

Burāq przedstawiony jako *Amanita muscaria* w piętnastowiecznym iluminowanym manuskrypcie Timurydów?

(*Burāq depicted as Amanita muscaria in a 15th century Timurid-illuminated manuscript?*)

by

Alan Piper*

Independent Scholar, Newham, London, UK (Otrzymano: 8 maj 2019; zaakceptowano: 2 sierpień 2019)

Journal of Psychedelic Studies DOI: 10.1556/2054.2019.023

© 2019 Autor(zy)

original report: <https://pdfs.semanticscholar.org/4fd4/03ef9e5977f8414faf3b4f55d12b97ce36f9.pdf>

backup source: <http://www.psilosophy.info/resources/03ef9e5977f8414faf3b4f55d12b97ce36f9.pdf>

wersja ang. <http://www.en.psilosophy.info/hzwlxkgghcmfobnaecmaacoel>

[tłumaczenie: cjuchu]

* Adres korespondencyjny: Alan Piper; Independent Scholar, 56 Meath Road, Newham, London E15 3DR, UK; Telefon: +44 7882 816332; E-mail: tzanjo@googlegmail.com

Spis Treści:

Streszczenie

Kontekst kulturowy

Manuskrypt *mi'raj*

Burāq przedstawiony jako *Amanita muscaria* w manuskrypcie *mi'raj*

Mi'raj jako podróż pozaziemska w tradycji szamańskiej

Zakres i rozpowszechnienie *A. muscaria* oraz jego zastosowanie jako upajacza

Globalne rozpowszechnienie i wykorzystanie

Rozpowszechnienie słów grzybowych w Eurazji

Wskazówki na starożytne stosowanie *A. muscaria*

Ludowe stosowanie *A. muscaria* jako upajacza we współczesnym Afganistanie

Burāq, szamanizm i motyw zwracania

Burāq i barāq jako Wierzchowiec Szamana

Zwracanie w związku z grzybami i szamanizmem

Dowody na stosowanie *A. muscaria* w środowisku religijnym Timurydów

A. muscaria w buddyzmie tantrycznym

Wpływ ezoteryzmu buddyjskiego i hinduistycznego na mistycyzm islamski

Eklektycyzm kulturowy Timurydów i nieortodoksyjne wierzenia religijne Timura

Wnioski

Odnośniki

Streszczenie

Seria ilustracji w XV-wiecznym manuskrypcie Timurydów dokumentuje *mi'raj*, wstąpienie Mahometa, proroka islamu, poprzez siedem niebios. Kilka ilustracji przedstawia *Burāq*, fantastyczne stworzenie dzięki któremu Mahomet dokonuje swego wstąpienia, z charakterystycznymi cechami grzyba *Amanita muscaria*. *A. muscaria* czyli "muchomor czerwony" to psychoaktywny grzyb stosowany przez syberyjskich szamanów do wkraczania w świat duchowy w celu rozmowy z duchami lub diagnozowania i leczenia chorób. Stosując podejście interdyscyplinarne, autor bada sposoby, jakimi *Burāq* mógł zostać przedstawiony w tym manuskrypcie z cechami grzyba psychoaktywnego, natomiast wszelkie sugestie, że Prorok mógł uciec się do dragu, aby odbyć swą duchową podróż, byłyby anatemą dla ortodoksyjnego Islamu. Nie sugeruje, że nocna podróż (*isra*) lub wstąpienie (*mi'raj*) Mahometa odbyła się pod wpływem psychoaktywnego grzyba lub rośliny.

Słowa kluczowe: Mi'raj, Timurydzi, Azja Środkowa, szamanizm, Syberia, *Amanita muscaria*

Kontekst kulturowy

Manuskrypt *mi'raj*

Ilustrowany manuskrypt przedstawiający, w serii miniatur, kolejne etapy *mi'raju*, cudownego wstąpienia proroka Mahometa przez siedem niebios, aby otrzymać instrukcje od Boga dla wiernych, został sporządzony w XV wieku w mieście Herat (Séguy, 1977). Ten tekst o opowieści o *mi'raju* jest napisany po turecku, w piśmie ujgurskim. Manuskrypt został zakupiony w imieniu ambasadora Francji w XVIII wieku w Konstantynopolu i obecnie znajduje się w Bibliothèque Nationale w Paryżu we Francji jako *Manuscrit Supplément Turc* 190.

Herat, dziś w zachodnim Afganistanie, od setek lat jest skrzyżowaniem handlu i kultury i stanowi ważny przystanek na Jedwabnym Szlaku. Kiedy Arabowie zdobyli Herat w 660 roku n.e., stał się on centrum świata muzułmańskiego. Mongołowie przetoczyli się przez islamską Azję Środkową i przejęli nad nim kontrolę w XIII wieku i Herat podpadł po splądrowaniu przez Czyngis-chana w latach 1222-1223. Jednak kontrola większości Azji przez Mongołów wkrótce stworzyła środowisko ogromnej wymiany kulturowej, a wpływy Azji Wschodniej i Środkowej stały się widoczne w sztuce islamskiej. Timur Lenk, turecki zdobywca, lepiej znany na Zachodzie jako Tamerlan, zajął Herat około 1393 roku, rozpoczynając największą epokę pod rządami Timurydów, kiedy stał się centrum nauki i kultury. Ilustracje z manuskryptu *mi'raj* są wytworem szkoły Heratu, stylu malarstwa miniaturowego, który rozkwitł w XV wieku pod patronatem Timurydów.

Burāq przedstawiony jako *Amanita muscaria* w manuskrypcie *mi'raj*

W tradycji muzułmańskiej *mi'raj* poprzedzała *isra*, czyli "Nocna podróż", podczas której Mahomet odbył nocą podróż z Mekki do Jerozolimy za pomocą bajkowego stworzenia zwanego *Burāq*. W niektórych wersjach, wstąpienie Proroka następuje także za pośrednictwem *Burāq*. Według tradycji, w miejscu Wzgórza Świątynnego w Jerozolimie, znanego muzułmanom jako *Haram esh-Sharif* ("Szlachetne Sanktuarium"), Mahomet wzniósł się przez siedem niebios w towarzystwie anioła Gabriela, aby otrzymać wskazówki Boże dla wiernych. *Burāq* jest opisywany jako stworzenie większe od osła, ale mniejsze od muła i zwykle jest przedstawiane jako stworzenie koniowate z kobiecą głową i czasami, choć nie zawsze, ze skrzydłami (Hajjāj, 1989; Vuckovic, 2005).

Seale w jej historii wizualnej *Burāq* (2016) zauważa, że *Burāq* jest "stworzeniem nie z Pisma, ale z tradycji", które po raz pierwszy pojawiło się w biografii Mahometa z VIII wieku. Ikonografia *Burāq*, od perskich miniatur po dekoracje pakistańskich ciężarówek, jest taka, że "nie istnieje żaden pierwotny, definitywny *Burāq*, lecz raczej niepokorny palimpsest pomieszanych wyznań, kiczu i czystego artystycznego kaprysu." Przedstawienia *Burāq* różnią się, począwszy od zwykłych koniowatych, po różne chimery łączące różne części ludzkie i zwierzęce (Seale, 2016). Mnóstwo literatury dotyczącej wniebowstąpienia Mahometa "zatraciło swe pismowe

zakotwiczenia i wślizgnęło się w poezję i folklor", a sylwetka *Burāq* stała się "naczyniem dla wielu mitów, metafor i obaw moralnych, które odziedziczył Islam."

