

Wprowadzenie: Dowody na stosowanie enteogenów w prehistorii i w religiach świata

(Introduction: Evidence for entheogen use in prehistory and world religions)

by

Michael Winkelman*

Journal of Psychedelic Studies 3(2), str. 43-62 (2019)

(otrzymano: 7 lipiec 2019; zaakceptowano: 11 sierpień 2019, Pierwszy raz opublikowano online: 13 wrzesień 2019)

DOI: 10.1556/2054.2019.024

© 2019 The Author(s)

original report:

https://www.researchgate.net/publication/335799340_Introduction_Evidence_for_entheogen_use_in_prehistory_and_world_religions/fulltext/5d7c4bd1299bf1d5a97d6e56/Introduction-Evidence-for-entheogen-use-in-prehistory-and-world-religions.pdf

backup source: <http://www.psilosophy.info/resources/Introduction-Evidence-for-entheogen-use-in-prehistory-and-world-religions.pdf>

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

[tłumaczenie: cjuchu]

* Emerytowany, School of Human Evolution and Social Change, Arizona State University, Tempe, AZ, USA

Adres korespondencyjny: Michael Winkelman; Caixa Postal 62, Pirenópolis, Go. 72980-000, Brazil; Phone: +1 623 239 1662; E-mail: michaeljwinkelman@gmail.com

Spis Treści:

Wprowadzenie: Stosowanie psychodelików w starożytnej ludzkości

Gatunki grzybów psilocybinowych na świecie

Wpływy psychodeliczne na ewolucję homininów

Enteogeny o pochodzeniu szamańskim

Antyczność relacji *Homo sapiens* z roślinami psychoaktywnymi

Grzybowe i enteogeniczne kultury przeszłości

Azja

Dowody prehistoryczne

Kontrowersje związane z Somą

Stosowanie grzybów enteogennych w złożonych społecznościach azjatyckich

Soma jako analog ayahuaski

Afryka i Środkowy Wschód

Starotestamentowy dowód na enteogeny

Islamskie korzenie enteogeniczne

Europa

Grzyboksztaltne reprezentacje starożytnej Europy

Greckie korzenie enteogeniczne

Rola kobiet w tradycjach enteogenicznych

*Religijne stosowanie *A. muscaria* w chrześcijaństwie*

Grzyby psychodeliczne w sztuce i architekturze katolickiej

Ewangelie psychodeliczne: sekretna historia halucynogenów w chrześcijaństwie

Maście latania czarownic

Święte grzyby w Amerykach

Ameryka północna

Mezoameryka i Ameryka Środkowa

María Sabina: Etnograficzna analogia starożytnej mikolatry mezoamerykańskiej

Enteogeniczna prehistoria Kostaryki

Ameryka Południowa

Wnioski: Współczesna strata i wieczny powrót duchowości enteogenicznej

Współczesna religia o pochodzeniu enteogenicznym: mormonizm

Enteogeny jako uniwersalne dziedzictwo religijne

Odnosiniki

To wprowadzenie do wydania specjalnego stanowi przegląd badań potwierdzających hipotezę, że psychodeliki, zwłaszcza psilocybina, były centralnymi elementami rozwoju religii. Większa reakcja układu serotonergicznego człowieka na psychodeliki niż ma to miejsce w przypadku receptorów serotonergicznym szympanśów wskazuje, że substancje te były czynnikami środowiskowymi, które wpłynęły na ewolucję homininów. Substancje te przyczyniły się również do ewolucji zdolności rytualnych, szamanizmu i związanych z tym zmian świadomości. Rolę grzybów psilocybinowych w starożytnej ewolucji religii ludzkich potwierdzają petroglify grzybokształtne, artefakty skalne i mitologie ze wszystkich głównych regionów świata. Ta prehistoryczna mikolatria przetrwała do epoki historycznej w głównych tradycjach religijnych świata, co często pozostawiało ślady tych praktyk w rzeźbie, sztuce i pismach. W niniejszych artykułach omówiono tę kontynuację praktyk enteogenicznych w świecie historycznym. Ale nawet poprzez wprowadzenie nowych kombinacji enteogennych, złożone społeczeństwa na ogół usuwały enteogeny z powszechnej konsumpcji, ograniczały je do prywatnych i ekskluzywnych praktyk duchowych przywódców i często stosowały represyjne kary wobec tych, którzy zaangażowali się w praktyki enteogeniczne.

Słowa kluczowe: grzyby, religia, szamanizm, pochodzenie religii, psychodeliki, enteogeny

Wprowadzenie: Stosowanie psychodelików w starożytnej ludzkości

Na zawsze pozostanie nieznanym, kiedy przodkowie człowieka po raz pierwszy celowo spożyli psychodeliki, ale pewnym jest, że miliony lat temu homininy napotkały w umiarkowanych regionach świata gatunki grzybów zawierające psilocybinę i niewątpliwie je skonsumowały. Nigdy nie będzie wiadomo z całą pewnością, kiedy nasi przodkowie zaczęli celowo używać w rytuałach substancje zmieniające świadomość. Możemy jednak być dość pewni, że ponad milion lat temu nasi przodkowie *Homo habilis* i *Homo erectus* oraz ich zdolności mimetyczne wyrażające się w zbiorowych pieśniach i tańcach rozszerzyły się poza porę nocną wykazując cechy charakterystyczne dla hominidów (Donald, 1991; Dunbar, 2014; Winkelman, 2009, 2010a, 2010c, 2015), ponieważ zostały one przedłużone przez działanie grzybów psychodelicznych. Ta rozszerzona, wizjonerska zdolność rytualna położyła podwaliny pod pojawienie się szamanizmu i celowe stosowanie roślin psychoaktywnych w celu wzmocnienia czynności rytualnych i doświadczeń wizjonerskich.

Dowody na starożytne, rytualne spożywanie roślin psychodelicznych i ich wpływ na ewolucję człowieka są częściowo poparte zbieżnymi dowodami przedstawionymi tutaj:

1. gatunki zawierające psilocybinę występują praktycznie we wszystkich regionach świata i sięgają milionów lat wstecz, czego dowodem są gatunki zawierające psilocybinę, unikalne dla każdego z głównych regionów świata;
2. zwiększone wiązanie receptorów serotoninowych człowieka z psychodelikami;
3. szamańskie tradycje rytualnego stosowania świętych grzybów i innych substancji psychodelicznych z odległej starożytności, co poświadczono w języku, sztuce, petroglifach i kamiennych rzeźbach postaci grzybopodobnych, które często bardzo przypominają obserwowalne cechy lokalnych gatunków grzybów zawierających psilocybinę; oraz
4. starożytne stosowanie grzybów psychodelicznych potwierdzone w artefaktach z tradycji religijnych wszystkich głównych regionów świata.

Gatunki grzybów psilocybinowych na świecie

Ludzkie zaangażowanie w psychedeliki było nieuniknione w postaci grzybów zawierających psilocybinę. Powszechna obecność gatunków zawierających psilocybinę w większości ekostref (Guzmán, 2005, 2009; Guzmán, Allen i Gartz, 1998; Stamets, 1996) wskazuje, że miały one powszechne wpływy środowiskowe oddziałujące na adaptacje homininów w głównych, zamieszkałych regionach Ziemi przez miliony lat. Grzyby psychodeliczne, zwłaszcza gatunki zawierające psilocybinę, a także inne grzyby stosowane jako enteogeny występują na całym świecie. Grzyby psychoaktywne występują w większości ekostref. W obu Amerykach odnotowano je na północ aż po Alaskę i na południe aż po Chile; inne krańce półkuli południowej obejmują Australię i Nową Zelandię. Obecność gatunków zawierających psilocybinę w tropikach i na szerokościach geograficznych rozciągających się daleko na północ zapewniła, że różne gatunki naszych przodków powszechnie napotykały i spożywały grzyby zawierające psilocybinę.

Przednowoczesne, ogólnoswiatowe występowanie grzybów psychodelicznych, ilustrują gatunki specyficzne dla danego regionu. Oprócz gatunków unikalnych dla Tajlandii (*Psilocybe samuiensis*), Nowej Zelandii (*Psilocybe aucklandii*), Australii (*Psilocybe australiana* i *Psilocybe subaeruginosa*), Japonii (*Psilocybe argentipes* i *Psilocybe subcaerulipes*) oraz Afryki (*Panaeolus africanus* i *Psilocybe natalensis*), istnieją grzyby psychoaktywne, które występują na głównych obszarach Ziemi, takich jak półkula północna, Eurazja, strefy tropikalne i subtropikalne oraz obszary arktyczne i alpejskie (Guzmán *et al.*, 1998). Występowanie to, szczególnie wielu gatunków specyficznych dla danego regionu, świadczące o ich starożytnej obecności, pokazuje nieuniknioną ogólnoswiatową przednowoczesną ekspozycję homininów na gatunki psychodeliczne.

Wpływy psychodeliczne na ewolucję homininów

Dowody na wpływy psychodeliczne w starożytności homininów są pośrednie, ale niezaprzeczalne ze względu na wagę różnorodnych form dowodów. Ludzie mają długoterminowy związek ewolucyjny z psychotropowymi substancjami roślinnymi, który wynika z ich selektywnego wpływu na ewolucję człowieka (Sullivan i Hagen, 2002). W starożytności miało miejsce wiele różnych ekspozycji na substancje roślinne, które miały wpływ na ewolucję człowieka, a nasi przodkowie uzyskali korzyści sprawnościowe w wyniku używania substancji psychoaktywnych (Sullivan, Hagen i Hammerstein, 2008).

Stosowanie psychodelików jest przykładem tych udoskonalień funkcji neuroprzebieżnikowych w wyniku ich spożycia ze źródeł roślinnych. Dowody na wpływy psychodelików na ewolucję człowieka można znaleźć w większej wrażliwości wiązania się psychodelików z ludzkim układem serotonergicznym niż ma to miejsce w przypadku szympanów (Pregenzer, Alberts, Bock, Slightom i Im, 1997). Różnice te odzwierciedlają korzyści w zakresie przetrwania wynikające z ich stosowania i konsekwentnego wyboru przez przodków o zwiększonej zdolności wykorzystania tych egzogennych analogów neuroprzebieżników serotonergicznym, wpływających na główny układ neuromodulacyjny. Różnice między ludźmi a szympanami we wrażliwości reakcji układu serotonergicznego potwierdzają, że istniały starożytne adaptacje homininów obejmujące dobór tych przodków w linii homininów, którzy mieli zdolność do zwiększonego wiązania się z psychodelikami.

Adaptacje homininów do wtórnych metabolitów grzybów, wyróżniających się zwłaszcza w gatunkach toksycznych, źródłach pożywienia i psychodelicznych gatunkach zmieniających świadomość, były istotne dla przetrwania człowieka. W rezultacie, przodkowie człowieka przeszli, trwający wiele milionów lat, proces nabywania biologicznych i ostatecznie kulturowych adaptacji dla rozróżniania gatunków grzybów i ich odpowiedniego stosowania. Doświadczenia te mogły funkcjonować jako selektywne czynniki w ewolucji specyficznych cech ludzkiego mózgu, naszych systemów neuroprzebieżników i naszej wrodzonej psychologii, które mogłyby najlepiej wykorzystać te efekty wzmacniające serotoninę i dopaminę.

Te efekty psychoaktywne zostały nieuchronnie wcielone do centralnej dynamiki rytuałów szamańskich, co zostało potwierdzone w różnorodnych gatunkach używanych jako sakramenty lub enteogeny w kulturach na całym świecie (patrz Rättsch, 2005; Schultes, Hofmann i Rättsch, 1992). Szamanizm odgrywał kluczową rolę w przednowoczesnych praktykach rytualnych, czego dowodem jest ogólnoswiatowa obecność szamanizmu w społecznościach zbierackich (Winkelman, 1992). Ta aktywność rytualna miała kluczowe znaczenie dla wielu aspektów ludzkiej adaptacji i ewolucji, wliczając utrzymanie, organizację społeczną, uzdrawianie, kosmologię i poznanie symboliczne (Winkelman, 2010a).

Enteogeny o pochodzeniu szamańskim

Szamanizm odgrywał kluczową rolę w przednowoczesnych praktykach rytualnych na całym świecie, co międzykulturowo potwierdza obecność niezwykle podobnych praktyk i wierzeń szamanistycznych w społecznościach zbierackich (Winkelman, 1992, 2010a, 2010b). Na enteogeniczny wkład w pochodzenie i ewolucję praktyk szamańskich wskazują istotne podobieństwa pomiędzy podstawowymi zasadami szamanizmu a doświadczeniami wywoływanymi przez grzyby psilocybinowe i inne psychodeliki. Relacje etnograficzne ujawniają powtarzalne cechy związane z rytualnym stosowaniem psychodelików w kulturach na całym świecie (Dobkin de Rios, 1984; Winkelman, 2007). Należy do nich przekonanie, że są one:

- enteogenne, wywołujące wewnętrzne poczucie duchowej obecności;
- zapewniają dostęp do świata duchowego, nadprzyrodzonego, wprowadzając w doświadczenie świata wierzeń mitycznych;
- wytwarzają doświadczenie własnej duszy lub ducha i jego oddzielenie od ciała i podróż do świata nadprzyrodzonego;
- powodują doświadczenia aktywacji sił wewnątrz i na zewnątrz osoby;
- wywołują przeżycia relacji ze zwierzętami, a czasami poczucie przemiany w zwierzę;
- wywołują doświadczenia śmierci ego, po której następuje transformacja lub odrodzenie;
- dostarczają informacje poprzez wizje;
- inicjują uzdrawianie, szczególnie poprzez dramatyczne rytualne przywoływanie doświadczeń emocjonalnych; i
- zapewniają procesy dla integracji grupowej i zwiększonej spójności społecznej.

Guerra-Doce (2006, 2015) podobnie zauważa, że dominujący model konsumpcji enteogenicznej w społecznościach zbierackich jest powiązany z praktykami szamańskimi, gdzie szaman spożywa sakrament, aby wzmocnić duchową siłę uzdrowiciela i jego zdolność dywinyjną do celów uzdrawiania. Te praktyki enteogeniczne na ogół mają miejsce we wspólnym kontekście rytualnym z udziałem całej lokalnej grupy, która często poddawana jest warunkom rytualnego postu, a także doświadczeniom związanym z bębnieniem, śpiewaniem i klaskaniem oraz nocnym czuwaniem. Te praktyki rytualne wzmacniają efekty enteogenu w wytwarzaniu doświadczeń komunikacji z bóstwami dla szeregu celów. Należą do nich: diagnoza choroby i prowadzenie leczenia; nawiązanie kontaktu z przodkami w celu uzyskania porady; szukanie porad u duchów odnośnie planów na przyszłość; pozyskiwanie informacji dotyczących polowania i zaginionych członków rodziny; oraz dążenie do wpływania na siły duchowe w celu poprawy dobrostanu.

Instytucjonalizacja skutków psilocybiny w ramach wspólnych praktyk rytualnych była nieuniknionym, podstawowym wpływem w ewolucji ludzkiej religijności, jak również istotnymi aspektami naszej rozwiniętej psychologii (Winkelman, 2010a, 2013). Substancje psychoaktywne zostały nieuchronnie wcielone do centralnej dynamiki rytuałów szamańskich i religijnych, czego dowodem są różnorodne gatunki stosowane jako sakramenty lub enteogeny w kulturach na całym świecie (patrz Dobkin de Rios, 1984; Rättsch, 2005; Schultes *et al.*, 1992). Szamanizm zapewnił kontekst kosmologiczny i rytualny, w którym doświadczenia wywołane przez psychodeliki zostały wcielone w ludzką kulturę, a poprzez ich selektywne efekty, we wrodzoną psychologię człowieka (Winkelman, 2010a, 2013, 2014a, 2014b). Wpływy te przyczyniły się również do rozwoju praktyk uzdrawiania rytualnego, wykorzystujących zasady, które były częścią kształtowania się naszej rozwiniętej społeczności i psychologii (Winkelman, 2015). Te szamańskie działania odegrały kluczową rolę w ewolucji hominidów (Winkelman, 2010c) i ewolucji współczesnej kultury człowieka w okresie środkowego/górnego paleolitu, około 50.000 lat temu (Winkelman, 2002).

Rossano (2007, 2009, 2011) zwraca uwagę, że interakcja kontekstu rytuału szamańskiego z ewolucją ludzkiego mózgu przyczyniła się do selekcji pod kątem podatności na efekty hipnotyczne i placebo. Dobrze znana "sugestywność" i efekty kontekstowe (nastawienie i otoczenie) wytwarzane przez psychodeliki wskazują, że ich stosowanie przyczyniłoby się również do tego, że oczekiwania innych miały wpływ na te tendencje. Selekcja ta nastąpiła ze względu na korzyści zdrowotne zapewniane przez stany mentalne, które zwiększały podatność na rytualne uzdrawianie oraz zdolność do stosowania alternatywnych tożsamości, nadprzyrodzonych wierzeń oraz internalizacji oczekiwań innych w celu wytworzenia korzystnych stanów wewnętrznych. Ten kontekst rytualny selekcjonował również pod kątem większych skłonności do różnorodnych reakcji osobistych, interpersonalnych i poznawczych, które wzmocniły rytualne procesy uzdrawiania.

