

Марлин Добкин де Риос

Растительные галлюциногены

*Copyright: Перевод с английского - Богайчука И.К., Copyright © 1990 Prism Press, Unity Press,
Text copyright 1990 by Marlene Dobkin de Rios*

ПРЕДИСЛОВИЕ

ЧАСТЬ 1. ВВЕДЕНИЕ

ПСИХОТРОПНЫЕ ВЕЩЕСТВА

РОЛЬ ОСОБЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ

ШАМАН И ГАЛЛЮЦИНОГЕННЫЕ СРЕДСТВА

ЧАСТЬ 2. ЭТНОГРАФИЯ

АВСТРАЛИЙСКИЕ АБОРИГЕНЫ

КОРЕННЫЕ НАРОДЫ СИБИРИ

ИНДЕЙЦЫ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

ПЕРУАНСКИЕ НАСКА

ЖИТЕЛИ ГОР НОВОЙ ГВИНЕИ

ПЕРУАНСКИЕ МОЧИКА

ДРЕВНИЕ МАЙЯ

МЕКСИКАНСКИЕ АЦТЕКИ

ПЕРУАНСКИЕ ИНКИ

АФРИКАНСКИЕ ФАНГИ

МЕТИСЫ ПЕРУАНСКОЙ АМАЗОНКИ

ЧАСТЬ 3. СХОДСТВО КУЛЬТУР И ГАЛЛЮЦИНОГЕННЫ

ОБЩИЕ ТЕМЫ И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ГАЛЛЮЦИНОГЕННЫХ РАСТЕНИЙ В
РАЗЛИЧНЫХ КУЛЬТУРАХ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЯ

РИСУНКИ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

Эта книга основана на докладе, который был подготовлен мной для Второй Национальной комиссии по проблеме наркотиков и был опубликован в 1975 году под названием "Традиционное использование галлюциногенов". Позднее, в 1976 году он был опубликован издательством "Сэйдж Паблшинг Кампэни" в сокращенном виде и имел заголовок "Опустошение разума: ритуальные растения с точки зрения пересечения культур".

Начиная с 1969 года, мой интерес к галлюциногенам в культурном аспекте был, с одной стороны, вызван изучением соответствующего курса в Университете штата Калифорния, в Фуллертоне, а с другой, полевыми исследованиями. Я проводила их в прибрежных районах Перу и Перуанской Амазонии, где народные целители использовали галлюциногенные растения для излечения эмоциональных и психических расстройств.

Множество статей, написанных мною за последние пятнадцать лет, включая и неопубликованные ранее, я объединила в этой книге. Я очень благодарна тем, кто позволил мне использовать следующие работы: Добкин де Риос 1970, 1972а, 1974а, 1975, 1976, 1977а, 1977б, 1979, 1982; Добкин де Риос и Кац 1975; Добкин де Риос и Смит 1977; Добкин де Риос и Карденас 1980; Джанигер и Добкин де Риос 1973, 1976; Кац и Добкин де Риос 1971; Имбоден и Добкин де Риос 1981.

Я благодарна доктору Карлосу Альберта Сегуину за его искреннюю помощь и руководство во время проведения полевых изысканий в Перу с июня по август 1967 года и в период с июня 1968 по май 1969 года.

Я также нахожусь в долгу перед Фондом исследований в области психиатрии, поддержку которого я получила. Кроме того, я благодарна Национальному институту послелечебной помощи по поддержанию психического здоровья за его поддержку, которая дала мне возможность подготовить заключительный проект издания 1976 года, поскольку в то время я стажировалась в Калифорнийском университете в Сан-Франциско по Программе медицинской антропологии. Я надеюсь, что периодически возникающие на пересечении культур связи, которые *мы* можем наблюдать у народов, использующих воздействующие на сознание растения, дадут нам ключ к пониманию и откроют дверь в искусство доисторических людей. Покажут нам, любознательным представителям западного общества, отдельные системы верований древних людей, которые отсутствуют в археологических памятниках.

Часть 1

Введение

Разные части растений - плоды, листья, кора и клубни служили для человеческих существ источником пищи, а стебли, кроме того, заменяли им веревки. Некоторые растения, однако, натолкнули людей на их использование в ином качестве. Это растения, чье свойство - "одурманивать" - может, в отдельных случаях, изменять пребывающее в бодрствующем состоянии сознание. В своем антропологическом исследовании ритуальных растений я рассмотрю абсолютно все стадии человеческого общества: от первобытных охотников и собирателей до современной цивилизации. Мое твердое убеждение, основанное на более чем пятнадцатилетнем изучении

галлюциногенов и культуры, состоит в том, что эти вещества сыграли далеко не второстепенную роль в организации жизни, становлении веры, надежд и ценностей большого числа людей. Представители многих доиндустриальных обществ включали воздействующие на сознание растения в сферу своей повседневной деятельности. Так, например, поведение в сфере экономики, социальная организация и системы верований некоторых народов всегда находились под влиянием использования таких растений. Однако, до настоящего времени было мало что известно об их культурном предназначении. Слишком часто, когда антропологи и ранние путешественники снисходили до того, чтобы обсуждать употребление галлюциногенов, они описывали это на полях, в подстрочных ссылках или без большого интереса и убедительности. Отчасти, подобное происходило в силу культурных предубеждений этих ранних исследователей, путешественников, миссионеров и ботаников, большинство из которых приезжали из Европы и Америки. Отношение к употреблению таких распространенных наркотиков, как алкоголь и табак в их собственных странах не способствовало правильному восприятию и осознанию целей использования экзотических растений. Особенно, если учесть, что такие растения часто были окутаны тайнами священных ритуалов. Последняя переоценка роли наркотических растений в традиционном обществе показала, что их влияние было значительно более сильным, чем это обычно изображали (Харнер 1968: 30).

Эта книга посвящена использованию воздействующих на сознание растений, в частности, галлюциногенов в традиционных обществах. Многие сведения, изложенные в ней, были взяты из ранних публикаций, которые сейчас трудно найти. В книге описаны одиннадцать общественных образований в Северной, Центральной и Южной Америке, Азии, Африке, Австралии и Новой Гвинее. Мои первые собственноручные эмпирические исследования в Перу, где галлюциногены применяются в народной медицине, также послужат иллюстрациями к определенным темам (Добкин де Риос 1970, 1972а, 1972б, 1977а, 1977б). Вклад, который антропология может внести в изучение использования воздействующих на сознание растений по всему миру, состоит в том, чтобы показать, каким образом различные особенности культуры, а именно, системы верований, ценности, представления и надежды формируют одни из наиболее субъективных переживаний, присущих людям.

Будут рассмотрены три основных типа психотропных веществ и обсуждена география их распространения. Несколько тем вытекает из приведенных ниже кратких замечаний относительно использования галлюциногенных средств. Растительные галлюциногены, чье присутствие в человеческой истории намного древнее, чем это обычно признается, несомненно, оказали влияние на эволюцию человека. Концепции шаманства и анимистические верования, которые, вероятно, находились под влиянием свойств воздействующих на сознание растений, будут обсуждаться в специфическом культурологическом контексте. Другая важная тема, на которой я сфокусирую внимание, это влияние галлюциногенных растений на этические и моральные устои общества.

Я надеюсь, что это резюме будет полезно при постановке ряда утверждений, имеющих эмпирическое происхождение и нуждающихся в дальнейшей проверке. Мною предпринята попытка создать теорию, способную предсказывать эффекты, обусловленные воздействием галлюциногенов, с учетом особенностей данной культуры.

ПСИХОТРОПНЫЕ ВЕЩЕСТВА

Термин "психотропный" использовался в учебном курсе как синоним более строгого термина "психодислептический". Психотропные вещества способны изменять психологию человека и влиять на умственную деятельность. Их получают либо из определенных растений, либо в результате химического синтеза. Фармаколог Деле (1967: 4) выделил три основных группы психотропных средств. Первая группа - успокоительные, включает снотворные, барбитураты и транквилизаторы, многие из которых внедрены в современную психиатрическую практику. Во второй важной группе находятся психические стимуляторы (включая амины) - средства, улучшающие настроение. Третья группа - средства, вызывающие психические отклонения, часто называемые галлюциногенами. Эта категория весьма важна для антропологии благодаря особому положению галлюциногенов в традиционном обществе. Она включает в себя как некоторые растения, так и выделенные или синтезированные химические вещества: ЛСД, *псилоцибин*, *мескалин* и *гармин*. В отличие от первой группы, галлюциногены не вызывают физиологической зависимости.

Изучение химического воздействия галлюциногенов находится далеко за пределами представленного материала (см. Шульц и Хоффман, 1973). Все же замечу: хотя неграмотный шаман или знахарь в традиционном обществе не имел доступа и к части современных знаний о

химическом воздействии таких растений, он достиг большого совершенства в искусстве применения этих растений. И произошло это за много тысяч лет до того, как был открыт Новый Свет или европейцы достигли Сибири и Океании.

Антропологи отдают себе полный отчет в том, что химические вещества - отнюдь не только средство, с помощью которого достигались измененные состояния сознания. Такие явления, как медитация, голодание, самоистязание, тренинг, вхождение в транс, ритмический танец и им подобные (часто именуемые психотехнологиями, см. Тарт 1975), использовались для выхода за пределы повседневной реальности и позволяли индивидуумам вступить в контакт и управлять сверхъестественными силами. Людвиг (1969: 9) писал как о роли измененных состояний сознания в человеческих обществах, их повсеместной распространенности в любых формах и других доказательствах их культурной значимости, так и о способности этих состояний удовлетворять индивидуальные и общественные потребности (см. также Бургиньон, 1973). Применение галлюциногенов являлось наиболее быстрым и надежным способом достижения измененного состояния сознания.

Уже первые попытки изучения повсеместного распространения галлюциногенных средств извлекают на свет интересные и порой ставящие в затруднительное положение находки. По-видимому, использование галлюциногенов было гораздо более широко распространено в Западном полушарии, чем в Азии, Африке или Европе. Ла Бар (1970) видит причину этого в шаманстве, которое играло весьма важную роль в обществах индейцев Нового Света. Культурная ценность просветлений (открытий личности на уровне подсознания) внутри чередующих волн миграции индейских охотников эпохи палеолита явилась толчком к проведению ими опытов с различными видами галлюциногенных растений и стимуляторов, на которые они наткнулись в поисках пищи.

Несмотря на бреши в археологических доказательствах, мы можем не сомневаться в древности растительных галлюциногенов. Чешский ученый Покорны (1970) пришел к выводу, что растительные галлюциногены - это ключ к разгадке стилизованных изображений и орнаментов в искусстве эпохи палеолита в Продомсте, Авееве и Мозине (Чехословакия). Древняя литература также содержит серьезные пробелы, тем не менее, такие литературные памятники, как индийские "Ведические

гимны" и "Одиссея" Гомера, говорят об использовании растений или иных средств для воздействия на сознание. Эти растения были важной частью религиозных верований, и использовались как в сакраментальной, так и в общественной сферах.

Растительные галлюциногены могли сыграть важную роль в эволюции Гомо сапиенс как вида. Определенно, как только человеческие существа разогнулись и приняли вертикальное положение. несколько оторвавшись от земли, они должны были охватить в поисках пищи все многообразие диких растений, ставших объектом их пристального внимания. Отдельные виды психотропных растений, с которыми экспериментировали еще с ранних времен, могли стимулировать речь и общение благодаря необычному восприятию реальности. А это, в свою очередь, стимулировало их дальнейшее употребление. Укрощение огня и появление возможности делать отвары могло подтолкнуть Гомо сапиенс к переработке определенных растений до такого состояния, в котором их свойства воздействовать на сознание усиливались. Галлюциногены могли измельчать, делать из них многочасовые отвары или курить для того, чтобы достичь опьянения.

Как показал Ла Бар, вероятнее всего именно охотники и собиратели, а не земледельцы, первыми узнали больше о галлюциногенных растениях. Эти люди могли экспериментировать с потенциальной пищей и наркотическими растениями, которые являлись для них источником сознания. Их собратья времен неолита, которые преимущественно были связаны с сельскохозяйственными культурами и домашними животными (в основном в обществах Старого Света) могли иметь меньшую склонность к эксперименту. Как мы скоро увидим из рассмотрения использования галлюциногенов в различных культурах, мифологические мотивы, затрагивающие роль животных в обучении человека знаниям о галлюциногенных растениях, подтверждают эту гипотезу.

География распространения психотропных растений

Хотя большинство применяющих галлюциногены обществ находится в Западном полушарии, в этой

книге будут рассмотрены общественные образования, расположенные как в Новом, так и Старом Свете. Я буду объединять и сопоставлять сюжеты, описывающие использование наркотических средств, как правило, до контакта с европейцами. Это отнюдь не только общества с доступным нам фактическим материалом, здесь описаны группы людей, сведения о которых донесены до нас другими. Я сфокусировала свое внимание вглубь лишь нескольких избранных обществ, чтобы иметь возможность обнаружить присущие им общие черты. Основываясь на имеющихся сведениях, я выбрала для своего анализа следующее:

- 1) аборигены пустынных регионов Центральной Австралии;
- 2) коренные народы Сибири;
- 3) равнинные индейцы Северной Америки;
- 4) рыбаки **наска** прибрежного Перу;
- 5) обитатели гор Новой Гвинеи;
- 6) перуанские мочика;
- 7) мексиканские майя;
- 8) мексиканские ацтеки;
- 9) перуанские инки;
- 10) **фанги** северо-западной экваториальной Африки;
- 11) **метисы** Амазонии.

Вдобавок к этому, я пыталась обнаружить факты распространения влияния ацтеков на позднюю культуру майя и предполагаемые связи между культурами **наска** и мочика в Перу. Среди одиннадцати общественных образований, включенных в эту книгу, анализ древних майя, **наска**, мочика и амазонских метисов является результатом моего собственного исследования (см. Добкин де Риос 1970, 1971, 1972a, 1972b, 1976, 1977b, 1978; Добкин де Риос и Карденас 1980).

