

Siddhowie Somy i alchemiczne oświecenie

(Soma siddhas and alchemical enlightenment - Psychedelic mushrooms in Buddhist tradition)

Grzyby psychodeliczne w tradycji buddyjskiej

by

Scott Hajicek-Dobberstein

3322 16th Street, San Francisco. CA 94114. USA

Otrzymane 6 listopad 1993; rewizja otrzymana 7 luty 1994; zaakceptowano 16 luty 1995

Journal of Ethnopharmacology 48 (1995) 99-118

© Scott Hajicek-Dobberstein

wersja ang. <http://www.en.psilocosy.info/mbnjavtdbyijbccccbarcbdm>

original source: http://www2.ups.edu/faculty/bdasher/Chem361/Review_Articles_files/Mushrooms%20and%20Buddhist.pdf

backup source: <http://www.psilocosy.info/resources/Mushrooms%20and%20Buddhist.pdf>

[tłumaczenie: cjuchu]

Spis Treści:

Streszczenie

1. Wprowadzenie

2. Materiały

2.1. Hagiografie buddyjskich siddhów

3. Metody

3.1. Interpretacja tajemnego znaczenia

3.2. Tradycja siddhów

3.3. Historia siddhy Karnaripy

3.4. Cudowne narodziny Karnaripy

3.5. Historia Mahasiddhy Karnaripy

3.6. Pyszne jedzenie, naleśnik na igle

3.7. Bogini drzew

3.8. Karnaripa Arjadewa

3.9. Magiczny eliksir z moczu

3.10. Śmiech

3.11. Pojedyncze oko

3.12. Pożądliwe kobiety nieba namaszczające podróż

4. Wyniki interpretacji tajemnego znaczenia

4.1. Legenda Arjadewy autorstwa Bu-stona i Taranathy

4.2. Siddha Nagabodhi

4.3. Sakara i Padmasambhawa

4.4. Arjadewa i Odyn

4.5. Wersja celtycka

5. Wnioski

Podziękowania

Odnośniki

Odnośniki tybetańskie

Streszczenie

W legendarnych biografiach niektórych adeptów buddyzmu z II i IX wieku istnieją pewne wskazówki, które można zinterpretować jako ujawniające, że adepci spożywali psychodelicznego grzyba *Amanita muscaria*, muchomora czerwonego, aby osiągnąć oświecenie. Ten sekretny składnik alchemicznego eliksiru, który stosowali do osiągnięcia "urzeczywistnienia", był oczywiście nienazwany, zgodnie z ich ślubami zachowania tajemnicy ich praktyk. Jego tożsamość była ukryta za zestawem symboli, z których niektóre pojawiły się w systemie symboli Somy w Rigwedzie, niektóre z pozostałych symboli przekazano prawdopodobnie z czasów wcześniejszego, szamańskiego stosowania tego grzyba w lasach północnej Eurazji, a niektóre symbole mogą być wyjątkowe tylko dla tych buddyjskich legend. Zostanie wykazane, że zgodność tych zestawów symboli z tradycji Azji Północnej i Południowej znajduje odzwierciedlenie w tradycji germańskiej w niektórych cechach Najstarszego Boga, Odyna.

Słowa kluczowe: *Amanita muscaria*; Soma; Buddyzm; Dragi psychodeliczne; Odyn.

1. Wprowadzenie

Różni teoretycy, z różnym stopniem akceptacji, głosili, że grzyb psychodeliczny *Amanita muscaria* (L. ex Fr.) Hooker var. *muscaria*, muchomor czerwony, jest prawdziwym bytem stojącym za takimi mitami i legendami, jak Soma, zarówno bóg, jak i święty napój (Wasson, 1968), jabłko w ogrodzie Eden (Wasson, 1968) i jabłka Hesperyd (Ruck w Wasson, 1986, str. 171), Złote Runo (Allegro, 1970, str. 118; Ruck w Wasson, 1986, str. 171) i ogień Prometeusza (Ruck w Wasson, 1986, str. 169), Kakulja hurakan "Jednonogi piorun" Majów (Lowry w Wasson, 1986, str. 47-51) oraz Huitzilapochtliego aspekt Tezcatlipoca u Azteków (Wasson, 1986, str. 53), a nawet Jezus Chrystus (Allegro, 1970) i Święty Mikołaj (Ott, 1976, str. 97).

Muchomor czerwony wydaje się być bardziej liberalny, jeśli chodzi o różnorodność tradycji mitologicznych, w których się pojawia, niż kilka specyficznych siedlisk, które preferuje w przyrodzie. Ostatnio stwierdziłem, że występuje on na stronach niektórych hagiografii buddyjskich *siddhów*, "adeptów, osiągniętych" lub, bardzo luźno, "świętych". Nie wykazano jeszcze żadnego bezpośredniego związku jakiegokolwiek grzyba psychodelicznego z jakąkolwiek tradycją buddyjską, ale przedstawiam tutaj dowód, który pokazuje, że w buddyjskiej tradycji alchemicznej, będącej prawdopodobnie kontynuacją wedyjskiego stosowania somy, *Amanita muscaria* był przyjmowany pod pewnymi warunkami dla osiągnięcia oświecenia.

Według Wassona (1968, str. 168), religijne stosowanie *Amanita muscaria* rozpoczęło się w jakiś czas po ostatniej epoce lodowcowej w pasie lasów Eurazji północnej, które rozprzestrzeniło się na północ w następstwie cofania się polarnej czapy lodowej, około roku 9000 p.n.e. Wówczas, prawdopodobnie pod brzozą, preferowanym przez niego symbiontem, wcześni ludzie zbieracze znaleźli i zjedli wspaniałego czerwono-białego muchomora, prawdopodobnie po zaobserwowaniu wpływu, jaki wywierał na renifery, które go zjadły. W ten sposób rozpoczęło się religijne i rekreacyjne stosowanie tego psychodelicznego grzyba, które trwa do chwili obecnej w kilku regionach świata.

W pewnym nieokreślonym czasie, wczesne, mówiące po indoeuropejsku plemiona, żyły blisko przodków Finno-Ugryjczyków, z którymi dzieliły stosowanie muchomora, wraz ze słownictwem odnoszącym się do jego używania (dla zbadania dowodów językowych kontaktu między tymi plemionami, patrz Burrows, 1973, str. 23-27; Collinder, 1955, str. XIII, 46, 128-141). Wieki później, kapłani kultury wedyjskiej śpiewali hymny na cześć boga Somy, świętej rośliny i świętego napoju wyciskanego z tej rośliny. Z powodów, które pozostają niejasne, muchomor został później zastąpiony w wedyjskich ceremoniach Somy przez substytuty niepsychodeliczne, a jego prawdziwa tożsamość stała się tajemnicą nawet dla poprzednich strażników tego sekretu, kapłanów wedyjskich.

Po tym punkcie wydaje się, że w literaturze indyjskiej nie odnotowano żadnych wzmianek przez tych, którzy mieli praktyczną wiedzę o prawdziwej tożsamości Somy, lub tych, którzy prawdopodobnie spożywali muchomora pod inną nazwą. Odniesienia do Somy w źródłach post-wedyjskich są omawiane przez O'Flaherty (Wasson, 1968, str. 95-147).

2. Materiały

2.1. Hagiografie buddyjskich siddhów

Istnieją jednakże takie odniesienia do praktyków rytuałów religijnych faktycznie stosujących grzyby psychodeliczne. Znalazłem je w tekście *Historie osiemdziesięciu czterech siddhów* (ang. *The Stories of the Eighty-Four Siddhas* sanskr. *Caturasiti-siddhapravrtti*, tyb. *Grub thob brgyad cu rtsa bzhi'i lo rgyus*), który został przetłumaczony na tybetański i spisany pod koniec XI lub na początku XII wieku n.e. przez mnicha Smon-grub-shes-raba, jako przekazany mu w sanskrycie przez Abhayadatę. Oznaczenie autora, tłumacza i pochodzenie tekstu podane w jego kolofonie nie podaje oryginalnej treści sanskryckiej jako źródła. To rzucające się w oczy pominięcie może sugerować wywód z tradycji ustnej. Omówienie tożsamości rzekomego autora i tłumacza można znaleźć u Dowmana (1985, str. 384-88).

Najbardziej prawdopodobnymi źródłami osiemdziesięciu czterech związanych życiorysów, które składają się na tę pracę, były legendy każdego z *siddhów*, które zostały przekazane jako ustna hagiografia przez ich uczniów, a później skompilowane, być może przez Abhayadatę, który nie załączył zapisu swoich źródeł.

Istnieją dwa angielskie tłumaczenia tej pracy, Robinson (1979) i Dowman (1985). Obaj tłumacze pracowali pod kierunkiem doradców, tybetańskich lamów. Tłumaczenie Robinsona jest bardzo zbliżone do tekstu tybetańskiego, ale Dowman przedstawia opisaną przez siebie adaptację "ze sztywnego stylu mnemotechnicznego tybetańskiego rękopisu, dając płynny, idiomatyczny przekład na język angielski, zachowując wierność oryginalnego znaczenia" (Dowman, 1985, s. XII). Przynajmniej w historii o *siddha* Karnaripie, Dowman i jego doradcy lamowie całkowicie pominieli "pierwotne znaczenie". Historia, która ujawnia tożsamość sekretnego składnika alchemicznego eliksiru przynoszącego oświecenie, jest interpretowana przez Dowmana po prostu jako przypowieść o pokorze i skromności *siddhy*! Robinsonowi również nie udaje się ujawnić prawdziwego znaczenia historii Karnaripy, które nie jest wyraźnie wyrażone w opowieści, ale nie zaciemnia on prawdziwego znaczenia niedostrzegalnymi, błędnymi wrażeniami. Poniżej przedstawiam własne tłumaczenie historii *siddha* Karnaripy. Starłem się, aby moje tłumaczenie było jak najbardziej zbliżone do dosłownej treści tekstu tybetańskiego, tak aby ci, którzy nie czytają po tybetańsku, mogli samodzielnie zinterpretować obrazowe i symboliczne elementy tej opowieści.

3. Metody

3.1. Interpretacja tajemnego znaczenia

Istnieją co najmniej trzy poziomy informacji zawarte w osiemdziesięciu czterech opowieściach. Po pierwsze, są tam fakty historyczne, biograficzne: kasty, w których urodzili się *siddhowie*, ich zawody, miejsca, w których żyli, imiona ich guru i tantry, które praktykowali. Wiarygodność tych faktów jest w wielu przypadkach niepewna.

Drugim poziomem znaczeniowym w tych opowieściach jest poziom dydaktyczny. Na przykład Karnaripa został poinformowany przez swego guru, że nie powinien przyjmować pysznego pokarmu jako jałmużny; powinien przyjmować tylko tyle jedzenia, ile zmieści się na czubku igły. Lekcja dla Karnaripy i czytelników jego historii jest taka, że uczniowie tantryczni powinni praktykować wyrzeczenia. Ten poziom znaczenia jest przenoszony w opowieściach przez jawne znaczenie słów i symboli.

W wielu opowieściach, nie potrafię powiedzieć w ilu, osadzony jest głębszy poziom znaczeniowy, który wyrażony jest w *sandhabhasie*, "języku intencjonalnym" lub "języku enigmatycznym", który jest używany do ukrycia prawdziwego znaczenia przed niewtajemniczonymi, oznajmiając go wtajemniczonym. Takie symbole w opowieściach wydają się oznaczać jedno, ale tak naprawdę oznaczają coś innego. Po otrzymaniu porady dietetycznej od Nagardżuny, Karnaripa wraca z zebrania z wypełnionym słodyczami naleśnikiem na czubku igły. Wydaje się to być ironicznym żartem zrobionym jego guru przez jego dobroczyńców. Jednak na głębszym poziomie, który spróbuję zinterpretować poniżej, naleśnik na igle jest symbolem reprezentującym muchomora czerwonego. W końcu nie powinniśmy oczekiwać, że praktykujący tantrę lub alchemię, znani ze swych ślubów zachowania tajemnicy, opowiedzą historię o cudownym alchemicznym eliksirze, który zapewnia oświecenie,

jednocześnie jasno i otwarcie podając tożsamość sekretnego składnika podstawowego.

Trudno byłoby określić stopień, w jakim te legendy dokładnie opisują wydarzenia z życia tych *siddhów*. Można powiedzieć, że zbiór ten pomyślany był jako dydaktyczny paradygmat różnorodności dróg, którymi człowiek wędruje w samsarze i odpowiadających im ścieżek prowadzących do oświecenia. Karnaripa był również znany jako Arjadewa. Wydarzenia z jego życia, opowiedziane przez Abhayadattę, są bardzo podobne do szczegółów podanych przez tybetańskich historyków Bu-stona i Taranatha, ale wszyscy ci autorzy są również jednogłośni w swoim błędzie polegającym na łączeniu biografii dwóch Arjadewów, którzy żyli w odstępnie pięciu wieków.

