаже употребу термина „шаманизми“ (у множини) као ознаке за „многоструке комплексе“ пракси за постизање стања измењене свести која би нагласила „већи степен сличности између култура са практикантима шаманског типа него што антрополози и историчари религија могу лако да поднесу“ (MacDonald 2002, 91).²⁰ На сличном трагу је и Анђела Пука (Angela Puka), која се залаже за даљу употребу тог термина на „деиктичким основама“, тј. са изоштреном свешћу о променама значења речи с променом контекста и уз асистенцију дискурзивне анализе (Puka 2024, 17–18). Основни предуслов таквих теоријских иновација је, свакако, свест о суштини проблема.

ОД ШАРЛАТАНА ДО ПЛЕМЕНИТИХ ДИВЉАКА

Сматрам, међутим, да сви поменути правци „деконструкције“ теорије о грчком шаманизму и даље сасвим не објашњавају њене корене. Они осветљавају њене слабости, али не и дубоку фасцинацију с којом су научници генерацијама уписивали шаманизам у веровања и праксе старих Грка. Карактер те фасцинације могао би се јасније разабрати ако се она сагледа у историјском контексту.

Говорећи о интересовању западне цивилизације и науке за сибирски шаманизам, Роберта Хамајон истиче три оквирне фазе кроз које је то интересовање прошло: прва је дијаболизација, друга медиализација, а трећа идеализација (Hamayon 2015, 14–23; 32–36). Те три фазе очито су повезане с одговарајућим политичким, социјалним и културалним контекстом различитих епоха: дијаболизација с колонијализмом предмодерног доба, медиализација са доминацијом позитивистичке науке у XIX и раном XX веку, а идеализација са савременом епохом, коју битно обликују секуларизованост друштва и његова десакрализованост или тзв.

²⁰ Видети у наставку и њен упечатљиви ауторефлексивни осврт као историчарке религија у контексту Елијадеовог наслеђа. Што се тиче плурала „шаманизма“, вреди подсетити да поједини историчари античких религија баратају и појмом „хришћанстава“ у множини, попут Браунових „микрохришћанстава“ (micro-Christendoms) (Brown 2003) или Смитових „хришћанстава“ (Christianities) (Smith 1990).

„рашчараност“ (disenchantment) као последица секуларизације.²¹ Другим речима, како примећује Глорија Флаерти, чим је „откривен“, шаманизам је почео да се уподобљује владајућим западним стереотипима: од дијаболичности, преко душевне болести и шарлатанства, до глобалне надрелигије или *ur*-религије (Flaherty 1992, 12–15).

Прву фазу можда најбоље персонификује холандски картограф, писац и политичар Николас Витсен (Nicolas Witsen, 1641–1717), који се међу првима сусрео са евенчким шаманизмом и означио га, сасвим у колонијалном духу, као ђаволски (Flaherty 1992, 23–24). Од њега, колико је познато, потиче и најстарији европски визуелни приказ шамана, под називом „Ђаволов свештеник“ (из његове књиге *Noord en Oost Tartarye*, 1692).²² Како примећује Хамајон (2015, 15), шаманизам се у тој фази очекивано перципира као дијаболична опозиција хришћанској ортодоксији.

Пример друге фазе – медијализације – био би шведски лингвиста и историчар религија Еке Олмаркс (Åke Ohlmarks, 1911–1984), који је сибирски шаманизам тумачио као нарочиту врсту „арктичке хистерије“ и нервне лабилности до којих доводе претерана хладноћа, дуге ноћи, усамљеност и тегобан живот (Elijade 1990, 43). И већ помињана антрополошкиња Марија Чаплица, истакнута по својим истраживањима сибирског шаманизма, била је међу научницима који су шамане назвали „хистеричним“ (Harvey & Wallis 2007, 201). Фазама дијаболизације и медијализације могли бисмо придодати и став карактеристичан за просветитељство и позитивистичку науку, о томе да су сибирски шамани заправо обични шарлатани (Hamayon 2015, 18).

