

Powiązania grzybowe starożytnych Majów

Transcendentalny Model Interakcji

(Ancient Maya Mushroom Connections)

by

Thomas M. McGuire

Journal of Psychoactive Drugs,
Vol. 14(3) Jul-Sep, 1982

wersja ang. www.en.psilocology.info/sbtxgvpplbmevbwbacfawbrhv
original report: <http://docslide.us/documents/ancient-maya-mushroom-connection.html>

[tłumaczenie: cjuchu]

Spis Treści:

Wprowadzenie

Grzyby jako magiczne i święte rośliny

Grzyby jako rośliny użytkowe

Grzyby jako lokalne i nielocalne artykuły handlowe

Grzyby jako farmakopea integracyjna kulturowo

Grzyby jako rzeczywistość etnobotaniczna

Podziękowania

Noty

Odnosiniki

Ten kto nie imaginuje w mocniejszych i lepszych lineamentach, i w mocniejszym i lepszym świetle, niż może ujrzeć jego niszczące oko, nie imaginuje wcale.

- William Blake

Wielu swawolnych ... łaknie ziemskich narośli zwanych grzybami.

- John Gerard, 1597

The Herball, or Generall Histories of Plantes

Wprowadzenie

Kupcy i handel w starożytnej społeczności Majów są przedmiotami intensywnej dyskusji i debaty w czasopiśmie antropologicznym. Archeolodzy tacy jak Muriel Weaver (1952: 57) i William Rathje (1972) uważają, że bez zintegrowanego systemu wymiany, zarządzanego przez bystrą klasę kierowniczą, Majowie mogliby nigdy nie osiągnąć wysokich szczytów kulturowych Okresu Klasycznego. Klasa handlowa i kupiecka były niezbędne jeśli życie miało toczyć się gładko. Majowie handlowali wszystkim: solą, piórami, gumą, obsydianem, krzemieniem, kamieniem magmowym, miodem, koszenilą, jadeitem, woskiem, naczyniami polichromowanymi oraz szerokim wachlarzem innych potrzebnych i zbędnych artykułów życia codziennego i rytualnego. Starożytni Majowie pragnęli (i potrzebowali) tych dóbr namiętnie.

Pozycje handlowe i grupy kupców przedstawiono w tym artykule w ramach hipotezy: model, który obejmuje starożytnych Majów Mezoameryki i ich skłonność do stosowania i wymiany unikalnego towaru, grzybów psychotropowych. Celem tego artykułu nie jest powielanie pokrętnych informacji dotyczących znaczenia, jakie rytualne grzyby halucynogenne mogły mieć dla Majów wieki wieków temu, lecz raczej, przeinterpretowanie roli i statusu tych świętych roślin w starożytnym społeczeństwie Majów.

"Transcendentalny Model Interakcji" bada zjawisko rozpowszechniania użytecznych grzybów halucynogennych

w Mezoameryce i możliwe sposoby i środki, w które stosowały je ludy prehistoryczne; a także omawia prehistoryczne kamienne podobizny grzybów i innej symbolicznej ikonografii. Fundamentalne komponenty tego modelu zostały opracowane w odpowiedzi na wnioskowanie Dobkin de Rios (1974: 148), że "możliwe, iż grzyby psychotropowe były ważnymi artykułami wymiany na wyżynach południowych, gdzie istniał aktywny handel z innymi częściami Mezoameryki". A także w odpowiedzi na sceptyczny komentarz Köhler'a (1976: 145), że "żadna z zaproponowanych dotychczas, raczej spekulacyjnych hipotez, nie oferuje przekonującego wyjaśnienia". Dodatkowo, choć Dobkin de Rios po raz pierwszy wspomniała o *istnieniu* grzybowego powiązania, nie kontynuowała kwestii *konieczności* tego powiązania, biorąc pod uwagę socjokulturowe i polityczne warunki tych czasów.

Grzybowa mistyka starożytnych Majów staje się bardziej zrozumiała w kontekście zwyczajnej, biznesowej, wymiany grzybowej. Aby mieć pewność, Transcendentalny Model Interakcji jest spekulacyjną hipotezą odnośnie rytualnego stosowania grzybów, pochodząca z "ograniczonych wnioskowań" (Plog 1977: 138), które mogą poczynić archeolodzy o starożytnej religii, społeczeństwie i handlowych modelach Majów. Jest to także, bez wątpienia, nieco radykalna hipoteza. Emboden (1979: 91), omawiając zalety wiedzy historycznej, zauważa: "Struktura cywilizacji Majów może wymagać nowych interpretacji. ... Raporty [o halucynogennych praktykach] narastające w ostatnich czasach sugerują, że większość historii o ludach starożytnej Ameryki Środkowej będzie musiała zostać ponownie napisana w świetle [materiału] uprzednio nieznanego w psychohistorii tych cywilizacji".



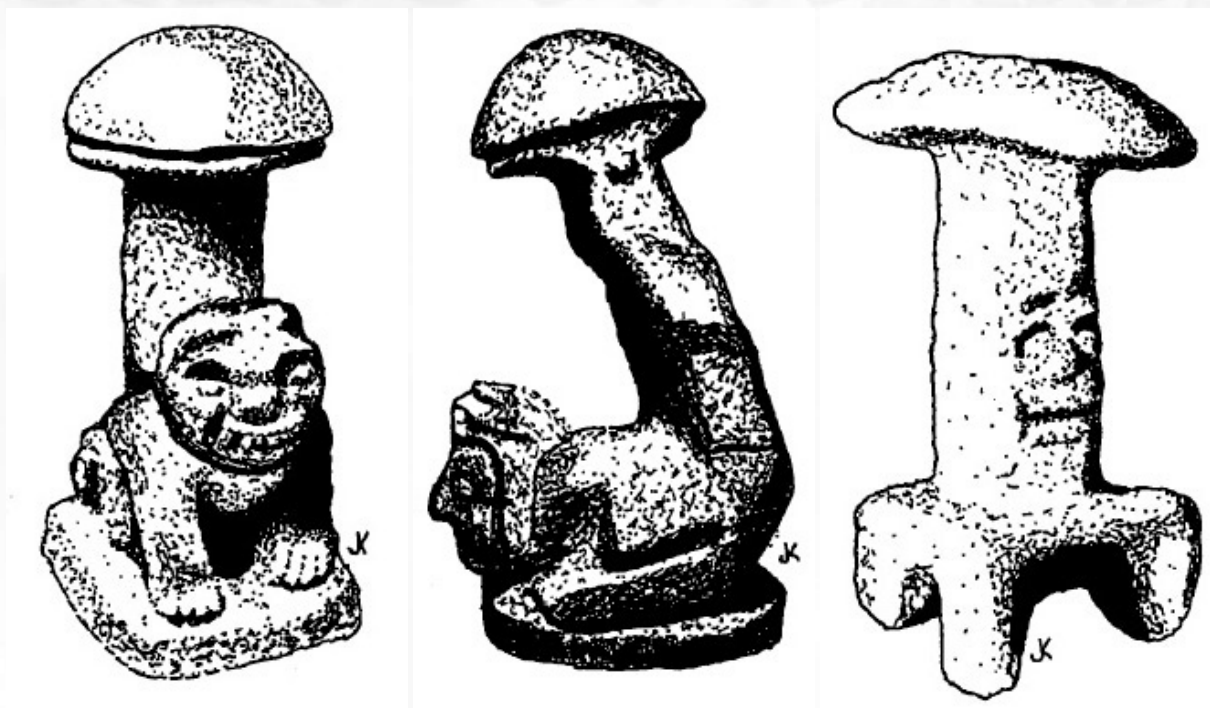
W artykule tym zajmujemy się kilkoma problematycznymi zmiennymi, które świadczą o modelu holistycznej i heurystycznej ramy pojmowania grzybowej wymiany handlowej jako wymiany kulturowej. Jedną zmienną jest to, dlaczego teologowie Majów stworzyli zapotrzebowanie na różne gatunki z rodzaju *Psilocybe*, *Stropharia*, *Conocybe* i *Panaeolus* (i prawdopodobnie *Amanita muscaria*). Drugą zmienną jest to, jak funkcjonował rytuał i ceremonia na podstawowych poziomach organizacyjnych by kierować i kontrolować ko-religijną władzę socjopolityczną i magiczną. Kolejną zmienną jest to, jak grzyby, tak jak każdy pożądaný towar w starożytnym społeczeństwie Majów, ustanowiły podłoże dla części (lub zostały włączone w) już istniejącą sieć handlową

łącącą wielkie i małe centra ceremonialne tamtych czasów. Ostateczną zmienną jest to, w jakim stopniu, lub w jaki zadowalający sposób, dowody fizyczne i etnograficzne na wymianę grzybową, spełniają najnowsze kryteria wykrywania lub wnioskowania ich istnienia w prehistorii. Kryteria fizyczne odnoszą się do kluczowych zmiennych Plog'a (1977) dokumentujących istnienie handlu w rejestrze archeologicznym¹. Kryteria etnograficzne omówione zostaną w następnym rozdziale.

Argument przypisuje grzybom najdonioślejsze znaczenie w ceremoniach liturgicznych i uzdrawiających/przepowiadających. Rentowność obrotu tymi świętymi artefaktami rytualnymi leży w dokumentowaniu ich *ważności* jako najwyższych mianowników władzy/prestżu. Podejście do dokumentowania ważnego miejsca w kulturze *magicznych* grzybów jest konieczne. W przeciwieństwie do zgodnych postaw wobec jadeitu, obsydianu, soli i naczyń polichromowanych (artykuły ceremonialne i utylitarne zaakceptowane przez zorientowanych ludzi jako spełniające użytkowe funkcje społeczne i ekonomiczne w kulturze Majów), niektórzy archeolodzy, zwłaszcza Köhler (1976), utrzymują, że prehistoryczni Majowie i inne ludy nie czcili religijnie i nadnaturalnie sławetnych grzybów w ceremoniach. Zatem, rozstrzygnięcie i wyrzeczenie się rozumowania Köhler'a leży w najlepszym interesie tego modelu.

Grzyby jako magiczne i święte rośliny

Wieki temu, nastąpiła znaczna zmiana klimatu i polodowcowa fala kojących temperatur odrodziła na całej planecie nowe formy zwierząt i roślin. Hojne Ameryki oferowały ludzkim populacjom przenoszącym się od Beringii (most lądowy Późnego Plejstocenu/Wczesnego Holocenu łączący Azję z Ameryką Północną) setki roślin do jedzenia. Wiedza, które zioła były jadalne, a które były okropne i trujące została prawdopodobnie nabyta podczas okresu prób i błędów nierozważnego spożywania roślin. Poszukując nowych i odnawialnych źródeł pokarmu, koczowniczy zbieracze pożywali się roślinami, które czasem powodowały choroby, czasem posilały, a czasem zabijały (Emboden 1979: XIV). Kilka z roślin wywoływało w użytkownikach zniekształcenia postrzegania tak dziwaczne i zaskakujące (i prawdopodobnie przyjemne), że zostały natychmiast wywyższone jako rośliny "mocy" i jako narzędzia transsubstancjacji. Te dziwne rośliny - od kory i wierzchołków kwiatowych do grzybów i kaktusów - otrzymały status socjoreligijny (Furst 1976: 15), którego znaczenie się nasilało gdy pojęcia religijne i hierarchie władzy stawały się coraz bardziej złożone.



Za Schultes & Hofmann 1979: 148-149.