Kilka ilustracji w manuskrypcie z Heratu przedstawia *Burāq* z charakterystyczną czerwono-białą, cętkowaną skórą grzyba *A. muscaria*, dokładną w najmniejszym szczególe. Oznacza to, że obaj mają charakterystyczny odcień koloru czerwonego jako tło, które jest pokryte małymi, okrągłymi lub owalnymi, białymi plamkami o postrzępionych krawędziach, a po zezarzeniu się, przyciemniony środek (Rycina 1). Wzór i kolor pstrokatego wierzchowca Proroka mógł być wynikiem imaginacyjnego polotu fantazji artysty, niezwiązanego z wyglądem żadnego grzyba. Chociaż sugestia, że Prorok mógł użyć psychoaktywnego dragu w celu odbycia swej duchowej podróży, byłaby anatemą dla ortodoksyjnego Islamu, istnieje wiele dowodów potwierdzających możliwość, że ilustracja ta może przedstawiać przełożenie na sztukę tradycji szamańskich Azji Środkowej, w której cudowne wzniesienie się Proroka do nieba zostało zinterpretowane przez artystę w kategoriach duchowej podróży odbywanej za pośrednictwem muchomora czerwonego. Aby poprzeć wniosek, że przedstawienie *Burāq* z charakterystycznymi cechami *A. muscaria* nie jest dziełem przypadku, autor będzie opierał się na dowodach botanicznych, językowych i etnograficznych, a także na historii idei religijnych i folklorze.



Rycina 1. Fragment strony przedstawiającej Nocną Podróż (*Mi'raj*) Proroka Mahometa z *Miraj*-nameh, Manuscrit Supplément Turc 190. Obok znajduje się typowy przykład grzyba *Amanita muscaria*. Źródło obrazu mirajnameh: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Miraj-BNF-1436.jpg>. Źródło obrazka z *A. muscaria*: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2006-10-25_Amanita_muscaria_crop.jpg.

Pełną sekwencję obrazów z mirajnameh można bezpłatnie obejrzeć na: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8427195m/f39.image>

Muszę wyjaśnić, że w żaden sposób nie sugeruję, że nocna podróż Mahometa (*isra*) lub wstąpienie (*mi'raj*) odbyło się pod wpływem psychoaktywnego grzyba lub rośliny. Twierdzę jedynie, że w miarę rozszerzania się wpływów islamu, narracje o *isra* i *mi'raj* zostały zaadaptowane do różnych środowisk kulturowych. W przypadku miniatur Timurydów, artysta mógł upiększyć *Burāq* skórą przypominającą skórę psychoaktywnego grzyba w oparciu o lokalną wiedzę o podróżach szamańskich odbytych w ten sposób. Chociaż relacje o *isra* i *mi'raj* opierają się na bardzo krótkich odniesieniach skryptyralnych w Koranie, jako środkach misjonarskiego nawrócenia i ważnych twierdzeniach o boskim autorytecie Mahometa, narracje te "zostały rozwinięte i przekształcone w fascynujący sposób w różnorodnych kontekstach, w których historia była opowiadana i powtarzana na przestrzeni wieków" (Gruber i Colby, 2010).

Nie sugeruję też, że Mahomet musiałby koniecznie być postrzegany jako szaman, a nie przywódca duchowy, chyba że jego podróż duchową można postrzegać jako porównywalną z podróżą, którą odbył szaman, przez tych, dla których narracja pasowała do tego kontekstu. W Azji Środkowej, szamanizm łączono z elementami

sufizmu, aby dostosować się do szerszego społeczeństwa islamskiego. Do dziś "szamanizm zislamizowany" w celach uzdrawiania i dywinacji, realizowanych poprzez osobiste relacje z duchami, nadal istnieje w Kazachstanie, Uzbekistanie, Tadżykistanie, Kirgistanie, północnym Afganistanie, turkmeńskiej prowincji Iranu i ujugurskim dystrykcie chińskiej prowincji Xinjian (Zarcone i Hobart, 2016).

Mi'raj jako podróż pozaziemska w tradycji szamańskiej

Słowo *mi'raj* oznacza po arabsku "drabina", stanowiąc drabinę z tradycji jakubowej drabiny w historii Starego Testamentu, sięgającej od ziemi do nieba, po której wstępują i schodzą aniołowie Boży (Vuckovic, 2005). Drabinę Mahometa można porównać do ponacinanego słupa w namiocie, za pomocą którego, jak się to czasami opisuje, szamani syberyjscy dokonują swych niebiańskich wstępowań (Stone, 1992). Ponieważ tradycja *mi'raj* po raz pierwszy przyciągnęła krytyczną uwagę uczonych, wielu autorów zidentyfikowało *mi'raj* jako czerpiący z wcześniejszych relacji judeochrześcijańskich o niebiańskim wstępowaniu, takim jak *Księga Henocha* i tradycje irańskie, takie jak narracja *Arda Wiraf* (Vuckovic, 2005). W narracji *Arda Wiraf* prawy człowiek zostaje wybrany do odwiedzenia świata duchów za pomocą narkotycznego eliksiru z wina i konopi indyjskich lub lulka (Flattery i Schwartz, 1992), aby określić, czy istniejące formy kultu zoroastrijskiego podobały się Bogu (Haug i West, 1971).

Wciąż podtrzymywana jest zależność historii *mi'raj* od wcześniejszych irańskich i judeochrześcijańskich tradycji narracyjnych lub ich wspólnych źródeł, wraz z założeniem, że tradycje te odzwierciedlają wcześniejsze tradycje szamańskie szeroko rozpowszechnione w całej Eurazji (Culianu, 2001; Séguy, 1977; Vuckovic, 2005). Tradycyjne opisy doświadczeń Mahometa podczas jego podróży zawierają wiele elementów stereotypowych dla intoksykacji roślinami halucynogennymi. Elementy te obejmują zniekształcenia postrzeganej wielkości obiektów; opalizujące aureole wokół ludzi i obiektów; wielorakie obrazy jak przy świetle stroboskopowym; wszystko wyglądające jak ozdobione klejnotami; obiekty ukryte w ruchomych wzorach; wizje fantastycznych zwierząt i roślinności; oraz uogólnioną intensyfikację wszystkich zmysłów (Hajjāaj, 1989; Séguy, 1977). Kluczowe elementy historii *mi'raj* są obecne w szamańskich podróżach duchowych, wliczając te, które zostały zapisane jako typowe dla stosowania *A. muscaria* (Schurr, 1995).

Obejmuje to:

- pomocne duchy prowadzące szamana przez duchową topologię świata nadprzyrodzonego;
- eksplorację świętej kosmologii;
- informacje ze sfery nadprzyrodzonej mające zostać zreintegrowane w codziennym życiu członków grupy;
- po powrocie ze sfery nadprzyrodzonej, szaman opowiada swoje wizje otaczającym go osobom i sprawozdaje dyskusje ze zmarłymi krewnymi.