Трећу фазу у западној перцепцији шаманизма – идеализацију – по правилу највише повезујемо с Елијадеом и његовом знаменитом књигом *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* из 1951. године, али из свега досад реченог јасно произлази да Елијаде стоји на врхунцу једног развоја који му је претходио деценијама, ако не и читава два или три века, а да су му, барем што се тиче индоевроп-

²¹ О Веберовом концепту „рашчараности света“ (Entzauberung der Welt) и развоју нове религиозности као реакцији видети Radulović & Đorđević Belić 2021, 7–23.

²² Та слика је послужила и за насловну страну српског превода Елијадеовог *Шаманизма*, у издању Издавачке књижарнице Зорана Стојановића (1990). Заимљиво је да издања Елијадеовог *Шаманизма* на Западу скоро никад немају ову Витсенову слику, можда управо због њеног колонијалног и пежоративног подтекста.

ских „шаманских традиција“, Роде, Биде, Мојли и Додс непосредни претходници на које се угледао.²³

Већ је било речи о томе да је Елијаде шаманизам тумачио као примарно, основно религиозно искуство које се налази у темељима свих религија. Такав идеалистички конструкт једне универзалне прарелигије заправо је потицао од Елијадеових личних уверења о изворном човеку као *homo religiosus*-у, који је био у непосредној вези са сфером трансценденције (или архетипова, како он то још назива), али је ту везу изгубио (Eliade 1980, 28–38). Читав Елијадеов научни и интелектуални ангажман био је усмерен ка ресакрализацији човекове егзистенције, а у том процесу шаманизам му се указао као један од најаутентичнијих трагова човековог првобитног јединства са светим. У антрополошком контексту, дакле, може се рећи да је Елијадеов академски приступ био снажно емски обојен.

Овде нас, међутим, не занима толико критика Елијадеовог дела, која му замера да прокрустовски покушава да уклопи резултате мноштва туђих етнографских истраживања у своје априорне концепције ненаучне природе, да у свом универзалистичком приступу не обраћа довољно пажње на локални, политички, друштвени и културални контекст у којем делују шамани различитих заједница, те да своју велику синтезу заснива на западњачкој конструкцији религије и религиозности (да не помињемо критике на политичкој основи). За тему овог рада знатно је важније истаћи да и код Мојлија и Додса јасно распознајемо трагове идеје о шаманизму као прарелигији која може да „објасни“ разне појавне облике других религија и трасира њихово порекло. У том смислу бисмо и њихове теорије о грчком шаманизму могли подвести под фазу идеализације. Корени те идеализације сежу барем до предмодерне представе о тзв. племенитом дивљаку коју је у нововековну европску књижевност увео Џон Драјден (John Dryden, 1632–1700) трагедијом *The Conquest of Granada by the Spaniards* (1672). Културни стереотип о „дивљаку“ који је неискварен цивилизацијом, о супериорности његовог живота у хармонији с природом, нарочито се развио током XVIII и XIX века у склопу романтичарског примитивизма као интелектуалног

²³ Говорећи о експлозији интересовања за шаманизам у XVIII веку, Флаерти истиче како „класични филолози и археолози нису могли престати да мисле о многим начинима на које се шаманизам какав су у XVIII веку активно практиковали староседелачки народи подударао с различитим грчко-римским мистеријама“ (Flaherty 1992, 14).

и уметничког покрета који се јавио као реакција на рационализам просветитељства (Flaherty 1992, 7). Схватање идеализоване прошлости као аутентичније од садашњости – Елијадеово *illud tempus* – и идеализација култура које су изван европског културног простора обликовали су и оне интелектуалне токове који ће у студије античких религија увести и шаманизам.