Ponieważ sam nie mam wyjaśnienia, chciałbym wiedzieć, dlaczego religijne użycie grzyba psychodelicznego jest, zgodnie z moimi interpretacjami, przypisywane dwóm buddyjskim świętym, jednemu dialektykowi madhjamiki z II wieku, a drugiemu, adeptowi wadžrajany z VII wieku, obaj mają to samo imię. Legenda o Karnaripie została oczywiście ułożona przez praktykującego, prawdopodobnie utalentowanego praktykującego alchemię *Amanita*, ale jeśli legendy nie są prawdziwe, powody połączenia tej tradycji z życiem Arjadewów nie są tak oczywiste.

Zdaję sobie sprawę, że na podstawie hagiografii Abhayadatty, Bu-stona i Taranathy nie mogę udowodnić, że alchemia *Amanita* była praktykowana przez konkretne osoby o imieniu Arjadewa. Jednak nawet gdyby prawdą było, że te historie są alegorycznymi paradygmatami nie mającymi żadnej innej wartości historycznej, to, co by pozostało, byłoby zapisem anonimowych, tantrycznych adeptów buddyzmu wadžrajany, stosujących w pewnych okolicznościach grzyby psychodeliczne, aby osiągnąć oświecenie.

3.2. Tradycja siddhów

Tradycja *siddha* kwitła w Indiach od VIII do XII wieku. W miejsce wysiłków intelektualnych i akademickich kładła nacisk na oddaną praktykę medytacji tantrycznej pod przewodnictwem utalentowanego guru, której rezultatem miało być osiągnięcie przez praktykującego Wielkiej Pieczęci (skt. *mahamudra-siddhi*, tyb. *phyag rgya chen po'i dngos sgrub pa*). Było to wyrażenie używane w odniesieniu do stanu oświecenia, jaki osiągnęli oni dzięki różnym medytacjom tantrycznym.

Dziesięciu z *siddhów* było mnichami lub joginami, którzy nie osiągnęli urzeczywistnienia poprzez wysiłki monastyczne i scholastyczne. Innym brakowało zainteresowania urzeczywistnieniem Dharmy, dopóki każde z nich nie napotkało na kryzys w swoim życiu. Znaleźli guru, którzy pokazali im, jak wyzwolić się z sideł *samsary*, tj. "uzyskać *siddhi Mahamudry*". Tymi środkami były praktyki medytacji tantrycznej, często specjalnie dostosowywane przez ich guru do konkretnych problemów ich kryzysów życiowych. Jednak w przypadku Karnaripy/Arjadewy wydaje się, że wiele inicjacji przez różnych mistrzów nie mogło przynieść mu urzeczywistnienia, pomimo jego pomyślnych narodzin i doskonałości w buddyjskich studiach akademickich. Musiał on wypić alchemiczny eliksir, aby dostąpić urzeczywistnienia.

3.3. Historia siddhy Karnaripy

Ten *Mahasiddha* Karnaripa, którego historia jest numerem osiemnastym w *Historiach Osiemdziesięciu Czterech Siddhów*, to w rzeczywistości dwie różne osoby, których biografie są ze sobą powiązane i nieodróżnicowane w źródłach tybetańskich. Nie czyni się żadnego rozróżnienia w pracach przypisywanych Arjadewie w kanonie tybetańskim, aczkolwiek temat dowolnej z tych prac mieści się zwykle w obszarze badań jednego lub drugiego Arjadewy.

Sanskryckie imię Arjadewa pojawia się po tybetańsku jako 'Phagspa-lha; Cheng t'ien (przetłumaczone) lub T'i po (transliteracja) w języku chińskim; oraz jako Shoten (przetłumaczone) lub Daiba (od Deva) w języku japońskim. Są one zwykle tłumaczone jako "Wzniosły bóg" (Malalasekera, 1966, str. 109). Poniżej przedstawię alternatywne tłumaczenie. Z powodów podanych w jego biografiach, jawnej, jako historii z okładki, oraz tajemnej, jako zaszyfrowanych sekretów tantrycznych, znany jest również jako Karnaripa lub Kaneripa. Alternatywne tłumaczenia są najprawdopodobniej spowodowane błędami skryby. W tekście opowieści o Karnaripie, którą przetłumaczyłem, jego imię jest podane jako "Kartaripa" w pierwszych dwóch wzmiankach, potem siedem razy jako "Karnaripa", cztery razy użyto również "Arjadewa", a "Mig-gcig-pa" użyto jeden raz. Ryc. 1 jest reprodukcją tekstu, który pojawia się na ff. 96-102 z *Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i chos skor*,

Drugi Arjadewa był uczniem Wadźrajanisty *Mahasiddhy* Nagardżuny, który miał kilku uczniów zaliczanych do osiemdziesięciu czterech *siddhów*. Arjadewa II żył w Indiach w VII lub VIII wieku n.e.

Szczegółowa analiza pomieszanych biografii i dzieł kanonicznych przypisywanych "Arjadewie" pojawia się u Malalasekera (1966, str. 109-116) (źródło to nie odnosi się do *Historii osiemdziesięciu czterech siddhów*). Rozpocząłem badanie prac obu Arydewów, ich guru i kolegów uczniów, w poszukiwaniu dalszych odniesień do stosowania przez nich grzybów psychodelicznych. Jednak w chwili pisania tego tekstu ograniczyłem się do znalezienia takich odniesień w ich tybetańskich hagiografiach i byłem zaskoczony, gdy znalazłem dowody łączące zarówno Arydewów, jak i późniejszego Nagardżunę oraz niektórych jego tantrycznych uczniów ze stosowaniem grzybów psychodelicznych.

Poniżej znajduje się moje tłumaczenie historii Arydewy z *Historii osiemdziesięciu czterech siddhów*, z moimi wstawionymi interpretacjami *sandhabhasy*. Czytelnik może nacieszyć się wstępną lekturą samej historii, pomijając sekcje interpretacyjne.

Aby uniknąć przerywania historii po pierwszej linijce, zrobię to jeszcze przed jej rozpoczęciem. Z punktu widzenia buddyjskiego, istnieją cztery rodzaje narodzin (lub odrodzin), które skutkują istnieniem w świecie żywych istot. Są to narodziny przez ciepło i wilgoć dla roślin i niższych form życia, narodziny z jaja dla jajorodnych form życia, narodziny z łona dla żyworodnych form życia i cudowne narodziny dla istot z wyższych wymiarów, które pojawiają się w świecie żywych istot w ludzkiej postaci w centrum kwiatu lotosu, niezanieczyszczone przejściem przez łono. Karnaripa i dwaj inni *siddhowie*, Pankaja i Sakara, są opisani jako narodzeni w cudowny sposób. Historia Sakary zawiera pewne symbole, które mogą być odniesieniami do *Amanita muscaria* i zostaną one omówione poniżej.

3.4. Cudowne narodziny Karnaripy

W wielu kulturach, same grzyby uważano za cudownie narodzone, ze względu na ich tajemnicze, pozornie beznasionowe powstawanie. Wasson (1971, str. 184) wyjaśnia znaczenie imienia bóstwa Aja Ekapad, które pojawia się w Rigwedzie blisko związanej z Somą. Aja "nienarodzony" i Ekapad "jednostopy" odnoszą się do cudownych narodzin grzyba i jednonożnego trzonu, na którym stoi. Cudowne narodziny Karnaripy są jedną z kilku wskazówek co do jego związku z grzybem, choć nie najbardziej przekonującą.

3.5. Historia Mahasiddhy Karnaripy

Z czterech sposobów narodzin ten był cudowny. Wyjechał do wspaniałego koledżu w Nalandzie. Został szefem wszystkich mnichów. Było tam sto tysięcy uczonych. Chociaż prosił o instrukcje wielu mistrzów, urzeczywistnienie nie nadeszło. Usłyszał raport, że Mistrz Nagardżuna rezydował w południowych regionach. Zrodziła się w nim szczególna wiara i przywiązanie. Wszedł na drogę i poszedł.

Na brzegu wielkiego oceanu, Wzniosły Manjusri przemienił się w mieszkającego tam rybaka. Karnaripa zobaczył go, skłonił się, ofiarował mu *mandalę* i powiedział: "Ponieważ według przekazów Mistrz Nagardżuna mieszkał gdzieś w południowych regionach, O Czcigodny, proszę, wskaż mi drogę". Rybak powiedział: "Mieszka on w tym gęstym lesie i praktykuje alchemię". Otrzymałszy takie instrukcje, Karnaripa udał się tam. Zobaczył mieszkającego tam mistrza, zbierającego materiały alchemiczne i przygotowującego je. Karnaripa pokłonił się, pomodlił, i z szacunkiem poprosił o przyjęcie na ucznia; jego prośba została spełniona. Otrzymał inicjację i instrukcje dotyczące *mandali Guhjasamadży* i usiadł do medytacji przed mistrzem.

Niedaleko tego lasu znajdowało się miasto. Zarówno mistrz, jak i uczeń udali się tam po jałmużnę. Karnaripa otrzymał bardzo wyśmienitą jałmużnę, podczas gdy mistrz otrzymał jałmużnę, która nie była pyszna. Mistrz powiedział: "Ponieważ to twoje jedzenie zostało podane przez pożądlive kobiety, nie jest pyszne. To zdobywanie pysznego jedzenia przez ciebie nie jest dobre, więc nie zbieraj go na liść drzewa, ale przyjmij go na czubek igły." Czyniąc to, Karnaripa wziął pojedynczy kawałek pulpy ryżowej i go zjadł.

Rano, kobiety zrobiły placki pszenne, nakładły na ciasto różne rodzaje pysznego jedzenia, nałożyły to na czubek igły i przyniosły Karnaripie, który zaniósł je swojemu lamie. Nagardżuna zjadł to i zapytał: "Co zrobiłeś, żeby to dostać?"

Karnaripa powiedział: "Otrzymałem to, robiąc tak, jak powiedział mój lama, wasza wielbność".

"No to nie chodź do miasta; zostań w domu". powiedział Nagardżuna.

3.6. Pyszne jedzenie, naleśnik na igle

Powszechnym epitetem Somy w Rigwedzie jest *madhu*, "miód, słodczy, pyszny, upajający". *Amrta*, czyli Nektar bogów, jest idealizowana jako najsmaczniejsze jedzenie i napój. "Bardzo pyszne jałmużny", które otrzymał Karnaripa, mogą być odniesieniem do tej ambrozji. Obraz ciasta pszennego na czubku igły z pysznym jedzeniem na szczycie przedstawia spłaszczony kapelusz grzyba na szczycie trzonu, upstrzony białymi resztkami "uniwersalnej zasnówki".

W tym momencie historii, Nagardżuna myśli, że to "pyszne jedzenie" (na poziomie dydaktycznym lub *sandhabasa*?) nie jest dobre dla Karnaripy, który zamiast tego zjada "jedek kawałek pulpy ryżowej" (tyb. 'bras chan). U Moniera-Williamsa (1899, str. 1249) pod hasłem *soma*, po podstawowych definicjach boga, rośliny i napoju, znajdujemy "*somam* - pulpa ryżowa". Tutaj prawdziwa nazwa eliksiru Soma może być zaszyfrowana w tybetańsko-sanskryckiej grze słów.

Po otrzymaniu porady od Nagardżuny, aby pozostać w domu:

Karnaripa tak zrobił, ale kiedy został, bogini drzew przyniosła do domu mnóstwo pysznego jedzenia i właściwie pokazała mu swoją formę. Ukłoniła się i porozmawiała z nim. Przyjął jej jałmużnę i zaniósł ją swemu lamie, który powiedział: "Skąd zdobyłeś takie rzeczy?"

Karnaripa powiedział: "Przyniosła je bogini drzew". Aby sprawdzić, czy to prawda, wzniosły mistrz podszedł do drzewa owładniętego przez boginię, spojrzął na nie, ale tak naprawdę nie widział postaci bogini. Zobaczył jej rękę aż do ramienia.

3.7. Bogini drzew

Chociaż wzniosły, święty status brzozy i centralna rola, jaką odgrywała w kosmologii i obrzędach szamańskich kultury syberyjskiej i ałtajskiej, zostały dobrze udokumentowane na wielu przykładach zebranych przez Holmberga (1927) i Eliadego (1964), powód, dla którego brzoza jest uważana tym samym za Drzewo Życia, nie został podany przez żadnego z autorów. Podaje go Wasson (1968, str. 216-218).

Brzoza (*Betula* sp.) jest preferowanym symbiontem mikoryzowym grzyba psychodelicznego *Amanita muscaria* i preferowanym żywicielem huby *Fomes fomentarius*, która była gotowana i suszona do zrobienia idealnej rozpałki chwytającej iskrę przy rozpalaniu ognia. Te dwie magiczne substancje znaleziono rosnące na brzozie lub pod nią, która dlatego była najważniejszym drzewem w kosmosie. Holmberg (1927, str. 350) przytacza opowieść Mordwinów o olbrzymiej brzozie rosnącej na wzgórzu w głębi lasu, drzewie o gigantycznych liściach i pąkach, korzeniach otaczających ziemię i gałęziach otaczających niebo. W korzeniach tej brzozy było źródło, zadaszone rzeźbionymi deskami i białymi płachtami, na jego krawędzi, czerwona drewniana puszka zawierająca słodki napój miodowy. Puszka posiada srebrny czerpak ozdobiony na spodzie słońcem i księżycem, uchwyt ma mniejsze gwiazdki. Gdy słońce porusza się po niebie, uchwyt czerpaka obraca się wraz z nim.