Archeologiczne dowody na rytualne stosowanie grzybów w Ameryce Środkowej są rozmieszczone geograficznie od Salwadoru i Gwatemali, do Meksyku na zachodzie i aż po Zatokę Meksykańską. Sięgają przejściowo od Preklasyku (Formatywny) do czasów Późnego Klasyku (Mayer 1977: 19-30; Parsons 1974: 170). Furst (1976: 77) pisze, że "już 3000 lat temu przynajmniej mieszkańcy wyżyn i pacyficznego zbrocza Gwatemali,

jak również niektórzy z ich sąsiadów, uważali pewne grzyby za na tyle święte i potężne - być może nawet boskie - że przedstawiali je w wielkich ilościach na rzeźbionym kamieniu". Gdy pewne z tych dziwnych rzeźb zostały odkryte po raz pierwszy przez Kidder'a, Jennings'a i Shook'a w grobowcu Kaminaljuyú, poza współczesnym Miastem Gwatemala, prawie nikt nie myślał by powiązać misterne, preklasyczne obiekty wyryte w kamieniu ze zmieniającymi świadomość grzybami, które obfitowały w Gwatemali i Meksyku². "Z powodu nieznamoścności ich faktycznego zastosowania i znaczenia", kamienie te były różnie interpretowane jako "idole, symbole płodności, fallusy, księżycowi bogowie, symbole kosmosu, tłuczki do kukurydzy, gliniane modele, znaczniki polowe do gry w piłkę i dla rolnictwa, kamienne narzędzia i reprezentacje świątyń" (Mayer 1977: 5). Tylko ich interpretacja jako znaczników polowych ma sens. Ich falliczna symbolika jest wyraźnie wiotka, ponieważ: (1) portretowanie genitaliów w innych formach sztuki Majów jest nienormalne (Dlaczego skoncentrowanie erotyki w Kaminaljuyú, a nie gdzie indziej?); (2) są one jednostronnie męskocentryczne (Furst 1976: 80), co jest sprzeczne z ogólnym mezoamerykańskim trendem ekspresji dualistycznej; oraz (3) zostały znalezione w powiązaniu z *manos* i *metate*, do celów pulweryzacyjnych, a nie w powiązaniu z rzeźbionymi waginami lub jakimiś innymi archetypowymi symbolami płodności. Żadne wyjaśnienie nie wystarczyło Kidder'owi i jego kohorcie (1946) gdy kamienie ujrzały światło dzienne jako "osobliwe i jeszcze nie wyjaśnione obiekty". Ostatecznie, prace Wassona (1978, 1971, 1967) i de Borhegyi (1963, 1961) zrewidowały myśl antropologiczną na tę kwestię poprzez jednoznaczne powiązanie kamieni o symbolice ceremonialnej z grzybami psychotropowymi. Całkiem możliwe, że wyrzeźbione obiekty były związane z Majów panteonem bogów nocy i podświata (de Borhegyi 1961).

Dwóch naukowców krytycznie zakwestionowało słusność pracy Wassona i de Borhegyi. Dołączył Köhler (1976): "Na jakich fundamentach spoczywa ich interpretacja?" Przedkłada on teorię raczej o praktyczności niż ceremonializmie; łącząc rzeźbione kamienie z formami garnarzy. Najwyraźniej nie bacząc na ich niesamowite powierzchniowe podobieństwo do grzybów psychodysleptycznych, Köhler opiera swoje wnioski głównie na dysproporcjach stylów artystycznych tych kamieni (patrz ryciny). Dlaczego niektóre są fantazyjne i udekorowane, podczas gdy większość jest zwykła i doczesna? Ze względu raczej na przewagę *praktycznych* kamieni niż *rytualnych*, które mają podobizny i są udekorowane, Köhler (1976: 146) stwierdza, że "nie ma jakichkolwiek przesłanek, że grzyb sam w sobie stał się bogiem". Według Köhler'a, grzyby były prawdopodobnie bezcelowe i nieważne w społeczności Majów, i tylko kilku niezależnych kapłanów mogło ośmielić się ich próbować. Richard M. Rose (przytoczony w Mayer 1977: 1) podziela pragmatyczne poglądy Köhler'a. We wstępnym raporcie z 1977, Rose stwierdził, że grzybowe kamienie funkcjonowały jako "podobizny graczy w piłkę i/lub bóstw gry w piłkę... jako formy stosowane przy wytwarzaniu gumowych piłek stosowanych do gry". Choć interpretacje te mogą aspirować do ważności, odrzucenie rozpoznania kamieni jako grzybowych idoli "jest prawdopodobnie funkcją pomysłowego podziału ludzi przez R. G. Wassona na tych, którzy czują odrazę do grzybów i na tych, którzy je lubią" (Furst 1976: 80). Schultes i Hofmann (1979: 151) potwierdzają, że "niezależnie od zastosowania tych 'grzybowych kamieni', wskazują na doniosłą antyczość wyrafinowanego, świętego zastosowania grzybów halucynogennych".

Poza dowodami archeologicznymi na rzeźbione kamienie grzybowe, poza protoklasyczną ceramiką grzybową i licznymi stylizacjami roślin narkotycznych na płaskorzeźbach i pomnikach w powiązaniu z sylwetkami bóstw (Emboden 1979: XIV), pozostałe paralele etnograficzne także obalają "dowody negatywne". Paralele etnograficzne są użytecznymi narzędziami wglądu w zrozumienie duchowych konstruktów ludzi prehistorycznych. Wiele grup pozostawia udokumentowane studium przypadków z niezmiennych kulturowych systemów wierzeń obejmujących społecznie zatwierdzone stosowanie dragów do transcendowania życia codziennego i do kontaktowania się ze światami duchowymi i nadnaturalnymi³. La Barre (1970: 120) określa atawistyczne obrzędy kwitnące w odległych częściach Meksyku jako "prawdopodobnie najbliższe, nadal istniejące, względem przedkolumbijskiego obrzędu meksykańskiego". Furst (1976: 75-81), Emboden (1979: 90) oraz Schultes i Hofmann (1979: 153) wspominają o rytuałach grzybowych wśród narodów Majów Choi i Lakandonów - podobno w zaciszu świątyń w Yaxchilan i prawdopodobnie w innych niedostępnych ruinach. Przyznają oni, że formalne weryfikacje etnograficzne oznaczałyby początki rytuału przedpodbojowego, nie współczesne introdukcje lub dyfuzje z innych miejsc w czasach historycznych. Furst (1972: X) mówi dalej, że "współczesny zwyczaj może mieć swe początki w rytuale Majów Klasycznych lub Postklasycznych", choć w publikacji późniejszej (1974: 59-60), wprowadza on ograniczenie, że nie można utrzymywać takiego poglądu z pewnością.

Dowód na rytualne stosowanie grzybów w czasach starożytnych istnieje w kontekstach archeologicznych i etnograficznych. Choć może być przedmiotem różnych interpretacji, głębsze dowodzenie tego modelu

potwierdza międzykulturową i ponadczasową ważność świętych roślin bogatych w alkaloidy. Majowie nie byli wyjątkowi pod względem swego oddania i stosowania dragów jako środków na doznanie interpersonalne i nadnaturalne. W kolejnych rozdziałach, zdefiniowane i omówione zostaną socjopolityczne i magiczno-religijne parametry przedkolumbowego rytualnego zastosowania grzybów w kontekście handlu.

Grzyby jako rośliny użytkowe

Usankcjonowane stosowanie dragów jako środków na osiągnięcie niezwykłych przestrzeni umysłu i prestiżowego statusu w kulturze, może również wyjaśniać niektóre z architektonicznych, naukowych, duchowych, epistemologicznych, artystycznych i politycznych "aberracji" starożytnych Majów. Szukając odpowiedzi, Furst (1972: X) napisał: "Być może, jak sugeruje Coe, artyści-kapłani z samego Palenque znaleźli inspirację dla swych wspaniałych kreacji w wywołanych grzybami nadnaturalnych wizjach".

Kult grzybów mógł doprowadzić do rozwoju interakcji, która lepiej wykorzystywała wiele szybko psujących się grzybów w górach, lasach i na pastwiskach jeleni w Mezoameryce⁴. Aczkolwiek handlowanie grzybami psychotropowymi było aktywnością o małej korzyści ekonomicznej dla narodu Majów. Tak jak w przypadku handlu piórami ptaka kwezala (*Pharomachrus mocinno*) i jadeitem, tylko pewni ludzie *potrzebowali* tego produktu. Syndrom importu-eksportu egzotycznych i miejscowych produktów jest sednem "Modelu Obszar Główny - Strefa Buforowa", który Rathje opracował w latach 1970 by wytłumaczyć powstanie tropikalnej cywilizacji Majów nizinnych. Rathje (1972: 386) zaproponował, że cywilizacja Majów rozwinęła się "w reakcji na ciągłe dostarczanie i dystrybucję nielokalnych podstawowych środków, przydatnych w każdym gospodarstwie domowym". Sieci się rozrastały i zachodziła interakcja. Sieci wymagały regulowania i utrzymywania. Powstał rodzaj cwanych menedżerów i zapalonych organizatorów do kierowania handlem i rozdzielaniem niezbędnej soli, obsydianu i kamienia ogniowego (wizerunki grzybowe robione są głównie z kamieni ogniowych). Rathje uważa, że dostarczanie i dystrybucja niezbędnych środków do życia rozpałiło kulturową ewolucję Majów w dżunglach południowego Meksyku, Gwatemali, Belize i Hondurasu.

Stosując model Rathje na dostarczanie i dystrybucję grzybów psychotropowych, wyłaniają się rozbieżności na dwóch poziomach: (1) grzyby nie były racją bytu kultury Majów (wówczas nie był też nią, ani jadeit, ani znakomite pióra trogonów); i (2) podstawowym założeniem Transcendentalnego Modelu Interakcji (zasugerowanym przez Dobkin de Rios [1976, 1974] i Dobkin de Rios & Smith [1976]) jest to, że "nie każde domostwo" miało dostęp do roślin ceremonialnych. Zwyczajna rodzina Majów miała, mniej więcej, taki dostęp do świętych grzybów, jaki dzisiaj ma zwyczajna rodzina do wody święconej katolickich księży. W formie elementarnej, Rathje twierdzi, że interakcja ekonomiczna (wymiana) była niezbędna, aby sprostać wymaganiom subsystencyjnym, i że ta domniemana interakcja spowodowała rozkwit cywilizacji Klasycznej.

Chodzi o to, że grzyby nie były jedzone w celu odżywienia się ani w celu czegokolwiek tak podstawowego jak przetrwanie fizjologiczne i dobre samopoczucie. Wright (1974) wyjaśnia, że istniały inne przedmioty będące obiektem handlu, jako symbole bogactwa lub statusu i prestiżu. Wówczas dostarczanie i dystrybucja grzybów, nie było zmotywowane okolicznościami "potrzeby podstawowej" z rodzaju proponowanego przez Rathje, ponieważ grzyby nigdy nie były w tej samej kategorii co kamień ogniowy, sól i obsydian. Grzyby, tak jak inne elitarne przedmioty rytualne, w odróżnieniu od "podstawowych zasobów przydatnych w każdym gospodarstwie domowym", nigdy nie były warunkami wstępnymi narodzin kulturowych. Trzeba omówić inne, niegospodarcze, motywacje dla handlu.

Podprogowa nieekonomiczna motywacja do wymiany grzybów i/lub innych substancji psychoaktywnych pochodzi z myśli z książki Andrew Weil'a *The Natural Mind*, która stosuje się do schematu Rathje. Intrygująca hipoteza Weil'a to, że rośliny psychoaktywne są spożywane z powodu podświadomych impulsów człowieka do zmiany normalnych postrzeżeń jawy⁵. Weil (1972: 17) wnioskuje wbrew ekonomicznym i społecznokulturowym motywacjom i uwarunkowaniu do zdobywania dragów: "Pragnienie do okresowej zmiany świadomości jest przyrodzonym, normalnym popędem analogicznym do łaknienia lub popędu seksualnego". Furst (1976: 7) aprobuje to jako rozsądną hipotezę międzykulturową, jednak przestrzega, że "obecnie musi ona spoczywać na dowodach poszlakowych".