Anioł *jibril* (Gabriel) towarzyszy Mahometowi i prowadzi go w jego podróży. Mahomet jest kolejno zabierany przez siedem niebios, gdzie spotyka się i rozmawia ze swymi przodkami; dawnymi prorokami, takimi jak Adam, Noe, Idris (Enoch), Abraham, Mojżesz i Jezus. Mahomet powraca z instrukcjami dotyczącymi oddawania czci przez wiernych i opowiada o przyjemnościach czystości w raju oraz karach wymierzanych grzesznikom w piekle (Culianu, 2001; Vuckovic, 2005).

Zakres i rozpowszechnienie *A. muscaria* oraz jego zastosowanie jako upajacza

Globalne rozpowszechnienie i wykorzystanie

Gatunki *Amanita* są szeroko rozpowszechnione na całej planecie. *A. muscaria* rośnie latem i jesienią pod drzewami iglastymi i liściastymi, od nizin aż po strefę subalpejską. Występuje praktycznie w całej strefie umiarkowanej i subtropikalnej w Europie, Afryce Północnej, Afryce Południowej, Azji, Japonii, Australii, Ameryce Północnej i Ameryce Południowej (Seeger i Stijve, 1978). Podobnie jak wiele innych grzybów, grzybnia *A. muscaria* nie może rosnąć inaczej niż w symbiozie z systemem korzeniowym niektórych gatunków drzew. *A. muscaria*, jest szczególnie związany z brzozą i sosną, świętymi drzewami w całej Eurazji.

Przed inwazją i ustanowieniem imperium środkowoazjatyckiego, pierwotna ojczyzna Mongołów leżała na obrzeżach Syberii, wokół gór Ałtaj na Syberii, obszaru bogatego w sosny i brzozy (de Hartog, 2004), będącymi podstawowymi żywicielami symbiotycznymi *A. muscaria*. Ulubionym środkiem odurzającym tureckojęzycznych Mongołów jest alkohol w postaci sfermentowanego mleka kłaczy, czyli "kumys". Pojawienie się i dostępność alkoholu postrzegano jako wyparcie rodzimego stosowania *Amanita* w XX wieku (Salzman, Salzman, Salzman i Lincoff, 1996), a w przeszłości, stosowanie *Amanita* mogło być rozleglejsze. Z drugiej strony *A. muscaria* był używany przez żołnierzy jako upajacz przy braku dostępu do alkoholu (Wasson, 1972).

Liczne doniesienia o stosowaniu *A. muscaria* jako upajacza odnotowano wśród rdzennych ludów Syberii przez rosyjskich i europejskich kupców, misjonarzy i odkrywców od XVII wieku (Wasson, 1972). Większość zapisów o współczesnym stosowaniu *A. muscaria* jako upajacza przez ludy tubylcze ogranicza się do ludów wypasających renifery, mówiących językami z rodziny uralskiej. Należą do nich grupy samojedzkie lub ugrofińskie w zachodniej i północnej Syberii oraz ludy na dalekim wschodzie Syberii, mówiące izolowanymi językami paleosyberyjskimi bez żadnych znanych powiązań językowych z innymi rodzinami językowymi, takimi jak czukocka (Salzman *et al.*, 1996). Jazda na koniu lub reniferze po niebie jest powszechną metaforą dla szamańskich podróży duchowych w szamanizmie syberyjskim a patyki z głową renifera lub konia, a czasami obu tych zwierząt, są narzędziem i oznaką urzędu dla praktykujących szamanów na Syberii (Stone, 2003). Wiarygodne raporty odnotowują, że "*plemiona Ostiaków i Wogulów w zachodniej Syberii oraz Kamczadalów, Koriaków i Czukczów we wschodniej Syberii nadal używają A. muscaria do obrzędów szamańskich*" (Michelot & Melendez-Howell, 2003, str. 131-146). Jednak współczesne stosowanie *A. muscaria* odnotowano również w Tybecie (Müller-Ebeling *et al.*, 2000), Afganistanie (Mochtar & Geerken, 1979), Hiszpanii (Fericgla, 1992), Afryce Południowej (Miller, 2001) i Ameryce Północnej, gdzie Peschel (1998) pisze o tradycyjnym stosowaniu *A. muscaria* przez lud Ahnishinaubeg (Odżibwejowie), który mieszka w pobliżu Lake Superior. Wśród rdzennych ludów Syberii *A. muscaria* ma również zastosowanie lecznicze jako środek tonizujący lub wspomagający sen osób starszych (Lincoff, 2005; Saar, 1991). Istnieją dowody artefaktyczne sugerujące, że historyczne stosowanie w kontekście szamańskim w Ameryce Południowej (Furst, 1986) i świadomość jego upajającego działania w powiązaniu z odmiennymi stanami świadomości są wskazane w folklorze w całej Europie (Fericgla, 2001).

Rozpowszechnienie słów grzybowych w Eurazji

W wielu językach ugryjskich, grzyby, a w niektórych przypadkach konkretnie *A. muscaria*, są określane *pânhk* w języku masyjskim (przest. wogulski) *pango*, *panga* (mordwiński), *pongo* (czeremiski), a w północnym języku masyjskim *pânhk* oznacza również "intoksykacja, pijaństwo" (Eliade, 2004). Wszystkie te słowa mają te same rdzenie, co słowa w językach indoeuropejskich, takie jak hiszpańskie *hongo*, grzyb, angielskie "fungus" i "sponge", od łacińskiego *spongia*, greckiego *spongos*. Ten sam rdzeń indoeuropejski jest widoczny w słowach oznaczających grzyb w językach Indian subkontynentalnych *khumb(ī)* i *phungī* (sindhi), (*k*)*humb(ī)*, (hindi) i w afgańskim paszto: *waziri xōmba* (Morgenstierne, 1957). Ten rdzeń jest również widoczny we współczesnym angielskim terminie "(s)punk" oznaczającym podpałkę pochodzącą z wysuszonego grzyba nadrzewnego, *Polyporus fomentarius*. Wasson (1972) cytuje kilka odniesień w pismach wedyjskich do *soma*, świętego dragu z pism hinduskich datowanych na trzecie tysiąclecie p.n.e., który uważał za *A. muscaria*, jako "ostoję nieba".

Graves w badaniu protoreligii w Azji Środkowej, dostarcza listę słów typu *panga/pongo/hongo*, którą łączy nie z fungusem/grzybem, itp., ale z chińskim bóstwem zwanym *P'an Ku*, które jest "filarem nieba". *P'an Ku* pęcznieje od kształtu jaja, aż podtrzyma niebo nad ziemią jak grzyb (Graves, 1994). Stone (1992) omawia *A. muscaria* jako Axis Mundi, z białymi plamkami na kapeluszu grzyba jako gwiazdami na sklepieniu nieba. Szerokie rozpowszechnienie historyczne i geograficzne słów grzybowych typu (*s)pong*, zarówno w językach uralskich, jak i indoeuropejskich, od Europy Zachodniej po Syberię i subkontynent indyjski, wskazuje na niezwykle starożytną paneuroazjatycką dystrybucję kulturową stosowania grzybów i wiedzy na ich temat, prawdopodobnie mającą korzenie szamańskie.

