

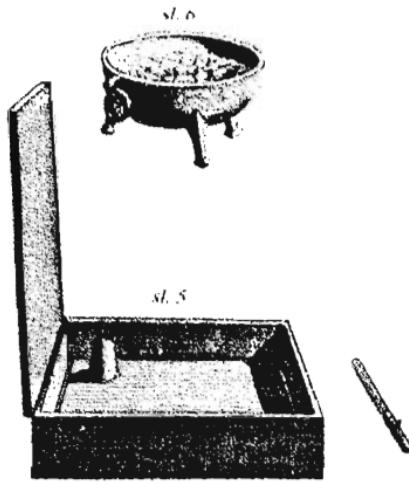
# МИСТИЧНА РОЂЕЊА

*Мирча Елијаде*



Панчево/1994.

# Мирча Елијаде/МИСТИЧНА РОЂЕЊА



# БИБЛИОТЕКА РАДИОНИЦА

Књига 1

**Уредници:**

Богдан Мрвош (главни уредник), Милош Николић,  
Милан Орлић, Ваља Павковић и Момчило Паравишић

**Илустрација на корицама књиге:**

Мајстори алхемичари, стари бакропис, 17. век

**Издавач**

ЗАЛЕДНИЦА КЊИЖЕВНИКА ПАНЧЕВА

26000 Панчево, Трг краља Петра Првог 10

Тел. (013) 43.177

Мирча Елијаде

# МИСТИЧНА РОЂЕЊА

Иницијације, обреди, тајна друштва

*Есеј о неким типовима иницијације*

Панчево/1994.

[mikrotheos.blogspot.com](http://mikrotheos.blogspot.com)



Mircea Eliade

Initiation, rites, sociétés secrètes  
NAISSANCES MYSTIQUES

*Essai sur quelques types d'initiation*

© Éditions Gallimard 1959, 1976.

(Прерађена, француска верзија дела објављеног под насловом  
*Birth and Rebirth, Harper, New York 1958)*

*Превод с француског:*  
Борислава Крушка

# Садржај

## Увод / 7

- I. Пубертетски обреди и племенске иницијације у примитивним религијама / 13
- II. Пубертетски обреди и племенске иницијације у примитивним религијама  
(Наставак) / 34
- III. Од пубертетских обреда до тајних друштава / 58
- IV. Индивидуалне иницијације и тајна друштва / 79
- V. Иницијације ратника и иницијације шамана / 109
- VI. Иницијатичке теме у великим религијама / 136

# УВОД

Често се тврди да је нестанак иницијације<sup>1</sup> једна од карактеристика модерног света. Мада од капиталног значаја у традиционалним друштвима, иницијација практично не постоји у западном друштву нашег доба. Наравно, разне хиршћанске вероисповести чувају, у различитој мери, трагове неке иницијатичке Мистерије. Крштење је у суштини иницијатички обред, рукоположење садржи чин иницијације. Али не треба заборавити да је хришћанство доживело тријумф и постало универзална религија управо зато што се одвојило од климе грчко-источњачких Мистерија и прогласило се за религију спасења која је свима приступачна. С друге стране, имамо ли још увек право да модеран свет у целини називамо "хришћанским"? Уколико постоји "модеран човек", он је то баш у мери у којој не прихвата да себе види у оквиру хришћанске антропологије. Оригиналност "модерног човека", оно што је код њега ново у односу на традиционална друштва, то је управо његова жеља да се сматра бићем изричito историјским, жеља да живи у једном коренито десакрализованом Космосу. У којој је мери модеран човек успео да оствари свој идеал други је проблем, који овде нећемо разматрати. Али остаје чињеница да тај идеал нема више ничег заједничког са хришћанским посланијем и да је *a fortiori*, потпуно различит од слике коју је човек традиционалних друштава имао о себи.

А ту слику је човек традиционалних друштава успевао да спозна и да прихвати посредством иницијације. Постоји, наравно, више типова и безброј варијанти иницијација, зависно од различитих друштвених структура и културних видика. Али оно што је важно лежи у чињеници да сва пре-модерна друштва - дакле, она која су се развијала на Западу до средњег века, а у осталом делу света до Првог светског рата - идеологији и техникама иницијације дају прворазредну улогу.

Обично се под иницијацијом подразумева скуп обреда и усмених порука који за циљ имају коренити преображај религиозног и друштвеног статуса лица које се иницира. У смислу филозофије, иницијација има вредност онтолошке мутације егзистенцијалног

1) Иницијација (*Iniūitum* - почетак, лат.) увођење, посвећење, упућивање (у неке тајне); етн. обичаји и обреди - готово код свих примитивних народа - којима се деčак проглашава момком, а девојчица девојком (прим. ред.)

система. После завршетка својих искушења неофит ужива једну потпуно друкчију егзистенцију од оне пре иницијације; постоје други. Од разних категорија иницијације пубертетска је посебно важна да би се схватио пре-модеран човек. Тамо где постоје, обреди преласка су обавезни за све младе из племена. Да би стекао право да буде примљен међу одрасле, адолосцент мора да се суочи са низом иницијатичких искушења - захваљујући управо тим обредима и откровењима која они садрже, он ће бити признат за одговарајућег члана друштва. Иницијација истовремено уводи неофита и у људско друштво и у свет духовних вредности. Он учи понашања, вештине и институције одаслих, али исто тако и митове и тајна предања племена, имена богова и повест њихових дела; сазнаје пре свега о мистичним односима између племена и натпр ир одних Бића, онаквим како су били утврђени у почетку времена.

Свако примитивно друштво поседује један кохерентан скуп митских предања, једно "схваташе света", и управо се то схваташе неофиту постепено открива током његове иницијације. Не ради се само о поучавању у модерном смислу речи. Неофит постаје достојан свете поуке само у смислу духовне припреме. Јер све оно што научи о свету и о људском постојању не сачињава "знања" у смислу које наше време даје тој речи, објективне информације које је до у бесконачност могуће преправљати и обогаћивати. Свет је дело натприродног Бића, божанско дело, и према томе, свето у самој својој структури. Човек живи у Васељени која је, пошто је натприродна по пореклу, света и у својем "облику", понекад чак и у својој супстанци. Свет има "историју": стварање од стране натприродних Бића и све оно што потом следи, то јест, долазак Хероја просветитеља или митског Претка, њихова културна активност, њихове демијуршке авантуре, најзад њихов нестанак.

Та света историја - митологија - је егземпларна: она прича како су ствари настале, али она исто тако утемељује и сва људска понашања и све друштвене и културне институције. Пошто су човека створила и просветила натприродна Бића, сума његових понашања и активности припада "светој историји"; веома је важно да се та историја брижљиво чува и недирнута преноси новим генерацијама. У суштини, човек је такав какав је јер су му се, у освите времена, догодиле ствари које су испричане у митовима. Као што модеран човек себе сматра историјским бићем, произашлим из целокупне историје човечанства, човек архаичних друштва себе сматра резултатом митске историје, низа догађаја који су се одиграли *in illo tempore*, у почетку Времена. Али док модеран човек у историји која му претходи види чисто људско дело и, пре свега, сматра да је у његовој моћи да је наставља и да

је до у бесконачност усавршава, за човека традиционалних друштава се све што се догодило од значаја, дакле креаторско и моћно, догодило у почетку, у митском Времену.

Могло би се, у извесном смислу, рећи да је за човека архаичних друштава Историја "затворена", да се исцрпела у неколико грандиозних догађаја из "почетака". Откривајући Полинежанима, *in illo tempore*, облике рибарења на отвореном мору, митски херој је једним ударцем исцрпео све могуће облике те активности; отада, сваки пут када иду у рибарење, Полинежани понављају егземпларни поступак митског хероја; опонашају један трансљудски модел.

Али, ако се боље погледа, та историја сачувана у митовима само је наизглед "затворена". Да се човек примитивних друштава задовољио да *ad infinitum* опонаша то неколико узорних поступака који митови откривају, не би се могле објаснити многе иновације које је прихватио у току времена. Не постоји апсолутно затворено примитивно друштво. Не зна се ни за једно друштво које није преузело неке стране елементе; које, као последица тих преузимања, није изменило бар неке видове својих институција; које, укратко, није једна "историја". Само, за разлику од модерног друштва, све новине су биле прихваћене као "откровења" над-људског порекла. Предмети или оружје који су преузети, понашања и институције који су имитирани, митови и веровања који су асимилирани - схватани су као нешто испуњено магијско-религијском моћи: управо стога су их људи и запазили и потрудили се да их усвоје. Штавише, прихватили су све те елементе зато што су преци добили од натприродних Бића прва културна откровења. А како традиционална друштва немају у правом смислу "историјско" памћење, довољно је било неколико генерација, понекад и мање, па да се нека иновација новијег датума заогрне угледом прастарих откровења. На крају крајева, могло би се рећи да, мада "отворена" према историји, традиционална друштва показују тежњу да све нове тековине пројектују у прадавно време, да све догађаје набацају у исти ванвременски видокруг митских "почетака". И примитивна друштва се мењају кроз историју, мада понекад у једва приметној мери, али оно што их битно разликује од модерног друштва, то јесте одсуство историјске свести. Одсуство уосталом неизбежно, ако се имају у виду схватања Времена и антропологије својствена пре-јудаистичком човечанству.

Дакле, искушеници приступају управо том традиционалном учењу. Имају дуге обуке, присуствују тајним церемонијама, подвргавају се низу искушења, а те пробе пре свега и сачињавају иницијатичко искуство: сусрет са светим. Већина иницијатичких испита на више или мање провидан начин садржи ритуалну смрт иза које следи вакрсење или поновно рођење. Централни трену-

так сваке иницијације представља церемонија која симболизује неофитову смрт и његов повратак међу живе. Али он се у живот враћа као нови човек који је преузео нови начин постојања. Иницијатичка смрт означава и крај детињства и незнања и профаног начина живљења.

За архаичну мисао ништа не може боље него смрт да изрази идеју "краја", дефинитивног завршетка нечега - исто као што ништа не може као космогонија да изрази идеју "стварања", "прављења" "грађења". Космогонијски мит служи као егземплярни модел за сваку врсту "прављења". Ништа не може тако да обезбеди успех неког "стварања" (села, куће, детета) као копирање најизузетнијег стварања, космогније. Штавише, пошто космогонија, пре свега у очима примитивних људи, представља манифестацију стваралачке моћи богова, чудесно појављивање светог, она се повремено понавља, да би се свет и људско друштво обновили. Јер симболично понављање стварања подразумева реактуализацију праисконског догађаја, дакле присуство богова и њихове стваралачке енергије. Повратак почетку се изражава кроз реактивизацију светих сила које су се тада манифестовале први пут. Обнављањем света таквог какав је био у тренутку када је настао, репродуковањем поступака које су богови учинили први пут *in illo tempore* - људско друштво и цео космос постају поново оно што су тада били: чисти, моћни, делотворни, нетакнутих врлина.

Сваком ритуалном понављању космогоније претходи симболичан повратак у "Хаос". Да би могао да буде изнова створен, стари свет мора претходно да буде уништен. Разни обреди који се врше о Новој Години могу се свrstати у две главне категорије:

1) они који означавају повратак у Хаос (гађење ватри, истеривање "зла" и грехова, изокретање уобичајеног понашања, оргије, повратак мртвих, итд);

2) они који симболизују космогонију (паљење нових ватри, одлазак мртвих, понављање радњи којима су богови створили свет, свечано предвиђање времена у наредној години, итд).

У сценарију иницијатичких обреда "смрт" је еквивалентна привременом повратку у "Хаос"; она је дакле егземплярни израз *краја једног начина постојања*, начина који карактеришу незнање и дечија неодговорност. Иницијатичка смрт даје могућност да се успостави *tabula rasa*, на којој ће се исписати низ открића предодређених да обликују новог човека. Видећемо касније различите модалитете рађања за нови, духовни живот. Сада напоменимо да је тај нови живот схваћен као права људска егзистенција, јер је отворен за вредности духа. Оно што се подразумева под општим појмом "култура", обухватајући све активности духа, приступачно је само иницијиранима. Укратко, учествовање у духовном животу

омогућено је захваљујући религиозним искуствима која су изазвана у току иницијације.

Сви обреди поновног рођења и вакрсења и симболи које они обухватају означавају да је искушеник приступио другом начину постојања, неприступачном онима који нису савладали иницијатичке пробе, који нису упознали смрт. Обратимо пажњу на ту особеност архаичног менталитета: веровање да се не може изменити неко стање а да оно претходно стање не буде уништено: у овом случају, да дете не умре за детињство.

Треба добро подврђи значај те опсесије "почетком", односно опсесије апсолутним почетком - космогонијом. Да би се нека ствар добро учинила, треба да се поступи онако како се поступило *први пут*, а "први пут" та ствар - та класа предмета, та животиња, то понашање - није постојало: када су, *in illo tempore*, тај предмет, та животиња, та институција, настали, било је то као да се, кроз моћ богова, постојање појавило из *не постојања*.

Иницијатичка смрт је неопходна у "почетку" духовног живота. Њена се функција мора схватити у односу на оно што она припрема: рођење у једном вишем ступњу постојања. Као што ћемо касније видети, иницијатичку смрт често симболизују тмине, космичка Ноћ, телурска материца, колиба, утроба чудовишка, итд. Све те слике више изражавају повратак у неко предобликовано стање, у неки латентни модалитет (комплементаран пре-космичком "хаосу"), него потпуно уништење (у смислу у којем, рецимо, члан модерних друштава схвати смрт). Те слике и симболи ритуалне смрти повезани су са клијањем, са ембриологијом: већ наговештавају да се припрема нови живот. Наравно, као што ћемо показати, постоје и друга вредновања иницијатичке смрти: на пример, улажење у свет мртвих и предака. Али и ту се може открити исти симболизам *почетка* - почетак духовног живота омогућен у овом случају сусретом са духовима.

За архаичну мисао је човек, дакле, *начињен*; он се не прави сам. "Праве" га старији, иницирани, духовни учитељи. Али они примењују оно што су им у почетку времена открила натприродна Бића. Они су само њихови представници; у многим случајевима их они, уосталом, инкарнирају. То значи да је, да би се ефективно постао човек, потребно наликовати на митски модел. Човек је признат као човек у оној мери у којој више није "природни човек", у којој је "направљен" по други пут, према егземпларном и трансљудском канону. Иницијатичко "ново рођење" није "природно", мада се понекад изражава обстетричким симболима. То рођење садржи обреде које су утемељила натприродна Бића, оно је, дакле, божанско дело, створено снагом и вољом натприродних Бића; оно не припада "Природи" (у модерном, секуларизованом смислу),

већ светој Историји. Друго рођење, иницијатичко, није понављање првог, биолошког. Да би се дешло до начина бивања иницираног, треба познавати реалитет који више не припадају "Природи", већ биографији натприродних Бића, дакле светој Историји сачуваној кроз митове.

И онда када изгледа да говоре искључиво о природним феноменима - о кретању Сунца, на пример - митови се односе на неки реалитет који више није реалитет "Природе" каквог га зна модеран човек данас. За примитивног човека, Природа није просто "природна": она је у исти мах и Натприрода, што значи манифестијација светих сила, и ознака трансценденталних реалитета. Упознати митове не значи - као што се мислило у прошлом веку - постати свестан правилности неких космичких феномена (кретање Сунца, лунарни циклус, ритам вегетације, итд); то значи, пре свега, упознати оно што се одиста одиграло у Свету, оно што су Богови и Хероји просветитељи учинили: њихова дела, њихове авантуре, њихове драме. То значи, дакле, познавати *божанску историју* - која није ништа мање "историја", дакле низ непредвидивих, мада кохерентних и пуних значења догађаја.

Модерним језиком би се могло рећи да се иницијацијом завршава "природни човек" и неофит уводи у културу. Али за архаична друштва "култура" није дело људи, она је натприродног порекла. Штавише, управо посредством "културе" човек успоставља контакт са светом Богова и других натприродних Бића и учествује у њиховој стваралачкој енергији. Свет натприродних Бића је свет у којем су се ствари догодиле први пут. Свет у којем су настали прво дрво и прва животиња, или у којем је неки поступак - отада религиозно понављан - изведен први пут (ходање у одређеном ставу тела, вађење неког хранљивог корена из земље, одлажење у лов у одређено доба године, итд), у којем су Богови и Хероји имали такав и такав сусрет, имали овакву или онакву злу срећу, изговорили извесне речи, обзанили неке норме итд. Митови нас уводе у један свет који се не може "описати", већ само "исприповедати", пошто га је саздала историја слободно предузетих акција, непредвидивих одлука, чудесних трансформација итд. Једном речју, историја свега значајног што се догодило од Стварања света, свих догађаја који су допринели да човек буде начињен таквим какав је данас. Искушеник који се иницијацијом уводи у митолошке традиције племена, уводи се у свету историју Света и човечанства.

Ето зашто је иницијација толико важна за познавање пре-модерног човека. Она нам открива озбиљност, која се граничи са страхом, са којом је човек архаичних друштава грихватио одговорност примања и преношења духовних вредности.

## ПРВО ПОГЛАВЉЕ

# Пубертетски обреди и племенске иницијације у примитивним религијама

### Претходне напомене

У овој књижици бисмо желели да прикажемо најважније типове иницијације, у тежњи да пре свега одгонетнемо њихов дубоки смисао, који је увек религиозан; јер се егзистенцијални систем мења кроз религиозно искуство. Иницирани постаје други човек због тога што је имао религиозно откровење Света и постојања. Значи да ћемо разматрати овај важан и тежак проблем у светлу историје религија, а не, као што се обично чини, у светлу културне антропологије или социологије. Има изврсних радова написаних у овом смислу; довољно је подсетити на *Altersklassen und Männerbünde* (Берлин 1902) Хајнриха Шурца (*Heinrich Schurtz*) и на *Primitive Secret Societies* (Њујорк 1908) Хатона Вебстера (*Hutton Webster*). Историчар религије ће увек, и то врло сврсисходно, користити резултате до којих су дошли етнолози и социолози, али је приморан да те резултате допуни и да их угради у један други, шири оквир. Етнолог се бави искључиво друштвима која називамо "примитивним", док историчар религије својим пољем истраживања обухвата целокупну историју религије човечанства, од првих култова из палеолита до модерних религијских покрета. Да би схватио смисао и улогу иницијације, историчар религије ће се окренути не само ритуалима примитивних људи, већ и грчко-источњачким церемонијама Мистерија или индо-тибетанским тантричким церемонијама, иницијатичким обредима скandinавских *берсеркира* или још увек уочљивим иницијатичким искушењима у искуствима великих мистика.

Историчар религија се разликује и од социолога, утолико што се усмерава пре свега на схваташање религиозног искуства иницијације и на интерпретирање дубоког смисла симболизма присутних у иницијатичким митовима и обредима. Укратко, амбиција историчара религија је да доспе до егзистенцијалне ситуације коју религиозан човек преузима кроз искуство иницијације и да то праисконско искуство учини схватљивим нашим савременицима.

Уопште говорећи, историја религија разликује три велике категорије - или типа иницијације. Прва обухвата колективне ритуале кроз које се врши прелазак из детињства, или изadolесценције, у доба одраслог, а који су обавезни за све чланове друштва. Етнолошка литература одређује те церемоније терминима "пубертетски обреди", "племенска иницијација" или "иницијација старосног доба". Друге иницијације се од првих пубертетских разликују по томе што нису обавезне за све чланове заједнице и што се већина њих изводи индивидуално или у врло уским групама. Друга категорија иницијације обухвата све врсте обреда приступа у неко тајно друштво, у неки Бунд или братство. Та тајна друштва су резервисана само за један од полова и врло љубоморно чувају своје тајне. Већина друштава су мушки, сачињавају *Männerbünde*, али постоје и женска тајна удружења. На нивоу примитивних култура, удружења у која имају приступ оба пола ретка су; када постоје, онда се обично ради о некој дегенерацији. Али у медитеранском и блискоисточном античком свету оба пола су имала приступ Мистеријама - и, мада су по типу нешто друкчије, грчкоисточњачке Мистерије се могу сврстати у категорију тајних друштава.

Најзад, постоји и трећа категорија иницијације, она која карактерише мистичну вокацију, дакле, на плану примитивних религија, вокацију "лек човека" или шамана. Једна од специфичних црта ове треће категорије састоји се у значају стеченим сопственим искуством. Уопште, могло би се рећи да су они који се подвргавају искушењима својственим овој трећој категорији иницијација, одређени, хтели то или не, да узму учешћа у једном много снажнијем религиозном искуству но што је искуство приступачно осталим члановима заједнице. Рекли смо: хтели они то или не, зато што неко може постати врач или шаман личном одлуком да прихвати религиозне моћи (што се зове "потрага") или и вокацијом ("позивом"), дакле, зато што га на то приморавају натприродна бића.

Напоменимо да су ове две последње категорије - иницијација која се намеће приступању у тајна удружења или иницијација неопходна за стицање вишег религиозног статуса - у ствари врло близке један другој. Могу се чак схватити и као два варијетета исте класе. Оно по чему се посебно разликују то је екстатички елемент, веома важан у шаманским иницијацијама. Додајмо и да између свих врста иницијације постоји нека врста структуралне подударности услед које, гледано из одређеног угла, све иницијације личе једна на другу. Али било је важно од самог почетка повући неколико оријентационих линија у овом широком пољу, без којих бисмо се лако могли изгубити. Имаћемо прилике да у

току нашег излагања постепено допуштимо и изнијансирамо ово неколико преслиминарних напомена.

Приликом проучавања иницијације нећемо губити из вида да је циљ наших истраживања, у суштини, упознавање човека. Тиме желимо да кажемо да наш метод не може бити метод природних наука. Проучавати човека као што се проучавају инсекти није само неморално, већ је, пре свега, ненаучно. Иницијација представља један од најзначајнијих духовних феномена у историји човечанства. Она је чин који се не односи само на религиозни живот појединца, у модерном смислу речи "религија", већ на целокупан његов живот. Кроз иницијацију, заправо, човек у примитивном и архаичном друштву постаје оно што је и оно што треба да је - биће отворено за живот духа, биће које, дакле, учествује у култури. Јер пубертетска иницијација садржи пре свега откривање светога. А то, за примитиван свет, значи како све оно што ми данас подразумевамо под религијом, тако и скуп митолошких и културних традиција племена. У бројним случајевима пубертетски обреди на овај или онај начин подразумевају откривање сексуалности, али и то, за читав пре-модерни свет улази у област светога. Укратко, иницијацијом се превазилази природни облик живљења, живот детета, и приступа културном облику, што значи да се појединац уводи у духовне вредности. Готово би се могло рећи да се у примитивном свету иницијацијом даје људима људски статус; пре иницијације појединац још увек не учествује потпуно у људској судбини управо стога што још нема приступ у религиозни живот. Отуда иницијација представља искуство у животу сваке индивидуе која припада предмодерним друштвима; она је фундаментално егзистенцијално искуство јер захваљујући њој човек постаје кадар да у потпуности преузме свој начин постојања.

Као што ћемо убрзо видети, пубертетска иницијација започиње чином прекида: дете или адолосцент се одваја од мајке, а то одвајање се понекад врши на доста сиров начин. Али за иницијацију нису заинтересовани само млади искушеници. Церемонија обухвата читаво племе. Једна нова генрација се обучава, постаје достојна интегрисања у заједници одраслих; а том приликом се, кроз реактуелизацију традиционалних обреда, регенерише читава заједница. Зато се, у примитивним друштвима, церемоније иницијације сврставају међу најзначајније религиозне свечаности.

## Аустралијске иницијације: свето тле

Пошто аустралијски обреди представљају прилично архаични облик иницијације, међу њима ћемо потражити наше прве примере. Церемонији обично присуствује прилично велики број пле-

мена, и из тог разлога припрема за иницијатичку свечаност захтева доста времена. Више месеци прође између тренутка када је донета одлука о сакупљању племена и правог почетка церемоније. Поглавица племена домаћина шаље гласнике, носиоце *bulroarerera* другим поглавицама да би има најавио одлуку да се дечаци иницирају. Како су аустралијска племена подељена у две "*intermarrying classes*", класа А преузима на себе иницијацију младића из класе Б и обрнуто.<sup>1</sup> Једном речју, искушенике иницирају њихови потенцијални тастови.<sup>2</sup>

Дозволићемо себи да не помињемо све детаље који су у вези са припремом обреда *бора*, како се зове церемонија код племена источне Аустралије. Рецимо само да се све чини уз пажљиву бригу да жене ништа не примете. *Grosso modo*, церемонија иницијације садржи следеће елементе:

1. припрему светог тла где ће се мушкарци изоловати за време трајања свечаности;
2. одвајање искушеника од њихових мајки и, уопште, од жена;
3. изолацију искушеника у шуми, или у посебном, изолованом логору, где ће се учити религиозне традиције племена;
4. неке операције којима се подвргавају, од којих су најчешће обрезивање, вађење зуба, субинцизија, али и скарификација или чупање косе.

Током читавог трајања иницијације, неофити морају да се понашају на посебан начин, да се суоче са извесним бројем искушења и да се подвргавају бројним табуима и забранама у погледу хране. Сваки елеменат тог сложеног иницијатичког сценарија има своје религијско значење. Овде ћемо изнети управо та значења и њихову међусобну повезаност у једној религиозној визији света.

Као што смо малочас рекли, церемонији *бора* увек претходи припремање светог тла. Код Јуина, Вираџурија, Камилароја (*Yuin, Wiradjuri, Kamilaroi*), код неких племена у Квинсленду, припрема се круг тла у којем ће се одиграти прелиминарне церемоније, а нешто подаље, мали тајни забран. Та два простора су повезана стазом дуж које племе домаћин поставља разне свете слике и знаке. Како позивници пристижу, тако се мушкарци доводе до стазе и показују им се слике. Сваке вечери се игра, а те игре се понављају

1) A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904), стр. 512.

2) Hutton Webster, *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion* (New York, 1908), стр.139, бр. 2.

понекад током неколико недеља, све док не стигне и последњи позивник.<sup>3</sup>

Метјус (*Mathews*) нам је дао прилично исцрпан опис светог тла код Камилароја. Састоји се од два круга; један, већи, од 20 метара у пречнику, има у центру стуб висок три метра на чијем је врху причвршћено емуово перје.<sup>4</sup> У другом, мањем кругу, у тло су учвршћена два стабла, корењем окренута увис. После ритуалног одвајања од жена на та стабла се пењу два старца - представљена понекад као "чаробњаци" - певајући предања *боре*<sup>5</sup>. Та стабла, намазана људском кrvљу<sup>6</sup> садрже симболизам на којем ћemo се касније задржати. Два круга су међусобно повезана стазом. С обеју страна стазе је исцртан на тлу или обликован у глини известан број фигура. Највећа, око 4,5 м је фигура највишег Бића, Бајамаја (*Baiamai*). Један пар представља митске претке, а група од 12 особа означава младе који су били са Бајамајем у његовом првом логору. Друге фигуре представљају животиње и гнезда. Неофитима неће бити допуштено да гледају те слике и оне ће пре kraja њихове иницијације бити брижљиво уништење. Али они ће моћи да их виде приликом следећег обреда *бора*<sup>7</sup>. Овај је детаљ занимљив: он нам открива да се религиозна поука не завршава у потпуности иницијацијом, да садржи ступњеве.

Према Метјусу "тло *бора* представља први логор Бајамајев, оне који су били са њим и дарове које им је он дао"<sup>8</sup> То казује да се приликом церемоније иницијације реактуелизује митска епоха када се *бора* одиграла први пут. Не само да свето тле подражава егземплярни модел, први Бајамајев логор, већ и ритуал који се ту одиграва понавља Бајамајеве поступке и акције. Ради се, укратко, о регенерацији Света. Јер свето тло је истовремено и једна *imago mundi* и један свет посвећен присуством божанског Бића. За време *боре* поново се проналази митско време, свето, у којем је Бајамај био присутан на Земљи и утемељио Мистерије које се сада светкују. Учесници постају на неки начин савременици прве *боре*, оне

3) A. W. Howitt, op. cit., стр. 516. sq.

4) Као и код многих аустралијских племена, стуб има важну ритаулну улогу: пуштају га да падне у правцу где је одлучено да се одржи церемонија *бора*; уп. R. H. Mathews, "The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe" (*Journal of the Royal Anthropological Institut*, XXIV, 1895, 411-427; XXV, 1896, 318-339), стр. 327.

5) R. H. Mathews, The Bora (први чланак), стр. 422.

6) R. H. Mathews, op. cit. (други чланак), стр. 325.

7) *Ibid.* (први чланак), стр. 414 sq.

8) *Ibid.* (први чланак), стр. 418.

која се одиграла *in illo tempore*, у "време сна" (*bugari* или *alchera* време), како кажу Аустралијанци. Из тог разлога церемоније иницијације, толико су важне у животу домородца: светкујући их, они реинтегришу свето Време почетка, уживају присуство Бајамаја и других митских Бића и, у крајњој инстанци, регенеришу Свет; јер свет се обнавља репродукцијом узорног модела, првог Бајамајевог логора.

Како су церемоније иницијације утемељила божанска Бића или митски Преци, њихово светковање доводи до реинтеграције праисконских Времена. То важи за Аустралијанце, али и за читав примитивни свет, јер се ради о једном фундаменталном схватању архаичних религија - понављање неког ритуала који су утемељила божанска Бића имплицира реактуелизацију првобитног Времена, оног када је обред слављен први пут. Из тог разлога један обред јесте делотовран - он учествује у пуноћи светог, праисконског Времена. Обредом мит постаје присутан. Све оно што мит прича о *illud tempus*, о "бугари времену", обред реактуелизује, показује као да се сада одиграва, *hic et nunc*. Када племе Бад (Bad) из Западног Кимберлија припрема иницијацију младића, старци се повуку у шуму и траже дрво *ганбор* "под којим се Дјамар" - њихово највише Биће - "одмарало у древним временима". Један чаробњак иде испред њих, са задатком да открије дрво. Чим га пронађе, људи се певајући сакупе око њега и одсеку га својим кременим ножевима<sup>9</sup> Митско дрво постаје присутно.

Сви поступци и радње које се врше за време иницијације само су понављање узорних модела, дакле поступака и радњи које су у митским временима вршили утемељивачи церемонија. Самим тим они су свети, а њихово периодично понављање регенерише читав религиозни живот заједнице. Значење извесних поступака изгледа понекад као да је заборављено, али их и даље понављају, јер су их митска Бића била извела када су установљавала церемонију. Код племена Арунта (Arunta) у датом тренутку мека жена диже искушеника на свеја плећа; а објашњење је да, чинећи тако, она имитира то што су радиле Унтипа (Unthippa) жене у митском Времену (*alcheringa*).<sup>10</sup>

9) P. E. Worms, "Djamar, the Creator" (*Anthropos*, 45, 1950, 641-658), стр. 650-651. Овакво религиозно понашање заједничко је народима архаичних култура. У Аустралији иницирани који учествује у религиозним церемонијама, "постаје свестан, као и сви који му помажу, да више није исти: он је велики херој 'времена сна', чију улогу, макар за неколико минута, игра". (A. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, 1946, стр. 13). Уп. M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), стр. 60

10) B. Spencer и F. J. Gillen, *The Arunta* (London, 1927), I, стр. 188.

Вратимо се нашој теми: свето тле игра битну улогу у аустралијским церемонијама иницијације пошто представља слику праисконског Света, онаквог какав је био када се божанско Биће налазило на Земљи. Жене, деца и неиницирани се држе по страни, а сами искушеници ће га упознati само површно. Тек када буду иницирани, приликом следеће церемоније бора, они ће разгледати слике поређане дуж стазе која повезује два круга. Пошто ће већ познавати митологију племена, биће кадри да схвате симbole.

## Одвајање од мајке

Одвајање искушеника од њихових мајки се врши на мање или више драматичан начин, зависно од племена. Најамње драматичан начин се среће код Курнаја (*Kurnai*), код којих је иначе церемонија иницијације прилично једноставна. Мајке седну иза искушеника, а мушкарци их, приближавајући се у низу један за другим, раздавају. Учитељи више пута подижу искушенике увис док ови што је могуће више пружају руке ка Небу. Значење овог геста је јасно: неофити се посвећују небеском Богу. Потом их воде у свети забран: лежу на леђа, са рукама на грудима, а потом их прекривају покривачима. Више ништа не чују и не виде. Уз монотону песму падају у сан, а потом се жене повлаче. "Када би нека жена, рекао је један поглавица Курнаја Хауиту, видела шта се догађа, или чула шта говоримо дечацима, ја бих је убио".<sup>11</sup>

Код Јуина, као уосталом и код других аустралијских племена, сваки иницијант се ставља под надзор двојице чувара. Током читавог трајања иницијације ти чувари му припремају храну, доносе воду и поучавају га откривајући му традиционалне митове и легенде, моћи врачева-исцелитеља и уче га шта су му обавезе у односу на племе. Једне вечери се запали велика ватра и чувари на својим плећима доносе искушенике. Заповеде им да гледају ватру и да не чине никакав покрет, ма шта да се догоди. На извесном одстојању су њихове мајке, потпуно прекривене грањем. Током десет, дванаест минута дечаци се "пеку" на ватри.<sup>12</sup> Када главни

11) Howitt, op. cit. стр. 626.

12) Howitt, op. cit., стр. 526. И код *Wotjobaluka* искушеник је "печен" предватром; Howitt, стр. 615. Ватра игра важну улогу и у иницијатичким обредима других аустралијских племена; Уп. B. Spencer и F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (London, 1904), стр. 389 sq; id., *The Arunta*, I, стр. 295 sq.; W. L. Warner, *A Black Civilization* (New York, 1937), стр. 325; F. Speiser, "Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea" (*Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, 1929, стр. 56-258), стр. 216-218; Geza Roheim, *The Eternal Ones*

врач сматра да је овај први иницијатички испит довољно дуго трајао, да су се искушеници довољно "пекли", иза реда жена почиње бука булроарера. На тај знак чувари наложе дечацима да трче према светом забрану или им нареде да легну лицем према земљи, и покривају их опосумовим кожама и прекривачима. Нешто касније се допушта женама да устану и да се удаље неколико миља да би подигле нови логор. Прва иницијатичка церемонија, која се састоји у одвајању жена и у испиту са ватром, завршена је. Почек од те вечери искушеници суделују искључиво у животу мушкараца.<sup>13</sup>

Код Муринга (*Murring*) је раздвајање брже и драматичније; мајке, скривене испод покривача, седе на тлу са својим дечацима испред себе. У одређеном тренутку мушкарци стижу у трку, додграбе дечаке и побегну.<sup>14</sup>

Вираџури зову иницијатичке церемоније *Гулингали* - "оно што припада шикари". Сценарио је исти: према Хауиту, жене су прекривене грањем и покривачима, искушенике дохватају њихови чувари и однесу их у шуму, где их истрљају црвеним окером.<sup>15</sup> Метјус даје један узбудљив опис: једна група долази из правца светог забрана звучећи булроарерима, ударајући батинама о тле и бацајући грање у ватру. За то време неколико мушкараца се бешумно дочепа дечака и одводи их на извесну удаљеност. Када се женама и дечацима дозволи да погледају, виде само пепео и грање које гори свугде око њих, и каже им се да је Дарамулун покушао да их спали када је дошао да одведе искушенике.<sup>16</sup>

Значење те прве фазе церемоније, раздвајање од мајке, прилично је јасно. Ради се о понекад насиљном раскиду са светом детињства, светом који је у исто време и матерински и женски свет, и стање неодговорности и блаженства, незнанња и асексуалности детета. Раскидање се врши на такав начин да се створи снажан утисак како на мајке, тако и на искушенике. Наиме, код

of the Dream (New York, 1945), стр. 113 sq. Ритуално "печење" је уочено у неким иницијацијама врача; Уп. А. Р. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, стр. 91 (код Kattanga), 129 (код Мантакудија).

13) Howitt, op. cit., стр. 525 sq. Како каже један извештач са Cape Yorka, искушеници су "украдени од мајки"; Donald F. Thomson, "The Hero-Cult and Totemism on Cape York" (The Journal of the Royal Anthropological Institute, LXIII, 1933, стр. 453-537), стр. 474.

14) Howitt, op. cit., стр. 530.

15) Ibid., стр. 584 sq.

16) R. H. Mathews, "The Byrbung of the Wiradjuri Tribes" (Journal of the Royal Anthropological Institute, XXV, 1896, стр. 295-318; XXVI, 1897, стр. 272-285), посебно I, стр. 307; II, 272 sq.

готово свих аустралијских племена жене су убеђене да ће њихову децу убити или пруждати неко непријатељски расположено и тајанствено божанство, чије право име они ни не знају, и чији су само глас чуле: засташујућу буку булроарера. Наравно, уверавају их да ће божанство одмах да вакансне искушенике у облику одраслих људи, односно иницираних. Али, у сваком случају, искушеници су мртви за детињство и мајке предосећају да их више никада неће видети онакве какви су били пре иницијације - као своју децу. Када се буду коначно вратили у логор, мајке ће их додирнути да би се увериле да су то одиста њихови синови. Код неких аустралијских племена, као уосталом и код других народа, мајке оплакују искушенике као што оплакују покојнике.

Што се тиче искушеника, њихово је искуство још дубље. Први пут упознају религиозни страх и ужас, јер им је предочено да ће их божанска Бића ухватити и убити. Све док су били сматрани за децу, нису имали никакав увид у религиозни живот племена. Уколико су случајно чули неке алузије у вези са тајанственим Бићима или неке делиће митова и легенди, нису били кадри да схвате о чему се ради. Можда су видели покојнике, али нису сматрали да је смрт нешто што се и њих тиче. То је за њих било "нешто" спољашње, неки тајанствени догађај који се дешава другима, нарочито старим људима. Но, изненада су отргнути из своје блажене дечје несвесности и упозорени да ће умрети, да ће их божанство убити. У самом чину раздавања од мајки они већ предосећају смрт - јер дрогабили су их непознати људи, често маскирани, и однели далеко од њима близске околине, ставили их на земљу и прекрили грањем. Први пут се суочавају са њима непознатим искуством мрака. То више није мрак који су до тада познавали, природни феномен ноћи, већ апсолутни и претећи мрак, испуњен тајанственим бићима и посебно ужасавајући због приближавања божанства које најављују булроарери.

Искуство мрака, смрти и близине божанских Бића стално ће бити понављано и појачавано током трајања иницијације. Као што ћемо видети, велики број иницијатичких обреда и искушења реактуелизује мотив смрти у мраку и од руке божанских Бића. Али важно је одмах подвучи да већ први чин церемоније имплицира искуство смрти, јер су иницијанти силовито бачени у непознати свет, где се присуство божанских Бића осећа кроз страх. Материјални универзум је био универзум профаног света. Универзум у који сада ступају искушеници јесте универзум светога. Између постоји прекид, раскидање континуитета. Прелазак из профаног у свети свет на овај начин претпоставља искуство Смрти: умире се за једну одређену егзистенцију да би се прешло у другу. У примеру којим се бавимо, умире се за детињство и за неодговор-

ност дечијег живота, дакле профаног, да би се могло ступити у један виши живот, онај у којем је омогућено учествовање у светом.

### *Jeraeil* код Курнаја

Све ово ће бити јасније када будемо видели шта се догађа искушеницима када их преузму њихови учитељи. Да би се боље схватила повезаност различитих ритуалних и идеолошких момената у целини једне иницијатичке церемоније, представићемо неколико церемонија у целини, дакле без њиховог дельења на фрагменте да бисмо расправљали одвојено о мотивима који их сачињавају. Ово ће, неизбежно, повући за собом понављања, али нема другог начина да осветлим смењивање ритуалних момената и да тако разлучимо структуре различитих иницијатичких церемонија. Почињемо најједноставнијом и најмање драматичном церемонијом код Курнаја. Сећамо се да су, седећи на земљи у светом забрану, и скривени испод покривача, искушеници заспали под утицајем монотоне песме. Пошто се пробуде, добијају "појас зрелости" - и обука започиње. Централна мистерија иницијације се зове "показати старца". Једног дана иницијанти поново легну на тле и главе им покрију прекривачем. Мушкарци се приближе с буком булроарера. Поглавар наређује искушеницима да збаце прекриваче и да гледају према Небу, а потом према носиоцима булроарера. Потом им два старца кажу: "Никада не смете да говорите о овоме. Не смете о томе да говорите ни мајкама, ни сестрама, ни било коме ко није *jeraeil*", односно ко није инициран. Показују им два булроарера, један велики, други мањи, а који се зову "мушкарац" и "жена" - и поглавар им прича мит о пореклу иницијације.

Веома давно живело је на земљи божанско Биће, Мунган-Нгая. Он је тај који је просветио Курнаје. Његов син, Тундум, је иначе њихов директни предак. Мунган-Нгая је утемељио иницијатичке мистерије, а његов син је њима руководио први пут, користећи два булроарера који носе његово име и име његове жене. Али неки издајица је открио мистерију *jeraeila* женама. Разгневљен, Мунган-Нгая изазове космичку катаклизму у којој су настрадали готово сви људи и убрзо након тога успне се на Небо.<sup>17</sup> Његов

17) Напоменимо узгред да ово нестајање Мунган-Нгая на небу одговара трансформацији у *deus otiosus*, феномену прилично распрострањеном кад је реч о Боговима творцима у примитивним религијама. Уп. М. Eliade, Traité

син Тундум се са својом женом преобразио у морску свињу. Причајући им овај мит, старци дају искушеницима булроарере и налажу им да их врте. После откривања ове мистерије, враћају се у логор, али се учење наставља. Објашњавају им пре свега задатке одраслих. Неофити присуствују и извесном броју драмских представа које илуструју догађаје из митских Времена. Завршни обред садржи нови чин одвајања од мајке: она тражи од сина да јој дâ да пије, али је овај полије водом. Тада се жене повлаче у свој логор. Хауит је видео једну мајку како плаче за сином као да је он мртав. Што се тиче искушеника<sup>18</sup>, они остају са својим учитељима још неколико месеци у шикари.

Најбитније у овој церемонији садржано је у саопштавању имена највишег Бића и мита о њему, и откривању његових односа са булроарерима и мистеријом иницијације. *Jeraeil* код Курнаја не садржи никакву операцију или скраћење. Иницијација се ограничава више на религиозну, моралну и друштвену поуку. У овом облику иницијације видели смо и најједноставнији и најстарији облик иницијације у Аустралији.<sup>19</sup> У ствари, зачувани смо одуством насиља у испитима и, уопште, мирним карактером церемоније.

## Дарамулин и иницијација код Јуина

Код других аустралијских племена драматични елементи играју значајнију улогу. Ево, на пример, како се одвија церемонија код Јуина и Муринга, после одвајања иницијаната од њихових

d'Historie des Religions, Paris, 1949, стр. 58 sq.

18) Howitt, op. cit., стр. 628 sq.

19) Ово је мишљење Wilhelma Schmidta, *Der Ursprung des Gottesidee*, vol. III (Munster, 1931), стр. 621-623. Једноставност иницијације, односно одсуство било каквог ритуалног сакаћења, такође је карактеристика неких племена из Северне Територије. Погледати опис иницијатичких обреда код становника Мелвилског острва, популација *Port Essingtona Kakadua* и *Larakia*, код B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory* (London, 1914), стр. 91 sq., 115 sq., 121 sq., 153 sq., F. Speiser сматра да иницијације виђене у Северној Територији, а нарочито на Мелвилу, представљају првобитан и најстарији облик аустралијских иницијација (Уп. "Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", стр. 59-71, 247; Speiser сврстава иницијацију Курнаја одмах иза типа иницијација у Северној Територији, ибид., стр. 249). Шпајзерова класификација није меродавна јер су и Северна Територија, а нарочито Мелвил претрпели јаке меланезијске утицаје.

мајки. Мушкарци звече булроарерима и дигнутом руком показују Небо; тај гест означава "Великог Учитеља" (Bimban), највише Биће. Учитељи причају искушеницима митове о Дарамулуну налажући им да о тим стварима никада ништа не помену пред женама и децом. Убрзо након тога, сви у поворци крећу ка планинама.<sup>20</sup> При сваком застоју изводе се магијске игре. Врачеви-исцелитељи преносе свој магијски утицај на искушенике како би их омилели Дарамулуну. Кад стигну у планине, чувари и искушеници дижу логор, док други мушкарци у шуми ослобађају комад тла од растинја. Чим је терен спреман, учитељи тамо одводе неофите. Као и обично, ови гледају само у своје ноге. Када им се нареди да нагло подигну поглед, пред собом виде прерушене и маскиране људе, а са стране, изрезан у дрвету, лик Дарамулуна, 1 м висок. Након тога чувари им прекрију очи, а главни врач-исцелитељ им се играјући приближава, хвата сваког иницијанта за главу и малим чекићем му избија секутић. Дечак не сме да испљуне крв, иначе се рана неће затворити.

Искушеници углавном подносе овај иницијатички испит са задивљујућом индиферентношћу. Потом се приближавају дрвету које носи Дарамулунов лик и ту им откривају велику тајну. Дарамулун живи с друге стране Неба, одакле гледа шта раде људи. Он је тај који се брине о људима после њихове смрти. Он је тај који је утемељио церемонију иницијације и научио њихове претке како да је врше. Врачеви-исцелитељи добијају своју моћ од Дарамулуна. "Он је Велики Учитељ који може да учини све што жели и да иде када хоће; он је тај који је дао племенске законе њиховим очевима, који су их пренели с оца на сина до наших дана".<sup>21</sup> Врач упозорава искушенике да ће их убити ако репродукују Дарамулунов лик у главном логору. Сваки искушеник добија појас мушкисти, направљен од опосумовог крзна. После тога се сви враћају у мали логор, на ивици шуме, где се изводе бројне игре и пантомиме које имитирају понашање разних животиња. Као што су запазили Спенсер и Гилен (*Spencer i Gillen*) у вези са Арунтама, те игре и пантомиме имају дубоко религиозно значење "јер сваки учесник представља неког претка који је живео у време *Alchere*".<sup>22</sup> Реактуелизује се, dakле, митски догађај да би се новои-

20) Пут који прелази процесија, од логора до планине одговара стази која повезује два круга светог забрана; Уп. Howitt, стр. 536.

21) Howitt, стр. 543.

22) B. Spencer и F. J. Gillen, *The Arunta*, I, стр. 187. Драматична и кореографска рекапитулација праисконских догађаја је заједничка тема у свим аустралиј

нициранима омогућило да преузму религиозно наслеђе племена. Игре могу трајати три сата, а сутрадан почињу изнова.

. Последња пантомима симболизује смрт и ваксрење. Један *врач* буде закопан у јаму и песном се призива Дарамулун. Изненада се врач диже из гроба са "магијским супстанцама" (*joia*) у устима за које тврди да их је управо добио од Драмулуна. У подне целе група одлази на купање у потоку. "Брише се све што има везе са оним у шикари (т.ј. са иницијацијом), тако да жене не могу ништа да сазнају".<sup>23</sup> Том приликом се инициранима показују *булроарери* потом сви крећу ка главном логору. Намазани црвеним окером, иницирани сада личе на друге мушкарце. Жене их чекају, а мајке имају "преко лица по једну црту од беле глине у знак жалости".<sup>24</sup> Млади иницирани ће одсада живети у шикари, хранећи се само неким ситним животињама, јер су подвргнути бројним забранама у вези са храном. У шикари ће остати шест до седам месеци, стално под назором својих учитеља који ће их с времена на време посећивати.<sup>25</sup>

Одмах нам падају у очи неке одлике ове дуге и узбудљиве церемоније иницијације; примећујемо већу улогу тајне и пре свега драматизацију ритуала. Он се представља у виду сценарија који садржи неколико главних момената; игре врачева и приказивање њихових магијских моћи; драматично откривање имена највишег Бића и митова о њему; насиљно избијање неофитовог зуба. Дарамулун игра главну улогу: божанско Биће је присутно и у звуку *булроарера* и у лицу изрезаном у дрвету. Што се тиче пантомиме смрти и ваксрса врача-исцелитеља, она истовремено показује и да је Дарамулун тај који врача ваксрсава, и да он лично врача прима да би му дао "магијске супстанце". Ни у једној другој пубертетској церемонији највише небеско Биће не игра тако важну улогу. Сви испити којима се искушеници подвргавају врше се у име Дарамулуна, а сва откровења се односе на његове поступке и њихове моћи.

лијским иницијацијама. Уп. и Donald F. Thomson, "The Hero-Cult and Totemism on Cape York", стр. 488, и даље; Ralph Piddington, "Karadjeri Initiation" (Oceania, III, 1932-33, стр. 46-87), 70 sq.

23) Howitt, op. cit., стр. 557.

24) Ibid., стр. 559.

25) Howitt, op. cit., стр. 527-562.

## Симболизам иницијатичке смрти

Улога највишег Бића је прилично важна и у церемонијама иницијације код Вирадјурија.<sup>26</sup> Када искушенике одведу у шуму, учитељи их подучавају. Младићи присуствују играма врачева-исцелитеља; премазани угљеним прахом, врачеви приказују своје магијске моћи показујући предмете за које тврде да су их извадили из својих утроба. Једна од најспектакуларнијих представа јесте следећа: главни врач нестаје и поново се појављује после неколико тренутака одевен у грање и лишће, за које тврди да их је убрао у Бајамајевом логору. Код Вирадјурија Дарамулун није више, као код Јуина, неко највише Биће, већ син или слуга ("boy") Бајамајев, највишег Бога *par excellence*. Дарамулун ипак игра главну улогу у обреду избијања зuba. Према Метјусовом опису,<sup>27</sup> иницијанте прекривају покривачима и кажу им да ће их Дарамулун спалити. Док им избијају зуб, чује се *булроарер*. Нагло их откривају и прстом им показују предмет уз узвик: "Ево Дарамулуна!". Дозвољавају им да додирну *булроарер*, које потом пажљиво уништавају или спаљују. Према миту који је укратко изнео Метјус,<sup>28</sup> Дарамулун је рекао свом оцу, или господару Бајамају, да је за време иницијације убио дечаке, сасекао их у комаде, спалио и потом их вратио у живот, као "нова бића, али сваког са по зубом мање". Према другим варијантама, он их је прождерао, а после извесног времена живе повратио.

Касније ћемо се задржати на овом врло важном иницијатичком моменту - прождирању од стране божанског Бића или чудовишта. За сада додајмо да се и код других племена сматра да Дарамулун у току иницијације убија и враћа у живот искушенике. Вонгибони (*Wonghibon*), једно од потплемена Вирадјурија, кажу да Турмулун (*Thurmulun*) ухвати иницијанта, убије га, понекад га растави на делиће, а потом га вакрсава вадећи му један зуб.<sup>29</sup> Када се код Турсала у току ноћи чује *булроарер*, жене и деца верују да врачеви исцелитељи прождире иницијанте.<sup>30</sup> У овом примеру чаробњаци

26) Ibid., стр. 585 sq.

27) R. H. Mathews, "The Burbang of the Wiradjuri Tribes" (Jurnal Anthropol. Inst., XXV, 1896), стр. 311.

28) Ibid., op. cit., стр. 297.

29) A. L. P. Cameron, "On some Tribes of New South Wales" (Journ. Anthropol. Inst., XIX, 1885, стр. 344 sq.) стр. 357-58; уп. Howitt, op. cit, 588-89. Слични мотиви и ритуали код Еуахлаја; уп. K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (London, 1905), стр. 62-64.

30) Howitt, op. cit, стр. 596

се мешају са митским Бићем које је инкарнирано у булроареру и које је утемељило обред. По Спенсеру и Глену код Унматјера (*Unmatjera*) и Кајтиша (*Kaitish*) и код Бинбинга из Карпентерија залива, жене и деца су убеђени да је бука булроарера глас неког Духа који једе искушенике или који их убија и враћа у живот.<sup>31</sup> Обратимо за сада пажњу на везу између иницијатичке смрти од стране божанског Бића и звука булроарера. Касније ћemo видети да је тај звук симбол неког божанства које управља и животом, и сексуалношћу, и плодношћу, и смрћу.

Вратимо се Вираџурима. Хауит је забележио један врло значајан детаљ у вези са боравком у шуми: мушкарци из коре дрвета издвајају један спирално изрезан комад који треба да представља пут између Неба и Земље. Ради се, чини нам се, о мистичној реактивацији веза између људског света и небеског, божанског света. Према овим митовима, први човек, кога је створио Бајамаи, се попео једном стазом на Небо и сусрео се са својим творцем.<sup>32</sup> Схватамо, dakле, улогу коју игра спирала од коре дрвета у току иницијатичке свечаности: спирала, симбол успења, учвршћује везе са небеским светом Бајамајевим. Видећемо да је симболизам успења на Небо присутан и у другим типовима аустралијских иницијација. Да закључимо опис церемоније код Вираџурија, додајмо да мајке гледају искушенике, када се ови врате у главни логор, као странце. Ударају их неком граном и они поново беже у шикару, где ће, овог пута, остати скоро читаву годину. То је дефинитивно одвајање од мајке. Под надзором својих чувара, иницијанти су подвргнути бројним алиментарним табуима. Забрањено им је да се приближавају логору, да гледају жене или да са њима спавају пре но што "Млечни пут буде у потпуности преко Неба".<sup>33</sup>

### Значење иницијатичких испита

Подвлачимо један детаљ: искушеници у племену Вираџури морају ићи на спавање врло касно. Ту налазимо на једно специфично иницијатичко искушење, које се свугде среће, чак и у врло развијеним религијама. Не спавати не значи само савладати физички умор, већ пре свега показати духовну вољу и снагу - остати

31) B. Spencer и F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, стр. 343, 347, 366

32) Howitt, op. cit., стр. 502. Видети друге примере у M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase* (Paris, 1951), стр. 134 sq.