ДУХ ЕРАНОСА

Но „шаманизам“ европских класичних филолога XX века, по свему судећи, није био само последица идеализације као директног рефлекса романтизма. У првим деценијама тог века поједине области академске хуманистике развиле су снажан отпор научном позитивизму и еволуционизму на плану теорије. Тај отпор се пре свега испољавао у настојању да се са нових полазишта афирмишу све оне области духа – попут мита, симболизма и магије – које је рационализам у својим еволуционистичким схемама гурнуо на маргину. Премда је и тај интелектуални рефлекс био романтичарски по природи, сада се он јавио у сасвим специфичној форми: као учена заједница научника из различитих области друштвено-хуманистичких, али и природних наука, која се сваког лета сусретала на скуповима касније познатим као Еранос-конференције (Hanegraaff, 2012, 277–278; Nakl 2013, 54–68).²⁴

Годишње конференције у Аскони биле су посвећене општим питањима духовности и религиозности. Супротстављајући се растућем тренду специјализација у науци, Еранос је био замишљен као платформа за интердисциплинарну сарадњу на пољу „универзалне науке о души“ (Hanegraaff, 2012, 287). Списак сталних или честих учесника био је заиста импресиван: ту су били психолог Карл Густав Јунг, који је првих деценија доминирао скуповима, филозоф Мартин Бубер, класични филолози Валтер Ото и Карл Керењи, физичар Едвин Шредингер, хебраиста Гершом Шолем, историчар религија Мирча Елијаде, исламолог Анри Корбен и др. Еранос-конференције у доброј су мери одредиле академско-интелектуални тон не само оног доба већ и наредних деценија, све до нашег времена

²⁴ Скупове је од 1933. организовала и спонзорисала имућна Холанђанка Олга Фребе-Каптејн (Olga Fröbe-Kapteyn) у својој вили у Аскони, на обали језера Мађоре у Швајцарској. Премда су им полазне позиције биле у теозофији и езотеризму, убрзо су прерасли у престижне научне конференције, које су у том формату потрајале до 1988. Грч. *éranos* значи „гозба“, што је референца на антички жанр филозофског дијалога.

(додуше, само у одређеним токовима и областима науке): као алтернатива радикалном рационализму позитивистичке науке, оне су систематски трагале за оним што је у религијама универзално и архетипско. Управо је у оквиру Ераноса Елијаде разрадио своје универзалистичко тумачење шаманизма (Wasserstrom 1999, 104–105; Hanegraaff, 2012, 302–307). Попут Елијадеа, и Еранос је у науци до данашњег дана оштро критикован: као што су научници елијадеовске оријентације понели пежоративне називе „шаманисти“ и „шаманијаци“ (Putnik 2019, 207; Charleux 2003, 548), тако је и научна оријентација Ераноса стекла етикету „религионизам“, под којом се подразумева заодевање личних религиозних уверења самих научника у рухо науке, другим речима – проблематична мера уписивања емских позиција у академске студије религије (Wasserstrom 1999, 23–30; Hanegraaff 2012, 296).

Нема сумње у то да је дух Ераноса, који је окупио неке од највећих умова хуманистичких дисциплина свог времена, дао снажан подстицај оним токовима перцепције науке који су почели да се развијају у романтизму и достигли своју кулминацију у академској борби против „рашчараног“ света. Можда је само случајност што су, две године пре но што ће Карл Мојли објавити свој програмски чланак *Scythica*, управо у његовој родној Швајцарској почеле да се одржавају конференције под покровитељством Олге Фребе-Каптејн. Најважнији историчари Ераноса не помињу ни Мојлија ни Додса као учеснике. Међутим, мало је вероватно да Мојли није знао за конференције и да није будно пратио њихов рад у годинама након објављивања *Scythica*. То нарочито важи за Додса, чији врхунац каријере пада у време светске славе Ераноса, када њиме доминирају Елијаде и Шолем. Видели смо, уосталом, да се Елијаде позива на оба класична филолога. Такође је сугерисано (нап. 8) да је Мојли своју дисертацију о епу о Аргонаутима конципирао у духу психолошких теорија о несвесном и Јунговог схватања симбола, а Јунг је изузетно утицао и на Елијадеа и на друге чланове Ераноса. Најзад, поменимо и да су се Додс и Гилберт Мари, његов претходник на оксфордској катедри за грчки, живо интересовали за психичке и парапсихолошке феномене, а да је Мари чак експериментисао с телепатијом (Bremmer 2002, 35). Све то је, верујем, довољно да оцрта „дух времена“ у којем су Мојли, Додс и бројни други класичари градили своје теорије, чак и ако нису били у директној вези с Ераносом. Корени њихових идеја били су заједнички.