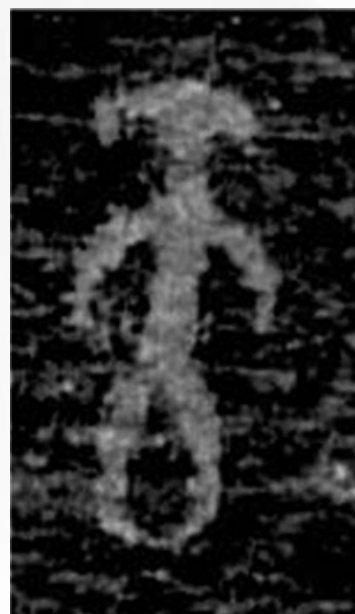
Chociaż w językach ugrofińskich, słowa typu *pango* są konkretnie związane zarówno z *A. muscaria*, jak i ze słowami odnoszącymi się do intoksykacji w ogólności (Balázs, 1996), możliwe jest, że pierwotne odniesienie dotyczyło kształtu kapelusza rosnącego grzyba, w słowach oznaczających "garbek", "guzek", "kulkę" i "sferę", jak w sanskrycie, w którym *kumbha* oznacza "garbek" (Morgenstierne, 1957). W języku węgierskim *gomba* to "grzyb", *gomb* to "pączek" lub "gałka", a *gömb* to "kulka", "orb", "dzwonkowaty" i "kulisty" (Országh, 1987). W języku węgierskim, 16 nazw odnosi się wyraźnie do *A. muscaria*, w tym kilka, które odnoszą się do jego mocy odurzającej, takie jak *bolondgomba*, "szalony grzyb", *táncgomba*, "taneczny grzyb", *bukfencgomba*, "szalony grzyb koziołkowania", a także *mesegomba* "grzyb z bajek" (Zsigmond, 2003). Język węgierski zawiera wiele słów o wyraźnie tureckim pochodzeniu, i został on uznany zarówno za język ugrofiński, jak i turecki. W pewnym momencie powstawania współczesnych ludów węgierskich istniał z pewnością bliski kontakt między mówiącymi w języku tureckim i ugrofińskim.

Wskazówki na starożytne stosowanie *A. muscaria*

Petroglify z epoki brązu, odkryte nad rzeką Pegtymel w północno-wschodniej Syberii przedstawiają postacie ludzkie z kapeluszami grzybów zamiast głów lub nad głowami (Devlet, 2008; Gołowniew, 2001). Petroglify te zostały całkiem logicznie powiązane ze stosowaniem *A. muscaria*, które trwa tam do dziś u rdzennych Czukczów w nieprzerwanej tradycji (Devlet, 2008) i zostały one przedstawione w filmie *Pegtymel* (2001) dr. Andrieja Gołowniewa, arktycznego antropologa i filmowca oraz wiodącego eksperta ds. rdzennych ludów i kultur północnej Rosji. Ilustracje petroglifów z regionu Pegtymel zostały zaczerpnięte bezpośrednio z filmu etnograficznego *Pegtymel* (2001), wykonanego przez profesora Andrieja Gołowniewa, członka Rosyjskiej Akademii Nauk, i zostały dla przejrzystości przekształcone na czarno-białe. Dodatkowe źródło przykładów ikonografii grzybowej w petroglifach z Pegtymel można znaleźć w Devlet (2008). Dyskusję na temat kwestii interpretacji i ilustracji petroglifów z Pegtymel można znaleźć w CZEŚCI III, PETROGLIFY PEGTYMEL, w Kiriak (2007). Krótkie omówienie petroglifów i ilustracji można również znaleźć w badaniu Gosso i Webstera (2014). Petroglify te mogą przedstawiać albo antropomorficzne duchy grzybów, doświadczanych w stanie intoksykacji grzybowej, albo same osoby będące pod wpływem grzybów halucynogennych, co jest sygnalizowane poprzez umieszczenie motywu grzyba w miejsce ich głów lub nad nimi (Ryciny 2-5).



Rycina 2. Grzybowa Dziewica



Rycina 3. Męski towarzysz



Rycina 4. Grzybowi mężczyźni



Rycina 5. Grzybowe kobiety

Petroglify z Pegtymel (Gołowniew, 2001)

Barkalaja (1997) prowadził badania terenowe wśród ludów Chantów (przest. Ostiacy), zamieszkujących rozległe obszary bagienne w północno-zachodniej Syberii. Według Barkalaja (1997), dla Chantów, *pong* (*A. muscaria*) jest pośrednikiem pomiędzy szamanem a Bogiem. *Pong* komunikuje się poprzez zadawanie pytań i udzielanie odpowiedzi, podróżując do nieba i z powrotem. W niektórych regionach, duch samego szamana Chantów podróżuje po zjedzeniu *pong*. W innych, to nie szaman śpiewa podczas rytuału, ale duch grzyba; szaman po prostu powtarza pieśni śpiewane mu przez duchy grzyba. Ta koncepcja jest zgodna z koncepcją Mazateków, rdzennych mieszkańców Oaxaca w Meksyku, którzy stosują psychoaktywne grzyby z rodzaju *Psilocybe*. W transie, to grzyby mówią. "Jeśli zapytasz szamana, skąd pochodzą jego wyobrażenia, prawdopodobnie odpowie: Nie powiedziałem tego, zrobiły to grzyby" (Munn, 1973, str. 86-122). Wśród współczesnych Czukczów z regionu Pegtymel, starszy, opisując swoje wizje pod wpływem *A. muscaria*, poprawia uwagę żony: "pamiętasz, jak kiedyś mówiłaś mi, że wzięłaś vapak (*A. muscaria*) i widziałaś martwych ludzi", mówiąc: "Ja ich nie widziałam, to vapak ich widział" (Gołowniew, 2001). Według Czukczów, "kiedy bierzesz vapak, czujesz się, jakbyś chodził, twoje nogi są twoje, ale głowa należy do kogoś innego, jest głową grzyba. Nie jesteś już człowiekiem, ale cętkowanym grzybem, vapak" (Gołowniew, 2001). Devlet (2008) opisuje grzybopodobne malowidła naskalne z Czukotki, z południowej Syberii i Azji Środkowej i łączy je z etnologicznymi obserwacjami istniejącej praktyki jedzenia *A. muscaria* wśród Czukczów. Cheremisin (1997) raportuje, że przedstawienia postaci ludzkich w "nakryciach głowy" w kształcie grzybów są szeroko rozpowszechnione w sztuce naskalnej w Azji Środkowej i w południowej Syberii, w Tuwie, mongolskim Ałtaju, w północnych Chinach i Mongolii Wewnętrznej, ale kwestionuje ich związek z kultem *A. muscaria*. Jednakże petroglify z Pegtymel tak bardzo przywodzą na myśl tradycyjne koncepcje intoksykacji grzybowej u Syberyjczyków i innych ludów tubylczych, że każda alternatywna interpretacja wymagałaby silnego wsparcia dowodowego, biorąc pod uwagę dokumentację istniejących tradycji jedzenia *A. muscaria* w tej samej lokalizacji.