РОЛЬ ОСОБЕННОСТЕЙ КУЛЬТУРЫ

Разные авторы пришли к выводу, что ощущения, вызванные галлюциногенами, включают в себя ряд взаимодействующих особенностей, таких, как позиция, ожидания, мотивация, настроение, черты характера индивидуума, а также его физическое состояние. Ощущения под действием так называемых психодислептических средств - это сложный процесс, в котором такие взаимодействия вызывают одни из наиболее субъективных переживаний, являющихся предметом исследования в психологии, социологии и антропологии. Галлюциногены, в большинстве случаев, вызывают у субъекта сложные картины видений, которые длятся от одного-двух до нескольких часов. Влияние галлюциногенов на восприятие и субъективное ощущение времени весьма необычно (Людвиг 1969, 14-17). Часто с течением времени воспринимаемые события как замедляются, так и ускоряются, или даже представляются неограниченными в своем развитии. Часто индивидуум ощущает такие перемены в восприятии, что его эмоции достигают состояния бессознательной эйфории или страдания. Степень сконцентрированности, внимание, память и рассудительность полностью подвержены влиянию галлюциногенов. Человек может проявлять страх, боясь потерять контроль над растением, захватившим власть над ним, или напротив, интерпретировать происходящее как вхождение в личный контакт с воображаемыми потусторонними силами (в особенности, если такой образ мышления присущ его собственной культуре). В восприятии внешнего облика происходят заметные изменения, и отклонения того или иного рода абсолютно типичны. Тело и разум могут находиться в полном разладе, однако, когда происходит обратное, границы между человеком и окружающим миром размываются, и индивидууму передается ощущение единства с природой и

богом. Ощущение синестезии - борьбы разновидностей чувств - достаточно часто описываемый эффект, вызванный употреблением галлюциногенов. Все пять чувств человека максимально обострены. Люди стремятся придумать специальные обозначения для их ощущений, часто сообщая, что эти ощущения необъяснимы. Помимо особенностей клинического характера, обнаруженных исследователями этого феномена (Баррон и др. 1964; Барбер 1970), необходимо принимать во внимание ряд других особенностей, связанных по своей природе с культурой. Последние антропологические исследования современных традиционных обществ, где галлюциногенные средства используются в религиозных и медицинских целях, приводят к выводу о том, что особенности культуры играют решающую роль в формировании, на первый взгляд, чисто субъективных ощущений, не поддающихся какому-либо культурному измерению. Более того, как показали некоторые авторы (Добкин де Риос 1972; Кенсинджер 1972), системы верований, ценности и надежды программируют субъективные ощущения индивидуума. Мои собственные исследования в Перуанской Амазонии высветили роль, которую играет культура в вызываемых под действием галлюциногена видениях, типичных среди употребляющих его людей. Если мы обратимся к употреблению воздействующих на сознание препаратов на Западе, мы можем обнаружить отсутствие подобного отражения культуры в визуальных ощущениях, характерного для традиционных обществ. Будучи лишены специфических культурных традиций использования галлюциногенов, которые программировали бы их ощущения, представители Запада часто передают в своих ощущениях идиосинкразические образы, сами по себе заслуживающие изучения.

Галлюцинаторные ощущения могут вызывать большую тревогу у части новичков, как в традиционном, так и в индустриальном обществе. Тревога индивидуума может быть преодолена с помощью "проводника", роль которого чрезвычайно важна в разных культурах. Продолжая метафору, можно сказать: мир, который создает в процессе своих странствий новичок, необходимо заполнить содержанием настолько, насколько это возможно. В традиционном обществе роль проводника заключается в том, чтобы перекинуть мост между двумя мирами, существующими в сознании. Это необходимо не только для контроля и нейтрализации злых духов, встречающихся на пути начинающего почитателя зелья во время ритуала, но и чтобы вызвать обусловленные культурой видения. Проводник, как правило, использует музыку для достижения этих целей. В части 3 я буду детально исследовать связь ритуала и музыки.

Священный ритуал и театр

Антропологи, занимающиеся взаимосвязью культуры и галлюциногенов, отметили, в частности, наличие элементов экспрессии в ощущениях, вызываемых этими растениями. Эти эстетические элементы присутствуют в общественных образованиях по всему миру, начиная от примитивных охотников-собирателей, пастухов и земледельцев и кончая представителями древних цивилизаций и этнических групп национальных государств. Выразительность и театральность ритуалов, связанных с употреблением галлюциногенов, требует такого же пристального внимания, как и их практическое предназначение. Привкус внутреннего драматизма, присущий галлюцинаторным странствиям, никогда не может быть замечен беспристрастным наблюдателем. Ощущения, которые способны вызвать снадобье, настолько выразительны, что они равны по силе и драматизму лучшему из театров, существовавших где-либо. Однако, в отличие от городского театра, чей путь лежит к зданию под названием театр, а его актеры изображают жизнь в соответствии со сценарием, написанным не ими и являющимся лишь имитацией реальных событий, ощущения принимающего снадобье - это драма, написанная в совершенно ином жанре. В театре с именем ритуал, употребляющий галлюциноген одновременно является не только актером, но и сценаристом, постановщиком, костюмером и даже музыкантом одновременно. Быстро меняющийся, сверкающий калейдоскоп цветов, форм, картин и событий, намного более экзотичных, чем те, что видят люди с нормально функционирующим сознанием, - эксклюзивный продукт психики индивидуума.

Однако и в традиционных обществах есть свой режиссер этой ритуальной драмы - шаман или жрец. С помощью музыки, монотонного пения, свиста и ударов в бубен, он вызывает характерные видения, имеющие специфический культурный смысл в контексте ритуальных ощущений (см. Кац и Добкин де Риос 1971; Добкин де Риос и Кац 1975).

Я и мой коллега Фред Кац пришли к выводу, что поспешный подход, приводящий к неосознанному по сути приему галлюциногенов, опасен для человеческих существ. Специалисты в области психодинамики утверждают, что эмоциональные последствия такого подхода выражаются в тошноте, рвоте, поносе, тахикардии и высоком кровяном давлении участника ритуала. Из нашей более ранней работы следует, что музыка с ее неясной структурой замещает психическую структуру

личности в периоды ее распада. В соответствии с этой гипотезой функция музыки состоит не только в том, чтобы создавать настроение в состоянии наркотического опьянения. Шаман-проводник создает так, как это может сделать только театральный режиссер, музыкальный орнамент, внутренняя структура которого посредством указателей и шлагбаумов помогает участнику выбрать направление его видений на фоне действительных ощущений. В отсутствие такой режиссуры участник был бы дезориентирован изменениями, которые происходят в структуре его собственного "Я", тревогой, страхом и телесным дискомфортом, вызванными действием галлюциногена.

Шаманы, с которыми мне довелось говорить, утверждают, что музыка, звучащая во время наркотических ощущений, создает специфические и весьма ценные видения. Например, музыка может устроить встречу с особыми сверхъестественными сущностями (см. часть 2), вызвать видения, изображающие источник колдовства, устроить свидание с умершими предками и т. д. Во время ритуала, связанного с употреблением галлюциногенов, физическая активность минимальна, хоть и задействованы все пять чувств. Участники склонны к спокойствию и созерцательности, однако непременно используются стимуляторы чувствительности. Ими служат натуральные ароматизаторы и растительные благовония, многоцветная раскраска тела и затемнение зубов. Общепринята игра на бубнах. Стимуляция осязания достигается либо непосредственной близостью участников в групповых ритуалах, либо наложением рук в ритуале изгнания духов,

Ценность этих ритуалов в том, что они обеспечивают катарсис. Действие снадобий, создающее эмоциональное опустошение, сродни тому, что чувствует западный зритель, которому посчастливилось посмотреть хорошо написанную и хорошо поставленную пьесу в театре. Людвиг (1969) описывал замечательные соматические и психологические эффекты, связанные с измененными состояниями сознания, которые сами по себе несколько не уступают драматическому произведению. Особенно в области эмоциональной выразительности, по-видимому, присутствует вся полнота эффектов - небеса и ад, о которых написал Хаксли (1954) в своих "Вратах ощущений". Более того, опустошение - ослабление физического напряжения, достигаемое за счет выхода подавленных травматических ощущений - вызывает соответствующие эмоции и эффекты, переживаемые индивидуумом, даже если психотерапевтическое воздействие не запрограммировано шаманом (жрецом) в галлюцинаторных ощущениях. Аристотель убеждал (1961: 9), что цель трагедии состояла в том, чтобы очистить от страдания и страха: "Практика, которую пытается воспроизвести искусство, состоит в основном из психической энергии, вырывающейся наружу". В качестве иллюстрации этой фразы античного философа может служить моя работа с *аяхуаска* (иначе *banisteriopsis*) в Перуанской Амазонии. В этой ситуации мужчина и женщина стремились к галлюцинаторным ощущениям, чтобы вызвать видения, в которых перед ними представляли причины колдовства, приведшего, по их убеждению, к началу свалившихся на них болезней и несчастий. Видения были катализатором для ритуального вмешательства шамана, который известил о приближающемся излечении с помощью совершенного возмездия по отношению к злодею. Эта амазонская психологическая драма, без сомнения, издавна была проиграна много раз и в разных местах, поскольку на протяжении всей человеческой истории считалось, что болезни вызваны сверхъестественными причинами (см. Аккеркнехт 1971). В тех регионах, где растительные галлюциногены использовались для лечения, особенности традиционной культуры в форме специфических верований давали материал для своих собственных сценариев (Добкин де Риос 1975).

Еще одна интересная проблема в этой дискуссии затрагивает роль синестезии-ощущения одного из видов чувств как остальных. Руководство шамана подобными ощущениями включает в себя постановку этих внутренних драм в естественных условиях, где для усиления действия галлюциногенов используются всевозможные ароматизаторы, звуки, визуальные сигналы и тактильные средства. Эти аспекты синестезии способствуют общему драматическому эффекту галлюцинаторных ощущений.

ШАМАН И ГАЛЛЮЦИНОГЕННЫЕ СРЕДСТВА

Шаманы (обычно рассматриваемые как специалисты по сверхъестественному и называемые знахарями и колдунами) всегда были отличными магами. Используя силу галлюциногенных средств (как мы уже видели в представленных выше небольших сюжетах), маг был способен направить свою энергию на излечение пациентов, предсказание будущего, околдовывание врагов, получение расположения избранной женщины и, что наиболее важно, манипулирование сверхъестественными

силами. Этнографическая литература полна описаниями традиционных и сельских шаманов, чьи познания сложных химических веществ просто превосходны. Определенно, такие специалисты отдавали полное предпочтение в своих садах и местах сбора галлюциногенам. Как для того, чтобы наладить связь со сверхъестественными сущностями, так и чтобы восполнить свои собственные ресурсы.

Шаман - специалист в технике достижения экстаза, не чужд тем, кто интересуется антропологией религии. Если мы посмотрим на некоторые важнейшие особенности поведения, присущие шаманам по всему миру, то увидим, что большинство их манер связано с галлюциногенными растениями. Фактически, можно назвать несколько шаманских тем, которые должны быть подвержены влиянию галлюциногенов. Это такие явления как поиски источника шаманской силы, присутствие духов-помощников и союзников (или превращение в них самого шамана), небесное путешествие шамана и вхождение в подземный мир, часто обсуждаемые магический полет и перемещение в пространстве, воинственная природа шаманства и специфические способности излечивать людей. В части 2, мы посмотрим более внимательно на некоторые из этих тем в связи с повсеместным употреблением галлюциногенов.

Элиад (1958) рассматривала шамана в качестве мага, предназначение которого - управлять неизведанным. Его специализация - вхождение в состояние транса, во время которого его душа покидает тело и либо возносится в небо, либо опускается в подземный мир. В отличие от людей, находящихся в состоянии одержимости, шаман управляет специальными духами-помощниками, с которыми он общается даже не становясь инструментом их влияния. Содержание ощущений шамана - тема, которая проходит через большое количество литературы. Хотя исследователи, интересовавшиеся поведением шаманов, часто не учитывали при этом роль галлюциногенных средств, многие свойства снадобий, как обсуждалось ранее, могут быть включены в действия шамана.

Определенно, визуальное удовлетворение от воздействующих на сознание средств несравнимо ни с чем, что можно найти где-либо в реальной жизни. Живая игра калейдоскопических цветов и форм, предстающие перед взором реалистические и фантастические картины, перемены в чувственных ощущениях и глубина самоанализа - все это даст фору любым символическим произведениям, связанным с существующими культурными представлениями. Вряд ли найдется хоть один, у кого могут возникнуть сомнения в том, чтобы присоединиться к небольшой группе энтузиастов, утверждающих: эти средства - плоть и кровь религиозных верований людей, их важную роль в системах таких верований нельзя не учитывать.

Галлюциногенные растения и этико-моральные устои

Западные исследователи проблемы использования галлюциногенов в традиционном обществе, выделяют понятие "маны", или силы, которую, как предполагается, содержат в себе эти растения. **Мана**, хотя сама по себе и нейтральная, может быть направлена употребляющим снадобье (профессиональным шаманом или любителем) на достижение специфических этических или моральных целей. Временами бывает трудно обходиться простыми понятиями добра и зла, как они сформулированы в иудаистско-христианской традиции. Херскович пришел к выводу (1946), что эти категории просто неприменимы к традиционному обществу. В обществе догосударственного уровня шаман обычно является моральным арбитром своей общины. Его роль заключается в том, чтобы исправлять недостатки в себе самом, своих подопечных и племени, к которому он принадлежит. Как знающий врач, умеющий обращаться с такими сильными снадобьями, он может, используя силу растений, накликал смерть и разрушения на вражеское селение. Он может лечить болезни или вызывать их у своего недруга. Вопрос - как должна быть использована эта сила - непростой вопрос, хотя и является предметом постоянного внимания в тех обществах, где галлюциногенные растения являются частью культурной традиции. Западному наблюдателю часто кажется, что моральная дилемма состоит в определении природы добра и зла, которым служат эти растения. Мои собственные данные об использовании *аяхуаска* в Перуанской Амазонии показывают, что источники информации совершенно четко различают, какие растительные галлюциногены должны применяться в каждой конкретной ситуации. Должны они быть применены для лечения недуга? Чтобы околдовать врага? Для получения расположения женщины? Чтобы найти того, кто украл исчезнувший предмет? Для предсказания будущего? Приписываемая растениям сила обязывает человека использовать их по назначению. Является ли таковым достижение собственной выгоды, общественного положения, психологического контроля над другими; самоутверждение; получение расположения одной из важных персон; или решение частных денежных проблем? Или, наоборот,

они должны использоваться на благо социальной группы, для связи с миром духов и для достижения благосостояния всеми членами общества? Мы обнаруживаем в традиционных обществах смесь общинного сознания и индивидуальных способностей шамана.