Rozpatrując hipotezę Weil'a przy zastosowaniu modelu Rathje, można twierdzić, że pogoń za grzybami z konkretnymi tryptaminami zmieniającymi umysł, był wrodzonym, biologicznym popędem psychiki Majów do

zaspokajania pewnych *podstawowych* (pierwotnych) potrzeb psychologicznych; tak jak zdobywanie kamienia ogniwego, soli i obsydianu było niezbędne dla *podstawowych* (elementarnych) potrzeb fizycznych dla rozwoju cywilizacji. Choć argument ten jest bardzo abstrakcyjny, pomysły Weil'a łączą dogodnie i logicznie, zdobywanie i stosowanie pewnych lokalnych i nielokalnych grzybów (Transcendentalny Model Interakcji), ze zdobywaniem i stosowaniem pewnych podstawowych zasobów (Model Obszaru Głównego - Strefy Buforowej), w tym, że zdobywanie i stosowanie wszystkich czterech rzeczy (soli, kamienia, obsydianu i grzybów) może być ewentualnie postrzegane jako przyrodzona reakcja/akcja spełniania wymagań dobrobytu fizycznego i neurofizjologicznego.

Kolejną nieekonomiczną motywacją dla handlu grzybami była sama konieczność, zrodzona z zagorzałości religijnej i rytualnego zauroczenia, które kierowały rozległymi aspektami codziennego życia Majów. Grzyby były integralne dla ceremonii służących do kontaktowania się z duchami i do poszukiwania nadprzyrodzonej wiedzy. Obfite gatunki, cenione za różne efekty perceptualne, "zyskały głębokie i kontrolowane znaczenie w prawie każdym aspekcie życia" (Schultes 1976: 56). Dywinacyjne zarządzanie kapłanów, ceremonie uzdrawiania oraz inne obrzędy nastawione na imponowanie gawiedzi poprzez przeprowadzanie nadludzkich uroczystości były nieefektywne bez przekroczenia przyziemnej, normalnej świadomości. Potężne grzyby były tak niezbędne i niezastąpione w pewnych ceremoniach jak wyborne pióra ptaka kwezala i bezcenny jadeit w innych. Nie zastępowano ich namiastkami. Jeśli kapłani nie mogli uzyskać dostępu do właściwych grzybów rytualnych, istniały inne środki na uzyskanie transcendencji.

Schultes (1976: 65) komentuje w jaki sposób różne gatunki grzybów są stosowane w wyniku "preferencji osobistych" lub specyficznych "celów zastosowania". Schultes i Hofmann (1979: 147-148) twierdzą również, że sezonowa i regionalna dostępność wpływa na wybór grzyba. Prawda, pisarze ci nie omawiają handlu i ekonomii, lecz ich twierdzenia etnobotaniczne, jako takie, nie wspierają możliwości zorganizowanej wymiany zaspokajającej zapasy i wymagania preferencji osobistych, konkretnych celów, oraz dostępności sezonowej i regionalnej. Z czym wiąże się osobista preferencja jeśli nie z olbrzymim wyborem w Mezoameryce grzybów zawierających psylocynę i psilocybinę, które wytwarzają dość różne fizyczne, emocjonalne i psychofarmakologiczne reakcje⁶. Innymi słowy, nie można oczekiwać znalezienia na polu tego samego asortymentu gatunków stosowanych w tym samym czasie, ponieważ różne grzyby rosną w różnych miejscach, a także, ponieważ kapłani i szamani życzyli sobie *odmiany*. Alternatywne stany percepcji przemawiały do kapłanów i szamanów, którzy sprawowali różne symboliczne role w społeczeństwie; takie jak uzdrawianie, przewidywanie zaćmień i przepowiadanie pogody dla zbiorów, zaglądanie w przeszłość i przyszłość, oraz komunikowanie się z bogami i duchami.

Kolejnym pytaniem jest, jak kapłani decydowali o wyborze grzyba; oraz dlaczego jeden gatunek był ceniony bardziej niż inny; i czy w ogóle prawdziwe jest przypuszczenie, że kapłani stosowali rozmaite gatunki? Zgodnie z Schultes i Hofmann (1979: 52), współcześni szamani z pewnością lubili zmienność: "Ich stosowanie [*Panaeolus sphinctrinus*] przez Indian z Oaxaca z tak wieloma innymi gatunkami grzybów demonstruje tendencję wśród szamanów do stosowania zaskakująco szerokiej gamy różnych grzybów". Warte jest etnobotaniczne przypatrzenie się grzybom.

Psilocybe mexicana i *Stropharia cubensis* są dwoma najbardziej pożądanymi grzybami w Meksyku. Przypuszczalnie, ich zarodniki powszechnie kiełkowały w czasach prehistorycznych. Efekty *Stropharia cubensis* są silniejsze. Między cztery do ośmiu mg jego soku wywołuje frenetyczną gestykulację i pobudza znakomite, fantasmagoryczne obrazy w przeciwieństwie do dość łagodnego, subtelnego i przejrzystego falowania *Psilocybe mexicana* (np. Furst 1976: 87). Być może to *Stropharia cubensis* był prawdopodobnym kandydatem dla kapłana zainteresowanego pełnym przetranscendowaniem przyziemnego otoczenia by osiągnąć chwilową, być może pozbawioną umysłu boskość. Z drugiej strony, *Psilocybe mexicana*, był prawdopodobnie zarezerwowany dla mniej wymagających ceremonii i zarządzeń, gdzie intensywnie obezwładniające halucynacje, słaba kontrola motoryczna i zagmatwane myślenie utrudniałyby racjonalność i wnikliwą równowagę.



Psilocybe mexicana

Psilocybe mexicana

Za Schultes & Hofmann 1979: 144-145.



Stropharia cubensis Earle

Stropharia cubensis Earle

Za Schultes & Hofmann 1979: 144-145.

Stropharia cubensis i *Psilocybe mexicana* to tylko dwa z przynajmniej 24 botanicznie sklasyfikowanych i chemicznie przebadanych grzybów halucynogennych stosowanych jedynie w Meksyku (Schultes & Hofmann 1979: 27)⁷. Nazwy rodzime wskazują często na apercybowane nieodłączne moce i jakości (Schultes 1976: 65). Etymologie mogą zostać prześledzone do czasów przed-Cortezowych. *Psilocybe caerulenscens* var. *nigripes*

posiada epitet mitologiczny, "grzyb wyższego rozumu". Czy może być tak, że nazwa ta powstała w wyniku reputacji tego konkretnego grzyba związanej z udzielaniem wnikliwych, intelektualnych wizji? Kapłani, którzy przewidywali przyszłość lub badali metafizyczne związki między ciałami niebieskimi a ludzką egzystencją - tajemne zadania wymagające precyzji i przekonujących rezultatów - logicznie, mogli zwracać się do *nigripes* po wyższy rozum. Inne przykłady nazw sugerujące preferencje idiosynkratyczne obejmują: *Psilocybe aztecorum*, "dzieci wód"; *Psilocybe zapotecorum*, grzyb "korona cierniowa"; oraz *Psilocybe semperviva* grzyb "zawsze żywy" dla zawsze aktywnego kapłana. Datowane na wiek szesnasty i siedemnasty, słowniki Quiche i Cakchiquel także są źródłem wskazówek etymologicznych łączących grzyby psychodeliczne z kulturą prehistoryczną. Słowo w quiche *xibalbaj okox* oznacza "grzyb podświata" - dolne królestwo gdzie mieszkało Dziewięciu Panów, jak opisano w świętej Popol Vuh, Majów Quiche (Furst 1976: 79).

Czy rytuał spożywania grzyba był rozpowszechniony na poziomie ludowym? Jeśli tak, to idea o każdym człowieku mającym dostęp do nieograniczonej ilości grzybów koliduje i przeczy idei o grzybach jako artykułach kontrolowanych w kontekstach ograniczonego dostępu. Być może początkowo, lud stosował święte grzyby by ułatwić i usprawnić kontakty nadnaturalne, lecz z czasem, jak widać z azteckiego społeczeństwa imperialnego, boskie rośliny zostały przywłaszczone "dla kapłanów, arystokracji, i specjalnych gości imperium" (Dobkin de Rios 1976: 41). Przy obfitujących wszędzie grzybach, kapłańska litania szacunku i bojaźni przestrzegały przeciętną osobę przed ich zbieraniem; więc ostatecznie mogły być stosowane przez specjalistów do "charakterystycznych celów społecznych" (Dobkin de Rios 1976: 41).

Ostatnie pytanie to, jaki byłby cel organizowania dostarczania i dystrybucji grzyba w uregulowaną sieć o wielu socjopolitycznych i religijnych odgałęzieniach? Nadrzędna motywacja do handlu grzybami w kontekście nieekonomicznym leży niewątpliwie w ograniczonym dostępie do różnych gatunków grzybów. Wskazuje to na nieustanne zapotrzebowanie na obfity produkt natury, lecz nie zawsze dostępny na świeżo, a kontrolowany przez elity w celu utrzymania ich przy władzy. Choć Dobkin de Rios (1974: 162) przyznaje, że całkiem możliwe, iż przeceniła swój przypadek, jej spostrzeżenia odnośnie grzybów w dobrze regulowanej i kontrolowanej sieci handlowej będących "przywłaszczonymi przez hieratycznych funkcjonariuszy" (1974: 151) by utrzymać "prawowitą władzę" są intrygujące i mają logiczny, prawowity sens.

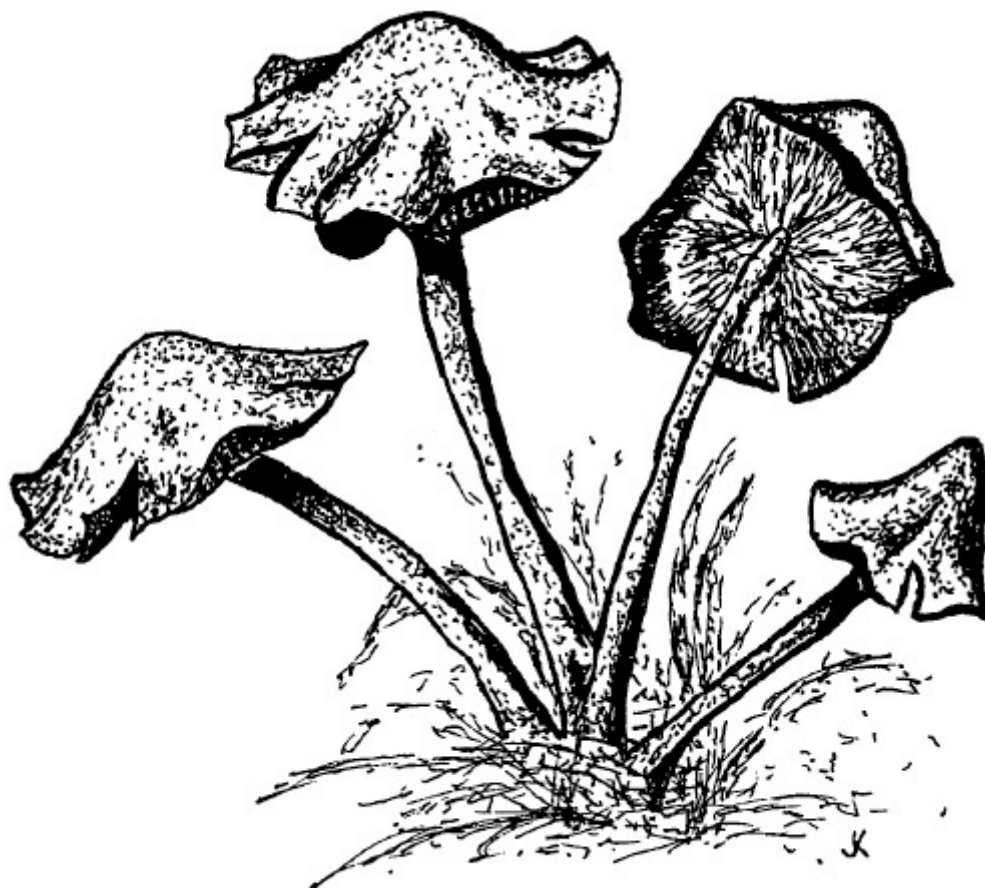


Psilocybe caerulescens var. *mazatecorum*

Psilocybe caerulescens var. *mazatecorum*

Za Schultes & Hofmann 1979: 144-145.