33) Howitt, op. cit., стр. 587-88.

будан значи бити свестан, присутан у свету, одговоран. Код Јури-улуа (*Yuri-ulu*) искушенике непрестано дрмају да не би могли да заспу.<sup>34</sup> Када код племена Наринијери (*Narrinijeri*) усред ноћи одведу дечаке, они три дана не једу и не спавају. Остало време њихове сегрегације дозвољено им је да пију воду "само усисавањем помоћу трске".<sup>35</sup>

Обичај је свакако врло архаичан, пошто га налазимо и у пубертетским иницијацијама код староседеоца на Огњеној Земљи.<sup>36</sup> Дечаци треба да се навикну да пију веома мало воде, исто као што безбројне забране у вези са храном имају за циљ да их припреме за тежак живот. Сви ти испити физичке отпорности<sup>37</sup> - забрана спавања, узимања воде и хране, током прва три или четири дана - постоје и код Јамана (*Yamana*) на Огњеној Земљи<sup>38</sup> и код племена у западној Калифорнији.<sup>39</sup> То значи да су они вероватно део једне исте врло архаичне културе.

Али алиментарне забране имају и врло сложену религиозну функцију, о којој немамо намеру да овде говоримо. Довољно је приметити да се код неких племена те забране постепено смањују како искушеник, захваљујући митовима, играма и пантонимама, долази до сазнања о религиозном пореклу сваке врсте хране појединачно. Постоји и ритуална забрана дотицања намирница прстима. На пример, код Нгаригоа, током тих шест месеци док искушеник борави у шуми, храну у уста му ставља чувар.<sup>40</sup> Из тога се може закључити да је, пошто се сматра новорођеним, искушеник неспособан да се сам храни. Видећемо касније да се у

34) Ibid., стр. 654.

35) Ibid., стр. 674. Уп. забрану да се пије за време путовања код кандидата за иницијацију Cape Yorka, Thomson, стр. 483

36) Код *Yamaha*, *Halakwulupa* и *Селкнама* кандидати за иницијацију могу да пију само користећи птичју kost. Уп. Josef Haekel, "Jugendweihe und Mannerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung" (*Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prahistorie*, LXXIII-LXXXVII, Wien, 1947, стр. 84-114), стр. 91, 114.

37) Пре то што ће стићи до свог одредишта, младићи су дужни да прођу кроз високу траву и трску, морају да се попну на ниско дрвеће - како би доказали своју физичку снагу"; John Nilles, "The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea" (*Oceania*, XXI, 1950, стр. 25-65), стр. 37.

38) Josef Haekel, loc. cit.; Уп. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gonesidee*, vol. II (Münster, 1929), стр. 949.

39) W. Schmidt, *Ursprung*, V (1935), стр. 78;

40) Howitt, op. cit., 563. Једна друга ритуална забрана не дозвољава да се тело додирне прстима; неофит треба да користи стругач; Уп. Thomson, op. cit., стр. 483. На исти обичај се налази и на Огњеној земљи; Уп. W. Schmidt, *Ursprung*, VI, 132-133.

неким пубертетским церемонијама неофит идентификује са бебом која не може да се служи рукама, нити да говори. У неким другим крајевима света забрана да се користе прстима приморава искушенике да храну узимају директно устима, као што то чине неке животиње и, како се верује, душе умрлих. Ово је прилично разумљиво, јер се искушеници изловани у шуми у ствари сматрају мртвима - изједначени су са аветима. Обратимо одмах овде пажњу на амбивалентан симболизам сегрегације у цунгли: увек се ради о смрти за профано постојање, али исто тако и о преображају у "духа" и о почетку нове егзистенције.

У овом двоструком смислу - смислу смрти или смислу регресије у сасвим рано детињство - може се интерпретирати и забрана говора. Искушеник је или "мртав" или тек "рођен", тачније, управо се рађа. Непотребно је цитирати примере: у Аустралији су искушеници готово свугде приморани на ћутање. Дозвољено им је само да одговарају на питања својих учитеља. Код неких племена иницијантима, који леже на земљи - дакле, симболично су "мртви" - није дозвољено да користе речи, могу само да гласом имитирају крике животиња и птица. Карадјери иницијанти емитују један посебан звук и потом гестовима прецизирају оно што им је потребно.<sup>41</sup> У аналогном смислу треба интерпретирати и разне визуелне забране. Наиме, кандидати за иницијацију смеју гледати само у своје ноге, увек ходају спуштене главе или су прекривени лишћем и покривачима, или су им повезане очи. Мрак је симбол Другог Света, како смрти, тако и феталног стања. Ма какво се значење приписује сегрегацији у шикари - да ли се у томе види смрт или регресија у пренатално стање - сигурно је да се иницијанти више не налазе у профаном свету.

Али све те забране - лишавања хране, ћутање, живот у мраку, забрана гледања или гледање само у ноге - представљају исто тако и аскетске вежбе. Неофит је приморан да се концентрише, да медитира. Разни физички испити имају дакле и духовно значење. Неофит се у исти мах и припрема за одговорност живота одраслог человека и постепено буди за духовни живот. Јер искушење и забране иду упоредо са обукама уз помоћ митова, игара и пантонима. Физички испити имају духовни циљ: увести дете у културу, учинити га "отвореним" за духовне вредности. Етнологе је запањило крајње интересовање с којим искушеници слушају митска предања и учествују у церемонијалном животу. "Неофити, пише Н. Б. Тиндејл (*Tindale*) показују изузетну глад за церемонијалним животом

41) Ralf Piddington, "Karadjeri Initiation", стр. 67.

и откривањем скривеног значења митолошких предања и обичаја племена".<sup>42</sup> Пре или после обрезивања искушеник предузима, у друштву свог чувара, дуга путовања, пратећи пут митских Бића - и за све то време мора да избегава сусрете са људским бићима, нарочито са женама.<sup>43</sup> У неким случајевима, искушенику није дозвољено да говори и он обрће свој булроарер како би опоменуо евентуалне пролазнике.<sup>44</sup> Како кажу домороци са Macгрејв Горја, иницијант је *Wangarara*, "дечак који се крије".<sup>45</sup>

Међу аустралијским иницијатичким испитима треба обратити пажњу на још две церемоније:

- 1) бацање ватре изнад глава иницијаната;
- 2) бацање иницијаната у вис.

Ова друга варијанта је специфична за племе Арунта, где представља први чин једне врло дуге иницијације која ће трајати више дана.<sup>46</sup> Бацање ватре је вероватно обред очишћења у вези са громом, али има и сексуално значење. Што се тиче бацања иницијаната увис, тај ритуал може имати двоструко значење: жртвовање искушеника Богу Неба, или симболично успење. Али ова два значења су комплементарна; наиме, ради се о представљању искушеника небеском Бићу. Та церемонија нам изгледа повезана са другим обредима успења који су присутни у церемонијама иницијације. Тако, у току церемоније *Умба*, искушеник мора да се узвере уз младо дрво којем су скинуте гране. Када доспе до врха, сви они доле одушевљено узвикују.<sup>47</sup> Код Курнаја се непосредно пред повратак у логор приступа оном што називају игра опосума. Од једног дрвета високог око 6-7 метара, очишћеног од грања,

- 42) Norman B. Tindale, "Initiation among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia" (*Oceania*, VI, 1935, стр. 199-224), стр. 222-223.
- 43) Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, стр. 365; W. Lloyd Warner, *A Black Civilization*, стр. 260-285; R. Piddington, "Karadjeri Initiation", стр. 67; G. Roheim, *The Eternal Ones of the Dream*, стр. 13.
- 44) Уп. Tindale, op. cit., str. 220.
- 45) Charles str. Mountford, *Brown Men and Red Sand* (Melbourne 1948), стр. 33
- 46) Spencer and Gillen, *The Arunta*, I, стр. 175 sq. За Pitjandjare, up. Tindale, стр. 213.
- 47) Howitt, стр. 609. Код Арунта искушеници, после субинцизије, љубе свети стуб (Spencer and Gillen, *The Northern Tribes*, str. 342). А код неких Арунта - напр. код Achilpa - свети стуб (*kauwa-auwa*) је симбол *Axis Mundi*; Уп. Spencer and Gillen, *The Arunta*, I, str. 378. О ритуалној улози и космолошком значењу светог стуба код Achilpa, видети E. de Martino, "Angosciaterritoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini" (*Studi e Materiali delle Religioni*, XXII, 1951-1952, стр. 51-66.).

формира се стуб, и један за другим, учитељи се веру уз њега на начин опосума<sup>48</sup> - али је ово објашњење вероватно небитно. Аналогни обичај је запажен и код Вирадјурија.<sup>49</sup>

Код Карадјерија, пењање уз дрво чини посебну иницијатичку церемонију, звану *ларибуга*: у шуми, док мушкирци певају свету песму, иницирани се вере уз дрво. Пидингтон (*Piddington*) нас обавештава да је тема песме у вези са митом о дрвету, али да су јој Карадјери заборавили значење.<sup>50</sup> Значење обреда се ипак може назрети: дрво симболише космичку осу, Дрво Света; пењући се уз њега, иницирани доспева на Небо. Ради се, dakле, вероватно о успењу, онаквом какво и врачеви-исцелитељи често предузимају приликом иницијатичких церемонија. За време обреда бора код Чепара (*Chepara*) се приступа следећем обреду; младо дрво се учврсти у тле, корена навише, а око њега је неколико стабала, с којих је скинута кора, обожених окером и међусобно повезаних тракама од коре. На преокренуто дрво седа врач, док му из уста излази канап. Он се сматра представом Највишег Бића, Маамбом. Верује се да се током ноћи пење на Небо да види Маамбу и да се договори са њим око племенских послова. Врачеви-исцелитељи показују иницијантима кварцни кристал који су, кажу, добили од Маамбе и који онима што прогутају један његов део омогућава да лете по Небу.<sup>51</sup>

Успон на Небо путем дрвета, летење уз помоћ кварцног кристала, то су специфично шамански мотиви, доста чести у Аустралији, али који се исто тако срећу и другде.<sup>52</sup> Поближе ћемо

48) Hovitt, op. cit. стр. 631

49) R. H. Mathews, "The Burbung of the Wiradjuri Tribes" (Journ. Anthropol. Inst., XXVI, 1897), стр. 277.

50) R. Piddington, "Karadjeri Initiation", стр. 79.

51) Howitt, op. cit., стр. 581-582. О магијском ужету које користе врачеви југоисточне Аустралије, С. П. Елкин даје следеће податке: "То уже представља средство да се изврше изузетни подухвати; напр. помоћу њега врачеви могу из stomaka да емитују ватру, као да се ради о електричној жици. Има нешто још интересантније; коришћење ужета да би се кретало ка Небу, или до врха неког дрвета, или у простору. Приликом иницијатичке свечаности, усред церемонијалног заноса,маг се испружи на леђа испод једног дрвета, наведе уже да се подигне, и успне се уз њега до гнезда постављног на врху дрвета; потом прелази на друго дрвеће, а у смирај дана силази спуштајући се низ стабло". (A. P. Elkin, *Aboriginal Men od High Degree*, стр. 64). О "Магијском ужету", уп. нашу студију "*Remarques sur le rope-trick*" (Mélanges Paul Radin). О обредима и о симболизму успињања, видети ниже, поглавље IV и поглавље V.

52) Видети примере у M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, стр. 125 sq. 134. sq

размотрити те мотиве када будемо говорили о шаманским иницијацијама. Утврдимо привремено да симболизам успења, онакав какав се јавља у обредима бацања искушеника увис и пењања уз дрво, управља неким аустралијским пубертетским иницијацијама. Чини нам се да одатле произилазе два закључка:

1. Највиша небеска Бића мора да су у прошлости играла прилично важну улогу у овим церемонијама, јер обреди успења имају архаични карактер, а у данашње време, као што смо видели, њихово првобитно значење је нејасно, или чак потпуно заборављено.

2. Врачеви добијају своје магијске моћи од небеских Бића, они их често представљају у церемонијама, и они су ти који иницијантима откривају предања у вези са божанским Бићима, сада повученим на Небо. Другим речима, симболи успења присутни у пубертетским обредима изгледа да указују да су, у старим временима, постојале уже везе између небеских Бића и церемоније иницијације.

## Иницијација и колективна регенерација

Племена код којих смо до сада налазили примере за пубертетске обреде не упражњавају друге иницијатичке операције осим вађења зуба. Али у великом делу Аустралије специфичан племенски обред је обрезивање иза којег, најчешће, следи нови захват, субинцизија. У Аустралији се врше и друга иницијатичка сакаћења: тетовирање, чупање косе, скарификација коже на леђима. Како су обрезивање и субинцизија пуни врло сложених значења и имплицирају откривање религиозних вредности крви и сексуалности, о њима ћемо говорити у следећем поглављу. Овде ћемо допунити анализу пубертетских обреда представљањем примера узетих из других примитивних религија и подвлачењем симболизма мистичног поновног рођења. Намерно смо, како не бисмо исувише компликовали ово прво излагање, инсистирали пре свега на симболизму смрт - Било је важно подвучи да пубертетски обреди, управо зато што јесу увођење неофита у област светога, имплицирају смрт за профани живот, дакле смрт за детињство.

Но видели смо да та иницијатичка смрт деце даје у исти мах и простор за међуплеменску свечаност која регенерише колективни религиозни живот. Аустралијске иницијације се укључују дакле у једну космичку Мистерију. Већ инициирани мушкарци и неофити напуштају себи близку средину заједничког логора и поново - у светом забрану или у шуми - живе праисконске догађаје, митску историју племена. Реактуелизовати митове о пореклу по-дразумева, као што смо видели, учествовање у "Времену Сна", у Времену посвећеном мистичном присуству божанских Бића и пре-

дака. Мало је за нашу тему важно што највиша небеска Бића не долазе свугде у први план у церемонијама иницијације, као и то што је та улога, код неких популација, додељена, видећемо, прецима или другим митским личностима које понекад имају "демонски" карактер. Важна је чињеница да та надљудска Бића, ма каква била њихова структура, представљају за сва та племена свет трансцедентних и светих реалитета. Исто је тако важна чињеница да колективне иницијатичке церемоније реактуелизују митска времена у којима су божанска Бића била заокупљена стварањем или организовањем Земље; другим речима, сматра се да иницијацију врше та божанска Бића или се она врши у њиховом присуству.

Мистична смрт иницијаната нема, дакле, негативни карактер. Напротив, та смрт детињства, асексуалности, незнања, укратко, профаног живота, јесте прилика за општу регенерацију Космоса и заједнице. Стога што се понављају њихови стваралачки поступци, Богови, Хероји просветитељи, митски Преци су поново присутни и активни на Земљи. Мистична смрт деце и њихово буђење у заједници иницираних људи чини, дакле, део грандиозног понављања космогоније, антропогоније и свих "стварања" који су карактерисала праисконску епоху, "Време Сна". Иницијација рекапитулира свету историју племена, дакле, у крајњој линији, свету историју Света. А кроз ту рекапитулацију читав Свет се изнова посвећује. Деца умиру за свој профани живот и вакрсавају у једном новом свету; јер, после откровења примљених у току иницијације, могуће је свет схватити као свето дело, као творевину натприродних Бића.

Запамтимо ту чињеницу која као да је неки основни мотив, који се среће у свим врстама иницијације: иницијатичко искуство и вакрсење не само да коренито мења онтологшки живот неофита, већ му у исти мах разоткрива и светост постојања људи и Света откривајући му велику тајну, заједничку свим религијама - да је човек, да је Космос, да су сви облици Живота, творевина Богова и надљудских Бића. А то откровење се врши путем митова о преоклу. Сазнавши како су ствари почеле да постоје, неофит сазнаје и да је он творевина Другог, резултат таквог и таквог праисконског догађаја, последица низа митолошких догађаја, све у свему, "свете историје". Човек је тесно повезан са "светом историјом" која се може пренети искључиво инициранима. Управо у том открићу лежи полазна тачка за дуготрајно цветање религиозних облика.

## ДРУГО ПОГЛАВЉЕ

# Пубертетски обреди и племенске иницијације у примитивним религијама (Наставак)

## Иницијатички испити: булроарер и обрезивање

Тамо где се у Аустралији не упражњава избијање зуба пубертетска иницијација садржи обрезивање, иза кога следи, након извесног времена, нова операција, субинцизија.<sup>1</sup> Неки етнолози сматрају аустралијско обрезивање скораšњим културним феноменом.<sup>2</sup> Према Шмиту и Шпајзеру (W. Schmidt и F. Speiser), тај би обичај био пренет у Аустралију путем неког културног таласа са Нове Гвинеје.<sup>3</sup> Ма каквог порекла било, обрезивање представља најизразитији пубертетски обред, како у читавој Океанији, тако и у Африци,<sup>4</sup> а запажено је и код неких популација Северне и Јужне Америке.<sup>5</sup> Као иницијатички пубертетски обред обрезивање је најшире, готово универзално, распрострањено. Ми се овде нећемо бавити овим проблемом у свој његовој сложености. Морамо се ограничити на неколицину његових аспеката, а пре свега на односе између обреда обрезивања и откривања религиозних реалитета.

Оно што нас најпре зачуђује, и у Аустралији и другде, то је чињеница да се сматра да обрезивање не врше људи, већ божанска или "демонска" Бића. Оно је пуко понављање неког чина који су

- 1) Видети списак племена која, мада практикују обрезивање, не познају субинцизију, у F. Speiser, "Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", стр. 82-84 и у Ad. E. Jensen, *Bescheidun und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1933) стр. 105.
- 2) Уп. F. Graebner, "Kulturreise in Ozeanien" (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, стр. 28-53, 764-766), стр. 764; F. Speiser, "Ueber Initiationen", стр. 197.
- 3) W. Schmidt, "Die Stellung der Aranda" (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, стр. 866 sq.), посебно стр. 898-900; F. Speiser, Ueber die Beschneidung in der Südsee" (*Acta Tropica*, I, 1944, стр. 9-29), стр. 27. Шпајзер у обрезивању види аустронезијски културни елемент, распрострањен, од Индонезије, по Меланезији и Аустралији.
- 4) Уп. Ad. E. Jensen, *Beschneidung*, стр. 21 sq., 73 (Африка), стр. 115-128 (обе Америке).

успоставили Богови или Хероји просветитељи у митским време-  
нима. Уз то подразумева активно присуство надљудских Бића.  
Када код Арнута жене и деца чују звук булроарера, верује се да  
је то глас Великог Духа Тванирике (Twanyrrika) који је дошао да  
узме дечаке. Наиме, у тренутку када се дечаци обрезују, дају им  
се булроарери (*churinga*)<sup>5</sup> дакле Велики Дух сам, сматра се, врши  
операцију. Према обавештењима које даје Стрелов (*Strehlow*), Ар-  
нунте замишљају да се церемонија одвија на следећи начин:  
искушеник се одводи пред Тванирику који му каже: "Гледај према  
звездама"! Када дечак дигне главу, Велики Дух му је одсече. Су-  
традан, кад већ почне да трули, поново му је ставља и васкрсава  
га.<sup>6</sup> Код Питјандара се из шуме појављује човек са комадом оштраг  
кремена, обрезује искушенике и одмах нестаје. Код Карадјерија  
неофита обрезују док седи везаних очију и запушених ушију; од-  
мах након операције показују му булроарере, а када се крв на  
његовој рани осуши, може видети и инструменте од кремена ко-  
јима је извршена операција.<sup>8</sup> Племе Куката врши обрезивање док  
се тресу булроарери и када су жене и деца ужаснути побегли.<sup>9</sup>  
Анула жене сматрају да је звук булроарера глас Великог Духа  
Гнабаја који гута искушенике да би их потом повратио иници-  
ране.<sup>10</sup>

Непотребно је даље набрајати примере. Укратко, обрезивање  
се показује као свети чин који се врши у име Богова или натпри-  
родних Бића које извршиоци обрезивања или њихов ритуални  
прибор инкарнирају или представљају. Бука булроарера<sup>11</sup> пре или  
за време обрезивања изражава присуство божанских Бића. Сећамо  
се да код Јуина, Курнаја и других племена југоисточне Аустра-  
лије, где се не врши обрезивање, централна мистерија иниција-  
ције садржи, између осталог, откривање булроарера као  
инструмента или као гласа небеског Бога или његовог сина или

- 5) Spencer and Gillen, *The Arunta*, I, стр. 202 sq; Уп. и *The Northern Tribes of Central Australia*, стр. 334 sq, 342 sq. Булл-роарер инкарнира митологију натпри-  
родног бића дјамар; када се протресе булл-роарер, дјамар је присутан; Уп. Worms, "Djamar, the Creator", стр. 657.
- 6) Уп. Strehlow, *Die Aranda- und Lorita-Stämme in Zentralaustralien*, IV (Frankfurt am Main, 1920), стр. 24 sq.
- 7) N. B. Tindale, "Initiation among the Pitjandjara Natives", стр. 218-219.
- 8) R. Piddington, "Karadjeri Initiation", стр. 71 sq.
- 9) H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaide, 1923), стр. 241 sq.
- 10) Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, стр. 51.
- 11) О булроарерима у Аустралији, уп. Otto Zerries, *Das Schwirrholz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult* (Stuttgart, 1942), str. 84-125.

слуге. Та идентификација булроарера са религиозном идејом је изузетно стара: налазимо је и код калифорнијских племена и код Итури Пигмеја, дакле у областима које историјско-културна школа сврстава у *Уркултуру*.<sup>12</sup> Што се тиче ком-плементарне идеје да звук булроарера представља Гром, она је још распрострањенија с обзиром на то да је утврђена код бројних популација у Океанији, Африци, обема Америкама, као и у античкој Грчкој, где је *ρχομβος* сматран "Загреусовим Громом".<sup>13</sup> Врло је дакле вероватно да теологија и митологија булроарера чувају једну од најдревнијих религиозних концепција човечанства. Чињеница да су у југоисточној Аустралији булроарери присутни у иницијацијама које се врше у знаку највиших небеских Бића још је један доказ архаичности овог облика иницијације.<sup>14</sup>

Но управо смо видели да у аустралијским церемонијама обрезивања булроарер означава присуство надљудског Бића које врши операцију. А како је обрезивање равно мистичној смрти, за неофита се сматра да га то надљудско Биће убија. Структура тих Учитеља иницијације доста јасно показује да они више не спадају у ред највиших небеских Бића југо-источне Аустралије. Њих уосталом сматрају било синовима или слугама највиших Бића, било митским Прецима племена, а манифестују се каткад у животињском обличју. Запажамо, дакле, да се иницијатички обред обрезивања у Аустралији уклапа у једну космополитску митологију, драматичнију и по свој прилици мање стару но што су митологије

12) O. Zerries, op. cit., str. 176 sq., 193, itd.; W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. IV, стр. 61, 86, 200.

13) За распортирање овог мотива видети O. Zerries, op. cit. стр. 188 sq. О булроареру античкој Тракији и Грчкој, уп. R. Pettazoni, I, Misteri (Bologna, 1924), стр. 19-34.

14) Додајмо да, уколико је булроарер тесно везан за иницијацију, то не важи за обрнуто; иницијација не мора нужно да подразумева коришћење булроарера у Аустралији постојеће иницијације без булроарера (уп. Speiser, "Ueber Initiationen in Australien", стр. 156). Дакле, у почетку пубертетска иницијација није захтевала ритуално присуство bulroarer (F. Speiser, "Ueber die Beschneidung in der Südsee", стр. 15; O. Zerries, op. cit., str. 183). Bulroarer је у Аустралију вероватно пренет путем меланезијских културних таласа. Уп. F. Speiser, "Kulturgeschichtliche Betrachtung über die Initiationen in der Südsee" (Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, XXII, 1945-46, стр. 28-61, стр. 50 sq. У разним примитивним религијама булроарер је био вреднован на различите начине; код Арунта и Лоритја, булроарер је био тајно тело митских предака; у Африци, на Малезијском полуострву, на Новој Гвинеји, као и другде, звук булроарера представља глас предака (Zerries, стр. 184); код Помоа симболише глас мртвих који се периодично враћају на земљу приликом иницијација (Zerries, стр. 186).

других облика иницијације у којима нема обрезивања. Нарочито зачуђује застрашујући карактер тих Учитеља иницијације који своје присуство манифестишу звуком булроарера.

На сличну ситуацију се наилази и ван Аустралије: божанска Бића која интервенишу у церемонијама иницијације, а која се најављују звуком булроарера, у већини случајева су замишљени у обличју дивљих звери, лавова и леопарда, афричких иницијатичких животиња *par excellence*: јагуара у Јужној Америци, крокодила и морских чудовишта у Океанији. С историјско-културне тачке гледишта, повезаност животиња Учитеља иницијације и булроарера би био доказ да је тај тип иницијације творевина архаичне ловачке културе.<sup>15</sup> Ово се веома лепо може уочити у афричким иницијатичким свечаностима: и ту је обрезивање изједначено са смрћу, а вршиоци операције су одевени, у коже лавова и леопарда; они отеловљују божанства животињског облика која су извршила први пут, у митским временима, иницијатичко убиство. Вршиоци операције су опремљени канцама дивљих звери, а на ножевима су им куке. Насрћу на гениталне органе иницијаната што добро показује њихову намеру да их убију. Обрезивање симболише уништење гениталија од стране животиње Учитеља иницијације. Вршиоце операције понекад зову "лавови", а обрезивање се исказује глаголом "убити". Али врло брзо потом и искушеници се одевају у коже леопарда или лавова, што значи да се и они поистовећују са божанском суштином иницијатичке животиње и, сходно томе, вакрсавају у њој.<sup>16</sup>

Из овог типа афричке иницијације обрезивањем треба запамтити следеће елементе:

1. Учитељи иницијације су божанства у животињском облику, што чини вероватном хипотезу да ритуал структурално припада архаичној ловачкој култури.

2. Божанске звери отеловљују вршиоци операције који обрезивањем "убијају" искушенике.

3. То иницијатичко убиство се оправдава неким митом о покрлу у којем се појављује нека праисконска животиња која убија људе да би их вакрслала; сама животиња је на крају била убијена,

15) Hermann Baumann је већ сугерисао овакав закључак (Уп. *Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, стр. 377, 384) а Olo Zerries га је утврдио за друге културе (оп. си., стр. 182 sq.)

16) Helmuth Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), стр. 8 sq. и даље. Код неких афричких племена булроарерсеназива"лав" или"леопард" (Уп. Zerries, оп. си, стр. 178), што нам даје след: Митска бића у животињском обличју-булроарер-обрезивање-мистична смрт-иницијација.

а тај догађај који се одиграо *in illo tempore*, ритуално се понавља кроз обрезивање искушеника.

4. Пошто га звер "убије", неофит ипак васкрсава заодевајући њену кожу, што значи да он на крају постаје и жртва и убица; укратко, иницијација је еквивалентна откривању тог митског догађаја и тако омогућује неофиту да учествује и у природи људске жртве праисконске животиње, и у природи исте те животиње која је опет жртва других божанских Личности.<sup>17</sup> Сходно томе, и у Африци обрезивање врши неко праисконско Биће, које инкарнира вршилац операције, а оно је ритуално понављање једног митског догађаја.

Све те чињенице које се тичу ритуалне функције булроарера, обрезивања и натприродних Бића за које се сматра да врше иницијацију, указују на постојање једне митско-ритуалне теме чија се суштина може резимирати на следећи начин:

а) митска Бића су идентификована са булроарерима или кроз њих манифестована убијају, једу, гутају или спаљују искушеника;

б) она га васкрсавају, али измењеног, укратко, као "новог човека";

ц) та Бића се исто тако манифестишу и у животињском облику или су везана за митологију неке животиње;

д) њихова судбина је, у ствари, идентична судбину инициралих.<sup>18</sup> пошто су и они сами, када су били на земљи, били убијени и васкрснути а својим васкрсавањем су засновали један нови облик постојања. Овде се ради о митско-ритуалној теми од капиталне важности за разумевање феномена иницијације.

Питања проузрокована обрезивањем - операција је понекад изузетно болна - израз је иницијатичке смрти. Потребно је ипак подвучи да је прави страх религиозне природе: произилази из неофитовог страха што га убијају божанска бића. Али увек је божанско Биће то које васкрсава неофите који се више не враћају инфантилном животу, већ учествују у постојању које је вишег реда јер је отворено за сазнање, за свето и за сексуалност. Везе између иницијације и сексуалне зрелости су очите. Неиницирани се изједначавају са децом и девојкама, и сходно томе сматрају се неспособним за зачеће, или се, код неких популација, њихова деца не примају у клан.<sup>19</sup> Код афричких популација Магванда (Magwan-

17) Straube, *op. cit.* стр. 198 sq.

18) O Zerries, *op. cit.* стр. 194, 231.

19) Уп. неколико примера код A. E. Jensen, *Beschneidung und Reisezeremonien*, стр. 130.

да) и Бапеди учитељ иницијације се овим речима обраћа искушеницима: "До сада сте били у мраку детињства; били сте као жене и ништа нисте знали!"<sup>20</sup> Веома често, нарочито у Африци и Океанији, млади иницирани уживају после обрезивања велику сексуалну слободу.<sup>21</sup> Али не треба погрешно схватити те рауздане експресе, јер се не ради о сексуалној слободи у модерном, десакрализованом, смислу речи. Као и све друге виталне функције, сексуалност је у премодерним друштвима испуњена светошћу. Она је један од начина да се учествује у основној тајни живота и плодности. Захваљујући иницијацији искушеник је доспео до свега: он сада зна да су свет, живот и плодност свете реалности, пошто су дела божанских Бића. Сходно томе, бити уведен у сексуални живот за неофита значи учествовати у светости света и људског постојања.

## Симболизам субинцизије

У Аустралији се, као што смо рекли, после обрезивања, у одређеном интервалу - пет до шест недеља код Арнута, две до три године код Карадерија - врши субинцизија. За етнологе и психологе тај тајанствени захват поставља известан број проблема у које ми нећемо залазити. Ограниченимо се на два религиозна значења субинцизије: прво је идеја бисексуалности, друго је религиозна вредност крви. Према Винтхуису (Winthuis) субинцизија би за предмет имала симболичко давање женског сексуалног органа неофиту како би наликовао божанствима која су, по истом аутору, бисексуална.<sup>22</sup> Одмах рецимо да бисексуалност божанства није потврђена на најстаријим нивоима аустралијске културе, пошто Богови у најархаичнијим културама ноше назив "Очеви". Божанска бисексуалност није позната нити у другим одиста примитивним религијама. Изгледа да је појам божанске бисексуалности новијег датума: у Аустралији је вероватно уведен путем културног таласа из Меланезије и Индонезије.<sup>23</sup> Али нешто треба задржати од Винтхуисове хипотезе: то је идеја о божанској свеу-

20) Junod, цитиран код Јенсена, оп. с.т. стр. 55.

21) Видети примере код Јенсена, стр. 27, 104, итд.

22) J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen* (Leipzig, 1928), стр. 23 sq. и даље

23) Уп. H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (Berlin, 1955), стр. 212. За друге бисексуалне божанске појаве у Северној Аустралији видети A. Lommel, *Die Unambal* (Hamburg 1952), стр. 10 sq.

купности, идеја која је уочена у многим примитивним религијама и која очигледно подразумева коегзистенцију свих божанских атрибута, дакле и сједињавање оба пола.<sup>24</sup>

Што се тиче симболичке трансформације неофита у жену путем субинцизије, то се сусреће у свега неколико одређених случајева у Аустралији. Тако је В. Е. Рот (W. E. Roth) запазио да Пита-Пита и Бубије (Pitta-Pitta, Boubia) из Средњег Квинсленда изједначују рану од субинцизије са вулвом и да неофита који је управо оперисан називају "онај са вулвом".<sup>25</sup> Проучавајући култ Кунапипи на северу Аустралије, Р. М. Бернт (R. M. Berndt) даје исту интерпретацију: "Симболично, субинцизијирани уд представља истовремено и мушки и женске органе, неопходне за процес оплођавања".<sup>26</sup> Додајмо да се у овом последњем примеру вероватно ради о једној идеји скорашињег датума, која је у Аустралију стигла са културним таласом из Меланезије, јер већина аустралијских племена не познаје узрочно-последични однос између сексуалног чина и зачећа.<sup>27</sup>

Да бисмо разумели оно што се догађа код аустралијских племена нагласимо да је ритуална трансформација неофита у жену током иницијације феномен прилично распострањен и у другим културним областима. Тако се код Масаја, код Нандија, Нуба и других афричких популација неофити облаче као девојке, а код Сотоа из Јужне Африке девојке у току иницијације носе мушку одећу.<sup>28</sup> Исто тако се искушеници у друштву Ариои са Тахитија

24) Уп. M. Eliade, "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques" (u *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, стр. 206 sq.) стр. 233 sq.

25) W. E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines* (Brisbane и London, 1897), стр. 180. H. Klaatsch описује слична веровања код Niol-Niola, популације у североисточној Аустралији; Уп. H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, стр. 214.

26) R. M. Berndt, *Kunapipi* (Melburn, 1951), стр. 16.

27) Уп. M. F. Ashley-Montagu, *Coming into being among the Australian Aborigines, A Study of the procreative beliefs of the Native Tribes of Australia* (New York, 1938), и даље A. P. Elkin, *The Australian Aborigines* (Sydney, 1938), . 158); Phyllis, M. Kabberty, *Aboriginal Woman, sacred and profane* (Philadelphia, 1939), стр. 43. Додајмо неки нетолозијски споравају о упонепознавању правог узроказачећакод Аустралијанаца; Уп. L. Warner, *A Black Civilization*, стр. 23-24, 595; D. F. Thomson, "Fatherhood in the Wik-Monkam Tribe" (*American Anthropologist*, n.s., XXXVIII, 1936, стр. 374-993) Géza Róheim, "The Neuroscience of the Aranda" (*British Journal of Medical Psychology*, XVII, 1938, стр. 343-560); R. M. Berndt i Catherine H. Berndt, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land* (New York, 1951), стр. 80 sq. Али погледати и M. F. Ashley-Montagu, "Nescience, Science and Psycho-Analysis" (*Psychiatry*, IV, 1941, стр. 45-60).

28) H. Baumann, op. cit. p. 57; Ad. E. Jensen, *Beschneidung*, стр. 33 (Afrika), 129 sq.

облаче као жене.<sup>29</sup> Према В. Шмиту (W. Schmidt)<sup>30</sup> и П. Вирцу (P. Wirz),<sup>31</sup> ритуални преобразјај у жене се упражњава у Новој Гвинеји, а Хадон (Haddon) је исто пронашао и у области Торесовог Теснца,<sup>32</sup> чак и доста распрострањен обичај ритуалне нагости за време издвојености у шуми може се протумачити као нешто што симболизује неофита. Чини нам се да је религиозни смисао свих тих обичаја следећи: има више шанси да се дође до једног специфичног модалитета бивања - напр. да се постане мушкарац, да се постане жена - уколико се претходно симболично постане *тоталитет*. За митску мисао, посебном начину бивања обавезно претходи *тотални* начин бивања. Андрогин се управо зато сматра супериорним у односу на оба пола јер отеловљује *тоталитет*, значи савршенство. Склони смо, дакле, да ритуалну трансформацију неофита у жене, путем преодевања или субинцизије, протумачимо као жељу да се поново дође до праисконске ситуације, до тоталитета и савршенства.

Али у Аустралији и у њој суседним областима иницијатичка субинцизија као да, пре свега, има за циљ да да свежу крв. Крв је универзални симбол снаге и плодности. И у Аустралији, као и другде, искушенике премазују црвеним окером - субститутом крви - или попрскају свежом крвљу. Тако код Дијеира (Dieir) мушкареци секу вене и пуштају да им крв тече на тела неофита како би их учинили храбрима.<sup>33</sup> Код Карадјерија, Ичумундија (Itchumundi) и других аустралијских племена неофит, између осталог, пије крв, а тај обичај се подједнако сусреће и на Новој Гвинеји,<sup>34</sup> где се за то даје следеће објашњење: неофит мора бити ојачан мушким

(искушеници су обучени као девојке, а на крају обреда одећа се спалује).

- 29) W. Ellis, *Polynesian Researches* (2<sup>е</sup> ed. London, 1831), I, стр. 324; W. E. Mühlmann, *Arici und Manaia* (Wiesbaden, 1955), стр. 43 sq. 77.
- 30) W. Schmidt, "Die geheime Junglingsweihe der Karesau-Insulaner, Deutsch-Neu-Guinea" (*Anthropos*, II, 1907, стр. 1029-1056).
- 31) P. Wirz, *Die Marind-Anim* (Hamburg, 1922 sq), II, 3, стр. 43 sq. Baumann, op. cit. стр. 228.
- 32) A. C. Haddon "The Secular and Ceremonial Dances of Torres Straits", (*Inhem. Archiv. f. Ethnologie*, VI, 1893, стр. 131 sq.), стр. 140 sq.
- 33) Howitt, *Natives Tribes*, стр. 658 sq. Ова церемонија је распрострањена и у Аустралији. R. Piddington, "Karadjeri Initiation", стр. 71; Mountford, *Brown Men and Red Sand*, стр. 32; G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, стр. 218, итд; R. Berndt, *Kunapipi*, стр. 36 (отварање вене на руци еквивалентно је уретралној инцизији).
- 34) Piddington, op. cit. стр. 72; Howitt, op. cit. 676; Warner, *A Black Civilization*, стр. 274 sq; D. Bates, *The Passing of the Aborigines* (1939), стр. 41 sq; G. Róheim, op. cit. стр. 227 sq. 230.

кровљу, јер је крв коју је до тада имао била искључиво крв његове мајке.<sup>35</sup> У овом последњем примеру се ради о две раздвојене, или сродне идеје:

1) пошто се фетус храни мајчином крвљу, дете има само мајчину крв.

2) сходно томе, иницијација - која га дефинитивно раздваја од мајке - треба да му да мушку крв. На северо-истоку Нове Гвинеје за време иницијације се практикује инцизија полног органа - операција која је заменила субинцизију, а неофитима се објашњава да се на тај начин одстрањује крв њихових мајки како би могли да постану лепи и јаки.<sup>36</sup> Код Вангла-Папуа са Бизмарког архипелага мајчина крв се одстрањује перфорирањем носа,<sup>37</sup> операцијом која симболично одговара скраћењу гениталија. Исти обичај се сусреће код Кумана на Новој Гвинеји, где се главна иницијатичка операција састоји у перфорацији кандидатових ноздрва. Као је то један урођеник објаснио Џону Најлсу (John Nilles), "то се ради да би се одстранила зла крв нагомилана још од времена када се он налазио у утроби своје мајке, уклонило његово женско наслеђе".<sup>38</sup>

М. Ф. Ешли-Монтегју (M. F. Ashley-Montagu) сматра да је у таквим веровањима пронашао објашњење за субинцизију.<sup>39</sup> Према том научнику, мушки су уочили да жене елиминишу "злу крв" кроз менструацију, те су кренули да их подражавају изазивајући рану на гениталијама која чини да мушки генитални орган наликује женском. Мање би се, дакле, радило о одстрањивању мајчине крви, а више о регенерацији крви кроз периодично елиминисање, као што се то одиграва код жена. Субинцизија омогућава мушкарцима да дођу до одређене количине крви путем

35) Margaret Mead, *The Mountain Arapesh* (American Museum of Natural History, Anthropological Papers, New York, 1940), II, стр. 348 sq.

36) Albert Anfänger, "Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea" (*Ethnos*, VI, 1941, стр. 25-39), стр. 37 sq. Исти обичај постоји на Ваују, једном од Шутенских острва на територији Нове Гвинеје: "Жене су аутоматски прочишћене процесом менструације, али су мушки, да би се одбили од болести, приморани да периодично врше инцизију пениса и да тако пуштају одређену количину крви. Ова операција се често помиње као мушка менструација" (I. Hogbin, *Oceania*, V, 1935, стр.330).

37) W. Alphons Schafer, "Zur Initiation im Wagi-Tal" (*Anthropos*, XXXIII, 1938, стр. 401-423), стр. 421 sq.

38) John Nilles, "The Kuman of the Chimbu region, Central Highlands, New Guinea" (*Oceania*, XXI, 1950, стр. 25-65), стр. 37.

39) Ashey-Montagu, op. cit. стр. 302 sq. На овај проблем ћемо се вратити у нашем делу *Mort et Initiation*.

периодичног отварања тих рана. Ово се иначе врши нарочито у тешким ситуацијама као и приликом иницијације.<sup>40</sup>

Феномен субинцизије је превише сложен да би се о њему могло на одговарајући начин говорити на неколико страница. Један податак је посебно важан за нашу тему: неофит се иницира у тајну крви: њему откривају везе, истовремено и мистичне и физиолошке, које га још увек везују за мајку, као и ритуал којим ће му бити омогућено да се преобрази у мушкарца. Пошто је женска крв производ женске хране, неофит је подвргнут, видели смо то, бројним алиментарним забранама. Мистична повезаност између хране, крви и сексуалности представља изразито меланезијски и индонежански иницијатички мотив,<sup>41</sup> али је уочен и другде. Оно што треба да запамтимо, јете чињеница да искушеник излази из тих окрутних сакаћења коренито измењен. Укратко, све те операције имају своје религиозно објашњење и оправдање, јер идеја о регенерацији је религиозна идеја. Не треба дакле погрешно судити о настралом карактеру извесних иницијатичких сакаћења или мучења. Не заборавимо да су и на нивоу примитивних култура као и у најразвијенијим културама екцесно, чудно и безмерно изрази општекоришћени да би се боље истакла тренсценденција Духа.

## Иницијација на Огњеној Земљи

Приступ духовном животу, посматран као прва последица иницијације, обзнајује се различитим симболима регенерације и новог рођења. Један од врло честих обичаја састоји се у давању новог имена неофиту непосредно после иницијације. Обичај архаичан, јер га налазимо код племена на југозападу Аустралије. Иначе је свуда распрострањен.<sup>42</sup> А у свим предмодерним друштвима име

40) Уп. погл. и N. B. Tindale, "Initiation among the Pitjandjara", стр. 208; G. Róheim, 229 sq. Видети и Bruno Bettelheim, *Symbolic wounds. Puberty rites and the envious male* (Glencoe, Illinois, 1954) стр. 173 sq. О културној хронологији Аустралије уп. D. S. Davidson, *The chronological Aspects of certain Australian Social Institution* (Philadelphia, 1928) id, Archeological problems in Australia (*Jurnal Royal Anthrop. Institute*, LXV, 1934, стр. 145-184); id, "North-Western Australia and the Question of Influences from the East Indies" (*Journal American Orient. Soc.*, LVIII, 1933, стр. 61-80); F. D. McCarthy, "The Prehistoric Cultures of Australia" (*Oceania*, XIX, 1949, стр. 305-319); id, "The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Cultures" (*Journal of the Polynesian Society*, LXII, 1953, стр. 243-261).

41) Уп. F. Speiser, "Ueber Initiationen in Australia und Neuginea", стр. 219-223, 247 sq. H. Baumann, *op. cit.* стр. 216 sq.

42) Уп. Howitt, *Natives Tribes*, стр. 592, 603, 657 итд; Mathews, "Teh Burbung of the

је еквивалентно правој егзистенцији једне индивидуе; њеној егзистенцији као духовног бића. Занимљиво је констатовати да се иницијатички симболизам новог рођења среће чак и код врло примитивних популација као што су Јамане (*Yamana*) и Халаквулуп (*Halakwulup* ) на Огњеној Земљи, чији су пубертетски обреди крајње једноставни. Наиме, према истраживањима Гузиндеа (*Gusinde*) и Коперса (*Koppers* ), иницијација код Јамана и Халаквулупа била би пре неки течај моралних, друштвених и религиозних поука него тајна церемонија која садржи више или мање драматична искушавања. Девојке се иницирају заједно са дечацима, иако сваки пол имеђу осталог добија и одвојене поуке од старијих учитеља, мушкараца или жена. В. Шмит сматра ту колективну иницијацију обају полову за најстарији постојећи облик и инсистира на томе да она не садржи никакво телесно сакаћење и да се ограничава на поуке у вези са Највишим Бићем.<sup>43</sup> Такође према Шмиту, иницијација код Јамана и Халаквулупа би представљала још старији облик него што је иницијација код аустралијских Курнаја, због тога што Јамане не практикују раздавање полова.<sup>44</sup>

Није наше да се изјашњавамо о том хронолошком проблему, нити да залазимо у питање да ли крајња једноставност иницијације кода Јамана и Халаквулупа одражава примитивно стање или се, напротив, објашњава процесом осиромашења. Али важно је то што се и код племена са Огњене Земље наилази на потпуно разнотаков иницијатички сценарио који већ садржи мотиве сегрегације, мистичне смрти и ваксрења, и откривања Највишег Бића. Иницијација се одиграва далеко од села; она којој су 1922. присуствовали Гузинде и Коперс одиграла се "у једном усамљеном пределу острва Наварино".<sup>45</sup> Неофити су отргнути од надзора

*Wiradjiri Tribes* ("Journal Anthropol. Inst., 1896"), стр. 310; W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. III, стр. 1062-1080; Webster, *Primitive Secret Societies*, стр. стр. 40-41 (Аустралија, Меланезија); Jensen, *Beschneidung*, стр. 26, 39, 100 sq. (Африка; Меланезија), итд.

43) W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, VI, стр. 458 sq. Треба ипак нагласити да се, према М. Гусиндеу, откровења која су у вези са Највишим Бићем чине више кроз алузије и да у иницијацијама Јамана главну улогу игра Дух Земље, Јетаита; уп. М. Гусинде, *Die Yamana* (Mödling, 1937), стр. 940 sq.

44) R. Lowie, у вези са Гусиндеовим делом сматра да је пубертетска церемонија код Јамана првобитно била резервисана за дечаке. (Уп. *American Anthropologist*, 1938, стр. 499 sq.)

45) Wilhelm Koppers, *Primitive Man and his World Picture* (London 1952) стр. 140. Поред ове вулгаризације иницијација код становника Огњене Земље, биће корисно консултовати монографије Мартина Гусинде (*Die Selknam, Mödling* 1931); *Die Yamana*, 1937), први том *Handbook of South American Indians*

родитеља - што значи, у првом реду од мајки - и стављени под власт тутора. Подвргнути су извесној физичкој и моралној дисциплини, у чему се лако препознаје структура иницијатичких искушења: неофити морају да посте, да одржавају одређен став тела, да говоре мало и тихо, да гледају у тле и пре свега да буду будни. Да се иницијација код Јамана сматра за ново рођење може се закључити и из чињенице да је В. Коперс, приликом церемоније којој је присуствовао, добио ново име које је означавало да је он "поново рођен" у племену.<sup>46</sup>

Према обавештењима која даје Гузинде, иницијација код Јамана садржи и известан број езотеричних момената. Сегрегација дечака се одиграва у једној колиби, а зао дух, Јетаита (*Yctaita*) дух земље, игра прилично важну улогу. Верује се да он једе људе. За време церемоније Јетаиту представља један од учитеља, обојен у црвено и плаво. Он се појављује иза завесе, напада искушенике, малтретира их, баца увис, итд. Учитељи намећу највећу тајност у вези са појављивањем и понашањем Јетаите и уопште са свим што се одиграва у колиби. Истина је да у току иницијације учитељи стално алудирају на Највише Биће, Ватауневу (*Watauineiwā*), за кога се иначе сматра да је утемељио обред; али улога Јетаите је, ритуално говорећи, драматичнија. Често се тима двема натприродним личностима приписује иста моћ. Може се претпоставити да је, пре но што је постао Дух земље, што је данас, Јетаита био митски предак племена<sup>48</sup> - дакле, учитељ иницијације *par excellence* - и да је свој агресивни карактер пренео на празник "Мушких друштава" код Селкнама.

Наиме, код Селкнама се пубертетска иницијација већ пре доста времена преобразила у изразито мушку тајну церемонију.<sup>49</sup> Један од митова о пореклу прича да су жене, под вођством Кра, Женом Месецом и моћном чаробницом, почеле да тероришу мушкарце јер су имале моћ да се преобратае у "духове", тј. знале су да праве и да користе маске. Али Кеан, Човек Сунце, Краин муж, открио је једног дана тајну жена и доставио је мушкарцима. Разбешњени, ови су масакрирали све жене, осим девојчица, и управо том при-

(Bulletin 143, Bureau of American Ethnology, Washington, 1945) и чланак Josefa Haekela "Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung".

46) Koppers, *op. cit.* стр. 140 sq.

47) M. Gusinde, *Die Yamana*, стр. 942 sq.; Haekel, стр. 89.

48) Haekel, *op. cit.* стр. 100

49) Такве искључиво мушки тајне церемоније постоје и код Yamana и код Селкнама; Уп. Haekel, *op. cit.* стр. 94.

ликом су организовали тајне обреде, са маскама и драматичним ритуалима, да би сада они терорисали жене. Та свечаност траје 4-6 месеци, а за време тох церемонија зли женски дух, Ксалпен, подвргава иницијанте мучењу и "убија их" - али их други дух, Олим, моћни маг, васкрсава.<sup>50</sup>

Дакле, и на Огњеној Земљи се, као и у Аустралији, запажа тенденција да пубертетски обреди постану драматичнији, а нарочито да се појача застрашујући карактер сценарија иницијатичке смрти. Али драматична разрада ритуала и појављивање зачуђујућих, па чак и запањујућих митологија, не врше се у име највиших Бића. Напротив, те иновације доводе до умањивања значаја највиших бића, и чак до готово потпуне елиминације њиховог активног присуства у култу. Њих уклањају "демонска" бића и, углавном, митске личности, на овај или онај начин везане за неки страшан али одлучујући тренутак историје човечанства. Та бића су разоткрила извесне свете тајне или извесна друштвена понашања која су радикално изменила човеков начин постојања и, сходно томе, његове религиозне и друштвене институције. Мада натприродна, та митска Бића су живела *in illo tempore* егзистенцију која се, на известан начин, може упоредити са егзистенцијом људи; тачније, они су познавали немир, конфликте, драму, агресивност, патњу и, у већини случајева, смрт - и управо тиме што су та искуства први пут почињена на Земљи она су утемељила садашњи начин постојања људског рода. Иницијација неофитима открива те првобитне авантуре и искушеници ритуално реактуелизују најдраматичније тренутке митологије тих натприродних бића.

Тај феномен драматичне обраде иницијације још се јасније уочава чим се напусте ивичне области екумене - Аустралија, Огњена Земља - да би се проучавале религије Меланезије, Африке и Северне Америке. Обреди постају сложенији и знатно разноврснији, искушења много необичнија, физичка патња се ближи агонији, мистична смрт се сугерише ритуалном агресивношћу приликом одвајања искушеника од мајке. Тако код Хотентота иницијирани може да вређа, чак и да малтретира своју мајку;<sup>51</sup> то би

50) Исте церемоније постоје и код Yamana. На сличне митове се наилази и код других племена Јужне Америке. Уп. A. Métraux, "A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance", *Journal of American Folklore*, LXI, 1943, стр. 113-119), а спорадично и у Аустралији и Меланезији (уп. нашрад *Mot et Initiation*). Уп. историјско-културну анализу јужноамеричких обичаја који се односе на "терорисање жена" код Haekela, стр. 100 sq.

51) Webster *op. cit.* стр. 24

био знак да се он еманциповао од њеног туторства. У неким крајевима Папуе неофит гази тело своје мајке, настојећи да јој стави ногу на stomak;<sup>52</sup> на тај начин потврђује да се дефинитивно растао од ње.

## Сценарио иницијатичке смрти

Обреди иницијатичке смрти добијају на ширини и постају понекад прави драмски сценарији. У Конгу и на Обали Loango дечаци од десет до дванаест година прогутају неко пиће од којег изгубе свест. Потом их односе у цунглу где ће бити обрезани. Бастијан извештава да их закопавају у "кући фетиша" и да се, када се пробуде, понашају као да су заборавили свој прећашњи живот. За време своје издвојености у цунгли обојени су у бело (свакако знак да су постали утваре), уживају право да краду, примају поуку о тајним традицијама племена и уче један нови језик.<sup>53</sup>

Подвучимо неколико специфичних црта: смрт симболизовану губитком свести, обрезивањем и сахрањивањем; заборављање прошлости; идентификовање искушеника са утварама; учење новог језика. На сваки од тих мотива се наилази и у бројним пубертетским обредима у Африци, Океанији и Америци. У немогућности да све цитирамо, подсетимо се неколицине примера који су у вези са заборављањем живота што претходи иницијацији. Када у Либерији искушеници - за које се сматра да их је убио Дух Шуме - вакрсавају у новом животу, када су тетовирани и када су добили ново име, они изгледају као да су заборавили све о својој прошлости. Више не препознају своју породицу, нити пријатеље, не сећају се чак ни сопственог имена и понашају се као да су заборавили и најелементарније радње, као што је умивање.<sup>54</sup> Исто тако, инициирани у нека тајна друштва у Судану заборављају свој језик.<sup>55</sup> Пошто су провели неколико месеци у колиби удаљеној од села, Макуа искушеници добијају ново име: али по повратку се више не сећају својих близњих. Како каже Карл Војле (Karl Weule), пошто је боравио у шуми, син је у очима своје мајке умро.<sup>56</sup> Заборав

52) G. Landtman, *The Kivai-Papuas of British New-Guinea* (London, 1927), стр. 96.