В последующих сюжетах мы увидим, что люди по всему миру использовали галлюциногенные снадобья в различных культурных действиях. Перед тем, как обратиться к исследованию характерных случаев, чтобы во всех деталях изучить записанное антропологами, необходимо отметить, что многие сведения о таких сообществах крайне противоречивы. Антропологи, миссионеры, ботаники и путешественники, оставившие после себя прекрасные описания материальной культуры, часто дезинформируют нас в сфере символов и верований, более непонятной для непосвященных. Один из авторов, Ричард Блум (1969), пытался целенаправленно изучать применение галлюциногенов в традиционных обществах. В своем "Сборнике сведений в сфере человеческих отношений" он сделал попытки связать употребление галлюциногенов с социальной структурой, материальной культурой и системами верований. Хотя им был проведен статистический анализ более чем 250 общественных образований, приведенные данные часто были настолько неполными и неточными, что проект принес мало стоящих результатов.

Данная книга, напротив, будет сопоставлять факты, взятые из источников, не имеющих отношения к "Сборнику", несмотря на то, что многие источники вторичны. Более того, в фактическом материале есть пробелы, которые невозможно заполнить. Либо они могут быть заполнены лишь умозаключениями, вытекающими из загадочных комментариев некоторых путешественников, оставивших нас в мучительных раздумьях о месте, которое занимали галлюциногены в этих обществах. Часто путешественники упоминали возможные сведения всего в нескольких фразах, так что оказывались представленными наиболее "интересные" с их точки зрения обычаи (как правило, сексуального характера).

Только в последние десятилетия в западных странах появились антропологи, которые с растущим интересом начали проявлять внимание к употреблению воздействующих на сознание растений объектами их исследования.

Возвращаясь к этнографии, мы обнаруживаем, что, несмотря на отрывочность сообщений, австралийские аборигены, обитавшие в центральном пустынном регионе, использовали растение под названием *питури* для того, чтобы облегчить межличностное взаимодействие, преодолеть страх и жажду, предсказать будущее и справиться с неблагоприятными обстоятельствами. Посмотрим теперь на возможности растений оказывать влияние на системы верований и целительство. Коренные народы Сибири использовали мухомор, который был тесно связан с деятельностью шаманов до контакта с европейцами. Этот гриб играл главную роль при ворожбе, обеспечивал связь со сверхъестественными силами, и применялся для достижения наслаждения.

Равнинные индейцы, чтобы достичь особо ценных мистических состояний, которые обеспечивали им связь со сверхъестественными сущностями, использовали различные виды пасленов и бобы *мескаля*. В частности, через употребление галлюциногена осуществлялся тесный контакт между воином и диким зверем в видениях, предшествующих охоте.

Богатое наследие в виде керамики и текстиля, доставшееся нам от древних рыбаков наска, обитавших на южном побережье Перу, позволяет установить роль кактуса *Сан-Педро* и кустарника *уилка* в их культуре. По всей видимости, растительные галлюциногены использовались местными религиозными и политическими лидерами для осуществления власти в политической, психологической и социальной сферах при помощи силы, заключенной в измененных под действием галлюциногенов состояниях сознания.

Обитатели гор Новой Гвинеи, используя воздействующие на сознание грибы, совершенно отличались в этом от других жителей Земли, употреблявших галлюциногены. Эти туземцы пребывали в полуобезумевшем состоянии под действием грибов на протяжении определенного периода ежегодно, не проводя при этом никаких ритуалов и церемоний. Жители Новой Гвинеи - пример аномалии в их внеритуальном употреблении растительных галлюциногенов.

Индейцы мочика с северного побережья Перу использовали кактус *Сан-Педро* и различные виды пасленовых в качестве элемента действий шамана. Религиозные служители вплетали в свои ритуалы добро и зло, проявление силы и умение ею манипулировать, а также магическую власть над

природой, что позволяло им удовлетворять потребности, как всей общины, так и отдельных ее членов.

Древние ацтеки включали в свою фармакопею, по крайней мере, четыре основных вида галлюциногенных растений. С их помощью они обслуживали свои потребности при жертвоприношениях, использовали их для угощения важных особ на церемониальных пирах и брали в виде дани. Растения также применялись для лечения, ворожбы и поднятия боевого духа воинов перед битвой. В этом обществе мы наблюдаем любопытное использование ритуальных растений для воинственных и агрессивных целей.

В Перу, среди древних инков, растительные галлюциногены - *Сан-Педро*, *уилка* и кока не были включены в религиозно-культурную деятельность так основательно, как у ацтеков Мексики. По-видимому, инки проявляли меньший интерес к воздействующим на сознание растениям, чем остальные цивилизации Нового Света. Хотя очевидцы отмечают, что галлюциногены играли важную роль в народном целительстве, особенно в сельской местности.

Фанги северо-западной экваториальной Африки, испытавшие шок французской колонизации, изменили своему традиционному применению галлюциногена *tabernanthe iboga*. В прошлом он использовался крестьянами и охотниками этого общества для снятия усталости и поддержания бодрости во время охоты. Однако в последние десятилетия он был включен в религиозное движение возрождения - *бвити*, чтобы его участники могли собственноручно ощутить присутствие культового божества.

Древние **майя** до классического периода использовали галлюциногенные грибы, жабий яд и корни обыкновенной водяной лилии. Эти средства оказывали влияние на религию древних майя, особенно, в сфере гаданий и целительства.

В таких городах Перуанской Амазонии, как Икитос и Пукальпа, мужчины и женщины используют в наше время растительный галлюциноген *аяхуаска* для диагностики и лечения болезней, связанных с колдовством. Народные целители несколько раз в неделю собирают группы пациентов и назначают им дозу снадобья, что позволяет больным увидеть человека, наславшего порчу.

После ознакомления с этнографическими сюжетами (часть 2), мы обратимся к общим темам в различных культурах, которые вытекают из этнографических сведений (часть 3).

Часть 2

Этнография

АВСТРАЛИЙСКИЕ АБОРИГЕНЫ

Несмотря на недостаточно полные сведения об использовании галлюциногенов аборигенами Австралии, мы можем определить место, которое занимало такое наркотическое растение как *питури* (*duboisia hopwoodii*), в культуре охотников-собирателей. Кэтрин Берндт, на мой взгляд, весьма удачно охарактеризовала проживающих в засушливом пустынном регионе аборигенов: "Культура аборигенов пустынного региона повсеместно имела сходства, поскольку не было областей, изолированных друг от друга. Будучи лишенными долговременных стоянок, с относительно небольшим количеством имущества, аборигены имели мало общественных образований, в которых бы преобладали личные отношения. Образ мышления этих людей был полукочевым, а их отношение к собственной земле - отчужденным. Это обуславливало персональную обособленность в эмоциональных и религиозных чувствах и твердый базис для общественного объединения в форме племен, построенных на одном из двух (или обоих) критериев:

генеалогическое или квазигенеалогическое наследование и территориальная принадлежность. Общественные образования аборигенов были традиционно ориентированы и объединены религией" (1964: 265).

В 1788 году, когда датчане захватили северное и западное побережье континента, в Австралии насчитывалось около пяти сотен племен, ведущих полукочевой образ жизни. Каждое племя включало от 100 до 500 аборигенов. В местах обитания аборигенов произрастало приблизительно тринадцать диких сортов табака (Гудспид 1954). Особняком стояло растение *питури*, которое, вероятно, было самым важным из тех, которые использовали племена. Небольшие дозы растения, содержащего

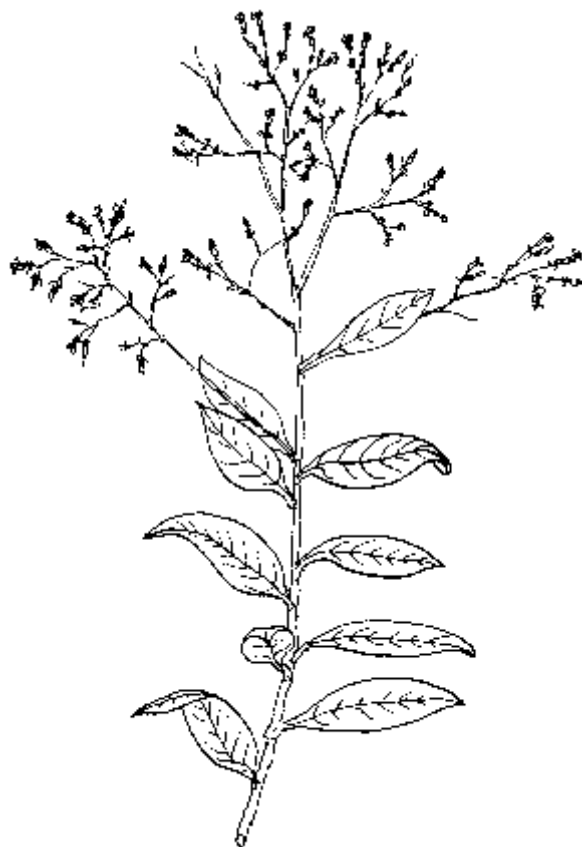


Рис. 1. *Duboisia myoporoides*

алкалоиды *скополамин* и *гиосциамин*, вызывали галлюцинации и иллюзии. Еще один эффект - отрешенность от времени и пространства. *Питури* играло важную роль в общественной жизни аборигенов. Его способность подавлять чувство голода и жажды позволяла аборигенам не только приспособиться к пустыне, но и преодолевать значительные расстояния в поисках воды и пищи. Экономическое значение этого растения для популяций аборигенов видно из существования так называемых путей питури - обширных торговых связей, которые распространялись от северной до южной оконечности пустыни. Они позволяли аборигенам вести торговлю этим растением (Спенсер и Джиллен 1899). Племена, в местах обитания которых, *питури* не произрастало, обменивали на него копы, бумеранги, щиты, рыбу и батат (Бейсдоу 1925). Пути пересекали реки и высокие горные массивы. Листья *питури* плотно укладывались в плетеные корзины и отправлялись для продажи за сотни миль. В литературе приведены такие примеры применений *питури*: (Рис. 2). Сложный язык знаков указывал на автора сообщения - старейшину, который посылал письма-дощечки владельцу товара. Это было в чем-то похоже на средневековое королевское кольцо со знаками, служившее для подтверждения подлинности лица, от которого исходили указы (Рот 1897). Посыльный, переносивший эти дощечки, должен был сообщить, какое количество растения ему необходимо. Дощечки действовали как мнемоническое устройство - зарубки и выемки различного рода должны были помочь посыльным получить свой груз. Дощечки, кроме того, имели статус охранной грамоты на чужих территориях (Спенсер и Джиллен 1899).

Поскольку *питури* использовалось не только в ритуальных действиях, существовали специальные священные ритуалы, связанные с акацией *вирра*. Это вещество смешивалось с *питури* почти таким же образом, как в высокогорной части Перу в наше время к листьям *коки* добавляют золу, чтобы усилить ее алкалоидные свойства (Хорн 1924).

С приходом европейцев и распространением на континенте переработанного табака сигареты несколько снизили употребление *питури*. К 1950 году *питури* уже окончательно стояла на пути своего исчезновения, и такие писатели как Тейлор (1977) могли с чистой совестью заявить, что медицина аборигенов полностью обходилась без каких-либо препаратов на основе фармакологически активных растений. В настоящее время в Австралии проживает всего пять тысяч аборигенов. Поскольку они переселяются в резервации или приспосабливаются к западному образу жизни, многие из их традиций безвозвратно утрачены. Сегодня *питури* - это, в лучшем случае, лишь смутное воспоминание прошлого.

Несмотря на слабое документальное подтверждение влияния *питури* на системы верований аборигенов, весомым аргументом в пользу такого влияния может служить то, что растение на самом деле играло важную роль в религиозной жизни туземцев. Для объяснения отсутствия вещественных доказательств можно привести два фактора. Во-первых, как неоднократно утверждала Берндт (1964) и другие исследователи, религиозная жизнь аборигенов была покрыта завесой тайны.