Psychedeliki zwiększały przeżycie i reprodukcję tych, którzy potrafili najlepiej wykorzystać ich działanie i odnieść z niego korzyści; w konsekwencji psychedeliki działały jako czynniki środowiskowe, które wybierały tych, którzy mieli większy stopień takich cech wrodzonych, które zostały wywołane przez neurobehawioralne skutki psychedelików i wykorzystane w procesach rytualnych. Selektywne efekty psychedelików wywierały swój wpływ w kontekście zwiększonych możliwości uczestniczenia w czynnościach rytualnych i leczniczych. Obejmowały one wzmocnione stany poznawcze, które były wytwarzane przez efekty psychedelików (wzmocniona serotonina i jej wpływ na funkcjonowanie mózgu; zob. Winkelman, 2014b, 2017b).

Ludzie poszukiwali nie tylko grzybów psychodelicznych ze względu na ich właściwości zmieniające świadomość, ale także szeroką gamę substancji roślinnych. Chociaż główną konceptualizacją psychedelików jest to, że obejmują one substancje etnobotaniczne (i chemiczne) działające na receptory serotoninowe 5HT2 (takie jak psilocyбина, sporysz, ayahuasca i bufotenina), substancje wizjonerskie i enteogeniczne nie ograniczają się do tej klasy działania. Doświadczenia wizjonerskie i enteogenne są wywoływane przez różne klasy roślin i odpowiadające im związki neurochemiczne oraz ich wpływ na różne systemy neuroprzekaźników, nie tylko serotoninę, ale także dopaminę, endokannabinoidy, GABA, muskarynę i inne (po przegląd patrz Winkelman, 2017a, 2017b). Ludzki potencjał do doświadczeń enteogennych i kontaktów wizjonerskich wydaje się odzwierciedlać wrodzone właściwości naszego układu nerwowego, potencjał wywoływany przez wiele różnych mechanizmów lekowych i nielekowych (patrz także Winkelman, 2011). To ludzkie poszukiwanie duchowych kontaktów wywoływanych dragami ma ścisły związek z naszą wyewoluowaną psychologią (Winkelman, 2013, 2014a, 2014b) i doprowadziło ludzi do odkrycia wielu różnych substancji roślinnych zmieniających świadomość.

Antyczność relacji *Homo sapiens* z roślinami psychoaktywnymi

W swojej pracy "*Najstarsze dane archeologiczne potwierdzające związek *Homo sapiens* z roślinami psychoaktywnymi*" ("*The oldest archaeological data evidencing the relationship of *Homo sapiens* with psychoactive plants*"), Giorgio Samorini przedstawia ogólnoswiatowy przegląd tego, co wiemy o prehistorii praktyk enteogennych. W miarę jak nowoczesne instrumenty stają się coraz bardziej wyrafinowane i czułe, są w stanie wykryć obecność niewielkich ilości psychoaktywnych źródeł roślinnych w różnych materiałach archeologicznych. Te różnorodne podejścia (zob. także Fitzpatrick, 2018) dostarczają twardych dowodów, że ludzkość stosowała w starożytności środki botaniczne znane ze swej zdolności do wywoływania zmian świadomości. Samoriniego przegląd literatury archeologicznej pod kątem obecności psychoaktywnych źródeł roślinnych, wskazuje dowody na związek *Homo sapiens* z psychoaktywnymi źródłami roślinnymi sięgający prawie 10.000 lat wstecz. Ta synteza dotycząca najwcześniejszej wiedzy o głównych roślinnych źródłach psychoaktywnych na świecie wskazuje na starożytność stosowania różnorodnych źródeł roślinnych, ale nie zawsze dostarcza pewnej wiedzy dotyczącej sposobu ich użytkowania (tj. intoksykantu, pokarmu lub materiału).

Bardziej palącą kwestią w ustaleniach Samoriniego jest to, czy stosowanie tych substancji roślinnych było w celach enteogennych czy innych. W pewnym sensie pytania te mogą zawsze pozostać niejednoznaczne, ale z perspektywy paradygmatu enteogenicznego, znaczenie faktów jest mniej dwuznaczne. Jeśli nasi odlegli przodkowie celowo pozostawili substancje psychoaktywne w grobach i innych osadach, czy istnieje zasadnicza dwuznaczność odnośnie przesłania jakie tu mamy? Ograniczona ilość dóbr grobowych świadczy o istotnym znaczeniu, jakie ludzie nadawali tym przedmiotom, a co ważniejsze, o ich implikacjach dla koncepcji duchowości i życia pozagrobowego. Intencje pochówków są z natury enteogeniczne, co stanowi jednoznaczne stwierdzenie, że ludzie postrzegali te substancje jako kluczowe dla relacji z duchowością i życiem pozagrobowym. W tym względzie, obecność reprezentacji grzybów jest szczególnie mocnym dowodem, potwierdzającym główne zainteresowanie doświadczeniami enteogennymi. Nie ma powodu przypuszczać, że grzybopodobne reprezentacje przedstawiały czynności kulinarne lub przypadkowe cechy środowiska. Włączenie figurek grzybów do przedmiotów pochówku i artefaktów rytualnych bezpośrednio potwierdza ich znaczenie w wytwarzaniu doświadczeń enteogennych. Propozycje celów nieenteogenicznych odnośnie starożytnych reprezentacji grzybów stają w obliczu obowiązku dowodowego i powinny być poparte dowodami, a nie tylko przedstawiane jako spekulacje.

Różnorodność psychoaktywnych substancji roślinnych stosowanych w przeszłości, wskazana w przeglądzie Samoriniego, stanowi ważną kwestię. Powszechne stosowanie różnorodnych substancji roślinnych i składników

psychoaktywnych w celu przywołania powszechnych motywów doświadczenia enteogennego i szamanizmu ujawnia, że w przypadku tych środków nie jest ważne wiele różnych i specyficznych form działania psychofizjologicznego, ale raczej powszechna zmiana świadomości wywoływana przez wiele różnych środków i mechanizmów psychoaktywnych (Winkelman, 2011, 2017a). Jest to ogólna zasada zmiany świadomości, która jest istotna dla zrozumienia doświadczeń enteogennych. Chociaż określone substancje, które są stosowane mogą nie odpowiadać "klasycznemu psychedelikowi" - te działające na receptory serotoninowe 5HT-2 - prawdziwym problemem są ich możliwości wizjonerskie i enteogeniczne, indukowane różnymi ścieżkami lub mechanizmami, ale skutkujące wspólną fizjologiczną kondycją działania organizmu (integrujący tryb świadomości; Winkelman, 2011).

Jak zauważają Fitzpatrick i Merlin (2018), choć stosowanie substancji psychoaktywnych przez ludzi można podzielić na wiele różnych kategorii farmaceutycznych (tj. upajacze, stymulanty, opiaty, narkotyki, halucynogeny itp.), analogie etnograficzne sugerują, że ich używanie w przeszłości ma generalnie wspólną, enteogenną funkcję boskiej komunikacji, nawet jeśli substancje, których to dotyczy, nie są ogólnie uważane za halucynogenne lub psychedeliczne (działające na receptory serotoninowe 5HT2). Klasyfikacja stosowania tych różnorodnych substancji psychoaktywnych jako enteogennych w zamierzeniu jest właściwa, biorąc pod uwagę typowe perspektywy większości kultur dotyczące stosowania różnych klas substancji psychoaktywnych, które są wykorzystywane w celu wzmocnienia doświadczeń kontaktu z bóstwami i siłami nadprzyrodzonymi. Perspektywa enteogenna może być poprawna nawet w przypadku substancji o rozpoznanej zawartości alkoholu ze względu na powszechną praktykę łączenia w procesie fermentacji innych substancji psychoaktywnych w celu wzmocnienia efektów.

Integracyjny tryb świadomości pojawia się wraz z podwyższeniem starożytnych funkcji mózgowych w wyniku różnorodnego przebiegu, który promuje rozwój psychodynamiczny oraz integrację poznawczą, społeczną i psychologiczną. Różnorodne czynności rytualne wywołują ten integracyjny tryb świadomości, stymulując autonomiczny układ nerwowy poprzez rozległą aktywację ergotropową (współczulną), aż do zapadnięcia się w dominujący stan trofotropowy (przywspółczulny) ze spowolnieniem fal mózgowych do bardziej zsynchronizowanego i spójnego wzorca (po przegląd, patrz Winkelman, 2011). Ten ekstremalny stan przywspółczulny jest stanem regeneracyjnym organizmu, stanem skrajnego relaksu, którego kulminacją jest sen i utrata przytomności, który przywraca równowagę homeostatyczną i wywołuje endogenne reakcje lecznicze, zwłaszcza poprzez redukcję reakcji na stres. Temu przesunięciu w kierunku dominacji układu przywspółczulnego towarzyszy również przejście od procesów mózgowych zdominowanych przez lewą półkulę do procesów mózgowych zdominowanych przez prawą półkulę oraz od aktywności mózgu przedniego do dominujących wzorców fal mózgowych emanujących z niższych struktur mózgu. Winkelman (2017a, 2018) dokonał przeglądu dowodów wskazujących, że te różnorodne substancje enteogenne skutkują stymulacją wrodzonych struktur modularnych i inteligencji, które stanowią główne cechy kontaktów duchowych.

Poszukiwanie chemicznie wzmocnionej świadomości przez człowieka jako lepszego kanału do doświadczenia boskości jest praktycznie uniwersalnym zjawiskiem w ludzkich kulturach. I jak zostanie zilustrowane w kilku artykułach poniżej, rozwój ten prawdopodobnie rozpoczął się od najłatwiej dostępnych źródeł - grzybów psychedelicznych - które później zostały wyparte przez bardziej złożone kombinacje roślin. To pierwotne zastosowanie grzybów jako enteogenów ilustrują odkrycia artefaktów grzybopodobnych we wszystkich głównych obszarach świata, jak widać w następnej części tego wprowadzenia. Choć nie jest wyczerpujące, ustala, że we wszystkich głównych regionach świata istniały starożytne praktyki duchowe o charakterze enteomikologicznym, czerpiące enteogenną inspirację z lokalnie dostępnych grzybów psychedelicznych.

Grzybowe i enteogeniczne kultury przeszłości

Ze swej natury, grzyby są trudne do wykrycia w źródłach archeologicznych, ponieważ ich mięsista substancja składająca się głównie z wody szybko ulega zniszczeniu i pozostawia niewiele, jeśli w ogóle, śladów fizycznych. W konsekwencji, dowody dotyczące roli grzybów psychodelicznych w działalności kulturowej w przeszłości obejmują grzybopodobne przedstawienia na petroglifach, sztuce naskalnej, rzeźbach i metalowych artefaktach napotykanym w kulturach na całym świecie. Samorini (2012) dokonał przeglądu szerokiej gamy form grzybowych występujących w kulturach na całym świecie, ukazując, że mikolatria jest powszechną praktyką starożytną. Grzyby psychodeliczne napotymano w większości zamieszkiwalnych regionów świata i prezentowano je w sposób wskazujący, że były one główną cechą wczesnych systemów rytualnych. Ich znaczenie skłoniło tych praktykujących do uchwycenia źródła swych doświadczeń i ich znaczenia poprzez tworzenie obrazów na kamieniu.

Azja

Głęboka prehistoria mikolatrii w Azji jest dobrze potwierdzona obecnością praktyk i mitologii dotyczących gatunków *Amanita muscaria* i *Psilocybe* (ryc. 1 i 2) wśród różnych kultur tego regionu. Ponadto można się spodziewać, że spotkania z *Amanita muscaria* sięgały czasów, gdy homininy zamieszkiwały umiarkowane obszary leśne półkuli północnej, gdzie grzyby te rosły w symbiozie z *Betula* spp. (brzozy) i *Pinus* spp. (sosny).



Rycina 1. *Amanita muscaria* (zdjęcie: Meena Maillart; użyte za zgodą)

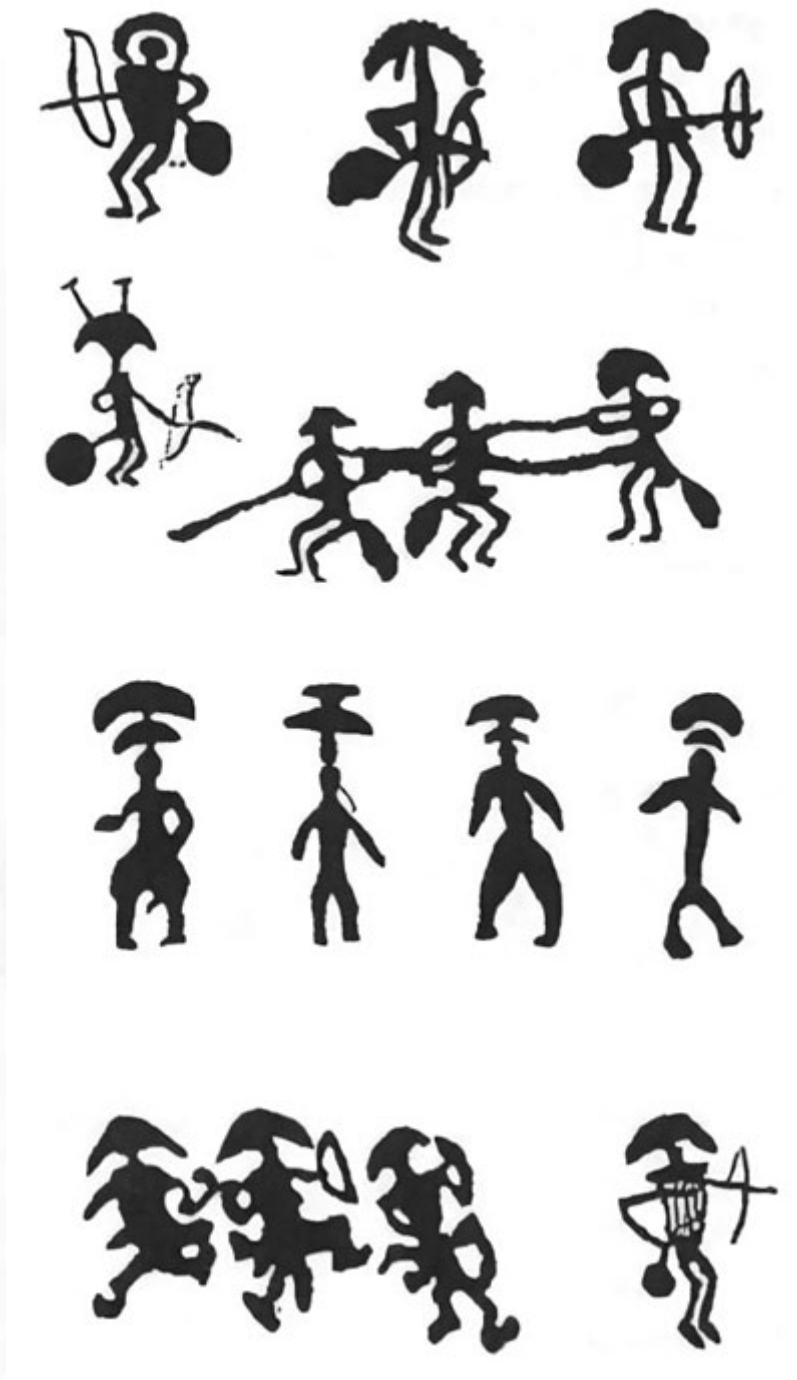


Rycina 2. (a, b) *Psilocybe cubensis* wyhodowany z zarodników uzyskanych w Indiach (zdjęcie: John Allen; użyte za zgodą)

Dowody prehistoryczne

Bezpośrednie dowody na prehistoryczną mikolatrię można znaleźć w różnych przedstawieniach grzybów i grzybo-ludzi znalezionych w północnych regionach Eurazji (patrz Hoppál, 2013; Rozwadowski i Kosko, 2002). Panele z regionu rzeki Pegtymel na Syberii są eksponowane na dużych formacjach skalnych. Rycina 3 przedstawia szkice obrazów sztuki naskalnej w Kanionie Sajana w Jeniseju autorstwa Devlet i Devlet (2002); zaproponowali, że przedstawiają one postacie ludzkie z głowami przypominającymi grzyby i są odzwierciedleniem starożytnych kultów związanych z *A. muscaria*. Identyfikacja *A. muscaria*, w przeciwieństwie do innych gatunków grzybów psychodelicznych opiera się na cechach widocznych w nakryciu głowy istoty antropomorficznej. Niektóre z tych kapeluszy w kształcie grzybów mają płytke obszary, które

wydają się reprezentować białe plamki występujące na kapeluszach *A. muscaria*.



Rycina 3. Reprezentacje petroglifów, które Devlet i Devlet (2002) nazywają "istotami muchomora" (w nawiązaniu do *A. muscaria*) i omawiają je jako postacie szamańskie. Obrazy znaleziono w Dorzeczu Górnego Jeniseju, Khara-Chulun w Mongolii, oraz na stanowisku sztuki naskalnej w Pegtymel. Zdjęcia użyte za zgodą Andrzeja Rozwadowskiego z Rozwadowski i Kosko (2002)

Guzmán (2016) zauważył, że niektóre z tych przedstawień mogą w większym stopniu reprezentować gatunki *Boletus*, które są stosowane ze względu na swoje efekty psychodeliczne w Papui-Nowej Gwinei (Reay, 1960) i w Chinach (Stijve, 1997). Te petroglify przedstawiające ludzi pokrytych gigantycznymi kształtami grzybowymi zostały prawdopodobnie wykonane przez przodków kultur lokalnych, ponieważ mitologia Czukczów odnosi się do grzybopodobnych ludzi i posiadała praktyki stosowania *A. muscaria*, które trwały aż do obecnej epoki (Saar, 1991; Schurr, 1995).