"Czerwoną puszkę" można interpretować jako czerwonego *Amanita*, a "słodki napój miodowy" jako esencję psychodeliczną. "Czerpak" to także grzyb; jego kapelusz jest w dzień czerwonym dyskiem słonecznym i błyszczący srebrem jak dysk księżycowy w świetle księżyca. Zanim białe plamki - pozostałość uniwersalnej zasnówki - zmyją się z kapelusza, są gwiazdami na niebie, które obracają się przy obracaniu trzonu. Podobna substancja tworzy pierścień wokół trzonu.

Holmberg (1927, str. 351) także przytacza kilka legend jakuckich o Drzewie Życia. W jednej z opowieści "Pierwszy Człowiek" podszedł do wspaniałego drzewa i zapytał, dlaczego został stworzony. Z otworu w pniu wyłoniła się widoczna tylko do pasa kobieta, która powiedziała, że został stworzony, aby być ojcem rodzaju ludzkiego. W wariancie tej historii "Biały Młodzieniec" modlił się do "Czcigodnej Najwyższej Mistrzyni", ducha Drzewa Życia, o towarzystwo żony i innych ludzi. Drzewo zaskrzyphiało, a spod korzeni wynurzył się duch drzewa aż do pasa. Pojawił się jako kobieta w średnim wieku, o poważnych oczach, powiewających włosach i

naga, z nabrzmałymi piersiami, które ofiarowała Młodzieńcowi. Wypił jej mleko i poczuł, że jego moc wzrosła stukrotnie.

Wasson (1968, str. 214) postrzega boginię drzew, która wyłoniła się spod korzeni, jako *Amanita muscaria*; jej nabrzmałe piersi jako grzyba, jej mleko jako psychodeliczną esencję.

W innej opowieści Jakuckiej, bogini drzewa nazywa się Kibai-Khotun, bogini Narodzin i Losu. Jukagirzy nazywają grzyby *can-pai*, "dziewczyną drzew" (Wasson, 1968, str. 272). Wspólnymi elementami tych syberyjskich opowieści są: święte drzewo, bogini drzewa, która wyłania się tylko do pasa z drzewa lub jego korzeni, nabrzmałe piersi bogini oraz jej mleko wiedzy i siły a także jezioro lub źródło pod drzewem.

Ta bogini drzewa z syberyjskich legend pojawia się w opowieści o Karnaripie w południowo-wschodnich Indiach. Nie ukazuje mu się jako legendarna postać z odległej krainy, ukazuje mu się osobiście. Pokazuje mu swoją prawdziwą postać i przynosi mu "dużo pysznego jedzenia". Nagardżuna widział tylko jej rękę aż po ramię; widział grzyba wystającego z ziemi, ale nie boginię.

Wasson zauważa (1968, str. 218), że święte drzewo i bogini drzewa najwyraźniej były nieobecne w wedyjskim systemie symboli Somy. Ta nieobecność sugeruje, że tradycja alchemiczna *Amanita*, którą praktykowali Nagardżuna i Karnaripa, była odrębna od tradycji wedyjskiej Somy, lub że taka odrębna tradycja została zsyntetyzowana z tradycją Somy przez alchemików buddyjskich. Nebesky-Wojkowitz (1956, str. 539-553) podaje przykłady wielu podobieństw między szamanizmem syberyjskim a "tradycjami i obrzędami, które wydają się być pozostałością wczesnego szamanizmu tybetańskiego". Jeśli w odległej przeszłości doszło do jakiejś wymiany praktyk szamańskich pomiędzy Syberyjczykami, Mongołami i Tybetańczykami, jest mało prawdopodobne, aby element tak ważny jak *Amanita muscaria* nie był częścią tej wymiany. Poniżej omówię pewną boginię, która będzie łączona z muchomorem, która zdaje się pojawiać w panteonach syberyjskim i tybetańskim, ale nie w tradycji hinduskiej.

Istnieją dowody, że brzoza, jako Święte Drzewo, nie była w Indiach pomijana. U Monier-Williamsa (1976, str. 51), wśród synonimów słowa "brzoza" znajdujemy *mahausadham* "wspaniały lek". Chociaż brzoza w niektórych systemach ziołolecznictwa ma pewne drobne, przydatne właściwości, w żadnym wypadku nie kwalifikują one samej brzozy jako "wspaniałego leku". Bardziej prawdopodobne wydaje się, że wspaniałym lekiem był *Amanita muscaria*, symbiont brzozy.

Coomaraswamy (1971, str. 32-33) zgadza się, że drzewa i bóstwa drzew odegrały nieznaczną rolę w Rigwedzie i Atharwa Wedzie, ale mówi: "Nie ma motywu bardziej fundamentalnie charakterystycznego dla sztuki indyjskiej od pierwszego do ostatniego, niż Kobieta i Drzewo". Niektóre z jego przykładów obejmują nawet na wpół widoczną postać na drzewie. Zauważam podobieństwo do takich postaci z mitów syberyjskich i z historii Karnaripy, ale nie mogłem znaleźć innych obrazów przedstawiających symbol muchomora w żadnym z przykładów Coomaraswamy'ego. Potrzebna jest genealogia tych mitologii. Warto rozpatrzeć boginię, która ukazała się Buddzie pod Drzewem Oświecenia, pod kątem wszelkich możliwych powiązań z boginią brzozy *Amanita*.

Mistrz powiedział do niej: "Właściwie pokazałaś swą formę mojemu uczniowi, dlaczego nie pokażesz jej mnie?"

Z drzewa powstał taki głos: "Nie porzuciłeś oczywiście części swego skalania; twój uczeń całkowicie porzucił swoje skalanie i dlatego mnie zobaczył". Tak przemówiła.

W tym momencie mistrz i uczeń naradzili się. Powiedzieli: "Musimy zjeść alchemiczny medykament". Mistrz podał go Arydewie, zwanemu Karnaripą. Sam też go zjadł.

3.8. Karnaripa Arjadewa

Nie podano wyjaśnienia, dlaczego Karnaripa miał inne imię "Arjadewa", które po raz pierwszy pojawia się w tej historii w momencie wypicia alchemicznego eliksiru. "Arjadewa" i jego tybetański odpowiednik "Phags-pa-lha" są zwykle tłumaczone jako "Wzniosły bóg". Jednakże początkowe elementy tych imion mogą być dorozumianymi dopełniaczami (od Aryanam deva i "Phags-pa'i-lha), co można przetłumaczyć jako "Bóg Arjów",

co jest doskonałym epitetem dla Somy, który był oczywiście bogiem Arjów. Znaczenie słowa "Karnaripa", jak zostanie pokazane poniżej, jest zdecydowanie bardziej związane z Somą.

Następnie Karnaripa posmarował eliksirem martwe drzewo, sprawiając, że wyrosły liście. Mistrz to zobaczył, zaśmiał się nieco i powiedział: "Skoro rozsmarowałeś mój eliksir na drzewie, przynieś mój eliksir, przyjdź!" Karnaripa odpowiedział: "Jeśli chcesz, dam go".

Wlał własnej wody [tj. oddał mocz] do pełnego garnka wody i zamieszał to patykiem, aby stało się garnkiem eliksiru. Poszedł prosto do swego pana i go zaoferował. Mistrz nic na to nie powiedział. Pokropił tym martwe drzewo, które porosło liśćmi. Następnie mistrz sprawdził, czy u jego ucznia wywiązało się urzeczywistnienie.

3.9. Magiczny eliksir z moczu

Ze wszystkich roślin na świecie stosowanych przez ludzi do zmiany umysłu (wliczam nie tylko psychodeliki, ale także stymulanty, kognodysleptyki, narkotyki itp.), *Amanita muscaria* jest jedyną taką rośliną, znaną z następującej charakterystyki: jej aktywny składnik, muscimol, przechodzi przez organizm ludzki, z jedynie niewielką częścią dawki ulegającą destrukcyjnemu metabolizmowi, tak że mocz zjadacza grzyba zawiera wystarczającą ilość muscimolu, aby skutecznie go przerobić w aż do pięciu kolejnych intoksykacjach. Ta cecha muchomora była znana jego użytkownikom na Syberii (Wasson, 1968, str. 25) i niektórym Indianom Ameryki Północnej (Keewaydinoquay, 1979, str. 29-31). Wasson (1968, str. 25-34) twierdzi, że odkrył w Rigwedzie dowód na to, że kapłani wedyjscy byli świadomi mocy moczu osób pijących Somę. Ta siła moczu zjadacza muchomora jest właściwością, która pozwala zidentyfikować każdy niezidentyfikowany drag, który również ma tę cechę.

Siłę moczu Karnaripy demonstruje się poprzez ożywienie martwego drzewa, które Nagardżuna skropił moczem. Taki sam efekt uzyskano, gdy Karnaripa posmarował martwe drzewo alchemicznym eliksirem Nagardżuny. Również według słów tej historii: "Nalał własnej wody do pełnego garnka... tak, że stał się garnki eliksiru". Mocz nie tylko ma podobne cechy, co eliksir, on jest eliksirem.

A potem, obserwując pojedynczy fakt, że mocz Karnaripy miał taki sam wpływ na martwe drzewo jak jego alchemiczny medykament, Nagardżuna stwierdził, że u jego ucznia nastąpiło urzeczywistnienie. Jest to niezwykła metoda dla mistrza buddyzmu tantrycznego na sprawdzenie osiągnięć swego ucznia.

Te odniesienia do mocnego moczu osoby pijącej alchemiczny medykament są bardzo mocnym dowodem, że muchomor był niezbędnym składnikiem w eliksirze.

Historia opowiada, że Karnaripa oddał mocz "do pełnego garnka z wodą (*chu rdzam gang gi nang du rang gi chu btang*)". Wydaje się konieczne zadanie pytania, dlaczego oddaje mocz "do pełnego garnka z wodą"? "Naczynie pełne wody" może odnosić się do "naczynia pełnego" lub "naczynia przepelnionego" (*purna ghata*), "najpowszechniejszego ze wszystkich indyjskich symboli obfitości" (Coomaraswamy, 1971, str. 40). A także "kiedy soma jest przedstawiana w sztuce, to jako pełne naczynie" (Coomaraswamy, 1979, str. 40). Czy oddanie moczu przez Karnaripę do pełnego garnka z wodą jest kolejną tybetańsko-sanskrycką grą słów odnoszących się do Somy, czy też jest to po prostu bezsensowny zbieg okoliczności?

3.10. Śmiech

Muszę omówić pojawienie się śmiechu Nagardżuny w tej historii, które miało miejsce po tym jak wypili eliksir. Jego śmiech może sugerować, że eliksir ma działanie pobudzające, oprócz działania odmładzającego i niewyjaśnionej mocy wywoływania "urzeczywistnienia". To wystąpienie śmiechu jest jednym z zaledwie czterech we wszystkich osiemdziesięciu czterech biografiami i prawdopodobnie jedynym w swoim rodzaju, czyli euforycznym, radosnym śmiechem.

W jego własnej legendzie, *Siddha* Virupa śmieje się "dwunastoma gniewnymi śmiechami", aby ujarzmić legion czarownic, które próbowały go zabić. Jest to śmiech innego rodzaju. W historii *Siddhy* Bhusuku, król i lud śmieją się z Bhusuku, ponieważ był leniwym włóczęgą, a mimo to stał przed nimi by ich pouczać. To wyraźnie

szydrczy śmiech.

Wreszcie, w historii *Siddhy* Nagabodhiego, jego nauczyciel Nagardżuna (znowu!) śmieje się z niego, gdy widzi, że mocą medytacji Nagabodhi stworzył róg na swojej głowie. Ten śmiech może być postrzegany jako lekko szydrczy lub rozbawiony, albo jako śmiech satysfakcji, ale nie podekscytowania. W każdym razie pojawia się on również w kontekście historii z elementami *sandhabhasa* odnoszącymi się do stosowania *Amanita muscaria*. Do omówienia historii Nagabodhiego powrócę poniżej, po materiale o Karnaripie-Arjadewie.

Zrozumiawszy, że u jego ucznia nastąpiło urzeczywistnienie, powiedział: "Nie pozostawaj w samsarze". W chwili, gdy to usłyszał, Karnaripa przygotował się do odejścia do nieba. Wśród wspomnianych wcześniej była kobieta, która złożyła hołd mistrzowi i podążyła za nim jako służebna.

Mistrz powiedział: "Czego pragniesz, że stajesz się oddającą mi cześć?"