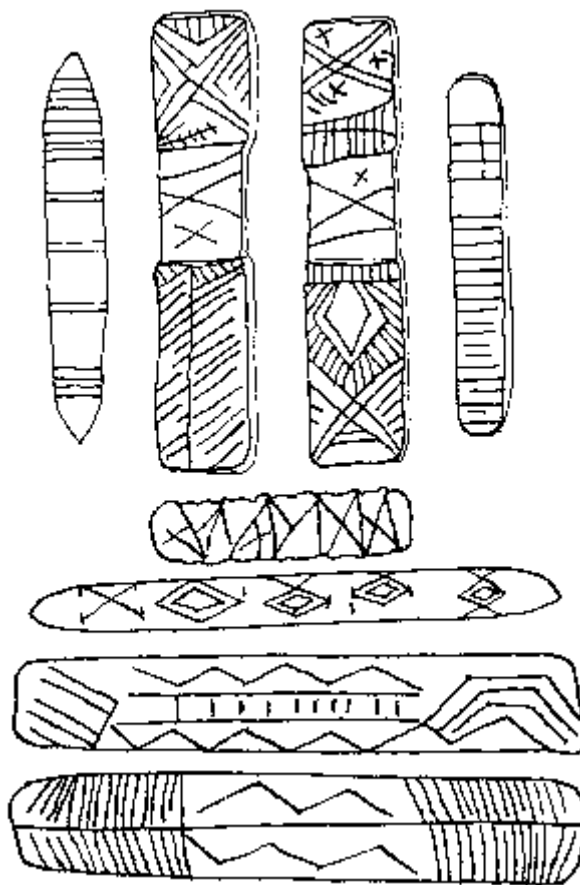


Рис. 2. Дощечки с письменами австралийских аборигенов

1. служило поводом для начала дружбы незнакомых людей (Джонстон и Клелленд 1933);
2. являлось возбудителем и посредником для поддержания дружеских чувств (Бейсдоу 1925);
3. клали в яму с водой в качестве приманки для эму, попугаев и кенгуру (Спенсер и Джиллен 1899);
4. использовали как элемент межличностного общения (Джонстон и Клелленд 1933);
5. использовалось старейшинами, считавшимися провидцами, для достижения власти и богатства (Джонстон и Клелленд 1933);

6. использовалась в качестве вознаграждения в обряде подрезания (Хорн и Айстон 1924).

Аборигенам была известна лишь одна форма письменного общения - та, что связана с торговлей *питури*. Письма в виде деревянных дощечек с насечками использовались для передачи соседним племенам сигналов о желании купить растение

Со временем европейцы получили полное представление о *питури*. Прежде, чем заинтересоваться его ролью в жизни племен. Они, к своему огорчению, убедились, что растение убивало домашний скот. Более того, с тех пор, как антропологические исследования популяций аборигенов в этом столетии были свернуты, их культура действительно пришла в состояние упадка. Подобные проблемы характерны и для других обществ, описанных в этой книге. В итоге сегодня можно выдвинуть лишь приблизительные предположения относительно влияния *питури* на жизнь австралийских аборигенов.

Как показал в ряде своих последних статей Иствелл (1982, 19826), со времени первого контакта доминирующее общество белых было расистски настроено по отношению к аборигенам. Из-за примитивной социальной организации, аборигены казались европейцам неподходящими для колонизации. Их политическая система, при которой вся власть была сосредоточена в руках старейшины (европейцами она описывалась как герантократия), была непохожа на политические системы в других колониях. Подобно многим другим этническим группам, избежавшим колонизации, популяция аборигенов почти полностью вымерла в девятнадцатом столетии. Узурпация земель, принадлежавших аборигенам, и привезенные европейцами заболевания повысили уровень смертности, в то время как уровень рождаемости упал.

Изобилие церемоний было характерным для культуры аборигенов на протяжении всей ее истории. Предназначением церемонии являлось повышение благосостояния племени и увеличение его численности. Джоунс и Хорн (1972) описали одну из таких церемоний, интенсивная подготовка к которой, велась несколько недель. Описаны обычные для культуры аборигенов увечья, которым подвергаются гениталии. Акт подрезания, заключающийся в рассечении поверхности пениса для высвобождения подкожной уретры, обсуждался рядом антропологов. Объяснение этого обычая следует из психоаналитического подхода Беттельхейма (1954), который предположил, что это делалось из зависти к женской менструации. Другие авторы, такие как Каут (1964), утверждают, что переделка гениталий создавала тотемическое сходство с раздвоенным пенисом кенгуру или эму - двух представителей животного мира, одинаково важных в жизни аборигенов. Как утверждал Каут, среди аборигенов существовал миф, который служил социальным оправданием для такой аналогии между мужчиной и животными. Мясо эму - один из основных источников животного белка, доступного аборигенам, интересно еще тем, что для его получения не требовалась какая-то специальная охотничья техника. Как уже говорилось, эму заманивали в яму с водой, в которую было добавлено *питури*. Эму пьянели и становились легкой добычей коварных людей. Ритуал идентификации мужчины с животным с помощью наркотического растения, притягательного как для человека, так и для животного, известен и в других уголках мира у народов, употребляющих галлюциногены (например, см. следующую главу). То, что ритуал увечья мужчин-аборигенов служит для установления их более тесного соответствия эму или кенгуру - довольно интересное предположение. Каут пришел к выводу, что аборигены видят себя полноценными мужчинами, а не самцами-животными. И что изображаемая ими аналогия служит лишь для подтверждения мифов, которые превозносят сходство с животными. Искажение гениталий, одновременно с удалением и прорежением передних зубов - средство для обучения мифам новичка, посвящаемого в ходе ритуала. Раньше мифы передавали в закодированной форме всю информацию о местоположении живительных колодцев с водой. Интересно, что такая болезненная операция как подрезание, вероятно, проводилась без применения *питури*. Хотя *скополатин* - прекрасное средство для анестезии. Его свойства были изучены и использованы европейцами: перед Второй мировой войной он широко применялся для анестезии при родах. Хотя *скополамин* и не устранял боль, его наркотические свойства помогали пациентам забыть о хирургической или родовой травме. Тем не менее, аборигены, совершавшие болезненные операции на гениталиях молодых мужчин, по всей видимости, не использовали *питури* для притупления боли. Последние исследования, касающиеся процессов обучения и запоминания, показывают, что состояния повышенного эмоционального напряжения на самом деле улучшают способность к обучению (Бауэр 1981). Таким образом, боль в подобной церемонии может служить в качестве вспомогательного мнемонического средства. В некоторых случаях, как уже было замечено, растение являлось вознаграждением за проведенную операцию.

Возможно, мистическая связь между женщиной, растениями и животными - постоянная тема в культуре аборигенов - усиливалась при помощи *питури*. Похоже, что *питури* использовалось шаманом и посвящаемым как средство общения с миром сверхъестественного. Не исключено также, что растение применялось для вхождения в транс и предсказаний - целей, которые были широко распространены среди обществ, использовавших галлюциногенные растения.

Иствелд утверждал, что аборигенам были знакомы спонтанные трансовые состояния (которые, возможно, были вызваны *питури*). Такие состояния, которые в наше время воспринимаются аборигенами как недомогание, попадали в сферу деятельности местных целителей. Иствелл (1982) писал, как один абориген использовал местную терминологию для объяснения понятия "транс". Источник информации рассказывал о волосках насекомого, которые были соединены местным целителем в длинную нить. Один ее конец был привязан к пациенту, а другой - к близстоящему дереву. Эта нить обозначала траекторию, по которой утраченный пациентом дух возвращался к нему. Как утверждает Иствелл, слово, означающее понятие "транс" в языке аборигенов, в настоящее время утрачено, что может быть связано с исчезновением растения *питури*.

Выявление недуга, как события, имеющего сверхъестественные причины, тоже могло быть как-то связано с употреблением *питури*. Лишь из коротких замечаний в литературе нам известно, что *питури* являлось в обществе аборигенов почитаемым тотемическим растением. Несмотря на то, что его использование осталось скрытым под завесой пустых рассуждений, вполне возможно, знахари или медиумы с помощью *питури* перекидывали мост через пропасть между живыми и умершими. Хотя мы, видимо, никогда не узнаем всей важности той роли, которую *питури* играло в жизни аборигенов, не вызывает сомнения, что это галлюциногенное растение почиталось и использовалось во многих целях.

КОРЕННЫЕ НАРОДЫ СИБИРИ

В экстремальных условиях северо-востока Евразии на протяжении многих веков коренные жители занимались тем, что пасли диких оленей. Со времен первого контакта с русскими в 1589 году многое изменилось в их традиционной культуре. Прежний образ жизни обитателей Сибирской тундры существенно отличался от образа жизни западных соседей. Их особенностью являлась их тесная связь с этими животными, которые были основным источником пищи и одежды. Подстерегающие на каждом шагу трудности, свойственные полукочевой жизни пастухов в условиях северного климата, когда двухметровый слой снега держится в течение шести месяцев, вынуждали их сочетать оленеводство с охотой и ловлей рыбы. В течение всей зимы они были вынуждены мигрировать, преодолевая на оленях значительные расстояния. Пастухи уделяли большое внимание своим животным, проявляя заботу о корме и пополнении потомства (Левин и Потапов 1956).

Несмотря на все отличия в экономическом укладе народов уральской языковой группы, большинство племен использовало для достижения измененных состояний сознания галлюциногенный гриб *Amanita muscaria*, более известный как мухомор (Рис. 3). Этот гриб, имеющий более пятидесяти разновидностей, встречается на всех континентах, исключая Южную Америку и Австралию, и образует симбиоз с березой и елью (Шультс 1970). Известный миколог Р. Гордон Вэссон (вместе со своей женой) активно обсуждал употребление этого растения не только жителями Сибири (Вэссон и Вэссон 1957), но и древними индусами (Вэссон 1968), загадочная "сома" которых, скорее всего, была обычным мухомором. Первые упоминания

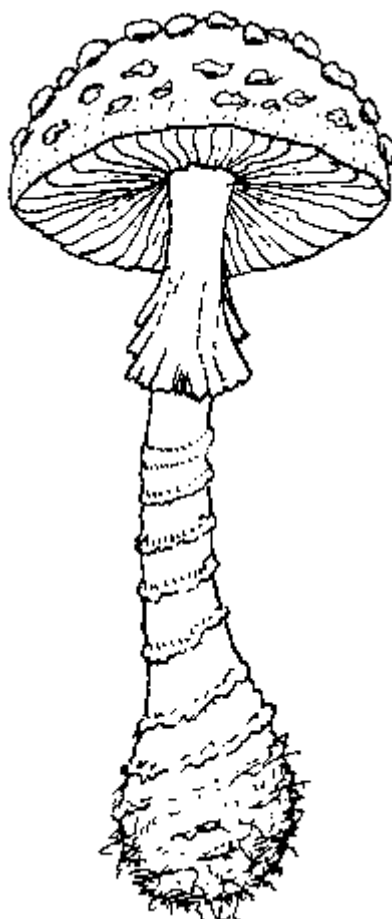


Рис. 3. *Amanita muscaria*

об употреблении *Amanita muscaria* стали появляться в XVII веке. В значительной степени они отражали процессы перемен в культуре, вызванные русификацией сибирских аборигенов. Ввозимая русскими водка практически отлучила их от пристрастия к мухомору. Тем не менее, хорошо известно, что употребление галлюциногенных грибов было распространено среди чукчей, коряков, камчадалов и юкагиров.

В 1905 году Американский Музей Истории Природы опубликовал исследование народностей, проживающих в прибрежных районах Сибири, включая район экстремальных условий, граничащий с Аляской. Два антрополога - Джосельсон (1905) и Богораз (1910) - участники Северной тихоокеанской экспедиции писали как о мухоморе, так и о том, как он использовался. Как правило, сбор грибов проводился в августе, когда на шляпке появлялись характерные белые крапинки. Сбирать и сушить грибы имели право лишь молодые девушки. Из-за боязни отравиться коряки не ели грибы свежими, они предварительно сушили их на утреннем солнце. Женщины не допускались к употреблению грибов, хотя они готовы были пережевывать и держать их во рту, не проглатывая, довольно продолжительное время.

Алкалоиды, содержащиеся в мухоморе, вызывают отравление, галлюцинации и привыкание. Еще один эффект заключается в том, что находящиеся вблизи предметы кажутся либо очень большими (макропсия), либо очень маленькими (микропсия). Возможны телодвижения и конвульсии.

Приступы сильного возбуждения сменяются моментами глубокой депрессии. *Amanita muscaria*, в отличие от других галлюциногенов, вызывает неестественно сильную физическую подвижность. С ней может быть связано так называемое состояние экстаза, которого умеют добиваться сибирские шаманы. До того как шаман вводил соплеменника в транс, тот часто употреблял грибы.

Большинство сведений о мухоморе, по сути дела, дают нам представление о традиционных шаманских концепциях, значительная часть которых присуща именно коренным народам Сибири. Забавный момент в процессе употребления грибов - использование мочи для достижения эффекта опьянения. Например, коряки опытным путем обнаружили, что галлюциногенные свойства грибов

проявляются в мужской урине. Мужчина, выходя из жилища, "облегчался" в специально подготовленную деревянную емкость, в которой находились грибы. Процесс повторялся пять раз, пока грибы не приобретали необходимые свойства. Возможно, что сибирские пастухи заметили связь между свойствами грибов и их выдержкой в урине, пройдя обучение у своих оленей. Когда животные ели лишайник, ими овладевало страстное желание, проявлявшееся в интересе к моче пастухов мужчин, и они часто подходили к жилищам, чтобы напиться ею. Каждый корякский мужчина носил с собой сосуд из тюленьей кожи, который он использовал для хранения урины. Этот сосуд служил средством для усмирения непокорных оленей. Иногда, чтобы поесть политого уриной снега, который, по-видимому, являлся для оленей деликатесом, они возвращались к чумам с самых отдаленных пастбищ (Вэссон и Вэссон 1957). Когда олень наедался мухоморами, что случалось довольно редко, он начинал вести себя как заправский пьяница, впадая в глубокий сон. Стеллер сообщал (Вэссон и Вэссон 1957), что когда коряк находил опившееся животное, он связывал ему ноги и не убивал до тех пор, пока не пройдет опьянение. Коряки были убеждены: если они убьют оленя, когда период интоксикации еще не закончился, отравление грибами перейдет на того, кто съест мясо животного.

Amanita muscaria использовался сибирскими аборигенами (обычно старейшинами племени) в нескольких случаях (Джосельсон 1905): растение применялось для общения со сверхъестественными силами, для предсказания будущего, для установления причины недуга, а также просто для получения удовольствия во время празднеств (например, свадебных торжеств), когда им угощали гостей. В тех случаях, когда употреблялись грибы, люди задавали интересовавшие их вопросы опьяневшему соплеменнику, если тот мог вразумительно на них ответить. Ответы основывались на видениях последнего.