53) Herbert Ward, цитиран код Ad. E. Jensa, *Beschneidung*, стр. 31. Ad. Bastian, *Dic Deutsche Expedition an der Loangoküste* (Jena, 1875), II, стр. 18; Jensen, ibid.

54) Jensen, *op. cit.* стр. 39

55) Leo Frobenius, *Masken und Geheimbünde Afrikas* (Halle, 1898, стр. 145).

56) Karl Weule, цитиран код Jensa, стр. 57

је симбол смрти, али се може интерпретирати и као знак за најраније детињство. Тако се на пример код Патасива са западног Церама женама показују окрвављена копља којима је Дух убио искушенике. Када се ови врате у село, понашају се као новорођенчад: не говоре, а предмете узимају сасвим невешто.<sup>57</sup> Ма како ствар стајала са њиховом искреношћу, овако понашање и држање је усмерено ка јасном циљу: показати пред читавом заједницом да су искушеници "нова бића".

Драматичну структуру извесних пубертетских обреда боље ћемо схватити ако располажемо подробним и прецизним описима. То је случај са Пангвама (Pangwe), чије је иницијатичке обреде изврсно проучио Гинтер Тесман (Gunther Tessmann). Четири дана пре церемоније искушенике обележавају, а знак се зове "консекрација смрти". На дан празника дају им да попију једно пиће које изазива мучнину, а онај који поврати праћен је кроз село повицима: "Мораш да умреш!". Потом искушенике одводе у кућу испуњену мравињацима и, уз повике "бићеш убијен, мораш да умреш", приморавају их да остану неко време у тој кући, изложени ужасним уједима. Учитељи одводе искушенике "ка смрти", у једну колибу у цунгли где ће, током месец дана, живети сасвим наги и у потпуној самоћи. Своје присуство оглашавају звуком ксилофона, како им се нико не би нашао на путу. После месец дана их обое у бело и дозвољавају им да се врате у село, да би присуствовали играма, али морају да спавају у колиби у шуми. Забрањено им је да једу пред погледима жена јер, пише Тесман, "наравно, мртви не једу. Тек после три месеца напуштају шуму. Церемонија је још драматичнија код јужних Пангва. Једну јаму, која представља гроб, прекривају фигурама од глине, обично у облику маске. Јама представља трбух културног божанства, а неофити прелазе преко ње да би тако означили своје ново рођење."<sup>58</sup>

Овде имамо један прилично разрађен сценарио који садржи више фаза: консекрација смрти; иницијатичко мучење; смрт у правом смислу симболизовану сегрегацијом у шуми и ритуалном нагошћу; имитирање понашања утвара, јер се за искушенике сматра да су с ону страну живота и да су се изједначили са мртвима; најзад, ритуал новог рођења и повратак у село. Могуће је да је доста велик број афричких и других популација све до скорашињих времена познавао подједнако богате сценарије, као што су ови код

57) O. D. Tarnegi, *Patasiva und Paatalima* (Leipzig, 1918) стр. 145 sq Jensen, стр. 78

58) Günther Tessmann, *Die Pangwe*, I-II (Berlin, 1913) II, стр. 39-94; резимирано код Jensa, стр. 33-35.

Пангва. Али истраживачи, нарочито они из 19. века, нису увек у детаљ забележили церемоније. Углавном су се задовољавали да нам кажу како се ради о ритуалима смрти и вакрсења.

У Африци се наилази на многе друге иницијатичке церемоније, где драматични елементи играју главну улогу. Ево, на пример, Тордејевих и Џојсових (Torday, Joyce) сведочанства о пубертетским обредима код Бушонга (Bushongo): У једном дугачком прокопу се припреми неколико ниша у које се сакрију четворица мушкараца, прерушених у леопарда, ратника, ковача и мајмуна. Искушеници су приморани да пређу прокоп; у једном тренутку упадају у јаму пуну воде. Друга једна церемонија, звана Ганда, још више застрашује. Један човек нестаје у тунелу и снажно дрма неколико колаца чији се врхови виде издалека. Искушеници верују да су у тунелу тог човека напали духови и да се он бори за свој живот. Пошто је криомице намазао тело козјом крвљу, човек излази из тунела као да је тешко рањен и на измаку снага. Пада на тле, а други мушкарци га одмах односе одатле. Искушеници су потом принуђени да један за другим уђу у тај тунел. Али, веома заплашени, они обично моле да тога буду поштећени. Најими (Nyimi), краљ, који је истовремено и Учитељ иницијације, пристаје уколико му плате откупнину.<sup>59</sup>

Ради се, укратко, о сценарију застрашивања који ставља на испит храброст искушеника. Тада пубертетски обред је код Бушонга врло вероватно претрпео утицаје иницијатичких церемонија тајних друштава, тако важних у Африци. Склони смо да наслутимо такве утицаје свугде где пубертетске иницијације имају драматичан карактер и користе маске. То је оно што се, на пример, догађа код Елема на Новој Гвинеји, где се, када имају отприлике десет година, деца изолују у Кућу Мушкараца (*eravo*) а ту село преплављују маскирани људи, претходници Ковавеа, Бога Планине.<sup>60</sup> Обрћући булроарере у току ноћи, маскирани људи буквально тероришу село; чак имају право да убију жене и неинициране који би покушали да открију њихов идентитет. За то време други мушкарци нагомилавају залихе хране, нарочито свињско месо и када се Коваве појави, сви се повлаче у шуму. Једне ноћи неофите

59) E.Torday и T. A. Joyce, *Les Bushongo* (Bruxelles, 1910) стр. 82 sq. Месец дана касније се одиграва трећа и последња *Дин*(искушење) која садржи пењења дрво (*ibid.* стр. 84-85)

60) Кућа људи је карактеристична црта меланезијског културног комплекса, али се на ту иницијацију наилази и другде широм света, и увек је у вези са обредима пубертета. Уп. Webster, op. cit. стр. 1-19; Heinrich Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, стр. 202-317.

одводе пред Ковавеа. Глас из tame им открива тајне и прети смрћу онима који би их одали. Потом искушенике затварају у колибе и подвргавају алиментарним табуима.

Свака веза са женама им је забрањена. Када им се, изузетно, додогоди на напусте колибу ради штетње, немају право да говоре.<sup>61</sup> Иницијација има више ступњева, што на Новој Гвинеји већ указује на утицај тајних друштава. Атмосфера у којој се одигравају ти пубертетски обреди, са појављивањем маски и терорисањем жена и неиницираних, подсећа на нетрпљивост која је карактеристична за меланезијска тајна друштва.

Изванредан пример пубертетског обреда развијеног у драматични сценарио пружа церемонија Нанда што се некада практиковала у неким областима Фиџија. Обред је започињао формирањем каменом ограђеног простора, подаље од села, који се понекад простира више од 30 метара у дужину и 15 метара у ширину. Камени зид је могао досећи метар висине. Конструкција се звала Нанда, што значи "кревет".<sup>62</sup> Овде се могу занемарити неки аспекти церемоније, као што су њени односи са мегалитском културом и њен мит о пореклу, према којем су Нанду прецима предала два странца, мала и веома црна, један који је имао лице обојено у црвено, други у бело. Нанда очито представља свето тло. Две године деле њено грађење од прве иницијације, и две године протекну између те прве и наредне церемоније после које се искушеници најзад сматрају "мушкарцима". Нешто пре те друге церемоније, нагомилавају се велике залихе хране и изграђују се колибе у близини Нанде. Одређеног дана искушеници се, предвођени свештеником, упућују у индијанском поретку ка Нанди, са тольагом у једној, копљем у другој руци. Старији мушкарци их чекају пред зидинама, певајући. Искушеници бацају оружје пред њихове ноге, као понуде, и повлаче се у колибе. Петог дана се поново упућују, предвођени свештеником, према светом ограђеном простору, али када стигну до зидова, тамо више нема старада. Потом их уводе у Нанду. Тамо "лежи низ мртвача, прекривених крвљу, наизглед отворених тела, са утробом која испада". Свештеник-водич хода по лешевима, а престриваљени искушеници га следе све док не стигну до другог kraja забрана где их сачекује велики свештеник. "Изненада, он урликне, на шта

61) Rev. J. Holmes, "Initiation Ceremonies of Natives of the Papaen Gulf", (*Journal Anthropol. Inst.*, XXXII, 1902, стр. 418-425)

62) A. Reinsfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia* (Leyde, 1950, стр. 591. Уп. *ibid.* стр. 593. sq. анализу мегалитских елемената Нанга церемонија).

“Ови мртваци скчу на ноге и трче до реке да сперу крв и нечистоћу којима су се намазали”.<sup>63</sup>

Мушкарци представљају претке ваксрсле захваљујући тајанственој моћи тајног култа, моћи којом управља велики свештеник, али у којој учествују и други иницирани. Тај сценарио нема за циљ само да застраши искушенике, већ и да им покаже да се у светом забрану одиграва тајна смрти и ваксрсења. Велики свештеник неофитима открива тајне захваљујући којима ће, иза смрти, увек уследити ваксрс.

Тај пример показује значај који добијају Преци у пубертетским церемонијама. Ради се, наиме, о периодичном повратку мртвих међу живе са циљем да иницирају младиће. Та митско-релогијска тема се веома често сусреће и другде, на пример уprotoисторијском Јапану и код старих Германа.<sup>64</sup> За оно што ми желимо да покажемо важно је то да се идеји смрти и ваксрса, фундаменталној у свим облицима иницијације, приододаје и једна нова: идеја о повратку Предака. Тајна која се открива приликом иницијације управо је та: да смрт никада није дефинитивна, јер се мртви враћају. Ова идеја игра превасходну улогу у тајним друштвима.

## Прожђирање од стране чудовишта

Снажне емоције, страх, ужас, тако често изазвани сценаријима које смо управо поменули, треба да буду схваћени као иницијатичка мучења. У току нашег излагања смо открили неке примере сирових искушења; њихов број и варијетет су наравно много шири. У југоисточној Африци учитељи немилосрдно тужу искушенике, а ови не смеју да покажу било какав знак бола.<sup>65</sup> Такви ексцеси доводе понекад до смрти дечака. У том случају мајку обавештавају о томе тек после завршеног периода сегрегације у цунгли;<sup>66</sup> кажу

63) Lorimer Fison "The Nanga, or sacred Stone enclosure of Wainimala, Fiji" (*Journal Anthropol. Instit.* XIV, 1885, стр. 14-30 A. B. Joske, "The Nanga of Viti Lewu" (*Intern. Archiv f. Ethnolog.* II, 1889, стр. 254-271) даје и варијанте (нпр. учитељ виче искушеницима дасу одговорнiza смртљуди који леже узабрану). Уп. и Basil-Thomsona, *The Fijians* (London, 1908), стр. 148-157.

64) Up. Alex Slawik, "Kultursche Geheimbünde des Japaner und Germanen" (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Wien 1936, стр. 675-764), стр. 739 sq.

65) Jensen, *Beschneidung*, стр. 53.

66) Погледати неколико афричких примера код Jensa, стр. 29.

јој да је њеног сина убио Дух<sup>67</sup> или да, пошто га је као и друге искушенике прогутало чудовиште, није успео да поново изађе из његове утробе. Мучења су, уосталом, еквивалент ритуалној смрти. Ударци које прима, уједи инсеката, свраб изазван неким отровним биљкама, сакаћења - сви ти бројни облици мучења означавају управо да је неофита убила митска животиња Учитељ иницијације, да га она комада, жваће у чељустима, "вари" у свом стомаку.

Изједначавање иницијатичких мука са патњама неофита кога је прогутало и "варило" чудовиште потврђује се симболизмом колибе у којој су дечаци изоловани. Веома често колиба представља тело или отворене чељусти водене немани,<sup>68</sup> крокодила, на пример, или змије.<sup>69</sup> У неким областима Церама отвор кроз који неофит улази управо се и зове "чељусти змије". Бити затворен у колиби равно је заробљавању у утроби немани. Када на острву Рук неофите изолују у колиби у цунгли, маскирани мушкарци обавештавју жене да њихову децу управо пруждире страшно Биће звано Марсаба.<sup>70</sup> Понекад улажење у тело немани представља праву сценску поставку. Код неких племена на југоистоку Аустралије неофита положе у неко удубљење или у јamu, а поред њега ставе комад дрвета расечен на два дела који симболизује чељусти Змије Учитеља иницијације.<sup>71</sup>

Но, симболизам иницијатичке колибе је посебно речит на Но-вој Гвинеји. За обрезивање дечака се гради посебна колиба која има облик чудовишта Барлуна, за којег се верује да пруждире искушенике:<sup>72</sup> она приказује "тробух" и "реп".<sup>73</sup> Улажење неофита у колибу еквивалентно је улажењу у стомак немани. Код Северних Папуанаца (северне обале Нове Гвинеје) неофите пруждире и потом повраћа један Дух, чији глас има звук свирале. Духа представљају како маске тако и колибице од лишћа у које кандидат улази.<sup>74</sup> Иницијатичке колибе код Каја (Kai) и Џабима (Jabim)

67) Jensen, *op. cit.*, стр. 36

68) Jensen, стр. 94.

69) За овај мотив погледати M. Eliade, "Mystère et Régénération" у књизи *Mithes, rêves et mystères*, стр. 294 п. 2.

70) Webster *op. cit.* стр.103

71) A. R. Radcliffe-Brown, "The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia" (Oceania, I, 1930, стр. 342-347) стр. 344

72) H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, стр. 224.

73) Hans Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesien* (Leipzig, 1933) стр. 24, 40, 56.

74) Jensen, *op. cit.* стр. 83.

имају два улаза: први - који представља чељуст немани - доста широк, други много мањи, који симболизује реп.<sup>75</sup>

Овоме одговара обред улажења у лутку која наликује на водену неман (крокодил, кит, велика риба). Тако, на пример, код Папуанаца на Новој Гвинеји, од рафије се направи огромна лутка коју зову *Каијемуну*, приликом иницијације дечак улази у стомак те немани. Али иницијатички смисао се у наше време изгубио: искушених улази у унутрашњост *Кеијемумуа* док његов отац још довршава прављење те немани.<sup>76</sup>

Вратимо се симболизму улажења у стомак чудовишта, јер је тај иницијатички мотив био изузетно распострањен, и непрестано био реинтерпретиран у многим културним контекстима. Одмах напоменимо да је симболизам колибе још сложенији но што изгледа на основу ових првих примера. Иницијатичка колиба представља, осим стомака Немани која прождире, и мајчину утробу.<sup>77</sup> Неофитова смрт означава регресију у ембрионално стање. Та регресија није чисто физиолошке природе, она је у основи космоловска. Ово није понављање мајчине трудноће и телесног рођења, већ је то привремена регресија у виртуални, пракосмички свет, који симболизују ноћ и мрак, а иза које следи ново рођење хомологно "стварању света".<sup>78</sup> Потреба да се космогонија периодично понавља и да се људска искуства изједначавају са великим космичким тренуцима једна је од карактеристика примитивне и архаичне мисли.

Успомена на иницијатичку колибу изоловану у шуми задржала се у народним причама чак и у Европи, дуго пошто су престали да се практикују пубертетски обреди. Психологи су подвукли значај извесних архетипских слика, а колиба, шума, мрак, спадају у те слике: оне изражавају вечну психодраму насиљне смрти иза које следи ваксрење. Шума симболизује како пакао тако и космичку Ноћ, дакле смрт виртуалности; уз то што је колиба стомак прождрљиве немани у којем се неофит дроби и вари, она је исто

75) Jensen, стр. 87, 89. Код Керасау се кандидати изолују у две колибе и за њих се каже да се налазе у стомаку Духа; Уп. W. Schmidt, "Die geheime Junglingsweihe des Kerasau-Insulaner", стр. 1032 sq.

76) F. E. Williams, "The Pairama Ceremony in the Purari Delta Papua" (Journ. Anthropol. Inst., LIII, 1923, стр. 361-382), стр. 363sq; F. Speiser, "Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", стр. 120 sq; H. Nevermann, *op. cit.* стр. 51 sq.

77) Richard Thurnwald, "Primitive, Initiations-und Wiedergebtsriten" (*Eranos-Jahrbuch*, VII, Zürich, 1940, стр. 321-398), стр. 393.

78) О овом космоловском симболизму присутном у иницијатичким церемонијама видети даље, поглавље III.

тако и стомак хранитељ, где се он поново зачиње. Симболи иницијатичке смрти и новог рођења су комплементарни.

Као што смо рекли, неки народи идентификују неофите изоловане у шуми са душама мртвих. Често их трљају неким белим прахом да би наликовали на авети.<sup>79</sup> Не једу прстима, јер се ни покојници не служе прстима.<sup>80</sup> Даћемо само неколико примера: у неким областима Африке (Бабили црнци из Итурија)<sup>81</sup> и Нове Гвинеје<sup>82</sup> искушеници једу служећи се штапићима. На Самои морају да се служе таквим штапићима све док им не зарасте рана од обрезивања.<sup>83</sup> Тај боравак међу мртвима није без последица: искушеници добијају сазнања која су у вези са тајним знањима. Јер мртви су просветљенији него живи. Овде смо пред снажном религиозном валоризацијом мртвих. Култ предака добија на значају, а ликови највиших небеских бића готово да нестају из религиозне актуалности. Ритуална смрт тежи да буде валоризована не само као иницијатички испит неопходан за ново рођење, већ и као сама по себи привилегована ситуација, стога што искушеницима омогућава да живе у друштву са прецима. Та нова концепција ће играти важну улогу у религиозној историји човечанства. Чак и у напредним друштвима мртви ће бити схвачани као носиоци тајних знања те ће крај гробова бити тражене пророчке моћи или поетска инспирација.

## Степени откровења

Али видели смо да сви облици пубертетске иницијације, чак и најелементарнији, садрже откривање неког светог, тајног знања. Неки народи инициране називају "онима који знају".<sup>84</sup> Уз племенске традиције неофити уче и нови језик који ће им касније служити да између себе комуницирају.

Посебан језик - или, бар, речник недоступан женама и неинициранима - јесте индиција за један културни феномен који ће свој

79) Up. Webster, *op. cit.* стр. 42.

80) Ни људожери не користе своје прсте (Уп. напр. Jenseна, стр. 143) себе сматрају повратницима.

81) Jensen, *op. cit.* стр. 60-61.

82) На пример острво Маилу; уп. Jensen, стр. 92.

83) Jensen, стр. 104. Штапићи се користе у културама архаичнијим од ових што смо цитирали: овај обичај непостоји у Огњеној Земљи и у Калифорнији; Уп. W. Schmidt, *Urkprung*, VI, стр. 132 sq

84) У Конгу се иницирани зову *нганга* "они који знају" а неиницирани *ванга*, "непросветљени" (Webster, *op. cit.* стр. 175)

процват имати у тајним друштвима. Присуствујемо постепеној трансформацији заједнице иницираних у једно још затвореније удружење, које садржи нове приступне обреде и већи број иницијатичких ступњева. А тај је феномен већ назначен у најарханчнијим културама. Ако се задржимо на Аустралији, можемо констатовати да се код неких племена пубертетска иницијација састоји од низа обреда, понекад међусобно развојених интервалима од по неколико година,<sup>85</sup> а који - штавише - нису доступни свим искушеницима. Тамо где се примењује субинцизија, врши се понекад неколико година после обрезивања и представља нови иницијатички ступањ. Код *Дијерија*, на пример, субинцизија је последњи од пет главних иницијатичких обреда и није доступна свим инициранима.<sup>86</sup> Код *Карадјерија* обреди захватају врло дуг период, који може трајати и десет година. Разлог за те дуге интервале јесте религиозне природе. Како каже Тиндејл (*Tindale*), "многи од најзначајнијих делова ритуала (иницираноме) се откривају тек после неколико година; то зависи од поверења којељују се може указати и од његових интелектуалних способности".<sup>87</sup> Другим речима, могућност приступа племенским религиозним традицијама зависи и од духовних вредности кандидата, од његових способности да доживи свето и његових могућности да разуме тајне.

Овде имамо објашњење и за појаву тајних друштава и за организацију удружења врачева, шамана и мистика свих врста. Ради се, све у свему, о једноставној и фундаменталној идеји; ако је свето доступно сваком људском бићу, рачунајући ту и жене, оно се првим откривањем не иссрпљује. Религиозно искуство и знање обухватају ступњеве, све више и више планове, који су такве природе да нису сасвим доступни. Продубљивање религиозног искуства и знања захтева посебан позив, или снагу воље и изузетну интелигенцију. Исто као што се шаман или мистик не постаје једноставно по жељи, тако се не може доспети до неких иницијатичких ступњева уколико се не докажу духовни квалитети. У неким тајним друштвима виши ступњеви се могу стећи као накнада за богате дарове, али не треба заборавити да у примитивном свету богатство има престиж магијско-религиозног реда.

85) Уп. напр. Spencer и Gillen, *The Arunta*, I, стр. 178 sq; A. Lommel, "Notes on the sexual behaviour and initiation, Wunambal tribe, North Western Australia" (*Oceania*, XX, 1949-1950, стр. 158-164), стр. 159; Mountford, op. cit. стр. 33-34.

86) Howitt, *op. cit.* стр. 662 sq.

87) N. B. Tindale, "Initiation among the Pitjandjara Natives", стр. 223.

Неколико група поступака које смо изложили у овом поглављу показало нам је морфолошку сложеност пубертетских обреда. Видели смо да како иницијацијом више не руководи неко највише Биће или његов син, већ митски преци или богови-звери, тако она постаје драматичнија, а основна тема - смрт и ваксирење - омогућава узбудљиве и, веома често, застрашујуће сценарије. Видели смо и да се елементарним иницијатичким испитима - избијању зuba, обрезивању - додаје све већи број разних других мучења, али њихов циљ остаје увек исти: остварити искуство ритуалне смрти. Један од елемената добија на важности: откривање сакралитета крви и сексуалности. Мистерија крви је често повезана са мистеријом хране. Безбројни табуи у вези са храном имају двојаку функцију - економску, али и духовну. Наиме, кроз пубертетске обреде неофити постају свесни свете вредности хране и преузимају стање одраслог, дакле не зависе више од мајке нити од туђег рада да би се прехранили. Иницијација је, дакле, еквивалентна откривању светога, смрти, сексуалности и борбе да се преживи. Тек пошто се преузму димензије људске егзистенције, постаје се одиста човек.

Оно што такође постаје уочљиво из података које смо анализирали јесте све важнија улога предака, које најчешће представљају маске. Исто као што се у Аустралији пубертетске иницијације врше под руководством врачева-исцелитеља, у Новој Гвинеји, Африци, у Северној Америци их воде свештеници или маске; веома често управо чланови тајних друштава - дакле, представници предака - управљају целокупном церемонијом. Пубертетске иницијације се изводе под руководством стручњака за свето. Другим речима, оне су, на крају крајева, под контролом мушкараца који имају неки религиозни позив. Обуку искушеника више не преузимају на себе само старци, већ, а то је све чешће, и свештеници и чланови тајних друштава. Најважније аспекте религије - технике екстазе, таје и "чуда" врачева, везе са прецима, итд. - откривају неофитима мушкарци који и сами имају неко дубље религиозно искуство, до којег су дошли захваљујући посебној вокацији или после врло дуге обуке. Из тога следи да ће се пубертетске иницијације све више показивати као зависне од мистичне традиције врачева-исцелитеља и друштва маски, што ће се манифестијати снажењем тајног, али исто тако и повећањем броја иницијатичких ступњева, као и духовном, социјалном, па и политичком превлашћу мањине иницијираних до високог ступња, искључивих носиоца учења које су пренели преци.

У таквој религиозној перспективи иницијација је еквивалентна увођењу искушеника у митску историју племена; другим речима, кандидат учи геста натприродних бића која су, у Времену

Сна, утемељила садашње стање човека и све религиозне, друштвено и културне институције племена. Познавати то традиционално учење значи, у ствари, познавати авантуре предака и других натприродних бића у време када су се налазила на земљи. У Аустралији се те авантуре своде на дуга лутања у току којих су бића из праисконских времена (Времена Сна) извршила известан број дела. Као што смо видели, од искушеника се очекује да поново изведу митска путовања у току своје иницијације. На тај начин поново живе догађаје из Времена Сна. Ти праисконски догађаји представљају за Аустралијанце неку врсту космогоније - иако се ради, најчешће, о неком делу довршавања или усавршавања; митски преци *не стварају* свет, они га мењају дајући му садашњи облик; они не стварају човека, они га цивилизују. Веома често, земаљска егзистенција тих праисконских бића се завршавала трагичном смрћу или њиховим одласком под земљу или на небо. Њихова егзистенција садржи дакле драматичан моменат који се није налазио у митовима о највишим небеским бићима југоисточне Аустралије. Неофитима се, дакле, преноси знање о прилично узбудљивој митској историји - а све мање и мање се ради о откривању стваралачких дела највиших бића. Учење које се преноси кроз иницијацију све више се своди на историју поступака предака, што значи на *низ драматичних догађаја који су се одиграли у времену сна*. Бити инициран јесте истоветно сазнавању онога што се д догодило у праисконском времену - а не о ономе шта су Богови и како су свет и човек били створени. Свето и тајно знање зависи сада од митских предака, а не више од богова. Митски преци су ти који су живели праисконску драму што је утемељила свет такав какав је сада - и сходно томе, они су ти који знају и који могу да пренесу то знање. У модерном смислу речи, могло би се рећи да свето знање више није везано за онтологију, већ за митску историју.

## ТРЕЋЕ ПОГЛАВЉЕ

# Од пубертетских обреда до тајних друштава

### Иницијације девојака

Пре него што потанко размотrimо неколико иницијатичких тема и укажемо на континуитет који постоји између пубертетских обреда и обреда приступа у тајна друштва, зауставићемо се зачас на иницијацијама девојака. Ове су у мањој мери биле проучаване но иницијације дечака и стога су прилично слабо познате. Чињеница је да су женски пубертетски обреди, а нарочито њихови тајни аспекти, били теже доступни етнолозима. Већина посматрача нам је пренела углавном спољашња обележја. Располажемо са врло мало докумената који се тичу религиозне обуке девојака за време њихове иницијације, а нарочито тајних обреда кроз које треба да прођу. Упркос тим лакунама, можемо да добијемо приближну слику структуре и морфологије ових иницијација.

Треба одмах подвући следеће:

1. женске иницијације су мање распрострањене него иницијације дечака, иако се на њих наилази већ на најстаријим ступњевима културе (Аустралија, Огњена Земља итд.)

2. обреди су осетно мање разрађени од обреда иницијације дечака.

3. најзад, иницијације девојака су индивидуалне.

Ова последња одлика је имала значајних последица. Очito да произилази из чињенице да женска иницијација започиње првом менструацијом. Тај физиолошки симбол, знак сексуалне зрелости, захтева раскид; одвајање девојке од њој близског света. Њу одмах изолују, одвајају од заједнице - што нас подсећа на раздвајање дечака од њихових мајки и на сегрегацију. И код једног и другог

1)

Уп. B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* (London, 1914), стр. 326; Spencer и Gillen, *The Arunta*, II стр. 481; W. E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, стр. 184; K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, стр. 56-57; W. L. Warner, *A Black Civilization*, стр. 75-76. Уп. такође W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, III, стр. 706-709, 988-999.

пола иницијација започиње раскидањем. Али разлика је у томе што код девојака сегрегација следи непосредно прву менструацију, индивидуална је, дакле, док је код дечака иницијација колективна. Индивидуални карактер сегрегације који се догађа постепено, упоредо са појављивањем менструалних знакова објашњава сасвим мали број иницијатичких обреда. Ипак не треба заборавити једну ствар: дужина трајања сегрегације варира од културе до културе - од три дана (Аустралија, Индија) до двадесет месеци (Нова Ирска) или чак и неколико година (Камбоџа). То значи да на крају девојке образују групу и да се њихова иницијација тада светкује колективно,<sup>2</sup> под надзором старијих рођака (као у Индији) или старијих жена (Африка). Те жене их уче тајнама сексуалности и плодности, као и обичајима племена и бар једном делу религиозних традиција, онима које су доступне женама. Ради се о уопштеним поукама, али све битно је религиозне природе: то је садржано у откровењу женске светости. Девојка се ритуално припрема да преузме себи својствен вид постојања, што значи да постане створитељка, а истовремено је уче о њеним одговорностима у друштву и у васељени, одговорностима које су, код примитивних народа, увек религиозне природе.

Као што смо рекли, женски иницијатички обреди - у оној мери у којима их данас познајемо - мање су драматични него мушки. Важан део тих обреда представља сегрегација. Она се одиграва у шуми, као код Свахилија (*Suaheli*), или у посебној колиби, као у многим племенима Северне Америке (*Shuswap, Wintun*, итд.), у Бразилу (*Koroad*), Новим Хебридима, Маршалским Острвима, али и код Веда и неких афричких народа.<sup>3</sup>

Када смо говорили о пубертетским обредима код дечака, поменули смо сложен симболизам шуме и колибе: ради се истовремено о симболу и онога што је с ону страну, дакле смрти, као и о симболу мрака мајчине утробе. Симболизам мрака је у церемонијалној сегрегацији девојака наглашен тиме што су оне издвојене у један тамни кут станишта и, код већине народа, не смеју да виде сунце; тај табу се објашњава мистичном повезаношћу месеца и жена. Понегде им се не дозвољава да их било ко дотакне или да се крећу. Једна забрана, која је специфична за друштва

2) То је напр. случај са племенима Јужне Америке; Уп. J. Haekel, *Jugendweihe und Männerfest*, стр. 132 sq.

3) Уп. Frazer, *Balder the Beautiful* (London, 1913), I, стр. 22-100; E. S. Hartland, *Primitive Paternity* (London, 1910), стр. 91-96; W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951) стр. 256-257.

Јужне Америке, не дозвољава им да дођу у контакт са тлом; искушенице проводе време у хамаку.<sup>4</sup> Наравно да скоро свуде постоји известан број алиментарних забрана, а код неких народа искушенице носе специјалну одећу.<sup>5</sup>

Завршна церемонија није мање битна од првог обреда иницијације - сегрегације. Код неких племена северне обале Аустралије млада искушеница током три дана остаје изолована у колиби где је подвргнута разним табуима хране. Потом их жене обоје окером и богато украсе. "У кулминативном тренутку, пише Бернт, у пратњи свих жена, у зору, одлази до потока или лагуне."<sup>6</sup> После ритуалног купања девојку прате "у главни логор, уз акламације, и она је друштвено прихваћена као жена".<sup>7</sup> Бернт запажа да је пре изградње Мисије на територији Арнхемове Земље, овај обред био сложенији и да је садржавао и песме. Модерни етнолози често откривају институције у процесу нестајања. Ипак, у случају којим се бавимо, оно битно се задржало, јер поворка и акламације жена на крају сегрегације јесу црта карактеристична за женске иницијације. У неким областима, сегрегација се завршава колективном игром - а тај обичај је посебно специфичан за палео-земљораднике.<sup>8</sup> И код њих јавно показују и славе младе иницијанткиње,<sup>9</sup> или пак оне у поворци посећују куће да би примиле дарове.<sup>10</sup> И други спољашњи знаци могу да означе крај иницијације, као на пример тетовирање или зацрњивање зуба,<sup>11</sup> али за неке етнологе ова два обичаја представљају иновације настале под утицајем тотемистичких култура.<sup>12</sup>

Најбитнији обред остаје, дакле, свечано представљање девојке целокупној заједници. Он представља церемонијалну објаву да је мистерија управо извршена. Показује се да је девојка одрасла, да је спремна да преузме облик живљења специфичан за жене. Це-

4) Уп. Frazer, op. cit. стр. 56, 59-61, 6

5) Уп. H. Ploss и M. Bartels, *Das Weib in der Natur und Völkerkunde* (Leipzig, 1908), стр. 454-502; W. Schmidt и W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I (Regensburg, 1924), стр. 273-275.

6) R. M. Berndt и C. H. Berndt, *The First Australians* (New York, 1954) стр. 54.

7) R. M. Berndt и C. H. Berndt, *Sexual behaviour in Western Arnhem Land* (New York, 1951) стр. 89-91.

8) Видети списак популација код Peuckerta, op. cit, стр. 258.

9) Ploss и Bartels, I, стр. 464 sq.

10) Evel Gasparini, *Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi* (Venezia, 1954) Додатак I и II, стр. 14.

11) Уп. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 282.

12) Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht* (Wien-Mödling) стр. 131.

ремонијално показати нешто - знак, предмет, животињу, човека - значи објавити присуство светога, поздравити чудо хијерофаније.<sup>13</sup> Тај, изузетно једноставан, обред указује на архаично религиозно понашање. Могуће је да је чак и пре појаве артикулисаног говора јавно показивање неког предмета означавало да га сматрају изузетним, јединственим, мистериозним, светим. Свечано представљање младих иницијаната, по свој прилици, чини најстарији стадијум церемоније. Игре на један и драматичнији и пластичнији начин изражавају то исто прастаро искуство.

Јасно је да су женске иницијације, још више но мушки пубертетски обреди, у вези са тајном крви. Било је чак покушаја да се иницијатичка сегрегација девојака објасни примитивним страхом од менструалне крви. Фрејзер (Frazer)<sup>14</sup> је инсистирао на томе подвлачећи да су за време менструације жене изоловане у колибама исто као и девојке приликом прве манифестације тог физиолошког феномена. Али Вилхелм Шмит је показао да та два обичаја не коинцидирају: месечна сегрегација жена је обичај на који се наилази пре свега код номадских ловаца и код пастирских народа, дакле у друштвима чија се економија ослања на животиње и њихове производе (месо, млеко) и где се сматра да менструална крв доноси несрећу, док је иницијатичка сегрегација обичај специфичан за матријархатска друштва. И, додаје Шмит, бар код једног дела тих матријархатских друштава иницијација девојака садржи свечаности које су јавна манифестација радости иницијанткиња што су достигле доба пубертета, што су, дакле, постале способне да заснују породицу.<sup>15</sup> Али, као што смо видели, те свечаности имају исувише архаичну структуру да бисмо их могли сматрати творевином матријархатског циклуса који би, према Шмитовом схватању, био ипак знатно каснији друштвено-културни феномен.

У сваком случају, страх мушкарца од женске крви не објашњава пубертетске обреде девојака. Основно искуство - једино које нам може дати обавештење о постојању тих обреда - јесте женско искуство, а оно се кристализује око мистерије крви. Понекад се та мистерија манифестије на чудне начине.

То је случај, на пример, код Дајака, где дозрела девојка остаје изолована током читаве једне године у белој колиби, носи белу одећу и храни се намирницама беле боје. На крају сегрегације она сиса крв из отворене вене једног мушкарца, уз помоћ цевчице од

13) Уп. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949) стр. 270.

14) Frazer, *Balder the Beautiful*, I, стр. 76. sq.

15) W. Schmidt, *Das Munterrechti*, стр. 132.

бамбуза.<sup>16</sup> Изгледа да је смишоја тог обичаја следећи: у једном периоду девојка није нити жена, нити мушкарац; сматра се "белом", "бескрвном".<sup>17</sup> Овде препознајемо тему пролазне андрогенизације и асексуалности неофита, тему коју смо већ поменули. Наиме, познати су случајеви када су током периода своје иницијације девојке одевене као мушкарци, исто као што и дечаци носе женску одећу у току иницијације.

## Ступњеви у женским иницијацијама

Код неких народа женска иницијација се састоји из више ступњева. Тако код племена Jao (Yao) започиње првом менструацијом, понавља се и продубљује за време прве трудноће, а завршава се тек после рођења првог детета.<sup>18</sup> Мистерија крви налази свој врхунац у порођају. Откриће да је она створитељка живота представља за жену религиозно искуство које се не да изразити терминима мушких искуства. Јао пример женске иницијације, који садржи три ступња, омогућава нам да схватимо два феномена која иду упоредо један са другим:

- 1) тежња жена да се организују у тајну религиозну асоцијацију по моделу мушких друштава;
- 2) значај који у неким културама има ритуал порођаја.

О женским друштвима ћемо говорити када будемо проучавали организацију тајних друштава; видећемо том приликом да су женска тајна удружења позајмиле од мушких братстава неке морфолошке елементе. Што се тиче ритуала порођаја, он је у неким случајевима довео до обичаја у којима се дају приметити клице (или можда остаци) неке мистерије. Трагови таквих мистеријских сценарија су се сачували чак и у Европи. У Шлезвигу су се, у прошлом веку, на вест о рођену детета све жене упућивале ка кући породиље, уз игру и повике. Ако би сусреле мушкарце, оти-

16) H. Ling-Roth, *The Native of Borneo* (Journal Royal Anthropol. Inst. m 23, 1893, стр. 41 sq); H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, стр. 62.

17) H. Baumann, op. cit., 62-63.

18) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 285, а према R. P. Heckelu и E. Gaspariniju. Постепена иницијација запажа се и код племена из северозападне Аустралије: "Када достигне сексуалну зрелост, девојка може да присуствује тајним женским церемонијама. Пошто је родила прво дете, може да учествује у обредима који се одржавају за њену женску родбину. Касније постепено учи песме које су *darargu* (свете) и *gunba* (табу) за мушкарце; а када остари, предводи сеансе и преузима одговорност предаје свога знанја следећој генерацији жена" (Phyllis M. Habberty, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, стр. 237)

мале би им шешире и пуниле их коњском балегом; ако би сусреле кола, растављале би их у комаде и ослобађале коња. Када би се најзад сакупиле у кући породиље, жене би започињале френетичну трку кроз село, уз радосне повијке и упадале у куће и узимале сву храну и пиће које би хтели. Ако би сусреле мушкарце, терале би их да играју.<sup>19</sup> Могуће је да су се у старим временима неки ритуали одигравали у породиљиној кући. Један извештај из 12. века потврђује постојање таквих ритуала у Данској: сакупљање код породиље, жене су правиле лутку од сламе и играле са њом, уз ласциве покрете, певајући и вичући.<sup>20</sup> Ти примери су нам драгоценi; они намказују да су ритуална сакупљања жена приликом порођаја показивала тенденцију да се претворе у тајна удружења.

Враћајући се на женске пубертетске обреде додајмо да за време изолације искушенице уче ритуалне песме и игре као и нека изразито женска занимања, на првом месту предење и ткање. Симболизам тих заната је изразито речит: налазимо га у потоњим културама подигнутог на ранг принципа који објашњава Свет.<sup>21</sup> Месец "испреда" Време, и он је тај који "тка" људске животе. Богиње судбине су предиље. Разазнајемо окултну повезаност између концепције периодичног стварања света (концепције која је произашла из лунарне митологије), идеје времена и судбине, с једне стране, а с друге, ноћног реда, женског рада, који треба да је далеко од сунчеве светлости и у тајности, готово кришом. У неким културама девојке после завршетка изолације настављају да се састају у кући неке старије жене да би заједно преле. Предење је опасан занат, отуда се може вршити само у специјалним кућама и само у одређеним периодима и у одређене сате. У неким крајевима света одустало се од предења и оно је чак у потпуности заборављено, због његове магијске опасности. Слична веровања су се до данашњих дана задржала у Европи (V. Percht, Holda, Frau Holle, итд).

Понегде се (напр. у Јапану) још може назрети митолошко сећање на неку сталну затегнутост и чак на конфликт између група девојака и мушких тајних друштава, *Männerbunde*. Мушкар-

19) M. Eliade, *op. cit.* стр. 285 sq, према Richardu Wolframu, *Weiberbünde*; (*Zeitschrift für Volkskunde*, XLII, 1933), стр. 143 sq. Већ код неких аустралијских племена порођај представља "мистерију". Phyllis Kaberry је имала више тешкоћа да прикупи тајне песме рађања него да од мушкараца добије сазнања у вези са иницијацијом дечака; Уп. *Aboriginal Woman*, стр. 241 sq.

20) M. Eliade, *ibid.* стр. 286.

21) M. Eliade, *Images et symboles* (Paris, 1952), стр. 120 sq;

ци и њихови богови током ноћи нападају предиље, уништавају њихов рад и разбијају им чункове и прибор за ткање.<sup>22</sup>

Постоји нека мистична повезаност између женских иницијација, предења и сексуалности. Чак и у развијеним друштвима младе девојке уживају извесну предбрачну слободу, а сусрети са дечацима се одигравају у кући у којој се оне сакупљају на прело. Почетком 20. века тај обичај је још познат у Русији. Зачуђујуће је да у истим оним културама у којима је девичанство високо цењено, сусрети између девојака и младића се не само толеришу већ их родитељи и охрабрују. Не ради се о дисолуцији обичаја већ о великој тајни: откровењу сакралитета жене; у питању су извори живота и плодности. Предбрачне слободе девојака нису еротске већ ритуалне природе: оне представљају фрагменте неке заборављене мистерије а не профана задовољства. У Украјини се, за време неких светих периода, а нарочито приликом венчавања, девојке и жене понашају на готово оргијастички начин.<sup>23</sup> Тај потпуни преокрет у понашању - од скромности ка егзibiцији - следи један ритуални циљ и стога је од интереса за целу заједницу. Ради се о потреби, потреби религиозне врсте, да се периодично сруше норме које управљају профаним животом, и другим речима, о потреби да се суспендује закон који као какав мртвав терет притиска обичаје и да се реинтегрише стање апсолутне спонтаности. Чињеница да су се таква ритуална понашања сачувала до 20. века код народа који су одавно христијанизирани потврђује, чини нам се, да се ту ради о изузетно архаичном религиозном искуству које је битан део женске душе. Имаћемо прилике да пронађемо и друге религиозне изразе истог основног искуства када будемо разматрали неколико тајних женских организација.

Резимирајмо: иницијације девојака су одређене једном мистеријом која им је "природна", појавом менструације, са свим што она имплицира у очима примитивних људи: периодично прочишћење, плодност, исцелитељска снага, магијска моћ, итд. Ради се, укратко, о долажењу до свести о трансформацији која се врши "природним" путем и о прихваташању начина бивања који из тога произилази, начина живота одрасле жене. Иницијација не обухвата, као што је случај код дечака, откровење неког божанског бића, неког светог предмета (*булроарер*) и неког митског почетка; укратко, откривање неког догађаја који се одиграо *in illo tempore*, који чини саставни део свете историје племена и, самим тим,

22) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 282 sq.

23) Ibid. 284 sq.

припада "култури", а не природном свету. Треба запазити да женске церемоније које су у вези са менструацијом нису засноване на неком миту о пореклу, што је иначе увек случај с мушким пубертетским обредима. Према неким митовима те иницијатичке церемоније које су везане за мушкарце првобитно су припадале женама, али ти митови се не тичу женске мистерије *par excellence*, менструације. Ретки митови који се односе на порекло менструације не припадају категорији иницијатичких митова. Из свега овога произилази да су, наспрот женама, мушкарци приморани да током периода своје иницијатичке обуке постану свесни "невидљивих" реалности и да науче свету историју која није "очигледна", дакле није дата непосредним искуством. Један неофит схвата смисао обрезивања пошто је сазнао мит о пореклу. Све што му се дододи за време иницијације дододило се захваљујући чињеници да су се неки догађаји одиграли у митским временима и да су ти догађаји коренито изменили људски живот. Иницијација представља, за дечаке, увођење у један свет који више није "непосредан": свет духа и културе. За девојке, напротив, иницијација садржи низ откровења која су у вези са светим смислом једног феномена који је наизглед "природан": видљивим знаком њихове сексуалне зрелости.

## Кунапипи

Задржимо се сада на једном аустралијском тајном култу, Кунапипију, који се још увек практикује у Арнхемовој Земљи и у западном и централном делу Северне Територије. С тачке гледишта наших истраживача овај култ је од двојаког интереса: с једне стране, мада су најзначајније церемоније изразито мушки, идеологијом Кунапипија доминира женски религиозни симболизам, а посебно лик Велике Мајке, извора свеопште плодности; с друге стране, ради се о иницијатичком сценарију чија нам је структура већ позната - главни моменат садржи ритуално пројђирање - али који даје и неке нове елементе. Другим речима, Кунапипи представља изванредну полазну тачку за наша упоредна истраживања у вези са континуитетом иницијатичких тема. У Кунапипи култ могу бити иницирани само млади који су већ прошли кроз церемонију пубертета. Не ради се, дакле, о обреду преласка из једне старосне класе у другу, већ о иницијацији вишег типа, што изнова потврђује жељу примитивног човека да продуби своје искуство и своја религиозна знања.

Циљ Кунапипи ритуала је двострук:

1) иницијација младића;

2) обнављање енергија које осигуравају Космички Живот и свеопшту плодност. То обнављање се врши реактуелизацијом мита о првобитном. Света моћ коју поседују натприродна бића ослобођа се понављањем дела која су та бића починила у Време Сна.<sup>24</sup> Пред нама је, дакле, религијска концепција која нам је сада већ блиска: мит о пореклу утемељује један иницијатички обред; светковањем тог ритуала реактуелизује се првобитно Време, учесници постају савременици Периода Сна.<sup>25</sup> Искушенике уводе у ту мистерију и том се приликом читава заједница и околна космичка средина купају у атмосфери Времена Сна. Космос и Друштво излазе регенерисани. Очito је, дакле, да је иницијација једне групе младића од интереса не само за њихову споствену религиозну ситуацију, већ и за религиозну ситуацију целе заједнице. Овде налазимо заметак једне концепције која ће се развити у вишим религијама, а то је да духовно савршенство елите има спаситељски утицај на остатак друштва.

Вратимо се сада култу у ужем смислу. Он се ослања на прилично сложен мит, на чијим ћемо се само главним елементима задржати. У Времену Сна, две сестре Вовалак (*Wauwalak* ), од којих се старија управо породила, кретоше ка северу. Те две сестре су у ствари Мајке. Назив култа, Кунапипи, преводи се као "Мајка" или као "Старица". После дугог путовања зауставиле су се крај бунара, начиниле колибу, запалиле ватру и покушале да испеку неколико животиња. Но животиње су побегле и скочиле у бунар. Јер, објашњавају домороци, животиње су знале да једна од Сестара, нечиста од скорашињег порођаја, не сме да се приближи бунару у којем се налазила Велика Змија Јулунгул (*Julungkul* ). Привучена мирисом крви, Јулунгул изађе из свог подземног склоништа, прећећи се уздиже - што је изазвало облаке и грмљавину - и приближи се колиби. Млађа сестра покуша да је удаљи играјући, и те се игре реактуелизују током церемоније Кунапипи. На крају, Змија попрска пљувачком колибу у којој су се налазиле Сестре и дете, и прогута је, уздиже се потом, главом ка Небу. Убрзо затим поврати Сестре и дете. Пошто су их угризли бели мрави, оне се повратише у живот - али Јулунгул их поново прогута, овог пута сасвим.

24) R. M. Berndt, Kunapipi (Melbourne, 1951), стр. 34 sq;

25) Митски оснивачи церемоније, Сестре *Wauwalak* су "духовно исто тако живе данас као што су одувек биле" (Berndt, op. cit, стр. 33)

Осим за Кунапипи, тај ће мит бити основа и за два друга ритуала, од којих један, *djunggawon*, представља пубертетски иницијатички обред. Порекло свих тих ритуала домороци објашњавају на следећи начин: пошто је питон Лу'нингу видео како је Јулунгул прогутао и потом повратио Сестре, зажелео је да га подражава. Крену да лута по земљи гутајући младиће, али их је повраћао мртве, сведене понекад на стање скелета. Разјарени, људи га убију и потом подигоше споменик који га је представљао: то су два стуба звана *jelmalandji*. Како би имитирали пиштање Змије, начинили су *булроарере*:<sup>26</sup> "Сада наликујемо на оне две жене".<sup>27</sup>

У Кунапипи ритуалу, пише Бернт, за младе неофите "који су напустили главни логор да би дошли на свето тло сматра се да их је прогутао Лу'нингу, као што је пружирао младиће у Времену Сна; а у старим временима они су морали да се држе далеко од жена у периоду од две недеље до два месеца, што је симболизовало њихов боравак у stomaku Змије".<sup>28</sup> Али те две змије - Јулунгул и Лу'нину - се бркају јер, пошто се врате у главни логор, мушкарци кажу женама: сви младићи су данас отишли. Прогутао их је Јулунгул".<sup>29</sup> Симболизам ритуалног пружирања је иначе комплекснији. С једне стране, за неофите, идентификована са две сестре, се сматра да их је прогутала Змија; с друге, улазећи на свето тле, они се симболични враћају у утерус Мајке. Неофити се обое оке ром и крвљу добијеном отварањем својих вена на руци, што представља крв двеју Сестара Вовалак. "То значи, пише Бернт, да на крају ритуала они постају Две Сестре и да их је прогутао Јулунгул; и да су у смислу ритуала они оживљени као што је то било и са женама".<sup>30</sup> С друге стране, постављање игре у троугао симболизује, према домороцима, утерус Мајке. "Када искушеници напусте логор и оду на свето тле, постају, сматра се, све више и више свети и улазе у Мајку; продиру у њен утерус, кружно место, као што се дододило у почетку. Када се ритуал заврши, Мајка их "пушта да

26) Ради се о добро знаној митској теми: 1. Натприродно биће убија људе (да би их иницирало); 2. не разумевајући смисао чина иницијатичке смрти, људи се свете убијајући га; 3. но потом оснивају тајне церемоније у вези са том праисконском драмом; 4. Натприродно биће постаје присутно у тим церемонијама путем свете слике или светог предмета, који треба да представљају његово тело или његов глас.

27) Berndt, *op. cit.* стр. 36.

28) Berndt, *op. cit.* стр. 37.

29) *Ibid*, стр. 41.

30) *Ibid*, стр. 38. Старија је замазана менструалном крвљу" што се тиче друге, играчки напор пред Змијом завршио се изазивањем менструалног крвављења (*ibid*, стр. 23).

изађу": они излазе из кружног места и прелазе поново у обичан живот."<sup>31</sup>

Симболизам *regressus ad uterum* се поново јавља у току ритуала. У једном тренутку неофите прекривају кором дрвета "и кажу им да спавају".<sup>32</sup> Најзад, после једног оргијастичког ритуала, који обухвата размену жена, а који нас не интересује у овом истраживању јер у томе искушеници уопште не учествују - одиграва се завршна церемонија: између светог тла и главног логора поставе се два рачваста стуба повезана великом мотком. Мотка је прекривена грањем, а неофите уводе под грање одакле су споља потпуно невидљиви; ту остају, држећи се за мотку, ногу на тлу, "као да су обешени о мотку". Они се, наиме, налазе у утерусу и одатле излазе духовно поново-рођени ("њихов дух излази као сасвим нов").<sup>33</sup> Два мушкарца се попну на рачвасте стубове и одатле вичу као новорођенчад, јер они су "деца сестара Вовалак". Најзад, сви се враћају у главни логор обојени окером и крвљу из руке.

Инсистирали смо на Кунапипи ритуалу јер смо, захваљујући радовима Р. М. Бернта, у могућности да сазнамо гомилу драгоценних детаља, а исто тако и значења која им домороци приписују. Треба додати да Кунапипи ритуал не представља архаично стање аустралијске културе; вероватно је у новије време претрпео меланезијске утицаје.<sup>34</sup> Традиција по којој су у почетку жене поседовале све тајне култа и све свете предмете и по којој су их потом мушкарци украдли од жена<sup>35</sup> указује на матријархатну идеологију. Наравно, многи ритуални елементи су панаустралијски: напр. обред бацања ватре, булроарер и мит о његовом пореклу, обичај прекривања жена и неофита грањем, итд. Специфична црта Кунапипија је, видели смо, иницијатичка тема *regressus ad uterum*. Сусрели смо је више пута: када искушеници улазе на свето тле, када чекају под грањем окачени о мотку, када се за њих сматра да се налазе у колиби двеју Сестара. Као *regressus ad uterum* треба

31) Berndt, *op. cit.* стр. 14. Колиба у коју су се две Сестре склониле - која игра улогу и у друга два обреда у вези са тим митом, *djunggawon* и *njurlmack* - представља и утерус Мајке.

32) R. Berndt, *op. cit.* стр. 45

33) *Ibid.* стр. 53.

34) A. P. Elkin, предговор књизи Бернта, стр. XXII; Wilhelm Schmidt, *Mythologie und Religion in Nord Australien* (*Anthropos*, 48, 1953, стр. 898-924).

35) "У то време нисмо имали ништа, ни светих предмета нити светих обреда, жене су имале све" (Berndt, *op. cit.* стр. 8; Up. *ibid.* стр. 55, 58, 59) На сличну традицију, видели смо, наилазимо и код Селкнама и код неких племена у Амазонији; ул. погл. II, н. 50, и A. Métraux, "A Myth of the Chamacoco Indians", стр. 117-118.