Badania etnohistoryczne pokazują, że spożycie *A. muscaria* było związane z praktykami szamańskimi, chociaż istnieją bardziej współczesne przypadki nierytualnego, indywidualnego stosowania. Bogoraz (1909)

sprawozdał, że szamani z tak różnorodnych grup, jak Jukagirzy, Kamczadalowie, Inuici, Korjacy i Czukcze jedli grzyby, a nawet *pili* mocz reniferów odurzonych grzybami, otrzymując jeszcze potężniejszą dawkę psychoaktywnych składników po tym, jak bardziej toksyczne substancje zostały przetworzone przez organizm (patrz Feeney, 2010; Schurr, 1995). Ten szamański kontekst stosowania *A. muscaria* był częścią innych praktyk rytualnych wywołujących zmiany świadomości doświadczane jako podróż i wejście do świata duchów. Powszechny związek *A. muscaria* z reniferem odzwierciedla zwyczaj spożywania grzybów przez te zwierzęta, a także picia wzmocnionych substancji psychoaktywnych znajdujących się w moczu odurzonego jelenia. Zachowania te mogą odzwierciedlać pochodzenie ludzkiej wiedzy na temat upajających właściwości grzyba wciąż obecnych w moczu.

Kontrowersje związane z Somą

W swoim artykule "Świątynie 'Kamasutry' w Indiach - przypadek zakodowania duchowości indukowanej psychodelicznie" ["The 'Kamasutra' Temples of India - a Case for the Encoding of Psychedelically-induced Spirituality"] Meena Maillart-Garg i Michael Winkelman odnoszą się do jednej z najsłynniejszych kontrowersji enteogenicznych, tożsamości Somy z tradycji hinduskich, zaproponowanej jako grzyb *A. muscaria* przez Wassona (1972). Obecność przedstawień grzybów na rzeźbach z sanktuariów Świątyń Khajuraho dostarcza dowodu, że grzyby enteogenne są tożsame z somą. Analizują oni cechy tych form grzybowych i tradycje wedyjskie, aby zaproponować, że mają one przedstawiać zarówno *A. muscaria*, jak i gatunki *Psilocybe cubensis* (patrz Rycina 1 i 2a,b). Proponują ponadto, że niektóre z tak zwanych "zepsutych" rzeźb z Khajuraho nie są w rzeczywistości uszkodzone, ale raczej celowo skonstruowane tak, aby sprawiały wrażenie zdewastowanych, aby zakodować informacje związane z enteogenami w formie "figury 8" wczesnego stadium *A. muscaria*. Centralne umieszczenie grzybowych cokołów jako niezbędnych stopni do sanktuarium świątyń świadczy o głębokim przesłaniu enteogenicznym. Te fizyczne i symboliczne dane mają istotne implikacje dla ponownej oceny starożytnych korzeni hinduizmu, wskazując, że grzyby enteogenne były najważniejszymi sakramentami wczesnego hinduizmu i przetrwały przez tysiąclecia.

Stosowanie grzybów enteogennych w złożonych społecznościach azjatyckich

Propozycja Wassona (1972) dotycząca istnienia szeroko rozpowszechnionej enteogennej tradycji związanej z grzybem *A. muscaria* w całej Eurazji ma różne formy poparcia, wynikające z odkryć sprawozdawanych również dla społeczności złożonych. Kontynuacja kultów grzybowych w złożonych społecznościach Azji została zilustrowana przez Crowleya (2015), Dannawaya (2009) i Hajiceka-Dobbersteina (1995), którzy dokonują przeglądu dowodów na religijne kultury grzybowe. Stosowanie grzybów psychodelicznych jest sprawozdawane w praktykach kultu taoistycznego udokumentowanych w Tybecie i Chinach przez Crowleya (2015) i Hajiceka-Dobbersteina (1995), a także w starożytnym świecie indoaryjskim od Indii po Grecję (Ruck, Staples i Heinrich, 2001). Tradycje chińskie odnotowały stosowanie roślin halucynogennych, w tym grzybów, w rękopisach zielarskich prawie 2000 lat temu. Dannaway (2009) wskazuje na dowody na stosowanie substancji roślinnych jako narzędzi do uzyskiwania siddhi, czyli mocy mistycznych w: tradycji jogicznej Patandźalego; starożytnych tekstach buddyjskich, zwłaszcza w tradycjach tantry buddyjskiej; oraz literaturze taoistycznej, ta ostatnia czyni nawiązania do tego, co tłumaczy się jako "magiczne grzyby" i "boskie grzyby".

Hajicek-Dobberstein (1995) dokonuje przeglądu relacji biograficznych niektórych legendarnych adeptów buddyjskich z pierwszego tysiąclecia (200-900 n.e.), które dostarczają wskazówek na temat praktyki psychodelicznej reprezentowanej symbolami sugerującymi, że spożywali oni *A. muscaria* jako narzędzie do osiągnięcia oświecenia. Tożsamość jako *A. muscaria* objawia się w powszechnych symbolach przedstawiających Somę w Rigwedzie, tradycjach buddyjskich i starożytnych praktykach szamańskich napotykanych w północnej Eurazji. Hajicek-Dobberstein (1995) przedstawia dowody, że "Zgodność zbioru symboli w legendzie Arydewy ze zbiorami symboli w mitologii *A. muscaria* z tradycji syberyjskiej i wedyjskiej jest zbyt silna, aby była zbiegiem okoliczności" (str. 109). Na przykład sanskryckie określenie "madhu", oznaczające "miód, słodycz, pyszność" jest powszechnym opisem Somy w Rigwedzie; takie opisy odpowiadają charakterystyce buddyjskiej Amrty jako "nektaru bogów", pysznego jedzenia i napoju. Wzniosły i święty status przypisywany brzozie w kosmologii syberyjskiej i altajskiej oraz jej centralna rola w obrzędach szamańskich odzwierciedla rolę tych drzew jako siedliska *A. muscaria*, będącego preferowanym symbiontem mikoryzowym tego gatunku. Hajicek-Dobberstein (1995) proponuje, że z tego powodu brzoza oznacza "wspaniały lek" w

farmakopei indyjskiej, pomimo jej raczej niewinnych właściwości medycznych, co jest odzwierciedleniem jej statusu wywodzącego się z jej roli jako symbiontu *A. muscaria*. Równoległe do syberyjskich mitologii o jednookich demonach, teksty wedyjskie opisują istoty z jednym okiem powiązane z Somą, które Wasson zinterpretował jako zaczerpnięte od cech charakterystycznych dla wczesnego etapu rozwoju *A. muscaria*, gdy wygląda podobnie do zakrwawionej ludzkiej gałki ocznej.

Hajicek-Dobberstein (1995) dokonuje przeglądu materiałów z *Historie osiemdziesięciu czterech siddhów* [*The Stories of the Eighty-Four Siddhas*], reprezentujących późniejsze kodyfikacje ustnych legend biograficznych, w których opisano doświadczenia wybitnych adeptów buddyjskich stosujących grzyby psychodeliczne. Historie te pośrednio przekazują takie doświadczenia za pomocą słów i symboli, które osadzają głębszy poziom znaczenia w sandhabhasie, "enigmatycznym języku", który jednocześnie odkrywa sekretne przesłanie wtajemniczonym, jednocześnie otwarcie ukrywając prawdziwe fakty dla niewtajemniczonych. Ale podobnie jak w przypadku innych tradycji, teksty buddyjskie identyfikują tożsamość *A. muscaria* z tym eliksirem oświecenia, mającym cechy magicznie silnego moczu, z jednookimi i jednonogimi istotami oraz z odniesieniami do symbiotycznej brzozy.

Crowley (2015) bada dalsze psychodeliczne skojarzenia z klasą bóstw buddyjskich o nazwie Uṣṇīṣa, odnoszących się do korony głowy, a konkretnie "wypukłości koronnej" (umbo) lub charakterystycznego dla nich wybrzuszenia czaszkowego, a także z wizerunkami wielu Buddów. Crowley przedstawia dowody na to, że te wypukłości koronne reprezentowały tantryczny sakrament buddyjski wywodzący się z wcześniejszych tradycji stosowania grzybów psychodelicznych. Opierając się na analizie danych liturgicznych w Sadhanamala i tradycjach związanych z sakramentalną amrytą, Crowley twierdzi, że te wypukłości reprezentują gatunki *Psilocybe*.

Crowley zauważa, że brak wyraźnego, sanskryckiego określenia na grzyby doprowadził do stosowania terminów takich jak "parasol" i "parasolka" (wraz z innymi terminami, takimi jak *silindraka*, czyli "coś robaczywego") w odniesieniu do grzybów. *Silindraka* ma również znaczenie "rosnąć na krowim łajnie", co jest odniesieniem do skłonności *P. Cubensis* i innych gatunków zawierających psilocybinę, do wyrastania na bydłującym łajnie. Różne odniesienia do niebieskiej szyjki i laski parasola odzwierciedlają ciemny pierścień zwisający na trzonie grzyba, charakterystyczny dla *P. cubensis*; oraz skłonność mięszu do sinienia na niebiesko, charakterystyczna dla gatunków zawierających psylocynę. Crowley poszerza swoje analizy na japońskie tradycje buddyjskie, gdzie reprezentacje różnych bóstw obejmują przedstawienia grzybów przypominających różne gatunki enteogenne z rodzaju *Psilocybe*, charakterystyczne dla tego regionu (*P. liniformans* i *P. argentipes*). Dalsze analizy znaczeń nazw różnych Uṣṇīṣas dostarczają potwierdzenia jego interpretacji grzybów enteogennych w cechach, które odzwierciedlają cechy fizyczne grzybów (kiełkowanie, specyficzne kolory, przypomnianie koła, itp.), ich pory wegetacyjne (deszczowe) i skutki (szybkie działanie i wymioty).

Soma jako analog ayahuaski

W artykule zatytułowanym "*Soma i Haoma: analogi ayahuaski z późnej epoki brązu*" [*Soma and Haoma: Ayahuasca analogues from the Late Bronze Age*] Matthew Clark kontynuuje badanie różnych tożsamości enteogennej somy, odnotowując wspólne elementy w mitach i praktykach religijnych zarówno hinduskich jak i zaratusztriańskich praktyk w Persji. Clark zauważa, że święte teksty zawierają odniesienia do kilku różnych rodzajów *somy/haomy* i bada spójność dowodów dla różnych kandydatów botanicznych proponowanych dla Somy. Proponuje on, że ten "nektar nieśmiertelności" powstał ostatecznie ze złożonych receptur roślinnych, które obejmowały ponad tuzin roślin. Należą do nich źródła DMT oraz inhibitorów monoaminooksydazy, a także innych substancji psychodelicznych, które dawały synergistyczną recepturę podobną do słynnej ayahuaski z Ameryki Południowej. Proponuje on, że wiedza o właściwościach psychoaktywnych tych roślin składowych była szeroko rozpowszechniona od ich początków w Azji Środkowej po Indie, a następnie Persję.

Wiele tożsamości roślinnych proponowanych dla somy sugeruje, że prawdopodobnie istniała więcej niż jedna soma. Powszechne, eurazjatyckie zastosowanie szamańskie *A. muscaria* wskazuje, że należy go uważać za pierwotny enteogen tego regionu. W trakcie rozwoju kulturowego, różne czynniki (tj. wylesianie drzew symbiotycznych) sprawiły, że *A. muscaria* był mniej dostępny, i enteogen ten został zastąpiony innymi substancjami wówczas łatwiej dostępnymi (koprofilnymi czyli łajnolubnymi gatunkami *Psilocybe*) i ostatecznie

bardziej złożonymi kombinacjami botanicznymi i chemicznymi, które służyły temu samemu celowi w zmianie świadomości.

Afryka i Środkowy Wschód

Istnieją ograniczone dane etnomikologiczne dotyczące starożytnego stosowania grzybów psychodelicznych w Afryce. Istnieją jednak szeroko rozpowszechnione, współczesne tradycje stosowania halucynogenów (patrz De Smet, 1996; Sobiecki, 2017). Do najbardziej istotnych danych enteomikologicznych należą dowody z dobrze znanych petroglifów w jaskiniach Tassili na południu Algierii (Lajoux, 1964; Lhote, 1968; Mori, 1974, przytoczone w Samorini, 1992). Tradycje mikologiczne są także sugerowane dla starożytnego Egiptu, gdzie grzybokształtne reprezentacje w egipskich koronach dają charakterystyczne symbole tradycji enteogenicznych (Berlant, 2005).

Samorini (1989, 1990, 1992) scharakteryzował petroglify i malowidła naskalne z Tassili jako prawdopodobnie najstarszy z fizycznych dowodów na praktyki etnomikologiczne, szacowany na 7000-9000 lat przed naszą erą. Powtarzając poprzednie analizy, zaproponował, że te dzieła sztuki odzwierciedlają stany świadomości wytwarzane przez grzyby psychodeliczne i związane z nimi tańce rytualne, które są wyraźnie odzwierciedlone w pozycjach niektórych postaci. Na podstawie ich cech, Guzmán (2012) zaproponował, że te figurki grzybów reprezentują *Psilocybe mairei*, ale przypominają także inne afrykańskie gatunki psychodeliczne, w tym *Psilocybe cubensis* i inne gatunki znane w tym regionie (*Psilocybe aquamarina* i *Psilocybe natalensis*; Guzmán, 2016).

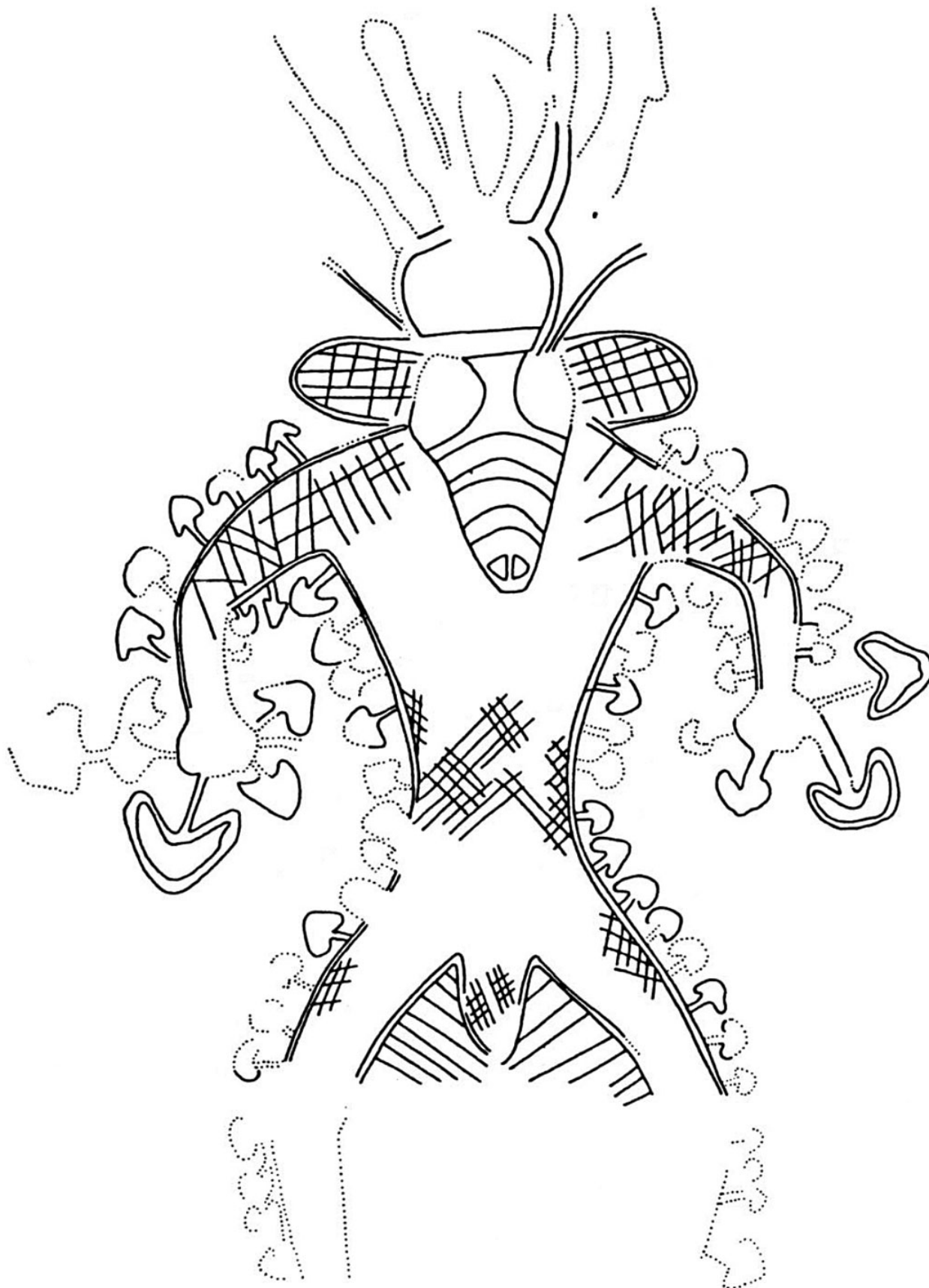


Rycina 4. Płaskorzeźba przedstawiająca obraz w schronisku skalnym Tin Tazarift w Tassili w Algierii, który Samorini interpretuje jako tańczące postacie z grzybem jako głową i obiektem przypominającym grzyba w prawej ręce, z liniami wychodzącymi z tego przedmiotu i rozciągającymi się ku głowie tancerza, reprezentującymi energię przechodzącą z tego obiektu do umysłu (zdjęcie: Giorgio Samorini; użyte za zgodą)

Związaną z nimi, szamańską naturę ceremonii, zauważył odkrywca tej sztuki Tassili, Henri Lhote (1968, 1973), który wskazał, że te oddalone, pomalowane ściany jaskiń służyły jako sekretne sanktuaria, zgodne ze specjalistycznymi aktywnościami rytualnymi. Na jednym panelu znajduje się kilka postaci przedstawionych w aktywnych pozach sugerujących taniec, a każda z nich trzyma obiekt w kształcie grzyba (patrz rysunek 4). Samorini (1992, str. 6) zauważa: "z obiektu tego wychodzą dwie równoległe linie, które docierają do środkowej części głowy tancerza, czyli obszaru nasady dwóch rogów. Ta podwójna linia może oznaczać pośredni związek lub niematerialny fluid przechodzący od obiektu trzymanego w prawej ręce i umysłu. Ta interpretacja pokrywałaby się z interpretacją grzybową, jeśli będziemy mieć na uwadze uniwersalną wartość mentalną wywołaną przez grzyby halucynogenne - liniowy ideogram reprezentuje coś niematerialnego w sztuce starożytnej przedstawiając wpływ, jaki grzyb wywiera na ludzki umysł." Postacie szamańskie o cechach grzybów są powtórzone na innych petroglifach tego regionu; patrz Ryciny 5 i 6), w typowym chodzie tańczącej postaci z podgiętymi do wewnątrz nogami i z przedstawieniem figur grzybowych w dłoni oraz na przedramionach i udach, oraz rozmieszczonych w obszarze wokół ciała.