Коряки верили, что в грибах обитают особые силы, и что эти злые существа - *нимвиты* подвластны только шаману. Общение с ними происходило только ночью, в полной темноте, и сопровождалось употреблением грибов. После того как шаман наедался грибами, он впадал в транс. В момент пробуждения он начинал осознавать то, что окружало его в видениях. Часто он сообщал о своем переходе в иной мир и встрече с умершими родственниками, от которых он получал наставления. Все мужчины, даже если они не были шаманами, могли употреблять грибы. Это делалось для того, чтобы узнать причину своего недуга, чтобы наблюдать видения или побывать в верхнем и нижнем мирах. Коряк верил, что во время опьянения грибами, он должен делать то, что ему советуют духи, обитающие внутри растений.

Некоторые племена, например чукчи, были уверены, что грибы являются "другим племенем". Видения под действием интоксикации представляли перед ними в виде мужчины, причем "мужчин" появлялось ровно столько, сколько грибов было съедено. Жители тундры верили, что эти создания должны брать человека под руки и отправляться с ним в путешествие по всему миру. "Мужчины" показывали вкушившему как реальные вещи, так и множество призраков, при этом они следовали запутанными тропинками и очень любили посещать места, где обитают мертвые (Богораз 1910).

У самоедов лесные шаманы имели обычай есть грибы, когда они полностью созревали и становились сухими. Если обитавшие в грибах духи не были расположены к опьяневшему мужчине, они могли убить его. Как и чукчи, самоеды сообщали о мужеподобных созданиях, которые представляли перед ними в видениях. Создания быстро бежали вслед за солнцем по пути, который оно проходит после заката, чтобы взойти снова. Однажды опьяневший человек последовал прямо за духами, так как они бежали довольно медленно. Во время путешествия грибные духи сказали человеку о его желании узнать, сможет ли он вылечить одного больного. Когда мужчина снова вышел на свет, он нашел шест с семью отверстиями и веревками. Тогда он привязал духов и проснулся. Он сел, взял в руки символ опоры мира - четырехгранный столбик с семью косыми крестами, вырезанными на каждой из сторон в его верхней части, и запел о том, что он пережил в своем путешествии.

Обсуждая религию народов угорской языковой группы, Карьялайнен писал об интоксикации с помощью *Amanita muscaria*. Он утверждал, что когда эти грибы ели для утоления голода, принимались различные меры предосторожности с целью избежать интоксикации. Однако, когда грибы ел шаман, акт приобретал культовое значение. Это было действительно так, поскольку, употребляя грибы, шаман создавал себе помощников. Согласно Карьялайнену, важным элементом грибного ритуала васюганов была музыка. Шаманы стремились связаться с духами и получить от них необходимую информацию. Иногда они использовали видения, вызванные грибами, для того, чтобы предсказывать будущее.

Своеобразная церемония употребления мухоморов существовала у остяков, другого коренного народа Сибири. Чум наполнялся дымом от тлеющей смолистой коры дерева. Шаман целый день ничего не ел, затем съедал натошак от трех до семи шляпок мухомора и засыпал. После чего он просыпался, чтобы рассказать о том, что открыл ему дух через своих посланников. При этом он выкрикивал слова, ходил взад-вперед и дрожал всем телом, находясь в сильном возбуждении. Грибной дух сообщал ему о том, какого из духов нужно было умиловать, как взамен получить удачу и так далее. После того как посланники передавали ему все и удалялись, шаман погружался до утра в состояние глубокого сна.

Традиционный костюм шамана является примером выражения шаманской практики и роли диких оленей в получении знаний о мухоморе. В старину сибирские шаманы одевали на тело меховые шкуры, а на голову рога, чтобы целиком походить на животное. Такой символический наряд являлся своеобразным долгом шамана, который он отдавал несчастному животному за его пристрастие к мужской урине. Ведь именно благодаря этому пристрастию человек узнал секрет проявления свойств мухомора.

Вэссон в своем монументальном двухтомнике "Россия: грибы и история" (1957) оспаривает утверждение о том, что использование мухоморов как наркотика началось приблизительно 10 тысяч лет назад. Он пытается доказать, что это произошло намного раньше, где-то в конце ледникового периода, объясняя это тем, что гриб сосуществует с березой и елью - деревьями, которые покрыли сибирские равнины сразу же после отступления ледника. Множество антропологических доказательств, предоставленных Вэссоном и рассмотренных в этой главе, действительно подтверждают важную роль растения в жизни коренных народов Сибири. С другой стороны, почти все, кто писал о культах (как установил Вэссон), застали их в фазе угасания, когда целостность верований была нарушена. Народы алтайской языковой группы, которые сменили издавна поедавшие мухомор племена, не могли самостоятельно употреблять этот красный с пятнышками гриб. Возможно, они включили в свою шаманскую практику ряд верований, связанных с использованием мухомора. Ниже мы увидим, что многие из систем верований, связанных с применением определенного растения, существуют у соседних народов, где само это растение не могло быть использовано. Мы не можем не учитывать подобные сходства, связанные с различными галлюциногенными растениями, так как они проявляются в сходстве символических образов у разных народов и повторении определенных тем в их литературе.

Элиад (1958) была не согласна с Вэссоном и утверждала, что использование галлюциногенного средства сибирскими народами - это деградация оригинальных состояний экстаза, вызываемых шаманами. Правда в 1973 году она несколько изменила свою позицию. Вэссон предложил в качестве аргумента, объясняющего широкое использование мухомора для усиления способностей шаманов коренными народами Сибири, большую изобретательность этих неграмотных народов, которые открыли удивительные свойства окружающих растений и научились употреблять их.

ИНДЕЙЦЫ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Равнинные индейцы проживали на территориях, простирающихся от Скалистых Гор на западе до лесов на востоке и Мексики на юге. Они кочевали по бескрайним просторам Великих Равнин в поисках пасущихся стад травоядных животных, в основном бизонов. Эти животные давали им пищу, кров и одежду. Лошади, пришедшие на север из Мексики, куда их завезли в XVII веке испанские завоеватели, радикально изменили культуру индейцев. Хотя многие племена помимо охоты занимались земледелием, зависимость от крупных копытных животных играла весьма важную роль в их культуре.

Индейские племена использовали в религиозных ритуалах ряд галлюциногенных растений, включая различные виды пасленов, бобы *мескаля* и табак. Для равнинных индейцев, как и для всех остальных коренных народов Северной Америки, чрезвычайно важное значение имели открытия личности на уровне подсознания - просветления. Наркотические растения были ценны тем, что помогали индивидууму достигать таких необычных состояний, когда перед ним открывалось сверхъестественное.

В местах обитания индейцев произрастало несколько видов галлюциногенов, которые находили у них применение. До контакта с европейцами, помимо табака, использовались в основном два вида: дурман (*datura stramonium*, см. рис. 4) и бобы *мескаля* (*sophora secundiflora*, см. рис. 5). Дурман употребляло большинство племен, обитавших на юго-западе, включая Аризону, Нью-Мексико, Техас и Калифорнию. Живший в прежние времена испанец Эрнандес писал, что если по неосторожности съесть плод дурмана, это может вызвать умопомешательство (Сэффорд 1915).



Рис. 4. *Datura stramonium*

Употребление табака

Табак играл важную роль в культуре индейцев. Хотя курили табак, вероятно, все племена, не все занимались его разведением. Например, **кри** и **команчи** выменивали табак у других. Один начинающий курильщик из племени кроу, которым семена табака доставались с большими трудностями, научился своеобразно интерпретировать свои видения. Они помогли ему выбрать место для посадки семян, которое бы гарантировало хороший урожай (Лоувай 1954).

Нам известно, что обычай употребления табака пришел в Северную Америку из Южной еще в те времена, когда на севере не росли даже дикие предки современного табака. Один из сортов этого растения *nicotiana attenuata*, распространенный у индейских племен Великих равнин, был обнаружен намного севернее, в западной части Канады. Часто табак смешивали с другими растениями, вероятно, из-за того, что некоторые сорта были более сильными, чем остальные.

Индейцы не воспринимали табак как светское растение, хотя нам он известен именно в таком качестве. В сумке индейца всегда хранились табак и трубка. Он верил, что священные предметы помогут ему войти в контакт со сверхъестественным. Особенно важным было присутствие трубок во время церемоний заключения перемирия: трубки передавались из рук в руки и обходили всех участников совета. Табак зажигали и окуривали им, просто бросали в воздух и на землю (Драйвер 1961). Шаманы использовали растение для того, чтобы установить контакт со своими духами-помощниками и изгнать недуг из тела больного.

Коренные жители Америки параллельно с курением табака употребляли вещества, которые, как известно, способны были вызывать галлюциногенные эффекты (Джанигер и Добкин де Риос 1973). Эти индейские племена были весьма прагматичны и скупы в своем пристрастии к наркотическим растениям. Современные исследования химической природы курения и его биологических последствий заставляют по-новому взглянуть на те интересные сведения об употреблении табака в традиционных обществах Нового Света, которые приведены в этнографической литературе.



Рис. 5. *Sophora secundiflora*

Гармальные алкалоиды - горман и *норгарман* - в наше время стали выводить из коммерчески заготавливаемого табака, а, следовательно, из его дыма (Сьюэн 1967; Пойндекстер 1962а, 1962б; Теста и Теста 1965). Было установлено, что они образуют химическую группу - бета-карболины, несколько родственных элементов, которой с похожими фармакологическими свойствами - *гармалин*, *тетрагармин* и *б-метоксигармин* являются галлюциногенными (Левин 1928; Пеннс и Хоч 1957; Нарано 1967). Хотя местные сорта табака в настоящее время не подвергались анализу на наличие бета-карболинов, резонно предположить, что концентрация этих веществ может варьироваться в широких пределах в зависимости от условий культивации и почвы. В собранном табаке концентрация гармальных алкалоидов может со временем увеличиваться. Исследования гармина, проведенные Дэвисом (1969, 1970) показали, что сравнительно небольшие дозы этого вещества преодолевают гематоэнцефалический барьер и передают нервное возбуждение в зрительную систему. По всей видимости, подобные результаты должны наблюдаться и у гармана.

Никотин - наиболее сильный компонент табачного дыма, являлся объектом научных исследований на протяжении многих лет. Однако его воздействие на центральную нервную систему начали изучать не так давно. Обнаружено, что *никотин* может повышать концентрацию биогенных аминов в мозге, в частности, *серотонина*, химическая структура которого похожа на структуру ЛСД. Это химическое вещество может вызывать у человека изменения в сознании, хотя этот эффект у нормального курильщика обычно нейтрализуется первичным воздействием никотина (Морффри 1967). Как позднее было показано, метаболит витамин В6 разрушается в процессе курения, что приводит к соответствующему уменьшению его содержания в организме. Это компенсирует ментальные изменения у курильщика (Эль-Зохби 1970).

Как утверждал Хизер, табак, который курили индейцы Нового Света, был весьма далек от мягких сортов табака, используемых в настоящее время при производстве сигарет в Европе и Соединенных Штатах. По словам Хизера (1969: 161) табак "буквально нокаутировал индейцев" (см. таблицы 1-4). Он констатировал, что "любое растение, способное производить сильное наркотическое воздействие и пробуждать галлюцинации, могло иметь значение для примитивного человека".

Таким образом, представленные выше сведения относительно употребления табака индейцами Нового Света, хотя и являются далеко не полными, целиком подтверждают современные научные данные о конденсате табачного дыма и его потенциальных галлюциногенных свойствах.

Использование табака в доколумбовских обществах Нового Света

Таблицы 1-4, каждая из которых связана с определенной тематикой, объясняют использование табака коренными жителями Северной Америки до прихода европейцев. Данные представлены в

таблицах в следующем порядке:

1. использование табака в магических и религиозных целях, не связанных с предсказаниями;
2. предсказания;
3. целительство;
4. наслаждение, межличностное общение и сила духа.

Сведения, насколько это возможно, отражают период, предшествующий рекультивации табака европейцами, что сводит к минимуму эффект их воздействия на культуру аборигенов. Тематическое разбиение таблиц 1-4 может показаться непривычным западному читателю. Однако для большинства традиционных обществ этиология, прогнозирование и лечение болезни не могут быть отделены от сверхъестественных сил.

Из этих таблиц видно, что табак не только курили, но и делали из него отвары, мази и тампоны. Согласно Хизеру (1969), индейцы использовали табак как лекарство от многих болезней, для защиты от злых духов, для общения с добрыми духами, как магическое средство на охоте и в качестве силы, помогающей одолеть врагов в битве. Приведенные выше описания уже подчеркивали существенную роль табака в ритуалах и церемониях.

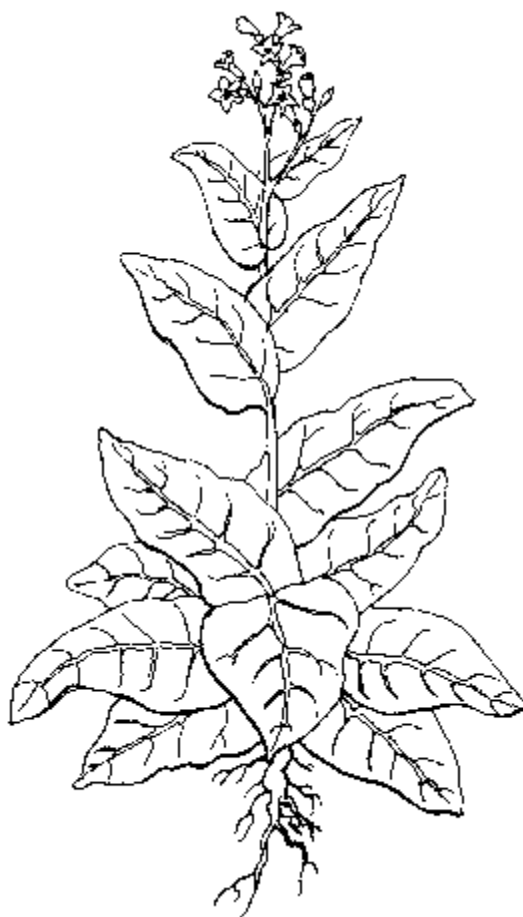


Рис. 6. *Nicotiana tabacum*

Если табак действительно галлюциноген. Его использование должно находить свое отражение в культуре таким же образом, как и остальных галлюциногенных средств. Проводя аналогию, мы можем распространить на североамериканских индейцев данные, полученные в Южной Америке. Многие племена индейцев монтанья в Амазонии использовали табачный дым, чтобы войти в транс и вызвать видения. Он также служил важным дополнением к действиям шамана. Индивидуальные открытия сверхъестественного были высоко ценимы индейцами Нового Света. Любое растение, которое помогало достигнуть измененного состояния сознания и войти в контакт с потусторонними силами, например, табак, немедленно включалось в уже и так достаточно богатую по своему составу

фармакопею.