исто прутумачити и ритуално прожирање од стране Змије: с једне стране, зато што је она безброј пута описана као женско, *s druge, zato što zalažewe u stomak neke nemani sadrži u sebi i simbolizam regresije i embrionalno stawe.*

Запањује истрајност са којом се понавља повратак у стомак праисконске Мајке. Сексуалне пантомиме, а нарочито ритуална размена жена - оргијастичка церемонија која игра важну улогу у култу Кунапипи - још више подвлаче свету атмосферу мистерије прокреације и рађања детета. Општи утисак којим одише читав тај церемонијал јесте да се мање ради о ритуалној смрти иза које следи вакрс, а више о општој регенерацији иницираног путем његовог сазревања у мајчиној утроби и рађања кроз Велику Мајку. Ово, наравно, не значи да је симболизам Смрти сасвим одсутан: јер бити прогутан од Змије и чак вратити се у мајчин стомак, нужно подразумева смрт профаног живота. Симболизам *regressus ad uterum* је увек амбивалентан. Ипак, култом Кунапипи доминирају црте које су специфичне за оплођење и ношење у стомаку. Ту, дакле, имамо савршен пример иницијатичке теме одређене и изграђене око идеје о новом рођењу, а не више око идеје симболичке смрти и вакрсења.

### Иницијатички симболизам "regressus ad uterum"

Ова тема се налази у великом броју иницијатичких митова и обреда. Идеја ношења у утроби и рађања изражена је низом хомологних слика: пенетрација у стомак Велике Мајке (=Мајке Земље) или у тело каквог морског чудовишта, дивље звери или чак домаће животиње. Иницијатичка колиба очито чини део исте породице слика. А треба да додамо и једну слику коју до сада још нисмо сусрели: слику лонца. Било би нам потребно много више простора но што имамо да бисмо на прави начин проучили све обреде и митове који су повезани са овом темом. Приморани смо да се ограничимо на неколико аспеката. Да бисмо наше излагање поједноставили, почећемо сврставањем докумената у две групе: у првој се *regressus ad uterum*, мада имплицира извесну опасност (која је неизбежно везана за сваки религиозни чин) појављује као операција мистериозна, али релативно мало опасна; напротив, у другој групи докумената *regressus* садржи опасност за неофита да буде здробљен у чељустима немани (или растрзан у *vagina*)

*dentata* Мајке Земље) и да буде сварен у њеном stomaku. Непотребно је рећи да су ствари знатно сложеније, више нијансиране. Може се, ипак, говорити о два типа иницијације кроз *regressus ad uterum*: "лаком" типу и "драматичном". У првом је акценат на мистерији иницијатичког рођења детета. У драматичном типу тему новог рођења прати, понекад њоме и доминира, идеја да, пошто се ради о иницијатичком искушењу, она не може а да не буде праћена смртном опасношћу. Као што ћемо убрзо видети, браманске иницијације се сврставају у категорију обреда који представљају ново ношење у stomaku иза којег следи ново рађање неофита, а да се не имплицира његова претходна смрт, чак ни опасност од смрти (поновимо још једном, симболизам смрти профаног живота је увек присутан, али ту се ради, видели смо, о једној карактеристици свих аутентичних религиозних искустава).

Што се тиче другог типа иницијатичког *regressus-a*, он садржи велики број облика и варијанти и омогућио је цветање и развијање бочних огранака који добијају све више нијансирана значења, чак и у религијама, мистици и метафизици развијених друштава. Иницијатичку тему опасног повратка *ad uterum* налазимо:

1) у митовима који посебно подвлаче пројађирање неког хероја од стране немани и његов победоносни излазак пошто је пробио stomak пројдрљивца;

2) у митовима и причама о чудима шамана за које се сматра да за време транса залазе у stomak неке огромне рибе или кита;

3) у бројним митовима иницијатичког проласка кроз *vagina dentata* или пун опасности силазак у пећину или процеп идентификоване са устима или утерусом Мајке Земље, силазак који хероја води у други свет;

4) најзад, ита тема се препознаје у свим групама митова који су у вези са "парадоксалним проласком" између два жрвња у сталном кретању, између две стене које се у сваком тренутку додирују, или преко моста уског попут конца или оштрог као сечиво ножа, итд; "парадоксални пролазак" јер га је немогуће реализовати на плану свакодневног искуства, а чије ће слике, које смо управо навели - у каснијим облицима мистицизма и метафизике - служити за изражавање доласка до трансценденталног стања. Оно што карактерише све те облике такве опасне регресије *ad uterum* јесте да их херој предузима као жив и као одрастао, што значи да не умире и да се не враћа у ембрионално стање. Улог подухвата је понекад изузетан: ради се сасвим једноставно о задобијању бесмртности. Посветићемо део следећег поглавља целој тој групи иницијатичких митова и обреда. Потрудићемо се да тада допунимо и изнијансирамо ову исувише овлашну слику.

## Симболизам новог рођења у индијским иницијацијама

Дајмо, за сада неколико примера да бисмо илустровали безопасан тип иницијатичког *regressus-a* у стање ембриона. Започнимо са браманским иницијацијама. Немамо намеру да дамо поглед на целину, већ само на тему ношења у утроби и новог рођења. Церемонија *упанацан* - што значи довођење дечака пред прецептора - представља, у старој Индији, хомолог примитивних пубертетских иницијација. Понешто од понашања искушеника код примитивних народа задржава се још увек у старој Индији: *brahmacarin* живи у кући свог учитеља, одевен је у кожу црне антилопе, храни се искључиво храном коју испроси, везан је апсолутном жељом за чистотом. (Иначе, тај период учења поред прецептора - *brahmacarya* - на крају је довео дотле да изражава сексуалну уздржаност.) На *упанацан*, непознат у Риг Ведама, први пут се наилази у Атхарва Ведама, XI, 5, 3, а мотив трудноће и поновног рођења је јасно изражен: ту се каже да прецептор преображава дечака у ембрион и држи га три ноћи у свом stomaku. *Çatapatha Brâhmaṇa* (XI, 5, 4, 12-13) прецизира следеће: учитељ зачиње у тренутку када стави руку на дететово раме и трећег дана дете се поново рађа, као брахман. Атхарва Веде, XIX, 17, означава онога који је извршио *упанацан* као "два пута рођеног" (*dvi-ja*) и управо се овде по први пут појављује тај термин који ће у Индији имати изузетну будућност.

Друго рођење је наравно духовне природе, а касније настали текстови инсистирају на тој капиталној тачци. Према Мануовом Законику, II, 144, онај који искушенику пренесе реч Веде (дакле *брахман*) треба да буде сматран мајком или оцем. Између оног који зачиње и који даје *брахман*, овај потоњи је прави отац (II, 146); право рођење, дакле рођење у бесмртности, дато је формулом Савитри (II, 148).<sup>37</sup> Ова концепција је паниндиска, и преузео ју је и будизам: напуштајући породично име, искушеник је постао "Будин син" (*sakyaputto*) јер је "рођен међу светима" (*ariya*). Као што је рекао Касапа говорећи о себи: Син Блаженога, рођен из његових устију, родио га је *дхамма*, обликовао га *dhamma*" итд. (*Samyutta Nikâya*, II, 221).

Будистичка имажерија чува и сећање да се друго, духовно рођење врши као код рађања пилића, дакле "разбијањем јајета".<sup>38</sup>

37) Уп. Herman Lommel, in Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zürich, 1955), стр. 128. За обреде такве какве се упражњавају данас видети Mrs. Sinclair Stevenson, *The Rites of the twiceborn* (Oxford, 1920) стр. 27.

Иницијатички симболизам јајета и пилета је древни: врло је вероватно да слика *dvi-ja* вуче порекло из "двеструког рођења" птица. У сваком случају, ради се о архетипским slikama које се проналазе већ на архаичним нивоима културе. Код Банту Кавирондоа инициранима се каже: "Сада бело пиле излази из јајета, налик смо на лонац тек извађен из пећи".<sup>39</sup> Занимљиво је да та иста слика сједињује два мотива која су и ембриолошка и иницијатичка: јаје и лонац, а које ћемо иначе имати прилике да срећемо и у Индији.

Осим тог новог рођења стеченог кроз *upanadha*, браманизам зна за још један иницијатички ритуал, *дикса*, који се намеће ономе који се припрема за жртвовање *soma*, а који се састоји у повратку у фетални стадијум.<sup>40</sup> Изгледа да Ргведа не познаје *дикса*, али се у Атхарва Ведама указује на њено постојање. У Atharva Veda, XI, 5, 6, *брахмацарин*, дакле искушеник који управо изводи иницијатички пубертетски обред означава се као *диксита*, онај који упражњава *dīksā*. X. Ломел (Lommel)<sup>41</sup> је с правом подвукao значај тог пасуса: искушеник одговара ономе који се управо изнова рађа да би постао достојан да изврши жртвовање соме. То жртвовање имплицира претходно посвећење приносиоца жртве - који мора, да би га стекао, да изврши *regressus ad iterum*. Текстови су сасвим јасни. Према *Aitareya Brāhmaṇa* (I, 3) "свештеници трансформишу у ембрион онога којем дају *дикса*. Шкропе га водом; вода, то је мушки семе(...) Терају га да уђе у посебно склониште: то склониште је материца онога који врши *дикса*; тако је принуђен да уђе у материцу која му одговара. Прекривају га одећом; одећа, то је амнион (...) Шаке су му згрчене; ембрион има згрчене шаке све док је у утроби, има згрчене шаке када се рађа (...). Свлачи кожу антилопе да би се окупао; то из тог разлога што ембриони долазе на свет без хориона. Чува своју одећу при купању и стога се дете рађа са амнионом на себи".

Паралелни текстови читавим богатством слика подвлаче ембриолошки и обстетрички карактер обреда. "*Diksita* је ембрион,

38) За анализу овог мотива у будистичкој филозофији уп. M. Eliade, *Images et symboles*, стр. 100. sq.

39) Richard Thurnwald, "Primitive Initiations und Wiedergeburtsriten", стр. 390, који цитира Gunthera Wagnera, *Reiseweihen bei den Bantu-Stämmen Kavirondos und ihre heutige Bedeutung* (*Archiv für Anthropologie*, N. F. XXV, 1939, стр. 85-100)

40) У вези са *dīksā* видети текстове које је сакупио Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇa* (Paris, 1898), стр. 103. sq. Уп. такође M. Eliade, *La Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), стр. 118, 374; H. Lommel, in C. Hentze, *op. cit.* стр. 115 sq.

41) In Carl Hentze, *op. cit.* 127.

његова одећа је хорион,” итд - каже *Taittirīya Samhitā*, I, 3, 2. *Taitt. Samh.* (VI, 2, 5, 5) преузима и слику диксита = ембрион, допуњену сликом колибе, идентификоване са материцом - слику која је изузетно распострањена и прилично стара: када диксита изађе из колибе, он је као ембрио који излази из материце. *Maitrāyanī-Samhitā*, III, 6, 1, прецизира да иницирани излази из овог света и да се “рађа у свету Богова”. “Колиба је материца диксите, антилопина кожа је плацента”. Разлог за овај *regressus ad uterum* је више пута подвучен. “Човек је у ствари нерођен. Рађа се кроз жртвовање” (*ibid.*, III, 6, 7), али се наглашава да је право човеково рођење духовне природе.” Диксита је семе, додаје *Maitrāyanī-Samhitā* (III, 6, 1): дакле, да би се доспело до духовног стања које му омогућава да се поново роди међу Боговима, диксита мора поново да постане, симболично, оно што је био *ab origine*.<sup>42</sup> Поништава своју биолошку егзистенцију, већ протекло трајање његовог људског постојања да би поново дошао у ситуацију истовремено и ембрионалну и праисконску: “враћа се уназад”, у стање семена, дакле у стање чисте виртуалности. Та тема “повратка уназад” с циљем да се поништи већ протекло историјско трајање и да се започне нова егзистенција, са свим могућностима нетакнутим, у тој мери је опседала човечанство да се налази у многобројним контекстима, и то све до развијених сoterиологија и мистицизама. Наравно да сви ти иницијатички обреди *regressus ad uterum* имају митски модел: да би спречио рођење страшне немани настале као плод сједињења Речи (*Vāc*) и Жртве (*yajña*), Индра се преобразио у ембрион и продро у материцу *Vac*.<sup>43</sup>

Потребно је обратити пажњу на следеће: *regressus ad uterum* путем дикса је поновљив: понавља се сваки пут када се врши жртвовање соме. А како је приносилац жртве већ “два пута рођен” захваљујући својој иницијацији (*upanayata*), следи да дикса за циљ има регенерацију приносионаца жртве да би му омогућила да учествују у светоме. *Regressus ad uterum* свакако подразумева поништење протеклог времена. Текстови то изричito не кажу, али повратак *ad originem* се може објаснити само жељом да се изнова започне “чисти” живот, дакле живот који још није претрпео напад времена. Исти обред је обавезан и у неким другим приликама: напр. искушеник који је прекршио завет мора да бди крај ватре,

42) Ул. М. Eliade, "Kosmogonische Mythen und magische Heilung" (Paideuma, VI, 1956, стр. 194-204)

43) Ул. Çatapaiha Brāhmaṇa, III, 2, I, 18 sq. У Maitrāyant Samhitā III, 6, 8, говори се о сједињавању *Yajña* и *Dakshinā*.

обавијен кожом црне антилопе из које пузећи излази у зору (Baudhāyana Dh., III, 4, 4). Бити обавијен кожом означава дозревање у утроби мајке, изаћи одатле пузећи симболизује ново рођење.

Овај обред и ово значење подједнако постоје и на другим културним нивоима. Код неких Банту народа дечаци су пре обрезивања део једне церемоније познате под именом "поново се родити". Отац жртвује овна, а три дана потом обавија дете у мембрани стомака и кожу животиње. Али пре но што ће бити увијено, дете мора да легне у кревет, крај мајке, и да плаче као новорођенче. Остаје у овнујској кожи три дана. Додајмо и да се покојници сахрањују умотани у овнујску кожу и у ембрионарном положају.<sup>44</sup>

Вратимо се Индији. Потребно је да говоримо о још једном обреду који садржи *regressus ad uterum* са истим циљем да се изведе ново рођење, било да би се приступило вишем ступњу бивања (напр. да се постане брахман), било да би се извршило очишћење од неке велике нечисти (покупљене, напр., на неком путовању у страни свет). Ради се о обреду *hiranyagarbha*, буквално "златна клица", који је, први пут описан у *Atharva Veda parishista, XIII*, показао изузетну виталност, с обзиром да је био још увек упражњаван у 19. веку.<sup>45</sup> Церемонија се састоји у следећем: прималац уводе у златну посуду у облику краве, а када одатле изађе, сматра се да је поново рођен и пролази кроз обреде рођења. Но, како би таква посуда била исувише скупа, обично се користи златна репродукција материце (*yoni*). Прималац се идентификује са "златним заметком", *hiranygarbha*. Овај назив је и једно од имена Prajāpatija и Brahmane, што је разумљиво јер је златно у Индији, као и друге, симбол бесмртности и савршенства. Преображавајући се у "златну клицу", прималац на неки начин присваја неуништивост тога мртвала и учествује у бесмртности.. Злато је соларно. С друге стране, постоји читав митско-иконографски комплекс који приказује слизак Сунца у тмину исто као што искушеник залази, као заметак, у утерусну тмину иницијатичке колибе.<sup>46</sup>

44) M. Canney, "The Skin of Rebirth" (*Man*, јул 1939, бр. 91), стр. 104-105; W. S. Routledge и K. Routledge, *With a pre-historic People* (London, 1910) стр. 151-153. Уп. и M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 226. sq.

45) Уп. Th. Zachariae, "Scheingebarb" (*Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde*, XX, 1910, стр. 141 sq. William Crooke, *Things Indian, being discursive notes on various subjects connected with India* (London, 1906), стр. 500 sq. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (London, 1910), I, стр. 32, IV, стр. 108 sq; H. Lommel, in C. Henze, стр. 121 sq; Dr Hilde Hoffmann, *ibid*, стр. 139. sq.

46) Уп. Carl Henze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, стр. 148 и даље.

Али симболика злата само покрива једну старију и свеопшту тему, тему митског поновног рођења у крави или у посуди облика материце. Крава је једна од епифанија Велике Мајке. Херодот (II, 129) каже да је Микеринос покопао своју кћер у златној крави - а на Балију још увек постоје посмртни ковчези у облику краве.<sup>47</sup> Риг Веда не помиње ритуал *hiranyagarbha*, било стога што није био познат у ведској епоси, било зато што није био упражњаван у свештеничким и ратничким круговима у којима су се разрађивале и у којима се кружиле ригведске химне. Чињеница да се обред *hiranyagarbha* појављује у *Atharva Veda parishista* и да се, у модерним временима, упражњава, нарочито у јужној Индији у Асаму, указује на вероватно преаријско порекло. Могао би се уврстити у остатке велике афро-азијске културе која се, између 4. и 3. миленијума, простирала од источног Средоземља и Месопотамије до Индије. Ма како било, тај иницијатички обред је значајан, нарочито ради подударности коју успоставља између три знака Велике Богиње Мајке: краве, материце и лонца. У Јужној Индији и на Борнеу Велика Мајка се често приказује у облику лонца.<sup>48</sup> Да се увек ради о симболу утеруса потврђују, у Индији, митови у којима се на чудесан начин рађају мудраци *Agasya i Vasishtha*,<sup>49</sup> а у другим крајевима света сахрањивање у урнама у ембрионалном положају.<sup>50</sup> Сви ти обреди и та крајње сложена симболика превазилазе, очито, сферу и иницијације, али је било потребно на њих укратко указати да бисмо показали да се ради о општим концепцијама Живота, Смрти и Новог Рођења и да иницијатички комплекс који нас интересује представља само један од аспеката тог широког *Weltanschauung-a*.

47) C. Hentze, стр. 145; Paul Wirz, *Totenkult auf Bali* (Stuttgart, 1928) fig. 27.

48) Видети R. Briffault, *The Mothers* (London, 1927), I, стр. 471 sq. За Јужну Индију уп. H. Whitehead, *The Village Gods of South India* (2.ed., Madras, 1921) стр. 37 sq., 64, 98; G. Oppert, *On the original inhabitants of Bharatavarsha or India* (Westminster, 1893), стр. 24, 274 sq., 461 sq.; M. Eliade, *Le Yoga*, стр. 346 sq.

49) Ова легенда већ постоји у Ргведи, VII, 33, 13, а потом је постала веома раширена. За друге ведске изворе уп. L. Sieg, *Sagenstoffe des Rigveda* (Stuttgart, 1902) стр. 105 sq. За друге варијанте из јужне Индије видети G. Oppert, op. cit, стр. 67 sq. Такође уп. P. Thiemc, "Ueber sinige Benennungen des Nachkommen" (*Zeitschrift für vlg. Sprachforschung*, LXVI, 1939, стр. 130-144), стр. 141 sq. ("Topf als Name des Bastards")

50) G. Vander Leew, "Dassogenannte Hocherbegräbnis und der ägyptische Tjknw" (*Studii e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, стр. 150-167); C. Hentze, op. cit, стр. 150 sq.

## Поливалентност ембриолошког симболизма

Занимљиво је да се иницијатичка тема повратка у ембрионално стање налази чак и на вишим нивоима културе, на пример у таоистичким техникама мистичне физиологије. "Ембрионално дисање" (*t'ai si*), које игра значајну улогу у неотаоизму, схвата се као дисање у затвореном кругу, како се то догађа се фетусом. Адепт настоји да имитира крвоток и дисање који се крећу од мајке ка детету и од детета ка мајци. У предговору *T'ai-si k'eo k'ie* ("оралне формуле ембрионалног дисања") налази се реченица која врло јасно објашњава циљ ове технике: "Враћањем на основу, повратком на почетак отклања се старост, враћамо се у стање фетуса."<sup>51</sup> Један текст модерног синкретичког таоизма каже: "Зато је (Буда) Јоулаи (=tathāgata), у свом великом милосрђу, људима открио методу (алхемијског) поступка с Ватром и научио их да изнова продру у материцу, као би поново стекли своју (праву) природу и (пуноћу) своје животне судбине."<sup>52</sup>

На исти мотив се наилази и код западњачких алхемичара - адепт треба да се врати у окриље своје мајке или чак и да се сједини са њом. Према *Парацелзусу*, "онај ко жели да уђе у Царство Божје, треба најпре да својим телом уђе у мајчино, и да тамо умре".<sup>53</sup> *Rgressus ad uterum* се понекад појављује у облику инцеста са Мајком. Михаел Мајер нам каже да "Делфинас, један анонимни филозоф, у свом трактату *Secretus Maximus* јасно говори о Мајци која, по природној нужности, мора да се сједини са сином" (*cum filio ex necessitate naturae conjungenda*).<sup>54</sup> Очигледно је да Мајка симболизује Природу у њеном праисконском стању, да је то *prima materia* о којој говоре алхемичари. То је доказ симболичке поливалентности *regressus ad uterum*, поливалентности која му омогућава да се до у бесконачност ревалоризује у различитим духовним ситуацијама и културним контекстима.

Могао би се навести и читав низ иницијатичких ритуала и митова који су у вези са пећинама и процепима у планинама, симболима материце Мајке Земље. Рецимо само да су пећине има-

51) Henri Maspéro, "Les procédés de "mourrir le Principe vital" dans la religion taoïste" (*Journal asiatique*, 1937, стр. 177-252, 353-430), стр. 98. О "ембрионалном дисању" у таоизму уп. М. Eliade, *Le Yoga*, стр. 71 sq., 395 sq.

52) *Houei-ming-king Lieou Houa-Yanga*, кога цитира Rolph Stein, "Jardins en miniature d'Extrême-Orient" (*Bull. de l'Ecole française d'Extrême-Orient*), XLII, 1943, стр. 1-101), стр. 97.

53) О овом мотиву уп. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), стр. 159.

54) *Ibid*, стр. 160.

ле своју улогу у праисторијским иницијацијама и да првобитна сакралност пећине још може да се изнађе у семантичким модификацијама. Кинески термин *long* који означава пећину на kraju је добио значење "тајанствен, дубок, трансцендентан", дакле постао је еквивалент за тајне које се откривају иницијацијама.<sup>55</sup>

Мада је довођење у везу религиозних докумената која припадају различитим културама и временима веома деликатно, ми смо то учинили јер се све те религиозне чињенице артикулишу у један систем. Иницијације кроз *regressus ad uterum* имају за циљ, пре свега, да неофите поново доведу у ембрионално стање. Почек од те првобитне ситуације, различити облици иницијације које смо изложили развијају се у разним правцима, јер следе различите циљеве. Тиме што је на симболичан начин постао "семе" или "ембрион", неофит може: 1) поново да отпочне егзистенцију са нетакнутом сумом могућности (то је циљ церемонија *hiranayagarbha* и кинеска техника "ембрионалног дисања", а исти мотив је у широкој мери запажен и у архаичним терапеутикама);<sup>56</sup> 2) да урони у космичку сакралност којом управља Мајка Земља (као што се, на пример, догађа у Кунапипи обредима); 3) да достигне виши ступањ егзистенције, ступањ духа (чemu тежи *irapadūata*) или да се припреми за учествовање у светоме (чemu тежи дикса); 4) да заснује један потпуно друкчији начин трансцендентног постојања, хомологан Божанском (циљ источњачке и кинеске алхемије) или да достигне ослобађање (што је предмет будизма). У свему се суочава једна заједничка тачка - приступ светоме и духу се увек одиграва кроз ембрионално сазревање и новим доласком на свет. Сви инициирани ове категорије су "два пута рођени", чак - у случају Кунапипи обреда и дикса - "рођени" већи или мањи број пута. Сакралност, духовност и бесмртност представљају се сликама које, на овај или онај начин, означавају почетак Живота.

Наравно, почетак Живота се код примитиваца увек прима у космоловском контексту. Стварање Света представља егземпларни модел стварања свега што је живо. Један живот који започиње у апсолутном смислу речи еквивалентан је рађању једног Света. Сунце које сваке вечери урања у тмине Смрти и праисконске Воде, симбол нествореног, наликује како ембриону у материци, тако и неофиту скривеном у иницијатичкој колиби. Када сунце изјутра излази, Свет се изнова рађа, као што и инициирани излази из колибе. Врло је вероватно да се сахрањивање у ембрионалном по-

55) R. Stein, *op. cit.* стр. 44

56) Уп. M. Eliade, *Kosmogonische Mythen und magische Heilung*, и даље.

ложају може објаснити мистичном повезаношћу између смрти, иницијације и *regressus ad uterum*. Ова повезаност ће у неким културама довести до поистовећивања смрти и иницијације - сматра се да преминули управо пролази кроз чин иницијације. Али сакрањивање у положају фетуса понадава наду у ново започињање живота, што не значи и постојања које је сведено на просте биолошке димензије. За примитивне људе, живети значи учествовати у космичком сакралитету. А то је доволно да се сви иницијатички обреди и симболи *regressus ad uterum* погрешно објасне жељом да се продужи искључиво биолошко постојање. Чисто биолошко постојање је скорашиће откриће у историји човечанства, откриће које је постало могуће управо због корените десакрализације Природе. На нивоу на којем се одвијају наша истраживања, живот је још увек света реалност. А то, чини нам се, објашњава континуитет између архаичних симбола и обреда иницијатичког "новог рођења" и техника дуговечности, духовне ренесансе, дивинизације, чак и идеја о бесмртности и апсолутној слободи на које, у историјском добу, наилазимо у Индији и у Кини.

Примери које смо управо навели показују како је један иницијатички сценарио који је првобитно управљао обредима пубертета могао бити коришћен у обредима који имају сасвим различите циљеве. Ова мултивалентност се лако разуме - ради се о све широј примени једног егземпларног "метода", метода који омогућава да се "направи" човек. Пошто се иницијацијом која садржи *regressus ad uterum* од дечака "прави" човек, очекују се слични резултати у свим врстама "прављења", као на пример када се ради о настојању да се "направи" (тј. стекне) дуговечност или бесмртност. На крају се долази до хомологизације свих врста "прављења" њиховом идентификацијом са "прављењем" *par excellence*, космогонијом. Постићи други начин бивања - начин Духа - еквивалентно је рађању по други пут, постјању "новог човека". Најупечатљивији израз "новине" јесте рођење. Откриће Духа је хомологно појави Живота, а ова појави Света, космогонији.

У дијалектици која је омогућила све те хомологизације, може се назрети емоција примитивног човека који управо открива свет Духа. "Новина" тог духовног живота, његова аутономија, најбоље је могла бити изражена кроз слике једног "апсолутног почетка", слике антропокосмичке структуре које су у складу и са ембриологијом и са космогонијом.

## ЧЕТВРТА ГЛАВА

# Индивидуалне иницијације и тајна друштва

### Силазак у пакао и херојске иницијације

Део претходног поглавља смо посветили иницијатичким обредима *regressus ad uterum* који имплицирају симболичну трансформацију кандидата у ембрион. Повратак Мајци значи, у свим тим контекстима, повратак хтонској Великој Мајци. Иницирани се рађају по други пут из недара Мајке Земље. Али као што смо рекли, постоје и други митови и веровања у којима ова иницијатичка тема даје два нова елемента:

- 1) херој залази у stomak хтонске Велике Мајке без повратка у ембрионарно стање;
- 2) тај подухват је изузетно опасан.

Један полинежански мит на добар начин илуструје овај тип иницијатичког *regressus-a*. Пред крај живота богатог авантурама, Мауи, велики маорски херој се враћа у своју отаџбину, код прамајке Хине-нуи-те-по, Велике Госпе (Ноћи). Налази је где спава и, брзо се ослободивши одеће, продире у њено дивовско тело. Пролази кроз њега без инцидента, али у тренутку када се припрема да изађе, дакле када је још увек половина његовог тела у њеним устима, птице које га прате почињу да се смеју. Изненада пробућена, Велика Госпа (Ноћи) стисне зубе и прегризе на два дела хероја, који потом умре. Из тог је разлога, кажу Маори, човек смртан; да је Мауи успео безбедно да изађе из тела своје прамајке, људи би постали бесмртни.<sup>1</sup>

Прамајка Мауија је *Terra Mater*. Заћи у њен stomak значи жив сићи у подземне дубине, дакле у Доњи свет. Ради се дакле о *descensus ad inferos*, онаквом каквог налазимо, напр. у митовима и сагама античког Истока и медитеранског света. Сви ти митови и саге имају у извесној мери иницијатичку стварност: сићи жив у Доњи свет, сукобити се са неманима и демонима пакла значи подвргнути се иницијатичким испитима. Додајмо да су слични

1) Уп. M. Eliade, *Mithes, rêves et mystères*, стр. 295 sq.

силасци у Доњи свет елеменат специфичан за херојске иницијације чији је циљ освајање телесне бесмртности. Наравно, овде имамо иницијатичку митологију а не обреде у правом смислу речи - али митови су често драгоцености за поимање религиозног понашања него обреди јер мит је тај који најпотпуније открива дубоку, често несвесну, жељу религиозног човека.

У свим тим контекстима хтонска Велика Мајка се појављује пре свега као богиња Смрти и Господарица мртвих; то значи да се она приказује у претећем и агресивном виду. У погребној митологији на Малекули један стравични женски лик, који се зове Темес или Лев-хев-хев, чека душу покојникова на улазу у пећину или поред стene. Пред њом је, на тлу, нацртан лавиринт и када се покојник приближи, Жена обрише половину тог цртежа. Ако покојник већ познаје цртеж лавиринта - ако је био инициран - он лако проналази пут; ако не, Жена га пружди.<sup>2</sup> Као што је познато после радова Дикона (Deacon) и Лејарда (Layard), многи цртежи лавиринта исписани на Малекули на песку имају за циљ проучавање пута ка станишту мртвих.<sup>3</sup> Другим речима, лавиринт представља иницијатички испит *post-mortem*: сврстава се међу препреке које треба да преће покојник - или, у другим контекстима, херој - на свом путу у Други свет. Оно што овде треба подврхи јесте да се лавиринт представља као "опасан пролазак" ка утроби Мајке Земље, пролазак у којем душа покојникова ризикује да је пружди нека женска неман.

На Малекули постоје и други митски ликови који су инкарнација претећег и опасног женског принципа: на пр. "Жена-рак" са две огромне хватальке,<sup>4</sup> или циновска школјка (*Tridacna deresa*) која, када је отворена, наликује на женски полни орган.<sup>5</sup> Те застрашујуће слике агресивне женске сексуалности и пруждијућег материнства још јасније истичу иницијатички карактер силаска у недра хтонске Велике Мајке. Карл Хенце (CarlHentze) је показао

2) John Layard, *Stone Men of Malekula* (London, 1942) стр. 225sq. 649 sq, Id. "The making of Man in Malekula" (*Eranos-Jahrbuch*, XVI, Zürich, 1949)

3) A. B. Deacon, "Geometrical Drawings from Malekula and other Islands of the New Hebrides" (*Journal Anthrop. Institute*, LXVI, 1934, стр. 129-175, 129-175) стр. 132 sq. Id, *Malekula, A vanishing people of the New Hebrides* (London, 1934), стр. 552 sq; John Layard, "Totenfahrt auf Malekula" (*Eranos-Jahrbuch*, IV, Zürich, 1937, стр. 242-291), Id, *Stone Men of Malekula*, стр. 340 sq, 649 sq. Уп. такође W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A reference of the sixth to Initiation Pattern* (Oxford, 1936), стр. 19.

4) J. Layard, *Stone Men of Malekula*, стр. 730, 331.

5) J. Layard, "The Making of Man in Malekula", стр. 228

да многи иконографски митови у Јужној Америци представљају чељусти Мајке Земље у виду *vagina dentata*.<sup>6</sup> Свакако, митска тема *vaginae dentatae* је веома сложена и овде немамо намеру да је разматрамо. Али важно је утврдити да је амбивалентност хтонске Велике Богиње понекад изражена митски и иконографски кроз идентификацију њених чељусти са *vagina dentata*. У иницијатичким мотивима и сагама пролазак хероја кроз утробу неког женског дива и његов излазак кроз њена уста еквивалентни су новом рођењу. Али то путовање је крајње опасно.

Да бисмо оценили разлику која постоји између тог иницијатичког сценарија и мотива који смо разматрали у једном од претходних поглавља, потребно је само сетити се ситуације у којој су искушеници затворени у иницијатичким колибама у облику морског чудовишта: за њих се сматра да су у утроби немани, они су дакле "мртви", проварени и чекају да се поново роде. Једнога дана чудовиште ће их избацити: тада ће бити рођени по други пут. Али у групи митова коју сада разматрамо херој улази жив и не-дирнут у унутрашњост чудовишта или у stomak неке богиње - истовремено и TerraMater и Богиње Смрти - и, неретко, успева да одатле изађе неозлеђен. По неким варијантама Калевале, мудри Вејнемејнен (*Väinämöinen*) предузима путовање у земљу мртвих, Туонелу. Прогута га ћи Зуоне, господара Онога света, али када стигне у њен stomak, Вејнемејнен себи изгради чамац и, како каже тај текст, снажно весла "с једне стране древа на другу". Неман је најзад приморана да га поврати у море. Други један фински мит прича авантуру ковача Илмаринена: девојка којој се он удвара поставља му као услов за венчање да се шета између проређених зуба старе вештице. Илмаринен одлази у потрагу, приближава се вештици, која га прогута. Она тражи од њега да изађе кроз уста, али Илмаринен одбија. "Начинићу сам себи врата!", одговара, и помоћу свог ковачког алата, који је на чудесан начин сачинио, он отвара старичин stomak и излази. По другој варијанти, услов који девојка поставља Илмаринену јесте да ухвати велику рибу. Али риба га прогута. Опет одбијајући да из ње изађе на горњу или доњу страну, Илмаринен се толико үилита у њеном stomaku да се риба распукне.<sup>8</sup> Ова митска тема је изузетно распрострањена,

6) Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, стр. 79 sq., 90 sq. Такодје Уп. W. Krickeberg, "Ostasien-America" (*Sinologica*, II, 1950, стр. 195-233) 228 sq.

7) Уп. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр.296, где сецитира Martti Haavio, Vainämöinen, Eternal Sage (FF Communications, Nr. 144, Helsinki, 1952), стр. 117

нарочито у Океанији. Довољно је да наведемо једну полинежанскую варијанту. Чамац хероја Нганаоа је прогутао кит, али херој, докопавши се јарбола, угурало му га у уста, како би их држао отвореним. Потом сиђе у стомак немани, где пронађе још увек жива два рођака.<sup>8)</sup> Нганаоа ту запали ватру, убије кита и изађе кроз његове чељусти.<sup>9)</sup> Стомак морског чудовишта, као тело хтонске Богиње, представља утробу Земље, царство мртвих, Доњи свет. У средњовековној визионарској литератури Доњи свет се често замишља у облику огромног чудовишта, што вероватно има свој прототип у библијском Левијатану. Имамо, дакле, низ паралелних слика: стомак циновске жене, Богиње, морског чудовишта, који симболизује хтоничну материцу, космичку Ноћ, царство мртвих. Заћи жив у то циновско тело једнако је силаску у Доњи свет, суочавању са испитима одређеним за мртве. Иницијатички смисао тог типа силаска у Доњи свет је јасан: онај који је успео у таквом подухвату, више се не плаши смрти, освојио је неку врсту бесмртности тела, што је циљ свих херојских иницијација, почев од Гилгамеша.

Али треба имати у виду још један елеменат: онај свет је исто тако и место знања и мудрости. Господар Доњег света је свезнајући, мртви знају будућност. У неким митовима и сагама херој силази у Доњи свет да би дошао до мудрости или до тајних знања. Вејнемејнен није могао да заврши изградњу чамца који је створио магијом јер су му недостајале три речи. Да би их научио, он одлази да пронађе чувеног чаробњака Антера, дива који је током дугих година био непомичан, као шаман током свог транса, тако да је из његовог рамена израсло дрво, а птице изградиле гнезда у његовој бради. Вејнемејнен упада у дивова уста и убрзо бива прогутан. Али када се нашао у Антеровој стомаку, он себи искова гвоздени окlop и запрети чаробњаку да ће ту остати све док не буде сазнао три магичне речи које су му потребне да заврши свој чамац.<sup>10)</sup> А оно што Вејнемејнен предузима као жив човек при свести, шамани чине у трансу: њихов дух, напустивши тело, силије у други свет. То екстатичко путовање у други свет се понекад замишља као залажење у тело неке рибе или морског чудовишта. Према једној лапонској легенди, син неког шамана пробудио је свог оца који је дуго био у сну, речима: "Оче, пробуди се и врати се из рибљих црева!"<sup>11)</sup> Зашто је шаман предузео то екстатично

8) M. Haavio, *op. cit.*, стр. 114 sq.

9) M. Eliade, *op. cit.* стр. 298.

10) M. Haavio, *Väinämöinen*, стр. 106 sq; M. Eliade, *op. cit.* стр. 301.

11) M. Haavio, *op. cit.*, стр. 124 sq.

путовање ако не да би дошао до тајног знања, да би му се разоткриле тајне?

## Иницијатички симболизам симплегада

Али представљање другог света у облику утробе Мајке Земље или стомака огромне немани само је једна међу сликама које приказују други свет као место до којег се изузетно тешко стиже. Стене које се сударају, "трске што играју", врата у облику вилица, две планине оштрих ивица увек у покрету,<sup>12</sup> два ледена брега која се сударају, препрека која се окреће,<sup>13</sup> вратнице сачињене од две половине орловог кљуна, и друго - то су слике које се користе у митовима и сагама да би сугерисале непремостиве тешкоће проласка у други свет. Треба приметити да те слике не подвлаче само опасност проласка - опасност каква се појављује у митовима о залажењу у тело дивовске жене или морске немани - већ пре немогућност да се уопште замисли пролазак за неко живо биће. Симплегади нам откривају парадоксалну природу преласка у онај свет или, тачније, преласка из овога света у трансцендентни свет. Јер, мада је други свет првобитно био свет после смрти, он је на крају почeo да означава свако трансцендентно стање, дакле сваки начин бивања неприступачан човеку и резервисан за "духове" или за човека као духовни ентитет.

Прадокс проласка се понекад представља и просторним колико и временским терминима. Према Jaiminīya Upanisad Brahmana (I, 5, 5; I, 35, 7-9; IV, 15, 2-5), врата света небеске светлости се налазе "тамо где се састају Небо и Земља" и где су "крајеви године" сједињени.<sup>14</sup> Другим речима, тамо горе се не може стићи друкчије

12) За мотив стена које се непрестано додирују видети A. B. Cook, *Zeus*, III, 2 (Cambridge, 1940), стр. 975-1016 (Appendix P: "Floating Islands"); Karl von Spiess, "Der Schuss nach dem Vogel" (*Jahrbuch f. Hist. Volkskunde*, V-VI, 1937, стр. 204-235); Id. "Die Hasenjagd" (*ibid.*, стр. 243-267); Уп. A. K. Coomaraswamy, "Symplega des" (*Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Hommage to George Santon*, New York, 1947, стр. 463-488), стр. 470.

13) За мотив "активних врата" у келтској митологији Уп. A. C. Brown, *Iwain* (Boston, 1903), стр. 80 sq. За "препреку која се окреће" Уп. *ibid.*, као и G. L. Kittredge, *A Study of Sir Gawain and the Green Knight* (Cambridge, Mass., 1916), стр. 244 sq. Уп. A. K. Coomaraswamy, "Symplegades", стр. 479 sq.

14) Нека јужноамеричка племена замишљају врата Неба или Другог (доњег) света као чељусти јагуара; Уп. V. Krickeberg, "Ostasien-Amerika", стр. 201. У Централној Америци прилично је распрострањен архитектонски мотив врата у облику чељусти чудовишта; Krickeberg, *ibid.*, стр. 232 икњиге Carl

негу "духом".<sup>15</sup> Све те митске слике и сви ти фолклорни клишеи "опасног проласка" и "парадоксалног проласка" изражавају потребу мењања начина постојања да би се могао достићи свет духа. Као што то добро каже А. К. Кумарасвами (Coomaraswamy): "То значи да онај који жели да се пренесе из овог света у други, или да се из тог другог врати, мора то да учини у једнодимензионалном и безвременом "интервалу" који раздваја силе блиске али супротне, кроз које се може проћи само тренутно".<sup>16</sup> Кумарасвамијева интерпретација је већ метафизичка егзегеза симболизма симплегада: она претпоставља прихватање свести о неопходности уништења супротности, а зна се да такво поимање у великој мери постоји у индијским спекулацијама и у мистичној литератури. Али значај симплегада лежи пре свега у томе што оне представљају неку врсту праисторије мистике и метафизике. Наиме, све те слике су израз следећег парадокса: да би се продрло у други свет, да би се приступило трансцендентном начину бивања, треба досећи стање "духа". То је разлог што су симплегаде повезане са иницијатичким сценаријом. Оне се сврставају међу искушења које херој - или душа покојника - мора да савлада да би ступио у Други свет.

Као што смо видели, Други свет непрестано шири своје границе: он више не означава само земљу мртвих, већ и читаво зачарано и чудесно царство и, ако се шире схвати, како божански свет тако и трансцендентни план. За *vagina dentata* се сматра да представља не само пролаз ка унутрашњости Мајке Земље, већ и врата Неба. У једној севрноамеричкој причи та врата сачињавају било "две половине орловог кљуна", било *vagina dentata* кћери Краља Неба.<sup>17</sup>. Још један доказ да су митска машта и физиолошка спекулација искористиле првенствено иницијатичку структуру симплегада. Симплегаде постају на неки начин "чувари прага", те се могу поредити са чудовиштима и грифонима који чувају благо

Hentzea, посебно *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Anvers, 1936), *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen* Anvers, 1941) и *Bronzegeräte, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951), Уп. и С. Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung, стр. 90 (и сл. 76, 77, 106) у вези са симплегадама у облику *vagina dental* у јужноамеричкој керамици. О симплегадама у јужноамеричкој митологији и фолклору уп. Coomaraswamy *op. cit.*, стр. 475.

15) A. K. Coomaraswamy, "Symplegades", стр. 470. О овом мотиву видети и А. К. Coomaraswamy, "Svayamátranná: Janua Codii" (Zalmoxis, II, 1939. стр. 3-51).

16) Уп. Coomaraswamy, "Symplegades, стр. 486, Уп. и M. Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, стр. 419 sq.

17) Уп. Coomaraswamy, "Symplegades", стр. 475

скривено на дну мора, или чудотворни извор одакле тече Вода Младости, или врт у среду којег расте Дрво Живота, итд. Ући у Хесперидски врт исто је тако тешко колико и проћи између две стене које се сударају или заћи у стомак неке немани. Сваки од ових подвига представља иницијатички испит *par excellence*. Онај који као победник савлада такав један испит "квалификован" је да дели надљудску судбину, он је "херој", "свезнајући" или "бесмртан". Јер оно по чему се симплегади битно истичу нису тешкоће физичке природе. Сваки иницијатички испит садржи "тешкоће" и да би их победоносно савладао претендент мора да покаже храброст, моралну и физичку отпорност, наду. Али за искушења која постављају симплегаде не сматра се да могу бити савладана физичком снагом. Не може се проћи, *in concreto*, између два жрвња у сталном покрету. Не може се проћи осим "духом", дакле "имагинацијом", а имагинација имплицира чин слободе у односу на материју. Симплегаде врше селекцију, иницијатичко раздавање оних који су немоћни да се одвоје од непосредне реалности и оних који откривају слободу духа, могућност да се, кроз мисао, ослободе закона материје.

## Индивидуалне иницијације: Северна Америка

Митови, симболи и слике које смо управо изнели односе се највећим делом на индивидуалне иницијације: то је, уосталом, и разлог што се сусрећу пре свега у митологијама о херојима и у причама шаманске структуре, дакле у причама које казују авантуре неке личности обдарене квалитетима који нису обични. Као што ћемо касније видети, иницијације ратника и шамана су индивидуалне, и у њиховим испитима још увек се може назрети архетипски сценарио који откривају митови. Али ван тех иницијација које можемо назвати "специјализованима" јер претпостављају изузетну вокацију или квалификацију, постоје и пубертетске иницијације које су индивидуалне. То је тип пубертетске иницијације који је карактеристичан за домородачка друштва Северне Америке. Специфична црта северноамеричких обреда пубертета јесте стицање духа заштитника: ради се, дакле, о личној потрази и личним односима између искушеника и духа заштитника. Овај тип пубертетске иницијације занимљив је за наше истраживање из више разлога. Пре свега, он нам показује јасније но друге иницијације важност искушениковог религиозног искуства: управо захваљујући стицању свог духа заштитника дечак прима откровење светога и мења егзистенцијални режим. Између осталог, тај тип индивидуалне пубертетске иницијације нам помаже да разумемо, с једне стране, шаманске и ратничке иницијације, а с друге, обреде при-

ступа у тајна друштва. Најзад, северноамерички извори откривају известне иницијатичке мотиве који су већ запажени и другде (напр. у Аустралији), али који прави значај добијају пре свега у шаманским иницијацијама средње и северне Азије: желимо да говоримо о ритуалном успињању уз дрвеће и свете стубове.

Карактеристичан елеменат северноамеричких иницијација јесте осамљивање. У добу од 10 до 16 година девачи се повлаче у планине или у шуму. То није само раздвајање од мајке, што је елеменат специфичан за сваки обред пубертета; ту се ради о раскиду са заједницом живих. Религиозно искуство искушеника започиње његовим урањањем у космички живот и његовом аскезом, без присуства учитеља и без њихових поука. Увођење искушеника у религиозни живот је више но у другим типовима пубертетских иницијација резултат личног искуства: снова и визија изазваних аскетским тренингом у самоћи. Искушеник упражњава пост, нарочито током прва четири дана (индиција за архаичност обичаја), прочишћава се понављаним пражњењима, намеће себи забране у вези са храном и подвргава се разним аскетским вежбама (купanje у пари или у хладној води, опекотине, скарификација, итд.). Ноћу пева и игра, а у зору се моли за стицање духа заштитника. Овај се најчешће јавља у облику животиње, што потврђује космичку структуру искушениковог религиозног искуства. Ређе се догађа да је дух заштитник антропоморфан (тада је то душа претка). Искушеник учи једну песму и помоћу ње ће читавог живота остати везан за свог духа. Девојке се повлаче у осаму приликом своје прве менструације, али за њих стицање духа заштитника није апсолутно нужно.<sup>18</sup>

На исти иницијатички сценарио наилазимо и у церемонијама приступа у тајна друштва (звана Друштва игре) и у шаманским иницијацијама. Оно што је карактеристично за све те северноамеричке иницијације јесте веровање да се дух заштитник може стећи аскезом у осами. Аскеза тежи поништавању искушеникове профане личности, другим речима, тежи његовој иницијатичкој смрти; у многобројним случајевима "смрт" се објављује екстазом, трансом или псеудо-несвешћу у коју запада кандидат. Као и све друге иницијације, ове северноамеричке - биле оне пубертетске церемоније или обреди приступа у тајна или шаманистичка

18) Библиографија је сувише обимна да би овде била наведена. Документацију старију од 1908. г. користио је Frazer, *Totemism and Exogamy* (London, 1910), vol. III, стр. 370-456. Студија у целости, Josef Haekel, "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika" (Ethnos, XII, 1947, стр. 106-122)

друштва - имају за циљ духовни преображај неофита, али важно је подвучи космички контекст њихових сценарија. Усамљеност у дивљим пределима еквивалентна је личном откривању светости Космоса и анималног живота. Читава Природа се разоткрива као хијерофанија. Прелаз из профаног живота у заједници, за време нелитургијске летње сезоне, у живот посвећен кроз сусрет са божевима или духовима није без опасности. "Поседнут" божевима или духовима, искушеник ризикује да у потпуности изгуби своју психо-менталну равнотежу. Махнито лудило кандидата за људождерско *kwakiutl* друштво даје најбољи пример опасности која прати једну такву духовну трансмутацију. Задржимо се за тренутак на иницијацијама за *kwakiutl*. Друштва игре: оне довољно јасно откривају структуру иницијација у северноамеричким тајним друштвима. Ни у ком случају не можемо у потпуности изложити тај изузетно сложен феномен. Задржаћемо се само на неким видовима иницијације који су директно везани за наше истраживање.<sup>19</sup>

### Kwakiutl друштва игре

У току зиме, у периоду светог времена, онда када се сматра да духови долазе међу живе, подела друштва на кланове се укида и уступа место једној организацији духовног типа коју представљају "*Dancing Societies*". Мушкарци напуштају своја летња имена и поново узимају своја света зимска.<sup>20</sup> У зимском ритуалном периоду заједница наново живи митове о пореклу. Игре и пантомиме на драматичан начин репродукују митске догађаје који су, *in illo tem-*

19) Од многобројних радова Франза Боаса, од примарног значаја за наше истраживање, цитираћемо "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians" (*Annual Report of the Smithsonian Institutions*, 1894-1895, Washington, 1897, стр. 311-738); "Ethnology of the Kwakiutl" (*35 Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1913-1914, Washington, 1921, стр. 43-1481); *The Religion of the Kwakiutl Indians* (*Columbia University Contribution to Anthropology*, X, New York, 1930, 2 vol) Уп. и Philip Drucker, *Kwakiutl Dancing Societies* (*Anthropological Records*, Univ. of California Publications, vol. II, Berckley-Los Angeles, 1940, стр. 201-230); Josef Haekel, "Initiationen und Geheimbunde an der Nordwestküste Nordamerikas" (*Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, LXXXIII, 1954, стр. 176-190); Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer* (Wiesbaden, 1955).

20) "Јасно је да се са променом имена руши читава друштвена структура која је базирана на именима. Уместо да су груписани по клановима, Индијанци се сада групишу према божевима који су их иницирали" (Boas, *The Secret Societies*, стр. 418).

*pore*, утемељили институције *kwakiul-a*. Мушкирци инкарнирају свете личности, што доводи до потпуне регенерације друштва и васељене. Иницијације искушеника се сврставају у тај покрет свеопште регенерације. Друштва игре садрже бројне хијерархијске ступњеве или "Игре", од којих свака чини затворену јединицу. Нека Друштва могу да имају и 53 хијерархијска ступња, али немају сви чланови могућности да приступе највишим ступњевима. Што је нека "игра" нижа, број њених чланова је већи. Друштвени и економски положај кандидата, или богатство његове породице, игра изузетно важну улогу. "Игра" *hamatsa*, на пр. обухвата само поглаваре кланова. Иницијатичка церемонија је веома скупа, јер се од кандидата очекује да понуди замашне дарове осталим члановима. Право да постане члан неког "Dancing Society" је наследно; иницијација је, дакле, ограничена на дечаке који имају право да буду бирани. Када они дођу у доба од десет-дванаест година, иницирају се за ниже ступњеве. Нас занимају управо ти обреди уласка.

На звук светих инструмената, искушеник пада у транс (понекад се транс симулира). То је знак да он умире за профани живот, да је поседнут духом. Он је био насиљно "однет" у шуму (као што је случај у Друштву људождера), или "отет" и "одведен" на небо ("Dancing Society Dluwulaxa ili Mila"), или, најзад, остаје затворен у култној кући (Clown Society iz Fort Ruperta, или *wikeno* Друштво ратника и исцелитеља). Све те "отмице" се исказују кроз издвојеност и самоћу - и управо у том периоду духови иницирају искушенике. Код Бела Бела (Bella Bella) и других племена сваки клан располаже једном чистом пећином у којој обитава Дух иницијатор; у тој пећини се - а њен нам је симболизам сада знан - врши иницијација.<sup>21</sup> За време одвојености у шуми, кандидата за Друштво људождера служи једна жена: пошто се он идентификује са богом, жена персонификује роба. Она је та која му доноси храну и која му припрема леш, мумифициран у сланој води. Кандидат га обеси о кров колибе, дими га и кидајући од њега комаде гута их без жвакања.<sup>22</sup> Канибализам је доказ идентификације са Богом.

Главни моменат представља повратак искушеника из шуме и њихов улазак у култну кућу; она је *imago mundi* и представља Космос. Да бисмо одредили космички симболизам култне куће, подсетимо да је за *Kwakiul* Универзум подељен на три подручја:

21) Ph. Brucker, *Kwakiul Dancing Societies*, стр. 210, п. 24; W. Müller, *Weltbild und Kult des Kwakiul-Indianer*, стр. 72.

22) Boas, *Secret Societies*, стр. 440 sq, W. Müller, *op. cit.* стр. 72

небо, земљу и други свет. Један стуб од бакра, који симболизује *Axis Mundi* пролази кроз те три области у централној тачки, Центру Света. Уз и низ дуге бакарне лествице које воде до горњег отвора, "вратница Горњег света", може се, према митовима, попети на небо или сићи у Доњи свет. Тада бакарни стуб је представљен у култној кући једним кедровим стубом високим 10-12 м, чија горња половина продире кроз отвор на крову. За време церемонија, искушеници певају: "Ја сам у Центру света... Ја сам крај Стуба света!"<sup>23</sup> Култна кућа је репродукција васељене а у песмама се назива "Нашим Светом". Церемонија се одиграва у самом Центру видљивог универзума: оне дакле, имају космичку димензију и вредност.<sup>24</sup> Стуб култне куће код Људождера, који понекад на свом врху носи људски лик, идентификује се не само са космичким Стубом већ и са духом-људождером. Као што ћемо касније видети, ритуална улога централног стуба је веома важна у јужно и северноамеричким иницијацијама: сматра се да, пењући се уз њега, искушеник доспева до Неба. За сада, а и да бисмо се ограничили на породицу *Kwakiutl*, подсетимо да се код Викеноа (Wiken) искушеник везује за стуб и, док се отима, он неинициранима, који виде да се стуб снажно дрма, даје слику да се бори са Духом људождером. Код Бела Бела, искушеник се пуже уз стуб; код Квакиутла из Форт Руперта он се пење уз стуб све до крова култне куће, а отуда скоче да би ујео присутне.<sup>25</sup>

Обратимо пажњу на следеће: улазак искушеника у култну кућу је еквивалентан његовом симболичном постављању у Центар света. Он сада обухвата свети микрокосмос, онакав какав је и свет био у тренутку стварања. У таквом посвећеном простору увек је могуће напустити Свет, трансцендентирати га, да би се ступило у свет богова. Најинтимнији део култне куће је од осталих одвојен оградом на којој је насликано лице Духа патрона. Код Људождера врата ограде представљају птичији клун. Када искушеник уђе у изолован простор, за њега се сматра да га је прогутала Птица.<sup>26</sup> Другим речима, он одлеће на Небо, јер је симболизам птице увек повезан са успењем. Звук свирала и других светих инструмената који играју тако важну улогу у светим обредима Квакиутла и Нутка

23) Boas, *Secret Societies*, стр. 457. По космолоском симболизму церемонијалне куће уп. W. Muller, стр. 17 sq.