Rycina 5. Zdjęcie petroglifu, który Samorini nazywa "Grzybowa Boskość", znajdującego się w In-Aouanrhat, w Tassili (Algieria) (zdjęcie: Giorgio Samorini; użyte za zgodą)



Rycina 6. Szkic petroglifu w Ti-n-Tarin w Tassili (Algieria), który Samorini nazywa "Grzybowa Boskość" (zdjęcie: Giorgio Samorini; użyte za zgodą)

To nie jedyne przedstawienia grzybów w kulturach afrykańskich. Grzybogłowe figurki zdobią przednią okładkę *South Africa Archaeological Bulletin* z 1993 roku (tom 68, #57; zob. także Hollmann, 1993), przedstawiając sceny ze stanowiska Bella Vista w dystrykcie Ladybrand w Orange Free State. Obrazy te przedstawiają grupę mężczyzn tańczących w stylu szamańskiego tańca medycznego ludu San. Figurki te charakteryzują się

przeważnie różnymi kształtami grzybów na ich głowach, a w kilku przypadkach, odwróconymi grzybowymi kapeluszami z ptakami (klasyczny symbol szamańskiego lotu), które ukazane są w grzybowym kapeluszu na górze ciała (w miejsce głowy). Skojarzenie grzybów z tańcem leczniczym wzmacnia interpretację szamańską i funkcje kapeluszy grzybowych, pierwotnego ikonowego symbolu miejsca działania enteogenów.

Starotestamentowy dowód na enteogeny

Artykuł "*Getting High with the Most High: Entheogens in the Old Testament*" autorstwa Danny'ego Nemu, przedstawia dowody na stosowanie substancji enteogennych w starożytnych tradycjach judaistycznych. Nemu zbiera dowody z pism świętych, źródeł historycznych i archeologii, aby zidentyfikować rośliny, które prawdopodobnie można znaleźć w starotestamentowej Mannie, Chlebie Pokładnym, Świętej Maści i Kadzidle Tabernakulum. Psychoaktywne znaczenie maści i kadzidla leży w ich deklarowanej roli umożliwiającej kaście kapłańskiej bezpośrednie doświadczenie Boga. Sakramentalny sposób ich spożycia i otaczające je tabu w dużym stopniu sugerują stosowanie ich jako środków psychoaktywnych. Ponadto składniki psychoaktywne występujące w tych preparatach obejmują agonistów i modulatory receptora GABA oraz agonistów receptora opioidowego, a także inhibitory enzymów, które pozwalają im działać po podaniu doustnym. Kombinacje w tych preparatach ukazują, że starożytni Izraelici rozumieli synergizm roślinny związany z wytwarzaniem doświadczeń enteogennych i celowo je stosowali.

Ruck *et al.* (2001) dostarczają dalszych dowodów na poparcie praktyk z *A. muscaria* w tradycjach judaistycznych, charakteryzujących Mojżesza jako enteogennego szamana, zwłaszcza podczas jego spotkań z "płonącym krzewem" na "Górze Boga". Ten krzew z płonącym środkiem, który nie palił ani nie spalał krzewu, również przemówił do Mojżesza, udzielając mu wskazówek. Ruck *et al.* (2001, str. 164) wskazują na cechy *A. muscaria* w wyglądzie płonącego węgla i białego popiołu drzewa, a także w znakach danych przez Jahwe Mojżeszowi, aby przekonać wyznawców - jego dłoni uwidaczniającej "łaty trądu, białe jak śnieg" (przypominające resztki zasnówki na kapeluszu *A. muscaria*) oraz możliwości wyjęcia ręki z płaszcza i "zaczepienia wody i sprawienia, by stała się czerwona" - (płyn wyciśnięty z grzyba). Inne dowody poszlakowe, które przedstawiają, obejmują zbieżność sezonu pozyskiwania tych grzybów i wypasu owiec w górach - po deszczach. Znaki skutków *A. muscaria* można także dostrzec w objawach gwałtownej choroby Mojżesza i jego późniejszej "nadludzkiej odwadze i pewności siebie".

Islamskie korzenie enteogeniczne

W swoim artykule "Burāq przedstawiony jako *Amanita muscaria* w piętnastowiecznym iluminowanym manuskrypcie Timurydów?" ("Burāq depicted as *Amanita muscaria* in a Fifteenth Century Timurid-Illuminated Manuscript?") Alan Piper przedstawia dowody na entogeniczne korzenie w tradycjach islamskich wywodzących się z Turcji i Afganistanu. Wpływy te są wyrażone w rękopisie Herat, który zawiera opisy kształtujących doświadczeń Proroka Mahometa. Należą do nich *mi'raj* - cudowne wstąpienie Proroka Mahometa w siedem niebios, aby otrzymać instrukcje od Boga - oraz poprzedzająca *isra* - "Nocna Podróż" - podczas której Mahomet odbył nocą podróż z Mekki do Jerozolimy na bajecznym stworzeniu zwanym *Burāq*. Piper analizuje ilustracje tego rękopisu, odzwierciedlające tradycje islamskie powstałe z domieszki szamanizmu turko-mongolskiego, dokumentujące *mi'raj* Mahometa. Piper pokazuje, że opisy w rękopisie Herata przedstawiające bajeczne stworzenie, dzięki któremu Mahomet dokonał tego wstąpienia, mają cechy wspólne z *A. muscaria*, przedstawiające *Burāq* z charakterystyczną czerwono-białą, nakrapianą skórką grzyba. Piper argumentuje za szamańskimi i enteogenicznymi interpretacjami w oparciu o kilka elementów, w tym podobieństwo między *mi'raj* a podróżą szamańską. *Mi'raj* odnosi się do "drabiny" sięgającej z ziemi do nieba, umożliwiającej wstępowanie i zstępowanie Aniołów Bożych, odpowiadającej ponacinanemu masztowi namiotu, którego syberyjscy szamani używają jako osi świata dla swych niebiańskich wstępowań ku mocom duchowym. Cechy syberyjskich, szamańskich podróży duchowych i doświadczeń po *A. muscaria* znajdują się w kluczowych elementach historii o *mi'raju*. Piper wykorzystuje analogię etnograficzną do interpretacji tego przedstawienia *Burāq* poprzez podejście interdyscyplinarne, które pokazuje, w jaki sposób te reprezentacje *Burāq* przedstawione w rękopisie Herata są powiązane z tradycjami islamskimi będącymi pod wpływem buddyzmu, hinduizmu i innych kultur regionalnych. Islamski przywódca duchowy zwany Baraq Baba, który jest powiązany z sytuacją konsumpcji wymiocin, ma analogie w spożywaniu *A. muscaria* w kulturach syberyjskich, związek ten może wyjaśnić inne podobieństwa między *Burāq* i *A. muscaria*.

Europa

Praktyki szamańskie stosujące *A. muscaria* istniały w całej starożytnej Europie (Rätsch, 2005), ale te enteogeniczne rytuały zostały na ogół utracone, stłumione lub ukryte w kultach ezoterycznych na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa i powstaniem współczesnej Europy, co dowodzi ich znaczenia, które łatwo przeoczyć. Niemniej jednak, dowody na praktyki rytualne z wykorzystaniem grzybów są potwierdzone licznymi artefaktami, szczególnie w folklorze, mitologii i wczesnych religiach misteryjnych tego regionu. Dotyczyły one zarówno gatunków *Amanita*, jak i *Psilocybe*, a także innych kombinacji roślinnych.

Grzybokształtne reprezentacje starożytnej Europy

Najstarsze odnotowane petroglify grzybowe w Europie odkryte dotychczas, to te odnalezione na fresku sztuki naskalnej w Selva Pascuala w Villar del Humo, na postpaleolitycznym stanowisku sztuki naskalnej w Cuenca w Hiszpanii. Akers, Ruiz, Piper i Ruck (2011) przedstawiają dowody, że postacie te odzwierciedlają rytualne stosowanie *Psilocybe* w Europie już od 8000 lat przed naszą erą. Reprezentacje te przedstawiają grzybokształtne postacie, które obrazują zarówno kluczowe cechy *Psilocybe hispanica* - specyficzne aspekty zróżnicowania w obrębie tego gatunku, takie jak trzony od prostych do krętych, oraz kapelusze wypukłe do tępo półstożkowych, które charakteryzują typową zmienność morfologiczną obserwowaną u tego gatunku.

Szamańską interpretację tych grzybowych przedstawień potwierdza kilka dodatkowych faktów. Jednym z nich jest ich przedstawienie na panelu z bykiem, bardzo znaczące skojarzenie, biorąc pod uwagę skłonność wielu gatunków *Psilocybe* do rośnięcia w bydłącym łąnie. Szamańską interpretację tych przedstawień w Selva Pascuala potwierdza także surowa lokalizacja tej sztuki naskalnej, która nie była miejscem zamieszkania, ale ze względu na swoje odosobnienie sugeruje, że służyła specjalnemu celowi rytualnemu.

Chociaż te tradycje *Psilocybe*, tak jak tradycje *A. muscaria*, zostały w dużej mierze utracone w starożytności europejskiej, to są poświadczone przez artefakty, mitologię i folklor kultur tego regionu. Grzybokształtne głowy na petroglifach w zachodnich regionach Europy (Molodin i Cheremisin, 1999) wskazują, że tego typu działania były nadal prowadzone w epoce brązu, kiedy praktyki te były nadal szeroko rozpowszechnione. Kaplan (1975) przeanalizował metalurgię i petroglify epoki brązu w Skandynawii, by argumentować, że te grzybopodobne prace metalurgiczne przedstawiają w rzeczywistości grzyby wykorzystywane do celów rytualnych. Grzyby te stanowiły symbole tradycji religijnej starożytnego, rytualnego spożywania grzybów psychodelicznych. Jednak wiele z tych przedstawień jest silnie stylizowanych i pozostawia bez odpowiedzi pytania dotyczące rytualnego kontekstu ich stosowania.

Greckie korzenie enteogeniczne

W obrębie kultury greckiej trwało wiele wcześniejszych kultów *A. muscaria*, w tym Dionizosa (Ruck, 2014). Ich początki sięgają daleko w przeszłość i wywodzą się z religii starożytnego Egiptu, które rozprzestrzeniły się po całej zachodniej Eurazji i północnej Afryce poprzez inspirowane Grecją rozpowszechnianie misterii Izdy i Ozyrysa w całym rzymsko-europejskim imperium (Ruck *et al.*, 2001). Wasson, Hoffman i Ruck (1978) zidentyfikowali *A. muscaria* jako ofiarę sakramentalną dla Apolla, starożytny enteogen kultury greckiej, który później został zastąpiony innymi substancjami psychoaktywnymi. Chociaż *A. muscaria* był również kojarzony z Boginiami Demeter i Persefona z misterii eleuzyjskich, tożsamością tego starożytnego sakramentu greckich szkół misteryjnych zaproponowaną przez Wassona *et al.* (1978) w pracy *Druga do Eleusis (The Road to Eleusis)* był grzyb sporyszu podobny do LSD, który rośnie na życie. Stosowanie *A. muscaria* w rytuałach Dionizosa i Apolla było tajne i publicznie przedstawiano je jako niebezpieczne lub starożytne praktyki pogańskie, co ułatwiało ich tuszowanie. Nawet przejawy w starożytnym świecie grecko-rzymskim były przedmiotem oficjalnego potępiania, więzienia, a nawet śmierci tych, którzy praktykowali te enteogeniczne rytuały (Ruck, 2014).

Fragment klasycznego, greckiego marmuru (V wiek p.n.e.; patrz Rycina 7) nosi nazwę "Egzaltacja Kwiatu" w oparciu o błędną identyfikację grzybowego kształtu będącego centralnym elementem pomiędzy głowami dwóch kobiet zidentyfikowanych jako Demeter i Kora, znana również jako Persefona (Ruck, 2006; Samorini, 1998). Stellę znaleziono pod ruinami katolickiego klasztoru w Tesalii w Grecji, który został zbudowany na szczycie

kapliczki dla Demeter. Choć dla tych grzybowych kształtów na stelli zaproponowano różne tożsamości (tj. mak lekarski i kwiat), grzyb jest najbardziej bezpośrednim podobieństwem i z pewnością oczywistym kandydatem, biorąc pod uwagę naturę lokalizacji - święte miejsce.



Rycina 7. Egzaltacja Kwiatu (zdjęcie Lan Nguyen umieszczone w domenie publicznej)

Ruck *et al.* (2001) ilustrują grecką, enteogeniczną przeszłość ujawnioną w wielu enteogenicznych cechach greckiego bohatera Perseusza, znanego jako "zbieracz grzybów", a także w powiązanych postaciach mitologicznych, których centralne cechy stanowią symboliczne reprezentacje cech fizycznych *A. muscaria*. Fizyczne cechy charakterystyczne oraz aspekty ekologiczne i mitologiczne stosowania *A. muscaria* sugeruje charakterystyka bóstw i sakramentów, które mają główne cechy grzybów, w tym między innymi: czerwono-pomarańczowe i białe wzory barwne; skojarzenia z piorunami, deszczem i bykami; drzewa, z którymi grzyb rośnie w symbiozie; i wyekstrahowany złocistoczerwony płyn; a także późniejsze wykorzystanie moczu jako sakramentu.

Perseusz jest powiązany z inną postacią mitologii greckiej, Jazonem, znanym ze swoich wyczynów związanych ze zdobyciem Złotego Runa i Złotych Jabłek, które mają cechy bezpośrednio związane z cechami gatunku *Amanita*. Należą do nich, szamańskie szkolenie Jazona, jego tożsamość jako jednonogiego i znaczenie jego imienia (Iason), które (Ruck *et al.*, 2001) proponuje jako "lekoman". Skojarzenie pochodzenia Perseusza (znanego również jako Iamos) z okresem przejścia od matrylinearnej kultury greckiej do patrylinearnej tradycji olimpijskiej wskazuje na kluczową transformację społeczną obejmującą stosowanie - i ostateczne porzucenie - grzybów psychodelicznych, które były postrzegane jako wyzwanie dla porządku olimpijskiego.

Rola kobiet w tradycjach enteogenicznych

Europejskie, kobiece tradycje enteogeniczne mają głębokie korzenie, powiązane ze starożytnym reżimem matriarchatu i Afrodyty (Ruck, 2014; Ruck *et al.*, 2001). Te tradycje kapłanek i czarodziejek obejmowały wiedzę na temat stosowania roślin, którą można było znaleźć także w tradycjach europejskich położnych i zielarek, które stosowały różnorodne metody zmiany świadomości i leczenia. Działalność grecko-rzymskich kapłanek różnych religii misteryjnych dostarcza wystarczających dowodów na stosowanie wyrafinowanych kombinacji farmakologicznych, które pozwalały na wywoływanie różnorodnych ekstatycznych zmian świadomości (Hillman, 2014; Ruck, 2014). Skojarzenie afrodyzjaków z tymi enteogennymi kombinacjami świadczy o okresie, w którym to raczej same kobiety, a nie męska hierarchia, kontrolowały swoje ciała i seksualność. Tradycje te stanowiły kontekst uzdrawiających praktyk Jezusa, który w słynny sposób wypędził siedem demonów z Marii Magdaleny, której znajomość praktyk zielarskich identyfikuje ją jako kapłankę tych starożytnych kultów misteryjnych.

Te praktyki enteogenne bazujące na kobietach, przyczyniły się do powstania praktyk europejskich i chrześcijańskich poprzez tradycje mitraizmu z praktyk zoroastryjskich w Persji (Hoffman, Ruck i Staples, 2002). Proponują oni, że praktyki mitraistyczne obejmowały dalszą ewolucję tych wcześniejszych kultów grzybowych od starożytnej kultury indoeuropejskiej, która poprzedzała odrębny rozwój hinduski i irański i stanowiła pierwotną religię pan-eurazjatycką. Nieliczne opisy sakramentu mitraistycznego nawiązują nie tylko do jego grzybopodobnych właściwości (wybijający z ziemi, jednonogi), ale także do specyficznych cech *A. muscaria* (czerwone kapelusze, białe klejnoty, skojarzenia z górami, oraz symbiotyczne gatunki drzew).