Уэллейс показал в одной из своих работ в этой области (1959), что культура играет решающую роль в определении содержания видений, вызванных воздействием наркотика. Уилберт вновь поставил этот вопрос в 1972 году и выяснил, что у венесуэльских индейцев **варао** не только сам по себе табак, выступавший в качестве галлюциногена, но, прежде всего, задачи культуры обуславливали тип эстетических визуальных ощущений.

Роль особенностей культуры, таких как ожидания, системы верований и ценности, чрезвычайно важна для понимания того, каким образом наиболее субъективные ощущения человека принимают культурную направленность. Читатель, ориентирующийся на собственный опыт курильщика или опыт окружающих его людей, наверняка усомнится в том, что курение табака может сопровождаться галлюцинациями. Тем не менее, основываясь на данных, полученных в результате химических и антропологических исследований, мы можем сделать следующие выводы:

1) на основе таблиц 1-4 и последних научных данных резонно предположить, что побочные эффекты, производимые никотином, содержащимся в табаке, не были тем, к чему стремились традиционные общества для достижения магических, религиозных и иных (предсказания, церемонии) целей;

Использование табака в магических и религиозных целях, не связанных с предсказаниями		
Применение	Общество	Источник
Повышает улов рыбы, уменьшает число штормов и молний; моления об избавлении от опасностей	Индейцы Каролины; семинолы	Косковски (1957: 66)
Подношения табака духам и божествам	Ирокезы; индейцы Венесуэлы; индейцы Скалистых гор; майя	Фентон (1940:426) Стюард (1949:2 (1957:68) Томпсон (1970:112)
Усиливает магические способности тела; курение и вдыхание табака в церемониях посвящения мальчиков при достижении половой зрелости	Ибарго (Рио Пастеза); майя; тукуна	Косковски (1957:69) Томпсон (197 (1949:377)
Придает мужество и бесстрашие как необходимые качества для победы над врагом	Карибы (Бразилия)	Косковски (1957:69)
Табак, заваренный или размоченный в воде, выпивался (обычно шаманом) для получения наркотического эффекта	Монтанья (Перу); хиваро (Запаро)	Купер (1949:534-43)
Курили, чтобы вызвать транс, сны и видения; общение шамана с духами	Монтанья (Ю. Америка); варао (Венесуэла)	Купер (1949:534) Уилберт (1972:5
Визуальные ощущения, как незыблемое правило действия	Гуаюпе (Анды)	Стюард (1949:35,390)

Таблица 1

Применение	Общество	Источник
Подношение великому божеству, обитающему на могильниках	Индейцы Меномини	Макгвайр (1898: 568)
Использовался для успешной охоты	Тева (Сан-Ильдефонсо); омаха	Уитмэн (1940:402) Макгвайр (1898:568)
Курили, чтобы вызвать видения арутамы и других духов; дать наставления мальчикам; вызвать духа табака и передать его силу юноше; сделать его смелым, удачливым воином; убить много врагов или добиться успех на охоте	Хиваро (Эквадор)	Карстен (1935:293-94,241-42)
Использовали в церемонии: ублажали и кормили богов дождя, чтобы они послали дождь на землю	Тева (Сан-Хуан)	Ласки (1958:140)
Религиозное проявление магической силы для отворачивания зла	Тарахумара (Мексика); майя	БеннеттЗинг (1935:45) Томпсон (1970:112)

Курили в раздвоенную трубу как священнодействие	Гаити	Брукс (1938:202)
Использовали как компонент мази для втирания, чтобы общаться со своими "дьяволами"	Ацтеки (Мексика)	Брукс (1938:310)
Использовали для почитания Гуицилопочли - бога войны	Ацтеки	Томпсон (1970:121)

Предсказания с помощью табака

Таблица

Применение	Общество	Источник
Курили, чтобы увидеть духов, которые предсказывают будущее	Ибаро (Рио-Пастеза)	Косковски (1957:69)
Использовали шаманы для предсказаний, наблюдая в каком направлении поплывет дым	Индейцы Венесуэлы; индейцы Флориды; гоахино (Колумбия)	Стюард (1949:21) Брукс (1938:289) Купер (1949:535)
Курили. Чтобы предвидеть будущее перед походом на войну	Кумана (Северная часть бассейна Ориноко)	Кирсхофф (1949:489)
Сок табака (вместе с другими компонентами) использовался жрецами, чтобы вызвать ярость и безумие для получения предвестий "дьяволов"	Ацтеки (Мексика)	Макгвайр (1898:372)
Курили. Чтобы вызвать сны, предвещающие процветание садов и благополучие домашнего скота	Хиваро (Эквадор)	Карстен (1935:116)
Использовали дым, чтобы вызвать видения и узнать свои будущие удачи и "перехитрить зло"	Племена Вест-Индии	Брукс (1938:249)
Курили. Чтобы узнать будущее и дать советы по чьему-либо требованию или просьбе	Майя	Томпсон (1970:115)

Табак и исцеление болезней

Таблица

Применение	Общество	Источник
Отвращали злых духов, вызывающих бессонницу	Индейцы кагуилла (Калифорния)	Косковски (1957: 73)
Выпускали "пары" и подавляли другие чрезмерные эмоции	Индейцы острова Роанок (Вирджиния)	Фейрхольт (1859:23)
Обжаривали в миске вместе с листьями бузины и смазывали раны	Индейцы чероки	Воджел (1969:37)
Листья табака прикладывали к местам укуса насекомых	Майя	Воджел (1969:217)
Тампон из табака клали в дупло зуба	Ирокезы (Нью-Йорк)	Воджел (1969:247)
Использовали с другими травами для избавления от поноса; в совокупности с солью и перцем использовалось как общее очищающее средство при приступах болезней	Ацтеки	Воджел (1969: 217)
Использовали при головной боли и дизентерии	Хиваро, конибо, кампа, пиро (Перу)	Купер (1945:535)

Таблица 3 (продолжение)

Применение	Общество	Источник
Вхождение в транс под действием отвара из табака как основное средство диагностики	Племена североамериканских индейцев	Купер (1949: 626)
Шаманы с помощью огромных сигар окуривали пациентов с целью дезинфекции	Широко распространено от Карибского архипелага до Тьерра дель Фуего	Купер (1949:626)

Средство при ревматизме, эмоциональном возбуждении и головной боли	Индейцы Венесуэлы	Макгвайр (1898: 403)
Использовали в традиционной хирургии и при ранениях	Вест-Индия	Макгвайр (1898:405)
Обкуривали при мышечной боли	Тапирапе (Бразилия)	Уэгли (1943:57)
При помощи курения улучшали самочувствие	Ирокезы (Монреаль)	Брукс (1938:209)
Курили, чтобы войти в транс и с помощью видений получить советы богов о способах лечения	Гаити	Брукс (1938:226)
Отвращение злых сил, вызывающих болезни	Семинолы; ибаро (Рио-Постеза)	Косковски (1957:67,69)

Табак, наслаждение, межличностное взаимодействие и сила духа

Таблица 4

Применение	Общество	Источник
Всевозможные гедонистические цели	Племена Вест-Индии	Купер (1949:527,534)
Курили, чтобы преодолеть усталость и скуку	Тапирапе (Бразилия); племена Сальвадора	Купер (1949:535) Брукс (1938:243)
Курили, чтобы подавить голод и жажду	Индейцы Флориды	Блум(1969:89)
Использовали в повседневной жизни	Карибы (Багамы)	Джиллен (1936:66)
Курили на военных советах; чтобы настроить себя против врагов	Карибы (Бразилия)	Брукс (1938:217,283)
Давали трубку табака поссорившимся мужчинам для восстановления мира	Равнинные индейцы	Ла Бар (1970:143)

2) различия в силе воздействия на человека и ее характере разных сортов табака, обусловленные различиями климата, почвы и т.д., могут привести к соответственно неадекватным: ощущениям, в том числе, сопровождающимся изменением сознания;

3) то, что изменение сознания вписывается в систему ожиданий и ценностей, может оказаться решающим фактором.

Хотя ничего не известно об исследованиях, которые бы подтвердили возможность возникновения измененных состояний сознания под действием табакокурения, этому можно найти несколько объяснений: а) гипотетический эффект не являлся специальной целью исследований; б) эффект может сильно меняться и зависеть от обстановки и личности курильщика, качества и количества табака, наконец от особенностей культуры и обусловленных ею ожиданий от его применения; в) воздействие *гармана* и *норгармана* может усиливаться пристрастием к нему хронического курильщика.

Дурман

Целым рядом индейских племен помимо табака использовалось несколько разновидностей дурмана, известных как дурман обыкновенный (по-английски *jimson weed*, по-испански *toloache*). Эти разновидности содержат высокотоксичные алкалоиды: *атропин*, *гиосциамин* и *скополамин* (Хизер 1969). Не вызывает сомнения, что индейцы очень рано выявили свойства этого растения. Они знали, насколько оно эффективно и употребляли его только в определенных ситуациях. Растение применяли в том случае, когда кто-либо хотел поймать вора или расплатиться за нанесенную любовную обиду. Этот кто-либо производил все действия с дурманом без постороннего участия и сопровождал их небольшим ритуалом. Если пропадало что-либо из имущества, начинались поиски. Человек или просто жевал дурман. Или пил приготовленный из него настой. Если же он был слаб здоровьем, то мог не рискнуть испытать на себе силу растения; тогда за определенную плату он находил для себя замену.

Один из трех типов ощущений мог испытывать человек в зависимости от его восприимчивости:

транс, видения или звуковые галлюцинации. Иногда он испытывал два или даже все три типа ощущений одновременно. Когда человек входил в транс, он блуждал в состоянии оцепенения или наркотической дремы. Во время своих блужданий он мог сказать, что нашел вора или место, где находится пропавшая вещь. Если он испытывал визуальные ощущения, он мог увидеть этого вора или это место. Если этого не происходило, человеку казалось, что он знает, где нужно искать, когда прекращалось действие лекарства. Также могли появляться голоса и направлять человека в нужное место. Индейцами эти ощущения испытывались неоднократно. Они были твердо уверены, что свойства растения помогут им отыскать украденное имущество. И действительно, кроме рассказов самих испытывавших ощущения об их удачных находках, приведено несколько случаев, когда обвиненные в воровстве впоследствии признавались (Сэффорд 1916).

Видения под действием дурмана использовались также для установления причины заболевания. Если было нарушено табу, если животное или человек подозревались в том, что они больны - все это должно было стать объектом галлюцинаторных ощущений. Когда причина недуга была установлена, чтобы добиться исцеления, необходимо было прокричать особые молитвы. Оставшиеся листья дурмана использовались как лекарство для лечения внутренних язв и болячек. В редких случаях дурман давали вместе с табаком, как средство против бреда. Хилл (1938) писал об одном человеке, который приносил жертву растению, а затем пил его настой, и это, как он утверждал, излечило его от грыжи.

Культ бобов мескаля

Это менее известное растение, впервые описанное Ортегой в 1798 году (Ховард 1957), было чем-то вроде вечнозеленого кустарника или маленького деревца с семенами, похожими на бобы. Бобы *мескаля* (по-английски *mescal bean*) - так оно было названо - использовались разными племенами североамериканских индейцев из-за их галлюциногенных свойств. Когда семена поднимали с земли, они превращались в порошок. Этот порошок часто добавляли в напиток, приготовленный из *агавы*, или по-другому, *мескаля*. Чисто ассоциативно эти бобы стали называть "бобами *мескаля*". Бобы высоко ценились вдоль всей мексиканской границы. Нитку около двух метров длиной, с нанизанными на нее бобами, брали в обмен на пони (Сэффорд 1916). Всего лишь половина боба вызвала у человека исступленное веселье в бессознательном состоянии, в котором он мог находиться два-три дня. Бытовало мнение, что целый боб может просто-напросто убить человека.

Бобы *мескаля* были широко известны и вдали от границы, по обе ее стороны. Археологические факты свидетельствуют, что эти бобы употреблялись, по крайней мере, в двенадцати пещерах и скальных укрытиях в юго-западной части Техаса в течение нескольких тысяч лет (Кэмпбелл 1958). Кабеса де Вака, испанский летописец XVI века, сообщал, что бобы использовались техасскими индейцами как предметы торговли (Ла Бар 1964). Они являлись частью ритуала "танец красных бобов" (также известный как "танец вичита" или "олений танец") в центральной и южной областях Великих Равнин в Северной Америке. Эта церемония, как уверяли некоторые авторы, была прямой предшественницей культа *пейота*. По-видимому, "танец красных бобов" являлся действительно очень древним. Не исключено, что различные индейские племена обнаружили факт употребления галлюциногена дикими оленями, поскольку они находили остатки бобов в их желудках. Может быть, индейцы наблюдали опьяняющее воздействие, которое производило растение на животных, поедавших его. Наиболее вероятный путь распространения обычая употребления бобов *мескаля*: из Нью-Мексико на побережье Мексиканского залива, затем на юг через Коагуила, Нуэво Лион и Тамаулипас в Сан Луис Потоси и Мехико. Обычно бобы находили на сухих известняковых холмах. Наиболее распространено это растение было среди апачей, команчей, делаваров, айова, канса, омаха, ото, осагов, пауни, понка, тонкава и вичита. Хотя оно почиталось как фетиш силы и у некоторых племен, не имевших определенного культа.