24) W. Müller, op. cit. стр. 20

25) Josef Haekel, "Initiationen und Geheimbunde an der Nord-westküste Nordamerikas", стр. 170.

26) Уп. Boas, *Secret Societies*, tabla 29; J. Haekel, стр. 169.

(Nootka) представљају гласове птице.<sup>27</sup><sup>189</sup> Успење на небо симболизовано летом птице је архаична црта културе и могуће је да се ритуали о којима управо говоримо сврставају у најстарије елементе квакиутл религије.

Затворени у најинтимнијем делу култне куће искушеници су и даље "поседнути" Духом Друштва, као што су били и када су "отети" одведени у шуму. "Поседнугост" је еквивалентна њиховој смрти у натприродној Моћи. У једном тренутку они, са или без маски, прескачу ограду и укључују се у игре. Подражавају понашање Духа Друштва и мимиком обзнањују да га отеловљују. Идентификован са Духом, искушеник је "ван себе", а један од најважнијих елемената обреда иницијације се састоји управо у настојањима старијих чланова Друштва да га "умире" помоћу песама и игара. Искушеник се постепено лечи од ексцеса моћи стеченим кроз божанско присуство; усмеравају га ка новој духовној равнотежи, помажу му да дође до нове личности, квалитативно друкчије од оне коју је имао пре сусрета са божanstвом, али свакако личности добро структуиране која треба да уследи након психичке буре посрнућа. Пошто је из њега прописно одстрањено поседнуће, он заузима место на једном од нижих ступњева "*Dancing Society*". Наравно, ритуалне забране се суспендују, сасвим поступно, како се зима ближи крају.

Од свих Квакиутл друштава људождерска имају највећи значај за историчара религија. Квакиутл се ужасава људског меса. Ако искушеник (*hamatsa*) ипак, понекад уз огромне тешкоће, успе да постане људождер, то је да би на јасан начин показао да он више није људско биће, да се идентификовао са богом. Његов канибализам је, као и сумануто "лудило", доказ његове дивинизације. Када се после повлачења од три до четири месеца *hamatsa* врати у село, понаша се као звер: скаче са кровна куће, напада све које сусрећне, уједа их за руке и гута комаде њиховог меса. Четири човека једва успевају да га савладају и настоје да га уведу у култну кућу. Жена која га је пратила у његову осаму појављује се сада и нага игра пред њим држећи у рукама леш. На крају се искушеник успуже на кров култне куће одакле, померивши неколико дасака, скаче унутра и игра у екстази, дрхтећи читавим телом. Да би га укротио, "Ислечитељ" (*heliga*) га ухвати за главу и вуче га до слане воде. Обојица улазе до појаса у воду. Потом "Ислечитељ" потапа *hamatsa*-а четири пута. Искушеник се сваки пут подиже и испушта крик Људождера: *hap! hap!* потом се враћају у кућу. Искушеник

више не показује знаке егзалтације. Пије слану воду како би изазвао повраћање. Након махнитог пароксизма следи потпуна клонулост, а током наредних ноћи он, потиштен, присуствује немим играма.<sup>28</sup> Као и све друге иницијације у квакиутл тајна друштва и иницијација у Друштво Људождера има за циљ интеграцију нове личности: неофит је приморан да изнађе *modus vivendi* са светом моћи коју је стекао инкарнирајући Бога.

Иницијатичко понашање квакиутл Људождера је посебно занимљиво за историчара религија: експлозија његове личности, његова суманутост, његово "припитомљавање" од стране "Излечитеља", подсећају на друге религиске феномене, запажене у различитим културама које су низ међусобних историјских веза. Дезинтеграција личности и поседнутост јесу симптоми заједнички многим северно-америчким иницијацијама; али када губљење личности и поседнутост имају посебан интензитет, онда творе синдром шаманског позива *par excellence*. Стога остављамо за поглавље о шаманизму анализу религијског значења "лудила" и иницијатичких болести уопште.

Али квакиутл Људождер има неке специфичности: напр. хомицидна махнитост, понашање дивље звери, "загревање" које "Излечитељ" смирује купањем. Свака од тих црта казује да је људски живот трансцендиран, да је неофит асимилирао такву количину свете моћи да је његов профани начин бивања уништен. А видећемо да се аналогно понашање сусреће и у другим културама када неофит, успешно савладавши нека иницијатичка искушења, успева да преобрази своју људску егзистенцију у постојање вишег реда. Скандинавски *bersekir* се "загрева" у иницијатичкој борби, учествује у светој махнитости (*wul*) понаша се и као звер грабљивица и као шаман; не само да је несавладив, већ шири и страх око себе. Када се неко понаша као звер - као вук, медвед, леопард - знак је да је престао да буде човек, да инкарнира неку вишу религиозну силу, да на неки начин постаје бог. Јер не треба заборавити да на нивоу елементарног религиозног искуства грабљива животиња представљају вид постојања. Као што ћемо видети у следећем поглављу, асимилација свете моћи се изражава

28) Boas, *Secret Societies*, стр. 441-443, 524 sq; Id. *Ethnology of the Kwakiutl*, стр. 1172 sq. Једно друштво Људождера постоји и код Bella Coola; иницијација наликује оној код Kwakiutla; Ул. F. Boas, *Secret Societies*, стр. 649-650; Id. "The Mythology of Bella Coola Indians", (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, I, pt. 2, 1900, стр. 25 sq.), стр. 118-120. За ритуалне иницијације код других тајних друштава Индијанаца са северозапада ул. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, стр. 499-512, 527-550, и J. Haekel op. cit. и даље.

ексцесивним "загревањем" тела: изузетно јака топлота је једна од карактеристичних ознака мага, шамана, ратника, мистика. Ма какав био културни контекст у којем се манифестије, синдром "магијске топлоте" обзнањује да је профана људска егзистенција уништена и да је започео трансцендентни начин бивања, начин надчовека.

## Тајна друштва и Männerbünd

Надљудски начин бивања се задобија повећавањем магијско-религијске моћи. Отуда свугде код североамеричких домородца тако велика сличност између пубертетских иницијација и обреда уласка у тајна друштва или у шаманска братства. Свака од тих иницијација има за циљ освајање неке свете моћи, освајање које се доказује било стицањем једног или више духовна заштитника, било кроз факирске подвиге, било кроз неко посебно понашање, као што је канибализам. Свуда се назире иста мистерија смрти профане егзистенције, иза које следи вакрсење у вишем начину бивања. У Северној Америци је шаманизам утицао на сценарио других иницијација. А то управо зато што је шаман, врло изразито човек надарен изузетним моћима, на неки начин узорни модел за сваког религозног човека. Врло је могуће да овде имамо објашњење за порекло тајних друштава и *Männerbünd-a*, не само у Северној Америци, већ свугде. Стручњак за свето - *медисин-мен*, шаман, мистик - за друге људе је представљао како узорни модел тако и позив да и они повећају своје магијско-религијске моћи и свој друштвени углед путем нових иницијација.

Морфологија "Тајних мушких друштава" (*Männerbünd-e*) је изузетно сложена и немогуће је овде укратко скицирати њихове структуре и њихов историјат.<sup>29</sup> Што се тиче порекла, најчешће се прихвата Фробениусова хипотеза, коју је преузела историјско-културна школа.<sup>30</sup> Мушка тајна друштва или "Друштва маски" била би творевина матријархата; за предмет би имала да застраши жене, нарочито тиме што ће их оставити у убеђењу да су маске демони и духови предака, а са циљем да уздрмaju економску, друштвену

- 29) Студије у целини: H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbunde*, стр. 318-437; H. Webster, *Primitive, Secret Societies*, стр. 74-190; Semaine d'Ethnologie religieuse. Аналитички изводи са III сесије (Enghien-Moedling, 1923), стр. 329-456. Уп. и E. W. Peuckert, *Geheimkulte*.
- 30) L. Frobenius, "Die Masken und Geheimbunde Afrikas" (*Abhandlungen d. Kaiserl. Leopold Carolin Deutscher Akademie d. Naturforscher*, LXXIV, Halle, 1899, стр. 1-266); W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, стр. 171 sq. Такође уп. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 268 sq.

и религиозну надмоћ жена, установљену матријархатом. У овом облику та хипотеза нам се не чини заснованом. "Друштва маски" су врло вероватно играла неку улогу у борби за мушку превласт, али је тешко веровати да је религиозни феномен тајних друштава последица матријархата. Напротив, утврђен је савршен континуитет између пубертетских обреда и иницијатичких испита за приступ у мушка тајна друштва. У читавој Океанији, напр. иницијације дечака исто као и иницијације које омогућују приступ у мушка тајна друштва садрже исти ритуал симболичке смрти настале услед пројдирања од стране немани иза које следи вакрс: то је доказ да све те церемоније историјски произилазе из истог центра.<sup>31</sup> У Западној Африци сусреће се сличан феномен: тајна друштва произилазе из пубертетске иницијације.<sup>32</sup> А врло лако би се могао продужити овај списак примера.<sup>33</sup>

Оно што се нама чини оригиналним и основним у феномену тајних друштава, то је потреба да се пуније учествује у светом, жеља да се најинтензивније могуће живи сакралитет специфичан за сваки од полова. Из тог разлога иницијација за тајна друштва толико и наликују на иницијатичке обреде пубертета. Наилазимо на иста искушења, на исте симbole смрти и вакрса, исто откривање неког тајног и традиционалног учења, а сусрећемо их зато што тај иницијатички сценарио представља услов *sine qua non* једног новог и сложенијег светог искуства. Ипак, примећујемо неке иновације својствене тајним друштвима маски. Најзначајније су: главна улога тајне, суворост иницијатичких испита, премоћ култа предака (персонифицираних маскама) и одсуство Највишег бића у церемонијама. Већ смо имали прилике да запазимо постепено губљење значаја Највишег бића у аустралијским пубертетским обредима. Тада феномен је за тајна друштва општи: место Највишег небеског бића је заузeo Бог демијург или митски Предак, или Херој цивилизатор. Али, као што ће се убрзо утврдити, у неким иницијацијама у тајна друштва још се увек задржавају небески обреди и симболи, доказ, чини нам се, за првобитни религиозни значај највиших небеских бића која су током времена замењана другим божанским или полубожанским бићима.

31) E. M. Loeb. "Tribal Initiation and Secret Societies" (Univ. of California Publications in American Archeology and Ethnology, XXV, 3,249-288, Berckley. 1929)

32) Ad. E. Jensen, Beschneidung, стр. 79

33) Уп. H. Webster, Primitive Secret Societies, стр. 176; F. Speiser, "Ueber Initiationen in Australian und Neuguinea", стр. 256 sq. Ad. E. Jensen, *op cit.* стр. 99.; Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage* (Paris, 1909), стр.126 sq.

На друштвено-религијски феномен тајних мушких друштава и братства маски наилази се нарочито у Меланезији и у Африци.<sup>34</sup>

У једном нашем ранијем раду навели смо неколико примера из Африке, посебно иницијацију у тајну култ Нгоје (Ngoye) код Кута и обреде уласка у тајна братства Манђа, Банда и Бакимба (Bakhimba).<sup>35</sup> Подсетимо на најбитније. Код Бакимба иницијација траје две до пет година, а главна церемонија садржи смрт и вакрење кандидата. Овога сурово бичују, он пије наркотичан напитак звани "пиће смрти", потом га један од стараца дохвати за руку, врти га око себе све док овај не падне на замљу. Онда вичу: "Ох! Тада је умро" и носе га у свети забран зван "двориште вакрења". Кандидата потпуно нагог положу у јаму у облику крста где остаје неколико дана. Пошто је прошао кроз разне врсте мучења и положио заклетву на апсолутну тајност, он је на крају вакренут.<sup>36</sup>

Улазак у нгоје-друштво код Кута резервисано је само за поглаваре клана. Кандидата бичују, трљају лишћем које жеже, премазују му тело и косу једном бильком која изазива страшан свраб. Сва та ритуална мучења на известан начин подсећају на иницијатичко комадање тела кандидата за шамана, што ћемо разматрати у следећем поглављу. Други један испит "се састоји у томе да се поклоник успуже уз дрво високо 5-6 м на чијем врху мора да попије неки лек". Кад се врати у село дочекују га жалопојке жена које га оплакују као да је умро. Код других Кута племена неофита снажно туку да би "убили" његово прећашње име и могли да му дају друго.<sup>37</sup>

34) Меланезија: H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), стр. 69-115; R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee* (Stuttgart, 1907), стр. 565-680; W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), II, стр. 205-223, 592-593; H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesiens* (Berlin-Leipzig, 1933); Hubert Kroft, "Der Inriet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes" (*Zeit f. Ethnologie*, LXX, 1937, стр. 180-220), Африка: L. Frobenius, "Masken und Geheimbünde Afrikas"; E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes* (Leipzig, 1925); E. Hildebrandt, *Die Geheimbünde Westafrikas* (Leipzig, 1937); G. W. Harley, "Notes on the Poro in Liberia" (*Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, XIX, 1941, no. 2); K. L. Little, "The Poro Society as an arbiter of culture" (*African Studies*, VII, 1948, стр. 1-15)

35) Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 271-275.

36) Léo Bittremieux, *La Société des Bakhimba au Mayombe* (Bruxelles, 1936), стр. 44-45.

37) E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I (Upsala 1953), стр. 211 sq.

Тајно братство Манђа и Банда, које носи име Нгакола, вуче порекло из мита који се неофитима открива за време њихове иницијације. Према томе миту, у цунгли је некада живело чудовишно биће Нгакола. Тело му је било црно и прекривено дугом длаком. Могао је убити човека и потом га вратити у живот, али бољег но што је био. Рекао је: "Пошаљте ми људе, ја ћу их појести и повратити обновљене!" Људи су послушали његов савет, али како је Нгакола враћао само половину од оних које је гутао, људи га убију. Овај мит утемељује и објашњава ритуале тог братства. Један пљоснати свети камен игра важну улогу у иницијатичким обредима; према традицији, тај је свети камен извађен из Нгаколиног стомака. Неофита уводе у колибу која симболизује тело чудовишта. Ту, у тој колиби, он чује мрачни Нгаколин глас, у тој колиби га подвргавају мучењима. Кажу му "да је сада ушао у Нгаколин стомак" и да га овај управо вари. Остали иницирани у хору певају: "Нгакола, узми наше утробе, Нгакола, узми нашу цигерицу". Пошто су савладани и други испити, учитељ иницијације на крају објављује да је Нгакола управо повратио неофита којег је прогутао.<sup>38</sup>

Овде поново наилазимо на мит, који смо већ срели у Аустралији, о полубожанском чудовишту које је убијено зато што је повраћало само половину људи које је прогутало и које је, после смрти, стављено у центар тајног култа усмереног на иницијатичку смрт и вакрење. Поново наилазимо и на симболизам смрти кроз гутање од стране чудовишта, симболизам који игра тако велику улогу у пубертетским иницијацијама.

Аналогни сценарији постоје и другде у западној Африци. Крајем 19. в. у Доњем Конгу је још увек постојао обичај да се у случају епидемије оснива један *ндемба*.<sup>39</sup> Пошто су умрли и вакрсли у току иницијације, за кандидате се сматрало да су постали нераниви и отпорни на болести. У дубинама шуме се подизао палисад, звани *вела*. Био је строго забрањен профаним лицима. Одабирање кандидата је претпостављало божански "позив". Они који су желели да постану чланови *ндемба* изненадно су падали мртви на јавним местима, на пијаци, напр. или у центру града. Одмах су

38) E. Andersson, *Kuta*, стр. 264 sq. A. Ngakoli Уп. и A. M. Vergiat, *Les Rites secrets des primitifs de l'Obangui* (Paris, 1936), стр.118 sq.

39) Rev. J. H. Weeks, "Notes on some Customs of the Tower Congo People" (*Folklore*, XX, 1909, стр. 181-201); Id., *Among the Primitive Bakkongo* (London, 1914), стр. 158 sq. Уп. и A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango Küste* (1875), II, стр. 17 sq.; H. Schurtz, op. cit. стр. 433-435; J. C. Frazer, *Balder the Beautiful* (London, 1913), II, стр. 251-255.

били преношени у шуму и увођени у свети забран. Понекад се догађало да педесет, па чак и сто особа падне таком једног истог дана. За њих се говорило да су "умрле ндембо". Пошто би били смештени у колибу унутар веле, неофити су сматрани мртвима и у стању распадања све док од сваког тела не остане само по једна једина кост. Иницирани, звани *нганга* ("они који знају") преузимали су бригу око тих костију.Период сегрегације је могао трајати од три месеца до три године, и за сво то време породице неофита би свакодневно доносиле храну за *нганга*. Неофити су били голи; говорило се да у вела, тј. на другом свету, не постоји грех. (Симболизам ритуалне нагости је свакако много сложенији. Ту постоји, с једне стране, парадистички елеменат, успомена на стање првобитне спонтаности и блаженства, стање које је претходило појави друштвених институција; потом је ту, између осталог, и погребни симболизам као и идеја да неофит мора да показује нагост детета). Како су у мистерији учествовала оба пола, оргије у вела су биле честе, али се, у очима иницираних, није радило о неком неморалном понашању. Оргије су чиниле саставни део егзистенције на "другом свету", односно у свету ослобођеном закону.

Када су се неофити, пошто су прописно "васкрсли", у поворци вратили у село, правили су се као да су све заборавили о свом прећашњем животу. Нису више препознавали своје родитеље, нити пријатеље, нису се више сећали свог језика, нити родног села, нити начина употребе најједноставнијих алатки. Допуштали су да их уче као малу децу и имитирали су неодговорност дечијих дана: нападали су и ударали особе које су успут сретали, крали све што им дође до руке. "Право на крађу"<sup>40</sup> је заједничка карактеристика свих афричких тајних друштава и чини саставни део социо-религиозне идеологије *Männerbünd-a*.

Према обавештењу која даје Бастијан, ритуални сценарио тих тајних братстава би био заснован на миту о пореклу. "Велики Фетиш" живи у срцу шуме где га нико не види нити ико може да га види. Када умре, свештеници- поклоници пажљиво сакупе његове кости да би их опет вратили у живот и хране их, како би изнова биле прекривене месом и крвљу.<sup>41</sup> Другим речима, неофити треба да ритуално понављају судбину "великог Фетиша", патрона

40) H. Schurtz, *op. cit.* стр. 107.

41) A. Bastian, *Ein Besuch in San-Salvador* (Bremen, 1859), стр. 82 sq. Frazer, *op. cit.*, стр. 256. Замитове и иницијатичке обреде бantu мистерије Ryangombe уп. E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes*, стр. 18 sq., 29 sq. и passim; Adolf Friedrich, *Afrikanische Priestertümmer* (Stuttgart, 1939), стр. 62 sq., 367 sq.

братства. Али најважнија улога се даје "свештеницима-поклоницима", дакле Учитељима иницијације: они се брину како око kostiju "Великог Фетиша", тако и око kostiju искушеника, и хране их. На крају крајева, они су ти који обезбеђују иницијатичко вакрсење, иако је мистерију утемељио "Велики Фетиш" и иако је, у суштини, његово егземплярно искуство омогућило вакрсење.

Свођење тела на стање скелета и потом рађање новог тела са свежом крвљу јесте иницијатичка тема специфична за културе ловаца; најнији ћемо на њу и када будемо говорили о сибирским шаманима. У случају афричких братстава, тај архаични елеменат је уgraђен у један разрађен магијско-религиозни систем који садржи бројне културне елементе скораšњег датума.

Као што се види, обреди уласка у неко тајно друштво одговарају у свему племенским иницијацијама: иницијатичка повлачења у осаму, мучења и искушења, смрт и вакрсење, добијање новог имена, откривање неког тајног учења, учење посебног језика итд. Ипак се примећује да су искушења све тежа и тежа. Иницијатичко мучење је карактеристика тајних меланезијских друштава и неких северноамеричких братстава. Искушења са којима морају да се суоче неофити Мандан, напр., чувена су по суврости.<sup>42</sup> Да би се схватило значење иницијатичког мучења треба имати у виду да патња има ритуалну вредност: за мучење се сматра да га врше надљудска бића, а да за циљ имају духовни преображај особе која се иницира. Изузетно снажна патња је такође израз иницијатичке смрти. Неке тешке болести, нарочито психо-менталне, сматрају се знаком да су болесника изабрала надљудска бића да буде инициран, значи да буде мучен, раскомадан и "убијен", како би био вакрснут у једној вишијој егзистенцији. Као што ћемо касније видети, "иницијатичке болести" чине један од најважнијих синдрома шаманског позива. Мучење кандидата за тајна друштва су подударна са страшним патњама које симболизују мистичну смрт будућег шамана. И у једном и у другом случају се ради о процесу духовног преображаја.

Наравно, тајна друштва представљају крајње сложен социо-религиозни феномен. Овде ни у ком случају не можемо да зађемо у потпуније проучавање с обзиром на то да се наше интересовање

42) Уп. George Catlin, *O-Kee-Pa* (London, 1867), стр. 13 sq, 28 sq. Id, *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885* (Washington, 1886), други део, стр. 309 sq; Ad. E. Jensen, *Beschneidung*, стр. 122-123, исто су тако сувори иницијатички обреди *hawinalal*, ратничка игра *Kwakiutla*; Уп. F. Boas, *Secret Societies*, стр. 496 sq.

ограничава на анализу података везаних за иницијацију. Рецимо ипак да се тајна друштва, нарочито она у Африци и Океанији, не исцрпљују у својој религиозној функцији. Друштва не само да се узајамно помажу, већ и практично интервенишу у политичком животу заједнице. У многим крајевима су носиоци правде у крајњој инстанци тајна друштва.<sup>43</sup> У другим крајевима та правосудна мисија се преобраћа у инструмент страха и понекад поприма аспект крајње сировости. То је, на пр., случај са бројним афричким братствима званим "Леопарди" или "Лавови" чији се чланови сматрају ритуално идентификованим са дотичним зверима и сматрају се одговорним за велики број убиства праћених људождерством.<sup>44</sup>

### Ритуално пењање уз дрвеће код америчких Индијанаца

Већ смо запазили упорност с којом се тема о чудовишту које пројдире понавља како у пубертетским обредима или у иницијацијама у тајна друштва, тако и у другим митско-ритуалним контекстима. То иначе није и једини сценарио који се може користити у више типова иницијација. Исто тако мултивалентна је и тема иницијатичког пењања уз дрвеће или свете стубове: сусреће се подједнако и у пубертетским церемонијама вишег типа. Већ смо имали прилике да сртнемо примере тога код Аустралијанаца и код неких северно-америчких популација. Значење обреда пењања ће нам постати потпуно разумљиво тек пошто будемо приказали иницијације и екстатичке технике шамана у средњој и северној Азији. Управо тамо се космоловски симболизам успона сачувао у приличном јасном виду.

У обема Америкама се може констатовати да стуб или свето дрво играју важну улогу како у главним религиозним свечаностима племена, тако и у пубертетским иницијацијама и у шаманским церемонијама исцељења. Дрво или стуб се сматрају било посредником између људи и божанства (највишег Бића, или соларног бога, култног Хероја, митског Претка, итд.), било представником, или понекад инкарнацијом божанства. Другим речима, ефективна комуникација са божанством се врши, пре свега, ако не и једино тако, успињањем уз свето дрво или свети стуб. Та основна идеја се препознаје чак и у церемонијама које не садрже ритуално пењање. Тако код Ботокуда (Botocudos), који се сврставају међу нај-

43) Уп. примере које најдаи Webster, op. cit. погл. VI-VIII.

44) Уп. афричке материјале у Robert Eisler, *Man into Wolf* (London, 1951), стр. 151 sq, а нарочито Birger Lindskog, *African Leopard Men* (Uppsala, 1954)

примитивније народе Јужне Америке, свети стуб је у вези са добрым небеским духовима. Ови играју посредничку улогу код Највишег бића; они се верују уз стуб све до "Старог". Највише биће се никад не спушта са неба; небески духови су ти који богу преносе молитве људи. Приликом исцеливања, понуде се стављају у подножје стуба. Код Машакалија (Mashakalis), Батақудинах суседа, око светог стуба се изводе игре, али су оне у вези са погребним обредима. Верује се да се душе мртвих успињу на небо уз стуб. Религиозна функција стуба је, међутим, сложенија,<sup>45</sup> јер он игра исто тако улогу и у пубертетским обредима дечака.

Шеренти (Sherente) подижу стуб приликом свечаности Сунца. Мушкарци се пењу и, пошто стигну до врха, упућују молитве Сунцу и примају визије и пророчанства. На крају обреда се и свештеник успиње уз стуб. Посредством звезде Ориона он тамо горе прима поруку од соларног бога. Друга јужноамеричка племена имају слична схватања. На пример, за време извесне свечаности Мундуруку постављају једно дрво у средини култне куће. Окупљају се око њега и врач призива заштиту и помоћ од Створитеља.<sup>46</sup> Свето дрво је присутно и у иницијацијама дечака код Чамакокса (Chamacoso) и Вилела, врло примитивних народа који живе на северу Гран Чака. Али ова институција је већ била у декаденцији у време када су први путници били у могућности да је посматрају и опишу. Око дрвета се изводе игре, али није познато да ли је, у неком ранијем времену, иницијација садржавала и ритуално пењање.<sup>47</sup> Племе Јаруро (Yaguro) такође придаје велики значај светом стубу. Да би успоставио контакт са Кумом (Kuma), богињом створитељком, или са митским херојима и духовима покојника, шаман се приближи стубу, пуши, пева и игра и на крају пада у транс. Није познато да ли се он некада пео уз стуб, као што је то, на пример, случај код Араукана (Araucan). Ови у част Највишег бога подижу стуб са урезима и са жртвеником на врху. Приликом исцеливања, шаман се, као заступник људи пред Највишим бићем, пење уз стуб и пошто стигне на врх, пада у транс.<sup>48</sup>

45) Josef Haekel, "Zur Problematik der heilogen Pfahles bei den Indianern Brasiliens" (*Anais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas*, Sao Paolo, 1955, стр. 229-230).

46) J. Haekel, *op. cit.*, стр. 230-231

47) A. Metraux, *A Myth of the Chamacoco Indians*, стр. 114, 117.

48) Yaguro: V. Petruullo, "The Yagueros of the Capanavarro River, Venezuela" (*Bureau of American Ethnology*, bull. 123, стр. 167-289, Washington, 1939), стр. 249 sq; J. Haekel, *op. cit.* стр. 233, Araucan: John Cooper, "The Araucanians" (*Handbook of South American Indians*, vol. II, Washington, 1946), стр. 742 sq; M. Eliade, *Le*

Као што се види, код неких јужноамеричких популација свето дрво или свети стуб представљају егземплярно средство за комуникацију са божанским или полубожанским небеским силама. Као посредници између света људи и божанског света, свети стуб или свето дрво су присутни како у пубертетским иницијацијама тако и у свечаности заједнице и у шаманским сеансама излечења. Забележени код најархаичнијих племена Јужне Америке, ритуално дрвеће и стубови су, међутим, одсутни из религиозног живота развијенијих друштава. Митско-ритуални комплекс дрвета и стуба - познатих као посредника између овога света и небеског - припада примитивним ловачким културама. А, како је показао Јозеф Хекл (Jozef Hackel), тај комплекс је вероватно био уведен у Јужну Америку преко таласа ловачке културе пристиглог са севера.<sup>49</sup>

Један мање-више сличан митско-ритуалан сценарио налазимо и код више северно-америчких популација. Преријски Индијанци користе ритуални стуб приликом Игара Сунца. Нека племена, на пример Арапахо, сматрају да је стуб пут којим се крећу молитве на свом успону ка небу. Један од најстаријих елемената Игре Сунца је управо пењање уз стубове.<sup>50</sup> Код Мандана је кедров стуб симбол "усамљеног човека", сматраног митским оснивачем обреда. Овај је рекао: "Кедар је моје тело које вам остављам као заштиту од свих зала". Најважније религиозне церемоније се одигравају око стуба. Церемонија Окипа, који је драматична реактуелизација космогонијског мита, исто тако и прилика одабрана за иницијацију дечака, а њихови испити садрже страшна мучења.<sup>51</sup>

Селиши (Selish) подижу свети стуб у култној кући где се врше игре. На врху су окачени магијски предмети, а стубу се приносе симболично дарови. Шаман управо пред тим стубом пада у транс. Важно је запазити да нека Селиш племена познају мит о Ко-смичком Дрвету на чијем се врху налази Највиши бог, а у корењу његов Противник. Други мит прича како је Творац створио седам светова и пошто их је начинио, ставио је један изнад другога и повезао их пробивши их дрветом или стубом.<sup>52</sup> Аналогни симболизам смо сусрели у космологији Квакиутла: бакарни Стуб пове-

Chamanisme, стр. 122 sq; 293 sq; J. Haekel, стр. 234.

49) J. Haekel, *op. cit.*, стр. 239-240.

50) *Ibid.* стр. 235-236.

51) A. W. Bowers, *Mandan Social and Ceremonial Organization* (Chicago, 1950), стр. 115 sq. J. Haekel, "Zum ethnologischen Aussagewert von Kulturparallelen" (*Wien. Völkerkundliche Mitteilungen*, IV, Wien, 1955, стр. 176-190), стр. 179-180.

52) J. Haekel, "Zum Problematik des heiligen Pfahles", стр. 236.

зује три области Света, а кедров стуб подигнут у култној кући инкарнира космички Стуб. Кандидат за Друштво људождера се везује за стуб уз који се пење за време своје иницијације. Као што смо видели, обред пењања уочен је и код Бела Бела и код Квакиутла из Форт Руперта. Додајмо сада да код Маидуа средишњи стуб игра такође битну ритуалну улогу. За време шаманистичких сеанси духови силазе низ стуб и договарају се са шаманом. Код Помоа иницијатичке церемоније дечака садрже и пењање уз неки стуб, а јужни Помои практикују, за време ритуалних игара акробатска пењања (напр. пењу се уз стуб главом наниже).<sup>53</sup>

Укратко, свето дрво или стуб играју у Северној Америци важну улогу у космологију и митологији племена, у јавним свечаностима, пубертетским иницијацијама или обредима примања у тајна друштва, и у шаманским сеансама. Упркос разноврсности социорелигиозног контекста у којима има своје место, пењање увек има исти циљ: сусрет са боговима или небеским силама, да би се добио благослов (било лична консакрација, било наклоност за целу заједницу, било оздрављење болесног). У многим случајевима се прави смисао пењања - симболични успон на небо - изгледа изгубио, али обред се и даље практикује, јер се успомена на небески сакралитет одржава и онда када су небеска бића већ потпуно заборављена.

Да би се добро разумео иницијатички сценарио пењања уз дрво, треба размотрити велики број неамеричких података, у првом реду шаманске обреде северне и средње Азије. У Азији стуб или свето дрво симболизују Космичко дрво, *Axis Mundi*, и за њих се сматра да се налазе у "центру Света". Када се пење уз дрво или стуб, за шамана се сматра да се пење на небо. Зачуђујућа сличност између америчких и азијских митско-ритуалних комплекса поставља тежак проблем историјских односа измађу ова два континента. Овде не можемо да говоримо о томе; рецимо само да симболизам средишњег стуба увек превазилази област северноазијског шаманизма; утврђено је да постоји и у југоисточној Азији, у Океанији, на античком Близком Истоку, у Средоземљу и у другим областима. Његово присуство чак и код веома архаичних популација, као што су *Achilpa* (Achilpa) у Аустралији и Семанг Пигмеји, а с друге стране, проналажење разних симбола "Центра Света"

53) Edwin Loeb, "Pomo Folkways" (*Univ. of California Public. Americ. Arch. and Ethnology*, XIX, Berkley, 1926, стр. 149-404), стр. 372-374.; Id. "The Eastern Kuksu Cult" (*ibid.* XXXIII, 1933), стр. 172 sq. 181; Haekel, "Zum Problematik", стр. 238.

на праисторијским споменицима, наводе нас да у томе препознамо једну веома стару космоловшку концепцију.<sup>54</sup>

Овакви симболизми Центра Света су увек у вези са неком идеологијом усредсређеном на успон на небо или ритуалне односе са божанским и полубожанским бићима која обитавају на небу. Успон представља једно од најстаријих религиозних средстава да се лично комуницира са боговима и да се, сходно томе, у потпуности учествује у светости како би се трансцендирао људски живот. Успон и лет су сматрани за најизразитије доказе човекове дивинизације. "Стручњаци за свето" - врачеви, шамани, мистици - су пре свега људи који лете по небу, у екстази или *in concreto*. На овој теми ћемо се задржати у следећем поглављу, али већ сада можемо да разумемо зашто је она присутна у неким пубертетским иницијацијама и у обредима уласка у тајна друштва; кандидат се симболично успиње на небо да би се присвојио сам извор светога; да би преобразио свој онтолошки статус и наликовао на архетип *homoreligiosus-a*, шамана.

Иницијатичка тема успона на небо се коренито разликује од теме чудовишта које пруждире; али, мада су врло вероватно у почетку припадале различитим типовим култура, сада их налазимо унутар једне исте религије; штавише, ове две теме се понекад сусрећу у току иницијације једне једине особе. Разлог није тешко схватити: силазак у Доњи свет и успон на небо указују свакако на различита религијска искуства, али оба ова искуства на изузетан начин илуструју да је онај који их је пребродио трансцендирао људску егзистенцију и да се понаша као "чисти дух".

## Женска тајна друштва

Женска тајна друштва су мање распрострањена но мушка братства. Тамо где се ради о организацијама које садрже сложене и драматичне обреде уласка, може се сумњати на имитацију неких спољних одлика мушких тајних друштава. То је случај, на пример, у женском тајном култу код Пангве (Pangwe), врло скорашињој имитацији *Männerbünde*.<sup>55</sup> Убрзо ћемо имати прилике да утврдимо неке специфично мушки елементе у иницијатичким обредима женских друштава. Али ти евентуални утицаји не смеју нас навести на грешку и приволети нас да верујемо да тајно удружила

54) Уп. нашу студију *Centre du Monde, Temple, Maison* (у колективном тому) *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Rome, 1957, стр.57-82.

55) Уп. G. Tessmann, *Die Pangwe* (Berlin, 1913), II, стр. 39.

жена представља неки касни и хибридни феномен. Утицаји су извршени, пре свега, на спољашњу организацију женских друштава, и у многим случајевима прилично касно, онда када тајна неких мушких братстава није више била строго чувана. Али феномен женских тајних удружења се не своди на процес имитације. Специфичност њиховог религиозног искуства је оно што објашњава жељу жена да се организују у затворене кругове да би светковале мистерије у вези са зачећем, рођењем, плодношћу жене, и уопште свеопштом плодношћу. И, наравно, организовање у тајно друштво даје женама магијско-религиозни престиж који им омогућава да изађу из стања бедне подређености у односу на своје мужеве.

R. X. Nasay (Robert Hamil Nassau) примећује у вези са друштвом *Нијембе* (Nyembe), доста распрострањеним у западној Африци, да у племенима у којима оно постоји, жене уживају више слободе. Мушкарци се боје Нијембе и не усуђују се да нападају, још мање да уходе тајне обреде. Два Европљанина, ожењена урођеницама, покушала су да се приближе месту где се одгравао обред Нијембе, били су откриви и практично осуђени на смрт. Успели су да спасу живот у последњем тренутку, пошто су се извинили и платили високе казне.<sup>56</sup>

Код урођеника из Сијера Леонеа тајним друштвом Бинду управља чаробница позната под именом "Баво Бунду". Покушај ухођења церемоније значио би, за мушкарце, стављање живота на коцку. Уколико се неко лоше понашао према члановима друштва, чаробница би се појављивала у свом костиму "ђавола" и с једном граном коју је имала у руци давала му знак да је следи у шуму. Нико се није усуђивао да јој се супротстави. Пошто би стигли у шуму, чарбница му је одређивала суму коју треба да плати. Уколико се не би покорио, мушкарац би био везан за стуб срама. У ранијим временима би био продан као роб.<sup>57</sup>

Карakterистике афричких женских удружења јесу тајност која окружује њихове обреде, велики магијско-религиозни углед друштва и оних који њиме управљају. Почетком овог века Т. Ц. Олдриџ (T. J. Alldridge) је утврдио да је тајна Бундуа чак боље чувана него тајна мушких друштва Поро. О Бунду обредима се ништа не зна, осим да се девојке иницирају на традиционални начин који је у вези са њиховим полом.<sup>58</sup> Што се тиче церемоније које су специфичне за удружење Нијембе, Nasay је 1904. изнео да

56) Robert Hamil Nassau, *Fetishism in West Africa* (London, 1904), стр. 260 sq.

57) T. J. Alldridge, *The Sherbo and its Hinterland* (London, 1901), стр. 137, 142.

58) Alldridge, *op. cit.*, стр. 137

је све што зна то да жене наге играју и уче слободне песме и страшне псовке.<sup>59</sup>

Вратићемо се нешто касније на значење ритуалних игара. Треба приметити већ сада да чак и псовке и сиров и опсцени речник садрже магијско-религијске вредности. Ту је, с једне стране, магијска снага опсцености која женама дозвољава да се бране како против мушкараца тако и против сваке врсте опасности (звери, демонских бића, несрећа итд). Ту је, поред осталог, и егзалтација до опсцене агресивности. Одбацити нормално понашање значи у ствари прећи са свакодневног понашања, регулисаног снагом институција, на стање "спонтаности" и френезије које омогућава интензивније учешће у магијско-религијским силама. Такав опсцени језик је запажен свуда где постоје тајна друштва жена, како код дионизијских баханткиња, тако и код сељанки у источној Европи 19. века.

Магијско-религијски углед тајних друштава у Африци, као и у осталим деловима света, гура жене да им се пријдруже. Улазне таксе се каткад веома високе. За време обуке искушенице су под старатељством старијих чланица друштва. Постоји, обично, више иницијатичких ступњева. Тако, млада девојка које је већ уведена у Бунду, може, уколико жели, да захтева сукcesивно стицање три виша степена. Трећи ступањ је намењен оној међу чланицама које ће постати главна у Бундуу.<sup>60</sup> Тамо где постоје Нијембе ложе, жене које се истичу познавањем игара и обреда, називају се "учитељицама". Жена постаје "учитељица" тако што изабере искушеницу и прати је у свим њеним иницијатичким искушавањима.<sup>61</sup> Другим речима, учитељица изнова пролази кроз церемонију уласка. Као и у мушким тајним друштвима, приступ светоме је поступан; по-дразумева и посебну вокацију и дужу и сложенију обуку.

У Сијера Леонеу иницијанткиња мора да буде окупана пре но што се врати кући, како би спрала са себе магијску снагу Бундуу. Обавијена том снагом млада жена би била веома опасна за своје ближње и, уопште, за читаву заједницу.

Као што смо већ рекли, готово се ништа не зна о тим обредима уласка. О ономе што је у вези са Нијембе церемонијама зна се само да су оне веома строге. Иницијанткиње остају погледа упереног у сунце и приморане су да одржавају ватру у цунгли; тамо одлазе ноћу, чак и по олујном времену, како не би дозволиле да се ватра

59) R. H. Nassau, *op. cit.*, стр. 249, 39.

60) Alldridge, *op. cit.* 141

61) Nassau, *op. cit.*, стр. 252

угаси. Церемоније трају отприлике две недеље. Претпоследњег дана искушенице пролазе кроз село и сакупљају дарове. Сутрадан после последњег дана одлазе да лове рибу у реци или мору. Али риболов изгледа као да је само изговор. Прави обред је следећи: свака искушеница треба да увуче руку у једну рупу за коју се зна да су унутра змије, и може је извући само са змијом обавијеном око ње. (Етнолози су већ усмерили пажњу на сличност тог обреда са добро познатим егејским сликама које представљају свештенице са рептилима у обема рукама или обавијеним око њихових руку). Свака иницијанткиња треба да се врати у село са својом змијом у корпи. Насау, чији текст овде следимо, није успео да сазна шта се ради са свим тим змијама.

Последњи чин обреда је јавни; састоји се од игре зване "леопрад". Једна од учитељица инкарнира звер; друга, зvana "мајка", треба да брани своју "децу" од напада "леопарда". Игра је дуга и врло узбудљива. Када "леопард" на крају симболично ухвати све искушенице, "мајка" га убија батином налик на мач - и може се претпоставити да смрт "леопарда" додводи до ослобађања искушеница које је пројдрао.<sup>62</sup>

Не би се очекивало да се на овај последњи мотив, позајмљен из симболизма лова, нађе у церемонијама једне женске асоцијације, с обзиром на то да су лов и магија резервисани за мушкарце. Како се ради о јавној игри, може се претпоставити да је смисао те позајмице ојачавање магијско-религиозног угледа Ниембе: жене доказују да су и оне способне да отеловљују егземпларну звер *Männerbünd*, а с друге стране, да је се не плаше јер, захваљујући својој магији, учитељице успевају да убију "леопарда" и да ослободе његове жртве.

## Антагонизам и узајамна привлачност

Познате су и друге култне асоцијације жена у којима су, упркос јаком антимушким духу, уграђени елементи који припадају "магији" мушкараца. Мордвини имају једно тајно женско друштво које као знак има палицу у облику коња, а чланице се називају "коњима"; носе окачену о врат кесицу пуну проса која представља коњски трбух. Читав тај симболизам коња одаје жељу да се имитирају мушки ратничке организације. Може бити да се ради о

62) Nassau, op. cit., стр. 255-257; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 289-290.

појави новијег датума који за циљ има увећање "моћи" удружења кроз узурпацију ознака и престижа резервисаних за мушкарце. У сваком случају, структура удружења је чисто женска. Мушкарци, неудате девојке и деца су из њега искључени. Ритуална гозба, којој свака од чланица даје допринос у вину, намирницама и новцу, одиграва се једанпут годишње у кући неке старије жене. Када младе удате жене стигну, старице их три пута ударају бичем и узвикују: "Снеси јаје!" - и младе жене из недара ваде по кувано јаје. Значење овог обреда је прилично јасно: јаје симболизује плодност, ради се, дакле, о мистерији концептрисаној на плодност. Гозба се завршава карневалском поворком кроз село. Старије пијане жене узјахују палице-коње и певају бесрамне песме. Мушкарци се не усуђују да изађу из кућа. Уколико то учине, њих нападају, свлаче их и подсмевају се њиховој слабој мушкиности, како би их натерале да докажу супротно. Најзад, морају да плате глобу да би повратили своју слободу.<sup>63</sup>

Исто као што *Männerbünde* тероришу жене, жене врећају, прете и чак тку мушкарце које сретну у току својих френетичних процесија. Код естонских Сетука жене се, приликом својих церемонија, пијане свлаче, препуштају се опсценим егзибицијама, изазивају и врећају мушкарце.<sup>64</sup> Неке традиције чак говоре о мушкарцима који су изгубили живот од руке тих менада. Код Сетука све жене треба да учествују у свечаности. Не ради се, дакле, о неком тајном друштву, већ о женској "мистерији" у току које се светкују свете силе плодности. Присуство мушкараца би довело у питање резултате. Ово потврђује и један други податак: док ради своје баштенске послове, за њих одређене, жене са острва Тробријан имају право да нападну и оборе сваког мушкарца који се исувише приближи њиховим баштама. Веома често жене сексуално злостављају жртву и засипају је изметом.<sup>65</sup> Аналогни обичаји су откривени у прошлом веку и у неким областима Кавказа. Приликом жетве жене би заробиле мушкарце и ослобађале би их тек за извесну суму новца. У неким селима Дагестана свлачиле су мушкарце и, пошто би задовољиле своје сексуалне жеље, бичевале би њихов мушки орган копривом.<sup>66</sup>

63) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 286, 287, према Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (Helsinki, 1952, стр. 386. sq.

64) Oscar Loorits, "Das sogennante Weiberfest bei den Russen und Setukesen" (*Comm. Archivii traditionum popularum Estoniae*, XIV, Tartu, 1940) Id. *Die Grundzüge des estnischen Volksglaubens* (Lund, 1949 sq.), vol.II, стр. 96 sq.

65) Bronislav Malinowski, *The Sexual Life of the Savages* (London, 1929), стр. 273-75,

Како сугерише Евел Гаспарини, такви обреди би објаснили због чега се баханткињама приписивала сексуална разузданост, мада су њихови скупови били искључиво женски.<sup>67</sup> Грчке легенде су говориле о мушкарцима који су пали као жртве беса баханткиња, а код Сетука се показивали гробове жена које су смрт нашле у току својих френетичних подухвата.<sup>68</sup> Сведочанство које је забележио Луриц (Loorits) казује да су жене Сетука биле у току својих обреда "поседнуте мржњом према мушкарцима", а слична сведочанства нађена су и у Србији.<sup>69</sup> Већ смо поменули тензију која постоји између група девојака и младих жена које раде неки специфичан посао, као што је ткање, и групе младића који их нападају и настоје да униште њихов прибор за рад. У крајњој инстанци, ради се о тензији између две врсте сакралитета, који су у основи два *Weltanschauung-a*, различита и подвојена - мушки и женски. Управо у тој специфичности женског религиозног искуства лежи првобитни мотив кристализације тајних група резервисаних за жене. А женско религиозно искуство *par excellence* је искуство светости Живота и мистерије рођења детета и свеопште плодности. Култне асоцијације жена за циљ имају да обезбеде потпуно и несметано учешће у тој космичкој светости, а најважнија иницијација жена јесте увођење у мистерију рађања, праисконски симбол духовне регенерације.

Тензија између две врсте сакралитета подразумева и њихов антагонизам и њихову узајамну привлачност. Познато је да су, нарочито на архаичним нивоима културе, мушкарци фасцинирани "тајнама жена" и *vice versa*. Психолози су придавали велики значај чињеници да су примитивни људи љубоморни на "мистерију жене", на првом месту менструацију и способност да зачну, али су пропустили да истакну комплементарни феномен - љубомору жена у односу на магије и знања мушкараца (магија лова, тајна гноза која се тиче највиших Бића, шаманизам и технике успона на небо, односи са мртвима итд). Ако су мушкарци у својим тајним обредима користили симbole и понашања везана за женски живот (Уп. напр. симболизам "иницијатичког рођења"), и жене су - управо смо видели - позајмиле од мушкараца симbole и ритуале. Ово амбивалентно понашање у односу на "мистерије" супротног пола

66) Уп. R. Bleichsteiner, "Masken und Festnachtsbräuche bei den Völker des Kaukasus" (*Oester. Zeitschrift für Volkskunde*, N. S. VI, 1952, стр. 3-76), стр. 64 sq.

67) Evel Gasparini, *La civiltà marriarcale degli Slavi* (Venezia, 1956), стр. 82.

68) O. Loorits, "Das sogenannte Weiberfest", стр. 45-46.

69) Уп. E. Gasparini, *op. cit.*, стр. 80.

сачињава главни проблем за психолога. Али историчара религије интересује само религијско значење неког понашања. Оно што се открива у том антагонизму и тој привлачности између две врсте сакралитета - женског и мушких - јесте, с једне стране, снажна жеља да се продуби искуство специфично за сопствени пол, уз настојање да се забрани партиципација супротног пола, а с друге стране, парадоксална жеља да се трансцендира наизглед неприменича егзистенцијална ситуација и да се приступи "тоталном" начину постојања. ©

## ПЕТО ПОГЛАВЉЕ

# Иницијације ратника и иницијације шамана

## Постати берсеркр

У једном чувеном одломку *Ynglingsaga* (поглавље *II*) овако представља Одинове пратиоце: "Ишли су без оклопа, дивљи попут паса у вукова. Гризли су своје штитове и били јаки као медведи и бикови. Клали су људе и нису им могли наудити ни гвожђе ни челик. То се називало бес *берсеркира*".<sup>1</sup> С правом се у тој митолошкој слици препознао опис стварно постојећих "друштва мушкараца" - чуvenих *Männerbünde-a* старе германске цивилизације. *Берсеркири* су буквально били "ратници у омоту (*serkr*) медведа."<sup>2</sup> Магијски су били идентификовани са том животињом. Иначе, могли су се понекад претварати у вукове или медведе.

*Берсеркр* се постајало кроз иницијацију која се састојала од изразито ратничких испита. Тако, на пример, код Чатија (*Chatti*), каже нам Ташит,<sup>3</sup> кандидат није скраћивао ни косу ни браду све док не би убио неког непријатеља. Код Таифалија, младић је морао да убије вепра или медведа, а код Херула, требало је да се бори без оружја.<sup>4</sup> Кроз те испите кандидат је усвајао начин бивања звери - постајао је утолико опаснији ратник уколико се више понашао као звер. Преображавао се у надчовека пошто је успевао да преузме магијско-религијску снагу месождера.

- 1) *Ynglinasaga*, cf. VI (The Saga Library, vol. III, London, 1893, t.I, стр. 16-47). Овде користимо превод на француски Georges Dumézila, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), стр. 81
- 2) Lily Weiser, *Altgermanische Junglingsweihen und Männerbünde* (Baden, 1927, стр. 44; Otto Höfler, *Kultische Geheimbunde der Germanen* (Frankfurt am Mein, 1934), стр. 170 sq; Jan de Vries, *Altgermanische Religions geschichte*, I (2<sup>е</sup> ed, Berlin 1956), стр. 454-455; уп. *ibid*, pl. XI репродукција бронзане плоче из Торслунде, Оланд, на којој је представљен ратник заогрнут вучјом кожом и са вучјом главом у руци.
- 3) Tacite, *Germania*, 31.
- 4) За Таифалије уп. Ammianus Marcellinus, 31, 9, 5; за Herule, cf. Procopius, *De bello Persico*, II, 25, Видети и Lily Weiser, *op. cit.*, p. 42; Id., "Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit" (*Archiv, f. Religionswissenschaft*, XXX, 1933, стр. 209-227), стр. 215.

*Voelsungsaga* нам је сачувала успомену на нека дела која су типична за иницијације берсеркира. Краљ Сигеир се на превару дочекао својих девет зетова, Волсунга. Тако свезане их је пројди-рала вучица, све осим Зигмунда, којег је својим лукавством спасла сестра Сигни (Sygny). Ојачан снагом своје сестре, у колиби у дубокој шуми, Зигмунд чека час освете. Када су њена два сина навршила десет година, Сигни их пошаље свом брату да их стави на пробу. Зигмунд открива да су они кукавице и Сигни их по његовом савету убије. Из инцестне везе са братом Сигни је имала још једног сина, Зинфјетлија (Sinfjœtli). Када је овај навршио десет година, мајка га стави на прву пробу: пришије му кошуљу за руку прошивавајући кроз кожу. Када им је то исто радила Сигеирови синови су урлали од бола, али Зинфјетли није ни трепнуо. Мајка му тада стрже кошуљу заједно са кожом, питајући га осећа ли што. Дечак јој одговори да се један Волсунг не узбуђује због било чега. Пошто буде послат Зигмунду, овај га подвргава истом испиту на којем су пала два Сигеирова сина - наређује му да од вреће брашна у којој се налази отровна змија начини хлеб. Вративши се увече, нађе хлеб већ печен и упита га није ли шта нашао у врећи. Дечак му одговори да је нешто видео, али да није обратио пажњу и да је све заједно замесио.

После овог доказа храбrosti Зигмунд одведе дечака са собом у шуму. Једног дана, обешене о зид једне колибе нађоше две вучје коже. Два краљева сина била су преобрежена у вукове, а својих вучјих кожа су могли да се ослободе тек сваког десетог дана. Зигмунд и Зинфјетли оденуше те коже, но више нису могли да их сваку. Урлали су попут вукова и разумевали су њихов језик. Ра-сташе се уз договор да ниједан неће тражити помоћ оног другог осим ако се сукоби са више од седам људи. Једног дана Зинфјетли буде позван у помоћ и побије све људе који су напали Зигмунда. Други пут, једанаесторица људи нападну Зинфјетлија и он их поби не затраживши помоћ од Зигмунда. Онда се овај изненада баци на Зинфјетлија и угризе га за грло, но одмах потом успе да га излечи. Најзад стигоше до своје колибе очекујући да ће моћи да се ослободе вучјих кожа. Када је дати тренутак дошао, бацише коже у ватру. Овом епизодом се завршава иницијација Зинфјетлија који је тада могао да освети смрт Волсунга.<sup>5)</sup>

Иницијатичке теме су очите: испит храбрости, отпорност на физичке патње иза којих следи магијска трансформација у вука.

5)

*Voelsungsaga*, ch. VII-VIII; L. Weiser, *Altgermanische Junglingsweihe*, стр. 40 sq; O. Hosler, op. cit, стр. 188 sq.