Ruck *et al.* (2001; Ruck, Hoffman i González-Celdrán, 2014) proponują powiązania mitraickie jako dowód na *A. muscaria* jako chrześcijańską Eucharystię, argumentując za fundamentalną rolą *A. muscaria* w sakramentalnym Ciele i Krwi Chrystusa chrześcijan, które należy spożywać i pić, ustanawiając raczej realną niż tylko symboliczną reprezentację tego sakramentalnego Ciała i Krwi. *A. muscaria* to "ciało zawierające krew" - nawiązanie do czerwonego płynu wyciskanego z mięszu grzyba po nawodnieniu. Trzon to także mięsz, który po wysuszeniu przybiera kolor podobny do chleba. Inne podobieństwa z Eucharystią obejmują wytwarzanie przez niego poczucia żywotności i jedności z bóstwem. Ruck *et al.* (2001) poszerzają tę analizę na kielich Świętego Graala, wskazując, że pełna forma *A. muscaria* przedstawia się jako puchar z zadartymi krawędziami tworzącymi kielich wokół krwistoczerwonego kapelusza.

Włączenie enteogenicznych praktyk Mitry do podstaw chrześcijaństwa było ułatwione szerokim rozpowszechnieniem tych praktyk w całym Cesarstwie Rzymskim, gdzie obrzędy mitraickie były ważnymi mechanizmami budowania więzi braterstwa wśród żołnierzy rzymskiej armii i jej politycznej aparatury (Hoffman *et al.*, 2002). Chociaż późniejszy, wschodzący Kościół katolicki zaciekle prześladował religię mitraicką, jej enteogeniczne rytuały przetrwały w praktykach pogańskich, a także w sektach działających potajemnie w Kościele.

Enteogeniczne tradycje Europy wycofały się z życia publicznego i zdominowanych przez mężczyzn kapłaństw, które żywiły niechęć do szamańskich zmian świadomości. Ostatnią rzeczą, którą biskup chce usłyszeć, to, że w parafii pojawił się nowy święty. To patriarchalne odrzucenie tradycji enteogenicznych pozostawiło je w rękach kobiet i w ich tradycji duchowego uzdrawiania. Te starożytne praktyki grzybowe przetrwały także w kulturze popularnej, co potwierdza przetrwanie tych informacji w różnych obszarach, takich jak powszechne ich powiązanie z ropuchami i elfami (Morgan, 1995). Przetrwanie *A. muscaria* obejmuje jego wysoce prawdopodobną rolę w historycznych i współczesnych wzorach bożonarodzeniowych. Podobieństwa z praktykami i wierzeniami syberyjskimi sugerują, że symboliczne pozostałości tych starożytnych tradycji *A. muscaria* są nadal obecne we współczesnej kulturze, co znajduje odzwierciedlenie w reprezentacjach czerwono-białego Świętego Mikołaja, jego latających reniferów, związku z brzożami i sosnami oraz wiszącymi kolorowymi prezentami pochodzącymi z praktyk wieszania grzybów do wyschnięcia na tych symbiotycznych drzewach.

Religijne stosowanie *A. muscaria* w chrześcijaństwie

Istnieje coraz większa ilość materiału literackiego zreinterpretowanego ostatnio w świetle perspektyw enteogenicznych, które przedstawiają dowody na powszechne kultury grzybów enteogennych w całej Europie, a nawet w formowaniu się chrześcijaństwa. Dowody na kontynuację szamanistycznych praktyk *A. muscaria* w starożytnej Europie można znaleźć w szerokiej gamie zjawisk i artefaktów mitologicznych i religijnych (Rätsch, 2005).

Możliwość szerszej, europejskiej roli praktyk *A. muscaria* poza jej szamańskimi korzeniami odważnie zaproponował Allegro (1970), który w swojej książce *The Sacred Mushroom and the Cross* przypisał początki chrześcijaństwa do kultu *A. muscaria*. Sakramentalne Ciało Chrystusa to grzyb, a wyciśnięty z niego czerwony sok to krew, która jest także sakramentem. Allegro przedstawił dowody językowe sugerujące, że nie tylko chrześcijaństwo, ale także judaizm i islam mają starożytne korzenie z udziałem rytualnego wielbienia *A. muscaria*.

Chociaż Allegro zyskał sławę jako ekspert w dziedzinie Zwojów znad Morza Martwego, jego hipotezie poświęcono mało poważnej uwagi, a raczej została sumarycznie odrzucona w ramach rzekomo zwodniczej i represyjnej przykrywkę Gordona Wassona (zob. Irvin, 2008; także Brown & Brown, 2016 i ich artykuł poniżej). Odrzucenie przez Wassona książki *The Sacred Mushroom & the Cross* nie opierało się na podstawie obiektywnej oceny dowodów. Zamiast angażować się w informacje i argumenty Allegro odnośnie początków chrześcijaństwa w kultach grzybowych, Wasson szybko odrzucił pomysły Allegro i naraził jego pracę na śmieszność intelektualnie wątpliwym zachowaniem (Irvin, 2008). Powołując się na prywatną korespondencję, Irvin ujawnia, że Wasson odrzucił dzieło Allegro nie dlatego, że je przeczytał - Wasson najwyraźniej zwierzał się innym, że nawet nie czytał książki Allegro. Zamiast tego Wasson skorzystał z opinii rabina i księdza i zniechęcił do dalszych badań w tym obszarze.

Ale jak zobaczymy poniżej, istnieją mocne dowody na istnienie kultów enteogennych wykorzystujących grzyby psychodeliczne w chrześcijaństwie. Dowody potwierdzające hipotezę Allegro o starożytnych korzeniach enteogenicznych chrześcijaństwa można znaleźć w powtarzającym się pojawianiu się przedstawień grzybów w późniejszej sztuce chrześcijańskiej, niektóre z typowymi cechami charakterystycznymi dla *A. muscaria* i innymi reprezentacjami przypominającymi lokalne gatunki psychodeliczne z rodzaju *Psilocybe* i *Stropharia* (patrz Brown & Brown, 2016; Hoffman *et al.*, 2002; Ruck, 2017, 2011; Ruck *et al.*, 2001). Allegro (2008) otrzymał pośmiertne wsparcie w ponownym wydaniu jego książki z dodatkowymi dowodami dostarczonymi przez Carla Rucka (zobacz także artykuł Brown i Brown tutaj).

Grzyby psychodeliczne w sztuce i architekturze katolickiej

Chociaż wiele aspektów wiedzy enteogenicznej zniknęło z kultur europejskich, ta rytualna wiedza i przekazy dotyczące grzybów enteogennych zostały wyraźnie przedstawione - dla wtajemniczonego - w chrześcijańskich artefaktach, od elementów architektonicznych, takich jak grzybopodobne framugi drzwi, po wyszukane dzieła sztuki na zamówienie, z wyraźnie wyeksponowanymi grzybami w kluczowych obszarach - jak np. nad ręką świętych. Dowody, że takie praktyki utrzymywały się poprzez bezpośrednie przekazywanie, można znaleźć w ozdowieńskim zakonie Antonianów i ezoterycznych grupach chrześcijańskich, takich jak Albigensi i Katarzy, a także na wielu obrazach przedstawiających św. Hildegardę z Bingen (zob. Keizer, 2012).

Udział *A. muscaria* w sekretnych rytuałach katolików jest wskazywany przez dobre przedstawienie go w dziełach Hildegardy z Bingen (1098-1179), katolickiej świętej, która była także niemiecką przeoryszą benedyktyńską oraz znakomitą filozofką, pisarką i mistyczką (Keizer, 2012). Ołtarz z Isenheim, wykonany przez Matthiasa Grünewalda, zawiera przedstawienia grzybów, jeden wyraźnie na tle wyciągniętych rąk Świętego Antoniego. Lokalizacja tego obrazu na terenie Opactwa Antonitów, zwolenników Św. Antoniego (patrona zbieraczy grzybów), który założył chrześcijański zakon uzdrawiania, odzwierciedla ich sekretną wiedzę i stosowanie *A. muscaria*. Ruck *et al.* (2001) zwracają uwagę na powtarzające się aluzje do *A. muscaria* w wielu istotnych aspektach kompozycji artystycznej. Kapelusze i trzony grzybów subtelnie otaczają anioły a grzyb *A. muscaria* jest ukazany w tle jakby unoszący się na wyciągniętej dłoni i palcu wskazującym Św. Antoniego. Przedstawienia kruka z "chlebem kruka" (*A. muscaria*) i jelenia (którego mocz stanowi wzmocniony preparat psychoaktywny) przedstawiają scenę bogatą w symboliczne odniesienia do tych starożytnych tradycji

enteogenicznych Eurazji, a także ukrytych tradycji chrześcijaństwa.

Ewangelie psychodeliczne: sekretna historia halucynogenów w chrześcijaństwie

W artykule "Enteogeny w sztuce chrześcijańskiej: Wasson, Allegro i ewangelie psychodeliczne" ("*Entheogens in Christian Art: Wasson, Allegro and the Psychedelic Gospels*") Jerry Brown i Julie Brown przedstawiają dogłębną analizę obecności obrazów grzybów enteogennych we wczesnej i średniowiecznej sztuce chrześcijańskiej. Rozpoczynają od przeglądu kontrowersji pomiędzy dorywczym etnomikologiem R. Gordonem Wassonem a filologiem Johnem Marco Allegro dotyczącej obecności grzybów psychoaktywnych w chrześcijaństwie, zwłaszcza identyfikacji rysunku w XII-wiecznej Kaplicy Plaincourault we Francji jako reprezentacji grzyba *A. muscaria*. Ta przełomowa debata na temat roli enteogenów w chrześcijaństwie została następnie rozstrzygnięta na korzyść Wassona, który odrzucił interpretację muchomorową, odwołując się do opinii historyka sztuki, który w prywatnej korespondencji z Wassonem scharakteryzował go jako stylizowaną sosnę. Brownowie pokazują jednak, że w innej korespondencji, której Wasson nie udostępnił, ten sam autorytet kwestionował taką identyfikację.

Brownowie przedstawiają podsumowanie głównych ustaleń swojej książki "*The psychedelic gospels: The secret history of hallucinogens in Christianity*", która przedstawia obszernie dowody na obecność enteogenów w sztuce chrześcijańskiej, znajdowane w opactwach, kościołach, kaplicach i katedrach w Europie i na Bliskim Wschodzie. Obejmuje to szczegółowe badanie dowodów pozwalających zidentyfikować rysunek z Kaplicy Plaincourault jako grzyb *A. muscaria*, a także inne cechy fresku identyfikujące motywy enteogenne. Ich badania terenowe w Europie i na Bliskim Wschodzie dostarczają obszernych dowodów ikonograficznych na istnienie innych gatunków enteogennych reprezentowanych w sztuce chrześcijańskiej, w szczególności gatunków *Psilocybe*. Pokazują raz po raz, że w przedstawieniach wydarzeń biblijnych wyraźnie widać grzyby przypominające gatunki zawierające psilocybinę, a ponadwymiarowe i centralne rozmieszczenie tych obiektów wskazuje, że są one kluczowe dla przesłania tych reprezentacji. Ich artykuł stanowi przegląd i krytykę różnych stanowisk zajmowanych w debacie na temat obecności grzybów enteogennych w sztuce chrześcijańskiej i zadaje pytanie, dlaczego Wasson, prawdopodobnie wiodąca postać światowa epoki, opowiadająca się za enteogenicznymi interpretacjami przeszłości religijnej, odrzucał, aż do końca swego życia, takie interpretacje artefaktów chrześcijańskich. Milczenie Kościoła katolickiego i autorytetów artystycznych pozostaje zagadką, chyba że przyjmie się spiskową teorię milczenia mającego na celu stłumienie enteogenicznej przeszłości chrześcijaństwa. Brownowie nawołują do powołania Interdyscyplinarnej Komisji ds. Ewangelii Psychodelicznych, mieszczącej się przy instytucji akademickiej, w celu zbadania dowodów na obecność grzybów enteogennych w sztuce chrześcijańskiej i zapewnienia bardziej zadowalającego rozwiązania tego, co może być najważniejszą wiedzą na temat początków tej religii.

Ocena Brown i Brown dotycząca Fresku Plaincourault i niezaprzeczonego przedstawienia *A. muscaria* plasuje go jako reprezentację Drzewa Dobra i Zła w Ogrodzie Eden. To sytuuje sakrament *A. muscaria* jako zjawisko złożone, będąc jednocześnie zakazanym owocem, a także środkiem, dzięki któremu człowiek nabył moralność w wiedzy o różnicy między dobrem a złem. Enteogen dostarczający zakazanej wiedzy dał także niezbędną dla moralności świadomość, a także samoświadomość własnej nagości Adama i Ewy.

Niezależnie od tego, czy to *A. muscaria* był początkowo sekretnym sakramentem wczesnego chrześcijaństwa, czy pszenne napoje sporyszowe, czy inne domieszki enteogenne, pewnym jest, że praktyki *A. muscaria* utrzymywały się wśród kultów ezoterycznych, szkół misteryjnych i sekt gnostyckich ukrytych wśród członków Kościoła Katolickiego. Tradycje *A. muscaria* przetrwały także w społeczeństwach ezoterycznych, takich jak masoneria, które obejmowały wcześniejsze wpływy Templariuszy i innych grup (Hoffman *et al.*, 2002). Obecność praktyk *A. muscaria* została przyćmiona przez wysiłki oficjalnego Kościoła mające na celu ich wytępienie oraz przez wysiłki wielu sekt celem ukrycia dowodów tego stosowania w celu ochrony tajemnicy trwających praktyk rytualnych. To pozostawia wątpliwości dotyczące tego, czy sprzeciw Wassona wobec idei Allegro był kontynuacją historycznego tłumienia tradycji enteogenicznych w chrześcijaństwie.

Maście latania czarownic

Te rzeczywiste, inspirowane enteogenami praktyki rytualne przetrwały również aż do drugiego tysiąclecia w Europie, uwidaczniając się czasami w praktykach osób oskarżanych o czary, pogańskie rytuały i różne tajne stowarzyszenia. Ich skojarzenia z kobietami są dobrze odnotowane w historii europejskich procesów o czary, w których zarzuca się, że te kobiece tradycje stosowały szeroką gamę silnych substancji psychoaktywnych.

W artykule "*Te cholerne maście: cztery historie*", Tom Hatsis dokumentuje i analizuje te aspekty enteogenicznej historii Europy Zachodniej, które przetrwały do epoki renesansu i wczesnej nowożytności w wierzeniach dotyczących "latających maści". W przeciwieństwie do postmodernistycznego, akademickiego sceptycyzmu odnośnie faktycznej realności takich maści, który może przypisywać te przekonania wytworom umysłów religijnych pełnych strachu, Hatsis pokazuje nam, że prawdopodobnie mają one oparcie w faktach, choć w dramatycznie zmienionej postaci. Choć prawdą jest, że błędne interpretacje teologów i powszechne obawy podsyłyły wiele wierzeń, takich jak mordowane dzieci i kanibalistyczne chowańce spirytualne, stanowią one wczesną, nowożytną, radykalną rekonceptualizację tego, co wcześniej było praktykami i wierzeniami. Hatsis podobnie twierdzi, że popularyzacja koncepcji "maści latania" w latach 1970 przez antropologa Michaela Harnera (1973) również jest fabrykacją tamtej epoki. Niemniej jednak te błędne interpretacje i fabrykacje mają prawdopodobnie historyczne podstawy w średniowiecznych wierzeniach dotyczących tego, co nazywa maściami transwekcji, odnosząc się do ich rzekomej zdolności do sprawiania, że osoba lata w jakiejś formie lub podróżuje duchowo. Hatsis dokonuje przeglądu dowodów, że coś takiego, jak ta historycznie udokumentowana maść wywodząca się ze średniowiecznych tradycji ludowych była podstawą, od której wywodzi się wiele skądinąd niedokładnych współczesnych i postmodernistycznych wierzeń. Chociaż dokładny skład takich maści prawdopodobnie na zawsze pozostanie tajemnicą, Hatsis konkluduje, że "istnieją wszelkie podstawy, by wierzyć, że maści zawierały substancje psychoaktywne", w tym różne gatunki mandragory z rodzaju *Mandragora*, które mają wspólne właściwości halucynogenne i hipnotyczne pochodzące z ich alkaloidów tropanowych. Hatsis proponuje, że inne halucynogeny prawdopodobnie zawarte w tych maściach transwekcyjnych to lulek (*Hyoscyamus niger*) i wilcza jagoda (*Atropa belladonna*), oba cieszące się światową sławą jako magiczne mikstury. Włączenie tak potężnych środków zmieniających świadomość do tych klasycznych maści nawiązuje do szamańskiej przeszłości tych praktyk, gdzie potężne zmiany świadomości wywoływane botanicznie były częścią rytualnych praktyk uzdrawiania.

Chociaż dokładny skład naparów czarownic może pozostać na zawsze nieznanym, Rättsch (2005) proponuje, że istnieją mocne dowody, że używano różnych roślin psychotropowych, w tym *Valeriana officinalis*, *Mandragora officinarum*, *Hyoscyamus niger*, *Papaver spp.*, *Atropa belladonna*, *Datura spp.* i wiele innych. Stosowanie tych potężnych roślin psychoaktywnych do wywoływania odurzenia, paraliżu i stanów przypominających śmierć było podstawą niezwykłych doświadczeń latania i dziwnych światów opisywanych w wielu tradycjach europejskich.