ЗАКЉУЧАК

Ова анализа, надам се, јасније оцртава путеве којима су класични филолози с краја XIX и из првих деценија XX века, кренувши од Орфеја, преко Скита, грчких *iatrománteis* и сибирског „племенитог дивљака“, стигли до своје интерпретације грчке религије архајског доба. У контексту тензије између индуктивне и интуитивне мантике, којом су били заокупљени још антички писци попут Плутарха (Plutarh 1990, 41), ови научници су предност дали интуитивној мантици и повезали је са северном (трачком/скитском) религиозношћу екстатичког типа у којој су препознали трагове шаманизма. Као што смо видели, нити је скитски шаманизам доказан, нити су грчке везе с таквим хипотетичким шаманизмом изведене на ваљаним теоријско-методолошким основама. То, међутим, готово нимао не умањује привлачну моћ ове теорије, која и данас, на овај или онај начин, налази своје присталице. Сматрам да се та чињеница мора тумачити у контексту „духа времена“, који одликују супротни процеси десакрализације и ресакрализације, тј. у контексту прожимања сфера личне религиозности и научног позива.

Кад већ говоримо о „духу времена“, мисаоној представи коју је увек тешко прецизно артикулисати, важно је поменути да класични филолози нису били усамљени у својим настојањима: управо првих деценија XX века, и многи угледни скандинависти почињу да развијају теорије о шаманском пореклу нордијске традиције, при чему су у тим теоријама улогу Скита играли Сами, тј. Лапонци (Holmberg 1922, Höfler 1934). Њихове теорије су истицале генеалогске везе између лапонског шаманизма и магијске праксе описане у нордијским сагама и *Egama* (мотиви попут светог дрвета Игдрасил, Одина који виси обешен о њега девет дана итд.). Касније деценије истог века сведочиле су развоју теорија о шаманизму мађарских талтоша (Diószegi & Horpál 1978; Rócs 1989), италијанских бенанданата (Ginzburg 1966; 1991), словеначких кресника (Šmitek 2005), влашких русаља (Bandić 2008) итд. Наједном је шамана било на све стране. То само показује да тема остаје отворена како за критику тако и за нова истраживања.

Литература

- Ado, Pjer. 2010. *Šta je antička filozofija?*, prev. Suzana Bojović. Beograd: Fedon.
- Bandić, Dušan. 2008. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: XX vek.
- Barnet, Džon. 2004. *Rana grčka filozofija*, prev. Branimir Gligorić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Barthes, Roland. 1999. "Rhetoric of the Image." In *Visual Culture: A Reader*. Ed. J. Evans & S. Hall, 33–40. London: SAGE Publications.
- Bremmer, Jan N. 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London/New York: Routledge.
- Brown, Peter. 2003. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Brunner, T. F. 1973. "Marijuana in Ancient Greece and Rome? The Literary Evidence." *Bull. Hist. Med.* 47: 344–353.
- Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. Edwin L. Minar. Harvard: Harvard University Press.
- Charleux, Isabelle. 2003. "Review of *The concept of shamanism: uses and abuses*. Ed. Henri-Paul Francfort & Roberte N. Hamayon, in collaboration with Paul G. Bahn." *Anthropos* 98 (2): 548–551.
- Diószegi, Vilmos & Mihály Hoppál, ed. 1978. *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai.
- Dods, E. R. 2005. *Grci i iracionalno*, prev. Branimir Gligorić. Beograd: Službeni glasnik.
- Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western Construction on Religion: Myth, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Elijade, Mirča. 1990. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, prev. Zoran Stojanović. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Flaherty, Gloria. 1992. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ginzburg, Carlo. 1966. *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. Trans. Raymond Rosenthal. New York: Pantheon Books.
- Hakl, Thomas Hans. 2014. *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, tr. Christopher McIntosh. London/New York: Routledge.
- Hamayon, Roberte. 2015. *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse*. Paris: Eyrolles.