Kapłan dysponujący mocą świętej rośliny mógł opuszczać przyziemny świat, komunikować się z bogami i duchami, zwalczać demony i złoczyńców, oraz zdawać relację swemu ludowi nietknięty i dziesięciokrotnie mądrzejszy. Taki człowiek cieszył się największym podziwem i szacunkiem. Mógł być półbogiem, intruzem między śmiertelnikami i bóstwami. Prestiż i władza przyznawane jedzącym grzyby hierofantom w społeczności Majów były wskaźnikami statusu ich zaangażowań w utrwalanie tradycji kulturowych, podtrzymywanie wartości i ideałów społecznych, oraz poszukiwanie *poza* by rozwikłać tajemnice egzystencjalne. Jednakże tylko ktoś na stanowisku reprezentowania ludzi (ktoś taki jak arcykapłan, który miał niemal totalitarną władzę i wpływ), mógł doświadczać wizji i kontaktować się z boskimi siłami przebywającymi w tych roślinach. Dobkin de Rios i Smith (1976: 264-265) zauważają, że: "Rośliny psychotropowe ... są zabronione dla zwykłych ludzi ... dostęp do tych roślin stał się częścią systemu nagród ... Majowie ograniczyli florę psychoaktywną ... ograniczenia stosowania dragu pomogły utrzymać elitę przy władzy". Z drugiej strony Furst (1974: 154), strofuje ten pogląd: "Nie ma dowodów na 'przywłaszczenie' jakichkolwiek halucynogenów stosowanych w Mezoameryce przez elitę kapłańską". Furst ma rację: nie ma na to dowodów, lecz nie ma również dowód przeciwko temu, za wyjątkiem słów Furst'a. Istnieli z pewnością poszukiwacze przyjemności-boga, którzy spożywali grzyby po kryjomu, wbrew Świętemu Zakonowi Grzybowej Świadomości, lecz zdecydowana większość chłopów nie była obrazoburcza. Musieli szanować lub obawiać się dyktu kapłanów, że grzyby były świętymi skarbnicami boskiej mocy, której nie można ruszać, ryzykując szaleństwem, zatruciem, dziwnymi i niekontrolowanymi lotami duszy, a nawet śmiercią⁸. Należy pamiętać, jak kiedyś Katolicy na całym świecie sumiennie przestrzegali dekretu Papieża by nie jeść mięsa w piątki. Jak grzyby na wzgórzach po deszczu, w piątki supermarkety obfitowały w mięso, lecz żaden szanujący się Katolik nie kupował go lub nie jadł. Najprawdopodobniej, święte grzyby "były zarezerwowane dla magiczno-religijnych obrzędów i nie stawały się obiektem hedonistycznych napadów porzucania" (Emboden 1979: XIV) zarówno przez księży lub chłopów.



Psilocybe wassonii

Psilocybe wassonii

Za Schultes & Hofmann 1979: 144-145.

Technicznie, niemożliwe może być *odmówienie* dostępu do tego, co rośnie dziko, lecz najwyraźniej, przez jakiś czas chłopci robili, co tylko powiedzieli im ich teokratyczni panowie: uświadcz pańszczyźniane wznoszenie świątyn i dworów w oszalałające centra ceremonialne; wyrębywanie terenu; projekty irygacyjne; oraz

harówka w polach. Nie jest naciągane wyobrażenie sobie kapłanów mówiących chłopom by trzymali się z dala od świętych grzybów, i byli temu posłuszni. Aczkolwiek Furst twierdzi, że "nawet władza policyjna współczesnego państwa nie była w stanie powstrzymać powszechnego uciekania się do zakazanych substancji" (1974: 154). Czy dlatego można wierzyć, że nie ważne jakie dekrety wydawali teokraci, chłopci i tak jedli grzyby? Furst nie dostrzega dwóch głównych różnic między władzą policyjną współczesnego państwa a polityczno-religijną władzą majańskiej "luźnej federacji autonomicznych miast-państw" (Thompson 1966: 97). Jedną z różnic to, że władza policyjna we współczesnym państwie nie pochodzi w najmniejszym stopniu od mocy uważanych przez rdzennych ludzi za zamieszkujące pewne święte, biodynamiczne rośliny, i nie jest w żaden sposób uwarunkowana od ich przywłaszczania lub monopolu w celu zachowania lub podtrzymania władzy⁹. Po drugie, Schultes i Hofmann (1979: 61) zauważają dużą różnicę między stosowaniem "zakazanych substancji" dzisiaj i w społeczeństwach przedprzemysłowych, gdzie "rośliny są darami bogów, jeśli nie samymi bogami. Jest oczywiste, że nasza kultura nie postrzega roślin halucynogennych w tym świetle". Gdyby postrzegała, wtedy być może ściślejsze restrykcje i zarządzenia byłyby wprowadzone na stosowanie takich potencjalnie obciążonych mocą artefaktów.

Kapłan, który spożył święte rośliny stał się jednym z duchem w nich obecnym. Przekształcając się w jednostkę poświęconą reifikacji kultury, nie uciekaniu od niej (Furst 1976: 16), kapłani mieli mały problem biorąc chłopów na hol polityczno duchowej perswazji. Kapłani byli postrzegani jako zacni, łaskawi ludzie godni najwyższego hołdu. Chłopi akceptowali bezwzględny prestiż i najwyższą władzę swych kapłanów-bogów¹⁰. Ponadto, zjadacz grzyba w społeczeństwie Majów mógł zwiększyć prestiż i dzierżyć niepomiarową władzę ze względu na magiczne uzdolnienia po grzybach. Pod wpływem *Psilocybe mexicana*, *Psilocybe hoogshagenii*, *Stropharia cubensis* lub dowolnej liczby potencjalnie psychoaktywnych grzybów, kapłani mogli stworzyć olbrzymią władzę i szacunek w swych rolach. Mogli inscenizować spektakularne wydarzenia dla chłopstwa, które mogło w konsekwencji jedynie uznać swych teokratycznych przywódców za nadludzkie osoby, które obdarzyli rzadką apoteozą.

Grzyby psychoaktywne były silnymi instrumentami transsubstancjacji w religii i rytuale Majów. Były one socjalnymi mechanizmami dla zdobywania władzy i narastającego prestiżu, a także służyły jako "święte mediatory między człowiekiem a jego bogami" (Schultes 1976: 7).

Grzyby jako lokalne i nielocalne artykuły handlowe

Pożądane, magiczne i święte właściwości gatunków z czterech rodzajów grzybów psychoaktywnych, zostały dotychczas omówione w kontekście społecznym i polityczno religijnym. Zostały także omówione, pewne nieekonomiczne, infrastrukturalne motywacje funkcjonalne dla handlu tymi różnymi gatunkami. Ponadto podkreślone zostało psychofarmakologiczne znaczenie grzybów halucynogennych na tle pewnych społecznych naleciałości, by ukazać jak naleciałości te (władza, status, zaszczytność i prestiż) wynikły z ekskluzywnego pobłażania sobie w tych roślinach, jak również by ukazać jak siłą rzeczy rozwinęła się sieć handlowa by sprostać zaopatrzeniu i popytowi dla *zmiennych* odmiennych stanów świadomości pożądanych przez majańskich kapłanów. Narośnięcie społecznych naleciałości w sytuacjach handlowych podlega rubryce "współzawodnictwa" i dopełnia tego autora ideę handlu, tym, że "dostarcza artefakty egzotycznego prestiżu, nadające statusu osobom kontrolującym zaopatrzenie" (Renfrew 1975: 33).

Rytualne stosowanie i znaczenie grzybów halucynogennych, fundamentalna przesłanka Transcendentalnego Modelu Interakcji, było rozleglejsze i intensywniejsze w czasach prehistorycznych niż we współczesnych. Należy pamiętać, co konkwistadorzy zrobili po poznaniu "pogardzanej i niepokojącej formy życia roślinnego". W gorliwych kampaniach nawracania i polowania na czarownice, zmusili szamanów oddanych boskim upajaczom do prowadzenia swych pogańskich rytów w głębi kraju. Kilku "zbiegłym" ludom udało się stosować roślinę sakramentalną do dnia dzisiejszego, lecz wszechobecność i fanatyzm "mikofobicznych" Hiszpanów okazał się zbyt przytłaczający dla większości stosujących dragi, prześladowanych Indian. Jak zauważyli Schultes i Hofmann, Mayer, i Furst, przynajmniej 24, do być może 57 różnych gatunków, poszukiwanych jest do ważnych rytuałów w pokonkwistowym Meksyku. Czy dostępna była jeszcze większa różnorodność przed likwidacjami kulturowymi z 1521 do teraz?

Przyjmując najbardziej idealne warunki światopoglądu ustrukturyzowanego na wizjach po grzybach halucynogennych, można w czasach starożytnych dostrzec poszukiwane artykuły w różnie działających

alkaloidach psychoaktywnych, występujących w rozproszonej obfitości. Na te niezliczone gatunki grzybów było takie zapotrzebowanie wśród kapłanów jak na nowy i lśniący obsydian wśród wytwórców narzędzi, i na rzadkie, olśniewające upierzenie wśród elitarnych rzemieślników. Nie brakowało także odmienności: zindywidualizowane psychofarmakologiczne natury grzybów czyniły je produktami niejednorodnymi; zatem, *egzotycznymi* dla kapłanów w różnych regionach. W różnych miejscach występowały różne gatunki; od martwych pieńków drzew i mokrych pastwisk do mokradeł i butwiejącego materiału roślinnego (Emboden 1979: 89). Te różne, sporadycznie występujące grzyby o różnych mocach perceptualnego wzmacniania, wytworzyły popyt wśród kapłanów by spożywać więcej niż tylko ich kilka lokalnie występujących odmian, które były ograniczone do rytualnych, transcendentalnych parafernaliów. Być może istniały dziesiątki grzybów zawierających psylocynę i psilocybinę, i były stosowane przez Majów i inne ludy. Być może wciąż istnieją i muszą zostać jeszcze odkryte¹¹. Schultes i Hofmann (1979: 148) są optymistyczni odnośnie tego: "Prawdopodobieństwo, że stwierdzone zostanie stosowanie większej ilości gatunków nie jest odległe". Liczba gatunków używanych przed 1521 mogła być fenomenalna.

Czy nieroztropnie jest myśleć o kapłańskich elitach handlujących tam i z powrotem "rośliną bogów"? Miejscowy i długodystansowy handel czczonymi artefaktami jest oczywisty we wczesnych kulturach Mezoameryki. W Kaminaljuyú została znaleziona cienka pomarańczowa ceramika z Monte Albán i Teotihuacán; szkliwione naczynia z ołowiu z meksykańskimi bóstwami występują powszechnie na elementach Majów; sól sprowadzano z daleka; oraz renomowane oryginalne krzemienie, które pochodziły być może z Guerrero lub zachodniego Meksyku. Dobkin de Rios (1974: 148) przypuszcza, że na sąsiednich obszarach "mógł mieć miejsce handel substancjami psychotropowymi".