Ludowe stosowanie *A. muscaria* jako upajacza we współczesnym Afganistanie

Współczesne stosowanie *A. muscaria* jako upajacza w Azji Środkowej zostało odkryte w Afganistanie w latach 1960 przez Saida Ghoulama Mochtara i Hartmuta Geerken. Przeprowadzili oni kilka wypraw mikologicznych do Doliny Shutul, bocznej doliny rzeki Pandźszer, która bierze początek w górach Hindukuszu na północ od Kabulu, we wschodnim Afganistanie. Tam udało im się przeprowadzić rozmowę z kilkoma starszymi mieszkańcami tej odosobnionej górskiej doliny w sprawie stosowania *A. muscaria*, który pełni rolę zarówno rekreacyjną, jak i ma zastosowanie w tamtejszej medycynie ludowej (Mochtar & Geerken, 1979). Pytając o jego występowanie i zastosowanie, Mochtar i Geerken dowiedzieli się, że *A. muscaria*, lokalnie nazywany *Nan-e-saghta*, "Chleb kruka", jest zbierany późną wiosną w latach wilgotnych i suszony w gorącym słońcu. W ten sposób, grzyb jest niemal trwale zachowany. Związek kruków z *A. muscaria* występuje również w syberyjskich

opowieściach ludowych. Opowieść Koriaków relacjonuje, jak Bóg objawił moce grzyba kulturowemu bohaterowi, Wielkiemu Krukowi, do wykonania herkulesowego zadania. Wielki Kruk mówi później: "*Niech Grzyb pozostanie na ziemi i niech moje dzieci ujrzą, co im pokaże*" (Waldemar, Kasten i Dürr, 2016, str. 162).

W dolinie Shutul, suszony *A. muscaria* jest mielony na proszek przez mieszkańców, którzy używają go jako upajacza. Gotują proszek *Amanita* ze świeżym rdestem górskim i kwaśną solanką z sera koziego, i w ten sposób wytwarzają dobrze znaną, lokalną specjalność, "Ekstrakt z Shutul". W wiosce Qaf-e-Changar, w górnym biegu Shutul, do ekstraktu dodaje się zawierające nasiona końcówki kielichów kwiatów lulka czarnego, *Hyoscyamus niger*. Jest on stosowany w celach masażu terapeutycznego, zaczynając działać poprzez stymulację przeskórną. Zewnętrzne stosowanie *A. muscaria* jest również stosowane przez Chantów z Syberii w leczeniu ukąszeń węży (Saar, 1991).

Podczas swoich wycieczek, Mochtar i Geerken (1979) byli w stanie nagrać na taśmę relacje starszych mieszkańców doliny, opisujących swe przeżycia pod wpływem grzyba.

- Farid Ahmad (wiek około 60 lat): "*[około 15 minut] po wypiciu ekstraktu ogarnia mnie uczucie zmęczenia i potrzeba snu. Słyszę głosy, chociaż jestem sam w swoim pokoju... Śmieję się z głosów i z siebie...*"

- Mustafa (około 60 lat): "*Najpierw jestem bardzo śpiący, potem czuję się dobrze. Zapominam zdań. ... Kiedyś myślałem, że jestem drzewem...*"

- Ahmad Kargar (wiek około 65 lat): "*Piję go od wielu lat, ale tylko raz miałem naprawdę kiepski moment. Byłem niespokojny i przestraszony; biegałem po lesie i nie wiedziałem, kim, ani gdzie jestem...*"

- Malang Aziz (wiek między 60 a 70 lat): "*Nie mamy za wiele, ale mamy Chleb Kruka. Mielimy go na szary proszek i robimy z niego miksturę. ... Pijemy ją zimą, kiedy nie możemy wyjść z domu.*"

Przygotowanie i stosowanie *A. muscaria* w dolinie Shutul wydaje się istnieć jedynie jako archaiczna praktyka wśród starszych mieszkańców doliny. Mochtar i Geerken (1979) dochodzą do wniosku, że mikologów powinno bardzo interesować to, że te pozostałości kultu grzyba przetrwały do naszych czasów w jednej odległej dolinie górskiej w Hindukuszu, "i może inne gdzie indziej?"

Burāq, szamanizm i motyw zwracania

Burāq i barāq jako Wierzchowiec Szamana

Dankoff (1971) bada relacje w języku i micie między tureckim *barāq* odnoszącym się do "wierzchowca szamana" a arabskim *Burāq*, bajecznym wierzchowcem, za pomocą którego Mahomet realizuje *isra*, a czasami *mi'raj*. Identyfikuje on ścieżki, którymi środkowoirańskie *bārak*, poprzez zapożyczenia językowe, zaczęło oznaczać z jednej strony arabskiego *Burāq*, duchowego wierzchowca Mahometa, a z drugiej tureckiego *barāq* oznaczającego "wierzchowca szamana", "szamańskie zwierzę" lub "samego szamana". Na początku XIII wieku, w Turcji, Syrii i Iranie derwisze o dzikim wyglądzie gromadzili się wokół formalnie muzułmańskiego przywódcy duchowego zwanego Barak Baba (Karamustafa, 1994). Szczególnie interesujący jest sposób, w jaki Barak Baba otrzymał swe imię. W wersji tej historii przytoczonej przez Dankoffa, gdy Saru Saltuk (duchowy mistrz Baraka Baby) był jeszcze pasterzem, Seyyīdi Mahmud (Barāq Baba) złożył mu wizytę i umieścił w jego ustach kęs jedzenia wraz z odrobiną jogurtu. Ten kęs był jak kawałek splątanej tkaniny wielkości fasoli i przykleił się do jego górnego podniebienia. Saru Saltuk od razu dostał ataku wymiotów, a ten kęs wypadł wraz z wymiocinami. Książę wpadł w trans podczas przemówienia Saru Saltuka i teraz zjadał wymiociny. Saru Saltuk pogłaskał go i nazwał "mój *barāq*" (Dankoff, 1971, str. 109-110).