Kobieta odpowiedziała: "Ponieważ wcale nie potrzebuję niczego więcej, bo jestem zwolenniczką przywiązania do Twego oka, potrzebuję Twojego oka".

Mistrz wyłupił swe prawe oko, oddał jej i tym samym stał się znany we wszystkich stronach jako Arjadewa, Jednooki.

3.11. Pojedyncze oko

Jednym z wielu opisów i epitetów Somy, które Wasson zinterpretował jako wywodzące się z cech charakterystycznych *Amanita muscaria*, było "Pojedyncze oko". Grzyb na pewnym etapie rozwoju wygląda trochę jak zakrwawiona ludzka gałka oczna wyrwana z oczodołu i rzucona na ziemię. Wasson (1968, str. 46) zacytował pięć różnych wersetów z Rigwedy łączących Somę z wyobrażeniem "Pojedynczego Oka".

Pracując z Ruckiem, Wasson (1986, str. 60-67) wyjaśnił zarówno mit o ludziach "ocienionych stóp" (gr. *Sciopedes*), jak i ludziach "Jednonogich" (gr. *Monocoli*) (o których mówiono, że skaczą na jednej, potężnej nodze, gdy nie spoczywają na plecach w cieniu swej jednej stopy) oraz mit o *Cyklopach*, jednookich ludziach, jako legendy wywodzące się z cech charakterystycznych *Amanita muscaria*. Wedyjski Aja Ekapad, "Nienarodzony Jednostopy", o którym mowa powyżej, odzwierciedla te same cechy.

Nebesky-Wojkowitz (1956, str. 122) podają listę kilku jednookich, jednonogich i jednoskrzydłych bóstw, które mają "fizyczną anomalię typową dla wielu starożytnych bóstw tybetańskich". Uwzględniona jest bogini Ral-gcig-ma (skt. Ekajati lub Ekajata), która ma tylko jedną stopę, jedną pierś, jeden ząb, jedną kępkę włosów i jedno oko, którymi obserwuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, tj. "trzy czasy" (1956, str. 34). Dla porównania podane są także (1956, str. 539) podobne demony syberyjskie: Anakhai, jednooki demon Buriatów; Arsari u Czuwaszów, który ma tylko jedną rękę, nogę i oko; oraz demon inicjacyjny szamanów Jakuckich, który ma tylko jedno ramię, nogę i oko.

Według Dowmana (1985, str. 121) Ekadzati (Ekajati) nie jest udokumentowana jako rdzenne bóstwo indyjskie. Bharati (1975, str. 38) sugeruje, że Ekadzati była tybetańskim importem lub reimportem do Indii, cytując tłumaczenie kolofonu *Sadhanamala* nr. 141, który opisuje sadhanę Ekadzati: "przywrócona z Tybetu przez Aryę Nagardżunę" (Bharati, 1975, str. 74). Prawdopodobnie ma on na myśli *Ral pa gcig ma'i sgrub thabs* Nagajuny, który ma taki kolofon (*bsTan 'gyur*, Peking #4340, tom 81, str. 9-10). Ciekawe byłoby odkrycie, dlaczego ta jednooka bogini/demon wydaje się wspólna dla Syberyjczyków i Tybetańczyków, ale nie Hindusów.

Według legend, Karnaripa miał tylko jedno oko, ponieważ jedno oddał. Chociaż obdarowany tym okiem jest różny w różnych źródłach (porównanie poniżej), w każdej wersji Karnaripa po prostu wyłupił własne oko, aby je oddać. Wydarzenie to nie zostało płynnie wplecione w fabułę - dzieje się po prostu nagle - i nie ma szczegółowego wyjaśnienia, dlaczego potrzebne było jego oko.

Na poziomie historycznym, legendy te mogą być historią ludową stworzoną w celu wyjaśnienia przypisywanego braku oka zarówno *Mahasiddhy* Arjadewy II, jak i jego poprzednika Arydewy I. Materiał w źródle chińskim (Nanjio, 1883, nr 1462), odnotowany przez Kumaradżiwę w V wieku przed czasami Arydewy II, jasno pokazuje,

że jego poprzednik również był opisywany jako mający tylko jedno oko (Malalasekera, 1966, str. 111).

Jakie może być znaczenie dydaktyczne tej części historii? Zapytałem informatora, tybetańskiego lamę, jakie może być znaczenie wyrwania oka. Powiedział, że Karnaripa praktykował *paramitę* dawania, czyli hojności. Tak musi się to jawić komuś, kto musi zgadywać bez korzystania z innych wskazówek systemu symboli *Amanita muscaria* używanego w syberyjskich tradycjach szamańskich, wedyjskich, buddyjskich i germańskich (patrz niżej).

"Pojedyncze oko" jest zarówno epitetem Somy, jak i Karnaripy, który nie jest powiązany jedynie z grzybem; ma nazwę grzyba, jest utożsamiany z grzybem. Głębsze znaczenie posiadania przez niego nazwy grzyba i daru z jego oka jest mi jak dotąd nieznanne.

W *sMan dpyad yan lag brgyad pa 'i shyng po 'i 'grel pa las sman gyi ruing gi rnam grangs*, przetłumaczonym i zredagowanym przez Dash (1987, str. 353), wymieniony jest ziołowy medykament o nieznannej tożsamości botanicznej zwany *somaksi*, "oko somy" (te tłumaczenia są moje). Podawane są następujące synonimy tego medykamentu, *maha gulma*, "wielkie skupisko drzew", "wielki guz" lub ewentualnie "migdałecznik" lub u Monier-Williamsa (1899, str. 795) *maha gulma* jest podane jako "roślina Soma"; także *maha gara*, "wspaniały napój" lub "wielka trucizna"; także *candra taru*, "księżycowe drzewo" lub "jasne drzewo" ("jasne" to znaczenie praindoeuropejskiego słowa na brzozę **bherH-g-o-*) (Friedrich, 1970, str. 27-29); oraz *dvija priya*, podane u Monier-Williamsa (1989, str. 506) jako "drogie Brahmanowi, Arjowi, roślinie somie". Ta lista synonimów na niezidentyfikowany drag *somaksi* dostarcza przynajmniej innego powiązania między Somą a "Pojedynczym Okiem".

Candranandana, który sporządził tę farmakopeę, był uczonym kaszmirskim (Dash, 1987, str. viii), który żył w okresie poprzedzającym rok 1013 n.e., kiedy Rin-chen-bzang-po przetłumaczył jego dzieła na język tybetański. Nie da się powiedzieć ilu, jeśli w ogóle, lekarzy kaszmirskich lub tybetańskich, którzy przeczytali te wzmianki o leku *somaksi*, rzeczywiście zrozumiało znaczenie jego nazw i naprawdę wiedziało, czym on był. Gdyby rodowód tej tajemnej wiedzy został złamany, tradycja zostałaby przekazana niczym zagadka, na którą nikt nie znał odpowiedzi, jak historia *Siddhy* Karnaripy.

Arjadewa Karnaripa praktykował instrukcje Lamy Nagardżuny, dzięki czemu plamy w jego umyśle zostały oczyszczone, a kontinuum mentalne wyzwolone. W chwili, gdy zaledwie usłyszał słowa swego lamy, wylewitował w niebo na wysokość siedmiu palm. Nauczał Dharmy wiele istot, dzięki czemu ich kontinua umysłowe stały się całkowicie dojrzałe.

Podczas gdy lama siedział pod nim, on skierował stopy w niebo. Głowę w dół, złożył ręce i pokłonił się swemu lamie. Wylewitował w górę, a bogowie na górze sprawili deszcz kwiatów. Zniknął w taki sposób.

Konice

3.12. Pożądliwe kobiety nieba namaszczające podróz

W historii Karnaripy były pewne wyobrażenia, które zbadałem bez jednoznacznych wyników. Ciekawiły mnie "pożądliwe kobiety" (*bud med chags*), które dawały Karnaripie "pyszna jałmużnę". Mogą być związane z driadą lub drzewną boginią płodności (skt. *vrksaka*), która pojawia się jako zmysłowa piękność, skąpo ubrana, mocno obejmująca drzewo i romantycznie owijająca jedną nogę wokół pnia drzewa jak winorośl lub *lata*, "zarówno 'pnące', 'winorośl', jak i 'kobieta'" (Coomaraswamy, 1971, str. 32). Soma była określana jako *lata* (Wasson, 1968, str. 97, 98, 103 przyp., 106-108, 110, 123, 125). Również w sanskrycie, podobnie jak w języku angielskim, w słowie "horny" kojarzy się wyobrażenie rogu "*srnga*" z uczuciem erotycznym "*srngara*" (Monier-Williams, 1899, str. 1087). Poniżej omówię związek rogu z *Amanita muscaria*.

Ciekawiły mnie także figury akrobacyjne Karnaripy na zakończenie jego historii. Takie "wznoszenie się w niebo" nie jest niczym niezwykłym dla hinduskich joginów, w tym tantrycznych *siddhów*. Jest to także powszechne zachowanie szamanów, wliczając tych z tradycji syberyjskiej. Wzniesienie się Karnaripy na wysokość "siedmiu palm" jest bliską paralełą z podrózą syberyjskiego szamana przez siedem niebios, kiedy wspina się on po siedmiu stopniach wyciętych w brzozowym słupie, reprezentującym siedmioramienne Drzewo

Świata (Eliade, 1964, str. 264, 270-279). "Szamani Ostjaków i Lapończyków jedzą grzyby z siedmioma plamkami, aby wejść w trans; szaman lapoński otrzymuje od swego mistrza grzyba z siedmioma plamkami" (1964, str. 278). Zamierzam przeprowadzić dalsze badania, porównując buddyjskie tantryczne podróże niebiańskie z szamańskimi podróżami niebiańskimi, ze szczególnym uwzględnieniem odniesień liczbowych lub drzewnych.

Wreszcie zastanawiałem się nad "martwym drzewem", które Karnaripa "posmarował" lub "namaścił" (tyb. *byugs*, Das, 1902, str. 924) alchemicznym medykamentem. Myślę, że martwe drzewo może być siecią neurologiczną, która nie doświadczyła rewitalizacji i urzeczywistnienia w taki, czy inny sposób. Znaczące mogło być użycie konkretnego czasownika "*byug*" zamiast bardziej powszechnego, ogólnego czasownika, takiego jak "put" (tyb. *rgyab*). Według Allegro (1970, str. 56) oślizgły, śliski grzyb wystający z ziemi był postrzegany jako wyprostowany penis Boga Ojca, który został namaszczony, czyli "ochrzczone" nasieniem i płynami seksualnymi, stając się "Christosem" Namaszczonym. Jako synonim sanskrycki Monier-Williams (1899, str. 11) podaje "*anji*,... maść... tłusta, gładka, lśniąca (*membrum virile*)". Inny sanskrycki synonim "smarowanie, namaszczanie", *lip* (1899, str. 902) daje nam *limpata*, "libidowy, lubieżny" (1899, str. 902), oznaczający prawdopodobnie "namaszczony perfumowanymi olejkami". Zdaniem Tuckera (1931, str. 13) pierwotna ambrozja nie była ani pokarmem, ani napojem bogów. Była to "maść" bogów, płyny ustrojowe, którymi wyznawcy smarowali kamień-fetysz (gr. *baetulos*) (Tucker, 1931, str. 34). Allegro (1970, str. 265-66) zasugerował wyprowadzenie *betula*, "brzoza", od *baetulos*. Rola "namaszczania" w najwcześniejszych religiach wymaga badań.

4. Wyniki interpretacji tajemnego znaczenia

Jestem pewien, że szereg pozornych powiązań, które zasugerowałem, pomiędzy wyobrażeniami w historii Arjadewy i *Amanita muscaria*, może być przypadkowym i pozbawionym znaczenia nałożeniem symboli i epitetów. Kilka z tych bezsensownych zbiegów okoliczności może być prawdopodobnych. Jednak zestaw takich zbiegów okoliczności byłby nieprawdopodobny. Zgodność zestawu symboli w legendzie Arydewy z zestawami symboli w mitologii *Amanita muscaria* z tradycji syberyjskiej i wedyjskiej jest zbyt silna, aby mogła być przypadkowa. Wydaje się, że istnieją wystarczające dowody, aby stwierdzić, że alchemiczny eliksir tych *siddhów* zawierał psychodelicznego grzyba *Amanita muscaria*: nawiązania do mikstury zapewniającej zarówno mądrość, jak i magicznie mocny moc, nawiązania do Pojedynczego Oka, nawiązania do częściowego pojawienia się bogini z drzewa. Nawiązania te muszą odnosić się do *Amanita muscaria*, tak jak ma to miejsce w innych tradycjach.

Pozostałe wzmianki o "cudownych narodzinach", "pysznej jałmużnie", "ciastku pszennym na czubku igły", "ryżowej pulpie" *somam*, "Bogu Arjów", o "pełnym naczyniu", prawdopodobnie odnoszą się do grzyba, szczególnie gdy rozważy się je jako dodatek do pierwszego zestawu określonych odniesień. Znaczenie sekretne języka jest oczywiste, jeśli odgadnie się tę tajemnicę.