Али редактор *Voelsungsage* више није био свестан првобитног значења метаморфозе. Зигмунд и Зинфјелли налазе вучје коже случајно и не знају како да их се ослободе. Међутим, метаморфоза у вука - дакле ритуално заодевање у вучју кожу - представља битан моменат иницијације у *Männerbünd.č* Одејајући његову кожу, кандидат је на себе преузимао понашање вука; другим речима, постајајо је ратник-звер, непобедив и нерањив. "Вук" је био надимак за чланове индо-европских ратничких братстава.

Сценарио херојских иницијација се могао открити и у другим сагама. Тако, на пример, у Саги о Гретију Снајном, херој силази у мртвих доњи свет где се налазило благо и бори се најпре са утваром, потом са *12 берсеркира* и најзад са медведом.<sup>6</sup> У Саги о Хролфр Кракију (Hrolfr Kraki), Бедвар (Bödhvar) убија крилато чудовиште и прелази на иницијацију свог младог штићеника, Хетрија (Höttri), дајући му да поједе комад срца тог чудовишта.

На жалост, овде не можемо да инсистирамо на социологији, митологији и ритуалима германских *Männerbünde-a*, који су сјајно проучили Лили Вајзер, Ото Хефлер и Жорж Димезил (Lily Weiser, Otto Höfler, Georges Dumézil),<sup>8</sup> као ни на другим индо-европским "мушким друштвима", као што су, на пример, индоирански *maitya*, који су били предмет значајних радова Стига Викандера и Гео Виндегрена (Stig Wikander, Geo Windegren).<sup>9</sup> Рецимо само да понашање индо-европских ратничких група показује неке сличности са *Männerbünde-* има примитивних друштава. И код једних и код

- 6) Уп. Mary Danielli, "Initiation Ceremonial from Norse Literature", (*Folk-Lore*, LVI, jun 1945, стр. 229-245), стр. 229-230.
- 7) Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, стр. 94. sq; M. Danielli, стр. 236 sq. Jan de Vries је склон да у миту о Балдеровој смрти види иницијатичку тему; уп. *Der Mythos von Balders Tod* (*Archiv for Nordisk Filologi*, LXX, 1955, стр. 41-60), посебно стр57 sq. Берсерк није религиозан проблем својствен само индоевропским друштвима. За Кину cf. Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1928), стр. 261-262.
- 8) Lily Weiser, *Aligermanische Junglingsweihen, и даље Otto Höfler, Kultische Geheimbunde der Germanen; Georges Dumézil, Mythes et dieux des Germains*. Уп. и H. Höfler, "Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer" (*Oberdeutschen Zeitschrift für Volkskunde*, X, 1936, стр. 33 sq.); Alfred Endter, *Die Sage vom Wilden Jäger und der Wilden Jagd* (Diss. Frankfurt, 1933). Неки Höflerovi закључци били су изложени критици; уп. H.M. Flasdieck, "Harlekin" (*Anglia*, LXI, 1937, стр. 224-340), стр. 293 sq.
- 9) Stig Wikander, *Der arische Männerbünd* (Lund, 1918), стр. 82 sq.; Geo Widengren, *Hochgotglaube in alten Iran* (Uppsala, 1938), стр. 311 sq. (стр. 336 sq. аналогије са афричким друштвима званим "леопарди") уп. такође G. Widengren, "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte" I (*Numen* I, 1955, стр. 16-38), стр. 65 sq.

других чланови братства тероришу жене и неинициране, и упражњавају неку врсту "права на пљачку", обичај који се још увек среће, у блажој форми, у народним традицијама Европе и Кавказа.<sup>10</sup> У германском *Wüttende Heer*, или у сличним ритуалним организацијама, лавеж паса (= вукова) део је неописиве буке у којој се мешају све врсте чудних звукова: звук звончића, рогова, итд. Ти звуци имају важну ритуалну улогу: припремају френетичну екстазу чланова *Männerbünde-a*.<sup>11</sup> Као што смо видели, у примитивним културама звук *булроарера* се сматра гласом натприродних бића; он је знак њиховог присуства међу инициранима. У германским или јапанским братствима, чудни звуци, као и маске, поврћују присуство Предака, повратак душа умрлих. Фундаментално искуство је изазвано сусретом чланова са мртвима који се, нарочито у време зимског солстиција, враћају на земљу. Зима је и доба године када се иницирани преображавају у вукове. Другим речима, током зиме, чланови *Männerbünde-a* су у могућности да свој профани живот преобратају и да пређу у надљудску егзистенцију, било тако што ће бити у друштву Предака, било преузимањем понашања, дакле магије, месождера.

Метаморфоза у месождеру није, иначе, била прерогатив ратника: сећамо се да смо је срели код афричких тајних друштава званих "Леопард". Што се тиче феномена ликантропије, на њега наилазимо помало свугде по свету. Штавише, ритуалну имитацију месождера срећемо и ван социо-религиозног контекста ратничких братстава, па чак и у женским друштвима. Треба само да се подсетимо дионизијских "оргија" током којих су баханткиње раздирале животиње и прожирале њихово још дрхтаво месо. Али важно је направити разлику између различитих облика магијске метаморфозе у месождеру, јер не припадају све оне типу иницијације коју разматрамо на овим страницама. У случају дионизијске омофагије, на пример, ради се о екстатичној френезији током које су баханткиње настојале да униште људско постојање и да учествују у метежу и егзалтацији разулареног животињског живота. Упркос суровости и настраности обреда, и касније се у разјарености баханткиња препознаје пијанство религиозне звери. То је

- 10) Терорисање жена: Webster, *Primitive Secret Societies*, стр. 101 sq. 118 sq. Право на крађу: H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, стр. 423 sq. (Африка); O. Höfler, op. cit., стр. 25 sq. 259 (Германци); G. Widengren, *Hochgotgläubige*, стр. 330 (Иран); Bleichsteiner "Masken und Festnachtsbrauche", стр. 18 sq. 70 (Кавказ).
- 11) За германски свет уп. О. Хоффлер, оп. цит. стр. 12, 129, 287 sq. итд. Лупање и бука у обредима јапанских *Männerbünde*: Al. Slawik, "Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen", стр. 724, 732.

био доказ да је божанско лудило које их је запосело уништило баријере између човека, бога и животиње.

У случају афричких друштава Леопарда, као и у многим облицима ритуалне ликантропије, ради се о феномену који је повезан са магијом великог лова: човек настоји да имитира месождера, дакле "ловца" *par excellence*. Код турско-монголских номада средње Азије, понашање месождера је модел према којем је била разрађена њихова ратничка стратегија. Митски предак Цингис Кана био је сиви вук, и велики освајач је до максимума разрадио метод напада вучјих чопора. Аналогна митска тема може се назрети у митским именима или генеалогијама разних индо-европских и азијских народа. Епоними као *Luviens*, *Hirpini*, *Dahae*, *Hyrcani* итд. казивали су да ти народи потичу од неког хероја-Вука или да су кадри да се понашају као вукови. Укратко, да су опасни ратници, ратници-звери. Све ово више припада митологији рата, а различита имена "народа-вукова" чувају можда сећања на једну ратничку класу или групу ратника који су освојили неку територију и асимилирали њене становнике, или задобили надмоћ у сопственој етничкој групи, после чега је њихова титула ратника-звери постала епоним читавог народа.

Али ми бисмо радије да овде издвојимо структуру иницијације захваљујући којој је младић постајао ратник-звер. Најизразитији иницијатички ратнички испит била је индивидуална борба која се водила тако да је неофита доводила до "беса бесеркира". Јер није се радило о чисто ратничком подвигу. *Бесерк* се није постало једино срчаношћу, физичком снагом или издржљивошћу, већ након једног магијско-религијског искуства које је коренито мењало начин живота младог ратника. Овај је морао да преобрati своју људскост кроз наступ агресивног и страхотног беса који га је изједначавао са разбеснелим месождерима. Он се "загревао" до крајње границе, занет тајанственом силом, нељудском и несавладивом, која је услед борбеног полета избијала из највећих дубина њиховог бића. Стари Германи су ту свету силу називали *wil*, а тај термин је Адам фон Бремен преводио као *furor*; то је била нека врста демонске френетичности, која је противника испуњавала ужасом и парализовала га.<sup>12</sup> Ирски *ferg* (буквално "бес"), хомерски *менос*, готово су тачни еквиваленти истог страшног светог искуства, типичног за борбе хероја.<sup>13</sup> Ж. Вендијес (J. Vendryes)<sup>14</sup> и

12) G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), стр. 16 sq.

13) G. Dumézil, *op. cit.*, стр. 21 sq.

14) J. Vendryes, "Les développements de la racine *nei* en celtique" (*Revue celtique*, XLVI,

Мари-Луиз Сјестед (Marie-Louise Sjoestedt)<sup>15</sup> су показали да се неке одреднице "хероја" на старом ирском односе на "жестину, раздраженост, напетост". Како то каже М. Л. Сјестед, "херој је неко ко је разјарен, кога је запосела сопствена узбурканा и узврела енергија".<sup>16</sup> У неколико својих дела, нарочито у *Horace et les Curiaces*, Жорж Димезил је сјајно интерпретирао све ове изразе херојског жара и показао њихову повезаност са ратничким иницијатичким искушењима.

## Иницијација Кукулина

Сага о младом хероју Кукулину (Cuchulainn) дивно илуструје провалу "узбуркане и узврелне енергије". Према једном староирском тексту, *Táin Bó Cuálnge*, Кукулин, нећак алстерског краља Конхобара (Conchobar), чу једног дана свог учитеља, друида Катбу (Cathba) како каже: "Ако данас један дечачић узме своје оружје, постаће сјајан и славан, али ће му живот бити кратак и умреће брзо!" Кукулин скочи и пошто затражи од свог ујака оружје и кола, упути се дворцу тројице Нектиних (Nechta) синова, најгорих непријатеља Алстера. Мада су сматрани непобедивим, дечак побија три хероја и одруби им главе. Али подвиг је толико загрејао Кукулина, да је једна чаробница упозорила краља да ће, уколико се не предузму неке мере предострожности, дечак побити све ратнике у Алстери. Краљ одлучи да пред Кукулина пошаље велики број нагих жена. И текст даље каже: "Група младих жена изађе, дакле, и показаше му своју нагост и свој стид. Али он сакри лице окренувши га према зиду како не би видео нагост и стид жена. Онда га примораше да изађе из кола. Да би умирили његов бес, донеше му три бачве са хладном водом. Ствише га у прву бачву, вода се од њега тако загреја, да од ње попуцаше и дуге и обруччи као што се ломи орахова љуска. У другој бачви вода је прокључала и стварала мехуре велике попут песнице. У трећој је топлота била таква да су је неки људи могли поднети, а неки не. Тада се бес (ferg) дечачића стиша и дадоше му његову одећу".<sup>17</sup>

1929, стр. 265 sq); G. Dumézil, *op. citit*, стр20.

15) M. L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes* ( Paris, 1941), стр. 80 sq. уп. Dumézil, *ibid.*

16) M. L. Sjoestedt, *op. cit.* 81.

17) *Táin Bó Cuálnge*, француски превод Arbois de Jubainvillea, *Revue celtique*, XXVIII, 1907, стр. 249-261; резиме и G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, стр. 35-38.

Мада романсирана, сага о Кукулину представља изванредан документ о индоевропским ратничким иницијацијама. Као што је то добро показао Ж. Димезил, у борби против тројице Нектиних синова назире се стари индоевропски иницијатички сценарио: борба против тројице противника или против троглавог чудовишка.<sup>18</sup> Али нас посебно интересује "бес" (ferg) Кукулинов, његов "бес берсеркира". Ж. Димезил<sup>19</sup> је већ довео у везу Кукулиново иницијатичко "загревање" и његово касније "припитомљавање" женском нагошћу и хладном водом са неким моментима иницијације Квакиутл људождера. Сећамо се да френетичну и хомицидну разјареност младог квакиутл иницијанта "лечи" жена која игра са лешом у рукама, а нарочито помаже потапање његове главе у слану воду. Као и "загревање" људождера, разјареност младог ратника, која се манифестије изузетном топлотом, јесте магијско-религијско искуство; оно нема ничег "профаног", "природног"; ради се о синдрому преузимања сакралитета.

Приликом сваке нове борбе, Кукулин пролази кроз неко слично искуство. Изнад његове главе се видела ватра, примећивале су се искре; коса би се накостршила, а "светлост победника" је зрачила из његовог чела. Ж. Димезил је иницијатичку тему загревања хероја пронашао и у легендама о Бадрадзу, главном хероју племена Нарта.<sup>20</sup> Та тема још увек живи, снажно фолклоризована, у румунској народној поезији: Романс, дечак од 12 година, вративши се својој браћи, пошто је поубијао 16 хиљада Татара, узвикује да му се коњ "загрејао", очи су му узнемирене, и плаши се да ће наставити убијање и међу својима.<sup>21</sup>

Када се Марције обратио својим трупама, један је пламен избио из његове главе и војнике довео до лудила (Тит Ливије, *XXV*, 39.16). За Латине бес је, или било која друга снажна емоција, био праћен "опекотинама" унутар главе. Очи разбеснелог човека сјаје, коса му је накострешена. Ти симптоми *furora* су постали клише код латинских песника.<sup>22</sup> Ради се, у овом последњем случају, о једном искуству које је чешће него искуство херојског "загревања". То је синдром екцеса моћи, а како се догађа на архаичним нивоима

18) G. Dumezil, *Mythes et dieux des Germains*, стр. 103 sq.

19) G. Dumezil, *Horace et les Curiaces*, стр. 40 sq. Видети и J. Moreau, "Les guerriers et les femmes impudiques" (*Mélanges Grégoire*, III, 1951, стр. 283-300).

20) G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, стр. 53 sq.

21) Const. Brailean, *Cântece batrânești* (Bucuresti, 1932, стр. 106-107)

22) R. B. Onions, *The Origins of European Thought* (2<sup>o</sup> ed., Cambridge, 1954), стр. 147.

културе, свака моћ је праћена магијско-религијским престијом. Р. Б. Онијанс доводи ова веровања у везу са грчко-катинском концепцијом према којој глава садржи душу-живот, божанство присутно у сваком људском бићу, његов *гениус*,<sup>23</sup> концепција која је, иначе, наслеђена из неке старије епохе, можда чак из праисторијских времена.

## Симболизам магијске топлоте

Има разлога за веровање да "загревање" помоћу магијско-религијских средстава представља изузетно архаично искуство. Наime, велики број примитивних народа себи представља магијско-религијску моћ као "врелу" и изражава је изразима који означавају "топлоту", "опекотину", "веома топло", итд. Управо из тог разлога врачеви и шамани пију слану или заљућену воду и једу изузетно пикантне бильке: на тај начин настоје да повећају своју унутрашњу "топлоту".<sup>24</sup> Да та магијска "топлота" одговарала реалном искуству имамо доказ у великој отпорности на хладноћу како код шамана арктичких области и Сибира, тако и код хималајских аскета. С друге стране, шамани су познати као "господари ватре": гутају зажарени угљ, додирују усијано гвожђе, ходају по ватри, итд.<sup>25</sup>

Сличне концепције и искуства су утврђени и код цивилизованих народа. Санскритска реч *тапас* означава аскетски напор уопште, али је првобитно означавала "изузетну топлоту". "Загревајући се" аскезом, Праџапати је створио свет: створио га је кроз магијски зној, као у неким северноамеричким космогонијама. *Dhammapada* (387) тврди да је Буда "врео", а тантрички текстови прецизирају да се буђење *кундалиниа* манифестије кроз опекотину.<sup>26</sup> У модерној Индији, муҳамеданци верују да човек кроз комуникацију са Богом постаје "врео". Неко ко изводи чуда назива се "кипући". Шире узевши, све особе или дела који садрже било какву магијско-религијску моћ, сматрају се "врелим".<sup>27</sup>

23) Onians, *op.cit.*, стр.164 sq

24) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 196 sq.

25) M. Eliade, *Le Chamanisme*, стр. 412 sq. "Искушење ватре" чини саставни део и иницијације берсеркира; уп. L. Weiser, стр. 75 sq. Берсеркири су у стању да неповређени пређу преко ватре (*ibid.*, стр. 76-77), као и шамани и екстазици. *Wilde Jagd* се каткад назива и "*feurige Jagd*". О односу између ватре и култа предака у Јапану и код Германа видети A. Slawik, стр. 746 sq.

26) *Mythes, rêves et mystères*, стр. 195 sq.; *Le Chamanisme*, стр.370 sq.

27) Уп. *Mythes, rêves et mystères*, стр.196.

Та света сила, која изазива како "топлоту" шамана тако и "загревање" ратника, може се преобразити, диференцирати, нијансирати кроз накнадни рад. Индијска реч *крату*, која је најпре означавала "енергију својствену жестоком ратнику, пре свега Индри", потом "победничку снагу, силу и жестину хероја, срчаност, жељу за битком", и у ширем смислу "моћ" и "мајестет" уопште, на крају означава "снагу побожног човека, која му омогућава да следи упуства *га* и да досегне срећу.<sup>28</sup>"Бес" и "врелина" изазвани снажним и екцесивним повећањем свете моћи уливају страх већини људи. Реч *Canti*, која на санскритском означава смиреност, мирноћу душе, одсуство страсти, ослобађање од патњи, произилази из корена *сат* који је првобитно имао смисао гашења "ватре", беса, грознице, у крајњој истанци, "врелине" изазване демонским силама.<sup>29</sup>

Пред нама је, дакле, једно фундаментално магијско-религијско искуство који се открива свуда на архаичним нивоима културе: приступ светости се манифестије, између осталог, знатним повећањем "топлоте". Не можемо инсистирати на овом важном проблему и показати, на пример, повезаност која постоји између техника и мистерија ватре, повезаност која се манифестије блиским односима између ковача, шамана и ратника.<sup>30</sup> Треба само да додамо да се "владање ватром" подједнако исказује како "унутршњом топлотом", тако и неосетљивошћу на температуру жара. С тачке гледишта историје религија, ти различити подвизи показују да је људски живот поништен и да шаман, ковач или ратник учествују, на плану коју им је својствен, у једном вишем нивоу постојања. Тада виши начин живота може бити начин бога, духа или животиње. Ове иницијације, мада следе радикално друкчије путеве, имају исти циљ: учинити да неофит умре за људско живљење и да васкрсне у једном новом постојању, трансљудском. Наравно да је иницијатичка смрт мање очигледна у ратничким иницијацијама него у шаманским, јер главно искушење неофита састоји се управо у савладавању противника. Ипак, он из тог испита излази као победник само кроз "загревање" и кроз наступ "беса берсеркира" - симптоме који манифестију смрт људске егзистенције. Стицање "магијске топлоте" на изван-

27) Уп. *Mythes, rêves et mystères*, стр.196.

28) G. Dumézil, цитиран у *Mythes, rêves et mystères*, p. 198.

29) *Mythes, rêves et mystères*, стр. 198.

30) Уп. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), стр. 100 sq. и даље

## Иницијације шамана

Вратимо се сада иницијацијама шамана. Да бисмо поједноставили излагање, користићемо термин "шаман" у најширем смислу. Узећемо, дакле, у обзир шаманизам *stricto sensu*, какав се развио нарочито у северној и средњој Азији, и у Северној Америци, тако и неке категорије врачева и чаробњака које цветају у примитивним друштвима.<sup>31</sup>

Шаман се постаје: 1) спонтаном вокацијом ("зов" или "избор"); 2) наследним преношењем шаманског знања и 3) личном одлуком или, што је ређе, вољом заједнице. Но ма какав био метод избора, шаман је признат за таквог тек пошто је примио двоструку обуку; 1) обуку екстатичке природе (снови, визије, транс, итд.) и 2) обуку у смислу предаје (шаманске технике, имена и улоге духова, митологија, родослов кланова, тајни језик итд.).<sup>32</sup> Ова двострука обука, коју изводе духови и стари учитељи шамани, чини иницијацију. Понекад је иницијација јавна и садржи богат и драматичан ритуал; то је, на пример, случај у неким сибирским племенима. Али одсуство ритуала такве врсте никако не значи одсуство иницијације: она се исто тако може извршити и у сну или у екстатичном искуству неофита.

Нас посебно интересује синдром мистичног позива. Код Сибираца, онај који је позван да постане шаман издваја се својим чудним понашањем - он тражи самоћу, постаје сањар, воли да лута по шумама или по пустим местима, има визије, пева у сну, итд. Понекад, тај период инкубације карактеришу прилично тешки симптоми: код Јакута се догађа да младић постане бесан и да лако губи свест, побегне у шуму, храни се кором дрвећа, баца се у ватру или у воду, рањава себе ножевима. Будући тунгуски шамани пролазе, када се приближавају зрелом добу, кроз хистеричну кризу, али се понекад позив осети и у млађим годинама: дечак побегне у планине и тамо остаје седам или више дана, хранећи се животињама које кида директно зубима. Враћа се у село, прљав, окрвављен, раздеране одеће, рашчупане косе, и тек после десетак дана почиње да мрмља несувисле речи.

31) У вези са различитим интерпретацијама термина "шаман" и "шаманизам" cf. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, стр. 17 sq., и и даље. Странице које следе делимично репродукују уопштено излагање оногашто смо дали у *Mythes, rêves et mystères*, стр. 101-109.

32) M. Eliade, *Le Chamanisme*, стр. 26 sq.; видети и A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), стр. 25 sq.

Чак и када се ради о наследном шаманизму, избору будућег шамана претходи промена у понашању. Душе предака-шамана одабирају неког младића у породици; овај постаје одсутан духом, сањар, тражи самоћу, има профетичке визије и повремено нападе губљења свести. Бурјати сматрају да за то време духови односе младићеву душу: пошто богови приме у својим дворима душу младићеву, преци-шамани је уводе у тајна знања, казују јој имена и обличја богова, култ и имена духови, итд. Тако након те прве иницијације, душа се враћа у тело.

Шаман се постаје и после неке несреће или чудног догађаја. Тако код Бурјата, Сојота, Ескимса то мора бити особа коју је окрзнуо удар грому или која је пала са неког врло високог дрвета, или је неповређена савладала неко искушење које је равно иницијатичком испиту шамана - као онај Еским који је пет дана провео у леденој води, а одећа му остала сува.<sup>33</sup>

Необично понашање будућих шамана морало је привући пажњу научника, те је од средине прошлог века написано више студија које покушавају да објасне феномен шаманизма као неку врсту менталног поремећаја.<sup>34</sup> Ради се о погрешно постављеном проблему. Није тачно да шамани јесу или да морају увек бити неуропати; с друге стране, они међу њима који јесу били болесни, могли су постати шамани тек ако су успели да оздраве. Када се, у Сибири, шамански позив открије кроз неку болест или кроз епилептички напад, иницијација је често једнака лечењу и оздрављењу. Стицање дара за шаманизам управо претпоставља разрешење оне психичке кризе која је избила кроз прве симптоме "избора".

Али, ако се шаманизам не може идентификовати са неким психопатолошким феноменом, не може се рећи да шамански позив веома често не претпоставља дубоку психичку кризу, која се понекад граничи са "лудилом". А пошто се шаман може постати тек по разрешењу такве кризе, јасно је да она игра улогу *мистичне иницијације*. Болест која је код будућег шамана избила кроз тек скобно осећање да су богови или духови њега "избрали", самим

33) Видети примере у *Le Chamanisme*, стр. 28. sq, 68 sq, итд.

34) Krivoshapkin, 1861; V.G. Bogoraz, 1910; Vitashevskij, 1911; M. A. Czaplicka, 1910, Cf. Ake Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus* (Lund-Copenhagen, 1939), стр.11, 100 sq, 122 sq. и даље. Видети критику Ohlmarks-ове методе у нашем чланку "*Le probleme du chamanisme*" (*Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 131, 1946, стр. 5-52), посебно стр9 sq. и *Le Chamanisme*, стр. 36 sq. Видети и A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, стр. 22-25, у вези са "нормалношћу" аустралијских врачева.

тим је валоризована као "иницијатичка болест". Егзистенцијална несигурност, усамљеност и патња коју свака болест собом доноси, у овом специфичном случају су појачани симболизмом иницијатичке смрти; јер, прихваташе натприродног "избора" се манифестије осећањем да је човек препуштен божанским или демонским силама, да је, дакле, предодређен за близку смрт.

Све психопатолошке кризе "изабраног" се могу изразити општим називом "иницијатичке болести", јер је њихов синдром врло близак класичном ритуалу иницијације. Патње "изабраног" у свему наликују иницијатичким мучењима: као у обредима пубертета, или церемонијама уласка у неко тајно друштво, искушеника "убијају" полубожанска или демонска бића, будући шаман у сну посматра како демони растржу његово сопствено тело, како му одсецају главу, копају очи итд. Иницијатички ритаули који су специфични за сибирски и средњоазијски шаманизам садрже симболичан успон на небо, уз дрво или стуб; болесник кога су богови или духови "изабрали" предузима у сну или у низу будних снова своје небеско путовање до Дрвета Света.

Треба подвучи да психопатологија шамanskog позива није "профана", да она не припада обичној симптоматологији - она има иницијатичку структуру и значење, укратко, она репродукује традиционални мистичну позадину. Општа криза будућег шамана, која веома често доводи до дезинтеграције личности и до "лудила", може се вредновати не само као иницијатичка смрт, већ и као симболичка регресија у прекосмогонијски хаос, у аморфно и неописиво стање које претходи космогонији. А зна се да је за архаичне и традиционалне културе симболичан повратак у Хаос еквивалентан припреми за једно ново "стварање".<sup>35</sup>

"Психички хаос" будућих шамана се, дакле, може протумачити као знак да се профани човек управо "растапа" и да тек што се није родила једна нова личност.

### Иницијатички испити сибирских шамана

Ево шта се прича о пробама које сибирски шамани морају да издрже за време иницијатичке болести. Леже у несвести, готово бежivotни, три до девет дана, понекад чак и више, у јурти или на неком осамљеном месту. За све то време не говоре и не једу.

35) О значењу "ритуалног повратка Хаосу" говорили смо већ у другим радовима; cf, *Traité d'Histoire des Religions*, стр. 306 sq., 340 sq "Le Mythe de l'Eternel Retour", стр. 38 sq. 83 sq

Неки изгледају као да су чак престали и да дишу а дешавало се да умalo буду покопани. Одећа и лежај су им натопљени крвљу. После повратка у живот причају како су их демони или духови предака растргли у комаде - месо им је било одрано, кости очишћене, телесне течности исисане, очи ископане. Некима се месо дуже или краће време кувало, други су добили ново месо и свежу крв. Најзад васкрсавају, али с потпуно обновљеним телом и са даром шаманизације.<sup>36</sup>

Према једном јакутском обавештењу, духови односе будућег шамана у доњи свет и држе га три године затвореног у једној кући. Тамо је подвргнут иницијацији - духови му одсецају главу и стављају је на страну (јер искушеник мора сопственим очима да види како га комадају) и исеку га у комадиће које потом поделе духовима разних болести. Само под тим условом ће будући шаман стећи моћ да лечи. Кости се затим прекривају свежим месом, а у неким случајевима се даје и свежа крв. Према једном другом јакутском обавештењу, црни "ђаволи" у делове сасеку тело будућег шамана и бацају комаде меса у разним правцима као жртву; потом му у главу забадају копље и одсецају му вилицу.<sup>37</sup> Један самоједски шаман причао је Летиселоу (Летисело) да су га духови спопали и исецкали на комаде, одсекавши му и руку. Седам дана и ноћи је остао да лежи без свести на тлу, док му се душа налазила на небу.

Из дугог и узбудљивог аутобиографског казивања једног авам-самојед шамана А. А. Попову, издвојићемо неколико значајнијих епизода. Болестан од малих богиња, тај будући шаман је био три дана без свести, готово мртав; у тој мери да умalo трећег дана није био сахрањен. Видео је себе како силази у доњи свет и после бројних перипетија је био однет на неко острво, усред којег се до неба дизала млада бреза. Било је то Дрво Господара Земље, и Господар му даде грану да себи начини бубањ. Потом је стигао до неке планине. Ушавши кроз један отвор, срео је неког човека без одеће који је с мехом радио крај огромног котла над ватром. Човек га дохвати кљештима, одсече му главу, раздели му тело на комаде и све стави у котао. Тако му је кувао тело три године, а потом му исковао главу на наковњу. На крају је похватао кости

36) G. W. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o schamnnach i jakuiov, buryat i tungusov* (2e ed., Moskva, 1930), стр. 44. sq, коришћен у *Le Chamanisme*, стр. 47-48. Видети сада постојећи немачки превод Adolfa Friesricha и Georga Buddrusa, *Schamanengeschichten aus Siberien* (München 1955), стр. 137 sq. Cf и Hans Findeisen, *Schamanentum* (Stuttgart, 1957), стр. 50 sq.

37) Ксенофонтов, цитиран у *Le Chamanisme*, стр. 48 sq.; A. Friedrich и G. Buddrus, op. cit., стр. 139 sq., 156 sq.

које су пливале по реци, саставио их и покрио месом. Током тих авантура у другом свету будући шаман је сусрео разне полубожанске личности, у људском или животињском обличју, и свака му је открила неке видове учења или га је упутила у тајне умешности лечења. Када се пробудио у јурти, крај својих, био је инициран и већ је могао да упражњава шаманизам.<sup>38</sup>

Један тунгуски шаман је причао да су га, за време његове иницијатичке болести, преци шамани пробадали стрелама све док није изгубио свест и пао на земљу; потом су му исекли тело, раскидали кости и избројали их; да му је нека недостајала, не би могао да постане шаман. Према казивању Буријата, преци-шамани подвргавају кандидата мучењу, ударајући га, секући му тело ножем, кувајући му месо итд.<sup>39</sup> Једна Телеуткиња је постала шаман пошто је имала визију непознатих људи који јој секу тело у комаде и кувају га у лонцу. Према предањима алтајских шамана, њима духови предака отварају стомак, једу плот и пију крв.<sup>40</sup>

Ово неколико примера је доволно да покаже да су иницијатичке болести веома блиске основној схеми сваке иницијације:

- 1) мучење која врше демони и духови који играју улогу "учитеља иницијације";
- 2) ритуална смрт коју пациент доживљава као силазак у доњи свет, праћен понекад успоном на небо;
- 3) вакрсење у новом начину постојања, начину постојања посвећеног човека, дакле човека који је у могућности да лично комуницира са боговима, демонима и духовима.

Различите врсте патњи кроз које пролази будући шаман вреднују се као религиозна искуства; психопатолошке кризе се објашњавају као илустрације обузетости душе демонима или њених екстатичних путовања у доњи свет или на небо; за физички бол се верује да је изазван комадањем тела. Али ма каква била природа патњи, оне у формирању шамана само толико имају неку улогу колико им овај приписује религиозно значење и прихвати их, сајим тим, као пробе неопходне за његову мистичну трансформацију. Јер, не треба заборавити, након иницијатичке "смрти"увек

38) A. A. Popov, *Tavgiycy. Materialy po etnografii avamskikh i vedeevskikh tavgicev* (Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, 0, 5, Moskva - Leningrad, 1936), стр. 84. sq.; Eliade, *Les Chamanisme*, стр. 50 sq.

39) Ксенофонтов, у *Le Chamanisme*, стр. 54; A Friedrich и G. Buddrus, *Schamanen- nengeschichten*, стр. 212-213, 209-210. Уп. H. Findeisen, *Schamanentum*, стр. 57.

40) Dyrtenkowa и A. V. Anochim, цитирани у *Le Chamanisme*, стр. 54. Уп. и H. Nideisen, op. cit., стр. 58 sq.

следи "васкрсење", дакле у смислу психопатолошког искуства, криза се разрешава и болесник је излечен. Да ли ће шаман интегрисати нову личност у великој мери зависи од његовог оздрављења.

До сада смо наводили само сибирске примере, али тема иницијатичког комадања тела је далеко распострањенија. За време иницијације арауканског шамана учитељ чини да присутни поверију како он мења језик и очи неофита и како му стомак пробада штапом. Код Индијанаца са Реке Патвин за претендента за друштво Куксу сматра се да му је пупак прободен копљем и стрелом и да је то учинио сам Куксу - он умире и шаман га васкрсава. Код Суданаца са планине Нуба прво иницијатичко посвећење се зове "глава", јер се "глава искушеника отвара како би у њу могао ући дух". На Малекули иницијација врачева садржи, између остalog, комадање неофита; учитељ му одсеца руке, ноге, главу, и касније их враћа на њихово место. Код Дајака, стари врачеви тврде да одсецају главу кандидата, да му ваде мозак и перу га како би му дали бистрију интелигенцију.<sup>41</sup> Најзад, као што ћемо касније видети, комадање тела и замена утробе су битни обреди у неким иницијацијама аустралијских исцелитеља. Иницијатичко комадање шамана и врачева заслужује другу компаративну студију, јер су сличности са озирчким митом и обредом, с једне стране, и са ритуалним комадањем тела индуског *мериаха*, с друге, веома занимљива, а до сада нису биле објашњене.

Једна од карактеристика иницијације шамана, осим комадања кандидата, јесте његово редуковање на стање костура. Тај мотив се сусреће не само у опису криза и болести оних које су духови изабрали да постану шамани, већ и у искусствима оних који су освојили шаманску моћ сопственим напорима, после дуге и тешке потраге. Тако, на пример, код Амасилик Ескимса, ученик проводи дуге сате у својој кућици од снега, размишљајући. У једном одређеном тренутку пада "мртв" и остаје беживотан три дана и три ноћи; за то време огроман бели вук му прождире месо и претвара га у костур. Тек после таквог мистичног искуства ученик добије дар да упражњава шаманизам. Ангакут и Иглулик Ескимима су кадри да снагом мисли ослободе своја тела плоти и крви и да дugo посматрају сопствени костур.<sup>42</sup> Додајмо да визуелизација сопствене смрти, коју доносе демони, и свођење на стање скелета представљају једну од омиљених медитација индо-сибирског и

41) Видети наводе у *Le Chamanisme*, стр. 63 sq.

42) Уп. *Le Chamanisme* стр.67 sq.

монголског будизма.<sup>43</sup> Потребно је исто тако подсетити да је костур веома често нацртан на одећи сибирских шамана.<sup>44</sup>

Пред нама је једна веома стара религијска идеја, својствена ловачким културама: кост симболизује крајњи корен анималног живота, материцу из које тело без престанка излази. Животиње и људи се поново рађају, почев од кости; неко време воде телесни живот, а када умру њихов "живот" се редукује на суштину концентрисану у костуру, из којег ће се поново родити.<sup>45</sup> Сведени на скелете, будући шамани имају искуство мистичне смрти која им омогућава да се нађу на другом свету, у свету духова и предака, и да са њима поделе њихова знања. Они се "не рађају" изнова; они су "поново оживљени". Њихов је скелет враћен у живот добивши нову плот.<sup>46</sup>

Ради се о једној религијској идеји која се јасно разликује од схватања земљорадника; ови виде у Земљи крајње исходиште Живота и, стoga, идентификују људско тело са семеном које мора да се затрпа у обрадиву земљу како би могло да проклија. Одиста, како смо видели, у иницијатичким ритуалима многих земљорадничких народа, неофити се симболично сахрањују или враћају у стање ембриона у утроби Мајке Земље. Иницијатички сценарио северозајских шамана не садржи повратак земљи (символично покопавање, пружђирање од стране немани итд), већ уништење плоти и, сходно томе, свођење живота на његову крајњу и неуничтиву суштину.

## Обреди иницијације

У већини случајева, када неофит лежи у несвести у јурти, породица позива једног од шамана и тај ће, касније, имати улогу учитеља. У неким другим случајевима, после сопственог "иницијатичког комадања", искушеник одлази у потрагу за својим учитељем, како би научио тајне заната. Подучавање је иницијатичке природе и понекад се прима у стању екстазе. Другим речима,

43) Уп. *Le Chamanisme*, стр. 384 sq. уп. иrogli. VI, стр. 229 sq.

44) Уп. *Le Chamanisme*, стр. 151 sq.

45) Видети *Le Chamanisme*, стр. 153 sq. Уп. и Friedrich и G. Buddrus, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp. 30 sq.; Hans Plahtingall, "Die erhöhte Bestattung in Nord-und Hochasien" (*Anthropos*, XLVIII, 1953, стр. 44-70); H. Findeisen, *op. cit.*, стр. 86 sq.

46) Уп. H. Nachtigall, "Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung" (*Zeitschrift f. Ethnologie*, LXXVII, 1952, стр. 188-197), посебно стр. 191 sq.

учитељ-шаман упућује свог ученика на исти начин на који то чине и демони и духови. Према подацима које је сакупио Ксенофонтов код јакутских шамана, учитељ са собом води искушеника на дуго екстатичко путовање. Започињу успоном на неку планину. Одозго, учитељ искушенику показује раскршће одакле воде друге стазе према врховима: тамо горе обитавају болести које муче људе. Учитељ потом води свог ученика у једну кућу. Тамо се одевају у шаманску одећу и заједно шаманизују. Учитељ открива неофиту како да препозна и да излечи болести које нападају различите делове тела. Сваки пут када именује неки део тела, он му пљуне у лице, и ученик мора да прогута испљувак да би упознао "путеве" паклених зала". На крају шаман води свог ученика у виши свет, код небеских духова. Шаман одсада располаже "посвећеним телом" и може да се бави својим занатом.<sup>47</sup>

Постоје и јавне церемоније иницијације, нарочито код Буријата, Галда, Алтаика, Тунгуга и Мандчуа. Бурјатске церемоније се сврставају међу најзанимљивије. Главни обред садржи успон. У јурти се постави чврста бреза, с кореном у огњишту и врхом који излази корз отвор за дим. Та се бреза зове *udeshi burkhan*, "чувар врата", јер шаману отвара улаз на небо. Она ће стално остати у шатри, како би служила као јасан знак шамановог обитавалишта. На дан посвећења, кандидат се узвере до врха брезе - према традицији, с мачем у руци - и изашавши кроз отвор за дим, снажно завиче, како би измолио помоћ богова. Потом учитељ-шаман - звани "отац шаман", ученик и сви присутни крећу у поворци ка једном месту удаљеном од села, где је претходне вечери био засађен већи број бреза. На одређеном месту поворка се зауставља код једне брезе: жртвује се јарац и кандидата, нагог до појаса, шкропе крвљу по глави, очима, ушима, док остали шамани ударају у бубњеве. "Отац-шаман" се тада пење уз једну брезу и на њеном врху начини девет зареза. Кандидат и остали шамани се такође попну. Док се пењу, они сви падају - или то симулирају - у екстазу. Како Потанин обавештава, кандидат мора да се узвере уз девет бреза које, као девет засека, симболизују девет небеса.<sup>48</sup>

Као што је Уно Харво добро уочио, иницијација бурјатских шамана необично подсећа на неке церемоније матријархатских мистерија. Тако Очишћење кандидата крвљу јарца наликује на *Iauroboiūm*, основни обред Митриних Мистерија, а верање уз бре-

47) Ксенофонтов, у A. Friedrich и G. Buddrus, стр. 169 sq.; Findeisen, стр. 68 sq.

48) Уп. M. N. Eliade, *Le Chamanisme*, стр. 116-120, на основу Н. Н. Агапитова, М. Н. Чанголова и Јорма Партанене.

зу подсећа на митричког миста (посвећеника) који се пење уз лествице од седам степеника које, према Келсу, представљају седам планетарних небеса.<sup>49</sup> Утицаји античког Блиског Истока су помало уочљиви свуда по средњој Азији и у Сибиру, а иницијатички обред бурјатских шамана треба, по свој прилици, да се сврста међу доказе тих утицаја. Но треба дадати да симболизам Дрвета Света и обред иницијатичког успона на брезу, у средњој и северној Азији, претходе елементима културе која је доспела из Месопотамије и Ирана. Ако схватање - тако карактеристично за Азију и Сибир - о седам, девет или шеснаест небеса, произилази у крајној инстанци из вавилонске идеје о седам планетарних небеса, симболизам Дрвета Света, као *Axis Mundi*, није специфично вавилонски. Тада симбол је готово универзалан и на њега се наилази у културним слојевима на којима нема разлога да се сумња на месопотамске утицаје.

У вези са иницијатичким обредом бурјатских шамана треба приметити како се верује да неофит одлази на небо да би био посвећен. Попети се на небо помоћу дрвета или стуба представља такође и основни обред алтајских шаманских сеанси.<sup>50</sup> Бреза или стуб су идентификовани са Дрветом или Стубом који се уздижу у Центру Света и који повезују три космичке области: Земљу, Небо и Доњи Свет. Шаман подједнако може стићи у Центар Света ударажујући у свој бубањ. Јер, као што нам је управо показао сан једног самоједског шамана, бубањ је био направљен од једне гране узете са Космичког дрвета. Слушајући звук свог бубња, шаман у екстази узлеће уз Дрво, дакле до Центра Света.<sup>51</sup> Сви ти шамански обреди, као и други обичаји и веровања које смо навели, повезани су са једном идеологијом која се развила око мита о Космичком Дрвету. Ту је, с једне стране, идеја о Дрвету као Центру Света: она повезује три космичка подручја и успоном уз његово стабло може се прећи са Земље на Небо. Али Космичко Дрво је, с друге стране, једна *imago mundi* + оно симболично садржи читаву Васељену, у првом реду човечанство у његовој свеукупности. Многи сибирски митови приказују људске душе као окачене о гране Дрвета. Када дође време да се душа роди, Бог је шаље на земљу. Други митови причају да су душе свих шамана сакупљене на једном једином Дрвету: уколико је грана на којој је душа окачена виша, утолико ће шаман бити јачи. Најзад, постоје разна веровања у вези са ми-

49) Уно Харва у *Le Chamanisme*, стр. 121 sq.

50) Уп. *Le Chamanisme* стр 175 sq.

51) Уп. Е. Emsheimer у *Le Chamanisme*, стр.159 sq.

стичним односима између шамана и њиховог дрвећа. Сваки шаман има своје дрво, код којег се, духом, склања када га други шамани победе у борби. Ако се дрво посече, шаман умире.

Све ово, чини нам се, указује да шаманско дрво дели углед Космичког Дрвета, да га, сходно томе, шаман може користити као средство за стизање до Центра Света, дакле, у само срце реалности, живота и сакралитета. Пењање уз дрво води сибирског шамана на Небо. На аналогне ритуале смо нашли када смо проучавали неке иницијатичке церемоније у Јужној и Северној Америци. Сада додајмо да је пењање уз дрво једнако и за шаманске иницијације неких америчких популација. Иницијације арауканске *machi* садржи ритуално пењање на неко дрво или стабло ослобођено коре, све до платформе где искушеница упућује своју молитву Богу. Каипски *пујаји* долази до екстатичког успона на Небо пењући се на једну платформу обешену о плафон колибе помоћу неколико заједно уплетених конопаца: када կрену да се расплићу, конопци све брже и брже обрђу платформу.<sup>52</sup>

## Технике екстазе

Примери које смо навели омогућују нам да уочимо битне карактеристике шаманских иницијација и да истовремено схватимо значење шаманизма за општу историју религија. Шаман или врач се може дефинисати као "стручњак за свето" - особа која у светом учествује потпуније, или исправније, него остали смртници. Било да су га надљудска бића "изабрала", било да сам настоји да привуче њихову пажњу и задобије њихову наклоност - као што се ствари дешавају у Северној Америци - шаман је особа која успева да има мистична искуства. У оквиру шаманизма *stricto sensu* мистично искуство се исказује шамановим "трансом" - одглумљеним или стварним. Шаман је екстатик *par excellence*. А на нивоу примитивних религија екстаза значи одлетање душе на Небо, или њено лутање земљом, или, најзад, њено спуштање у подземне области, међу мртве. Шаман предузима таква екстатична путовања:

1. да би се лицем у лице срео са Богом Неба и понудио му неки дар своје заједнице;
2. да би потражио душу неког болесника, за коју се сматра да се загубила далеко од тела или да су је отели демони;

---

52) Видети наводе у *Le Chamanisme*, стр123 sq. 128.

3. да би одаслао душу неког покојника ка њеном новом обитавалишту;

4. најзад, да би обогатио своје знање разменом са вишим Бићима.<sup>53</sup>

Али одлазак душе из тела за време екстазе исто је што и привремена смрт. Шаман је, дакле, човек који је кадар да "умре" и да "васкрсне" већи број пута. Сада разумемо значење бројних испита и обука неопходних за сваку шаманистичку иницијацију. Кроз своју иницијацију шаман учи не само технику "смрти" и "васкрсења", већ и оно што треба да учини када његова душа напусти тело и, у првом реду, како да се снађе у непознатим областима у које залази током своје екстазе. Учи да истражује нове видове постојања које открива захваљујући својим екстатичким искуствима. Он познаје пут што води у Центар Света, отвор у небеском своду кроз који може да одлети до највишег Неба или отвор у Земљи кроз који може да се спусти у Доњи свет. Он је упозорен на препреке које открива током својих путовања и зна да их савлада. Укратко, обавештен је о путевима што воде како на Небо тако и у Доњи свет. Све то је научио током своје иницијатичке обуке у осамљености или под надзором учитеља шамана.

Захваљујући способности да несметано напушта своје тело, шаман по својој воли може да се понаша као дух - лети кроз ваздух, постаје невидљив, види на велике раздаљине, пење се на Небо или силази у Доњи свет, види душе и кадар је да их ухвати, несагорив је, итд. Приказивање извесних факирских подвига за време сеанси, а нарочито "*fire-tricks*", има за циљ да присутне убеди да се шаман поистоветио са начином бивања духова. Моћ да се преображава у животиње, да убија са раздаљине или да предскаже будућност такође је део моћи коју поседују духови; приказујући им, шаман обзнањује да узима учешће у судбини дезинкарнираних бића. Жеља да се понаша као дух означава првенствено жељу да себи приушти надљудски живот; укратко, да ужива слободу, моћ и знања духовних бића, били они богови или духови. Шаман стиче то трансцендентно стање саобрађавајући се сложенијем и драматичнијем иницијатичком сценарију но што се иницијације које смо разматрали у претходним поглављима. Као што смо видели, значајни моменти једне шаманске иницијације садрже:

1. мучење и комадање тела;

2. откидање плоти све до свођења тела на скелет;

53) За све ово видети Le Chamanisme. Уп. и Dominik Schröder, "Zur Struktur des Schamanismus" (Anthropos, L, 1955, стр. 848-881).

3. замену утробе и обнову крви;
4. прилично дуг боравак у Доњем свету, током којег будући шаман прима поуке од душа мртвих шамана и од "демона";
5. успон на Небо да би се стекло посвећење од Бога Неба.

За разлику од неофита у другим иницијацијама, будући шаман на радикалнији начин пролази кроз искуство мистичне смрти. Он не једном ризикује да западне у "лудило." и са том опасношћу се суочава у нади да ће доспети до постојања које је у потпуности друкчије од профаног.

## Иницијације аустралијских врачева

Необично је констатовати да се на готово идентичну схему (pattern) која је својствена иницијацији сибирских и средњоазијских шамана наилази и у Аустралији. (Ради се о схеми у њеној свеукупности а не само о неким иницијатичким мотивима који су свугде распостањени, као што је успон на Небо, силазак у Доњи свет, комадање тела). Сибирско-аустралијски паралелизам поставља пред историчаре религија проблем евентуалног распостирања шаманизма из једног јединог центра. Али пре но што зађемо у тај тежак проблем, треба да изложимо традиционални сценарио иницијације аустралијских врачева. То излагање нам је олакшано захваљујући књизи А. П. Елкина, *Aboriginal Men of High Degree*.<sup>54</sup>

Као и у северноазијском или америчком шаманизму, врач се у Аустралији постаје:

1. наслеђивањем професије
2. "позивом" или "избором"
3. личном потрагом

Али ма какав био пут, кандидат може постати врач тек пошто га је прихватио известан број врачева или га је неколицина од њих поучавала, а пре свега, после мање или више разрађене иницијације. У већини случајева, иницијација се састоји он неког екстичног искуства за време којег кандидат трпи извесне операције митских бића, и предузима успон на Небо или силаске у подземне области. Као што каже Елкин, иницијатички ритуал је "исто тако и реактуелизација онога што се дододило у прошлости,

54) A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946); cf. и Helmut Petri, "Der australische Medizinmann" (*Annali Lateranensi XVI*, 1952, стр.159-317, *XVII*, 1953, стр. 157-225); M. Eliade, *Le Chamanisme*, стр. 55 sq.

углавном културном хероју. Ако то и није увек очигледно, у сваком случају сматра се да натприродна бића, хероји из Времена Сна или небески хероји, или духови мртвих врше радњу, да су, дакле, они учитељи заната.<sup>55</sup> Кандидата "убија" неко од тих натприродних бића које потом предузима неки хирушки захват на његовом беживотном телу; дух или херој из Времена сна врши абдоминалну инцизију, одстрањује му црева која замењује другим, новим, додајући неке магијске супстанце;<sup>56</sup> или му пак отвара тело од врата до слабина, одстрањује му плећку и фемуре, понекад и чеону кост, убацује магијске супстанце, суши му кости, да би их на kraју вратио на њихово место.<sup>57</sup>

Роналд и Катрин Бернт су сакупили драгоцене податке о формирању врача код племена из западне пустине јужне Аустралије. Оплакан као покојник, јер сви знају да ће бити "исечен на комаде", кандидат се упућује ка руци са водом. Када тамо стигне, два врача му повезују очи и бацају га у чељусти Змије, која га прогута. Кандидат остаје у њеном stomaku неодређен период времена. Када најзад врачеви донесу два кенгура као жртву Змији, ова змија избаци кандидата високо у ваздух. Он пада северно од извесне стене и учитељи крећу у потрагу за њим. Налазе га, али сведеног на пропорције сасвим малог детета (препознајемо иницијатичку тему регресије у ембрионално стање у утроби Немани, идентификоване са мајчиним stomakom). Један од тих исцелитеља узима бебу у руке и летећи се враћа до логора.

После тог посвећења мистичног типа - с обзиром на то да га врши натприродно биће - започиње иницијација у правом смислу, у чему стари учитељи играју главну улогу. Постављен унутар ватреног круга, кандидат-беба прилично брзо расте и поново долazi до својих пропорција одраслог. Изјављује да добро познаје Змију, да су они чак и пријатељи, јер је он боравио у њеном stomaku. Потом следи период осамљености током којег кандидат медитира и општи са духовима. Врач га једног дана одводе у шикару и шкропе му тело црвеним окером. "Лежи на леђима испред ватре и сматрају га мртвим. Главни врач му ломи врат и шаке и раствура му зглобове на лактовима, бедрима, коленима и чланцима). Други "доктори" му испуњавају тело школјкама; стављају му их у

55) Elkin, *op. cit.* p. 43

56) Elkin, *ibid.*, стр. 31. Уп. и A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, стр. 404 sq; K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, стр. 25 sq.; Elkin, *op. cit.*, стр. 119 sq., итд.

57) Elkin, *op. op. cit. il.*, p. 31. Cf. и *ibid.* стр. 166 sq.

уши и вилицу, како би кандидат могао да чује и разуме духове, птице и странце. Стомак му такође пуне школкама, како би располагао обновљеним животом и постао нерањив од сваке врсте оружја. Потом га врачеви "опевају" и вакрсавају. Сви се враћају у логор, где се одиграва следећа проба: врач бацају своја копља на новог "лекара"<sup>59</sup>, или школке којима је испуњен онемогућавају да га она погоде.

Овде се ради о једној веома разрађеној иницијацији. Могу се разазнati две главне иницијатичке теме, од којих је само друга специфична за иницијације врачева:

1. пружђирање од стране Немани
2. комадање тела

Ради се у ствари о двострукој иницијацији, од којих прву врши натприродно Биће, другу лекари. Али, мада се подвргава *regressus ad uterum*, кандидат не умире у stomaku Змије, пошто се свог боравка тамо сећа. Право иницијатичко усмрћивање је дело старих лекара и оно одговара начину на који се оперишу врачеви: комадање тела, промена органа, уношење магијских супстанци.

Иницијатичке операције у правом смислу садрже обнову организма и утробе, чишћење костију и утрађивање магијских супстанци - кварцних кристала или седефастих школки или змија-духова. Кварц је у вези са небеским светом и са дугом; седефаста школка је повезана са Змијом-дугом, дакле, у ствари, опет са Небом.<sup>60</sup> Тај

59)

R. и C. Berndt, "A preliminary Report of Fieldwork in the Coldea Region, Western South Australia" (*Oceania*, XIV, 1943, стр. 30-66), стр. 56-61; Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 112-113, Елкин наводи сличну иницијацију код аборицина из области Форест Ривер, Северни Кимберли. Моли врача долази од Змије-Дуге, или иницијацију изводи квалификован "доктор", односно одводи молиоца до Неба, области којом влада Змија. Учитељ преузима обличје костура, молиоца преображава у бебу, ставља га у торбицу коју привеже себи око паса и узлети. Када се подигао доста високо, баца молиоца у Небо, "убијајући га". Доктор потом стиже на Небо, налази младићево тело и у њега ставља неколико малих "змија-дуга" и неколико кварцних кристала. Пошто га је вратио на земљу, доктор му кроз пупак ставља још магичних супстанци и најзад га буди додирнувши га магичним каменом. Младић се враћа нормалној величини а следећег дана покушава сам да се попне на Небо. После овог екстатичног искуства започиње поучавање у правом смислу речи (Elkin, op. cit., стр. 139-140). Елкин исправ нозапажа даредукцијану величину бебе и лично стизмеђу докторове торбице и кенгурове стомачне неторбце уједасе ради обреду препорода.