Święte grzyby w Amerykach

Jak na ironię, gdy renesans i oświecenie wykończyły ostatnie ślady duchowości enteogenicznej w Europie, zaczęły sprowadzać te same perspektywy społeczeństwu europejskiemu poprzez spotkania kolonialne z innymi z zagranicy, które wniosły do Europy wiedzę o szamanizmie, stosowaniu *A. muscaria* i praktykach enteogennych z Syberii i obu Ameryk. Tradycje *A. muscaria* z Eurazji były już prawdopodobnie częścią kultur szamańskich populacji, które wyemigrowały do obu Ameryk 15.000 lat temu lub wcześniej. Chociaż raporty o tradycjach *A. muscaria* są rzadkie w tradycjach rdzennych Amerykanów, odnotowane z wczesnego kontaktu i z okresów etnograficznych w Ameryce Północnej, istnieją wyraźne dowody na mikolatrię w zapiskach etnograficznych i mitologii. W zapiskach archeologicznych Mezoameryki i Ameryki Południowej również znajdują się wyraźne przedstawienia artefaktów reprezentujących *A. muscaria*. Reprezentacje różnych gatunków *Psilocybe* są również szeroko spotykane w Mezoameryce i Ameryce Południowej. Borhegyi (2010) pokazuje liczne przykłady grzybów w sztuce i artefaktach ze środkowego Meksyku i Peru, ustalając zarówno starożytność, jak i szerokie rozpowszechnienie starożytnego przedkolumbijskiego kultu grzybów.

Ameryka północna

Dowód na stosowanie *A. muscaria* przez rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej został sprawozdany przez kilka źródeł (Navet, 1988; Peschel, 1978; Wasson, 1979). Wasson poszukiwał i znalazł dowód na współczesny północnoamerykański rytuał *A. muscaria* u Odżibwejów w pismach Peschel Keewaydinoquay, kobiety, która była strażniczką rdzennych tradycji duchowych swej kultury. Navet (1988) przedstawia podsumowanie etnohistorycznych źródeł informacyjnych dotyczących stosowania *A. muscaria* i jego roli w micie o pochodzeniu Odżibwejów, gdzie czerwono-biały grzyb buzuje dziwnymi dźwiękami i pieśniami. Kiedy Mały Brat zjada największy z grzybów, sam zamienia się w grzyba. Wielki Brat używa bębnienia, tytoniu i orlich piór w rytuale zalecanym przez szamanów. Umożliwiło to Wielkiemu Bratu ucieczkę z grzybem małego Brata i przekształcenie go z powrotem w człowieka. Ale coś się zmieniło: "*Mały Brat budził się każdego ranka uśmiechnięty, z radosnym sercem i piosenką na ustach*" (Navet, 1988, str. 169). Co ciekawe, leczy on i rozwiązuje nieszczęścia przy pomocy wód wypływających z jego penisa, co jest wyraźną analogią do syberyjskich praktyk spożywania o wiele silniejszego moczu osoby, która spożywa *A. muscaria*. Mały Brat zaczyna wykonywać rytuały uzdrawiające w oparciu o moce nabyte w wyniku nadprzyrodzonego doświadczenia w krainie grzybów, dostarczając mitologicznej weryfikacji ogólnej hipotezy enteogenicznej o pochodzeniu szamańskich praktyk uzdrawiania w doświadczeniach wytwarzanych przez grzyby psychodeliczne.

Mezoameryka i Ameryka Środkowa

Wyróżniające się przedstawienia grzybów na kamiennych rzeźbach i ceramice dostarczają wyraźnych dowodów, że rytuały psychodeliczne były główną cechą starożytnych, przedhiszpańskich kultur amerykańskich od Mezoameryki po Amerykę Południową (Torres, 1996, 2006; Torres & Repke, 2006; Velandia, Galindo i Mateus, 2008). Najstarszym dowodem rytuałów świętych grzybów w obu Amerykach mogą być przedstawienia *A. muscaria* u Majów i Nahuatl w Meksyku, reprezentowane na ceramice z Mezoameryki i Peru oraz na przedmiotach z kamienia znalezionych w Nayarit w Meksyku. Azteckie ceremonie z grzybami enteogennymi, polegające na spożywaniu sakramentu *teonanácatl*, czyli "Ciała Boga", zostały udokumentowane przez hiszpańskich kronikarzy. Dominującymi kandydatami są gatunki *Psilocybe*, obejmujące prawdopodobnie kilka gatunków. Guzmán (2008, 2016) dokonuje przeglądu dowodów archeologicznych i botanicznych na to, że różne gatunki tych grzybów zawierających psilocybinę były używane w świętych rytuałach w prehistorycznym Meksyku, Mezoameryce i Ameryce Południowej. Borhegyi i Borhegyi-Forrest (2015) przeanalizowali dane wizualne w kompilacji fotograficznej starożytnej sztuki mezoamerykańskiej autorstwa Justina Kerra, które ilustrują realistyczne, konwencjonalne i abstrakcyjne przedstawienia *A. muscaria*, jak również gatunki o cechach reprezentatywnych dla kilku gatunków *Psilocybe* (i prawdopodobnie *Panaeolus*).

Rytualne stosowanie grzybów enteogennych było szczególnie rozpowszechnione w Mezoameryce i kontynuowane do epoki nowożytnej z ponad dwudziestoma gatunkami zawierającymi psilocybinę używanymi w ceremoniach religijnych w Meksyku (Guzmán, 2016; Wasson, 1980). Wśród najbardziej znanych dowodów archeologicznych na formy grzybowe należą "kamienie grzyby" odkryte podczas wykopaliisk archeologicznych na stanowiskach w Gwatemali, które Borhegyi zbadał w zbiorach Narodowego Muzeum Gwatemali. Borhegyi (1961, 1962) zaproponował, że kamienie te są dowodem starożytnego kultu mikolatrii. Kamiennie wizerunki wyrzeźbione w kształcie grzybów znalezione w Gwatemali świadczą o wysokim poziomie zorganizowanej mikolatrii religijnej w Mezoameryce już w 600 roku p.n.e. Ale chociaż zarówno Borhegyi, jak i Wasson zaproponowali, że tożsamością kamieni grzybów jest *A. muscaria*, Guzmán (2012) zaproponował, że tożsamością tych "kamieni grzybów" jest *Psilocybe zapotecorum* w oparciu o ich solidną formę i powszechne występowanie gatunku w tym regionie.

María Sabina: Etnograficzna analogia starożytnej mikolatrii mezoamerykańskiej

Zachodnie spotkania z rdzennym stosowaniem grzybów psilocybinowych w kulturach mezoamerykańskich były sprawozdawane z kulturowego dystansu hiszpańskich najeźdźców, których relacje przekazane przez księży katolickich zostały poważnie zniekształcone przez ich ideologiczne poglądy na temat tych praktyk jako angażujących czary. Gwałtowny ucisk wywierany na te praktyki doprowadził do ich faktycznego wyginięcia w

większości Meksyku. Zachowane praktyki zwróciły uwagę zachodnich uczonych na początku XX wieku, kiedy antropolodzy i etnobotanicy poinformowali o ich rytualnym stosowaniu w Oaxaca w Meksyku. Te badania wśród Mazateków i późniejsze publikacje Gordona Wassona (Wasson, 1980; Wasson, Cowan i Rhodes, 1974) zwróciły międzynarodową uwagę na Marię Sabinę, mazatecką *sabia*, czyli mądrą kobietę. Ta mazatecka uzdrowicielka i jej rytualne stosowanie grzybów psychodelicznych (*Psilocybe caerulescens* Murrill i *Psilocybe mexicana* Heim) i innych, dostarcza etnograficznej analogii do zrozumienia tych starożytnych tradycji (patrz Estrada, 1977; Munn, 1973). Oprócz grzybów, María Sabina i inni mazateccy uzdrowiciele używają innych roślin psychoaktywnych, w tym *Salvia divinorum* i lokalnego tytoniu (*Nicotiana rustica* L., *Solanaceae*). Praktyki te (podsumowane za: Schultes i Winkelman, 1995) dostarczają etnograficznej analogii dla zrozumienia natury praktyk prehistorycznych.

Choć praktyki Marii Sabiny był pod oczywistymi wpływami chrześcijańskimi w jej przywoływaniu Jezusa, Marii i świętych chrześcijańskich, jej działalność uzdrawiająca manifestuje cechy rodzime, które są oknem na starożytne, prekolumbijskie, mezoamerykańskie stosowanie grzybów psychodelicznych w obrzędach uzdrawiania. Praktyki szkoleniowe i uzdrawiające Marii Sabiny odzwierciedlają klasyczne cechy szamanizmu występujące w różnych kulturach (Winkelman, 1990, 1992). Cechy jej życia i praktyk obejmujących elementy szamańskie to procesy wybierania do powołania, interakcje z istotami grzybowymi lub duchami, doświadczenia treningowe, rytualne aktywności terapeutyczne i kosmologie dotyczące przyczyn chorób.

Dziadkowie Marii Sabiny również byli "mądrymi", jej dziadkowie ze strony ojca i matki praktykowali jako uzdrowiciele. María Sabina rozpoczęła swoje kształcenie na szamankę już w wieku 6 lat, kiedy spożyła z głodu grzyby, gdy wraz z siostrą pasła krowy w górach. Doświadczenia, które nastąpiły, powołały Marię Sabinę do stosowania grzybów w celach leczniczych. Te sakramenty, które nazywała "świętymi dziećmi", żywiły ją w okresach głodu w lesie i dawały zarówno pożywienie, jak i duchową inspirację. Jak wyrażają to tradycje na całym świecie, doświadczyła, jak grzyby do niej przemawiają, manifestując się w wizjach i głosach, które ją zachęcały, oferowały rady, jak rozwiązywać problemy i ostatecznie dały jej dary uzdrawiania.

To enteogeniczne pochodzenie jej mocy, rozwoju osobistego i praktyk uzdrawiania, doświadczane jako bezpośrednia interakcja z duchem w grzybach, jest cechą doświadczeń szamańskich opisywaną na całym świecie. Spożycie grzybów zapewnia duchowy kontakt i doznania kształcące do stosowania świętych grzybów, angażujące je jako środki zapewniające mądrość i moce uzdrawiające. Ta animistyczna jakość doświadczenia jest obrazowana w jej personifikacjach grzybów jako "świętych dzieci", "kobietek", "zakonnicek", "dzieci, które kielkują" oraz osobistości chrześcijańskich, zwłaszcza Dziewicy Maryi i Jezusa Chrystusa (Allen, 1997; Estrada, 1977; *et al.*, 1974).

María Sabina czuła, że urodziła się, by być uzdrowicielką, z góry przewidzianym potencjałem, który rozwinął się, gdy grzyby dały jej mądrość niezbędną do wykonywania rytuałów uzdrawiających i innych mocy. Rośliny te były doświadczane jako czujące istoty, które komunikowały się z nią wewnątrznie podczas rozległych zajęć, doświadczanych jako "język grzybów". Te komunikaty od grzybów uczyły tradycji mędrców, kierując jej praktyką zawodową i dostarczając informacji potrzebnych do diagnozowania chorób i leczenia. Techniki stosowania grzybów nie są czymś, czego uzdrowiciele uczą się wcześniej, ale raczej zdobywają tę wiedzę bezpośrednio od grzybów, gdy ich siła działa poprzez ciało uzdrowiciela. Grzyby przemawiają bezpośrednio do, i przez osobę, określając pochodzenie choroby i procesy rytualne niezbędne do uzdrowienia. Proces uzdrawiania wspomagany jest wizjami uzdrowiciela i pacjentów, które ujawniają źródło problemu.

Formacja uzdrowiciela grzybowego angażuje proces samoinicjacji, ponieważ neofita bezpośrednio doświadcza duchów grzybów w doświadczeniach wizjonerskich jako wyższych źródeł duchowego autorytetu. Istoty te zapewniły Marii Sabinie dostęp do Księgi Mądrości, duchowych tekstów używanych do uzdrawiania mocą pochodzącą z "języka grzybów". Moc ta wyraża się w pieśniach uzdrowiciela, które pojawiają się po spożyciu grzybów i następnie działają poprzez ciało szamana podczas rytuału, skandowania, śpiewania, mówienia i kierowania procesami uzdrawiania.

Uzdrowianie rytualne to całonocne czuwanie odbywające się w ciemności, zazwyczaj z dala od innych, w odległym domu. Choremu towarzyszy rodzina i inni członkowie społeczności i zazwyczaj pozostają razem przez całą noc. Uczestnicy muszą przestrzegać szeregu ograniczeń, unikać zachowań seksualnych i spożywania alkoholu przez 4 dni przed, i po ceremonii oraz pościć od śniadania w dniu rytuału.

Stosowanie grzybów jest dla uzdrowiciela konieczne i mogą być one również spożywane przez pacjentów, jeśli uzdrowiciel uzna to za konieczne. Grzyby są zwykle spożywane na surowo, często w towarzystwie filiżanki kakao. Moc ceremonii uzdrawiania wytwarzana jest także przez śpiewanie i skandowanie uzdrowiciela, w połączeniu z gwizdaniem, mrużeniem i efektami brzuchomówstwa. Uzdrowiciel tańczy i śpiewa przez większą część nocy, często dzieląc się słowami, które przekazują uzdrawiającą moc grzybów. Munn (1973) scharakteryzował święty język grzybów jako "sztukę poetycką" słów i dźwięków używanych jako narzędzia do wywoływania emocji i katharsis. Różnorodne wykorzystanie dźwięków przez Marię Sabinę, nie tylko przy śpiewaniu i skandowaniu, ale także w innych monotonicznych wypowiedziach rytmicznych, funkcjonuje również jako procedury zmiany świadomości. Uzdrowianie za pomocą grzybów obejmuje takie tradycyjne praktyki szamańskie, jak zajęcie się utratą duszy lub ducha osoby, rozwiązywanie problemów duchowych, przeprowadzanie egzorcyzmów i usuwanie klątw przez czarowników i czarownice. *Velady* stosowano także przy leczeniu chorób fizycznych i rozwiązywaniu sporów. Uzdrowiciel może zająć się działaniami złych duchów, zablokować klątwy lub konsekwencję bycia zaklętym przez złe duchy lub czarowników. Uzdrowiające *velady* mają zwykle na celu znalezienie lekarstwa na utrzymujący się problem zdrowotny, ale mogą być wykorzystywane do znalezienia rozwiązania innych problemów. *Velada* zazwyczaj koncentruje się na wyleczeniu choroby lub określeniu możliwości wyzdrowienia z jakiejś choroby i na niezbędnym leczeniu. Grzyby wykorzystuje się także w dywinacji, aby zlokalizować zagubione zwierzęta i poznać sytuację odległych członków rodziny.

Enteogeniczna prehistoria Kostaryki

W swoim artykule "*Rytualne spożywanie grzybów i roślin psychoaktywnych w antycznej Costa Rica*" ("*Ritual consumption of psychedelic fungi and plants in ancestral Costa Rica*") José Manuel Rodríguez; Arce i Marco Antonio Arce Cerdas badają artefakty dokumentujące stosowanie psychodelików w społeczeństwach prekolumbijskich zamieszkujących obecne terytorium Kostaryki. Badają oni kulturowe i społeczne znaczenie tej aktywności poprzez integrację znalezisk historycznych, etnograficznych, archeologicznych i paleobotanicznych. Rośliny psychoaktywne tego regionu obejmowały tytoń (*Nicotiana* spp.), kakao (*Theobroma cacao*), morning glory (*Turbina corymbosa*, *Ipomoea tricolor* i *Ipomoea carnata*), muchomor (*Amanita muscaria*), kohobę (*Anadenanthera peregrina*) i różne gatunki grzybów psilocybe (np. *Psilocybe aztecorum* i *Psilocybe caerulescens*). 46 artefaktów z Muzeów Banku Centralnego Kostaryki i Muzeum Narodowego Kostaryki ujawnia centralne znaczenie nadprzyrodzonych praktyk rytualnych powiązanych z psychodelikami. Te aspekty danych archeologicznych wraz z innymi danymi pozwalają na szczegółowe zbadanie stosowania przez nich substancji psychoaktywnych. Analogie etnograficzne sugerują, że substancje te były narzędziami umożliwiającymi zdobywanie wiedzy ezoterycznej, która była kluczowa dla praktyk uzdrawiania i źródłem władzy społecznej. Archeologiczne dowody, że stosowanie dragów psychoaktywnych było najczęstsze w okresie od 300 roku p.n.e. do 300 roku n.e., sugerują, że psychodeliki i ich skutki odegrały kluczową rolę w pojawieniu się formacji społeczno-politycznych w starożytnej Kostaryce. O tym znaczeniu świadczy umieszczenie ceramicznego posągu w kształcie grzyba w elitarnym pochówku wraz z wystawnymi przedmiotami symbolicznymi (rzeźbionymi figurkami z jadeitu) oraz inhalatorami do tabaki (a nie fajkami). Wydaje się, że inhalatory te były stosowane jako insygnia rangi politycznej i ceremonialnej, o czym świadczy obecność zużytych otworów do zawieszania ich jako wisiorów. Dostęp do enteogenicznej wiedzy rytualnej był częścią źródła władzy przywódców wysokiej rangi i mógł odgrywać rolę w podejmowaniu decyzji i koordynacji zadań w okresie złożoności społeczno-politycznej.