В литературе встречается множество противоречивых сообщений о бобах *мескаля*. Одно из них описывает церемонию, существовавшую у индейцев племени **айова**, когда его члены разукрашивали себя в белый цвет и водружали на головы пучки из торчащих во все стороны свиных перьев. Они размахивали перед собой правой рукой, в которой держали лук и стрелу, а левой в это время стучали и трещали погремущей, сделанной из маленькой тыквы. Скиннер (1915: 718-19) так описывал эту церемонию: "Церемония происходила весной, когда в прерии расцветали подсолнухи. Приблизительно в это время созревали все овощи, которые давал Уаканда. По приказу вождя, во владении которого находились медицинская и военная ритуальные сумки племени, мужчины готовили "убийство" бобов, держа их перед огнем до тех пор, пока они не становились

желтыми. Затем они тщательно измельчали их и делали лечебный отвар. После чего они весь вечер танцевали и только за полночь начинали пить отвар. Это продолжалось почти до рассвета, пока им не становилось так плохо, что их начинало рвать. Пока их рвало, они непрерывно молились - в этом заключалась церемония очищения, когда зло покидало их тела. Затем у индейцев начинался праздник овощей и табака, о которых они молились перед Уакандой.

Значение, которое имела для племени эта военная сумка с красными бобами, до конца мне не ясно, кроме того, что она являлась священным предметом, почитаемым этим племенем, и приносила удачу на войне, на охоте, особенно на бизонов, и на лошадиных скачках. Члены племени опоясывали себя бобами, когда шли на войну, что должно было защитить их от ран. Для этих целей использовались также кедровые орехи и полынь".

Важную роль в этом ритуале играла музыка. Несколько певцов, соблюдая такт, били погремушками по туго натянутой тетиве лука (Скиннер 1915: 719). Во время церемонии певцы стояли в четырех разных местах, соответствующих четырем главным направлениям. Каждое направление было связано с определенным стихом, который исполнялся в традиционной манере. Танец состоял из необычных движений-прыжков. Бобы не использовались целиком, их крошили и смешивали с водой в большом чане, куда для приготовления отвара еще добавляли определенные травы. Отвар вызывал характерный рвотный эффект, который, как считали индейцы, очищал организм и, таким образом, являлся благоприятным для здоровья.

У индейцев племени омаха культ бобов *мескаля* был отработан до мелочей. Бобы втирались мужчинам в тело, перед тем как они направлялись на сражение, или съедались ими, когда они находились в окружении бизоньего стада. Это делалось для того, чтобы разозлить их. **Омаха** верили, что бобы *мескаля* - сильное средство; помогающее на войне, охоте и скачках (Ховард 1957). Готовясь к танцам, мужчины накладывали белые полосы на свои лица и тела. Они походили на орлов с белыми грудками, поскольку остальные одеяния были сделаны из шкурок бурых лисиц. Иногда в церемониях использовались флейты и свистки. У омаха были замечены некоторые ограничения, накладывавшиеся на пищу: члены племени не могли есть зеленую кукурузу и фрукты до тех пор, пока они не прекратят танцевать.

Индеец племени **ото** мог отдать лошадь за десяток бобов (Шульц 1960). У этого племени растение было связано с первым сбором фруктов, и его часто употребляли перед тем, как есть мясо буйвола, зеленую кукурузу или тыкву. В конце XIX века, когда употребление *пейота* стало общепринятым среди многих индейских племен Юго-запада, можно было случайно наткнуться на бобы *мескаля*, заваренные в чае вместе с шариками *пейота*. Когда-то давно подобным образом смешивали лекарства, хотя многие об этом уже забыли.

Пауни были известны как племя "оленьего танца", в котором бобы *мескаля* играли главенствующую роль. Они верили, что всем своим способностям животные обучились благодаря видениям под действием бобов. Культурные танцоры имитировали множество видов животных. В начале церемонии кандидату в посвящаемые давали чай, настоянный на бобах. Он становился невменяемым и подвергался проверке на отвагу, в течение которой, как предполагалось, эффект от употребления бобов делал его нечувствительным к боли. В регулярно проводившихся церемониях часто присутствовало искусство шамана, связанное с употреблением этого растения. Интересно отметить, что регулярная церемония "оленьего танца" начиналась

только тогда, когда дикий шалфей достигал определенной степени зрелости. Как и в других традиционных обществах во всем мире, у которых растительные галлюциногены используются в церемониальных действиях, источники сильных запахов являются определяющим фактором, позволяющим новичку испытать неподдельные ощущения. Когда шалфей созрел, его толстым слоем складывали вокруг хижин и окуривали им как ладаном (Ховард 1957).

Племена индейцев вичита также использовали бобы *мескаля* в своих церемониях и способствовали распространению культа на север. Танец проводился три или четыре раза в году, когда появлялась трава, или поспевала кукуруза, или когда проводился ее сбор. Новичку давали немного красного боба, который вызывал резкий спазм, вводя его в полную невменяемость, так что он был не способен чувствовать даже очень сильную боль. Во время церемонии приносились жертвы различным богам. У тех, кто принимал участие в церемонии, обычно после этого появлялась сильная рвота. После пира, в конце ритуала, проводилось церемониальное состязание в беге, в котором участвовали все члены племени - и мужчины и женщины. Целью состязания была проверка

выносливости тех, кто должен был встать на тропу войны. Вероятно, предназначение церемонии заключалось в изгнании зла из деревни и в поддержании хорошего здоровья, продолжительной жизни и общего благополучия (Ховард 1957).

Одно интересное применение бобов *мескаля* практиковалось индейцами вичита. Под действием бобов новичок приобретал способность входить в транс, находясь в котором, он обычно разговаривал с каким-нибудь свирепым зверем. Животное учило его как стать смельчаком и хорошим воином. По-видимому, такие животные почитались как магические силы и выступали в качестве стражников знахаря. Полученная в процессе свершения действия сила использовалась в целительстве. Песни, которые мужчина пел в ходе церемонии, основывались на его личном опыте общения со зверем.

Последняя связанная с культом бобов *мескаля* у индейцев вичита церемония, о которой что-либо известно, состоялась в 1871 году. В ней было позволено участвовать только знахарям, у каждого из которых были свои собственные песни об истоках его магической силы.

Ховард (1957) выделил два принципиальных типа, характерных для культа бобов *мескаля*. Первый тип культа, практикуемый айова, омаха, ото, пауни, вичита и вероятно, каманчи и делаварами, соответствует ритуалу "великий вигвам магии" племен Центрального Альгонкина. Шаман посредством магии должен проявить свойства бобов, в этом ему помогает наряд из шкур животных с явной оленьей символикой. Второй тип, распространенный у апачей, пенка и тонкава, соответствует современному культу *пейота*. Оба культа использовали бобы *мескаля* в приготавливаемом для участников наркотическом напитке, в обоих присутствовали особые магические действия шамана. Поскольку бобы *мескаля* служили в последние годы элементом орнамента в одежде предводителя церемонии *пейота*, некоторые авторы стали утверждать, что культ бобов является суррогатом *пейотизма*. Однако, совершенно очевидно, что в юго-западной части Равнин культ бобов предшествовал церемониалу *пейота*.

Системы верований

И дурман, и бобы *мескаля* удачно вписываются в мировоззрение равнинных индейцев. Хорошо известно, что эти люди стремились к визуальным ощущениям (Бенедикт 1922). Для этого они в течение нескольких дней подвергали себя изоляции, голоданию и самоистязанию. Целью видений было достижение контакта с духом-стражем, к которому будущий воин мог обратиться в трудное время. Подобные спиритические контакты периодически возобновлялись в течение всей жизни воина (Спенсер 1965).

Шаманы тоже играли важную роль у равнинных индейцев. Они рассматривались как посредники между человеком и сверхъестественным. Их действия помогали другим достигнуть желанного контакта с самим собой. Шаманы, например, наставляли юношей в ритуальных приготовлениях к поиску визуальных ощущений. В обществах, которые являются результатом многократных наслоений одних культурных пластов на другие, бюрократизация религиозной деятельности пришла на смену непосредственному ощущению сверхъестественного. Индейские шаманы, напротив, инструктировали, обучали или сопровождали начинающих на их Пути индивидуального эстетического познания. Некоторые шаманы могли предугадывать будущее, предсказывать местонахождение бизоньих стад или исходы предстоящих военных сражений.

ПЕРУАНСКИЕ НАСКА

Древний народ, называвшийся **наска** и живший на юге прибрежной части Перу, оставил богатое наследие в виде изделий из керамики, текстиля и металла как свидетельство высоких социальных и культурных достижений своей эпохи (примерно II-VIII в. н. э.). Хотя существует огромное количество археологической и исторической литературы о жизни **наска** и их мировоззрении, в ней отсутствуют исследования роли галлюциногенных растений, которые **наска** обычно употребляли. В этой главе основное внимание будет сосредоточено на искусстве керамики как источнике символов и образов, связанных с использованием этих растений в экономической жизни и религиозных

церемониях. **Наска** применяли следующие растительные галлюциногены: кактус *trichocereus pachanoi*; коку (*erythro-xylon coca*), разновидности дурмана и уилку (*anadenanthera peregrina*). Эти и другие психотропные средства используются в целительстве по всему побережью и в тропических лесах Перу в настоящее время. По-видимому, они были постоянными спутниками живших здесь людей и в доколумбовскую эпоху.

Гигантские грунтовые сооружения, известные как "линии наска", на самом деле, могут быть изображениями символов власти или иконами, сотворенными религиозными вождями и их последователями. Мироззрение таких вождей было сфокусировано на власти и превосходстве человека над природой. В других обществах, где обычно использовались растительные галлюциногены, шаманы верили, что они могут превратиться в ряд рыб или животных (см. главу "Перуанские мочика"). Я уверена, что это было характерно и для древних **наска**, и хочу в этой главе исследовать всеохватывающую роль шамана как

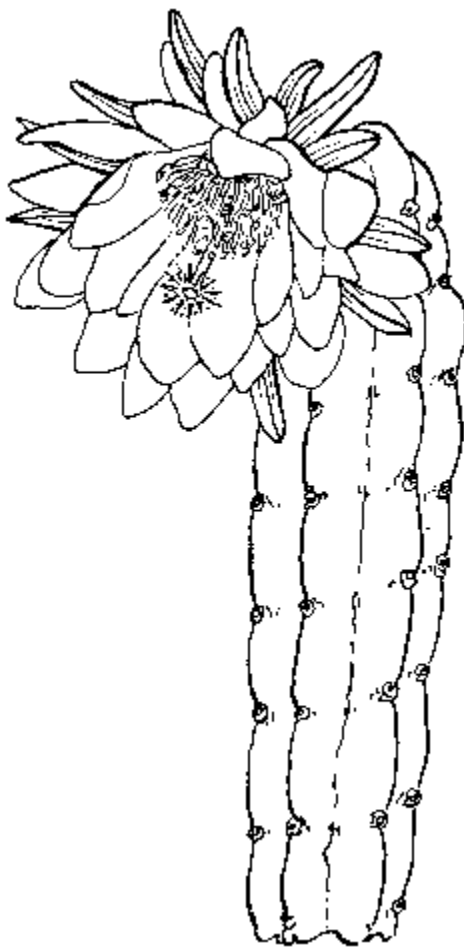


Рис. 7. *Trichocereus pachanoi*

религиозного предводителя общества. Поскольку он отвечал за плодородие земли и ее дары, а также решал военную задачу: противостоять враждебным силам, представляющим опасность для его народа, в своей политико-религиозной роли он был кем-то вроде стражника и духовного защитника. Эта роль укреплялась силой, которую шаман и его последователи находили в употреблении растительных галлюциногенов. **Наска** было трудно выжить в тех суровых условиях, так как они испытывали недостаток свежей воды. Их искусство керамики отражает занятия, связанные с выживанием, плодородием и возобновлением природных ресурсов с помощью употребления галлюциногенов.

Культура наска зародилась от культуры *паракас* (III-X до н. э.), хорошо известной своими тканями и мумиями (Энгель 1966). Центром культуры паракас был регион между долинами Писко, Наска и Ика, ограниченный на востоке отрогами Анд, а на западе Тихим Океаном. Параллельно морскому берегу располагалась широкая пустынная полоса. Немногие речки периодически высыхали, и

агрокультуры получали очень мало влаги, исключая период с декабря по март, когда в Андах шли дожди. Реки, берущие начало высоко в горах, немедленно переносили воду в долины, питая растения, и обычно не достигали океана.

В XIX веке немецкий археолог Макс Уле натолкнулся в одном из музеев своей страны на керамические изделия, которые сопровождалось лишь одним комментарием "вывезено из Перу". Между 1886 и 1905 годом он направился на раскопки участков в прибрежном Перу, которые он назвал "прото-наска" (Уле 1914). Впоследствии Гейтон и Крёбер (1927) установили четыре временных периода, характеризующих развитие культуры **наска**. Джон Роу (Калифорнийский Университет, Беркли), более поздний исследователь керамики **наска**, обрисовал два совершенно разных периода: монументальный с простым декоративным стилем и плодovitый с более сложным (Роу 1960). Еще позднее Доусон выделил девять периодов, основываясь на стратиграфических и типологических исследованиях (Пецциа 1972).