60)

Уп. Elkin, op. cit., Путовање врача на Небо; Howitt, op. cit., стр. 358 sq., 389, 436, 491, итд.; Elkin, op. cit. стр. 95 sq., 107, 121 sq., итд. О ритуалном значају кварцних кристала у формирању врача, Elkin, op. cit., p. 93, 98, 103, 107 sq., итд. Код будућих јужноамеричких шамана у тело се уносе комади кварца". Уп. *Le Chamanisme*, стр. 62, 135 sq.

небески симболизам је повезан са екстатичким успоном на небо. У многим областима се сматра да кандидат походи Небо, било сопственим средствима (пењући се, на пример, уз уже), било уз помоћ змије. На небу општи са натприродним бићима и митским херојима. Неке друге иницијације садрже силазак у царство мртвих: будући врач заспи у близини гробља, или зађе у неку пећину, или га односе под земљу или на дно језера, итд.<sup>60</sup>

Код неких племена иницијација садржи и "пчење" неофита усред или поред ватре.<sup>61</sup> На крају васкрсавају кандидата та иста натприродна бића која су га и убила и он је сада "човек који има моћ".<sup>62</sup> За време и после своје иницијације он сусреће духове, хероје из митских времена и душе мртвих, и сви га уче тајнама исцелитељског заната. Наравно, формирање у правом смислу се завршава под надзором старијих учитеља.

Дакле, врач се постаје кроз ритуал иницијатичке смрти иза које следи васкрсавање у новом, надљудском животу. Али иницијатичка смрт аустралијских исцелитеља садржи, исто као и иницијације сибирских шамана, две изричите карактеристике:

1. низ операција које се врше на телу кандидата (отварање стомака, обнављање органа, испирање и сушење костију, уграђивање магијских супстанци;

2. успење на Небо, иза којег следе или не друга екстатичка путовања у загробни свет. Откровења у вези са тајним техникама "лекара" се добијају у трансу, у сну или у стању бдења, пре, у току или после иницијатичког ритуала у правом смислу речи.

## Утицаји виших култура

Елкин доводи иницијатички сценарио аустралијских "лекара" у везу са ритуалом мумификације на који се наилази у источној Аустралији; изгледа да тај ритуал води порекло са острвља из Торесовог Пролаза, где се, наиме, упражњава један вид мумифицирања.<sup>63</sup> Меланезијски утицаји на културу аустралијског севе-

Up. *Le Chamanisme*, стр. 62, 135 sq.

60) Уп. Howitt, *op. cit.*, 405, sq., 383, 376 (гробље); Elkin, *op. cit.*, стр. 90 (путовање на дно језера), 93 (урањање до дна реке), 105-106 (гробље), итд.

61) Elkin, *op. cit.* стр. gl, 129, итд. Исто као азијатски и амерички шамани, и аустралијски врачи ходају по ватри не озледивши се (*ibid.*, стр. 63 sq). За ову специфичну моћ шамана уп. *Le Chamanisme*, стр. 233, 385 sq" 412 sq.

62) Elkin, стр. 36.

63) Elkin, *op. cit.*, стр. 40-41. О вези између комадања тела и мумификације видети Alfred Hermann, "Zergliedern und Zusammenfügen. Religions-geschichtliches

роистока су несумњиви. Али Елкин је склон веровању да су ти меланезијски утицаји пренели идеје и технике који су првобитно припадали другим, вишим културама. Он не инсистира на евентуалном египатском пореклу меланезијског ритуала мумификације, иако су неке аналогије запаљујуће. Али он упоређује, с правом, парапсихолошке моћи аустралијских врачева са подвизима индијских и тибетанских јогина. Наиме, ходање по ватри, коришћење чаробног конопца, моћ да се, ако му је по вољи, нестане и поново појави, моћ да се хода изузетном брзином, итд, популарни су међу аустралијским врачевима исто колико и међу јогинима и факирима. "Могуће је," пише Елкин, да постоји нека историјска веза између јоге и других оклутних поступака у пракси Индије и Тибета, и поступака и психичких моћи аустралијских исцелитеља. Хиндунизам се распростро у источној Индији. Јога се упражњава на Балију, а неки подвизи аустралијских "лекара" се могу поредити са делима њихових колега из Папуазије.<sup>64</sup>

Ако би се повезаност коју сугерише Елкин показала заснованом, у Аустралији бисмо имали ситуацију која се може поредити са оном што смо је открили у средњој Азији и у Сибиру: исто као што изгледа да је средње- и северноазијски шаманизам био дубоко обележен елементима културе који су стигли из Месопотамије, Ирана, Индије и Кине, корпус обреда, веровања и оклутних техника аустралијских врачева би добио данашњи облик захваљујући пре свега индијским утицајима. Али то ни у ком случају не значи да та два облика шаманизма - аустралијски и северноазијски - треба сматрати резултатом утицаја примљених из виших религија. Такви утицаји су свакако изменили идеологије и мистичне технике шаманизма, али их нису створили. Сличне шаманистичке ритуале, као и, што је још значајније, парапсихолошке радње налик подвизима индо-тибетанских факира или аустралијских "лекара", налазимо у областима где је тешко претпоставити неке индијске утицаје; на пример, у обе Америке. Свуда у свету се стицање паранормалних моћи појављује, изгледа, као резултат тренинга "лекара" и, пре свега, њиховог искуства мистичне смрти и вакрења, њихове размене са божовима, демонима и душама мртвих, њихових техника поседовања и транса, привидног или стварног. У таквој средини чаробњака и екстата, који настоје, понекад настраним средствима, да коренито измене своје нормално понашање, вера у паранормалне моћи тежи да се појача. А на

zur Mumifizierung" (*Numen*, III, 1956, стр. 81-96).

64) Elkin, *op. cit.* стр. 76-77.

такве средине мага и екстатаика наилази се већ на најархаичнијим ступњевима културе. Евентуални индијски утицаји у Аустралији, као и сигурни утицаји ламаизма у Сибиру, само утврђују, прецизирају и дотерују локалне традиције једне магије којој се на памти почетак.

Али ту је још нешто: технике и идеологије које су својствене шаманизму - на пример успон на небо помоћу дрвета, или "магијски лет" - сусрећу се готово свуде и изгледа да је тешко објснити их индијским или месопотамијским утицајима. Исто су тако распострањена и веровања у вези са једном *Axis Mundi* која се налази у Центру Васељене, тачки кроз коју је могућа комуникација између три космичка подручја. Треба, између осталог, имати у виду да је основна карактеристика шаманизма екстаза, која се интерпретира као напуштање тела од стране душе. А још увек није доказано да је екстатично искуство творевина неке одређене историјске цивилизације или одређеног културног циклуса. Врло вероватно јесте да је екстатичко искуство у разним својим видовима, инхерентно људској судбини, у том смислу што чини саставни део онога што се назива човековима стицањем свести о специфичном начину његовог постојања у свету.

Шаманизам није само техника екстазе, али његова теологија и његова филозофија зависе, у крајњој инстанци, од вредности која се екстази придаје. Шта значе сви ти обреди и шамански митови о успону на Небо и о "магијском лету", или о моћи да се постане невидљив и несагорљив? Сви упражњавају раскид који се врши у свету свакодневног постојања. Двострука интенционалност тог раскида је очита; успоном, летом, невидљивошћу, несагоривошћу тела, итд, постиже се и *трансценденција и слобода*. Непотребно је додати да ти термини који означавају "трансценденцију" и "слободу" нису нађени на архаичном нивоу културе - али искуство је ту, а то је оно што је важно. Човекова жеља за апсолутном слободом, жеља да прекине везе које га држе прикованог за земљу и да се ослободи својих ограничења, сврстава се међу суштинске чежње човекове. С друге стране, прекид нивоа извршен летом или успоном означава подједнако и чин трансценденције: "лет" доказује да се "одозго" превазиша људска судбина, да се човек променио ексцесом спиритуалности. Јер сви митови, обреди и легенде које смо размотрили могу се схватити као чежња да се људско тело види као нешто што се понаша "као дух", да се телесни модалитет човеков преобрази у модалитет духа.<sup>65</sup>

65) M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, стр. 143 sq; уп. стр. 133 sq.

А таква жеља да се човек "понаша као дух" универзално је распрострањен, и није везана за било који одређени тренутак историје човечанства. Шаман или врач играју, у архаичним религијама, улогу коју играју мистици у развијеним религијама; они представљају узорни модел за останак заједнице, самим тим што су остварили трансценденцију и слободу, и тако постали слични духовима и другим натприродним бићима. И с разлогом се може веровати да је жеља за наликовањем натприродним бићима опседала човека од почетка историје.

Општи феномен шаманизма превазилази област наших истраживања, те смо морали да се задовољимо приказивањем неколицине његових аспеката, посебно иницијатичку идеологију и обреде. И овде смо утврдили значај теме мистичне смрти и вакрења. Али смо открили и присуство неких особености које припадају готово искључиво шаманским иницијацијама: комадање тела, свођење на костур, обнављање унутрашњих органа; велики значај који се придаје мистичним успонима у узвишени свет и силасцима одатле; најзад, еминентну улогу сећања. Шамани и врачеви су људи који се сећају својих екстатичких искустава.<sup>66</sup> Неки шамани чак тврде да се сећају својих пређашњих постојања.<sup>66</sup> Констатујемо, дакле, знатно продубљивање искуства иницијатичке смрти и појачање сећања и, уопште, свих психоменталних способности. Шаман се издаваја по чињеници да је успео да у свест угради велики број искустава која су, за профани свет, резервисана за снове, за "лудило" и за стање *ante mortem*. Шамани и мистици примитивних друштава сматрају се, и то с правом, супериорним бићима; њихове магијско-религијске моћи се манифестишу и проширењем њихових менталних капацитета. Из тог разлога шамани постају узорни модели за све који желе да задобију моћ. Шаман је човек који зна и који се сећа, дакле који схвата тајне живота и смрти, укратко, који дели судбину духа. Он није искључиво екстатик, већ је и контемплативац, мислилац. У каснијим цивилизацијама, "филозоф" ће се регрутовати међу тим бићима која су страсно заинтересована за тајне постојања и која су по свом звању склона експерименталном познавању унутрашњег живота. ©

66) За сећања на пренаталне егзистенције код северноамеричких шамана видети Paul Radin, *The Road of Life and Death* (New York, 1945), стр. 8; Ake Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians* (Stockholm, 1953), стр. 418 sq.

## ШЕСТО ПОГЛАВЉЕ

# Иницијитачке теме у велиkim религијама

Тема овог последњег поглавља се може учинити смелом. Не зато што се у развијеним религијама не могу назрети неки традиционални сценарији иницијације, већ стога што би задовољавајуће излагање ове теме превазишло оквире које смо себи поставили овом студијом. Тим проблемима ћемо се уосталом вратити у нашој књизи *Смрт и иницијација*.

Религије које ћемо овде разматрати бескрајно су сложеније од примитивних религија. Штавише, то су, са изузетком индијске, мртве религије, те нисмо увек сигурни да добро схватамо ретке податке којима располажемо. Непотребно је понављати да је иницијација изнад свега тајни обред. Ако нешто знамо о иницијацијама у примитивним друштвима, то је стога што су неки белци успели да буду иницирани, или што су нам урођеници сами дали неке податке. Па ипак смо још далеко од тога да можемо спознати дубоке димензије примитивних иницијација. Шта онда рећи за Елеусинске обреде или за грчко-источњачке мистерије? О тајним ритуалима готово да и немамо директних сведочанстава. Наше информације о иницијацијама у античким временима су у главном фрагментарне и из друге руке; чак су, онда када су нам обавештења пренели хришћански аутори, и отворено тенденциозне. Ако смо, међутим, могли да говоримо о античким иницијацијама, то је управо зато што смо веровали да можемо да реконструишемо нека иницијатичка сценарија; у крајњој инстанци, зато што смо већ познавали феномен иницијације, онакав какав је још увек могао да се посматра у примитивном и у азијском свету, или онакав какав је био схваћен у одређеним тренуцима историје хришћанства.

С методолошке тачке гледишта, реконструкција неког иницијатичког сценарија на основу неколицине фрагментарних докумената и уз помоћ вештог поређења јесте сасвим прихватљив поступак. Али, ако се можемо надати да ћемо успети да реконструишемо иницијатичку схему грчко-источњачких мистерија, било би неопрезно из тога закључити да смо одгонетнули и религиозна искуства ученика. До у бескрај се може дискутовати о томе да ли је садржај тих религиозних искустава још доступан

модерним научницима, ограниченим, видели смо, на врло јадну документацију. Али ма какав став прихватили у тој методолошкој расправи, сви се слажу да ће се до прихватљивих резултата доћи само по цену дуге и минуциозне егзегезе. То овде не можемо предузимати. Зато смо принуђени да се, у већини случајева, у очекивању накнадних радова, задовољимо приближностима.

## Индира

Почињемо Индијом јер се у тој повлашћеној земљи, узиђеје и веровања новијег датума, сачувао и знатан број архаичних религиозних облика. Већ смо имали прилике да говоримо о *upanâyata*, пубертетском обреду који је обавезан за прве три касте, а кроз који се неофит "рађа" као *brahman*, постајући на тај начин *dvija*, "дватут рођени". Говорили смо и о обреду *dîksâ*, иницијатичком ритуалу којем мора да приступи свако ко приноси *some* и који у суштини представља симболичан преображај приносионаца жртве у ембрион. Најзад, поменули смо још један иницијатички обред повратка у материцу, *hiranyagarbha*, који садржи мистично рађање кандидата из утробе мајке Земље.

И *dîksâ* и *hiranyagarbha* су иницијације које кандидату отварају приступ у најдубље области сакралитета. Али Индија познаје и известан број других иницијација истог типа, односно иницијација које имају за циљ пуније учешће у светом или коренито мењање неофитовог егзистенцијалног режима. Нас интересују управо та врста иницијација: иницијације којима се прелази из световног стања у трансцендентно. Са морфолошке тачке гледишта та врста иницијација би се могла сматрати индијским панданом иницијација у тајна друштва примитивног света, а пре свега, шаманских. То, наравно, не значи да су њихови садржаји подударани, већ само значи да се ради о високо специјализованим иницијацијама којима се подвргава узак круг појединача у нади да ће изменити свој начин постојања.

Понекад се сценарио неке архаичне иницијације задржава готово у целости, мада искуство иницијатичке смрти добија нове вредности. Најизразитији пример континуитета, а у исто време и ревалоризације једног архаичног сценарија, налазимо у индо-тибетанском тантризму. Тантризам је израз аутохтоне духовности *par excellence*, реакција недовољно хиндуизираних народних слојева. Природно је dakle да употребљава архаичне, преаријске религиозне категорије. Тако, на пример, у митовима, обредима и фолклору тантричких *siddha* наилазимо на мотиве који су својствени шаманским иницијацијама, нарочито на мотив *Matsyendra* -

*nâth*-а и *Gorakhnâth*-а, личности које су посебно узбудиле народну машту. По неким легендама, *Gorakhnâth* је на следећи начин иницирао два *Maisyendranâth*-ова сина: убио их је, "попут праље" им испрао црева, обесио њихове коже на гране дрвета и вакрсао их.<sup>1</sup> Тај сценарио нас необично подсећа на један од мотива који су специфични за сибирске шаманске иницијације и иницијације аустралијских лекара-исцелитеља. И краљица *Mayânamati*, коју је такође иницирао *Gorakhnâth*, понашала се као шаман - одолевала је ватри, плутала по води, могла је прећи преко моста који чини влас косе, ходала по оштрици сечива, силазила у Доњи свет, борила се против бога Смрти и вратила душу свог мужа, итд.<sup>2</sup> То су фолклорни мотиви чија се најближа реплика може наћи у усменој књижевности сибирских и средњоазијских шамана.<sup>3</sup>

Но ти фолклорни мотиви имају свој пандан у тантричким обредима. Даћемо само један пример: у индо-тибетанском обреду који се зове *tchoed* (*gtchöd*) неофит нуди демонима сопствено тело да га прождеру. Снагом медитације учини да се појави једна богиња, са сабљом у руци, која му одсеча главу и раскомада га; он потом види демоне и дивље звери како се устремљују на његово тело и прождиру га. Друга једна тантричка медитација се састоји у томе да у имагинацији човек сам себе ослобађа плоти и види себе као "бели, светао и огроман костур".<sup>4</sup> Ту исту иницијатичку тему смо већ срели у сибирском и ескимском шаманизму. Али у случају индо-тибетанског *tchoed*-а налазимо се пред новим вредновањем традиционалне теме комадања тела и својења на костур: искушеник се суочава са иницијатичким искушењем изазивајући, маштом, страшну визију коју успева да савлада снагом мисли. Он зна да се ради о творевини његовог сопственог духа, да су богиње и демони иреални исто као и његово сопствено тело и, у ствари, читав космос. Јер искушеник је будиста који припада Великом точку, он зна да је свет "празан", dakle, онтолошки иреалан. Та иницијатичка медитација је истовремено искуство *post mortem*, dakле "силазак у Доњи свет" - или искушеник том приликом остава-

1) Уп. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), .308

2) *Ibid.*, стр. 312 sq.

3) Уп. M. Eliade, *Le Chamanisme*, стр. 195 sq. Неке црте иницијације у ред Ajñivika - покрет на чијем је челу био Makkali Gosâla, најопаснији Будин супарник - показују крајње архаичан карактер: на пример, кандидат би био закопан у земљу све до врата, те би му чупали косу, длаку по длаку; Уп. M. Eliade, *Le Yoga*, .195.

4) R. Bleichsteiner, цитиран у *Le Yoga*, стр. 321.

рује празноћу читавог постхумног искуства како би се у тренутку смрти ослободио сваког страха; сходно томе, избегао ново рођење на земљи. Традиционално искуство комадања тела, које је започето у шаманском свету кроз одговарајуће обреде, кроз "иницијатичке болести" или кроз снове и визије, не интерпретира се више као мистична смрт, неопходна за "васкрс" у новом начину постојања. То искуство сада служи као инструмент сазнања - захваљујући њему неофит схвати шта значи "свеопшта празнина" и на тај начин се приближава коначном ослобођењу. Други тантрички обред, чија је иницијатичка структура у потпуности очувана, јесте церемонија продирања у мандалу. Подударна аустралијском *bora* и, углавном, сваком другом "светом простору", мандала је истовремено и *imago mundi* и пантеон. Ступајући у мандалу, неофит се на неки начин приближава "Центру Света": у самом срцу мандале њему је могуће да изврши<sup>5</sup> прекид нивоа и да приступи трансценденталном стању бивања.<sup>6</sup>

Иницијација се врши под надзором учитеља који, кроз посебан обред, чини да на ученика падне моћ спознаје и сазнања. Налаже му да добро чува тајну. "Пошто ће се у теби јавити највише знање, ништа не реци онима који нису видели велики круг божанстава (т.ј. мандалу), иначе ће мистична веза бити прекинута". И учитељ додаје: "То је твоја веља са Варјом (дакле, тантричким учењем). Ако будеш било коме говорио, лобања ће ти се распросрнути у комаде.<sup>6</sup>

Али, ми схватамо процес ревалоризације једне традиционалне иницијатичке теме пре свега разматрајући свеукупност корпуса техничких варијетета који сачињавају јогу. Спољашњи аспект јоге није једини који нас подсећа на понашање неофита током његовог мистичног тренинга - јер јогин напушта друштво људи, повлачи се у самоћу, подвргава се понекад крајње строгој аскези и прати усмену поуку учитеља, поуку изразито тајну, која се преноси "од уста до уха", како кажу индуски текстови. И још нешто: јога као целина репродукује иницијатичку схему. Као и свака друга иницијација, јога доводи до коренитог преображаја режима постојања онога који се подвргава њеним правилима. Захваљујући јоги, аскета поништава људску судбину, што на индијски начин речено, значи непросветљен живот осуђен на патњу, и стиче неусловљен

5) Уп. Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala* (Rim, 1949), M. Eliade, *Le Yoga*, стр. 223-231, 392-393.

6) Тибетанска верзија *Sarva-tathāgata-tatva-singraha*, превод D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya* (London, 1957), стр. 71 sq.

начин постојања - оно што Индузи зову ослобођење, слобода, *toksa*, *mukti*, *nirvâna*. Али уништити профано људско постојање како би се стекла апсолутна слобода значи умрети за тај условљени начин постојања и поново се родити за други, трансцендентни, неусловљени. Симболизам иницијатичке смрти је видљив у различитим психо-физиолошким техникама које су својствене јоги. Ако се посматра јогин док упражњава јогу, има се утисак да он настоји да ради управо супротно од онога што се раду "у свету", значи од онога што људи раде као људи, заробљеници сопственог незнања. Уместо да се стално креће, јогин остаје непокретан у једном потпуно статичном ставу, званом *âsana*, те наликује на камен или на бильку. Немирном и аритмичном дисању човека који живи у свету, он супротставља *prânâhâta*, ритмичко успоравање дисања и чак сања о томе да доспе до потпуног задржавања даха. На хаотични флукс такозваног нормалног психоменталног живота он одговара усредсређењем мисли на једну једину тачку (*ekâgratâ*). Укратко, он чини супротно од онога на шта живот приморава човека, а тако дела да би се ослободио разних система условљености који сачињавају читав профани живот, и да би досегао неусловљени ниво, апсолутну слободу. Али он може да доспе до такве ситуације, која је слична божанској, и чак изнад ње, само умирући, напуштајући непросветљени живот, профану егзистенцију.

У случају јоге пред нама је комплекс веровања, схватања и аскетских и контемплативних техника чији је циљ преображај, дакле поништење људског постојања. А важно је констатовати да се тај дуг и тежак аскетски пут одвија према добро познатим значима иницијатичког сценарија; у крајњој инстанци јога "убија" нормалног човека, човека који је матафизички "беззначајан", плen илузија, и "зачиње" новог човека, неусловљеног и слободног. Свакако, крајњи циљ јоге се не подудара са циљевима којима теже различите шаманске иницијације или иницијације у тајна друштва, које смо анализирали у претходним поглављима. Јер ако и постоје јогини којима је циљ *upio mystica* са Божanstвом, прави јогин пре свега настоји да стекне савршену духовну аутономију. Али оно што је битно за наше истраживање, јесте да сви ти врло различити циљеви којима теже мистици или чаробњаци, шамани или јогини, захтевају аскетске напоре и духовне вежбе што омогућују да се, у самој њиховој структури, назре класично ткање иницијације: преобразај неофита кроз мистичну смрт.

Ово постаје још очитије ако се разматрају неке вежбе медитацијске јоге. Видели смо малочас у ком смислу је тантрички *tchoed* дао нове вредности симболизму мистичне смрти. Познавање стања *post mortem* такође се стиче вежбом коју помиње *Shiva Samhitâ*; одређена медитација омогућава јогину да антиципира процес ре-

корпције који се одиграва после смрти. А како јоги *sâdhama* садржи космички контекст, та медитација открива и процес којим се Ко-смос периодично ресорбује.<sup>7</sup>

Друга иницијатичка традиционална тема коју су јога и будизам преузели и дали јој нову вредност јесте тема "новог тела" у којем се иницирани изнова рађа. Сам Будха објављује да је својим ученицима показао начине да себи од плотног тела створе "друго тело", сачињено од "интелектуалне супстанце" (*âprîm manomayam*).<sup>8</sup> А хатајоги, тантрици и алхемичари настоје, сваки својим техникама, да стекну "божанско тело" (*divya deha*), апсолутно духовно (*sup - tuay*), или да природно тело, које је "зелено" (*apakva*), преобрете у савршено "зрело" тело (*rakva*).<sup>9</sup> Рукоположење будистичких свештеника садржи ритуале који још чувају своју иницијатичку структуру.<sup>10</sup> Између осталог, у будистичким митовима и легендама обилато се могу наћи иницијатички клишеи. Међу искушењима које Ананда треба да преброди на Сабору Рајагриха да би био примљен у *saṅgha*, сврстава се и пролазак кроз кључаonicу,<sup>11</sup> добро познато искушење типа симплегада. С друге стране, легенде о Буди и другим светитељима и мудрацима, како будистичке тако и оне индуске, неуморно понављају старе иницијатичке теме унутарње топлоте и пламенова који избијају из главе онога који је трансцендирао људско постојање.<sup>12</sup> Када Ананда до-стигне *нирвану*, он се распламти и тело му у потпуности изгори.<sup>13</sup>

Укратко, у Индији поново налазимо, обогаћене другим вредностима, исте прадавне слике традиционалних иницијација: комадање тела, смрт и вакрсење, зачеће и ново рођење, искушења и симплегаде, стицање новог, натприродног тела, магијску топлоту. Ма како били различити циљеви којима теже индијски мудраци, маг или мистик, они се надају да ће их остварити телесним и психо-менталним техникама којима је циљ поништење људског постојања.

7) *Shiva-Samhita*, I, 69-77; M. Eliade, *Le Yoga*, стр. 272 sq.

8) *Majjhima-Nikâya*, II, 17; Уп. Ananda K. Coomaraswamy, "Some pali words" (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, VI, 1939), стр. 116-190), стр.144 sq.

9) M. Eliade, *Le Yoga*, стр. 282, 315.

10) Уп. Paul Lévy, *Buddhism: a "Mystery Religion"?* (London, 1957)

11) Видети текстове Jean Przyluskog, *Le Concile de Rajagrha* (Paris, 1926-1928), стр. 68.

12) Уп. M. Eliade, "Signification de la "Lumiere interieure" (*Eranos - Jahrbuch*, XXVI, 1958, стр. 189-242), стр 196 sq.

13) Уп. Paul Lévy, стр. 95 sq.

И још нешто: процес ослобађања или дивинизације човека се увек може подударati са суштинским моментима једне иницијације, и никде није тако јасно изражен као у традиционалној имажерији и терминологији иницијација.

## Трагови пубертетских обреда у Грчкој

Ако се сада окренемо ка медитеранским религијама, опет сусрећемо три велике категорије иницијације: пубертетске обреде, тајна друштва и мистичне иницијације. Али не сусрећемо их све три у истој епохи. У време када Грчка или Рим ступају на историјску сцену, пубертетски обреди изгледа да су већ изгубили религиозну ауру коју су, судећи према митовима и легендама, имали у току праисторије. Ако се ограничимо на Грчку, у историјској епохи се пубертетски обреди јављају у ублаженом облику државног образовања које је, између осталог, садржало недраматично увођење дечака у религиозни живот града-државе. Па ипак митолошке личности и сценарији који управљају тим скупом државних церемонија чувају успомену на архаичније стање ствари, које није без сличности са атмосфером у којој се одигравају пубертетски обреди. Могли смо, на пример, да покажемо да се легендарни лик Тезеја и обреди везани за његово име боље објашњавају ако их схватимо као произашле из неког иницијатичког сценарија. Многе епизоде саге о Тезеју су, у ствари, иницијатичка искушења; тако његово ритуално урањање у море, искушење које је еквивалентно путовању с ону страну, управо у подводну палату Нереида, вила које су изнад свега *courtorophoi*; тако и Тезејево улажење у лавиринт и његова борба са чудовиштем, егземпларна тема херојских иницијација; тако, најзад, и отмица Аријадне, једне од бројних Афродитиних епифанија, чиме Тезеј завршава своју иницијацију кроз хијерогамију. Према Х. Жанмаиру (*H. Jeanmaire*), церемоније које творе *Theseia* произашле би из архаичних ритуала који су, у некој пређашњој епохи, обележавали повратак адолосцената у град, после њиховог иницијатичког боравка у дивљини.<sup>14)</sup>

Исто смо тако могли да покажемо и задржавање древног сценарија пубертетског обреда у чувеној Ликурговој спартанској дисциплини која се, између осталог, састојала у савладавању бола и у *Cryptie*- и. *Cryptie* је у свему наликовала на архаична иницијатичка

14) Уп. H. Jeanmaire, *Couros et Cuurétes* (Lilla, 1939), стр. 323 sq., 338 sq. и даље

искушења. Адолесцента су слали у планине где је требало да живи читаву годину дана од онога што украде, а пазећи се да га нико не види, онај ко би дозволио да буде виђен, био би кажњен.<sup>15</sup> Другим речима, лакедемонски *courros* је током читаве једне године водио живот вука. Постоји уосталом и сличност између *cryptie* и ликантропије. Преобразити се у вука или се ритуално понашати као вук су, видели смо већ, карактеристике својствене иницијацијама ратника и шамана. Ради се о архаичним веровањима и обредима који су се дugo задржали - како на северу, тако и на југу Европе.

Лако би се продужио списак ликова и иницијатичких сценарија који су се задржали у грчким митовима и легендама. Још увек се у фигури митских Курета може разазнati њихова функција учитеља иницијације; они поучавају адолосценте у дивљини, учећи их архаичним техникама сакупљања плодова и лова, игре и музике. На исти начин се неки моменти приче о Ахилу могу интерпретирати као иницијатичка искушења: одгојили су га Кентаури, што значи да су га у дивљини иницирали учитељи који су били као животиње - или су се манифестовали у животињском обличју; претрпео је пролазак кроз ватру и воду, класична иницијатичка искушења, и чак је неко време живео међу девојкама, одевен као девојка, грема обичају који је специфичан за неке примитивне пубертетске иницијације.

Неке иницијатичке црте би се могле назрети и у митовима и легендама о Хефесту. Бог је бачен са неба и остао девет година у мору; пререзане су му тетиве или су му изврнута стопала - сакаћење које је специфично за иницијације мага и ковача; најзад, "он учи своје умеће у подземној ковачници или у пећини Еуриноминој (Смрт) која га прима у своје окриље (Илијада, XVIII, 398), што имплицира усвојење и промену личности".<sup>16</sup>

О иницијацијама девојака у старој Грчкој не зна се готово ништа. Па ипак је X. Жанмер показао да се у *Thesmophorijama* може разазнati женски иницијатички сценарио.<sup>17</sup> Чак је и сакупљање девојака око Сапфо чувало значење старих пубертетских обреда. Иницијаткиње су остајале под Сапфиним надзором - или надзором неке друге учитељице - све до своје удаје, иницирале су се за специфично женске послове (ткање и сл.) и училе су се

15) Уп. Scholiaste Platonu, *Lois* 633 B, препродукован код Jeanmaire, op. cit., стр. 552. О *cryptie* и о ликантропији видети *ibid.*, стр. 540 sq.

16) Marie Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien* (Paris, 1957) стр. 136 и даље.

17) H. Jeanmaire, op. cit., стр. 301 sq.

добром понашању; та обука је имала неки митски модел.<sup>18</sup> Лезбејска хомосексуалност је била реплика "дорске" љубави ефебија. Хомосексуални односи између учитеља и иницијаната су запажени и у бројним примитивним друштвима.

## Елеузина и хеленистичке мистерије

Прећимо сада на иницијације још живе у историјским временима, да бисмо видели у ком смислу и до које тачке неки архаични сценарио може бити ревалоризован у једном високо развијеном друштву. Елеусинске Мистерије, дионизијски обреди, орфизам, чине бескрајно сложене феномене чији је значај у религиозној и културној историји Грчке веома велики. Наше је да се бавимо само њиховим иницијатичким обредима А као што смо рекли, управо је то оно о чему смо најмање обавештени. Но, ипак можемо да реконструишимо њихове сценарије. Елеузинске мистерије<sup>19</sup>, као и дионизијске церемоније, биле су засноване на неком божанској миту; ток обреда је реактуелизовао прадавни догађај који мит казује, а учесници обреда су били постепено увођени у божанско присуство. Један пример: уочи свог доласка у Елеузину, мисти (посвећени) су прекидали игре и забаве на вест о отмици Персефоне. С бакљама у рукама, плачући и наричући, ишли су на све стране тражећи Персефону. Изненада би им гласник најављивао да је Хелиос пронашао где се налази млада богиња, те је изнова било радости, музике и игре. Мит о Деметри и Персефони је постајао савремен: отмица девојке, Деметрино туговање, догађају се сада, *hic et nunc* и управо захваљујући тој близини двеју богиња, у крајњој линији њиховом присуству, мист ће имати незаборавно искуство иницијације.

- 18) Уп. Reinhold Merkelbach, "Sappho und ihr Kreis" (*Philologus*, 101, 1957, стр. 1-29).
- 19) За литературне изворе видети L. R. Farnell, *Cult. of the Greek States*, vol. III (Oxford, 1907), стр. 307-367. За археолошко истраживање видети F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlin-Leipzig, 1927); K. Kurumiotis, "Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit" (*Archiv. f. Religionswissenschaft*, XXXII, 1935, стр. 52-78); G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her sanctuary at Eleusis* (Washington University Studies in Languages and Literature, XIII, St. Louis, 1942). Уп. и M. P. Nilsson, "Die Eleusinische Gottheiten" (*Archiv. f. Religionswiss.*, XXXII, 1935 стр. 79-141); S. Eitrem, "Eleusis: les mystères et l'agriculture" (*Symbolae Oslaenses*, XX, 1940, стр 133-151); Walter F. Otto, "Der Sinn der eleusinischen Mysterien" (*Eranos-Jahrbuch*, IX, 1939, стр. 83-111 = *The Meaning of the Eleusinian Mysteries y The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks*, II, New York, 1955, стр. 14-31).

Јер већ је Аристотел (Фр. 15) напомену да мист није сазнавао ништа ново; он је мит већ познавао, и њему се није преносило учење., тајно у правом смислу; али је он чинио литургијске радње и видео све предмете. Иницијација у правом смислу речи се вршила у Елеузинском телестриону. Започињала је очишћењем. Потом је, главе прекривене тканином, мист увођен у телестерион и постављан на седиште прекривено животињском кожом.

О свему што се после тога догађало ми смо ограничени на претпоставке. Иницијатичка тајна је била добро чувана. "Велики страх од богова задржава глас", говорила је Химна Деметри (479). А хор у Краљу Едипу (1052) је говорио да су свештеници Еумолпиди стављали златни кључ смртницима на језик. Климент Александријски (*Protreptique*, II, 21, 2) нам је пренео свету поруку Мистерија: "Постио сам; пио сам сусеон; узео сам из котарице и пошто сам опипао, ставио сам у корпу, потом сам узео из корпе и преместио у котарицу". Разумемо прва два дела обреда: пост и узимање сусеона. Цицеон је била мешавина сачињена од јечменог гриза, воде и метвице коју је, према миту, краљица Матанеира дала Деметри иссрпљеној дугом потрагом за Кором. Што се тиче осталог дела свете формуле коју је пренео Климент, предложене су бројне интерпретације, које овде нисмо у могућности да разматрамо.<sup>20</sup> Није био искључен неки облик иницијатичке смрти, што ће рећи симболичан силазак у Доњи свет, јер је игра речи "иницијација" (*teleis̄hai* = бити инициран) и "смрт" (*teleuton* = умрети) била прилично популарна на грчком.<sup>21</sup> "Умрети, то значи бити инициран", говорио је Платон. Ако је ритуална котарица симболизовала Доњи свет, мист је, откривајући је, силазио у Доњи свет. Оно што треба да запамтимо, јесте да је после те мистериозне манипулације светим стварима мист био поново рођен и био од тог тренутка сматран усвојеником Богиње.

Према једном Хиполитовом обавештењу, хијерофант је у кулминантном тренутку објављивао: "Прекрасна је родила свето дете,

20) Уп. између осталог К. Н. Е. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* (Leyde, 1909), стр. 20 sq; A. Korte, "Zu den eleusinischen Mysterien" (*Archiv, f. Religionswiss.*, XVIII, 1915, стр. 116-127). Али видети и умесне примедбе Melaltera F. Ottoa, уперене пре свега против сексуалног тумачења Albrechta Dietericha и Kortea, "The Meaning of the Eleusinian Mysteries", стр. 22 sq. О цицеону видети A. Delatte, *Le Cycéon, breuvagerituel des mystères d'Eleusis* ("Bull. Classe des Lettres, Acad. royale de Belgique, 5<sup>e</sup> серија, Т. 40, 1954, стр. 690-752).

21) Stobaeus, *Florilegium*, 120. 28, где се доноси један фрагмент Темистија или Плутарха.

Бrima (је родила) Brimos. <sup>22</sup> Други ступањ иницијације је садржао *eropieia*: мист је постајао епопт, "онај који види". Знамо да се, када су се погасиле бакље, дизала завеса и да се појављивао хијерофант са ковчежићем. Отворивши га, вадио је из њега клас тек сазрелог жита. Према Валтеру Оту (Walter Otto), "нема сумње у чудотворну природу догађаја. Клас жита који неприродном брзином расте и сазрева део је Деметриних мистера, исто као што је винова лоза израсла за неколико сати била део Дионизијевих свечансоти... На иста чуда у вези са неком бильком наилазимо у церемонијама примитивних народа". <sup>23</sup> Астериос тврди да је убрзо потом долазило до *хијеросдгамос* између хијерофанта и Деметрине свештенице.

Наивно би било покушавати у неколико црта представити суштину једне Мистерије која је доминирала више од хиљаду година религиозним животом Грчке и која већ више од једног века међу научницима даје повода за жестоке контроверзе. Елеузинске мистерије, као уосталом и дионизијанизам и орфизам, постављају пред истраживача безбројне проблеме, посебно у вези са пореклом и, сходно томе, са старошћу. Јер сваки од тих случајева представља крајње архаичне обреде и веровања. Ниједан од тих иницијатичких култова се не може сматрати творевином грчког духа. Њихови корени задиру дубоко у праисторију. Преузете су критске, азијске, тракче традиције, обогаћене и уgraђене у нови религијски хоризонт. Захваљујући Атини Елеузина је постала панхеленски религиозни центар, али Деметрине и Корине мистерије су биле чувене у Елеузини већ вековима пре тога. Елеузинска иницијација потиче директно из неког аграрног култа, организованог око смрти и ваксрса неког божанства које је владало плодношћу поља. *Булроарер* који је присутан у орфичко-дионизијским церемонијама <sup>24</sup> религиозни је предмет својствен културата примитивних ловаца. Митови и обреди који илуструју комадање Диониса и Орфеја или Озириса, чудно подсећају на аустралијски и сибирски материјал који смо анализирали у претходном поглављу. Елеузински митови и обреди имају пандан у религијама неких тропских култура земљорадничке и матријархатске структуре. <sup>25</sup>

22) Hippolyte, *Philosophoumena*, V, 8; Уп. Farnell. *Cils*, III, стр. 177; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (3<sup>е</sup> ed., Leipzig, 1922), стр. 138

23) Walter F. Otto, *op. cit.*, p. 25, где разрађује једну претпоставку Ludwiga Deubnera, *Attische Feste* (Berlin, 1932), стр. 86.

24) A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 10. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (London, 1935; 2<sup>е</sup> ed. 1952), стр. 121 sq.

25) Уп. Ad. E. Jensen, *Die religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948), стр.

Што се такви елементи архаичне религиозности налазе и у самом срцу грчких и грчко-источњачких Мистерија доказује њихову изванредну виталност, али и њихову важност за религиозни живот човечанства. Ради се, нема сумње, о религиозним искуствима која су и прадавна и егземплярна. У вези са нашом темом једна нас ствар посебно интересује: да се до тих искустава долази приликом обреда којима је, и у грчко-источњачком и у примитивном свету, суштина иницијатичка, што значи да им је циљ духовна трансмутација неофита. Исто као и у орфичко-дионизијским церемонијама, као и у грчко-источњачким Мистеријама хеленистичке епохе, у Елеузини мист предузима иницијацију да би трансцендирао људску егзистенцију и стекао виши ступањ бивања, надљудски. Иницијатички обреди реактуализују неки мит о пореклу, који казује авантуре, смрт и вакарс неког божанства. Ако већ тако мало знамо о тим тајним обредима, знамо барем да су најважнији били у вези са мистичном смрћу и вакарсом неофита. Приликом своје иницијације у Изидине мистерије, Апулеј трпи "добровољну смрт" (*ad instar voluntariae mortis*) и "приближава се царству мртвих", да би стекао свој "дан духовног рођења" (*natalem sacrum*).<sup>26</sup> Како је егземплярни модел тих обреда чинио Озирисов мит, вероватно је да је у Мистерији фригијске велике Мајке, а можда и другде, мист био симболично сахрањиван у гробницу.<sup>27</sup> Према Фирмицијусу Матернусу, он је сматран *моритурас*, "умирућим"<sup>28</sup> После те мистичне смрти следило је ново рођење, духовно. У фригијском обреду, пише Салустије, новоиницирани "су храњени млеком као да су новорођени".<sup>29</sup> А у тексту познатом под називом *Mitrina Liturgija* који је пројект гнозом херметизма, може се прочитати: "...Данас, поново зачет Тобом, међу миријадама поставши бесмртан..." или "Рођен поново да би се изнова рађао у том стваралачком рађању Живота...".<sup>30</sup>

Свуда се ради о духовној регенерацији, о *poligenesia*, која се исказивала радикалном променом у егзистенцијалном режиму миста. Захваљујући иницијацији, неофит је ступао у један други начин бивања - постајао је раван Боговима, идентификовао се са

66 sq.

26) *Métamorphoses*, XI, 21, 24; Уп. i de Jong, op. cit., стр. 207 sq.

27) H. Hepding, *Attis, seine Mythen u. sein Kult* (Giessen, 1903), стр. 196; S. Angus (*The Mystery-Religions and Christianity*, London, 1925) стр. 97.

28) Firmicus Maternus, *De Errorre profanarum religionum*, 18. Уп. de Jong, op. cit, стр. 203 sq.

29) Salluste, *De Diis et Mundo*, 4.

30) A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, стр. 10

Боговима. Апотеоза, деификација, вакрснуће (*apathana tismos*), концепције су блиске свим хеленистичким Мистеријама.<sup>31</sup> Уосталом, за касни антички свет, дивинизација човека није имала ништа од неког екстравагантног сна. "Знај, дакле, да си ти бог", писао је Цицерон (*De Republ.*, VI, 17). А у једном херметичком тексту могло се прочитати "Ја те знам, Хермесе, и ти знаш мене: ја сам Ти, а Ти си ја."<sup>32</sup> Слично се може наћи и у хришћанским текстовима. Као што каже *Климент Александријски*, први гностик (хришћанин) "је већ постао Бог" (*Protr.*, VIII, 4). А за Лактанција, чедни човек ће постати *consimilis Deo*, "сасвим налик Богу" (*Instit. Divinae*, VI, 23).

Онтолошка трансмутација иницираног се верификовала пре свега у његовој егзистенцији после смрти. Већ код неких примитивних популација (Меланежани, Африканци, итд) са енфазом се инсистира на разлици између *post mortem* судбине оних који су инициирани у братства и *post mortem* судбине неиницираних. Почек од химне Деметри, егзалирана је срећа иницираних на другом свету, а сажаљевани су они који су умирали, а да нису учествовали у Мистеријама. "Срећан је онај међу живим људима на земљи који је те ствари видео: Онај који није упознао свете оргије и онај који није учествовао у њима, неће имати, после смрти, исту судбину у тамним боравиштима". (Химна Деметри, 480-482). "Срећан је онај који је то видео пре одласка под земљу: узвикује Пиндар. Он познаје крај живота. Он познаје и почетак..." (*Threnoi*, фраг. 10). "О, три пута срећни они међу смртницима који ће, пошто су контемплирали ове Мистерије, ићи Хаду; само ће они тамо моћи да живе; за друге, све ће бити патња" (Софокле, фрг. 719 Диндорф, 348 Дидот).

У хеленистичкој епохи је идеја да инициирани у Мистерије ужива привилеговану духовну ситуацију, како за живота тако и после смрти, постала још популарнија. Човек се, дакле, иницирао да би стекао надљудски онтолошки статус, више или мање божански, и да би себи осигурао живот *post mortem*, односно бесмртност. А као што смо управо видели, Мистерије користе класични сценарио: мистична смрт искушеника и ново духовно рођење. За историју религија значај грчко-источњачких Мистерија лежи пре

31) Уп. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterien-religionen* (2<sup>е</sup> ed, Leipzig, 1920), стр. 29 sq. S. Angus, op. cit. стр. 106 sq. Напоменимо да се ради о схватањима хеленистичког доба, коренито различитим од религиозних видика Хомера и Хесиода. За Египат грчко-римског доба уп. H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Greece Roman Egypt* (Liverpool, 1953), стр. 87 sq., 102 sq.

32) Уп. S. Angus, op. cit., стр. 110, н.5.

свега у чињеници да оне илуструју преку потребу за личним религиозним истукством које укључује и целокупну егзистенцију човека, што значи, да искористимо хришћанску терминологију, и његов вечни "спас". Такво једно лично религиозно истукство није се могло развити у оквиру јавних култова чија је првенствена функција била да осигура санктификацију градског живота и трајност Државе. У великим историјским цивилизацијама, које су обиловале Мистеријама, не наилази се више на ситуацију специфичну за примитивне културе; ту су, као што смо у више наврата напоменули, иницијације младих биле и прилика за свеопшту регенерацију, како колективитета тако и Космоса. Сасвим је друкчија била ситуација у хеленистичкој епоци: огроман успех Мистерија илуструје прекид између религиозне елите и државне религије, прекид који ће хришћанство још више продубити и учинити га, бар за извесно време, дефинитивним.<sup>33</sup>

Али за наше истраживање Мистерије су занимљиве јер покazuју постојаност традиционалних иницијатичких тема и њихову способност да буду до у бескрај реактивиране и обогаћиване новим вредностима. У хеленистичком свету поново налазимо исто стање ствари које смо констатовали у Индији: један архаични сценарио се може преузети и користити за многобројне и различите циљеве, од *upio mystica* са божанством до магијског освајања бесмртности или стицања коначног ослобођења, нирване. То је као да су иницијатичка сценарија била неразлучиво везана за саму структуру духовног живота. Као да је иницијација била процес неопходан за сваки покушај свеопште регенерације, за свако настојање да се трансцендира природно стање човека, да би се могло приступити санктифицираном стању бивања.

Исто је тако важна чињеница да је имажерија Мистерија на kraју прожела широку филозофску и спиритуалистичку литературу, нарочито у касној антици. Упоређивање филозофије са иницијацијом било је лајт-мотив од почетака питаоризма и платонизма. Чак је и мајеутика (*maia*, "породиља"), којом се Сократ настојао да "изроди" новог човека, имала свој прототип у раду учитеља иницијације архаичних друштава; и они су "порађали", дакле и помагали искушеницима да се роде за духовни живот. Мотив иницијатичког "рођења" праћен је, пред крај античког доба, темом духовног очинства, већ запаженог у браманизму и касном

33) Уп. А. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1933), посебно стр. 138-155 (Луцијево преобраћање)

будизму. Св. Павле има "духовне синове", синове које је зачео вером.

Но, то није све. Настојећи да не разоткрију тајну разних хеленистичких Мистерија, многи филозофи и теозофи су предлагали алегоријске интерпретације иницијатичких обреда. Већина тих интерпретација доводила је Мистерије у везу са сукцесивним етапама које треба да пређе људска душа у свом успињању ка Богу. Треба само да се читају Јамболик, Проклус, Синесије, Олимпиодор, и толики други неоплатоничари и мистериозофи из последњих векова антике, да би постало јасно у којој су мери они идентификовали иницијацију у Мистерије са психодрамом кроз коју душа може да се одвоји од материје и, регенерисана, да узлети ка свом правом седишту, интелигабилном свету. На тај начин су продужавали процес духовне ревалоризације већ изражен у Елеузинским Мистеријама. И тамо је, у једном одређеном историјском тренутку, неки земљораднички ритуал био попримио нове религиозне вредности. Мистерија се, и даље чувајући примитивну земљорадничку структуру, није више односила на плодност земље и на благостање заједнице, већ на духовну судбину сваког миста понаособ. Каснији коментатори су уносили и иновације у том смислу што су у старим обредима налазили своје сопствене духовне ситуације са дубоким кризама свога времена.

Тешко да се, дакле, може та огромна маса херменеутичких списка искористити за одгонетање првобитног значења Елеузинских, орфичких или хеленистичких Мистерија. Али ако такве алегоријске интерпретације нису у могућности да нам пренесу "историјске реалности", то не значи да немају велику вредност. Те интерпретације су обележиле читаву историју касније синкретичке духовности. Безбројне хришћанске или хетеродоксне гнозе из првих векова наше ере црпеле су одатле своје идеологије, своје симbole, своје кључне слике. Гностички аутори су причали патетичну драму људске душе, заслепљене и измучене након заборава себе саме користећи сценарија произашла, у крајњој инстанци, из филозофске егзегезе Мистерија. Управо кроз те синкретичке гнозе се валоризација хеленистичких Мистерија као ритуално вођеног искуства "пада" и регенерације душе, распроstrла по Европи и Азији. Неки видови те мистериозофије су се задржали до у касни средњи век. Најзад је у ученим и филофским круговима целокупно учење било оживљено поновним открићем неоплатонизма у ренесансној Италији.

## Хришћанство и иницијација

Од краја 19. века до пре неких тридесетак година известан број научника је веровао да порекло хришћанства може објаснити мање или више директним утицајем грчко-источњачких Мистерија. Скорашња истраживања нису потврдила те хипотезе. Напротив, дошло се до питања не треба ли "ренесанса" Мистерија у првим вековима наше ере да буде повезана са замахом хришћанства; нису ли неке Мистерије реинтерпретирале своје старе обреде у светлости нових религиозних вредности које је донело хришћанство.<sup>34</sup>

Није наше да дискутујемо о свим аспектима тог проблема.<sup>34</sup>

Важно је, међутим, нагласити да евентуално присуство неке иницијатичке теме у раном хришћанству не подразумева нужно утицај религија Мистерија. Једна таква тема би могла бити позајмљена директно од неке јеврејске езотеричне секте, пре свега од Есена, о којима су нам рукописи са Мртвог мора у последње време дали невероватне податке.<sup>35</sup> Штавише, није чак нужно ни претпоставити да је хришћанство "позајмило" неку иницијатичку тему од неке друге религије. Као што смо рекли, иницијација је коегзистентна за сваку нову ревалоризацију духовног живота. Ради се, dakле, о два различита проблема, које не би требало бркati. Први поставља питање иницијатичких елемената (сценарија, одеологија, речник) у раном хришћанству. Други се тиче евентуалних историјских веза између хришћанства и религија Мистерија.

Почнимо тиме што ћemo прецизирати у ком смислу се може говорити о иницијатичким елементима у раном хришћанству. Јасно је да је хришћанско крштење било од самог почетка еквивалентно иницијацији: крштењем се обраћеник уводио у нову религиозну заједницу и постајао достојан вечног живота. Зна се да је између 150. године старе ере и 300. године н. е. у Палестини и Сирији постојао прилично рас прострањен баптистички покрет.

34) Питања у вези са тим и библиографија у Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum des Alchristlichen Umwelt* (Fribourg-amn-Brisgau, 1943), стр. 308-356; A. D. Nock, "Hellenistic Myteries and Christian Sacraments" (*Mnemosyne*, series, 4, V, 1952, стр. 117-213); Hugo Rahner, "The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries" (у *The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks*, III, New York, 1955, стр. 337-401). уп. и 140. Casel, *Das christliche Kultusmysterium* (2<sup>е</sup> ed., Regensburg, 1935); Id, *Das christliche Festmysterium* (Paderborn, 1941)

35) За све што следи коришћени су коментари Theodora H. Gastera, *The Scriptures of the Dead See Sect* (New York, 1956), а посебно студије Kristera Stendhalha, Oscara Cullmana и Karla Georga Kuha, у заједничкој публикацији *The Scrolls and the New Testament*, коју је објавио Krister Stendhal (New York, 1957) уп. и A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect od Qumram and the Essenes* (London, 1954)

И Есени су практиковали ритуална купања или крштења. То је, као и код хришћана, био иницијатички обред; за разлику од хришћана, Есени су та култна купања периодично понављали. Непотребно би dakле било тражити паралелу хришћанском крштењу у обредима лустрације у Мистеријама или у другим церемонијама паганског античког света. За њих су знали не само Есени, већ и други јеврејски религиозни покрети. Али ако је крштење могло да постане света тајна за све хришћане, то је управо стога што га је установио Христ. Другим речима, светотајна вредност кретања лежала је у чињеници да су хришћани у Исусу препознавали Месију, Сина Божјег.

Све ово је већ навео Св. Павле (I, Коринћанима, X), а разрађено је у Јеванђељу по Јовану: крштење је слободни дар Бога који омогућава ново рођење водом и Духом (Јован III, 5). Као што ћемо видети, симболологија крштења се знатно обогатила после 3. века. Тада ћемо наћи на позајмице узете из језика и имажерије Мистерија. Али ниједна од тих позајмица се не уочава у раном хришћанству.