Informacje na poziomie historycznym i dydaktycznym *sandhabhasy* nie są tak oczywiste. W tych obszarach legenda przedstawia o wiele więcej pytań niż odpowiedzi: jaki jest dokładny związek pomiędzy grzybem psychodelicznym a historycznymi (?) osobami Arjadewą (II w.) i Karnaripą (VIII w.)? Dlaczego mają epitet grzyba za imiona własne? Jaki jest związek grzyba z dwoma Nagardżunami? Jeśli ta praktyka alchemiczna naprawdę istniała, jakie było jej źródło i linia przekazu? Jak długo tradycja pozostawała nienaruszona? Kiedy ostatni raz historię Karnaripy czytał ktoś, kto rozumiał jej tajemnice? Jaki, jeśli w ogóle, jest związek grzyba z tantrą *Guhjasamadża*, w którą Karnaripa został winicjowany przez Nagardżunę? W legendzie, urzeczywistnienie poprzez alchemię wydawało się zupełnie niezwiązane z tantrą.

A jeśli chodzi o treść dydaktyczną: kto powinien próbować osiągnąć to alchemiczne *siddhi*? A kto nie powinien? Jaka jest natura praktyki i procesu? Jakich rezultatów należy się spodziewać? Jakie są oznaki rozwoju i osiągnięcia? Co trzeba wiedzieć, aby praktykować tę alchemię i gdzie można się tego nauczyć? Jakie jest znaczenie daru oka? W opowieści Karnaripy, *sandhabhasa* ma oczywisty cel dydaktyczny i przedstawiam tutaj moją interpretację.

Na początku legendy, Karnaripa jest opisywany po prostu jako szef stu tysięcy mnichów w koledżu w Nalandzie. Jego wysoki stopień osiągnięć intelektualnych i instrukcje, które otrzymał od wielu mistrzów, nie

wystarczyły by doświadczyć urzeczywistnienia. Kiedy Mandziuśri, Bóg Mądrości, ukazał mu się jako skromny rybak, nieskalana wizja Karnaripy pozwoliła mu rozemnać wyłonienie boga i rozpoznać go. Ta sama nieskalana wizja pozwoliła Karnaripie ujrzeć boginię drzewa w jej prawdziwej postaci, chociaż nie zdawał sobie sprawy z prawdziwej natury jej darów jałmużny, tj. potencjalnej wartości psychodelicznego grzyba. Dla kontrastu mamy Nagardżunę, który rozpoznał jej jałmużny jako niezbędny alchemiczny eliksir, ale nie zobaczył prawdziwej formy bogini drzewa.

Znaczenie tego wydaje się być takie, że aby osiągnąć *siddhi*, należy całkowicie porzucić zarówno swoje skalania (co potwierdzają cudowne narodziny Karnaripy, osiągnięcia szkolne i jego natychmiastowe rozpoznanie Mandziuśriego i bogini drzewa) jak i posiadać wiedzę na temat tożsamości i potencjalnych zalet alchemicznego eliksiru (co potwierdza uznanie przez Nagardżunę darów jałmużny oraz jego wiedza o sposobie jej przygotowania, spożycia i o jej skutkach). Ta interpretacja wydaje się być zgodna z duchowym rozwojem Karnaripy w tej historii, ale ocena roli Nagardżuny nasuwa pewne pytania.

Czy jego rozpoznanie oznak osiągnięcia wynikało z osobistego doświadczenia, czy z nauk, które otrzymał? W jaki sposób jego niepowodzenie całkowitego porzucenia skałań wpłynęło na jego zdolność do osiągnięcia tego *siddhi*? W jaki sposób zasłużył na tytuł "Mistrza", zachowując jednocześnie te skalania? Bardzo interesująca byłaby treść dialogu pomiędzy Karnaripą i Nagardżuną na temat kwestii takich jak te; jednakże mamy tylko ich prosty wniosek: "Musimy zjeść alchemiczny medykament".

Testując magiczną moc moczu Karnaripy po tym jak wypili eliksir, Nagardżuna stwierdza, że u jego ucznia nastąpiło urzeczywistnienie. Wie, że Karnaripie, dzięki intuicyjnemu wglądowi, którego doświadczył, wystarczy usłyszeć słowa swojego nauczyciela, aby opuścić *samsarę*.

Legenda dodaje, że Karnaripa praktykował następnie instrukcje swego nauczyciela, dzięki czemu płamy w jego umyśle stały się czyste, a kontinuum umysłu zostało wyzwolone, co stało się po tym, jak całkowicie porzucił swoje skalania i pojawiło się urzeczywistnienie. Mogą to być odniesienia do różnych, konkretnych etapów dostąpienia. Dalsza praktyka Karnaripy w zakresie poleceń jego nauczyciela i reszta tej historii mogą być dodatkiem do pierwotnej legendy dodanej przez kompilatora w jego stylistycznej homogenizacji wniosków z legend.

4.1. Legenda Arjadewy autorstwa Bu-stona i Taranathy

Dwa inne źródła materiału "biograficznego" na temat Arjadewy i Nagardżuny to dzieła Bu-stona (XIV w.) i Taranathy (1608). Zrobiłem własne tłumaczenia niektórych części tego materiału, które podsumuję i przeanalizuję.

Relacja Bu-stona o "nauczycielu Arjadewie" zaczyna się od jego cudownych narodzin z kwiatu lotosu w Simhala (Sri Lanka), gdzie został adoptowany przez króla. Kiedy dorósł, został uczniem Nagardżuny i zdobył wiedzę we wszystkich gałęziach nauki oraz we wszystkich buddyjskich i niebuddyjskich systemach filozoficznych.

Wydaje się, że po tym krótkim wstępie, Bu-ston zaczyna skupiać się na głównym wydarzeniu w swojej relacji, czyli pokonaniu heretyka przez Arjadewę. Niebuddyjski (śiwaicki) nauczyciel imieniem Matrceeta, który wyrządził wiele szkód Dharmie, przybył do Nalandy, aby spierać się z tamtejszymi buddystami. Wysłali oni wiadomość, aby wezwać Nagardżunę, ale zamiast tego przybył Arjadewa, aby nawrócić Matrceetę. Wydaje się, że przygotowuje to grunt pod wielką rywalizację, ale o tym wydarzeniu prawie nie wspomina się w pozostałej części historii, którą tłumaczę w całości:

Kiedy Arjadewa nadchodził, bogini drzewa błagała o jego jedno oko, a on dał jej jedno oko. Potem, kiedy pokonał heretyka, powiedziano: "Co to za jednooki?" [Arjadewa] powiedział,

"Śiwa ma troje oczu, a mimo to nie widzi rzeczywistości. Indra ma tysiąc oczu, ale nie widzi rzeczywistości. Arjadewa ma tylko jedno oko; kimkolwiek jest, widzi rzeczywistość wszystkich trzech światów",

(Bu-ston, 1971, f. 834, I. 3-5)

Dodaje się, że Matrceta przeszedł na buddyzm i został wielkim *panditem*.

Następnie Bu-ston podaje listę prac napisanych przez Arjadewę, nie wprowadzając rozróżnienia między Arjadewą I i II.

Ponownie nie jest pewne, czy atrybut cudownych narodzin w opowieści Bu-stona miał być, w zamierzeniu pierwotnego kompozytora tego elementu legendy, traktowany jako szczegół hagiograficzny, czy też bardziej konkretnie jako *sandhabhasy* odniesienie do *Amanita muscaria*.

Bu-ston ma Arjadewę oddającego oko bogini drzewa. Nie jest pewne, czy ten szczegół opowieści, czyli bogini drzewa, ma swoje źródło w legendzie o Arjadewie z II wieku, czy o Arjadewie z VIII wieku. Może być niemożliwe zdecydowanie, które symbole odnoszące się do grzyba zostały dodane do połączonej legendy w odniesieniu do Arjadewy I lub Arjadewy II, z które symbole były pierwotnie i celowo wspólne dla obu legend.

Jedno Oko było wspólne dla obu Arjadewów. Chińskie źródło (Nanjio, 1883, nr 1462) wyjaśnia epitet Arjadewy dotyczący Kanadewy: "Jednooki Bóg", mówiący, że oddał swoje oko Maheśwarze po tym, jak poprzedniego dnia wyłupił oko ze złotego posągu boga (Malalasekera, 1966, str. 111). Odniesienie to pochodzi z czasów Arjadewy II, który był znany również jako Karnaripa, Mig-gcig-pa, "Jednooki". Nawet jeśli ten symbol w połączonej biografii należy tylko do legendy o Arjadewie I, to inne symbole wystarczą, aby powiązać również Arjadewę II z *Amanita muscaria*.

Krótkiej relacji Bu-stona udaje się uwzględnić trzy odwzorowania z zestawu symboli *Amanita*: cudowne narodziny, dar jednego oka i bogini drzewa. Podaje nam on także własną odpowiedź Arjadewy (jak pisze) na pytanie: "Kim lub czym jest ten jednooki Arjadewa?" Rzeczywisty pytający w tekście tybetańskim to nie po prostu "kto" (*su*) lub "co" (*ci*), ale *ci'dra* oznaczające "jak co?" lub "jakiego rodzaju?" (Das, 1902, str. 695).

Odpowiedź Arjadewy jest zarówno informująca jak i wymijająca. Mówi, że kimkolwiek może być, jego jedyne oko widzi całą rzeczywistość, rzeczywistość, której nie dostrzegają troje oczu Śiwy ani tysiąc oczu Indry. Zdaje się mówić, że jego własna tożsamość jest nieważna, z wyjątkiem jego Jedynego Oka wszechobecnej wizji. Jeśli moja interpretacja tej *sandhabhasy* jest poprawna, Arjadewa mówi, że wizja zapewniana przez grzyba psychodelicznego jest znacznie lepsza od wizji najwyższych bóstw religii heretyckich (nie porównywał się z Buddą).

Mam wrażenie, że wielu badaczom buddyzmu łatwiej będzie uwierzyć w stosowanie dragów psychodelicznych przez tantrycznego Arjadewę i Nagardżunę niż przez ich poprzedników z Madhjamiki. Należy jednak pamiętać, że oprócz tego, że zarówno Nagardżuna I, jak i Arjadewa I byli założycielami tradycji madhjamiki, uznawano ich za mistrzów wszystkich dziedzin nauki i wszelkich form ortodoksyjnych i heterodoksyjnych systemów filozoficznych, które powinny obejmować alchemię.

Relacja Taranathy o Arjadewie rozpoczyna się od omówienia okoliczności jego urodzenia, odnosząc się do królewskości jego narodzin potwierdzonej w innych źródłach, pomijając jednak cudowną formę narodzin, którą zdaje się przypisywać zamięłowaniu Tybetańczyków do plotek. Kontynuuje on krótką historię duchowej kariery Arjadewy, wspominając o winicjowaniu go w alchemię przez Nagardżunę. Wtedy następuje główne wydarzenie tej legendy, debata z Matrcetą. Mnisi z Nalandy napisali list, wzywając Arjadewę na debatę i przywiązali go do szyi kruka (*bya rog*, także "wrona", oba ptaki mają te same synonimy w języku tybetańskim i w sanskrycie), który przybył z serca samoistnie powstałego kamiennego obrazu Mahakali.

Chociaż kruk lub wrona nie zostały jeszcze uznane za element systemu symbolicznego *Amanita*, nie mogłem odrzucić takiej możliwości bez dalszych badań.

Pierwsze powiązanie, jakie znalazłem pomiędzy krukiem a *Amanita muscaria*, występuje w niektórych syberyjskich (Koriackich) opowieściach ludowych (Wasson, 1968, str. 294-301), w których bohatera "Człowiek-Kruk" okazuje swe zamięłowanie do jedzenia muchomora. Inna historia Koriacka (Wasson, 1968, str. 268) łączy bohatera "Wielkiego Kruka" z pochodzeniem muchomora. Wielki Kruk nie był w stanie podnieść worka z prowiantem wieloryba, aby pomóc mu uciec, gdy osiadł na mieliźnie. Najwyższa Istota splunęła na ziemię, a z jego śliny wyłonił się muchomor. Wielki Kruk zjadł te grzyby, poczuł się wesoły, zaczął tańczyć i pomógł wielorybowi uciec. Muchomor pokazał mu, jak wieloryb wrócił do swoich towarzyszy, więc Wielki Kruk powiedział: "Niech *wa'paq* [*Amanita muscaria*] pozostanie na ziemi i niech moje dzieci ujrzą, co im

pokaże".

Inny związek kruka i muchomora pochodzi z Hindukuszu w skrajnie północno-wschodnim regionie Afganistanu. Odnosnie współczesnego zastosowania tam grzyba, Wasson (1982, str. 601) zacytował artykuł z *Afghanistan Journal* 6 [2], 1979, w którym trzech starych górali powiedziało na swojego muchomora "chleb kruka". Wasson nie zwrócił już uwagi na ten epitet, najwyraźniej niewyjaśniony w tym artykule.