- Hamayon, Roberte Nicole. 2001. "Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology." In *The concept of shamanism: uses and abuses*. Ed. Henri-Paul Francfort & Roberte N. Hamayon, in collaboration with Paul G. Bahn, 1–31. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hammer, Olav. 2015. "Late Modern Shamanism: Central Texts and Issues." In *Nordic Neoshamanisms*. Ed. S. Ellen Kraft, Trude Fonneland & James R. Lewis, 13–29. New York: Palgrave Macmillan.
- Hanegraaff, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, Graham & Robert J. Wallis. 2007. *Historical Dictionary of Shamanism*. Lanham, MA/Toronto/Plymouth, UK: The Scarecrow Press.
- Herodot. 1966. *Istorija*, prev. Milan Arsenić. Novi Sad: Matica srpska.
- Höfler, Otto. 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt: Moritz Diesterweg.
- Holmberg, Uno. 1922. *Der Baum des Lebens*. Helsingfors: Litteraturische Gesellschaft.
- Hutton, Ronald. 1993. *The Shamans of Siberia*. Glastonbury: Isle of Avalon Press.
- Jacobson, Esther. 2001. "Shamans, Shamanism, and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay." In *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Ed. Henri-Paul Francfort & Roberte N. Hamayon, in collaboration with Paul G. Bahn, 277–295. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kehoe, Alice B. 2000. *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Kingsley, Peter. 1994. "Greeks, Shamans and Magi." *Studia Iranica* 23: 187–198.
- Lafitau, Joseph François. 1974. *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times by Father Joseph Lafitau*. Trans. William N. Fenton & Elisabeth L. Moore, vol 1. Toronto: Champlain Society.
- Lieber, Elinor. 1996. "The Hippocratic 'Airs, Waters, Places' on cross-dressing eunuchs: 'natural' yet also 'divine'." In *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, ed. R. Wittern & P. Pellegrin, 451–476. Hildesheim/Zürich/New York: Olms-Weidmann.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987 [1950]. *Introduction to Marcel Mauss*, tr. Felicity Baker. London: Routledge.
- MacDonald, Mary N. 2002. "The Study of Shamanism: Local and Universal Dimensions." *Journal of Ritual Studies* 16 (2): 88–107.
- McMutcherson, Russell. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- Meuli, Karl. 1935. "Scythica." *Hermes* 70 (2): 121–176.

- Plutarh. 1990. *Pitijski dijalozi*, prev. Svetlana Loma. Novi Sad: Matica srpska.
- Pócs, Éva. 1989. *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Powell, Anton, ed. 1997. *The Greek World*. London: Routledge.
- Putnik, Noel. 2023. „Antropološke implikacije Plutarhovih eshatoloških mitova.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXXI (1): 77–98. DOI: <https://doi.org/10.2298/GEI2301077P>.
- Putnik, Noel. 2019. “Dr. Wolf and the Ancient Roots: Neoshamanism in Serbia.” In *Studies on Western Esotericism in Central and Eastern Europe*, ed. Nemanja Radulović & Karolina Maria Hess, 191–210. Szeged: JATEPress.
- Rode, Ervin. 1991. *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, prev. Drinka Gojković & Olga Kostrešević. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Radulović, Nemanja & Simljana Đorđević Belić, ed. 2021. *Disenchantment, Re-Enchantment and Folklore Genres*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Schnurbein, Stefanie v. 2003. “Shamanism in the Old Norse Tradition: A Theory between Ideological Camps.” *History of Religions* 43 (2): 116–138.
- Smith, Jonathan Z. 1978. *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill.
- Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Stutley, Margaret. 2002. *Shamanism: An Introduction*. London/New York: Routledge.
- Šmitek, Zmago. 2005. “Šamanizam na Slovenskem? Dileme o šamanizmu, obsedenosti in ekstazi.” *Studia Ethnologica Croatica* 17: 171–198.
- Taira, Teemu. 2013. “Making Space for Discursive Study in Religious Studies.” *Religion* 43 (1): 26–45. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742744>.
- Vajda, Laszló 1964. „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus.“ In *Religions-Ethnologie*, ed. Carl August Schmitz, 265–295. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Wasserstrom, Steven. 1999. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press.

Примљено / Received: 03. 08. 2024.

Прихваћено / Accepted: 04. 11. 2024.