Други култни акт иницијатичке структуре је еухаристија, коју је утемељио Христ на Тајној Вечери. Еухаристијом хришћанин дели тело и крв Господову. Ритуалне гозбе су биле честе у Мистеријама. Али историјске претече Тајне Вечере не треба тражити тако далеко. Кумрански текстови су нам саопштили да су Есени сматрали оброк узет у заједници као антиципацију Месијанске Гозбе. Како наводи Кристер Стендал (*Stendhal*) (op. cit. стр. 10) та идеја постоји и у Јеванђељима. "...многи од истока и запада доћи ће и сјешће за трпезу са Аврамом и Исаком и Јаковом у Царству Небеском" (Матеј, VIII, 11). Али овде се појављује једна нова мисао: хришћани су сматрали да је Исус већ васкрсао и да се већ вазнео на небо, док су Есени чекали да краљ Правде васкрсне као Месија истовремено кад и као Миропомазник Израела. Штавише, еухаристија је за хришћане зависила од једне личности и једног историјског догађаја (Христ и Тајна Вечера), али ми у Кумранским текстовима не налазимо искупитељско значење приписано некој историјској личности.<sup>36</sup>

Види се, dakле, у ком је смислу рано хришћанство садржавало иницијатичке елементе: с једне стране, крштење и еухаристија су посвећивали верника коренито мењајући његов егзистенцијални режим; с друге, свете тајне су га издвајале из масе "профаних" и укључивале у заједницу одабраних. Иницијатичка организација

заједнице већ је код Есена била врло развијена. Исто као што су се хришћани звали "свети" и "изабрани", Есени су себе сматрали иницираним. И једни и други су имали свест о томе да су захваљујући својој "иницијацији" издвојени из осталог дела друштва.<sup>37</sup>

Кумрански текстови нам помажу да боље схватимо историјски контекст Исусовог Јеванђеља и развој првих хришћанских заједница. Сагледавамо у којој је мери првобитно хришћанство било повезано са историјом Израела и са надањима јеврејског народа. Када то кажемо, не можемо а да не будемо свесни свега онога што хришћанство разликује од Есена и, уопште, од свих других савремених езотеричних култова. Ту је, пре свега, осећај *радости* и осећај *новога*. Као што је примећено (Nock, стр. 199) изрази који означавају "ново" и "радост" карактеристични су за језик раног хришћанства. *Новину* хришћанства сачињава сама историчност Христова, а *радост* проистиче из уверености у његово вакрсење.

За прве хришћанске заједнице вакрс Христов се није могао поистоветити са периодичном смрћу и вакрсом Богова из Мистерија. Попут Христовог живота, његове агоније и његове смрти, и вакрс његов се одиграо у *историји*, "у време Понција Пилата". Вакрсење је било непоновљив догађај, није се одигравало сваке године, као на пример, Адонисово вакрсење. Оно није било нека ознака светости космичког живота, као што је то био случај са такозваним божовима вегетације, нити иницијатички сценарио, као у Мистеријама. То је био "знак" који је чинио део месијанског очекивања јеврејског народа и као такав био је уграђен у религиозну историју Израела. Вакрс мртвих био је међу синдромима доласка Времена. Вакрс Христов је објављивао да је *eschaton* започео. Као што каже Св. Павле, Исус вакрсава као "Прворођени из мртвијех" (Колошани, 1, 18). Отуда веровање забележено у синоптичким јеванђељима да је после Христовог вакрса уследио велики број других вакрснућа. "И гробови се отворише, и устане многа тијела светијех који су помрли" (Матеј, 27, 52). За прве хришћане Вакрсењем је започела нова ера у историји; "*правоснажности*" Христа као Месије и, сходно томе, духовне трансмутације човека и свеопште обнове Света. То је, наравно, творило мистерију, али мистерију коју је требало "ударити на сва звона". "Иницијација" у хришћанску мистерију је била доступна свакоме.

Укратко, иницијатички елементи раног хришћанства леже у чињеници да је иницијација једна димензија коегзистентна са

свако ревалоризацијом религиозног живота. Не може се приступити вишем ступњу бивања, не може се учествовати у новој појави светости у свету или историји, а да се не "умре" за профану егзистенцију, непросветљену, а да се не роди поново за један нови, регенерисани живот.

Ако се има у виду "неизбежност" иницијације, онда је чудно да се у раном хришћанству наилази на тако мало трагова иницијатичких сценарија и термина. Св. Павле никада не користи *teleie*, техничку реч за Мистерије. А ако користи *mysterion*, то је у смислу који даје Септуагинта, дакле "тајна". У Новом завету *mysterion* се односи на култни чин, као у античким религијама. За Св. Павла, "мистерија" је Божја *тајна*, дакле одлука Бога да спасе човека посредством свог Сина, Исуса Христа. Ради се, у ствари, о мистерији искуплења. А искуплење је религиозна идеја која је схватљива само у контексту библијске традиције; само у тој традицији је човек, првобитно син Божији, због греха изгубио ту привилегију.<sup>38)</sup>

Христ говори о "мистеријама Царства Небеског" (Матеј, 13, 11; Марко 5, 11; Лука, 8, 10), али је тај израз само пандан "краљеве тајне" из Старог Завета (Тобија, 12, 7). У том смислу, "мистерије" се односе на "Царство" које Христ чини доступним верницима. "Мистерије Царства Небеског" су "тајне" које Краљ преноси само својим ближњима (Јудита, 2, 2), а које засењује другима у облику парабола "да би видели не видевши и чули не чујући" (Матеј, 13, 13). Мада Христова порука садржи иницијатичку структуру - а то управо зато што иницијација чини саставни део сваког новог религиозног откровења - рано хришћанство се не може сматрати нечим што је под утицајем хеленистичких Мистерија.

Али са ширењем хришћанства у све провинције Римског царства, нарочито после његовог дефинитивног тријумфа за време Константина, присуствујемо прогресивном мењању перспективе. Како хришћанство постаје свеопшта религија, тако његова историјност прелази у други план. Црква, међутим, не напушта историјност Христа, као што је случај са неким хришћанским јересима и гностицизмом. Али, поставши егземплярна за читаву *екумену*, хришћанска порука све више тежи да буде формулисана екуменским терминима. Рано хришћанство је било у тесној вези са локалном историјом, историјом Израела. С одређене тачке гледишта свакој локалној историји прети "провинцијализам". Када једна локална историја постане света историја и истовремено егземплярна, што значи парадигма за спас читавог човечанства, она

38) Hugo Rahner, "The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries", стр. 362

захтева да буде изражена језиком универзално схватљивим. А једни универзални религиозни језик је језик симбола. Хришћански аутори ће све више десе окрећу симболима, како би мистерије Јеванђеља учинили доступним. У Римском царству су, међутим, постојала два "универзалистичка" духовна покрета, дакле покрета која нису била спутана границама локалне културе: Мистерије и филозофија. Надируће хришћанство позајмљује и од једног и од другог. Имамо, дакле, троструки процес обогаћивања првобитног хришћанства:

- 1) архаичним симболима који се поново откривају и изнова вреднују тиме што им се приписују нова, христолошка значења;
- 2) позајмљивањем иницијатичких имажерија и тема Мистерија;
- 3) асимилијацијом грчке филозофије.

За нашу тему је занимљиво једино уgraђивање иницијатичких мотива у хришћанство. Али потребно је да поменемо употребу архаичних и опште распрострањених симбола од стране Црквених отаца. Поново наилазимо, на пример, на симbole Космичког дрвета и Центра света интегрисане у симболизам Крста. Краст је описан као "Дрво које се диже од Земље ка Небесима", као "дрво Живота никло на Калварији", дрво које се, "излазећи из дубине Земље", подиже ка небу и посвећује читаву Васељену.<sup>39</sup> Другим речима, да би мистерију свеопштег искупљења Крстом учинили схватљивом, хришћански аутори су користили како симbole Старог Завета и античког Близког Истока (алузија на Дрво Живота), тако и архаичне симболе Космичког Дрвета смештеног у Центар Света, које омогућава комуникацију између Неба и Земље. Краст је видљиви знак Искупљења које је извршио Исус Христ; требало је, дакле, да заузме место старих симбола успињања на Небо. А пошто се Искупљење проширује на читаво човечанство, Краст је требало сместити у Центар Света да би посвећивао читаву Васељену.

Што се тиче крштења, свети Оци све изразитије подвлаче његову иницијатичку функцију нагомилавањем слика смрти и васкрса. Базен крстионице се пореди и са гробницом и са материцом: он је гробница у коју катихумен сахрањује свој земаљски живот и материца где се зачиње вечни живот.<sup>40</sup> Подударање пренаталне егзистенције како потапањем у воду крстионице, тако и иницијатичком смрћу, јасно је изражено у једној сиријској литургији:

39) Видети напомене у вези са патристичким текстовима у нашој крњици *Images et symboles* (Paris, 1952), стр. 213 sq. и XM. Rahner, op. cit., стр. 380 sq.

40) Уп. напомене у M. Rahner, op. cit., 392, п. 20.

"Тако, о Оче, Исус је живео, и вольом Твојом и вольом Светога Духа, у три земаљска станишта: у материци тела, у материци крстонице и у тамним пећинама подземног света."<sup>41</sup> Може се рећи да се у овом случају настоји на новом посвећивању једне архаичне иницијатичке теме тиме што ће се директно повезати са животом и смрћу Исуса Христа.

Али почев од 3. века, а нарочито после 4. века, позајмице из језика и имажерије Мистерија постају честе. Већ су асимилацијом језика грчке филозофије иницијатички мотиви неоплатонизма продрли у текстове светих Отаца. Обраћајући се паганима, Климент Александријски користи језик Мистерија: "О, мистерије света одиста! О, непомућена светлости! Бакље ме осветљавају да бих спознао небеса и Бога, иницијацијом постајем свет."<sup>42</sup>

У 4. веку *arcana disciplina* потпуно преовладава, другим речима, коначно тријумфује идеја да хришћанске мистерије морају бити добро чуване од неиницираних. Како каже отац Хуго Ранер (Rahner) "тајне крштења и жртвеног олтара заоденуле су се ритуалом страхопоштовања и тајне и убрзо је иконостас сакрио најсветијег међу светима, од очију неиницираних: постаše "мистерије од којих верник задрхти". То је инициранима знано", та формулатија се провлачи кроз све грчке хомилије, а један аутор, савременик Ареопагита, опомиње иницираног хришћанина који је искусио божанску мистагогику: "Чувай се да не разгласиш на светогрдан начин најсветије мистерије међу свим мистеријама. Буди обазрив и поштуј божанску тајну... сачував је од свих додира, од свих нечисти профаног; не преноси свете истине, осим на свети начин, светим људима кроз свето просветљење."<sup>43</sup>

Ради се, у ствари, о сублимацији иницијатичких тема Мистерија. Тада процес се могао одиграти јер је чинио део једног знатно ширег покрета - покрета "христијанизације" религиозних и културних традиција античког света. Као што је познато, хришћанство, које је тријумфовало, на крају је преузело не само грчку филозофију, суштину римских правних институција и источњачку идеологију Владара- Космократора, већ и читаво прастаро наслеђе богова и хероја, народних обреда и традиција, нарочито култове

41) Jacob de Sarug, *Consécration de l'eau baptismale*, цитиран у H. Rahner, стр. 395.

42) *Protrepticus*, XII, 119,3; стр. 120, 1; превод на француски M. Mondésert, стр. 189 (Sources Chrét. 2)

43) H. Rahner, op. cit., стр. 365, где сецитирају G. Anrich, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum* (Münster, 1932), стр. 157, 158 и *Ecclesiastica hierarchia*, I, 1 (PG, III, 372 A)

мртвих и обреде плодности. Та опсежна масовна асимилација је била у вези са самом дијалектиком хришћанства. Као универзална религија, хришћанство је било приморано да прихвати све религиозне и културне "провинцијализме" екумене и да им пронађе заједнички именитељ. Та грандиозна унификација се могла извршити само превођењем свих облика, фигура и вредности које је требало прихватити у хришћанске изразе.

За нашу тему је важно утврдити да су са неоплатонистичком филозофијом иницијатичке теме и имажерије Мистерија биле праве вредности које је хришћанство прихватило. Па ипак, не може се говорити о некој инкорпорацији саме садржине Мистерије. Хришћанство је заузело место Мистерија као што је заменило и друге религиозне облике антике. Хришћанска "иницијација" није могла да коегзистира са иницијацијама у Мистерије. Иначе би та религија, која је настојала да сачува бар историчност Христову, ризиковала да се побрка са безбројним гнозама и синкретистичким религијама. Нетолерантност хришћанства најјаснији је доказ да никакво мешање са хеленистичким Мистеријама није било могуће.

### Задржавање иницијатичких мотива у хришћанској Европи

Коначан тријумф хришћанства је донео крај Мистеријама и иницијатичким гнозама. Духовна обнова која се раније тражила у иницијацијама у Мистерије стицала се отада хришћанском светом тајном. Али неки иницијатички мотиви, мање или више христијанизовани, задржали су се још много векова. Овде се дотичемо једног прилично значајног, недовољно проученог проблема: задржавања и постепеног трансформисања иницијатичких сценарија у хришћанској Европи, од Средњег века до модерног доба. Пошто не можемо да се позабавимо овим проблемом у целини, бацићемо на њега само летимичан поглед. Важно је, од самог почетка, назначити у којем су се облику у Европи сачували различити типови иницијација које смо управо разматрали, јер они се нису увек задржали као обреди у правом смислу речи, већ првенствено као облици фолклорних обичаја, игри и литературних мотива.

Иницијације које су, углавном, успеле да сачувају своју ритуалну реалност јесу пубертетске церемоније. Готово у целој руралној Европи, и то до kraja 19. века, церемоније које су означавале прелаз из једног старосног доба у друго још су увек репродуковале извесне теме специфичне за традиционалне пубертетске иницијације.

јације. Интеграција дечака у групу "младића" увек је претпостављала неки обред преласка и известан број иницијатичких проби. Ако је тај симболизам смрти и вакрса готово сасвим заборављен, иницијатичка структура проби сачувала се прилично добро. Могли смо, такође, да покажемо и да се иницијатичко устројство *Männerbünde*- а прехришћанске епохе продужило у мање или више ратничким организацијама младих, у њиховим симболима и тајним обичајима, у њиховим приступним обредима, специфичним играма (напр. игра мачем и сл.), и чак и у њиховој одећи.<sup>44</sup> С друге стране, једна стара иницијатичка тема се назире у церемонијама занатских удружења, нарочито у Средњем веку. Ученик је морао да проведе извесно време крај свог учитеља. Учио је "тајне заната", традиције удружења, симболизам умећа. Учење је садржавало известан број проби, а промоција неофита у правог члана заједнице била је праћена заветом ћутања. Трагови старих иницијатичких сценарија још су видљиви у обредима специфичним за зидаре и коваче, и то нарочито у источној Европи.<sup>45</sup>

Ово неколико примера илуструје различите модалитете задржавања иницијатичких обреда у хришћанској Европи, јер ма који био ступањ њихове десакрализације, све те церемоније се још могу сматрати обредима - оне претпостављају пробе, посебну инструкцију и, пре свега, тајну. Осим ове групе остатака, треба навести и известан број народних обичаја произашлих највероватније из прехришћанских иницијатичких сценарија, али чије се првобитно значење временом изгубило и који су, између остalog, претрпели јак притисак Цркве услед њихове христијанизације. Међу те народне обичаје налик на мистерије треба, пре свега, убројати маскараде и драмске церемоније што прате зимске хришћанске светковине које се одигравају између Божића и Карневала.

Али постоје и случајеви где су се извесне иницијатичке традиције задржале у врло затвореним круговима имајући готово недозвољени живот. Ту треба посебно поменути алхемију. Значајна зато што је сачувала и пренела херметичка учења касне антике,

44) Документарни материјал се може наћи у Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Francfurt-am-Main, 1934); Richard Wolfram, *Schwertanz und Männerbünd* (Kassel, 1935); Hans Metraux, *Schweizer, Jungendleben in fünf Jahrhundertern, Geschichtie und Eigenart der Jugend und ihre bünde im Gebiet der protestantischen deuschen Schweiz* (Aarau, 1942); Ulrich Helsenstein, *Beiträge zur Problematik der Lebensalteiter in der mittleren Geschichtie* (Zürich, 1952).

45) Уп. наше наслове *Comenarii la legenda Mesterului Manole* (Bucarest, 1943) и *Forgerons et alchimist* (Paris, 1956).

алхемија је важна и због улоге коју је одиграла у западњачкој културној историји. Од значаја је што се у *opus alchymicum*-у налази и древна тема иницијатичког мучења, смрти и васкрса, али овог пута примењена на сасвим други исколовени план - план експериментисања минералним супстанцама. Да би је трансмутовали, алхемичари третирају Материју као што су Богови, а сходно томе и мисти - били третирани у хеленистичким Мистеријама: минералне супстанце "пате", "умиру" и "изнова се рађају" у једном другом начину бивања, значи били су трансмутовани. Један од највећих алхемичара хеленистичке епохе, Зосим, прича о привиђењу које је имао у сну: једна личност, по имену Ион открила му је да је била прободена мачем, раскомадана на делове, да јој је била одсечена глава, сва кожа одерана и да је сагорела у ватри, а да је све то претрпела "да би своје тело могла претворити у дух". После буђења, Зосим се пита не односи ли се то што је доживео у сну на алхемијски процес.<sup>46</sup>

У мучењу и комадању Иона лако се препознаје сценарио типичан за шаманске иницијације. Али овде неофит више није тај који трпи иницијатичко мучење, већ минерална супстанца, и то да би променила свој модалитет, да би била трансмутована. У току *opus alchymicum* налази се и на друге иницијатичке мотиве: тако, на пример, фаза звана *nigredo* одговара "смрти" минералних супстанци, њиховој *dissolutio* или *putrefactio*, дакле њиховој редукцији на *prima materia*. У неким текстовима касних западњачких алхемичара редукција супстанци на *materia prima* одговара *regressus*-у *ad iterum*. Све те фазе *opus alchymicum*-а изгледа да указују не само на етапе једног дугог процеса трансмутације минералних супстанци, већ и на интимна искуства алхемичара. Постоји синхронизам између алхемискских операција и мистериозних искустава алхемичара која доводе до његове потпуне регенерације. Као што каже Гихтел (Gichtel) у вези операције *albedo*: "Том регенерацијом не стичемо само нову Душу, већ и ново тело..."<sup>47</sup>

Све ово завређује да се боље разради и прецизира, што овде не можемо да учинимо. Читалац се позива да се обрати нашој књизи *Ковачи и алхемичари*. Али ово неколико кратких опаски било је неопходно да бисмо показали да је алхемија у Европи продужила нека иницијатичка сценарија архаичних структура све до освите модерних времена. И да су алхемичари користили те

46) M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, стр. 153.

47) Gichtel, *Theosophia practica*, III, 13, 5, цитиран у *Forgerons et alchimistes*, стр. 164.

иницијатичке процесе да би реализовали свој грандиозни сан о трансмутацији минерала, односно "усавршавања" метала кроз њихову "спиритуализацију", кроз њихову коначну трансформацију у злато; јер је Злато било једини "савршени" метал, једини који се, на нивоу егзистенције минерала, могао упоредити са божанским савршенством. Са хришћанске тачке гледишта могло би се рећи да су алхемичари настојали да "ослободе" Природу од последица пада, у крајњој линији, да је "спасу". За тај амбициозан подухват космичке сотериологије алхемичари су користили класични сценарио сваке традиционалне иницијације - "смрт" и "васкрс" минералних супстанци, како би их регенерисали.

## Иницијатички мотиви и литерарне теме

Врло је вероватно да су у средњем веку и други типови иницијација били још на снази у малим затвореним круговима. На симbole и на алузије у погледу иницијатичких обреда наилази се у процесу против Темплара или других "јеретика", чак и у процесима против вештица. Али су се те иницијације, у мери у којој су одиста биле још упражњаване, дотицале усских средина и биле су обавијене највећом тајношћу. Присуствујемо ако не потпуном нестанку иницијација, а оно бар њиховој готово дефинитивној окултацији. Та околност даје у толико већи значај присуству знатног броја иницијатичких мотива у књижевности која се, почев од 12. века, развила око *Matière de Bretagne*, нарочито у романима чије су средиште Артур, Краљ-Рибар, Персевал и други хероји укључени у Потрагу за Граалом. Изгледа да данас већина научника прихвата келтско порекло мотива из артуријанског Циклуса. *Џорџ Лимон Китриц* (George Lytton Kittridge), *Артур Браун* (Arthur Brown), *Роџер Шерман Лумис* (Roger Sherman Loomis)<sup>48</sup> - ограничимо се само на америчке научнике - обилато су доказали везу између тема и личности келтске митологије, онакве каква се још разазнаје у велшким и ирским причама, и артуровских сценарија и личности. А већина тих сценарија су иницијатички - увек је то нека дуга и узбудљива "Потрага" за извесним прекрасним пред-

48) Из веома обимне литературе посвећене овом проблему издвојићемо: G. L. Kittredge, *A Study of Sir Gawain and the Green Knight* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1916); A. Brown, *The origin of the Grail Legend* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1943); R. S. Loomis, *Celtic Myth Arthurian Legend* (Columbia Univ. Press, 1927).

метом која, између осталог, имплицира херојево залажење у Други свет.

У којој је мери та *Matière de Bretagne* садржавала не само остатке келтске митологије, већ и сећање на реалне обреде, тешко је рећи. У правилима за приступ у групу ратника коју предводи Артур могу се назрети неки испити уласка у тајна друштва типа *Männerbünd*. Али оно што је од значаја за нашу тему, јесте повећан број иницијатичких мотива и симбола у артуријанским романима. У дворцу где је Граал, Персевал треба да проведе ноћ у капели у којој почива мртви вitez; док ударају громови, он види црну руку која гаси упаљену свећу.<sup>49</sup> То је сам тип иницијатичког ноћног бдења. Искушења која хероји савлађују безбројна су: морају да пређу мост који се потапа под воду или који је начињен од бритког сечива мача, или који чувају два лава, односно две немани. Између осталог, на улазу у дворце бдију виле или демони. Сва та сценарија подсећају на прелазак на ону страну, на опасне силаске у Доњи свет; а када таква путовања предузимају живи, она су увек део иницијације. Преузимајући ризике таквог силаска у Доњи свет, херој тежи освајању бесмртности или неком другом изузетном циљу. Безбројна искушења која трпе личности артуријанског циклуса спадају у исту категорију: на крају своје Потраге хероји исцељују мистериозну Краљеву болест и на тај начин регенеришу *Gaste Pays*; или чак сами долазе до Суверенитета. А зна се да је функција Суверенитета углавном повезана са иницијацијом.

Читава та литература, испуњена иницијатичким мотивима и сценаријима,<sup>50</sup> драгоценна је за наше истраживање због свог "успеха код публике". Чињеница да су се са задовољством слушале романтичне приче презасићене иницијатичким клишеима потврђује, чини нам се, да су ове авантуре биле одговор на једну дубоку потребу средњовековног човека. Иницијатички сценарији сада су напајали само машту, али измаштани живот, као онирички живот, подједнако је важан за психичку свеукупност људског бића колико и свакодневни живот. Овде се дотичемо једног проблема који превазилази компетенцију историчара религије јер, по праву, припада психологу. Али треба га се дотаћи да би се схватило шта се догодило са већином иницијатичких сценарија онда када су изгубили своју ритуалну реалност: постали су оно на шта наила-

49) Уп. анализу Jean Marxa, *La Légende arthurienne le Graal* (Paris, 1952), стр. 281, sq.

50) Уп. Antoinette Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des alfrançösischen Romans in XII Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, vol. V, Berne, 1951).

зимо у, на пример, артуријански: и романами: "литерарни мотиви". То значи да, обраћајући се докретно машти, сада постављају своју поруку на један други план људског искуства.

Нешто слично се дододило, и то одавно, са бајкама. Већ је Пол Сентив (*Paul Saintives*) покушао да покаже да је једна одређена категорија бајки по структури - и додао је, по пореклу - иницијатичка. И други фолклористи су преузели исту тезу, а недавно је холандски германиста *Јан де Вријс* (*Jan de Vries*) истакао иницијатичке елементе сага и *Märchen*.<sup>51</sup> Ма какав се став заузeo у тој расправи о пореклу и значењу бајки, неоспорно је да се искушења и авантуре јунака и јунакиња готово увек могу исказати иницијатичким терминима. А чини нам се да је то од капиталног значаја. Од времена које је тако тешко прецизирати, када су се бајке конституисале као такве, људи, како примитивни тако и цивилизовани, су их слушали са незаситим задовољством. То значи да су иницијатички сценарији - чак прикривени као у бајкама - израз психодраме која је одговор на једну дубоку потребу људског бића. Сваки човек жeli да упозна извесне опасне ситуације, да се суочи са изузетним искушењима, да се отисне у "други свет" - и све то искушава на нивоу свог имагинарног живота, слушајући или читајући бајке или, на нивоу ониричке егзистенције - сањајући.

Други један покрет, наизглед првенствено "литерарни", али који је садржавао, врло вероватно, иницијатичку организацију, јесте покрет *Fedeli d'Amore*.<sup>52</sup> Представници тог покрета постоје у 12. веку како у Прованси и у Италији, тако и у Француској и Белгији. *Fedeli d'Amore* творили су тајну и духовну војску која је за циљ имала култ "јединствене Жене" и иницијацију у мистерију "љубави". Сви су користили неки "скривени језик" (*parlar cruz*) како њихово учење не би било доступно "*à la gente grossa*", како се изражава један од најбриљантнијих међу *Fedeli*-ма, *Франческо де Барберино* (1264-1348). Други један *fedeli d'Amore*, *Жак д Безје* (*Jacques de Baisieux*) налаже у својој поеми *C'est de fiez d'Amours* "да се свети Љубави не смеју разоткрити, већ их треба брижљиво скрити."<sup>53</sup> Да је иницијација Љубављу била духовног реда

51) P. Saintives, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris, 1923); Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldenrage und Mythos* (FF Comm. Nr. 150, Helsinki, 1954). Уп. и Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, I (Berne, 1952), за интерпретацију иницијатичких тема у смислу психологије К. Г. Јунга.

52) Уп. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e der Fedeli d'Amore* (Rome, 1928); R. Ricolfi, *Studi sui "Fedeli d'Amore"*, vol. I (Milano, 1933).

53) "D'Amur ne doivent reveler/Les consiaus, mais très bien celer..." (*C'est des fiez*

потврђују сам Жак д Безје интерпретирајући значење речи "Љубав":

"A scènesie en sa partie  
*Sans, et mor* senefic *mort*;  
*Or l'assemblons, s'aurons sans* *mort*".<sup>54</sup>

"Жена" симболизује трансцендентални интелект, Мудрост. Љубав према Жени буди присталицу групе из летаргије у коју је запао хришћански свет због духовног интегритета Папе. У текстовима *Fedeli- ja d'Amore* наилази се на алузију на "удовицу која није удовица": то је *Madonna Intelligenza* која је остала удовица јер је њен супруг, Папа, умро за духовни живот предајући се искључиво световним пословима. Не ради се ту у правом смислу о неком јеретичком покрету, већ о групи која више није папи признавала престиж духовног поглавара хришћанства. Ништа се не зна о њиховим иницијатичким обредима, али они мора да су постојали, јер су *Fedeli d'Amore* творили заједницу и држали тајне састанке. Али *Fedeli d'Amore* су важни првенствено зато што илуструју један феномен који ће се прецизирати на следећи начин: преношење тајне духовне поруке путем "литературе". Данте је најчувенији следбеник те тенденције - која већ антиципира модерно доба - да се уметност, нарочито књижевност, схвата као погодно средство за ширење теологије, метафизике, или чак со-териологије.

Ово неколико опаски нам помаже да схватимо шта су у модерном свету постали елемнти који творе иницијацију, а под термином "модерни свет" означавамо различите категорије индивидуа које више немају религиозно искуство у правом смислу речи, које живе десакрализовану егзистенцију у једном десакрализованом свету. Пажљива анализа њиховог понашања, веровања и идеала могла би да открије сву прикривену митологију и одломке неке заборављене или деградиране религије. Ништа чудно, јер је човек постао свестан сопственог начина бивања као *homo religiosus*. Хтео он то или не, арелигиозан човек модерних времена продужава понашање, веровања и начин изражавања *homoreligiosus-a*, мада их често десакрализује, празни их од њиховог првобитног значења. Могло би се показати, на пример, да свечаности и забаве једног арелигиозног друштва или друштва које сматра да је такво, јавне церемоније, представе, спортска такмичења, организације младих, пропаганда путем слика или слогана, литература широке по-

d'Amours, v. 499-500, цитиран код Риколфија, оп. си., стр. 68-69)

54) Цитирано код Риколфија, стр. 63

трошње - да све то још чува структуру симбола, обреда и митова, мада лишених религиозног садржаја.<sup>55</sup> Али и још нешто: машта и ониричко искуство модерног човека настављају да буду пројети религиозним симболима, ликовима и темама. Као што и неки психологи радо понављају, несвесно је религиозно.<sup>56</sup> У извесном смислу могло би се рећи да је код људи из десакрализованих друштава религија постала "несвесна"; она лежи покопана у најдубљим слојевима његовог бића; али то не значи да она и даље не врши битну функцију у структури психичког живота.

Дакле, иницијатичке елементе и даље препознајемо, поред других структура религиозног искуства, у имагинарном и ониричком животу модерног човека. Али препознајемо их исто тако добро и у неким типовима *реалних* искушења са којима се суочава свако људско биће, у духовним кризама, у усамљености и безнађу кроз које мора да прође да би досегло одговорну, аутентичну и стваралачку егзистенцију. Чак и да се иницијатички карактер искушења не поима као такав, тиме човек ништа мање не постаје он сам све док није разрешио низ очајнички тешких, па чак и опасних ситуација; значи, док није претрпео "мучење" и "смрт" иза којих следи буђење у једном другом животу, квалитативно друкчијем пошто је "регенерисан". Ако се боље погледа, читав живот човеков је сачињен од низа искушења, "смрти" и "васкрса". Тачно је да, у случају модерног човека "иницијација" не врши онтолошку функцију пошто се више не ради о религиозном искуству у потпуности и свесно прихваћеном; она више не укључује коренинуту промену начина бивања кандидата нити његово спасење. Иницијатички сценарији делују само на виталном и психолошком плану. Али ипак функционишу, и из тог разлога смо и рекли да се чини како је процес иницијације саставни део људског постојања.

55) Видети наш чланак "Les mythes du monde moderne", u *Mythes, rêves et mystères*, стр. 17-36.

56) Психоанализа се чак може сматрати деградираним обликом иницијације, односно обликом иницијације приступачном десакрализованом свету. Сценарио је још увек препознатљив: "силазак" у дубине психе, настањене "чудовиштима" еквивалентан је *descensus- u ad inferos*; реална опасност коју имплицира такав "силазак" може се поистоветити са испитима типичним за традиционална друштва, итд. Резултат једне успеле анализе је интеграција личности, психички процес који није без сличности са духовном трансформацијом која се врши кроз аутентичну иницијацију.

## Неке завршне напомене

Пошто смо дошли до краја наших истраживања, бацимо поглед на пут који смо превалили. Закључили смо да се различити типови иницијације могу свrstати у две важне категорије:

1) пубертетске обреде којима млади људи приступају светоме, знању и сексуалности, дакле, постају одиста *људска бића*;

2) посебне иницијације које предузимају неки појединци да би трансцендирали људско стање и постали штићеници надљудских Бића или чак и њима слични.

Исто тако смо закључили да, иако располаже извесним сценаријима која су јој на неки начин својствена, та друга категорија иницијације користи, у већини случајева теме својствене пубертетским обредима.

Пошто нам није могуће да овде прикажемо географску распострањеност<sup>57</sup> тих двеју категорија иницијације, нити да укратко појединачно изнесемо њихове историје, задовољићемо се тиме што ћемо дати неколико закључака који произилазе из нашег истраживања.

1) Мада су пубертетски обреди примитивних људи обично везани тесно за ромб (*булроарер*) или обрезивање, они то нису увек. Може се, дакле, закључити да иницијација чини аутономан и *suigeneris* феномен који може постојати - и који одиста постоји - без телесних сакаћења и драматичних обреда за које се иницијација обично везује.

2) Пубертетске иницијације су изузетно распострањене и зајажене код најархаичнијих популација: Аустралијанаца, староседелаца Огњене Земље, калифорнијских Индијанаца, Хотентота итд. Постоје, међутим, примитивна друштва у којима пубертетски обреди, чини се, не постоје или су врлоrudиментарни; то је случај, на пример, са неким арктичким и северноазијским популацијама. Али религиозним животом таквих популација доминира шаманизам, а као што смо видели, шаман се постаје кроз дугу и понекад драматичну иницијацију. Исто тако, мада су у наше време пубертетски обреди у Полинезији готово нестали, тамо велики значај имају тајна друштва; а она увек користе иницијатичке сценарије. Из тога следи да су, на овај или онај начин, иницијатички обреди универзално распострањени у примитивном свету, било у облику пубертетских церемонија, било у виду обреда уласка у *Männerbün* -

57) Уп. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, стр. 191 sq.

*de*, било, најзад, у облику иницијатичких искушења неопходних за остваривање мистичне вокације.

3) Они који их упражњавају сматрају да су иницијације установила божанска или натприродна бића. Иницијатичка церемонија је, дакле, *imitatio dei*: светкујући је, човек поново живи праисконско свето време, а неофити уживају, заједно са масом иницираних, присуство Богова или митских Предака. Иницијација је рекапитулација свете историје Света и племена. Том приликом читаво друштво поново урања у митска Времена почетака и одатле излази регенерисано.

4) Иницијатички сценарији су видљиво различити; довољно је упоредити једноставност иницијације код Кураија са сличним аустралијским или меланезијским церемонијама. Неки типови пубертетске иницијације су у органској вези са одређеним културама; имали смо прилике да изложимо структуралну повезаност која постоји између овог или оног иницијатичког мотива и ловачких или земљорадничких друштава. Као и сви други реалитети културе и феномен иницијације јесте историјска реалност. Другим речима, конкретни изрази иницијације су у вези са структуром датих друштава, тако и са њиховом историјом. Али, с друге стране, иницијација подразумева једно егзистенцијално искуство - искуство ритуалне смрти и откровења светога, што значи да она представља мета-културу и транс-историјску димензију. Из тог разлога исте иницијатичке теме настављају да делују у култно хетерогеним друштвима. Неки сценарији грчко-источњачких Мистерија су већ уочени у свим примитивним културама, као што су аустралијске или афричке.

5) Ради лакшег увида читалаца, подсетимо на иницијатичке теме и мотиве који се истичу својом учесталошћу и распрострањеношћу:

а) најједноставнија тема која садржи само одвајање неофита од мајке и његово увођење у свето;

б) драматичнија тема која садржи обрезивање, искушења, мучења, односно симболичну смрт и вакрсење;

ц) сценарио у којем је идеја смрти замењена идејом новог зачећа и новог рођења и у којем је иницијација изражена на више ембриолошки и гинеколошки начин;

д) схема чији је најбитнији елеменат индивидуално повлачење у дивљину и трагање за духом заштитником;

е) сценарио специфичан за херојске иницијације, где је акценат на победи извојеваној магијским средствима (метаморфоза у дивљу звер, "фурор" итд);

ф) модел резервисан за иницијације шамана и друге стручњаке за свето, који садржи како силазак у Доњи свет, тако и успон на

Небо (суштинске теме; одсецање удова од тела и обнављање утробе; пењање уз дрво);

г) мотив који би се могао назвати "парадоксалним" јер се у принципу ради о искушењима несавладивим на нивоу људског искуства (искушења типа симплегада). Тачно је да су искушења - симплегаде на неки начин саставни део свих претходних примера (осим, наравно, првог). Могућно је, међутим, говорити о "парадоксалном" мотиву пошто се овај може одвојити из ритуалног комплекса и у својству симбола извршити важну функцију у митовима и фолклору, нарочито функцију разоткривања структуре крајњег реалитета и Духа.

6) Као што смо констатовали, у једној истој култури може упоредо да постоји више иницијатичких сценарија. Такав плурализам се историјски објашњава сукцесивним утицајима који су временом вршени на дату културу. Али треба исто тако имати у виду мета-културни карактер иницијације; исте иницијатичке мотиве налазимо и у сновима и имагинарном животу како код модерног, тако и код примитивног човека. Поновимо, ради се о једном егзистенцијалном искуству које је саставни део људског живота. То је разлог што је у друштвима која су високо развијена увек могуће оживети архаичне схеме иницијације.

7) Не може се рећи да се ради о некој "револуцији" када се прелази са једне иницијатичке теме на другу, нити једна тема генетички произилази из претходне, нити, најзад, да је таква тема супериорна у односу на друге. Свака представља творевину која је сама себи довољна. Па ипак, важно је напоменути следеће: драмски интензитет иницијатичких сценарија се повећава у сложенијим културама; управо у таквим културама се појављују разрађени сценарији, маске, искушења сирова и пуна страве. А све те иновације имају за циљ да искуство ритуалне смрти учине што патетичнијим.

8) Већ у архаичним културама иницијатичка смрт се оправдава митом о пореклу који се може резимирати на следећи начин: неко натприродно Биће је покушало да "обнови" људе убијајући их, како би их васкрсло "измењене"; из неког разлога људи су убили натприродно Биће, али су потом око те драме светковали тајне обреде; тачније, насиљна смрт натприродног Бића је постала централна Мистерија која се реактуелизује приликом сваке нове иницијације. Иницијатичка смрт је, dakле понављање смрти натприродног Бића, утемељивача Мистерије. Од тренутка када се, за време иницијације, понавља праисконска драма, *репродукује* се и судбина натприродног Бића: његова насиљна смрт. Захваљујући ритуалној антиципацији и смрт је санктификована, дата јој је религиозна вредност. Смрт се вреднује као суштински моменат

постојања натприродног Бића. Умирући ритуално, инициирани учествује у натприродном стању бивања Оснивача Мистерије. Захваљујући таквом вредновању, смрт и иницијација постају међусобно замењиве; што опет значи да се у ствари конкретна смрт на крају идентификује са обредом преласка у више стање.

Иницијатичка смрт постаје *conditio sine qua non* читаве духовне обнове, у крајњој линији опстања душе, чак и бесмртности. А једна од најважнијих последица које су иницијатички обреди и идеологије имали у историји човечанства била је да је то религиозно вредновање ритуалне смрти довело, на крају, до победе над страхом од стварне смрти и до веровања у могућност чисто духовног надживљавања људског бића.

Никада не треба изгубити из вида да иницијатичка смрт истовремено значи крај "природног" човека, некултурног, и прелазак у нови модалитет постојања - модалитет "бића рођеног у духу", дакле бића које не живи искључиво у "непосредној" реалности. Иницијатичка смрт је, дакле, саставни део мистичног процеса којим се постаје "други", обликован према моделу који су открили богови или митски преци. То доводи до закључка да неко постаје *прави човек* у оној мери у којој престаје да буде "природни човек" и у којој наликује на неко надљудско биће. Значај иницијације за поимање архаичног менталитета лежи поготово у следећем: показује да *прави човек* - духовни човек - није дат, није резултат природног процеса. Њега "праве" стари учитељи према моделима које су разоткрила божанска бића и који су сачувани у митовима. Ти стари учитељи чине духовну елиту архаичних друштава. *Они знају*, они познају свет духа, свет одиста људски. Њихова је функција да новим генерацијама разоткрију дубоки смисао постојања и да им помогну да преузму одговорност да буду "прави људи" и, сходно томе, да учествују у култури. Али пошто је, за архаично друштво, "култура" сума вредности примљених од натприродних бића, функција иницијације се може одредити и овако: она открива, свакој новој генерацији један свет отворен ка транс-људском, свет, ми бисмо рекли, трансцендентални.

## Епилог

Као што смо видели, модеран свет више не познаје иницијацију традиционалног типа. Неке иницијатичке теме успевају да се задрже и у хришћанству, али различите хришћанске вероисповести им више не признају вредност "иницијације". Обреди, имажерија и терминологија посуђени од Мистерија касне антике, у мери у којој су их сачувале разне хришћанске вероисповести изгубили су своју иницијатичку ауру - већ 15 векова они су саставни део симболике и церемонијала Цркве.

То не значи да нису постојале, и да више не постоје, мале групе које настоје да "оживе" "езотерички" смисао институција католичке цркве. Случај *J. K. Уисманса* (*J. K. Huysmans*) је најпознатији, али није једини. Такви подухвати готово да нису имали одјека ван кругова писаца и окултиста аматера. Тачно је да, од пре неких тридесетак година, католички поглавари показују велико интересовање за имажерију, симbole и митове. Али то захваљујући пре свега ренесанси литургијског покрета, поновном открићу грчке патрологије и све већем значају који се придаје мистичним искуствима. Ниједан од ових идејних токова није изазвала нека "езотеричка" група. Напротив, у католичкој цркви се може уочити иста жеља за живљењем у историји и за припремањем ученика да се суоче са проблемима историјске актуалности која се уочава у реформистичкој цркви. Ако се велики број католичких свештеника данас интересује много више него пре 30 година за проучавање симбola, то није у оном смислу у којем су мислили Уисманс и његови пријатељи; јесте да би боље схватили тешкоће и кризе својих верника. Зато свештеници хришћанских вероисповести све више и више проучавају психоанализу.

Свакако, данас постоји знатан број окултних секта, тајних друштава, псевдо-иницијатичких група, херметичких покрета, неоспиритуалиста, итд. Теозофско друштво, антропозофија, неоведантизам или необудизам само су најпознатији изрази једног културног феномена који постоји помало свуда у западном свету. Тада феномен није нов. Интересовање за окултизам, праћено тежњом за груписањем у тајна друштва, више или мање иницијатичка, појављује се у Европи већ у 16. веку, да би досегло врхунац у 18. веку. Једини тајни покрет који показује извесну идеолошку кохерентност, који већ има историју и који ужива друштвено-политички углед, јесте слободно зидарство. Остале организације са иницијатичким претензијама већином су скорашиће и хибридне импровизације. Њихов значај је понајвише социолошке и психолошке природе: оне илуструју дезоријентацију једног дела модерног света, тежњу да се пронађе замена за религиозну веру. Оне

исто тако илуструју несаломиву наклоност према "мистеријама", према окултном, према ономе што је онострано, која чини саставни део људског бића и која се може уочити у свим епохама и на свим културним нивоима, нарочито у кризним временима.

Не садрже све тајне и езотеричне организације модерног света ритуале уласка или иницијатичке церемоније. "Иницијација" се у већини случајева своди на књишку инструкцију (број "иницијатичких" књига и часописа који се публикују у свету је врло импресиван). Што се тиче окултних групација које упражњавају неку иницијацију, оно мало што се зна јесте да се ради о "обредима" које су смислиле и инспирисале неке књиге за које се тврди да чувају драгоцену открића о античким иницијацијама. Ритуали звани "иницијатички" често показују сажаљења вредно духовно сиромаштво. Чињеница да су њихове присталице могле да виде поуздане начине за приступање највишој гнози доказује у којој је мери савремени човек изгубио смисао за традиционалну иницијацију. Али успех таквих подухвата исто тако показује дубоку потребу да се буде "инициран", дакле да се буде обновљен, да се учествује у животу духа. С одређене тачке гледишта, псеудо-иницијатичке секте и групације врше позитивну функцију пошто помажу модерном човеку да за своју драстично десакрализовану егзистенцију пронађе духовни смисао. Психолог би чак рекао да екстравагантна неуротичност назови иницијатичких обреда није нарочито важна; важно је да дубока психа оних који у томе учествују налази, захваљујући таквим "обредима", извесну уравнотеженост.

Већина тих псеудоокултних групација јесте неизлечиво стерилна. Никаква значајна културна творевина се не може приписати њиховом деловању. Напротив, неколицина модерних дела у којима се могу уочити иницијатичке теме - на пример *Ulysses* Џемса Џојса, *The Waste Land* Т. С. Елиота - створили су писци и уметници који себе не сматрају "иницираним" и не припадају никаквом окултном кругу.

Тако се враћамо проблему који смо се већ дотакли: иницијатичке теме су пре свега живе у несвесном модерног човека. То је потврђено иницијатичким симболизмом неких уметничких творевина - поезије, романа, ликовних дела, филма - али и њиховим одјеком у публици. Таква једна масовна и спонтана пријемчивост показује, чини нам се, да је у дубинама свог бића модерни човек још осетљив на "иницијатичке" сценарије и поруке. Чак и у терминологији која се користи да би се интерпретирала таква дела препознају се иницијатички мотиви. Каже се да та и та књига или тај и тај филм изнова откривају митове и искушења Хероја у потрази за Бесмртношћу, да се дотиче мистерије искуплења Света,

да разоткривају тајне регенерације кроз Жену или кроз Љубав итд.

Није зачуђујуће што критичаре све више привлаче религиозне импликације, а посебно "иницијатичка" симболика модерних књижевних дела. Књижевност игра значајну улогу у савременој цивилизацији Запада. Читање само по себи, као "разонода" и средство бежања од историјске актуалности, представља једну од карактеристика модерног човека. Природно је, дакле, да овај тражи да задовољи своје религиозне потребе, потиснуте или недовољно задовољене, читањем неких књига "секуларних" на изглед, али које, у ствари, садрже митолошке ликове камуфлиране у савремене личности, и које приказују иницијатичке сценарије у облику свакодневних авантура.

Аутентичност те полусвесне или несвесне жеље да се учествује у "искушењима" која регенеришу Хероја и на крају га "спасавају" потврђена је, између осталог, присуством иницијатичких тема у сновима и измаштаним активностима модерног човека. К. Г. Јунг је инсистирао на чињеници да се процес који он назива *индивидујом* и, који према њему, твори крајњи циљ људске егзистенције, остварује кроз низ "искушења" иницијатичког типа.

Као што смо рекли, "иницијација" је сагласна свакој аутентичној људској егзистенцији. Из два разлога: с једне стране јер сваки аутентични људски живот претпоставља дубинске кризе искушења, страх, губитак и поновно налажење себе, "смрт" и вакрс; с друге, зато што, ма како испуњена била, читава егзистенција се, у једном одређеном тренутку, открива као промашена егзистенција. Не ради се о неком менталном суду који се односи на сопствену прошлост, већ о конфузном осећању да се промашио позив, да се издао најбољи део самог себе. У таквим тренуцима опште кризе само једна нада изгледа да доноси спас - нада да се живот може почети изнова. То значи, у ствари, да човек сања о новој егзистенцији, регенерисаној, пунијој и значајнијој. Не ради се о некој мрачној жељи, скривеној унутар сваке људске душе, да се периодично обнавља, према моделу космичког обнављања. Оно о чему се сања и нада у таквим тренуцима опште кризе, јесте да се стекне дефинитивна и општа обнова, *renovatio* који би могао да преобрati егзистенцију. Управо таквој обнови тежи свако аутентично религиозно преображање.

Али аутентични и дефинитивни преобразаји јесу прилично ретки у модерним друштвима. Тим нам се више онда чини значајним податак да чак и арелигиозни људи понекад осете, у дубини свог бића, жељу за духовном трансмутацијом која, у другим културама, представља сам циљ иницијације. Није на нама да судимо у којој мери су традиционалне иницијације испуњавале своја

обећања. Важно је да су јасно показивале намеру да преобрате људску егзистенцију и полагале право на моћ да то учине. Но-сталгија за иницијатичким *renovatio*, која се спорадично појављује из најскривенијих дубина модерног арелигиозног човека, чини нам се од највећег значаја. Она би у ствари била модерни израз вечите чежње човекове да нађе позитиван смисао смрти, да прихвати смрт као обред преласка у више стање постојања. Ако се може рећи да иницијација чини специфичну димензију људске егзистенције, то је пре свега зато што само иницијација даје смрти позитивну функцију - функцију да припреми "ново рођење", чисто духовно, приступ у стање бивања ослобођено разарајућег утицаја Времена. ©

Крај

## Од истог аутора:

*Технике йоге / Techniques du Yoga* (La Montagne Sainte-Geneviève, 1948)

*Мит о вечном повратку; архетипови и њихово понављање / Le Mythe de l'éternel retour; Archétypes et répétition* (Les Essais, 1949)

*Третирање историје религија / Traité d'Histoire des Religions* (Payot, 1949)

*Бенгалска ноћ, роман / La Nuit Bengali,* (La Méridienne, 1950)

*Шаманизам и архаичне технике екстазе / Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951)

*Слике и симболи / Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (Les Essais, 1952)

*Йога. Бесмртност и слобода / Le Yoga. Immortalité et liberté* (Payot, 1954)

*Забрањена шума, роман / Forêt interdite,* (Du monde entier, 1955)

*Поноћ у Серампору, роман / Minuit à Serampore* (Stock, 1956)

*Ковачи и алхемичари / Forgerons et alchimistes* (Flammarion, 1956)

*Митови, снови, тајне / Mythes, rêves et mystères* (Les Essais, 1957)

*Мистична рођења / Naissances mystiques* (Les Essais, 1959).

*Мефисто и хермафродит / Méphistophélès et L'androgyne* (Les Essais, 1962)

*Аспекти мита / Aspect du mythe* (Idées, 1963)

*Свето и профано / Le Sacré et le profane* (Idées, 1965).

*Чежња за пореклом / La nostalgie des origines* (Les Essais, 1971)

*Религије Аустралијанаца / Religions australiennes* (Payot, 1972)

*Фрагмент из једних новина / Fragment d'un Journal* (Du Monde entier, 1973)

*Историја религиозних веровања и идеја, I-IV / Histoire des croyances et des idées religieuses, I-IV, 1986)*

**Напомена:** Списак дела није потпун. Књиге где није наведен издавач објавио је париски Галимар.

# МИСИОНАР ЗАБОРАВЉЕНЕ ВЕРЕ

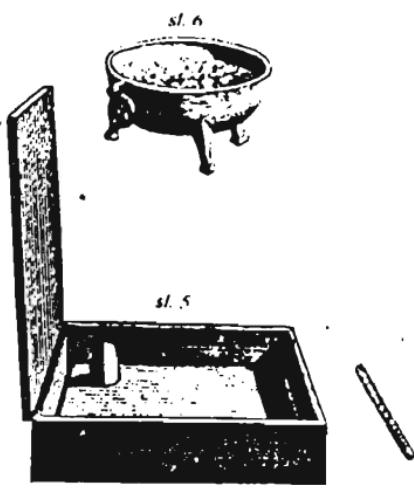
Ниједан историчар религије није изградио своју теорију "првобитних" религија, и религије уопште, на основу визије света, убеђења и предубеђења људи првобитних религија, рецимо на основу религиозних схватања аустралијских урођеника, амерондијанских плсмена и сличних, а пре свега на основу веровања палеолитског човека. Елијаде то јесте. Његов поглед на свет, његова философија, његов критериј вредновања, његова дубока религиозност, указују се као обнова митске слике света праисконског човека, његове религије. Елијаде се у свим својим делима појављује као неуморни, ревносни мисионар те давно заборављене вере, која, тврди он, ваља да спасе свет, да спасе западног човека од потпуног слома.

Елијаде је аутор једне *Историје религије*, неколико опсежнијих радова о јоги, о шаманизму и великом броју мањих расправа, разних наслова, у којима се непрестано понавља разлагање о *откровењима* која је доживео и живео примитивни човек, а која су, током развоја историје религије, скоро свуда, изопачавана, преиначавана, софистицирана, док их данас ми, западни људи, у свом неверју, нисмо сасвим, или скоро сасвим, истиснули из своје свести. Те расправе су врло читане, издају се на многим језицима, у цепним издањима, што ће рећи у великом броју примерака.

Елијаде има ретко преимућство да је признат научник, шеф катедре за историју религије на чикашком Универзитету, врло вешт и занимљив писац, и у исто време проповедник једис вере. Он својим колегама, историчарима религије, пребацује што студиј сматрају својим циљем, а не средством преображажаја помоћу увођења у западну мисао и живот оних егзистенцијалних ситуација које су некада произвеле културне феномене - кроз мит и симбол - архајске религије, архајског доживљаја светости света, то јест архајских хијерофанија.

Елијадеова схватања светог, симбola, мита, ритуала, заснивају се на нечим што он назива "архајска онтологија", која је, према њему, једина права онтологија, право откриће Бића, "схватање бића и стварности које можемо спознати из лонашања човека премодерних друштава, то јест, пре свега, архајског човека". Тада човек *homo religiosus*, јесте једини човек у пуном смислу, а његови митови, његове хијерофаније, нису манифестије божанског само за оне који у њих *a priori* верују, већ су они то у ствари; хијерофаније су заиста откровења виших бића.

Елијаде је неисцрпан кад развија свој интуитивни увид у свет религије. Често и необично занимљив. Као и Јунгова, и Елијадеова дела се читају без предаха, гомилају се поетични подаци, систем првобитних "откровења" разоткрива се као дивна бајка. (Из предговора књизи *Свето и профано*, Књижева заједница Новог Сада, Нови Сад 1986)



# Мирча Елијаде/МИСТИЧНА РОЂЕЊА

Рецензент  
Бојан Јовановић

Коректор  
Зоран Душковић

Ликовна опрема, слог и припрема за штампу  
© Свеске, Панчево

Штампа  
ДД Сава Мунђан, Бела Црква  
Београдска б. б.  
Тел. (013) 43.177

Тираж: 400 примерака

CIP - Каталогизација у публикацији

839.0-96

ЕЛИЈАДЕ, Мирча

Мистична рођења / Мирча Елијаде, Есеј о неким типовима иницијације ; [превела Борислава Крушка]. – Панчево : Заједница књижевника Панчева, 1994. – 173. стр. ; 21 см. - Библиотека "Радионица" ; 1)

Превод дела: Initiation, rites, sociétés secrètes / Mircea Eliade. - Од истог писца: стр. 173.

ISBN 86-81531-24-7

Обраћено у Народној библиотеци Србије, Београд