Dalsze przekonujące dowody na handlowanie halucynogennymi artefaktami występują w wyglądzie antropomorficznego złotego "pektorału Darien" z Panamy lub Kolumbii w Chichén Itzá na Jukatanie. Schultes i Bright (1979) doszli do "nieuniknionego wniosku", że te ciekawe obiekty (ponad 150 znajduje się w Muzeum Złota w Bogocie) reprezentują "religijne stosowanie upajających grzybów w przedhiszpańskiej Kolumbii". Według tych dwóch autorów, i wielu innych badaczy, grzyby halucynogenne zajmowały ważne miejsce w magiczno religijnych obrzędach rdzennych ludów w całym Nowym Świecie, sięgając na północ aż po Kanadę a na południe po Andy w Peru. Złote napierśniki podobizny grzyba, takie jak znalezione w Chichén Itzá, wraz z grzybowymi kamieniami, glinianymi artefaktami oraz stylizacjami na ceramice były najprawdopodobniej przedmiotami długodystansowej wymiany wśród przedstawicieli prehistorycznych kultur stosujących halucynogeny, gdzie artefakty były czczone przez szamanów i kapłanów jako obiekty deifikowanego, magiczno-religijnego poświęcenia duchom grzyba. Nie można bagatelizować potencjału realnych grzybów psychotropowych pokonujących podobne podróże długodystansowe jako pozycje wymiany. Rodzaj *Psilocybe*, ceniony w Mezoameryce za zmienność gatunkową doznań psychoaktywnych, jest także obfity w dolnej Ameryce Środkowej i w Kolumbii, przy sprawozdaniu aż 30 gatunków (Schultes & Bright 1979: 121). Całkiem możliwe, że dziesiątkami gatunków grzybów *Psilocybe* handlowano wte i wewte w całych starożytnych Amerykach.

Jeśli pytaniem jest wciąż "Dlaczego handlować grzybami?"; należy wówczas przypuścić najbardziej pomyślne warunki i okoliczności w czasach starożytnych dla ustanowienia systemu handlowego by otrzymywać i dystrybuować pożądane odmiany grzybów halucynogennych. Czy kapłani Majów nie mogli po prostu zebrać miejscowych grzybów, jakie chcieli w danym momencie? I wówczas, czy garstka miejscowych odmian nie spełniała wymagań dla różnych doświadczeń halucynacyjnych (duchowych)? Jakość miejscowych grzybów prawdopodobnie nie spełniała wymagań dla *różnych stanów odmiennych*, gdyż potrzebowano wielu różnych odmian grzybów; w zależności od obecnego stanu umysłu, typów i celów ceremonii, oraz sezonowych i regionalnych dostępności. Ponadto, kapłani Majów prawdopodobnie nie mogli iść poszukać grzybów w dzicz. Inni ludzie, poddani i czciciele kapłanów, zbierali i handlowali grzybami jako psychoaktywnymi wariacjami pożądanego stanu transcendentnego. Grzyby sprzedawano lokalnie a nawet aż, być może, do środkowego i zachodniego Meksyku i południowej Ameryki Środkowej.

Długodystansowa wymiana roślin halucynogennych jest całkiem prawdopodobna, jak wykazano rozproszeniem kaktusów peyotl (*Lophophora williamsii*) "daleko poza naturalny zasięg rośliny do Stanów Zjednoczonych i Kanady, gdzie Indianie uzyskują 'pączki meskalinowe' zamawiając je od rdzennych Amerykanów rezydujących w Teksasie" (Schultes & Hofmann 1979: 134). Kolejna współczesna linia dowodów na starożytne korzenie handlu substancjami psychoaktywnymi w Gwatemali została dostarczona przez mikologa B. Lowy (1977: 124), który poinformował, że miejscowy handel grzybami psilocybinowymi był kwitnący. Dzieci zbierały grzyby i

"oferowały je na sprzedaż klienteli, która przebywała znaczne odległości by dokonać zakupów".

Czy pytanie "Dlaczego handlować grzybami?" wciąż istnieje? Dlaczego angażować się w formalną wymianę gdy obfitowało tak wiele gatunków? Poniżej jest lista niektórych ze znanych grzybów halucynogennych występujących w Meksyku i Gwatemali:

Psilocybe acutissima
Psilocybe aztecorum
Psilocybe caerulescens var. *mazatecorum*, *nigripes*, *albida*, *ombrophila*
Psilocybe cordispora
Psilocybe fagicola
Psilocybe hoogshagenii
Psilocybe mexicana
Psilocybe mixaeensis
Psilocybe semperviva
Psilocybe wassonii
Psilocybe muliercula
Psilocybe yungensis
Psilocybe zapotecorum var. *elongata*
Psilocybe candidipes
Psilocybe caerulipes var. *gastonii*
Psilocybe isauri
Conocybe siligineoides
Stropharia cubensis
Panaeolus sphinctrinus
Panaeolus fimicola
Amanita muscaria

Poza tymi, istniały inne grzyby niehalucynogenne i były one spożywane rytualnie do celów dywinacyjnych ze względu na osobliwe, sugestywne kształty; wśród nich, *Cordyceps capitata*, *Elapbomyces granulatus*, *Dietyophora phalloidea* i dwa inne, *Clavaria truncata* oraz *Nevrophyllum floccosum* (zawsze w połączeniu z *Psilocybe wassonii* [Wasson 1978: 82]). A co z wieloma trującymi odmianami, które są w stanie zmienić świadomość? Weil (1980: 47) stwierdza, że można wybrać z szerokiego wachlarza toksyczności i czerpać przyjemne i satysfakcjonujące doświadczenia wizjonerskie. Otwiera to praktycznie niewyczerpalne zasoby grzybów i zapotrzebowania na różne ich stany alternatywne.

Podstawowe pytanie - wielki test żywotności tego rozumowania - czy wszystkie wymienione powyżej grzyby występują lokalnie i w równym rozproszeniu, czy nie? Jeśli tak, wówczas wiele to znaczy dla lokalnej i nielokalnej wymiany grzybów psychoaktywnych w Transcendentalnym Modelu Interakcji. Schultes i Hofmann (1979: 147) wskazują jednakże, że jest dokładnie odwrotnie: "Mogą być lata gdy jeden lub więcej gatunków są rzadkie lub nieobecne - różnią się swym rozmieszczeniem i nie są wszechobecne". Na przykład, istnieje wyraźny określony dostęp, wewnątrzregionalny, do gatunku *Psilocybe aztecorum* i *Psilocybe mexicana*. Ten pierwszy rośnie tylko na wulkanie, Górze Popocatepetl; a ten drugi rośnie tylko powyżej wysokości 1375 do 1675 m (Schultes & Hofmann 1979: 151)¹². Ograniczony dostęp do tych i innych grzybów, wliczając odmiany miejscowe, usprawiedliwił opracowanie systemu wymiany, zarządzanego przez elitarnych kapłanów i ich kohorty, obejmującego transfer i przepływ towarów między kapłanami ze wszystkich obszarów Mezoameryki. Rzeźby z kamienia wskazują, że niektóre osoby, być może kupcy, byli w Kaminaljuyú. Kto powie, co mogli ze sobą sprowadzać i co zabierali z powrotem do Teotihuacán i gdzie indziej? Kryterium handlu Polanyi'ego (1975: 136), który musi obejmować personel, towary, przenoszenie i dwustronność, było spełnione w kontekście starożytnych Majów i innych przyległych grup kulturowych, wzajemnie wymieniających się grzybami psychotropowymi.

Wymiana grzybowa musi być postrzegana jako intensywne i wewnątrzregionalne. Jednakże idea *lokalnej wymiany* grzybów, którą ten autor popiera, wraz z wymianą odległą, stoi w sprzeczności z ideą Rathje o handlu w środowisku lasu deszczowego, w którym, jak twierdzi, cała lokalna wymiana byłaby nieobecna z powodu "ekologicznego nadmiaru". Można to uznać za prawdziwe dla większości produktów eksploatowanych w otoczeniu nadmiarowym, gdzie nie ma potrzeby lub konieczności by nimi handlować, lecz halucynogenne

grzyby były wymieniane lokalnie i na odległość ponieważ nie były produktem nadmiernym. Ich indywidualne wielopostaciowe moce wizjonerskie były gorliwie cenione przez kapłanów.

Jeśli grzyby były dostępne lokalnie, Polanyi (1975: 136) definicja handlu jako "metody pozyskiwania towarów, które nie są dostępne na miejscu" stoi w sprzeczności z podstawową przesłanką Transcendentalnego Modelu Interakcji. Grzyby były dostępne "na miejscu" dla Majów, lecz grzyby danego obszaru mogły zapewniać inne doznania wizualne niż te z terenów sąsiednich; lub pożądane mogły być jakieś spoza kraju, ponieważ wpływały na ruchy motoryczne i koordynację; podczas gdy inne, które mogły występować na powszechnym siedlisku mogły nawet nie być dostępne, być może ze względu na wahania opadów, lub z powodu zmniejszenia lokalnej populacji jeleni i potrzebnych ekskrementów, na których pewne gatunki rosną. Z tych powodów, jak również z indywidualnych preferencji świętego ludu Majów, zasoby jednego obszaru nie koniecznie spełniały wymagania tego obszaru.

Prawo Monotonicznego Ubytku Renfrew'a (1977: 85) twierdzi, że niektóre miejsca "otrzymają mniej towarów niż ich sąsiedzi bliżsi źródła". Jest to prawdą w kontekście Transcendentalnego Modelu Interakcji, jedynie o tyle, o ile była to odmiana konkretnego towaru a nie sam towar, którego częstość maleje im dalej oddali się od źródła pożądanego gatunku grzyba dla konkretnego rozporządzenia. Innymi słowy, wszyscy kapłani mieli dostęp do grzybów (towar), lecz pożądaną odmianę towaru mogło czasem brakować lub mogła być nieproporcjonalna z powodu dystansu, pogody, preferencji idiosynkratycznych oraz innych czynników powiązanych. Handlowanie towarami, które nie są dostępne na miejscu (na przykład różnymi gatunkami różnie działających grzybów) rozwijałoby się logicznie i nieuchronnie w aktywność ekstensywnego/intensywnego przenoszenia towarów cieszących się popytem z powodu pożądanego odmian doznania wizjonerskiego. Dobkin de Rios (1976: 73), przytaczając R. Blum'a, zauważa, że "im bardziej złożone społeczeństwo tym bardziej można spodziewać się wewnętrznej różnorodności w stosowaniu dragów". Schultes i Hofmann (1979: 52) wskazują na zmienność, której pożąдали szamani i kapłani.

Według Polanyi (1975: 144), podstawa dostarczania zależy od wymagania produktów jako funkcjonalnych i pożądanego przedmiotów w społeczeństwie; a także od "trudności pozyskiwania i transportowania" produktów. Jakiego rodzaju problemy, jeśli w ogóle, mogli napotykać zbieracze i kupcy Majów przy pozyskiwaniu i transportowaniu szybko psującego się produktu w rodzaju grzybów psilocybinowych? Czy wciąż byłyby cenione w stanie rozkładu? Jeśli podanie zepsutych i cuchnących grzybów na ołtarzu/tacy rytualnego aktu było bluźniercze, żaden kapłan nie zadowoliliby się niczym oprócz wysokiej jakości grzybów. Lecz jeśli grzyby pojawiają się i obumierają jako ulotne twory natury, jak można było ewentualnie zaradzić popytom i podażom?

Agaricaceae i Strophariaceae nie muszą być natychmiast transportowane lub spożywane. Zamiast tego mogą być przechowane; a spożycie w postaci ususzonej było powszechne. *Mano* i *metate* znajdowane w połączeniu z kamieniami grzybami, wraz z pewnymi wizerunkami naściennymi i szeroko zakrojonymi paralelami etnograficznymi, wszystkie to sugerują. Jednakże sztuczne osuszanie, ma tendencję do zmieniania smaku i mocy produktu. W świeżo zebranych grzybach zawartość psylocyny i psilocybiny wynosi około 0,03% łącznej masy, podczas gdy okazy wysuszone mają bardziej skoncentrowane 0,3% związków psychoaktywnych (Schultes & Hofmann 1979: 23), ponieważ masa wody i innej materii organicznej wyparowuje. Choć alkaloidy w grzybach zdają się nie być rozpuszczalne w wodzie, ilość psylocyny i psilocybiny w świeżych i suszonych grzybach nie jest stała. Ogólnie, im bardziej suchy egzemplarz, tym mniejszą ma moc. Jeśli wielu kapłanów stosowałoby suszony materiał, potrzebowałiby regularnego i niezawodnego dostępu do większej ilości grzybów niż trzeba gdy jedzone są na świeżo. Jeśli powyższe procenty są nieznacznie stałe, suszone grzyby wciąż mogły być preferowane gdyż waga spożytej masy zmniejszona byłaby dziesięciokrotnie. Odmienny stan świadomości wywołany suszonymi okazami wciąż był bardzo ceniony przez kapłanów szukających "ogólnie pożądanego cech" jakie zapewniały grzyby. Poprzez suszenie produktu i przechowywanie go na późniejsze rozpowszechnienie dostawy mogłyby być zaspokajane także na obszarach gdzie nie było sezonu na pewne grzyby, były niezmiernie rzadkie lub nie występowały.