Ameryka Południowa

Dowody na starożytne praktyki świętych grzybów w Peru można znaleźć w przedstawieniach ikonograficznych dokumentujących rytualne stosowanie świętych grzybów na kamieniach, naczyniach ceramicznych i wyrobach metalowych. Trutmann (2012) przedstawia fotografie z różnych źródeł, które ukazują reprezentacje tych grzybów na artefaktach ceramicznych Moche (datowanych pomiędzy 100 r. p.n.e. a 800 r. n.e.), które mają realistyczne reprezentacje gatunków *Psilocybe* i *A. muscaria*. Trutmann (2012) dokonuje przeglądu archeologicznych dowodów stosowania świętych grzybów w prehistorycznym Peru w kulturach Cupisnique, Paracas, Moche, Chimú i Pukará, a także kamiennych grzybów z Chucuito (zobacz fotografie na rycinach 8 i 9). Trutmann przedstawia te różne kamienie grzyby jako dowód na ich starożytne stosowanie rytualne na wielu obszarach przybrzeżnego i wyżynnego Peru już od 1200 roku p.n.e. Te praktyki mikolatryi trwały aż do podboju

Europy, o czym świadczą dokumenty z końca XVII wieku. Schultes (1966) podsumował dowody, że kultura Yurimagua w peruwiańskiej Amazonii stosowała upajający napój na bazie grzyba drzewnego, którym był prawdopodobnie *Psilocybe yungensis*, który był również stosowany rytualnie w Boliwii i w południowym Meksyku.



Rycina 8. Zdjęcie Inka Uyo, przedstawiające kolekcję zwykłych kamieni nośnych dachów wraz z kamieniami w kształcie grzybów, zebranych z okolic Chucuito Peru (zdjęcie: Peter Trutmann; użyte za zgodą)



Rycina 9. Kamień w kształcie grzyba z Chucuito w Peru (zdjęcie: Peter Trutmann; użyte za zgodą)

Te przedstawienia grzybów dostarczają dowodów nie tylko na stosowanie różnych gatunków *Psilocybe*, ale także słynnego grzyba *A. muscaria*, łatwo rozpoznawalnego ze względu na jego czerwono-białe zabarwienie. Ten późniejszy gatunek, reprezentowany na starożytnej ceramice, ale nieudokumentowany we współczesnej etnobotanice Peru, wskazuje na handel tymi świętymi przedmiotami na duże odległości oraz starożytną peruwiańską praktykę zapożyczania świętych roślin z innych tradycji kulturowych. Analizy przedstawień artystycznych autorstwa Velandia *et al.* (2008) ilustrują niektóre z częstych motywów ikonografii Ameryki Południowej w odniesieniu do kształtów grzybowych i konwencjonalnych przedstawień grzybów, wysuwając argument, że abstrakcyjne przedstawienia grzybów są znacznie bardziej rozpowszechnione niż się wydaje.

W swoim artykule "*Stosowanie psychoaktywnych roślin i grzybów przez starożytne rdzenne populacje północnych Andów*" [*The Use of Psychoactive Plants and Fungi by Ancient Indigenous Populations of the North Andes*], Manuel Torres przedstawia dowody na powszechne, ceremonialne zastosowanie roślin enteogennych w starożytnych kulturach Ameryki Południowej. Dokonuje przeglądu dowodów, że stosowanie roślin enteogennych przeniknęło te kultury jako podstawowa cecha szamańskich praktyk religijnych. Znaczenie tych substancji enteogennych zostało wyrażone w złożonych systemach ikonograficznych ujawnianych w różnorodnych mediach, z których większość przetrwała na rzeźbach kamiennych i w złotnictwie. Należy do nich kaktus San Pedro.

Echinopsis sp. (synonim: *Trichocereus* sp.) i psychoaktywne tabaki z praktyk *Anadenanthera colubrinai* są nadal stwierdzane w dzisiejszych kulturach Ameryki Południowej. Reprezentacje grzybokształtne na wisiorkach Darién zostały zidentyfikowane jako grzyby psychodeliczne przez kilka autorytetów, co jest zgodne z motywami enteogennymi znalezionymi w artefaktach pochówkowych. Torres przedstawia analizy ikonograficzne akcesoriów ceremonialnych, aby pokazać, w jaki sposób ujawniają one centralną rolę enteogenów w praktykach religijnych starożytnych kultur tego regionu.

Jednakże, z rzadkimi wyjątkami poza Mezoameryką, te rytuały z grzybami enteogennymi nie zostały opisane w historycznych lub prawie współczesnych dokumentach etnograficznych produkowanych przez świat zachodni. Dokładny charakter tych starożytnych praktyk enteogenicznych został utracony z powodu różnych czynników, być może najważniejszym z nich był niezwykle destrukcyjny wpływ zakazu konsumpcji i nauczania o tych substancjach wydanego przez katolicką inkwizycję. Te represje pod groźbą kary śmierci poprzez tortury, które trwały aż do okresu kolonialnego w obu Amerykach, doprowadziły do utraty wiedzy na temat tych praktyk podczas późniejszego formowania się kultur metyskich w drodze akulturacji. Co więcej, represje te przyczyniły się do wytworzenia postaw mikofobicznych w kulturach metysów, co jeszcze bardziej przyczyniło się do wyginięcia wiedzy na temat enteogenicznych praktyk rytualnych. Nawet dzisiaj "chrześcijańscy" ludzie wywodzący się z rdzennych kultur mogą wyruszyć, by zabić swych bardziej "prymitywnych" sąsiadów, którzy ukrywają i angażują się w te starożytne praktyki szamańskie.

Wnioski: Współczesna strata i wieczny powrót duchowości enteogenicznej

Interdyscyplinarne dowody dotyczące enteogennego stosowania grzybów dostarczają perspektyw interpretacji wyników z badań archeologów i etnobotaników. To badanie enteomikologiczne ujawniło, że aktywności religijne skupione na enteogennym stosowaniu grzybów psychodelicznych były obecne we wszystkich głównych regionach geograficznych świata. Te powszechne praktyki wskazują, że stosowanie grzybów enteogennych jest uniwersalnym dziedzictwem religijnym ludzkości. Ten prosty fakt powinien skłonić do jednoznacznego poparcia paradygmatu enteogenicznego, w szczególności mikolatryi, kiedy w zapisie archeologicznym znaleziono ikonograficzne dowody na istnienie grzybów. Należy wymagać, aby argumenty na rzecz przedstawień kulinarnych lub innych reprezentacji etnobotanicznych dostarczały niezwykle mocnych dowodów przeciwstawiających się temu, co prawdopodobnie jest wirtualnym uniwersalizmem kultur ludzkich - dowodów wierzeń i praktyk związanych z enteogennym stosowaniem grzybów psychoaktywnych.

Ciągłość tych enteogennych tradycji grzybowych, od prehistorycznych tradycji szamańskich po kultury historyczne, potwierdzona jest w artykułach w tym specjalnym numerze. Enteogeniczne napotkania, które zainspirowały ewolucję szamanizmu, były kontynuowane w praktykach religii historycznych i współczesnych - hinduizmu, buddyźmu, dżinizmu, judaizmu, islamu, chrześcijaństwa i innych. Chociaż omówienie

przedstawione w tym wstępie i kolejnych artykułach nie jest wyczerpującym przeglądem tych dowodów, wskazuje na powszechne dowody na obecność grzybów psychodelicznych i innych enteogenów we wczesnym formowaniu się głównych religii świata. Szamański impuls, który dał początek ogólnoswiatowym praktykom enteogenicznym, był jednak bardziej ukryty w tych tradycjach złożonych społeczeństwach, gdzie wiedza dotycząca stosowania tych substancji była już wyłączną praktyką klasy kapłańskiej. To ukrywanie tajnej wiedzy dotyczącej stosowania enteogenów przyczyniło się do ogólnej utraty wiedzy o przemianach świadomości wywołanych grzybami, które dały początek tradycjom religijnym.

Enteogeny, zwłaszcza grzyby z rodzajów *Amanita* i *Psilocybe*, zainspirowały w przeszłości niezliczone duchowe kontakty i tradycje. Ale czy religie inspirowane enteogenami są jedynie zjawiskiem z odległej przeszłości, reliktem poprzedniej epoki i ludzkiej mentalności, kiedy ludzie byli bardziej podatni na chemicznie inspirowane kontakty enteogeniczne? A może te potencjały enteogenne są nadal częścią współczesnej ekopsychologii ludzkości? Nasz ostatni tu artykuł stanowczo stwierdza: "Tak!"

Współczesna religia o pochodzeniu enteogenicznym: mormonizm

W artykule "*The Enteogenic Origins of Mormonism*", Robert Beckstead i jego współautorzy Bryce Blankenagel, Cody Noconi i Michael Winkelman przedstawiają dowody dotyczące enteogenicznego pochodzenia Kościoła Świętych w Dniach Ostatnich, znanego jako mormonizm. Ta nowoczesna, ogólnoswiatowa religia ma swoje korzenie na amerykańskim Środkowym Zachodzie z początku XIX wieku, a jej założycielem, który szybko zgromadził tysiące rekrutowanych na mormonizm dzięki zniewalającej sile doświadczeń wizjonerskich jest Joseph Smith Jr. Autorzy argumentują, że było to spowodowane przekonującą siłą doświadczeń wywoływanych enteogenami. Rodzina Smitha wykazuje dowody na historię wiedzy enteogenicznej, która zaowocowała jego objawieniami, oraz, że enteogeny zostały włączone do wczesnego Kościoła Mormonów w sakramentach, namaszczeniach i rytuałach świątynnych. Dane historyczne z XIX wieku związane z powstaniem mormonizmu i wydarzeniami z życia Josepha Smitha oraz doświadczeń pierwszych nawróconych mormonów sugerują, że rytualne stosowanie materiału enteogennego było badane, systematyzowane i modyfikowane przez Josepha Smitha Jr. w okresie założycielskim mormonizmu. Niezwykłe cechy doświadczeń wizjonerskich i duchowych raportowane we wczesnych okresach mormonizmu naśladują zespół antycholinergiczny wywoływany przez *Datura stramonium*. Neurofizjologiczne i fenomenologiczne skutki różnych roślin enteogennych wyjaśniają niezwykle symptomatologię opisywaną w ówczesnych gazetach, a także rozpad ego, doświadczenia wizjonerskie i następstwa poprawiające nastrój, doświadczane przez mormonów. Mormonizm jest bardzo ważnym przykładem religii inspirowanych enteogenami, pokazującym, że nie są one tylko sprawą naszej starożytnej przeszłości, ale także częścią najnowszej historii. Mormonizm ukazuje moc kilku wczesnych doświadczeń enteogennych inspirującą powstawanie organizacji religijnej, która może przetrwać długo po tym, jak jej założyciele i ich enteogeniczne bodźce znikną ze sceny.

Enteogeny jako uniwersalne dziedzictwo religijne

Nasze różnorodne wkłady w enteogenne elementy religii przeszłości - i ich obecnych potomków - dostarczają wystarczających danych potwierdzających wspólne ogólnoswiatowe podstawy doświadczeń religijnych po psychodelikach i ich wpływów na formowanie się religii ludzkości. Korzenie religii enteogenicznych w praktykach szamańskich są nie tylko reliktem przeszłości, ale także częścią teraźniejszości, czego przykładem jest wiele współczesnych praktyk i kościołów ayahuaski. Być może religia enteogeniczna pozostanie tu na stałe. Jest to przecież część naszej ewolucji i natury. Można mieć nadzieję, że ten ponownie wyłaniający się etap przejdzie dalej w enteogeniczne odrodzenie, globalny ruch akceptacji duchowej w różnych tradycjach, który jest godzien długiej historii świętych grzybów.

Krótko przed śmiercią, Wasson odwołał swoje odrzucenie hipotezy Allegro dotyczącej enteogenicznych początków chrześcijaństwa, głosząc w swojej ostatniej książce *Poszukiwania Persefony* [Persefona's Quest] (Wasson, Kramrisch, Ott i Ruck, 1986): "Kiedyś powiedziałem, że w Biblii nie było grzyba. Myliłem się. Odgrywa on ukrytą (to znaczy ukrytą przed nami do tej pory) i główną rolę w najbardziej znanym epizodzie Starego Testamentu, w historii Ogrodu Eden i tym, co przydarzyło się Adamowi i Ewie. ... Podtrzymuję, że owocem Drzewa Poznania Dobra i Zła była Soma... był *Amanita muscaria*."

Jak ogłoszono w podtytule książki - *Enteogeny i pochodzenie religii* - pierwotne źródła myśli i doświadczenia

religijnego można znaleźć w neurofenomenologii grzybów psychodelicznych i innych roślin enteogennych. Niestety Wasson nie poparł hipotezy Allegro w tym kluczowym momencie, kiedy mógł zmienić bieg studiów enteogenicznych i chrześcijańskich.

"Rzekł do nich Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego, i pili krwi jego, nie będziecie mieli życia w sobie."

Jeśli odnosi się to do *A. muscaria* i gatunków grzybów zawierających psilocybinę, prawdziwa chrześcijańska Pięćdziesiątnica może wciąż czekać na ludzkość. Duchowe doświadczenia wielu tradycji religijnych najwyraźniej mają swoje źródło w efektach *A. muscaria* i gatunkach *Psilocybe*. Nasze religie - judaizm, buddyzm, hinduizm, chrześcijaństwo, islam i inne, w tym mormonizm - mają starożytne korzenie w doświadczeniach enteogenicznych wytwarzanych przez te grzyby, a także liczne święte rośliny. Ludzkość może odzyskać swoje prawdziwe duchowe korzenie dzięki rytualnemu zaangażowaniu w te sakramenty. A jeśli to zrobimy, staniemy się lepszymi ludźmi dzięki tym doświadczeniom. To inny artykuł, ale istnieją dowody, że substancje te czynią nas mniej egoistycznymi, zorientowanymi na innych, altruistycznymi, współczującymi, otwartymi, tolerancyjnymi, przyjaznymi i mniej bojaźliwymi, niespokojnymi, przygnębionymi itp. - są to efekty, które niewątpliwie przyniosły nam korzyści w przeszłości i mogą to zrobić w przyszłości.

Podziękowania: Autor nie otrzymał żadnego wsparcia przy tej pracy i jest odpowiedzialny za wszystkie aspekty tego artykułu.

Konflikt interesów: Autor nie jest w konflikcie interesów ani nie ma korzyści finansowych za wyrażone tu pomysły.

Odnośniki

1. Akers, B., Ruiz, J., Piper, A., & Ruck, C. (2011). A prehistoric mural in Spain depicting neurotropic psilocybe mushrooms? *Economic Botany*, 65(2), 121-128. doi:10.1007/s12231-011-9152-5
2. Allegro, J. (1970). *The sacred mushroom and the cross*. New York, NY: Doubleday.
3. Allegro, J. (2008). *The sacred mushroom and the cross*. Grand Terrace, CA: Gnostic Media.
4. Allen, J. W. (1997, October). *Teonanácatl: Ancient and contemporary shamanic mushroom names of Mesoamerica and other regions of the World*. *Ethnomycological journals: Sacred mushroom studies* (Vol. III, pp. 1-47). Seattle, Washington: Silly Publications and Raver Books.
5. Berlant, S. (2005). The entheomycological origin of Egyptian crowns and the esoteric underpinnings of Egyptian religion. *Journal of Ethnopharmacology*, 102(2), 275-288. doi:10.1016/j.jep.2005.07.028
6. Bogoraz, V. (1909). The Chukchee. Social organization. *The Jesup North Pacific Expedition 7, Social organization* (Vol. 11, pp. 537-733). New York: American Museum of Natural History.
7. Borhegyi, S. (1961). Miniature mushroom stones from Guatemala. *American Antiquity*, 26(4), 498-504. doi:10.2307/278737
8. Borhegyi, S. (1962). *The enigmatic mushroom stones of meso-America*. New Orleans, LA: Middle American research Institute, Tulane University.
9. Borhegyi, C. (2010). *Mushroom symbolism in pre-Columbian art*. Retrieved from <http://www.mushroomstone.com>
10. Borhegyi, C., & Borhegyi-Forrest, S. (2015). Mushroom intoxication in meso-America. In P. Wexler (Ed.), *History of toxicology and environmental health*. Amsterdam, The Netherlands: Academic Press.
11. Brown, J., & Brown, J. (2016). *The psychedelic gospels: The secret history of hallucinogens in Christianity*. Rochester, VT: Park Street Press.
12. Crowley, M. (2015). Umbrellas, wheels, and bumps on the head: A proposed solution to the Uṣṇīṣa mystery. *Time and Mind*, 8(2), 191-218. doi:10.1080/1751696X.2015.1026028
13. Dannaway, F. (2009). Thunder among the pines: Defining a pan-Asian soma. *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(1), 67-84. doi:10.1080/02791072.2009.10400676
14. De Smet, P. (1996). Some ethnopharmacological notes on African hallucinogens. *Journal of Ethnopharmacology*, 50(3), 141-146. doi:10.1016/0378-8741(95)01337-7
15. Devlet, E., & Devlet, M. (2002). Siberian shamanistic rock art. In A. Rozwadowski & M. Kosko (Eds.), *Spirits and stones shamanism and rock art in Central Asia and Siberia* (pp. 120-136). Poznań, Poland: Instytut Wschodni Uam.
16. Dobkin de Rios, M. (1984). *Hallucinogens: Cross cultural perspectives*. Albuquerque, NM: University of New Mexico.
17. Donald, M. (1991). *Origins of the modern mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
18. Dunbar, R. (2014). *Human evolution: A pelican introduction* [Kindle iOS version]. Retrieved from Amazon.com
19. Estrada, A. (1977). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos* [The life of Maria Sabina, Wise woman of the mushrooms]. México: Siglo XXI.
20. Feeney, K. (2010). Revisiting Wasson's soma: Exploring the effects of preparation on the chemistry of *Amanita muscaria*. *Journal of Psychoactive Drugs*, 42(4), 499-506, doi:10.1080/02791072.2010.10400712
21. Fitzpatrick, S. (Ed.). (2018). *Ancient psychoactive substances*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
22. Fitzpatrick, S., & Merlin, M. (2018). Introduction. Drugs from a deep time perspective. In S. Fitzpatrick (Ed.), *Ancient psychoactive substances* (pp. 1-19). Gainesville, FL: University Press of Florida.