Możliwe powiązania między wroną a muchomorem stwierdzamy ponownie u Monier-Williams (1899), gdzie znajdujemy następujące wpisy: pod *kana*, "jednooka... *kanas*, wrona" (str. 269); *ekaksha* [*eka* "jedno" *akshi* "oko"], "jednooka... *ekakshas*, wrona" (str. 267). Dodaje się, że wrony mają podobno tylko jedno oko, które w razie potrzeby przemieszczają z jednej strony na drugą.

Podane również pod *drona*, "drewniane naczynie, kubełek,...; naczynie Somy; kruk lub wrona; *dronakaka* kruk" (Monier-Williams, 1899, str. 503). Nie jest pewne, czy to odniesienie łączy konkretnie kruka z kubełkiem Somy, czy po prostu z dowolnym kubełkiem.

O ile przykłady te nie są zbiegiem okoliczności, wydaje się, że istniał jakiś związek pomiędzy krukiem/wroną a muchomorem w szerokim zakresie przestrzeni i czasu. Jeśli chodzi o szczegóły tej relacji, nie mam żadnych. Kruki, żywiące się padliną i widzące kolory, zauważyłyby jasnoczerwonego *Amanita* dawno temu i byłoby już wiadomo, czy zasmakował im "chleb kruka".

Według Taranathy, po otrzymaniu wiadomości przywiązanej do kruka, Arjadewa udał się do Nalandy za pomocą obiektu do szybkiego transportu (*rkang mgyogs kyi rdzas*). Po drodze spotkał kobietę z sekty niebuddyjskiej, która potrzebowała oka uczonego *bhiksu* jako narzędzia rytualnego do osiągnięcia siddhi; więc oddał jej jedno ze swych oczu.

"Tam pokonał sprzymierzeńców heretyka [Matrcety] - siostrę *panditę*, papugę i kredę - za pomocą bezwstydnego mnicha, kota i słoika czarnego oleju" (mój przekł.) (Taranatha, b.d., str. 81). Niektóre szczegóły tej tantrycznej rywalizacji zostały dodane w wersji zaczerpniętej z tradycji ustnej podanej przez Gesze Wangyala (1973, str. 49-50), w której Maheśwara pomógł Matrcecie w tej debacie, wchodząc w jego ciało i upoważniając go do wystrzelenia z jego czoła niszczących wszystko płomieni. Sarasvati (zamiast "siostry *pandity*") pomogła mu pięknymi i mądrymi frazami. *Pandita* w postaci papugi miała mu szeptać do ucha rady. Śiwa napisał kredą na niebie radę (w innej wersji jest to napisane na tablicy). Arjadewa odpowiedział, przyprowadzając nagiego mężczyznę (w miejsce bezwstydnego mnicha), co sprawiło, że Sarasvati się odwróciła, kot wskoczył i zabił papugę, oraz rozsmarował na niebie (lub na tablicy) znikający olej, aby zetrzeć pismo. Przyniósł także brudny but, który przepędził Maheśwarę.

Gdy Taranatha kontynuuje, Arjadewa trzykrotnie pokonuje Matrcetę i łapie go, gdy próbował uciec, odlatując. Matrceta został później nawrócony na buddyzm.

Nie mogłem znaleźć żadnego związku pomiędzy muchomorem a sojusznikami Matrcety, ani ze słojem czarnego oleju. Dzięki sanskryckim glosom udostępnionym przez Lamę Chimę (1970, str. 125) od razu natknąłem się na dwie sanskrycko-tybetańskie gry słów, które łączą grzyba z bezwstydnym mnichem i kotem.

W tekście tybetańskim, *dge bsnyen* (skt. *upasaka*, "świecki wyznawca buddyzmu") jest opisany jako *spyi brtol can*, podany u Das (1902, str. 807) jako "bezczelny, bezwstydnny, śmiały" lub "obelżywy, wulgarny", wywodzące się od *gtol*, "ujawniać" lub *rdol* "wyjść na jaw" oraz *spyi* "ogólne, publiczne". Lama Chimpa zaoferował jako sanskryckie synonimy *kakola*, prawdopodobnie czerpiąc z *Mahavyutpatti* #4863, "*spyi rtol, kakola*", które u Monier-Williamsa (1899, str. 268) jest podane jako "kruk". Najwyraźniej "dziki, ostrożny i podejrzliwy tybetański Kruk staje się odważny, gdy żeruje w śmieciach wokół wiosek..." (Wilmore, 1979, str. 156). Ta cecha stanowi grę słów, która przywołuje zestaw symboli bezwstydnny/kruk/pojedyncze oko/*Amanita muscaria*.

Kot Arjadewy, tyb. *byi la*, to kolejny punkt tego samego równania. Sanskryckie synonimy to *vidala* (Das, 1902, str. 888) i ten sam synonim Lamy Chimpy, znaleziony u Monier-Williamsa (1899, str. 731) pod *bidala* (= *vidala*) jako "kot ... gałka oczna". To przywołuje zestaw symboli kot/pojedyncze oko/*Amanita muscaria*.

4.2. Siddha Nagabodhi

Taranatha kontynuuje swoją historię o Arjadewie wraz z historiami trzech innych uczniów Nagardżuny: Nagavyaha, Nagabodhi i Shingkipa, przy czym wszyscy otrzymali krótsze wpisy niż Arjadewa. Wspomina się, że Nagabodhi osiągnął *siddhi* alchemii (*bcud len gyi dngos grub*).

Historia Nagabodhi podana przez Abhayadattę (Robinson, 1979, str. 233-235) nie wspomina (otwarcie) o alchemii. W jego wersji, historia rozpoczyna się od Nagabodhiego, złodzieja patrzącego przez drzwi na Nagardżunę, który je pyszne jedzenie ze złotej miski.

Odniesienie do tego posiłku postrzegam jako możliwy wyraz zestawu "pyszne jedzenie"/ambrozja/soma/*Amanita* [/ *Amrta* - przyp. tłum]. Chociaż nie znam precedensu, "złota miska" byłaby dobrym opisem częściowo otwartego kapelusza grzyba, który może różnić się pod względem koloru od głębokiej czerwieni do jasnożółtego poprzez wszystkie odcienie żółcisto-pomarańczowego.

Nagardżuna, wyczytując w umyśle Nagabodhiego jego zamiar kradzieży, rzuca w niego tą miską z jedzeniem z pokoju, mówiąc, że obiekty pożądania, jak wszystkie rzeczy, są przejściowymi fantomami umysłu, które mogą być tworzone i niszczone przez koncentrację mentalną. Instruuje Nagabodhiego, aby zamiast swoich pragnień stworzył rogi na głowie, a on robi to poprzez medytację. Zdając sobie sprawę z pustki wszystkich rzeczy, osiąga *siddhi*.

W wersji Taranathy, elementy tej historii o Nagabodhim pojawiają się w opowieści o *mahasiddzie* Shingkipie, którego opisuje się jako "tępego" (*blo rtul ba*), tak tępego, że po wielu dniach nie był w stanie zapamiętać ani jednego wersetu. Nagardżuna poinstruował go, aby poprzez medytację stworzył rogi na głowie, a później, medytując, usunął te rogi. Po wytycznych dotyczących Etapów Kompletności, Shingkipa osiągnął *siddhi Mahamudry*. Chociaż nie wydawało mi się to prawdopodobne, zbadałem możliwość, że wyobrażenie rogu lub rogów były wyrazem symboliki *Amanita*.

Wendy Doniger O'Flaherty (1981, str. 263) określa "byka o ostrych rogach" jako "powszechną metaforę Somy". Wydaje się, że tutaj nacisk położony jest na rogi. Ponadto u Monier-Williamsa (1976, str. 51) jako synonim "brzozy" znajdujemy *srngi*, a pod *srngaka* znajdujemy (Monier-Williams, 1899, str. 1008) "rodzaj *Betula*, czyli brzoza". Jaki jest związek pomiędzy brzozami a rogami (skt. *srnga*)? Wykazano (Lama Chimpa, 1970, str. 127), że imię Shingkipa pochodzi z pewnością od słowa *srngin*, co potwierdza jego tybetańskie tłumaczenie *rwa can* "rogaty".

W wersji Dowmana (1985, str. 350) rogi wytworzone przez Nagabodhiego są rogami czerwonymi; nie podano powodu takiego ubarwienia, odpowiadającego muchomorowi. Te czerwone rogi mogą łączyć Nagabodhiego/Shingkipę z brzozą i *Amanita muscaria*. Jeszcze słabszą wskazówką było "pyszne jedzenie" w "złotej misie", z której jadł Nagardżuna. Nie wspominałbym nawet o nich jako o możliwych odniesieniach do grzybów, gdyby nie to, że po nich następuje niemal pewne odniesienie do *Amanita muscaria* w skądinąd enigmatycznym dodatku do historii Shingkipy według Taranathy. Oto moje tłumaczenie:

Następnie mistrz, wraz ze swoją świtą, przez 6 miesięcy praktykował alchemię merkuriuszową. Po tym, gdy sukces został osiągnięty, gdy każdemu z uczniów wydano pigułki, on [Shingkipa] dotknął głową pigułki, odłożył ją i odwrócił się. Kiedy więc mistrz zapytał o powód, odpowiedział: "Nie mam na to potrzeby. Jeśli sam mistrz życzy sobie czegoś takiego, przygotuj naczynia napełnione wodą".

W ten sposób napełniono tysiąc wielkich naczyń na wino i las zdawał się być nimi wypełniony. Do każdego ze słoików wlał on kroplę swego moczu, tak że wszystkie stały się końcowym nektarem, sokiem transmutacyjnym. Mistrz Nagardżuna ukrył je wszystkie w niedostępnej jaskini po jednej stronie góry. Ofiarował modlitwę o dobrodziejstwo dla wszystkich przyszłych istot czujących. Ten nieciekawy mędrzec, który osiągnął *siddhi*, nazywany był Shingkipa, "rogaty". (Taranatha, b.d., str. 83)

To odniesienie, które przyrównuje magicznie mocny mocz *siddhy* do eliksiru alchemicznego, może zostać potraktowane jako odniesienie do stosowania *Amanita muscaria* z powodów wyjaśnionych powyżej w związku z Arjadewą. Ponownie, dydaktyczna treść tej historii nie jest tak oczywista. Nie jest pewne, ile z tych informacji

było celowo niejasnych, a ile szczegółów zostało utraconych w wyniku entropicznego procesu ustnej tradycji. Wydaje się, że w historii Rogatego znajduje się przypowieść dotycząca stosowania muchomora, ale moja analiza tej historii daje więcej pytań niż odpowiedzi.

Jeśli złota miska pysznego jedzenia jest odniesieniem grzybowym, wówczas Nagardżuna zdaje się mówić Nagabodhiemu, że nie potrzebuje tego materiału, potrzebuje tylko mocy medytacji. Jeśli rogi na głowie są odniesieniem grzybowym, to czy Nagardżuna, doradzając swemu uczniowi, aby je stworzył, zalecał użycie grzybów czy medytacji zamiast grzybów? Jego mocny mocz jest dowodem, że Rogaty zjadł muchomora. Kiedy Shinghipa nie przyjmuje daru swego mistrza w postaci magicznych pigułek alchemii merkuriuszowej i oferuje w zamian swój magiczny mocz, czy mówi, że go nie potrzebuje, ponieważ może go teraz rozdawać, czy że alchemia grzybowa jest lepsza od alchemii merkuriuszowej, czy że medytacja może stworzyć mocny mocz?

Chociaż próbowałem znaleźć inne przykłady takiego magicznego moczu w literaturze buddyjskiej, jedyne dwa przykłady, jakie obecnie posiadam, znajdują się w opowieści Abhayadatty o Karnaripie i opowieści Taranathy o Rogatym, obydwa to uczniowie Nagardżuny II.

4.3. Sakara i Padmasambhawa

Wspomniałem powyżej o dwóch innych z osiemdziesięciu czterech *siddhów*, których opisano jako zrodzonych z lotosu. *Siddha* Pankaja również narodził się z kwiatu lotosu i był także uczniem Nagardżuny II, ale jego legenda nie ma żadnych oczywistych symboli wspólnych z tradycjami grzybowymi. Ustalenie "prawdziwej" tożsamości *siddhów* Pankaji oraz Śakary jest jeszcze trudniejsze do ustalenia niż tożsamość Arjadewów i Nagardżunów. Kwestie te omawia Dowman (1985, str. 266 i str. 344-346). Swoje omówienie ograniczę do podobieństw historii Śakary autorstwa Abhayadatty (Robinson, 1979, str. 227-230, stopk. 276-283, str. 380-382) i Padmasambhawy (Evans-Wentz, 1954).

Według legend, obie te osoby urodziły się bezdzietnym królom, którzy modlili się o synów; obaj urodzili się w kwiecie lotosu, po tym jak ich narodziny zostały przepowiedziane w snach; obaj abdykowali, aby szukać Dharmy. W pozostałej części historii Sakary, poza wzmianką o pulpie ryżowej ('*bras chan, somam?*'), nie znalazłem żadnych symbolicznych odniesień do grzyba, ale pewne znajome obrazy pojawiają się w legendzie o Padmasambhawie.