Zwracanie w związku z grzybami i szamanizmem

Chociaż jedzenie czyichś wymiocin może wydawać się obrzydliwe dla współczesnych, zachodnich gustów, nie było obce w kulturze syberyjskiej, co jasno wynika z poniższej relacji z XIX wieku. "*Jeśli Jakut był dobrym i kochającym małżonkiem, szedł prosto do domu i wyrzucił zawartość żołądka do naczynia z wodą, którą następnie wystawiał na zewnątrz, aby się schłodziła i zgromadziła; a z bogactwa unoszących się wymiocin jego żona i dzieci mogły później cieszyć się obfitym posiłkiem*" (Melville, 1885, str. 318). Praktyka ta stanowiła również część rytualnego stosowania *A. muscaria* jako intoksykantu na Syberii. Rozbitek, uratowany przez syberyjskich Czukczów, u których przebywał około 2 lat, opisał ich sposób wytwarzania intoksykacyjnego napoju w ten sposób,

... latem były zbierane grzyby w dużych ilościach i zjadane przez człowieka, który, podobnie jak nasi Indianie, przygotowywał się poszczeniem do uczty. Po zjedzeniu ogromnych ilości grzybów, wymiotował do pojemnika i ponownie nimi napełniał, raz po raz, i wydalal ten materiał w stanie częściowo sfermentowanym lub na wpół strawionym. Było to połykane przez tych, którzy czekali na napój; i przyswajany był również jego mocz, aby pomóc w wytworzeniu rozpuszty, skutkującej szaleńczą intoksykacją. (Bourke, 1891, str. 74)

Motyw regurgitacji w powiązaniu z duchowym pomocnikiem w postaci grzyba pojawia się w fińskim folklorze. Według wiktoriańskiego folklorysty Keightleya (2000), pewien rodzaj fińskiego goblina kradnie mleko od krów innych ludzi, przenosi je i koaguluje w swoim żołądku, a następnie wypróżnia do maselnicy swej pani. W związku z tym Keightley stwierdza, że istnieje gatunek grzyba, który, jeśli zostanie wypalony ze smołą, solą i siarką, a następnie ubity pałką, spowoduje, że szybko pojawi się kobieta, która posiada goblina, i poprosi o oszczędzenie go. Innymi słowy, zostaje w ten sposób ujawniona rola grzyba jako asystenta lub znajomego ducha, za pomocą którego jego pani dokonuje swych czarów. Szamani syberyjscy postrzegają spożycie *A. muscaria* jako sposób na stworzenie asystentów pomagających im w kontaktowaniu się ze światem nadprzyrodzonym (Schurr, 1995).

W tym kontekście istotne jest, że w mitologii nordyckiej Odyn, zmieniając się najpierw w węża, a następnie w ptaka, kradnie, połyka, a potem zwraca "miód inspiracji". W ten sposób udostępnia go człowiekowi, obdarzając tych, którzy mają przywilej go pić wraz z darami poetyckiej twórczości. Mniejsza część jest wydalana z jego drugiego końca na korzyść niższej klasy poetów. W populacji stosującej *A. muscaria* do celów szamańskich, transformacja w zwierzęta jest typowym doświadczeniem upojenia *A. muscaria* (Schurr, 1995) i z takim wyglądem szaman jest w stanie wykonywać nadprzyrodzone czyny. Powtarzający się w folklorze motyw magicznego pokarmu, który obdarza ludzi nadprzyrodzonymi talentami, jest z pewnością odniesieniem do spożywania substancji psychoaktywnych, a talenty wspierane przez *A. muscaria* na Syberii obejmują wsparcie w recytacji eposów (Schurr, 1995).

Dowody na stosowanie *A. muscaria* w środowisku religijnym Timurydów

A. muscaria w buddyzmie tantrycznym

Odurzanie się płynami ustrojowymi i innymi wydalaminami jest cechą ezoterycznych szkół Tantry Buddyjskiej i Hinduistycznej, w powiązaniu z inicjacją i transcendentálnymi stanami umysłu (Crowley, 1996; White, 2003). Możliwe, że przedstawienie *A. muscaria* w manuskrypcie Timurydów jako pośredniczącego we wstępowaniu Proroka odzwierciedla świadomość jego właściwości zasymilowanych z Buddyzmu Tybetańskiego. Istnieją intrygujące dowody na stosowanie *A. muscaria* nie tylko odnotowane we współczesnym szamanizmie tybetańskim (Möller-Ebeling *et al.*, 2000), ale także w tantrycznych tradycjach Buddyzmu Tybetańskiego, znajduwane w klasycznych tekstach Tantry (Crowley, 1996; Hajicek-Dobberstein, 1995). Aczkolwiek później, wielu Mongołów przyjęło Buddyzm na początku XIII wieku, w dużej mierze wyparty przez islam, gdy zetknęli się z tą religią w Chinach, Tybecie i w północnych Indiach (Nicolle, 1998, str. 134-140). Wnuk Czyngis-Chana, Hülegü (1217-1265), pierwszy Chan Ilchanatu Persji, przyjął niektóre zwyczaje buddyjskie. Uważał się za wyznawcę Bodhisattwy Maitrei (Nicolle, 1998, str. 134-135), ale jest przede wszystkim uważany za

tradycyjnego szamanistę mongolskiego (Heissig, 1980).

Wpływ ezoteryzmu buddyjskiego i hinduistycznego na mistycyzm islamski

Buddyzm był "najważniejszą cywilizowaną religią wśród pierwszych Il-Chanów. Mnisi buddyjscy przybyli z Chin, Tybetu i ujgurskiej Azji Środkowej" (Nicolle, 1998). Brat Hülegü, Kubilaj-chan (1215-1294), przyjął nieco nieortodoksyjną, tybetańsko lamaistyczną wersję buddyzmu i uczynił buddyzm religią państwową, gdy został chanem Mongołów w 1260 roku. Wnuk Hülegü, Arghun (1258-1291), "sprowadził z Indii zarówno buddyjskich kapłanów, jak i mężczyzn biegłych w mistycyzmie jogicznym. Możliwe nawet, że buddyjscy jogini i półszamańscy asceci bakshi na dworze Il-Chana wpłynęli na rozwój niektórych późniejszych form islamskiego mistycyzmu sufickiego. To z kolei wpłynęło na aspekty współczesnego irańskiego islamu szyickiego" (Nicolle, 1998, str. 135).

Według Heissiga (1980, str. 4):

... poprzez bliskie kontakty z osiadłymi w miastach tureckimi Ujgurami, którzy praktykowali buddyzm, manicheizm i nestorianizm, idee tych religii przeniknęły do Mongołów, przede wszystkim manichejskie koncepcje światła, postaci Hormusty, Ahuramazdy Persów.

Oprócz tego, że napisano go po turecku pismem ujgurskim, ilustrowany rękopis Timurydów o *mi'raj* ujawnia w swej ikonografii wpływy buddyjskie i zoroastrijskie (irańskie) (Séguy, 1977). W tradycji zoroastrijskiej, nawrócenie legendarnego króla Vishtaspa, odnotowane w pismach zoroastrijskich, na religijne przesłanie Zoroastra następuje, gdy Ahuramazda instruuje anioła, aby zaniósł Vishtaspowi miksturę opisaną jako "to źródło życia, do spoglądania w istnienie duchów, oświecające pożywienie, za pomocą którego Vishtasp widzi wielką chwałę i piękno" (West, 1987). Możliwe stosowanie *A. muscaria* przez manichejczyków, którzy są potępiani w średniowiecznym tekście chińskim za jedzenie czerwonych grzybów, jest przytoczone przez Wassona (1972).

Do wpływów islamu dołączyły te z wcześniejszej asymilacji buddyzmu i rodzimych, szamańskich koncepcji Mongołów. Wcześniej doprowadziło to do przewagi myśli synkretycznej i fuzji motywów z różnych tradycji religijnych (Nicolle, 1998, str. 134-140). Praktyki buddyzmu tantrycznego, które z pewnością były aspektem zasymilowanym przez Mongołów (Heissig, 1980), mają ważne elementy wspólne z antynomicznymi ruchami derwiszów i powiązanymi postaciami, takimi jak Barak Baba. Obejmowały one celowe wyłamywanie się z konwencji jako aspekt ascezy religijnej, w tym spożywanie zakazanych pokarmów, stosowanie dragów w celach transcendentálnych i mieszkanie na cmentarzach (Karamustafa, 1994).