23. Guerra-Doce, E. (2006). *Las drogas en la prehistoria: Evidencias arqueológicas del consume de sustancias psicoactivas en Europa* [Drugs in prehistory: Archaeological evidence for consumption of psychoactive substances in Europe]. Barcelona, Spain: Bellaterra.
24. Guerra-Doce, E. (2015). Psychoactive substances in prehistoric times: Examining the archaeological evidence. *Time & Mind*, 8(1), 91-112. doi:10.1080/1751696X.2014.993244
25. Guzmán, G. (2005). Species diversity of the genus *psilocybe* (Basidiomycotina, Agaricales, Strophariaceae) in the world mycobiota, with special attention to hallucinogenic properties. *International Journal of Medicinal Mushrooms*, 7(1), 305-332. doi:10.1615/IntJMedMushr.v7.i12.280
26. Guzmán, G. (2008). Hallucinogenic mushrooms in Mexico: An overview. *Economic Botany*, 62(3), 404-412. doi:10.1007/s12231-008-9033-8
27. Guzmán, G. (2009). The hallucinogenic mushrooms: Diversity, traditions, use and abuse with special reference to the genus *psilocybe*. In J. K. Misra & S. K. Deshmukh (Eds.), *Fungi from different environments* (pp. 256-277). Enfield, UK/Jersey, NJ/Plymouth, UK: Science Publishers.
28. Guzmán, G. (2012). New taxonomical and ethnomycological observations on *psilocybe* s. s. (fungi, basidiomycota, agaricomycetidae, agaricales, strophariaceae) from Mexico, Africa and Spain. *Acta Botánica Mexicana*, 100(100), 79-106. doi:10.21829/abm100.2012.32
29. Guzmán, G. (2016). Las relaciones de los hongos sagrados con el hombre a través del tiempo [The relations across time of sacred mushrooms with humans]. *Anales de Antropología*, 50(1), 134-147. doi:10.1016/j.antro.2015.10.005
30. Guzmán, G., Allen, J., & Gartz, J. (1998). A world wide geographical distribution of the neurotropic fungi, an analysis and discussion. *Annali dei Museo civico, Rovereto*, 14, 189-280.
31. Hajicek-Dobberstein, S. (1995). Soma, siddhas and alchemical enlightenment: Psychedelic mushrooms in Buddhist tradition. *Journal of Ethnopharmacology*, 48(2), 99-118. doi:10.1016/0378-8741(95)01292-L
32. Harner, M. (1973). The role of hallucinogenic plants in European witchcraft. In M. Harner (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism* (pp. 125-150). New York, NY: Oxford University Press.
33. Hillman, D. (2014). Sex, snake venom, and cult: The use of compound psychotropics by Greco-Roman priestesses. In J. Rush (Ed.), *Entheogens and the development of culture* (pp. 113-127). Berkeley, CA: North Atlantic Books.
34. Hoffman, M., Ruck, C., & Staples, B. (2002). The entheogenic Eucharist of Mithras. *Entheos*, 2(1), 13-46.
35. Hollmann, J. (1993). Preliminary report on the Koebee rock paintings of Western Cape Province, South Africa. *South Africa Archaeological Bulletin*, 48(157), 16-25. doi:10.2307/3888872
36. Hoppál, M. (2013). *Shamans and symbols prehistory of semiotics in rock art*. Budapest, Hungary: International Society for Shamanistic Research.
37. Irvin, J. (2008). *The holy mushroom: Evidence of mushrooms in Judea-Christianity. A critical re-evaluation of the schism between John M. Allegro and R. Gordon Wasson over the theory on the entheogenic origins of Christianity presented in The Sacred Mushroom and the Cross*. Grand Terrace, CA: Gnostic Media.
38. Kaplan, R. W. (1975). The sacred mushroom in Scandinavia. *Man*, 10(1), 72-79. doi:10.2307/2801183
39. Keizer, G. (2012). Hildegard of Bingen: Unveiling the secrets of a medieval high priestess and visionary. In J. A. Rush (Ed.), *Entheogens and the development of culture* (pp. 85-210). Berkeley, CA: North Atlantic Books.
40. Lajoux, J. (1964). *Le meraviglie del Tassili* [The wonders of Tassili]. Bergamo, Italy: Instituto Arti Grafiche.
41. Lhote, H. (1968). Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara [Recent data on the engravings and rock paintings of the Sahara]. In E. Ripall Perellá (Ed.), *Simposio de Arte Rupestre*. Barcelona, Spain.
42. Lhote, H. (1973). *A la découverte des fresques du Tassili* [The discovery of the frescoes of Tassili]. Paris, France: Arthaud.
43. Molodin, V., & Cheremisin, V. (1999). Petroglyphes de l'Age du bronze du plateau d'Ukok: A propos des representations de personages avec une coiffure fongiform [Bronze Age petroglyphs of the Ukok Plateau: About representations of personages with a fungiform hairstyle]. *Arts Asiatiques*, 54(1), 148-152. doi:10.3406/aras.1999.1440
44. Morgan, A. (1995). *Toads and toadstools: The natural history, mythology, and cultural oddities of this strange association*. Berkeley, CA: Celestial Arts.
45. Mori, F. (1974). The earliest Saharian rock-engravings. *Antiquity*, 48(190), 87-92. doi:10.1017/S0003598X00054314
46. Munn, H. (1973). The mushrooms of language. In M. Harner (Ed.), *Hallucinogens and shamanism* (pp. 86-122). New York, NY: Oxford.
47. Navet, É. (1988). Les ojbway et l'amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du nord [The Ojibway and the fly agaric (*Amanita muscaria*). For an ethnomycology of North American Indians]. *Journal de la Société des Américanistes*, 74, 163-180. doi:10.3406/jsa.1988.1334
48. Peschel, K. (1978). *Puhpohwee for the people: A narrative account of some uses of fungi among the Ahnishinaabeg*. Cambridge, MA: Botanical Museum of Harvard University.
49. Pregenzer, J., Alberts, G., Bock, J., Slightom, J., & Im, W. (1997). Characterization of ligand binding properties of the 5-HT1D receptors cloned from chimpanzee, gorilla and rhesus monkey in comparison with those from the human and guinea pig receptors. *Neuroscience Letters*, 235(3), 117-120. doi:10.1016/S0304-3940(97)00728-3
50. Rättsch, C. (2005). *The encyclopedia of psychoactive plants: Ethnopharmacology and its applications*. Rochester, NY: Park Street Press.
51. Reay, M. (1960). Mushroom madness in the New Guinea highlands. *Oceania*, 31(2), 137-1399. doi:10.1002/j.1834-4461.1960.tb00746.x
52. Rossano, M. (2007). Did meditating make us human? *Cambridge Archaeological Journal*, 17(1), 47-58. doi:10.1017/S0959774307000054
53. Rossano, M. (2009). Ritual behavior and the origins of modern cognition. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(2), 243-256. doi:10.1017/s0959774309000298
54. Rossano, M. (2011). Setting our own terms: How we used ritual to become human. In H. Walach, S. Schmidt, & W. Jonas (Eds.), *Neuroscience, consciousness and spirituality* (pp. 39-55). Berlin, Germany: Springer.
55. Rozwadowski, A., & Kosko, M. (2002). *Spirits and stones shamanism and rock art in central Asia and Siberia*. Poznań: nakate,;

- Poland: Instytut Wschodni Uam.
56. Ruck, C. (2006). *Sacred mushrooms: Secrets of Eleusis*. Berkely, CA: Ronin Publishing.
 57. Ruck, C. (2014). Shamanic induction of altered states for spiritual inspiration. In J. Harold Ellens (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and to God* (Vol. 2, pp. 45-54). Santa Barbara, CA: Praeger/ABC-CLIO.
 58. Ruck, C. (Ed.). (2017). *Dionysus in thrace: Anciententheogenic themes in the mythology and archaeology of Northern Greece, Bulgaria, and Turkey*. Berkeley, CA: Regent Press.
 59. Ruck, C., Hoffman, M., & González-Celdrán, J. (2014). *Mushrooms, myth, and Mithras: The drug cult that civilized Europe*. San Francisco, CA: City Lights Books.
 60. Ruck, C., Staples, B., & Heinrich, C. (Eds.). (2001). *The apples of Apollo: Pagan and Christian mysteries of the Eucharist*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
 61. Rush, J. (2011). *The mushroom in Christian art: The identity of Jesus in the development of Christianity*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
 62. Saar, M. (1991). Ethnomycological data from Siberia and northeast Asia on the effect of *Amanita muscaria*. *Journal of Ethnopharmacology*, 31(2), 157-1733. doi:10.1016/0378-8741(91)90002-U
 63. Samorini, G. (1989). Etnomicologia dell'arte rupestre sahariana (Periodo delle Teste Rotonde) [Ethnomycology of Saharan rock art (Round Head Period)]. *Bollettino Camuno Notizie*, 6(2), 18-22.
 64. Samorini, G. (1990). Sciamanisma, funghi psicotropi e stati alterati di coscienza: Un rapporto da chiarire [Shamanism, psychotropic fungi and altered states of consciousness: A report to be clarified]. *Bollettino Camuno Studi Preistorici*, 25/26, 147-150.
 65. Samorini, G. (1992). The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara desert, 9000-7000 BP). *Integration*, 2(3), 69-78.
 66. Samorini, G. (1998). The pharsalus bas-relief and the Eleusinian mysteries. *The Entheogen Review*, 7(2), 60-63.
 67. Samorini, G., (2012). Mushroom effigies in world archaeology: From rock art to mushroom-stones. In D. Spasova (Ed.), *Proceedings of the Conference "The Stone Mushrooms of Thrace"* (pp. 16-42). Alexandroupoli, Greece: Greek Open University.
 68. Schultes, R. (1966). The search for new natural hallucinogens. *Lloydia*, 29, 297.
 69. Schultes, R., Hofmann, A., & Rätsch, C. (1992). *Plants of the gods: Their sacred, healing and hallucinogenic powers*. Rochester, VT: Healing Arts Press.
 70. Schultes, R., & Winkelman, M. J. (1995). The principal American Hallucinogenic plants and their bioactive and therapeutic properties. In M. J. Winkelman & W. Andritzky (Eds.), *Sacred plants, consciousness and healing: Cross-cultural and interdisciplinary perspectives*. Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy (Vol. 5, pp. 205-240). Berlin, Germany: Verlag.
 71. Schurr, T. (1995). Aboriginal Siberian use of *Amanita muscaria* in shamanistic practices: Neuropharmacological effects of fungal alkaloids ingested during trance induction, and the cultural patterning of visionary experience. *Curare*, 18(1), 31-65.
 72. Sobiecki, J. (2017). Psychoactive initiation plant medicines: Their role in the healing and learning process of South African and Upper Amazonian traditional healers. In D. McKenna (Ed.), *Ethnopharmacological search for psychoactive drugs* (pp. 175-180). London, UK: Synergetic Press, Ltd.
 73. Stamets, P. (1996). *Psilocybin mushrooms of the world*. Berkeley, CA: Ten Speed Press.
 74. Stijve, T. (1997). Hallucinogenic bolets in China? *Eleusis*, 7, 33.
 75. Sullivan, R., & Hagen, E. (2002). Psychotropic substance-seeking: Evolutionary pathology or adaptation? *Addiction*, 97(4), 389-400. doi:10.1046/j.1360-0443.2002.00024.x
 76. Sullivan, R., Hagen, E., & Hammerstein, P. (2008). Revealing the paradox of drug reward in human evolution. *Proceedings of the Royal Society B*, 275(1640), 1231-1241. doi:10.1098/rspb.2007.1673
 77. Torres, C. (1996). Archaeological evidence for the antiquity of psychoactive plant use in the Central Andes. *Annali dei Musei Civici, Rovereto*, 11, 291-326.
 78. Torres, C. (2006). Los colgantes Darien. Evidencia para el uso de hongos visionarios en los Andes Septentrionales? [The Darien pendants. Evidence for the use of visionary mushrooms in the Northern Andes] *Revista Cultura y Droga*, 11, 47-62.
 79. Torres, C., & Repke, D. (2006). *Anadenanthera. Visionary plant of ancient South America*. New York, NY: Haworth Press.
 80. Trutmann, P. (2012). *The forgotten mushrooms of ancient Peru*. Global Mountain Action. Fungi and Mountains Publication Series: No 1. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/233853675_THE_FORGOTTEN_MUSHROOMS_OF_ANCIENT_PERU
 81. Velandia, C., Galindo, L., & Mateus, K. (2008). Micolatría en la iconografía prehispánica de América del Sur [Mycology in the pre-Hispanic iconography of South America]. *International Journal of South American Archaeology*, 3, 1-23.
 82. Wasson, G. (1972). *Soma the divine mushroom of immortality*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
 83. Wasson, G. (1979). Traditional use in North America of *Amanita muscaria* for divinatory purposes. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2), 25-28. doi:10.1080/02791072.1979.10472088
 84. Wasson, G. (1980). *The wondrous mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. New York, NY: McGraw Hill.
 85. Wasson, G., Cowan, G., & Rhodes, F. W. (1974). *Maria Sabina and her mushroom velada*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
 86. Wasson, G., Hoffman, A., & Ruck, C. (1978). *The road to Eleusis: Unveiling the secret of the mysteries*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
 87. Wasson, G., Kramrisch, S., Ott, J., & Ruck, C. (1986). *Persephone's quest entheogens and the origins of religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
 88. Winkelman, M. (1990). Shaman and other "magico-religious" healers: A cross-cultural study of their origins, nature and social transformations. *Ethos*, 18(3), 308-352. doi:10.1525/eth.1990.18.3.02a00040
 89. Winkelman, M. (1992). *Shamans, priests, and witches. A cross-cultural study of magico-religious practitioners* (Anthropological Research Papers #44). Tempe, AZ: Arizona State University.
 90. Winkelman, M. (2002). Shamanism and cognitive evolution. *Cambridge Archaeological Journal*, 12(1), 71-101.

doi:10.1017/S0959774302000045

91. Winkelman, M. J. (2007). Shamanic guidelines for psychedelic medicines. In M. J. Winkelman & T. Roberts (Eds.), *Psychedelic medicine: New evidence for hallucinogenic substances as treatments* (Vol. 2, pp. 143-167). Westport, CT: Praeger/Greenwood Publishers.
92. Winkelman, M. J. (2009). Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3(4), 458-489. doi:10.1558/jsrnc.v3i4.458
93. Winkelman, M. J. (2010a). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing* (2nd ed.). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
94. Winkelman, M. J. (2010b). The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology. *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 3(2), 159-181. doi:10.2752/175169610X12632240392758
95. Winkelman, M. J. (2010c). Evolutionary origins of ritual. In A. Michaels (Ed.), *Body, performance, agency, and experience* (pp. 331-349). Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag.
96. Winkelman, M. J. (2011). A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness. In E. Cardeña & M. J. Winkelman (Eds.), *Altering consciousness multidisciplinary perspectives: Volume 1. History, culture and the humanities* (pp. 23-44). Santa Barbara, CA: Praeger ABC-CLIO.
97. Winkelman, M. J. (2013). Shamanism and psychedelics: A biogenetic structuralist paradigm of ecopsychology. *European Journal of Ecopsychology*, 4, 90-115.
98. Winkelman, M. J. (2014a). Shamanic consciousness and human evolution. In J. H. Ellens (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and god* (Vol. 1, pp. 129-155). Santa Barbara, CA: Praeger/ABC-CLIO.
99. Winkelman, M. J. (2014b). Evolutionary views of entheogenic consciousness. In J. H. Ellens (Ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances: Chemical paths to spirituality and god* (Vol. 1, pp. 341-364). Santa Barbara, CA: Praeger/ABC-CLIO.
100. Winkelman, M. J. (2015). Shamanism as a biogenetic structural paradigm for humans' evolved social psychology. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(4), 267-277. doi:10.1037/rel0000034
101. Winkelman, M. J. (2017a). Mechanisms of psychedelic visionary experiences: Hypotheses from evolutionary psychology. *Frontiers in Neuroscience*, 11, article 539. doi:10.3389/fnins.2017.00539
102. Winkelman, M. J. (2017b). Shamanism and the brain. In N. K. Clements (Ed.), *Religion: Mental religion*. MacMillan Interdisciplinary handbooks (pp. 355-372). Farmington Hills, MI: MacMillan Publishers.
103. Winkelman, M. J. (2018). An ontology of psychedelic entity experiences in evolutionary psychology and neurophenomenology. *Journal of Psychedelic Studies*, 2(1), 5-23. doi:10.1556/2054.2018.002

[tłumaczenie: cjuchu]