Aby położyć kres głodowi na swojej ziemi, ślepy król Indrabhuti zstąpił do świata *nagów*, aby otrzymać od nich klejnot spełniający życzenia. Kiedy został mu on podarowany przez księżniczkę *nagów*, zapragnął wzroku w jednym oku i tak się stało. Kiedy wrócił do swego królestwa, zastał cudownie narodzonego Padmasambhawę siedzącego w olbrzymim kwiecie lotosu, "pięknego chłopczyka o rumianych policzkach" otoczonego aurą, z twarzą zroszoną potem. Po usłyszeniu pierwszych słów Padmasambhawy, król nie był już ślepy na drugie oko (Evans-Wentz, 1954, str. 105-109).

W dalszej części tej opowieści, Padmasambhawa został zesłany na wygnanie, a król dał mu klejnot spełniający życzenia, ale Padmasambhawa zwrócił go, mówiąc: "Cokolwiek ujrę jest moim klejnotem spełniającym życzenia". Kiedy król wyciągnął otwartą rękę, aby go przyjąć, Padmasambhawa splunął w dłoń króla, a ślina natychmiast stała się kolejnym klejnotem spełniającym życzenia (Evans-Wentz, 1954, str. 117-118). Mamy tu połączone dwie historie "Jednego oka", jedno oko wyleczone przez klejnot spełniający życzenia, i drugie oko wyleczone słowami Padmasambhawy.

W opowieści Taranathy, Rogaty zwrócił alchemiczne pigułki Nagardżunie i zaoferował swój mocz jako odpowiednik. W tej historii, Padmasambhawa zwrócił królowi klejnot spełniający życzenia i jako jego ekwiwalent zaoferował swoją ślinę. Możliwe powiązanie grzyba psychodelicznego z klejnotem spełniającym życzenia jest warte dalszego zbadania. Przypomnijmy sobie przytoczoną powyżej opowieść Koriaków dotyczącą pochodzenia *Amanita muscaria* ze śliny Istoty Najwyższej. Poniżej podam kolejny przykład śliny, która wytwarza *Amanita muscaria*.

O narodzinach Arjadewy wspomina także legenda o Padmasambhawie (Evans-Wentz, 1954, str. 156), który miał być obecny, gdy Arjadewa pojawił się w kwiecie lotosu jako piękne ośmioletnie dziecko o zroszonej potem twarzy. Nie jestem pewien, czy ten szczegół twarzy zroszonej potem jest zamierzonym odniesieniem do grzyba, czy odniesieniem do czegoś innego dodanego przez późniejszego redaktora. Możliwymi odniesieniami do

kropelek potu na twarzy są białe plamki po uniwersalnej zasnówce na czerwonym ("rumianym") kapeluszu grzyba lub silne właściwości napotne tego grzyba.

Po raz kolejny w tych legendach o osobach urodzonych w lotosie podane są symbole, które wydają się być powszechnie stosowane w zestawie symboli muchomorowych, ale głębsza treść dydaktyczna tych symboli jest niejasna. Ta nieprzejrzystość może wynikać z brakujących, źle uwydatnionych lub przearanżowanych szczegółów w wyniku przekazywania legend przez niedoinformowanych niepraktykujących, tak jak w interpretacji historii Karnaripy przez Dowmana i jego informatorów lamów. Kiedy świadomy przekaz został przerwany, ci, którzy przekazywali legendy o tych buddyjskich adeptach, nie byli w stanie skorygować błędnych rozbieżności, gdyż brakowało im praktycznej wiedzy o prawdziwym znaczeniu tych legend.

4.4. Arjadewa i Odyn

W pierwszej chwili, co musi wydawać się ogromną nieścistością, porównam tybetańskie legendy tych buddystów z legendą o głównym bogu germańskiego panteonu, Odynie.

We wstępie prozatorskim do Eddyckiej *Pieśni Grimnira* (także w *Gylfanning* Snorriego Sturlusona), Odyn jest opisany jako siedzący na swoim wysokim siedzisku w Asgardzie, skąd swoim jedynym okiem wszechwiedzy widzi wszystko, co dzieje się we wszystkich trzech światach germańskiego wszechświata. Myślę, że nie jest to zwykły przypadek, że ten opis Odyna jest taki sam, jak opis własny Arjadewy u Taranathy. Wśród wielu imion i atrybutów Odyna są Har i Bileyg, obaj "Jednoocy". Odyn miał tylko jedno oko, ponieważ drugie przehandlował Mimirowi, właścicielowi studni mądrości i rozumu pod drzewem Mimameith, "drzewo Mimira", często uważane za Askr Yggdrasils, "Popiół z Rumaka Odyna", Drzewo Świata.

Mimir był najmądrzejszym z Asów, rasy bogów, do której należą Odyn i Thor, ponieważ codziennie pił ze swego źródła mądrości. Pił z Gjallarhornu, dopóki Odyn, w celu otrzymania pojedynczego łyku ze studni, nie zastawił w zamian jednego oka. Po tym, Mimir pił każdego dnia z "zastawu Odyna". Obrazy te wprawiły w zakłopotanie badaczy mitologii eddyckiej, którzy nie byli świadomi "kenningu" *Amanita muscaria* jako Jednego Oka w innych tradycjach.

Mimir został wzięty jako zakładnik przez wrogów Asów, Wanów, którzy odcięli mu głowę. Odyn smarował ją brzeczką, aby ją zakonserwować, dzięki czemu mogła wypowiadać mądre słowa w odpowiedzi na jego pytania. W *Sigrdrifumal* w. 14-15 Walkiria Sigrdrifa mówi o "runach umysłu", które Hropt (Odyn) obmyślił po "soku, który sączył się kroplami z głowy Heithdraupnira, z rogu Hoddrofnira", ewidentnie nawiązując do głowy i rogu Mimira (tłum. Hollander, 1962, str. 236 (który wskazuje na intrygującą lukę w tych wersetach)). "Mimir" najwyraźniej oznacza "Myślący". Czym jest ten sok, który kapie z jego głowy lub rogu, tworząc "runy umysłu"?

Innym imieniem Odyna jest Hrafna (Kruk)-bóg. Uważa się, że imię to łączy jego rolę boga wojny z krukami, które nawiedzają pola bitew uczując na zmarłych. Może to również odzwierciedlać rolę Odyna jako Wielkiego Jasnovidza. Odyn miał dwa kruki Hugin i Munin, "Myśl" i "Pamięć", które latały nad światem, opowiadając mu wszystko, co widziały. Nie jestem świadomy żadnego związku kruka i Jednookiego w mitologii germańskiej, ale dwa kruki Odyna mogą być jego własnymi oczami wysłanymi w szamańskiej wizji.

Odyn podaje długą listę niektórych swoich imion i atrybutów w *Grimnismal*, z których wiele można prawdopodobnie postrzegać jako wyrazy symboliki *Amanita muscaria*, na przykład imię Odyna Sithhott, "Długi kaptur" (Hollander, 1962, str. 63) czy Sidhottr, "W szerokim kapeluszu" (MacCulloch, 1930, str. 43). Oprócz "Bileyg" jest prawdopodobne, że większość tych nazw odnosi się do czegoś innego niż grzyb, chociaż charakterystyczny kapelusz z szerokim rondem Odyna wart jest dalszego rozważenia.

W micie Odyna mamy zatem co najmniej sześć symboli, które pojawiają się również w muchomorowych systemach symboli innych tradycji: Pojedyncze Oko, święte drzewo, bóstwo pod drzewem, studnia mądrości pod drzewem, eliksir mądrości i kruk. Jedno z imion własnych Odyna to również nazwa grzyba, tak jak Arjadewa/Karnaripa: Jednooki. Jeśli moja interpretacja jest poprawna, to legenda ta głosi, że Odyn, Najstarszy Bóg, osiągnął swą wszechwidzącą wizję dzięki spożyciu *Amanita muscaria*.

Podobnie jak w legendach buddyjskich, bardzo trudno dokładnie określić, jak, kiedy, dlaczego i gdzie to powiązanie z grzybem stało się częścią legendy Odyna. Zamierzam kontynuować dalsze badania w tej

dziedzinie.

4.5. Wersja celtycka

Jedną z odmian tej tradycji jest to, że Drzewem Świata germańskiego wszechświata nie jest brzoza, ale jesion (*Fraxinus* sp. lub, co bardziej prawdopodobne, *Sorbus aucuparica*), które nie jest symbiontem *Amanita muscaria*. W mitach celtyckich, świętym drzewem jest jarzębina czy "jesion górski", czyli jarząb pospolity *Sorbus aucuparica*, nie jest to prawdziwy jesion, ale został tak nazwany ze względu na wiele cech fizycznych przypominających jesion.

W przeciwieństwie do prawdziwego jesionu, który ma samary, owoce jarzębiny to małe, czerwone ziarenka lub jagody. Uważano je za ambrozię bogów, która leczyła wszelkie choroby, przynosiła radość i odmłodzenie. Te czerwone jagody pojawiają się w jednym odcinku legendy o Pościgu za Diarmuidem Ua Duibhne i Grainne.

Tuatha De Danann, bogowie Gaelów, przynieśli te jagody z Krainy Obietnic, ale kiedy jedna spadła na ziemię, wyrosła z niej jarzębina. Kiedy bogowie odkryli, że beztrudnie obdarzyli śmiertelników ambrozjalnymi jagodami, wysłali dzikiego jednookiego olbrzyma, Searbhana (Sharvana) Gburowatego, aby zabił wszystkich śmiertelników, którzy próbowali zjeść jagody. Ten jednooki olbrzym został później zabity przez Diarmuida, gdy Grainne zapragnęła trochę jagód. Następnie ukrywali się w chatce martwego olbrzyma na drzewie, dopóki nie odnaleźli ich prześladowcy, i ponownie uciekli.

W tej legendzie pojawia się kilka symboli *Amanita muscaria*, ale w zmienionej formie. W tym przypadku ambrozjalnym pokarmem jest czerwone ziarenko, Kosmiczna Brzoza to Niebiański Jesion, a Jednooki Bóg, który osiąga mądrość, to Gburowaty, Jednooki Olbrzym, który zabija poszukiwaczy mądrości. Nie wiem, czy te przeróbki są zamierzonymi zmianami dydaktycznymi w legendzie Ur o grzybie, czy też są to niezamierzone zniekształcenia spowodowane powtarzaniem tej legendy po utraceniu wiedzy o jej prawdziwym znaczeniu.

Chociaż Grainne tak bardzo pożałowała ambrozjalnej jarzębiny, opowieść ta nie wspomina żeby ją zjadła, ani o żadnej zmianie w niej spowodowanej posiadaniem jagód. Byłby to ważny element do uwzględnienia w każdej legendzie mającej uczyć prawdziwego znaczenia "jagód" psychodelicznych. W legendzie o Finnie Mac Coulu jest dziewięć magicznych leśzczyn, które rodzą karmazynowe orzechy, dające uniwersalną mądrość każdemu, kto je zje. Spadły one z drzew do studni poniżej, gdzie żyły boskie "Łososie Wiedzy", jedyna klasa stworzeń uprzywilejowanych do jedzenia karmazynowych orzechów. Finn zdobył wiedzę zjadając jednego z łososi.

Chociaż zmiana świętego drzewa w micie celtyckim z brzozy na jesion nie towarzyszyła zmiana językowa, zmiana językowa występuje w języku włoskim (łacina), gdzie wyrazem pokrewnym dla **bherH-g-o-* (brzoza) jest *fraxinus*, oznaczającym jesion. Spośród wszystkich zachodnich zasobów indoeuropejskich jedynie językowi celtyckiemu brak wyrazu pokrewnego dla brzozy (Friedrich, 1970, str. 173). Łacińską nazwą jarzębiny było *Sorbus*, pochodzące prawdopodobnie od praindoeuropejskiego słowa **sor-dho-s*, które odnosiło się do jakiegoś krzewu lub drzewa z czerwonymi lub czarnymi jagodami (Friedrich, 1970, str. 150). Łacińską nazwą brzozy było *betula*, słowo o nieznanym pochodzeniu, które dotarło prawdopodobnie z języka celtyckiego (Tucker, 1931, str. 34). Kiedy nazwy i znaczenia nazw świętych drzew tych tradycji zostaną dokładnie uporządkowane, łatwiej będzie prześledzić historię religijnego zastosowania muchomora.