Eklektyzm kulturowy Timurydów i nieortodoksyjne wierzenia religijne Timura

Według Manza (1999), publiczne powiązania religijne Timura były w dużej mierze polityczne. Kulturował on potężnych, sufickich *szejków*, którzy stanowili część jego wewnętrznego kręgu, a jego pierwotną tożsamością był prawdopodobnie konserwatywny zakon Naqshbandi. Własne praktyki religijne Timura były islamskie z domieszką szamanizmu turecko-mongolskiego (Manz, 1999, str. 17) i "pozostawił on niejednoznaczny zapis *lotów z ciekawości w sfery nieortodoksyjnych wierzeń religijnych*" (Etheredge, 2011, str. 112). Stopień eklektyzmu kulturowego w Heracie Timurydów można ocenić na podstawie opisu uroczystości weselnych syna Timura dokonanej przez historyka dworskiego, zacytowanego u Slobina (1976, str. 73).

Złotouści śpiewacy i słodko brzmiący muzycy grali i śpiewali do motywów w stylu perskim, do arabskich melodii zgodnie z turecką praktyką i mongolskimi głosami, przestrzegając chińskich praw śpiewu i altajskiego metrum.

Wnioski

Najlichniesze relacje o stosowaniu *A. muscaria* jako intoksykantu pochodzą od rdzennych ludów Syberii. Jednak dowody na współczesne stosowanie odnotowano w Hiszpanii, Tybecie i Afganistanie. Jego związek ze zmienionymi stanami świadomości w europejskim folklorze (Fericgla, 2001) sugeruje dodatkowo, wraz z dowodami językowymi, że stosowanie *A. muscaria* jako upajacza było, a może nadal jest, znacznie bardziej rozpowszechnione, niż się powszechnie uważa. *A. muscaria* mógł być ważnym upajaczem przed dostępnością alkoholu, który wyparł jego stosowanie w niedawnej historii. Jako produkt takiego kulturowego skrzyżowania, jak Herat w XV wieku, nie wydaje się już zaskakującym, że obraz grzyba psychoaktywnego pojawia się jako metaforyczny środek wstępowania w Timurydzkiej reprezentacji *mi'raju*, ekstatycznej, niebiańskiej podróży Proroka. Wśród możliwych źródeł tej ikonografii znajdują się pan-euroazjatyckie praktyki szamańskie, przekazywane w tym przypadku poprzez kontakty tureckie z ludami syberyjskimi; asymilacja przez ludy tureckie praktyk buddyzmu tantrycznego, która świadczy o znajomości *A. muscaria*; lub lokalna wiedza ludowa w Azji Środkowej o właściwościach Amanity, o czym świadczą archaiczne praktyki starszych Shutuli w Hindukuszu.

Podziękowania: Autor chciałby podziękować za proces recenzowania, który znacznie poprawił tę pracę, oraz podziękować Mike'owi Crowleyowi za zwrócenie jego uwagi na wizualną historię *Burāq* autorstwa Seale'a. Nie zgłasza on również żadnych powiązań finansowych ani innych, istotnych dla tematu tego artykułu.

Konflikt interesów: Autor oświadcza brak konfliktu interesów.

Odnosiniki

- Balázs, J. (1996). The Hungarian Shaman's technique of trance induction. In V. Diószegi & M. Hoppál (Eds.), *Folk beliefs and shamanistic traditions in Siberia*. Budapest, Hungary: Akadémiai Kiadó.
- Barkalaja, A. (1997). On the sacrificial ritual of the Pim River Khanty in December 1995. In A. Leete (Ed.), *Pro ethnologia 5: Arctic studies 1*. Tartu, Estonia: Estonian National Museum.
- Bourke, C. J. G. (1891). *Scatalogic rites of all nations: A dissertation upon the employment of excrementitious remedial agents in religion, therapeutics, divination, witchcraft, love-philters, etc., in all parts of the globe/Based upon original notes and personal observation, and upon compilation from one thousand authorities*. Washington, DC: W. H. Lowdermilk & Co.
- Cheremisin, D. V. (1997). The petroglyphs of the Left Bank of the Chuia (Gorny Altai). *Journal of the Korean Ancient Historical Society*, 10, 197-228. Retrieved from <http://ambal.archaeology.nsc.ru/geni/Editions/Electronical/Bulletens/Herald/Vol1/Default.htm>
- Crowley, M. (1996). When the Gods drank urine: A Tibetan myth may help solve the riddle of soma, sacred drug of ancient India. *Fortean Studies*, III, 176-188.
- Culianu, I. (2001). *Out of this world: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*. Boston, MA: Shambhala.
- Dankoff, R. (1971). Baraq and Burāq. *Central Asiatic Journal*, 15.2, 102-117. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/41926898>
- de Hartog, L. (2004). *Genghis Khan: Conqueror of the world*. New York, NY: Tauris Parke.
- Devlet, E. (2008). Rock art studies in the far East and Russia, 2002-2004. In P. Bahn, N. Franklin, & M. Strecker (Eds.), *Rock art studies: News of the world* (Vol. 3). Oxford, UK: Oxbow Books.
- Eliade, M. (2004). *Shamanism: Archaic techniques of Ecstasy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Etheredge, L. (Ed.). (2011). *Iran (Middle East: Region in transition)* (p. 112). New York, NY: Rosen Publishing.
- Fericgla, J. M. (1992). *A. muscaria* usage in Catalunya. In H. de Vries (Ed.), *Integration: Journal for mind-moving plants and culture* (Number 2 and 3, Special Mushroom Issue). Eschenau, Austria: Bilwis-Verlag.
- Fericgla, J. M. (2001). *El Hongo y la Genesis De Las Culturas: Duendes y Gnomos Ambitos Culturales Forjados por el Consumo de la Seta Enteogena A. muscaria* [Fungi and the genesis of cultures. Goblins and gnomes: Cultural fields forged by the consumption of the entheogenic mushroom *A. muscaria*]. Barcelona, Spain: La Liebre de Marzo.
- Flattery, D. S., & Schwartz, M. (1992). *Haoma and harmaline: The botanical identity of the Indo-Iranian sacred Hallucinogen "Soma" and its legacy in religion, language, and Middle-Eastern Folklore*. Berkley, CA: University of California Press.
- Furst, P. (1986). *Mushrooms: Psychedelic fungi* (Encyclopedia of psychoactive drugs series). New York, NY: Chelsea House Publishers.
- Golovnev, A. (Director). (2001). *Pegtymel [DVD]*. Hanover, NH: Institute of Arctic Studies.
- Gosso, F., & Webster, P. (2014). *The dream on the rock: Visions of prehistory*. New York, NY: State University of New York Press.
- Graves, C. (1994). *Proto-religions in Central Asia. Bochum publications in evolutionary cultural semiotics* (Vol. 34). Bochum, Germany: Brockmeyer.
- Gruber, C., & Colby, F. (Eds.). (2010). *The Prophet's ascension: Cross-cultural encounters with the Islamic Mi'raj Tales*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hajicek-Dobberstein, S. (1995). Soma siddhas and alchemical enlightenment: Psychedelic mushrooms in Buddhist tradition. *Journal of Ethnopharmacology*, 48(2), 99-118. doi: [http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741\(95\)01292-L](http://dx.doi.org/10.1016/0378-8741(95)01292-L)