Grzybowy model handlu odpowiada pogładowi na handel Polanyi'ego: towary były dostępne i osiągalne lokalnie i nielokalnie; były przydatne na miejscu, w kilka godzin lub dni później; a jedynymi dostrzegalnymi wadami produktu był zmieniony smak i zmniejszona moc. Jednakże zmniejszona moc, oznacza niedostatek potężniejszego zmiennego produktu, i dlatego stanowi podstawę dla idealnego rynku, na którym wymieniane były duże zapasy suszonych grzybów *rytualnej marki*.

Grzyby jako farmakopea integracyjna kulturowo

Transcendentalny Model Interakcji czerpie spójność i jedność ze wspierających badań oraz komentarzy wielu naukowców podążających za eklektyczną informacją¹³. Dokumentacja botaników, chemików, antropologów, lekarzy medycyny, archeologów i mikologów o znaczeniu grzybów halucynogennych w społeczeństwach przedsięwziętych zapewnia komfortowe marginesy dla ekstrapolowania ich powszechnej roli w prehistorii³. Argumentem warunkowym tego modelu jest to, że rytualne/halucynogenne/transcendentne/lecznicze i inne ceremonie były o wiele bardziej powszechne i ważne w autochtonicznej tradycji kulturowej przed przybyciem Europejczyków na początku szesnastego wieku; i zważywszy na zagorzały i fobiczny sposób w jaki Hiszpanie przystąpili do potępienia i usunięcia praktyk halucynogennych wśród kultur środkowoamerykańskich 450 lat temu, zadziwiające jest to, że w ogóle jakiegokolwiek praktyki dotyczące rytuału transcendentalnego przetrwały wieki inkwizycji.

Aż do teraz, model dotyczył głównie nieekonomicznych powodów wzajemności wymiany zmiennych, świeżych i zakonserwowanych zapasów *niezbędnych* grzybów halucynogennych. Ważne jest teraz rozważenie prawdopodobnych mechanizmów i systemów hipotetycznej sieci wymiany grzybowej. Jaka była jej struktura? Jakie grupy ludzi handlowały i kontrolowały grzyby oraz w jakich celach społecznych, politycznych i religijnych? Jak handel grzybowy przedstawiał się w całej kulturowej macierzy wydarzeń i relacji? Pierwsza część tej sekcji skupia się na obopólności.

Wiele artefaktów rytualnych było wzajemnie wymienianych przez starożytnych Majów, a podprogowe implikacje tego konkretnego *stylu* handlu dla elit społecznych, które sprawiły że zadziałał, wzmacniają pogląd na grzybową wymianę. Twierdzenie Wright'a (1974), że "handel ułatwia wymianę poglądów a także artykułów materialnych", syntetyzuje całkiem nieźle kwestię, że bez względu na to, jak ważne były święte grzyby jako materialne przedmioty rytualne, były równie ważne co źródła nowych idei, wglądu i wkładu kulturowego. Grzyby mogły być de facto przedmiotami wymiany, lecz aspekt ten był jedynie połową zamysłu - jawną połową tego, czym handlowano. Pozyskiwanie grzybów i handlowanie nimi lokalnie i nielokalnie stworzyło więzi społeczne, lub sferę interakcji, w której można się było dzielić myślami, przekazywać informacje i stabilizować przyjacielskie relacje.

Według potrójnego systemu klasyfikacji Usinga Sahlins'a (1972: 194), "zrównoważony" system wzajemnej wymiany grzybowej zwycięża nad systemami "negatywnymi" i "uogólnionymi" (i nad jakimkolwiek innym sposobem wymiany substancji), ponieważ zrównoważona wzajemność "nawiązuje do wymiany bezpośredniej". Ponadto Sahlins (1972: 195) uważa, że wymiany bezpośrednie są społecznie i ekonomicznie korzystne gdyż "przewidują zwroty współmiernej wartości lub pożytku"¹⁴. Zatem Strona A, handlując grzybami, może nie otrzymywać na zasadzie wzajemności od Strony B równowartości w materiale psychoaktywnym, nawet jeśli Strona A może być na rynku dla wariacji tego towaru pierwszej potrzeby. Wówczas grzyby mogły być wymieniane bezpośrednio na jadeit, pióra ptaka kwezala lub estetyczne wyroby polichromowane, gdyż te i inne towary w starożytnym społeczeństwie Majów reprezentowały odpłaty o współmiernej wartości i użyteczności egzotycznego rytuału. W ten, czy inny sposób, status, prestiż i władza pochodziły, lub były związane z każdym, wspomnianym powyżej, przedmiotem.

Sahlins zwraca uwagę na względną nieistotność faktycznego przedmiotu handlu, podkreślając znaczenie egalitaryzmu w handlu. Gdy handel przebiega jako "godziwa wymiana różnych artykułów pierwszej potrzeby" (Sahlins 1972: 220), rezultatem jest społeczna harmonia i dobrobyt. Grzyby halucynogenne jako przedmioty wymiany w prehistorycznym społeczeństwie Majów mogły odgrywać rolę w kształtowaniu relacji. Gdyby pięć worków *Psilocybe yungensis* było wymieniane na dwa worki *Stropharia cubensis*, lub gdyby trzy obiekty lapidarne ze znakomitego jadeitu były wymieniane na piękny *ekscentryczny* krzemień, byłaby to wzajemność egalitarna. Teraz, co jeśli Strona A próbowała rozstroić harmonijną równowagę wymiany oferując gorsze grzyby za lepsze, lub fałszywy jadeit za najlepsze obsydianowe ostrza? Czy relacja wśród grup ludzi nie zostałaby zatruta i zakłócona przez *niestuszne* wymiany różnych towarów? Dostarczanie i dystrybucja rzeczy niezbędnych często prowadzi do konfliktu w ich wykorzystywaniu oraz w handlu nimi. Rozważ na przykład możliwość niedoboru grzybów, z jakiegokolwiek powodu. Jeśli władza religijna i polityczna szły ramię w ramię, jak to miało miejsce w wymarłej cywilizacji teokratycznej, wyobraź sobie konsekwencje gdyby kapłani w pewnych obszarach byli pozbawieni lokalnie występujących odmian grzybów halucynogennych - najważniejszych artefaktów władzy i prestiżu. Lub jeszcze lepiej, wyobraź sobie konsekwencje gdyby kapłani -

jacyś nielubiani, małoduszni - *celowo* pozbawiali grzybów występujących lokalnie i nielokalnie poprzez koalicję władzy kapłanów elitarnych. Czy polityczno-religijna zależność jest tak daleko idąca? Choć żadnego pojedynczego miejsca Majów nie uważa się za potężniejsze lub mające większy wpływ niż inne, Culbert (1974: 74) wykazuje istnienie stanów regionalnych w pobliżu czasów Późnego Klasyku. Ptak Jaguar i Czaszka Wysadzana Klejnotami były dwoma potężnymi liderami, rywalizującymi o rozgłos polityczno-religijny. Czy relacje satelitarne między pewnymi mniejszymi i większymi centrami ceremonialnymi, i między niektórymi centrami majańskimi i odległymi kulturami w rodzaju Teotihuacán lub Monte Albán, mogą być interpretowane jako zależność polityczno-religijna? Lub przynajmniej, czy polityczno-religijna kontrola może istnieć ze względu na asymetrię przepływu zasobów?

Handel jako zrównoważona wzajemność dawał kapłanom Majów niewyczerpane dostawy suszonych i świeżych grzybów z całej Mezoameryki¹⁵. W formie wyidealizowanej, zrównoważona wzajemność zawsze zapewniała nieustanny przepływ i napływ zasadniczych, pożądaných towarów. Jednocześnie, i być może co ważniejsze, wymieniane były idee, oraz zatwierdzane i wzmacniane były relacje wśród politycznie spolaryzowanych, lecz kulturowo spojonych, Majów (Weaver 1972: 154).

Grzyby jako rzeczywistość etnobotaniczna

Transcendentalny Model Interakcji może istnieć, ponieważ jest w harmonii z wiedzą dostępną współczesnym i wymarłym społecznościom, z wzorcami wczesnego handlu i przypuszczalnego znaczenia polityczno-religijnego substancji halucynogennych w kulturach starożytnych. Weryfikowanie istnienia systemów wymiany w prehistorii jest, dla większości, jak próba zweryfikowania lub przepowiedzenia czegoś w przyszłości. Pod każdym względem, wskazówki i dane często nie istnieją. Chociaż dopuszczalne jest koncyrowanie sytuacji i teorii, które logicznie i dogodnie spełniają większość wymaganych warunków Plog'a (1977) na weryfikację handlu, brak twardych dowodów fizycznych dla bardziej rygorystycznej analizy a zatem bardziej naukowego potraktowania jego kryteriów.

Towar handlowy omówiony w tym artykule łatwo się psuje. Takie były tkaniny w najwcześniejszych kulturach, i zdecydowanie w kulturze Majów. Ale kto może powiedzieć, czy handlowano nimi, czy nie? Rytualne wielbienie grzyba przetrwało wieki jedynie w formie przypadkowych odkryć rzeźbionych kamieni i reprezentacji piktograficznych na ścianach i w kodeksach. Istnieją historyczne kroniki nawiązujące do stosowania i ważności roślin psychoaktywnych w kulturach przedpodbojowych, przekazane Zachodniej wiedzy przez hiszpańskich zakonników i Jezuitów, którzy piętnowali ich deifikowane moce jako pogaństwo, idolatrię i szaleństwo. Istnieją także nieuchwytnie i dwuznaczne etnograficzne opisy niektórych ludów majańskich w Chiapas przeprowadzających obrzędy z grzybami halucynogennymi, lecz nikt konkretnie nie udokumentował prawdziwości tych raportów od lat 1970. Skądinąd, nie istnieje nic odnośnie badań paleomikologicznych. Analityk handlu pracujący z jadeitem, obsydianem lub ceramiką ma przynajmniej odrobinę faktycznych przedmiotów wymiany, a tym samym może przeprowadzić chemiczne charakteryzacje i przebadac je szczegółowo, by ustalic dokładne pochodzenie i dowiedziec się więcej o ich funkcjach i naturze rytualnej. Nie można tego zrobic z wielowiekowymi towarami, które były spożywane rytualnie i tylko nieczęsto były upamiętniane w kamieniu, na malowidłach ściennych i we współczesnych szczątkach przedsięmiennych ceremoniałów.

Poza słuzeniem jako środki sprzyjające wartości społecznej, walorowi i poszanowaniu tradycji, rośliny halucynogenne zawsze figurowały w mistycznie religijnych poszukiwaniach mocy i wiedzy w ludzkich kulturach na całym świecie. Przez tysiąclecia, były eksploatowane, wykorzystywane i wielbione za ich niesamowite właściwości do odmieniania rzeczywistości i stwarzania dostępu do zaświatów: do "pustkowi umysłu", gdzie można "świętować lub kontaktować się ze sferą nadprzyrodzoną, by leczyc choroby, diagnozowac ich przyczynę, przepowiadac przyszłość lub sprzyjac społecznej solidarności ..." (Dobkin de Rios 1976: 73).