W rzadkim "nieznajdowaniu" muchomora czerwonego w tradycji, w której rzekomo się pojawił, Wasson (1968, str. 177-178) zaprzeczył jakoby *Amanita muscaria* był w jakikolwiek sposób związany z berserkerami Wikingów, których uważano za jedzących tego grzyba, aby "berserkerować" w morderczym szale. Nie chcę argumentować, że berserkerzy faktycznie jedli tego grzyba, ale zwrócę uwagę, że istnieją dowody przeciwko obydwóm uzasadnieniom zaprzeczenia Wassona. Jego drugim uzasadnieniem było to, że "objawy intoksykacji muchomorem czerwonym były przeciwieństwem berserkowego szaleństwa" (Wasson, 1968, str. 178). Chociaż mam dłuższy argument, który wykracza poza zakres tej pracy, powiem, że dowody przeciwko temu punktowi widzenia znajdują się na stronach *Soma* (Wasson, 1968) w kilku anegdotycznych opisach działania tego grzyba.

Pierwszym powodem zaprzeczenia Wassona był fakt, że "w Sagach i Eddach nigdy nie wspomina się o muchomorze". Jestem pewien, że gdyby ktoś użył podobnego argumentu przeciwko jego identyfikacji Somy, uznałby ten argument za niedorzeczny. Z pewnością wiedział, że aby znaleźć wzmiankę o stosowaniu *Amanita muscaria*, nie należy szukać pod "muchomor", ani nawet "grzyb" w indeksie do Edd; należy zacząć od

poszukiwania wyobrażeń, o których wiadomo, że pojawiają się gdzie indziej w odniesieniu do tego grzyba, na przykład jednookie demony plemion syberyjskich, Jednooki Soma Ariów lub Kanadeva/Mig-gcig-pa buddystów. Nawet gdyby Wasson nie szukał specjalnie tych wyobrażeń, nie mógłby przeczytać historii o pojedynczym oku Odyna, nie rozpoznawszy go. Co więcej, ten atrybut Odyna z pewnością nie jest tajemny. Nie można przeczytać Edd, ani nawet najbardziej ogólnego opisu mitologii nordyckiej nie znajdując opisu Odyna i jego jednego oka.

Jak Wasson mógł dopuścić się tak rażącego, nietypowego przeoczenia? Jediną odpowiedzią, jaką mogę sobie wyobrazić, jest to, że nie chciał znaleźć żadnych dowodów, które mogłyby powiązać jego cudownego, szlachetnego, "enteogennego" grzyba z ulubionym dragiem partii wojennej tych Aniołów Piekielnych na statkach morskich.

Kwestia berserkerowa jest z pewnością nieistotnym dodatkiem do możliwych powiązań muchomora z Odynem. Moja sugestia, że takie dowody istnieją, nie jest bezprecedensowa. Morgan (1986, str. 45) w pewnych wzmiankach łączących Świętego Mikołaja z muchomorem sprawozdaje wiarę mieszkańców Kocevji w południowej (byłej) Jugosławii, że w noc Bożego Narodzenia, Wotan, król bogów, przejeżdża przez las na białym koniu, ścigany przez diabły. Gdziekolwiek czerwono-białe plamki piany z pyska konia spadną na ziemię, wyrastają na przyszłoroczny plon muchomorów. Oprócz powiązania *Amanita muscaria* z Odynem i Świętym Mikołajem, legenda ta jest trzecim podanym przeze mnie przykładem łączącym pochodzenie muchomora ze śliną (patrz także Allegro, 1970, str. 56).

Teorię łączącą Świętego Mikołaja z *Amanita muscaria* przypisano Ottowi (1976, str. 97), gdzie uznaje on "kontakt osobisty z Roderickiem, B." (n. 146, str. 154). Święty Mikołaj jest postrzegany jako szaman syberyjski ("mieszkający na biegunie północnym"), który odprawia rytuał przesilenia zimowego (Boże Narodzenie). W typowym szamańskim zachowaniu leci po niebie (ze swoimi reniferami, które jak wiadomo bardzo lubią muchomora). Wchodzi i wychodzi z jurty przez dymiący otwór na górze ("wzniósł się w górę komina") (Eliade, 1964, str. 262), wspinając się w dół i w górę po brzoźowym słupie (choince), podtrzymującym dach. Kolory grzyba to czerwony i rozmyta biel, podobnie jak kostium Świętego Mikołaja. Gdyby Święty Mikołaj miał tylko jedno oko lub gdyby magiczny mocz był częścią jego legendy, znacznie łatwiej byłoby uwierzyć w jego powiązanie z *Amanita muscaria*.

5. Wnioski

Sugerując powiązania między symbolami w tych legendach a *Amanita muscaria*, z pewnością nie mam zamiaru wbijać kwadratowego kołka w okrągły otwór. Jeśli okaże się, że którakolwiek z moich sugerowanych interpretacji jest błędna, przytnie to martwe drewno, a moja sprawa oprze się na punktach, które pozostaną. Mam nadzieję, że kilka luźnych zakończeń pozostawionych powyżej nie umniejsza istoty mojej argumentacji dotyczącej legendy Abhayadatty o Karnaripie. Mam nadzieję, że moje wysiłki zbadania każdej możliwej wskazówki nie zostaną pomyłone z Wassonowską "monomaniakalną... paranoidalną..., mikocentrycznością" (Weil, 1988, str. 489-490).

Sugestia, że niektórzy buddyjscy *siddhowie* stosowali psychodeliczny drag zostanie przez wielu odrzucona z miejsca. Stosowanie "intoksykantów" jest sprzeczne ze współczesną ortodoksyjną etyką buddyjską. W przypisie do swojej interpretacji przepisu na warzenie piwa jako metafory procesu oświecenia, Ardussi (1977, n. 37, str. 123-124) zaprzecza, "że odniesienie Wasubandhu do magicznych mocy wynikających ze stosowania ziół (*Abhidharmakosa* VII. 53) sugeruje rodzaj doświadczenia mistycznego porównywalnego z doświadczeniami uzyskanymi w inny sposób poprzez medytację lub przyczyniającego się do lepszego ich zrozumienia". Myślę, że wykazałem, że niektórzy współcześni nieortodoksyjni "alchemicy" buddyjscy znajdują precedensy u *Mahasiddhów* Nagardżuny i Arjadewy, którzy przyznali że: "Musimy spożywać lekarstwo alchemiczne".

Moja analiza tych legend i symboli może z pewnością stanowić podstawę do nowych badań uczonych od buddyzmu, tantry, alchemii, studiów nad somą, studiów eddyckich, etnofarmakologii, mitologii porównawczej, psychologii transpersonalnej, szamanizmu i historii religii.

Związek wywołanego dragiem doświadczenia psychodelicznego z "prawdziwym" doświadczeniem mistycznym lub z buddyjskim oświeceniem jest dziś dyskutowany (Ratsch, 1989; Tart, 1991) tak żarliwie i niejednoznacznie, jak to było we wczesnych latach powszechnego stosowania psychodelików. Wierzę, że moja

identyfikacja *Amanita muscaria* jako środka alchemicznego, który przyniósł "urzeczywistnienie" tym buddyjskim adeptom, może pomóc w określeniu wartości doświadczenia psychodelicznego w tradycji buddyjskiej. Ortodoksyjni uczeni mogą się sprzeciwiać, ale nie mogą już "tylko mówić nie".

Podziękowania

Za moją linię badań nad mitami germańskimi jestem wdzięczny memu dobremu przyjacielowi Birrelowi Walshowi, który poinformował mnie o jednooczności Odyna, gdy usłyszał, że mam oko na tego rodzaju wyobrażenia.

Odnośniki

1. Allegro, J.M. (1970) *The Sacred Mushroom and the Cross*. Doubleday and Co., Inc., New York, pp. 349.
2. Ardussi, J.A. (1977) The Doha Tradition in Tibet. *Journal of the American Oriental Society* 97 (2), 115-124.
3. Bharati, A. (1975) *The Tantric Tradition*. Samuel Weisner Inc., New York, pp. 348.
4. Burrows, T. (1973) *Thi Sanskrit Language*. Faber & Faber, London, pp. 23-27.
5. Chimpa, L. and Chattopadhyaya, A. trans. (1970) *Taranatha, a History of Buddhism*. Indian Institute of Advanced Studies, Simla, pp. 493.
6. Collinder, B. (1955) *Fenno-ugric Vocabulary a Etymological Dictionary of the Uralic Languages*. Almqvist and Wiksell, Stockholm, pp. xiii, 46, 128-141.
7. Coomaraswamy, A.K. (1971) *Yaksas*. Munishiram Monoharlal, New Delhi. pp. 32-33, p. 40.
8. Das, S.C. (1902) *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. The Bengal Secretariat Book Depot, Calcutta, pp. 1353.
9. Dash, V.B. (1987) *Illustrated Materia Medica of Indo-Tibetan Medicine*. Classics India Publication, Delhi, pp. 647.
10. Dowman, K. (1985) *Masters of Mahamudra*. State University of New York Press, Albany, pp. 454.
11. Eliade, M. (1964) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Bollingen Series, no. 76. Princeton University Press, Princeton, pp. 610.
12. Evans-Wentz, W.Y. (1954) *The Tibetan Book of the Great Liberation*. Oxford University Press, London, pp. 261.
13. Friedrich, P. (1970) *Proto-Indo-European Trees*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 188.
14. Hollander, L.M. trans. (1962) *The Poetic Edda*. University of Texas Press, Austin, pp. 343.
15. Holmberg, U. (1927) Finno-Ugrian, Siberian. In: J.A. MacCulloch, (Ed.), *The Mythology of All Races*. vol. IV. Archaeological Institute of America, Boston, pp. 350-351.
16. Keewaydinoquay. (1979) The Legend of Miskwedo. *Journal of Psychedelic Drugs* II (1-2), 29-31.
17. MacCulloch, J.A. (1930) Eddie In: J.A. MacCulloch, (Ed.), *The Mythology of All Races*. vol. II. Archaeological Institute of America, Boston, p. 43.
18. Malalasekera, G.P. ed (1966) *Encyclopedia of Buddhism* vol. II. Government Press, Ceylon, pp. 109-116.
19. Morgan, A. (1987) Who put the toad in toadstool? *New Scientist*. Dec 25/Jan 1, pp. 44-47.
20. Monier-Williams, M. (1899) *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press, Oxford, pp. 1333.
21. Monier-Williams, M. (1976) *English-Sanskrit Dictionary*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, pp. 859.
22. Nanjio, B. (1983) *A Catalogue of Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*. Oxford, no. 1462.
23. Nebesky-Wojkowitz, R. de (1956) *Oracles and Demons of Tibet*. Mouton and Co., The Hague, pp. 666.
24. O'Flaherty, W.O. trans. (1981) *The Rg Veda*. Penguin Books Ltd., London, pp. 343.
25. Ott, J. (1976) *Hallucinogenic Plants of North America*. Wingbow Press, Berkeley, pp. 161.
26. Ratsch, C. ed. (1989) *Gateway to Inner Space Sacred Plants, Mysticism and Psychotherapy*. Avery Publishing Group, Inc., Garden City Park, pp. 258.
27. Robinson, J.B. (1979) *Buddha's Lions*. Dharma Publishing, Berkeley, pp. 404.
28. Tart, C.T. (1991) Influences of Previous Psychedelic Drug Experiences on Students of Tibetan Buddhism: a Preliminary Exploration. *The Journal of Transpersonal Psychology* 23 (2), 139-173.
29. Tucker T.C. (1931) *A Concise Etymological Dictionary of Latin*. M. Niemayer, Halle, p. 13, p.34.
30. Wangyal, Geshe. (1973) *The Door of Liberation*. Girodias Assoc. Inc., New York, pp. 49-50.
31. Wasson, R.G. (1968) *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, pp. 381.
32. Wasson, R.G. (1971) The Soma of the Rig Veda: what was it? *Journal of the American Oriental Society* 91 (2) 169-187.
33. Wasson, R.G. (1982) The Last Meal of the Buddha. *Journal of the American Oriental Society* 102 (4) 591-603.
34. Wasson, R.G. (1986) *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. Yale University Press, New Haven, pp. 257.
35. Weil, A. (1988) Review of Wasson (1986). *Journal of Psychoactive Drugs* 20 (4), 489-490.
36. Wilmore, S.B. (1979) *Crows, Jays, Ravens and Their Relatives*. T.F.H. Publications, Inc., Ltd., Hong Kong, p. 156.

Oдно́niki tybetańskie

1. Abhayadatta. (1973) *Grub thob brgyad bcu rtsa bzhi'i chos skor*. Chopel Legdan, New Delhi, ft. 318.
2. Abhayadatta. (nd.) *Grub thob rgyad beu rtsa bshi'i lo rgyus, bsTan 'gyur*. Peking #5091, vol 87, pp. 183-184.
3. Bu-ston. (1971) Chos 'Byung, in *The Collected Works of Bu-ston*, part 24 (ya). International Academy of Indian Culture, New Delhi, f. 834.
4. Nagarjuna. (nd.) *Ral pa gcig ma'i sgrub thabs. bsTan 'gyur*. Peking #4340, vol 81, pp. 9-10.
5. Taranatha. (n.d.) *Dam pa'i chos rin po che 'phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa dgos 'dod kun 'byung*. Tibetan Institute, Sarnath, pp. 79-83.

[tłumaczenie: cjuchu]