21. Hajjāj, A.-A. (1989). *The Isrā and Mi'rā. The prophet's night journey and ascent into heaven*. London, UK: Dar Al-Taqwa.
22. Haug, M., & West, E. (Trans.). (1971). *The book of Arda Viraf*. Amsterdam, Netherlands: Oriental Press.
23. Heissig, W. (1980). *The religions of Mongolia*. London, UK: Routledge and Kegan Paul.
24. Karamustafa, A. T. (1994). *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic middle period 1200-1550*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
25. Keightley, T. (2000). *The world guide to gnomes, fairies, elves & other little people*. New York, NY: Gramercy Books.
26. Kiriak, M. (2007). *Early art of the northern Far East: The Stone Age*. Anchorage, Alaska: U.S. Department of the Interior, National Park Service, Shared Beringian Heritage program.
27. Lincoff, G. (2005, October). *Is the fly-agaric (Amanita muscaria) an effective medicinal mushroom?* Paper presented at The Third International Medicinal Mushroom Conference, Port Townsend, Washington. Retrieved from https://www.nemf.org/files/various/muscaria/fly_agaric_text.html
28. Manz, B. F. (1999). *The rise and rule of Tamerlane*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
29. Melville, G. W. (1885). *In the Lena Delta*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
30. Michelot, D., & Melendez-Howell, L. (2003). *A. muscaria: Chemistry, biology, toxicology, and ethnomycology. Mycological Research, 107(2)*, 131-146. doi: <http://dx.doi.org/10.1017/S0953756203007305>
31. Miller, H. (2001). *The mystery of Zulu Dawn. More secrets of the dead*. London, UK: Channel 4 Books.
32. Mochtar, S., & Geerken, H. (1979). Die Halluzinogene Muscarin und Ibotensäure im Mittleren Hindukusch: Ein Beitrag zur volkheilpraktischen Mykologie [The hallucinogens muscarine and ibotenic acid in the Middle Hindu Kush: A contribution on traditional medicinal mycology] (Peter G. Werner, Trans.). *Afghanistan Journal, 6*, 62-65. Retrieved from https://www.erowid.org/plants/amanitas/references/journal/1979_mochtar_afghanistan1.shtml
33. Morgenstierne, G. (1957). 'Mushroom' and 'toadstool' in Indo-Iranian. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 20(1)*, 451-457. doi: <http://dx.doi.org/10.1017/S0041977X0006198X>
34. Müller-Ebeling, C., Ratsch, C., & Shahi, S. B. (2000). *Shamanism and Tantra in the Himalayas*. London, UK: Thames and Hudson.
35. Munn, H. (1973). The mushrooms of language. In M. Harner (Ed.), *Hallucinogens and shamanism* (pp. 86-122). New York, NY: Oxford University Press.
36. Nicolle, D. (1998). *The Mongol Warlords*. London, UK: Brockhampton Press.
37. Országh, L. (1987). *Magyar-Angol Kézistótár* (11th ed.). Budapest, Hungary: Akadémia Kiadó.
38. Peschel, K. (1998). *Puhpohwee for the people, an account of fungi uses among the Ahnishinaabeg*. DeKalb, IL: LEPS Press.
39. Saar, M. (1991). Fungi in Khanty folk medicine. *Journal of Ethnopharmacology, 31(2)*, 175-179. doi:10.1016/0378-8741(91)90003-V
40. Salzman, E., Salzman, J., Salzman, J., & Lincoff, G. (1996). In search of Mukhomor, the mushroom of immortality. *Shaman's Drum, 4*, 36-47. Retrieved from <http://bigmedia.org/about-jason-salzman/19929-2/>
41. Schurr, Th. G. (1995). Aboriginal Siberian use of *Amanita muscaria* in shamanistic practices: Neuropharmacological effects of fungal alkaloids Ingested during trance induction, and cultural patterning of visionary experience. *Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin, 18(1)*, 31-65. Retrieved from <http://52.33.200.251/bibliography/default/resource/15573>
42. Seale, Y. (2016). Out of their love they made it: A visual history of Burāq. *Public Domain Review*. Retrieved from <https://publicdomainreview.org/2016/09/21/out-of-their-love-they-made-it-a-visual-history-of-buraq/>
43. Seeger, R., & Stijve, T. (1978). Occurrence of toxic *Amanita* species, in *Amanita* toxins and poisoning. In H. Faulstich, T. Wieland, & B. Kommerell (Eds.), *Amanita toxins and poisoning*. Baden-Baden, Germany: Verlag Gerhard Witzrock.
44. Séguy, M.-R. (1977). *The miraculous journey of Mahomet. Mirāj Nāneh. Introduction and commentaries by Marie-Rose Séguy*. London, UK: The Scholar Press.
45. Slobin, M. (1976). *Music in the culture of Northern Afghanistan* (p. 73). Tucson, Ariz: University of Arizona Press.
46. Stimson, T. (Director and Producer). (1999). *Song of Mukhomor [DVD]*. Denver, CO: Privately produced.
47. Stone, A. (1992). Flying to the cloud: Soma and the Axis Mundi. *Mercian Mysteries, No. 13*.
48. Stone, A. (2003). *Explore shamanism*. Loughborough, UK: Heart of Albion Press.
49. Vuckovic, B. (2005). *Heavenly journeys, earthly concerns: The legacy of the Mi'raj in the formation of Islam*. New York, NY: Routledge and Kegan Paul.
50. Waldemar, J. (Auth.), Kasten E., & Dürr M. (Eds.). (2016). *The Koryak, Verlag der Kulturstiftung Sibirien*. Norderstedt, Germany: SEC Publications.
51. Wasson, R. G. (1972). *Soma: Divine mushroom of immortality*. San Diego, CA: Harcourt Brace Jonavich.
52. West, E. (Trans.). (1987). Denkard. In *Sacred books of the East* (Vol. 5). Oxford, UK: Oxford University Press.
53. White, D. G. (2003). *Kiss of the Yogini. Tantric sex in its South Asian Contexts*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
54. Zarcone, T., & Hobart, A. (Eds.). (2016). *Shamanism and Islam*. London, UK: I.B. Tauris.
55. Zsigmond, G. (2003). The *Amanitaceae* in Hungarian folk tradition. In P.-F. Ferenc & G. Zsigmond (Eds.), *Moeszia. Erdélyi Gombász* (Vol. 1, pp. 55-68). Sf. Gheorghie, Romania: Periodical of the Kálmán LÁSZLÓ Mycological Society.

[tłumaczenie: cjuchu]