Głównym wkładem Transcendentalnego Modelu Interakcji do wiedzy etnobotanicznej było umieszczenie eksploatacji, wykorzystania oraz kultu psychoaktywnych grzybów w specyficznym kontekście. Ten model handlu nie przypisuje żadnego etiologicznego znaczenia powstaniu i upadku cywilizacji Majów Klasycznych. Hipoteza Rathje'go o zaopatrzeniu i dystrybucji zasadniczych potrzeb codziennych i o tym, co może nastąpić w przypadkach ich masowego pozbawienia jest odkrywcza i może być prawidłową oceną tego, co mogło spowodowac rozkwit cywilizacji Majów, i na odwrót, co wpłynęło na jej upadek.

W klasie z kilkoma innymi psychoaktywnymi roślinami stosowanymi ceremonialnie przez starożytnych kapłanów i szamanów w Mezoameryce, grzyby objęły integralną rolę w infrastrukturalnej ciągłości religii i rytuału Majów; a nie w trwaniu makrostrukturalnej cywilizacji Majów. Kultura całkowicie zależna od substancji psychofarmakologicznych dla swego dobrobytu i przetrwania jest niezwykle anomalna. Żaden drag nigdy nie był tak niezwykle ważny aby faktycznie stworzyć lub zniszczyć kulturę. Żadna kultura w odnotowanej ludzkiej historii nie była nigdy zależna od dragów dla podstawowego przeżycia, nawet jeśli wszystkie poziomy życia rytualnego i tradycyjnego przenika ogromna farmakopea.

Dobkin de Rios (1974: 162) zauważa: "Nie chciałabym sugerować, że możemy zredukować całą kulturę Majów do serii wkładów wywołanych dragami". Na pewno, nie jest to celem jej pracy w tej dziedzinie; ani nie jest to celem Transcendentalnego Modelu Interakcji. Spożycie grzybów halucynogennych było jedynie aspektem rozległej mozaiki dragowych i niedragowych aktywności obrzędowych Majów. Oczywiście, głupstwem jest myślenie o tych tubylczych ludach jako o nieustannie upojonych roślinami narkotycznymi, i przypisywać wszelką wytwórczość i innowacyjność w sztuce i technologii ich niezrozumiałym mocom. Jednakże, ze względu na gruntowne stosowanie i nadużywanie dragów we współczesnym społeczeństwie, niemądre jest tracenie z oczu przypuszczalnej wagi i poszanowania tych świętych roślin w społeczeństwach starożytnych.

Zamierzeniem tego artykułu było podkreślenie specyficznego kontekstu, w którym dostarczanie, stosowanie i kult rytualnych grzybów halucynogennych można umieścić w starożytnej społeczności Majów. Dla niektórych, może to stać się mile widzianą próbą ustrukturyzowania stosowania grzybów w ramie kontekstowej i dogłębnego uporania się z tematem w etnologii majańskiej, którego ważność była pomniejszana zbyt długo. Dla innych, mogą upłynąć lata nim Transcendentalny Model Interakcji głęboko zakorzeni się w etnobotanicznej rzeczywistości popieranej przez rosące szeregi poważnych mikofilów.

Podziękowania

Autor chciałby podziękować Marie E. Ceccanese za jej ideowy wkład i bogaty, humanistyczno antropologiczny zdrowy rozsądek, a zwłaszcza za jej cierpliwość, wsparcie i odwagę; Oscarowi Chamberlain'owi za jego umiejętności redakcyjne i heurystyczną wrażliwość; dr Haree Deutchman za uznanie i zatwierdzenie wstępnej propozycji badawczej na Uniwersytecie Indiana, wiosną 1979; profesor Marlene Dobkin de Rios za jej wkład i uściślenia; Jan Kearney za jej piękne odwzorowanie grzybów i kamieni grzybowych piórem i atramentem; oraz R.C. Rosenbalm za nieustanne zainteresowanie projektem.

Noty

1. Przy omawianiu handlu w czasach starożytnych nie da się uniknąć "cech szczególnych" Plog'a. Oprócz nie urozmaicenia problemów badawczych, "mało prawdopodobnym jest by badacz dokładnie wymodelował sieci wymiany bez baczenia na właściwości" (Plog 1977: 129-130). Ponieważ podejście Plog'a jest technicznym aspektem modelu handlu, który interesuje głównie archeologów, nie jest tu celem specjalistyczne omówienie jego zmiennych jako odnoszących się do grzybów psychoaktywnych. W każdym razie, w archeologicznych rejestrach handlowych - gdzie przedmiotem handlu jest ceramika, kamień lub jadeit - pytanie Plog'a (1977: 128) "Czego powinno się starać dowiedzieć z organizacji tej sieci?" jest trudne, jeśli nie niemożliwe do odpowiedzi. Jeżeli wszystkie zmienne nie są zadowalająco ocenione, dokumentacja handlu powinna być przedstawiona jako jedynie logiczna i opłacalna ekstrapolacja wyobraźalnych wydarzeń w prehistorii.
2. Mayer (1977) rażąco zaprzecza sobie na stronach 3 i 5, mówiąc wpierw, że mikolog Bernard Lowy (1977) znalazł *Psilocybe mexicana* w Gwatemali, a następnie stwierdzając "pozorna nieobecność" a także "żaden z nich nie istnieje w Gwatemali". Köhler (1976) jest kolejnym, który zdaje się wierzyć, że grzyby psychoaktywne nie występują w Gwatemali. Konsensus ekspertów przytoczony w odnośnikach tego artykułu wskazuje inaczej.
3. Nieważne jak tradycyjne w zastosowaniu mogą być analogie etnograficzne, nigdy bezpośrednio nie odzwierciedlają minionej aktywności kulturowej. By dokładnie zrekonstruować przeszłe cywilizacje, potrzebne są wszystkie dane: nie tylko zraszanie artefaktów i ekofaktów; przede wszystkim nie epigraficzne próby odcyfrowania kłopotliwych kamiennych inskrypcji; nie, głównie zniszczone centra ceremonialne, starożytne odpadki i kosztowne grobowce, lecz każda znikoma przesłanka. Wszystkie dane nigdy nie zostaną zgromadzone w jakiegokolwiek dziedzinie lub projekcie, lecz trochę dostępnych

danych, dostarcza logicznych wnioskowań i rentownych ekstrapolacji lub konstrukcji (także, dywinacji [Thomas 1974]). Konstruowanie możliwych koneksji grzybowych nie oznacza pozornie słusznej dokładności szczegółów i prawdy, którą oznacza *rekonstrukcja*, co powinno odrzucić się jako termin archeologicznie niewłaściwy.

4. Peter T. Furst (1976: 172-173) przypuszcza, że pewne gatunki grzybów, które rosną jedynie w krowim oborniku we współczesnym Meksyku, i dlatego niedostępne są w Ameryce przedbydłej, mogły prosperować tak czy owak w łajnie innego przeżuwacza, jelenia, który zajmował u rdzennych ludów Indian amerykańskich ważne miejsce w symbolice i koncepcjach mitotwórczych natury i animizmu *naguala*. Furst łączy szesnastowieczny zakaz zabijania jelenia u Mazateków (oraz znaczenie ich nazwy, "Ludzie Jelenia") z "łatwo dostrzegalnym związkiem między jeleniem a ich [Mazateków] preferowanym świętym grzybem psychoaktywnym".
5. Dr Weil śpieszy dodać, że choć zmienianie realności jest pożądanymi, wartymi i społecznie aprobowanymi środkami eksplorowania poza przyziemną świadomością, można to osiągnąć przy pomocy, lub bez roślin i zwierząt psychoaktywnych. Jeśli szlaki handlowe zostałyby zerwane i wszyscy hierofanci zostaliby nagle pozbawieni stałych dostaw halucynogennych grzybów do rytualnych zastosowań, brak lub niedostatek tego artykułu prawdopodobnie miałyby niewielkie społeczne i ekonomiczne reperkusje; ponieważ istniało wiele rozwiązań dla odmiennych stanów rzeczywistości. Przerwana sieć handlowa mogła jedynie sygnalizować koniec grzybowej koneksji. Jednak przy innych przedmiotach handlu (na przykład podstawowe artykuły pierwszej potrzeby Rathje'go, sól, kamień magmowy i obsydian) brak lub niedostatek towaru mógł spowodować również tragiczne załamanie systemów.
6. Nastawienie i otoczenie (nastroje indywidualne, konteksty kulturowe, oczekiwania społeczne oraz środowisko) z pewnością modyfikują efekty farmakologiczne danej substancji w określonym otoczeniu (Weil 1980: 3), pomimo różnych reakcji chemicznych w mózgu i centralnym układzie nerwowym. Mówienie o zmianach perceptualnych na poziomie chemicznym byłoby wysoce spekulatywne, lecz przy starannie przebadanych kilku gatunkach w różnych dawkach, oraz w identycznych i usuniętych otoczeniach, z i bez tych samych ludzi (zarówno zachodnich jak i niezachodnich), autor ten uważa, iż na poziomie subiektywnym bezpiecznie jest wnioskować, że ośrodkowe pobudzenie jego układu nerwowego było jakościowo zmienione pod wpływem różnych oraz identycznych gatunków grzybów halucynogennych. Stwierdzono na przykład, że każde doznanie psychoaktywne było intensywniejsze, lub mniej kolorowe, lub bardziej odurzające, lub mniej fizycznie wymagające, lub bardziej przenikliwe od innych. Marihuana służy jako analogia fitochemiczna, mimo że jest rośliną niealkaloidową. Dwa główne gatunki, *Cannabis sativa* i *Cannabis indica* zdecydowanie oddziałują różnymi energiami na umysł i ciało, z powodu ich różnych stężeń tetrahydrokannabinolu (THC). Podobnie, grzyby halucynogenne mają różne poziomy mocy oddziałujące na psychoaktywność. Indolowa zawartość alkaloidowa odpowiedzialna za zmiany w chemii mózgu waha się w zależności od gatunku między 0,2% a 0,6%, i mniej w okazach suszonych (Schultes & Hofmann 1979: 79). Słuchowe, wzrokowe, fizyczne i smakowe efekty osiągnięte gdy jeden gatunek jest zastępowany innym są dość różne pod względem intensywności i mocy. Jest to zmiana jakiejś pożądanego hierofanci. Ponadto, różnice w intensywności i mocy są zauważalne nawet u identycznych gatunków. Emboden (1979: 162; kursywa dodana) wspiera ten pogląd: "Psychofarmakologia roślin odmieniających umysł jest tak złożona, że *pojedyncza roślina może mieć wielofazowe efekty* z powodu swej chemii lub w zależności od dawki".
7. Mayer (1977: 34) twierdzi, że w Meksyku zarejestrowano 35 różnych gatunków grzybów halucynogennych, choć nie oferuje żadnej weryfikacji taksonomicznej ich istnienia ani pochodzenia. Furst (1976) nawiązuje do zadziwiających 57 stosowanych gatunków, lecz nie oferuje do tego żadnego wykazu.
8. Jeśli kapłańska propaganda sprawiała, że chłopcy wierzyli, iż szaleństwo i śmierć były ceną za rekreacyjne stosowanie grzybów halucynogennych, w jaki sposób tym "uzurpującym hieratycznym funkcjonariuszom" uchodziły ich sute odpusty grzybowe? Odpowiedź leży w *rytuale*: odgrywaniach transcendentnego ceremoniału wystawianego i aranżowanego przez potężnych elitarnych teologów Majów. Weil (1980: 57) zauważa, że w tym ujednoliconym kontekście nastawienia i otoczenia "rytuał i ceremonia działają na rzecz zminimalizowania potencjału dragów do powodowania negatywnych doświadczeń".
9. Choć władza policyjna nie wywodzi się ze świętych roślin psychoaktywnych, rozważ formę uzurpacji, monopolu i kontroli we współczesnym społeczeństwie, pewnych legalnych medykamentów, roślin (np. uprawa i sprzedaż chmielu) oraz dragów (kofeiny, nikotyny, alkoholu, barbituranów, amfetamin, itd.)

przez konglomerat przemysłu tytoniowego i alkoholowego oraz firmy farmaceutyczne. Ścisła kontrola i restrykcje podług wielkiego biznesu i rządu służą interesom pieniężnym tych elitarnych medycznych i farmaceutycznych profesji: ich bogactwo utrwała władzę, a ostatecznie korupcję.

10. Czy *uciskani* i *uciśnieni* chłopci - zawsze słabo wyróżniani na błyskotliwym tle kultury Majów Klasycznych - kiedykolwiek zmęczeni swoją sytuacją i się zbuntowali? Prawdopodobnie w okolicy Późnego Klasyku, okresu dekadencji, korupcji i konfliktów, masy głodnych i gniewnych chłopów zmobilizowały się do insurekcji. Popularne kampanie przeciw ustanowionym porządkom w trakcie rozkładu i dezintegracji prawie nigdy nie zawodzą, czego uświadczaliśmy raz po raz w porównaniach historycznych. Jeśli chłopci Majów, rolnicy i niewolnicy, mogli się zjednoczyć pod przywódcą, na froncie przeciw postrzeganym przez nich elitarnym prześladowcom, ich podważające i sabotujące taktyki, wraz z innymi szkodliwymi wydarzeniami, mogły przyczynić się do pełnowymiarowego obalenia cywilizacji Majów.
11. Wypatrzenie zakamufLOWANYCH owocników grzybów w rodzimych siedliskach jest zawiłym przedsięwzięciem (Weil 1980: 60,77). Jeśli ten model handlu grzybowego jest poprawny, być może przyzywano doświadczone i szanowane osoby, które wyrobiły wprawę do szukania i zbierania dzikorosnących okazów. Być może istniał rodzaj specjalnych, rytualnych zbieraczy w społecznej strukturze Majów odkrywających miejsca pobytu - ekonisz - egzotycznych, mocnych gatunków grzybów. Być może istniała grupa pokrewna elitarniej klasie kupców *Pochteca* ze społeczności azteckiej. Prawdopodobnym jest, że *Pochteca* obsługiwała wszystkie przekazy kaktusa pejotl z pustyni północnej; ponieważ Dobkin de Rios (1976: 36) twierdzi, że "był suszony i transportowany kilkaset mil w kierunku południowym", na terytorium azteckie. Czy *Pochteca* Majów mogli zbierać i dystrybuować grzyby na całą Mezoamerykę?
12. Lowy (1977: 124) zidentyfikował botanicznie *Psilocybe mexicana* jako występujący w Gwatemali. Poprzednio znany był jedynie w Meksyku, odkrycie tego pieczarkowca w południowej Mezoameryce podnosi kilka pytań. Czy *Psilocybe mexicana* zawsze rósł lokalnie w Gwatemali? Jeśli tak, jego pojawienie się dla oczu Zachodnich, po tych wszystkich latach, demonstruje lukę w wiedzy etnobotanicznej. Lub, czy zarodniki *Psilocybe mexicana* wprowadzili do Gwatemali wieki temu kupcy z Meksyku?
13. Należy podkreślić, że żaden z tych naukowców nie przedstawił, w charakterze propozycji badawczej, dokumentacji grzybowej sieci wymiany w starożytnej Mezoameryce. Pogląd prawdopodobnie nigdy nawet nie przyszedł im na myśl, lecz ich komentarze odnośnie spraw powiązanych - preferencji osobistych, sezonowych i regionalnych dostępności, składów chemicznych, rezydujących bóstw o przymiotach nadających mocy oraz hieratycznej usurpacji substancji kontrolowanych - niebezpośrednio wsparły pewne twierdzenia i przesłanki Transcendentalnego Modelu Interakcji. Autor ten nie uważa, że przekręcił słowa lub zaczerpnął pomysły wyrwane z kontekstu, lecz raczej, utworzył interpretację opartą na rozsądnych wnioskach i logicznych ekstrapolacjach.
14. Możliwe, że wiele pozycji handlowych było kupowanych przy użyciu ziaren kakaowca (rodzaj *Theobroma*) jako waluty. Aczkolwiek święte grzyby, mogły być w swojej lidze. Schultes i Hofmann (1979: 148) informują, że we współczesnym Oaxaca, grzyby nie są sprzedawane na targowiskach, choć możliwe, że są wymieniane na zasadzie wzajemności. W przeciwieństwie, Lowy (1977: 124) informuje o zaobserwowaniu grzybów na sprzedaż. Przypuszczalna wzajemna wymiana wśród starożytnych Majów mogła mieć miejsce w ustronnej świątyni lub, być może, w zaciszu szczególnego niedostępnego miejsca. W każdym bądź razie, grzyby niekoniecznie były wyraźnie wymieniane na grzyby.
15. Zobowiązując się przedstawić *negatywne* dowody przeciwko wymianie grzybowej w prehistorycznej Mezoameryce, powstaje proste pytanie: Dlaczego Majów nigdy nie pociągał pejotl (rodzaj *Lophophora*) lub powoje (rodzaje *Turbina* i *Ipomoea*) dla wzmocnień rytualnych? Azteccy czarownicy łączyli i stosowali w ceremoniach naprzemiennie wiele roślin odmieniających umysł, wliczając czczony *Teonanacatl*, grzyb "ciało bogów". Twierdzenie, że kaktusy były nielokalnymi, odległymi artykułami (stąd niedostępnymi dla zaopatrzenia i dystrybucji) jest bezowocne jeśli Transcendentalny Model Interakcji przedstawiał wierny kontekst długodystansowej wymiany roślin psychoaktywnych. Majowie najprawdopodobniej wiedzieli o pejotlu z tradycji pochodzącej z zachodniego i środkowego Meksyku, ale widocznie byli zadowoleni z grzybów i zdumiewającej różnorodności jaką oferowały. Poza tym, nie jest tak, jak gdyby Majowie ograniczali się do jednego dragu. Stosowali także prawdopodobnie psychoaktywną lilię wodną (rodzaj *Nymphaea*), którą wielokrotnie widać w motywach sztuki; oraz istnieje dowód, że bufotenina z powszechnej ropuchy współtworzyła psychoaktywną farmakopeję stosowaną przez starożytnych Majów w obrzędach i sakramentach (Dobkin de Rios 1976: 45).

Odnośniki

1. Gilbert, T.P. 1974. *The Lost Civilization: The Story of the Classic Maya*. New York: Harper & Row.
2. de Borhegyi, S.F. 1963. Pre-Columbian pottery mushroom stones from Mesoamerica. *American Antiquity* Vol. 28: 328-338.
3. de Borhegyi, S.F. 1961. Miniature mushroom stones from Guatemala. *American Antiquity* Vol. 26: 498-504
4. Dobkin de Rios, M 1976. *The Wilderness of Mind: Sacred Plants in Cross-cultural Perspective*. Sage Research Papers in the Social Sciences. Beverly Hills, California: Sage.
5. Dobkin de Rios, M 1974. The influence of psychoactive flora and fauna on Maya religion. *Current Anthropology* Vol. 2(15): 147-164.
6. Dobkin de Rios, M & Smith, D.E. 1976. Using or abusing? An anthropological approach to the study of psychoactive drugs. *Journal of Psychedelic Drugs* Vol. 8(3): 263-266.
7. Emboden, W.A 1979. *Narcotic Plants*. New York: Macmillan.
8. Furst, P.T. 1976. *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp.
9. Furst, P.T. 1974. Hallucinogens in pre-Colombian art. In: King, M.E. & Traylor, I.R. (Eds.). *Art and Environment in Native America*. Lubbock, Texas: Texas Tech Press.
10. Furst, P.T. 1972. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger.
11. Kidder, A.V.; Jennings, J.D. & Shook, E.M 1946. *Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala*. Washington, D.C: Carnegie Institute.
12. Köhler, U. 1976. Mushrooms, drugs, and potters: A new approach to the function of pre-Columbian Mesoamerican mushroom stones. *American Antiquity* Vol. 41: 145-153.
13. La Barre, W. 1970. To Find Our Life: *The Peyote Hunt of the Huichols of Mexico*. Film review. *American Anthropologist* Vol. 72(5): 1201.
14. Lowy, B. 1977. Hallucinogenic mushrooms in Guatemala. *Journal of Psychedelic Drugs* Vol. 9(2): 123-125.
15. Mayer, K.H. 1977. *The Mushroom Stones of Mesoamerica*. Vienna: Friends of Ethnology Society.
16. Parsons, L 1974. *Pre-Columbian America: The Art and Archaeology of South, Central, and Middle America*. Milwaukee: Milwaukee Public Museum.
17. Polanyi, K. 1975. Traders and trade. In: Sabloff, J.A & Lamberg-Karlovsky, CC (Eds.). *Ancient Civilization and Trade*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
18. Pollock, S.H. 1975. The psilocybin mushroom pandemic. *Journal of Psychedelic Drugs* Vol. 7(1): 73-84.
19. Plog, F. 1977. Modeling economic exchange. In: Earle, T.K. & Ericson, J.E. (Eds.). *Exchange Systems in Prehistory*. New York: Academic Press.
20. Rathje, W.L. 1972. Praise the gods and pass the metates: A hypothesis of the development of lowland and rainforest civilization in Mesoamerica. In: Leone, MP. (Ed). *Contemporary Archaeology*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
21. Reichel-Dolmatoff, G. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
22. Renfrew, C 1977. Alternate models for exchange and spatial distribution. In: Earle, T.K & Ericson, J.E. (Eds.). *Exchange Systems in Prehistory*. New York: Academic Press.
23. Renfrew, C 1975. Trade as action at a distance: Questions of integration and communication. In: Sabloff, J.A. & Lamberg-Karlovsky, CC (Eds.). *Ancient Civilization and Trade*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
24. Sahlins, M 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
25. Schultes, R.E. 1978. Evolution of the identification of the sacred hallucinogenic mushrooms of Mexico. In: Ott, J. & Bigwood, J. (Eds.). *Teonanacatl Hallucinogenic Mushrooms of North America*. Seattle: Madrona.
26. Schultes, R.E. 1976. *Hallucinogenic Plants*. New York: Western.
27. Schultes, R.E. & Bright, A 1979. Ancient gold pectorals from Colombia: Mushroom effigies? *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University Vol. 27(5-6): 113-141.
28. Schultes, R.E. & Hofmann, A. 1979. *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic Use*. New York: McGraw-Hill.
29. Thomas, D.H. 1974. *Predicting the Past*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
30. Thompson, J.S. 1966. *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
31. Wasson, R.G. 1978. The hallucinogenic fungi of Mexico: An inquiry into the origins of the religious idea among primitive peoples. In: Ott, J. & Bigwood, J. (Eds.). *Teonanacatl: Hallucinogenic Mushrooms of North America*. Seattle: Madrona.
32. Wasson, R.G. 1971. Notes on the present status of ololiuqui and the other hallucinogens of Mexico. In: Weil, G.M; Metzner, R. & Leary, T. (Eds.). *The Psychedelic Reader*. New York: Citadel.
33. Wasson, R.G. 1968. *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt, Brace & World.
34. Weaver, MP. 1972. *The Aztecs, Maya, and Their Predecessors: Archaeology of Mesoamerica*. New York: Seminar Press.
35. Weil, AT. 1980. *The Marriage of the Sun and Moon: A Quest for Unity in Consciousness*. Boston: Houghton Mifflin.
36. Weil, AT. 1972. *The Natural Mind: A New Way of Looking at Drugs and the Higher Consciousness*. Boston: Houghton Mifflin.
37. Wright, G. 1974. *Archaeology and Trade*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley

[tłumaczenie: cjuchu]