Рис. 8. *Erythroxylon coca*

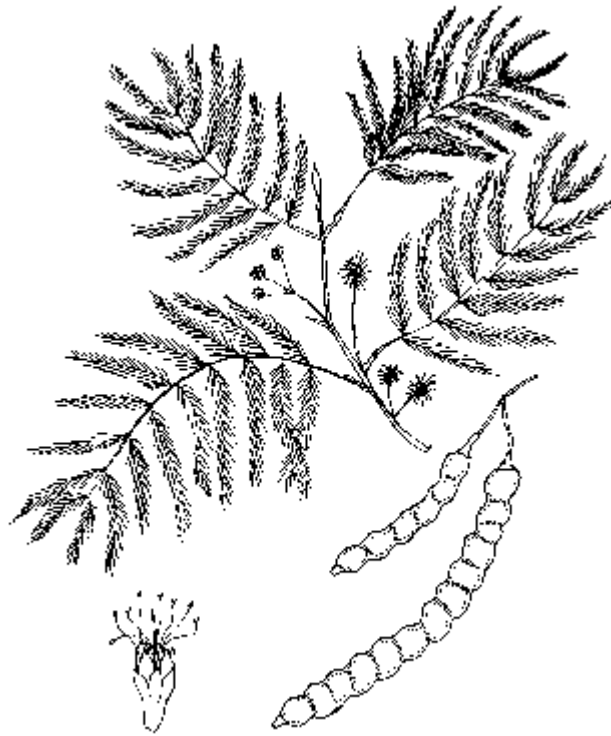


Рис. 9. *Anadenanthera peregrina*

Культура **наска** знаменита своими водопроводами, погребальницами и разнообразными материальными реликвиями. Широкую огласку получили так называемые "линии наска", которые мы подробно обсудим в конце этой главы. Сложная система водопроводов и закрытых каналов, многие из которых до сих пор эксплуатируются перуанскими крестьянами - свидетельство организации жизни, направленной на получение максимальной пользы от воды, бесценной в этих местах с высокой температурой и сильной солнечной активностью. Благодаря своей ирригационной системе **наска** сохраняли имевшуюся в их распоряжении воду, перенося каждую ее каплю на обрабатываемые поля (Мехиа 1949).

Для того чтобы понять мировоззрение, религию и ценности **наска**, как учили нас наши предшественники (Яковлев 1932;

Муэлле 1937), необходимо понять иконографию их керамики. Эта иконография представляет сложный мир магико-религиозных идей, выраженных посредством комбинации простых и знакомых элементов: птиц, людей, растений и рыб и символических образов в виде трофейных голов, перьев и различных дополнений. Один хорошо известный образ, представляющий собой комбинацию человека и магических атрибутов (рис. 10), получил несколько наименований в литературе: "мифологическое существо в маске" (Рорк 1965), "вырожденная голова демона" (Тепло 1915), "окультурное существо" (Роу 1961), "летающее божество паракас" (рис. 11, Кауффманн 1976). Для этого существа характерным является не только положение тела, но и развевающиеся волосы, а также руки и ноги, находящиеся в движении.

"Летающее божество паракас" обнаружено также на многих прекрасных вышитых тканях. Его представляют как некий персонаж в маске и разноцветных одеждах, с дубинкой и трофейными головами, обладающий различными магическими способностями. Особое положение этого божества в искусстве наска на протяжении сотен лет отражает передававшийся из поколения в поколение культ силы, направлявший жизнь и деятельность людей. Эти фантастические существа, скорее всего, были слепками местных религиозно-политических лидеров, которые



Рис. 10. Мифологическое существо в маске

контролировали все стороны повседневной жизни и накладывали экономические ограничения на подчинявшееся им общество.

Ниже я детально исследую керамику **наска** с точки зрения роли галлюциногенов в искусстве традиционных обществ. Однако, прежде всего, необходимо рассмотреть галлюциногенные растения, которые окружали **наска**.

Исследователи древней истории Южной Америки выяснили, что Перу является богатой естественной лабораторией растительных галлюциногенов (Купер 1949). Морское побережье, горы и влажные леса пополняли коллекцию растений, способных изменять пребывающее в бодрствующем состоянии сознание. Южная часть перуанского побережья в этом смысле не исключение. Документально подтверждено, что растительный стимулятор *кока* (*erythroxylon coca*) был известен в центральной части побережья Гуака-Прието еще в 2500 году до нашей эры. *Кока*, растущая на восточных склонах Анд, была отмечена среди экономически важных растений, являвшихся предметом свободной торговли от Южной части побережья до нагорья Аякучо на востоке долины Наска. Таул (1961) ссылается на факт присутствия на юге прибрежного Перу растения *trichocereus pachanoi*, кактуса, известного своим активным ингредиентом *мескалином*. Шульц (1967) описал *симору*, напиток на основе пяти различных галлюциногенных кактусов, который применялся в колдовстве и целительстве в северной части побережья и был легко доступен для его южной части. Кроме того, дурман уже широко использовался на побережье, в горных и лесных районах. Главное наркотическое растение региона Аякучо - *уилка* (*anadenanthera peregrina*) также было легко доступно для древних **наска**, а позднее, и **инков** (Альтшуль 1971).

Вэссон писал, что семена *эспинго* из прибрежных долин иногда добавляли в кукурузное пиво *чичу*, летописцы сообщали, что от него люди становятся сумасшедшими. Хосе де Арриага писал, что эти сухие плоды с круглыми зёрнами использовали в качестве жертвоприношений в *гуакас*, священных гробницах, в долинах, расположенных к югу от Чанкай.

Изображение галлюциногенных растений в искусстве наска

Доктор Кабьесес, директор Музея Медицины в Аиме, собрал интересную коллекцию керамических изделий **наска**, на которых изображен *Сан-Педро* и другие виды кактусов. В своей неопубликованной работе он показал, что плоскость поперечного сечения кактуса *Сан-Педро* с ее структурой в виде концентрических колец особой формы идентична очень распространенным в искусстве **наска** изображениям, напоминающим звезды. У него есть также данные о том, что распутившиеся бутоны кактусов очень часто встречаются в искусстве **наска**. Другое стилизованное изображение в виде изящных, закрученных линий, представленное в керамике **наска**, является по предположению Кабьесеса растением *datura floripondio*. Однако остальные психотропные растения, такие как *кока* или *уилка*, не представлены в искусстве **наска**, хотя нам известно об их широком применении в прибрежных и горных районах Перу доколумбовского периода (Альтшуль 1972).

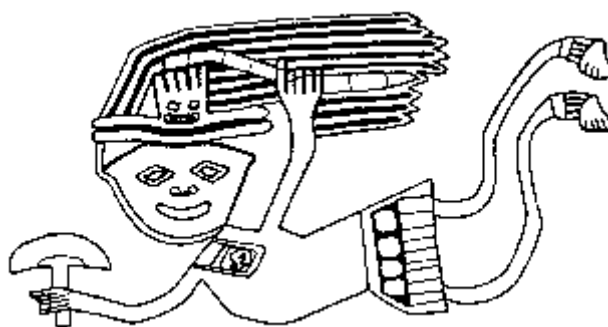


Рис. 11. Летящее божество в искусстве *наска*

Упомянутые ранее наркотические растения (исключая коку), которые являлись частью флоры тех мест, где жили **наска**, или были им доступны благодаря торговле, на самом деле не зафиксированы в записях археологических раскопок, проводившихся в этом регионе. Все же мы знаем, что такие растения наверняка входили в общий список растений. Я уже показала в одной из своих работ (1976), что немногие народы доколумбовской эпохи изображали в своем искусстве наркотические растения как таковые. Эти растения обычно использовались как средство установления контакта со сверхъестественными существами с целью преодоления сил природы. И мы должны обратиться к искусству, связанному именно с таким использованием наркотических растений, чтобы действительно показать их широкое распространение среди **наска**.

Искусство керамики наска

Наска оставили после себя богатое наследие керамических изделий, прекрасных по своему техническому исполнению и эстетическим качествам. Эти изделия были подвергнуты тщательному изучению целым рядом исследователей, таких как Бласко и Рамос (1974), Делла Санта (1962), Гейтон и Крёбер (1927), Леман (1924), Мине (1917), Пролкс (1968), Роу (1960), Шлезир (1959), Зелер (1923), Яковлев (1932) и Зуйдема (1971). Вместе со своей коллегой, доктором Мерседес Карденас, я исследовала более 750 экземпляров керамики, находившейся в экспозициях и запасниках Национального Музея Антропологии и Археологии, Музея Искусства и Института Рива Агуэро при Католическом Университете (все перечисленные организации расположены в столице Перу - Лиме). Многие из приведенных ниже аргументов базируются на этих исследованиях.

Рорк (1965) писал в своей докторской диссертации об изменениях, происшедших в искусстве наска при переходе от монументальной эры к плодovитой эпохе (эти два периода были очерчены Роу). Однако его интерпретация не была связана с религией. В то же время многие антропологи, интересующиеся искусством, пришли к выводу, что в традиционных обществах секуляризация искусства была довольно редким явлением.

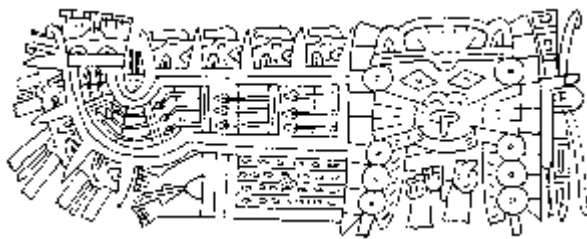


Рис. 12. Мотив "сигнифайера" в искусстве наска

Мы тоже пришли к заключению: керамика **наска** полностью и однозначно связана с религией. Внимательный анализ стиля формальных элементов на глиняных изделиях **наска** пятого и шестого периода, проделанный Рорком, безусловно имеет научную ценность. Тем не менее, некоторые результаты его анализа целесообразно пересмотреть с точки зрения использования галлюциногенных растений и тематики шаманистических верований.

Главной темой искусства наска монументального и плодovitого периодов является "мифическое существо в маске", более или менее похожее на человека и держащее боевую дубинку и трофейную голову (или головы). При этом оно облачено в искусно выполненные орнаменты, а лицо закрывает маска. Эта тема обнаружена в более чем 25 процентах экземпляров, проанализированных Рорком, и преобладает в керамике, представленной в Национальном Музее Антропологии и Археологии в Лиме. Если посмотреть на эволюцию во времени художественных элементов этого образа, то мы увидим, что в анатомических деталях остается "все меньше человека" (Рорк 1965: 17). Все внимание сосредотачивается на фантастической голове и орнаментах, в то время как тело и ноги приобретают все меньшее значение. Рорк использует термин "сигнифайер" (образован из английских слов *sign* - символ и *fiery* - огненный), имея в виду сложный элемент, присутствующий в одном из изображений (рис. 12). Этот элемент представляет собой длинную, извивающуюся ленту, закрепленную со стороны головы и состоящую из ряда полос с замысловатыми краями. В Музее Искусства в Лиме сигнифайер назван гусеницей (*gusano*). В сигнифайере мы обнаруживаем трофейные головы, шипы, рыб и другие элементы, включая крылья. Реже - растения, хвосты, кошачьи морды или змей. Согласно Рорку, различные варианты сигнифайера обусловлены немного отличающимися представлениями об этом мифическом существе в маске. Среди изображений животных наиболее часто встречаются лиса, кошка, птица и касатка.

Я утверждаю, что эти различные мифологические существа в масках изображают властвовавших шаманов-вождей. Элементы в виде животных в изображении сигнифайера - это их животные-союзники, над которыми они приобретали власть посредством употребления галлюциногенов. Соединение различных элементов в одном образе метафорически отражает тоталитарность власти данного религиозно-политического лидера. У **мочика**, живших на севере Перу, мы обнаруживаем (и об этом более подробно будет сказано в соответствующей главе), что вера в существование духовной иерархии в мире природы является базовой для концепции шаманства. Звери и рыбы в этой иерархии расположены в соответствии с их особыми атрибутами власти. Параллельно иерархии в природе обнаруживается иерархия среди людей, основанная на их возможности управлять и доминировать в мире тела и духа. Роль растительных галлюциногенов внутри этой иерархии состоит в том, что они позволяют людям получить определенный контроль над миром духа и материальной выгоды или трансформироваться в те объекты власти, в которые они пожелают (Питт-Риверс 1970). Иерархия в мире животных основана не только на грубой силе или физических размерах. Маленькие и незначительные создания вроде гусеницы могут быть восхваляемы и превозносятся как за приносимую ими пользу, так и за их связь с другим миром. Ее способность превращаться в прекрасную бабочку может быть метафорическим выражением темы смерти и воскрешения, также весьма распространенной в связанных с использованием галлюциногенов культурах.

Другая важная тема в искусстве **наска** - тема войны. Мы неизменно обнаруживаем в правой руке мифического существа в маске боевую дубинку, а в левой - трофейную голову. Символизм левого - правого и добра - зла, эта вечная магиго-религиозная тема была описана Форстом в его исследовании мексиканских статуэток и их культового предназначения (1965). На дубинке часто присутствуют пятна крови, и Рорк (1965) пришел к выводу, что они являются лишь элементом оформления, не входящим в основной изобразительный план керамики **наска**. Но нельзя останавливаться на полпути, и идя дальше, мы можем обнаружить, что боевая дубинка идентична

лопате крестьянина на других керамических изделиях. Как было отмечено выше, функции шамана-вождя в традиционных обществах всеохватывающи. И, по-видимому, должна существовать некая связь между ролью шамана как защитника своего народа от проявлений зла (которую он играет, используя силу, полученную благодаря галлюциногенным растениям) и плодородием земли, гарантией которого является кровь врага. Когда зло побеждено и захвачена голова врага, урожай созревает без проблем. Более того, в ряде изображений не только мифического существа в маске, но и тех, которых Рорк назвал второстепенными темами, мы обнаруживаем властную фигуру, приукрашенную элементом в виде трофейной головы. Это уже другое проявление связи темы войны, сексуальной функции (не только в отношении индивидуума, но и в отношении земли) и властвующего лидера.

Важным элементом изображения мифического существа в маске является игла или шип (*chonta*). Он играет серьезную роль в целительской практике шамана, основанной на использовании галлюциногенов, так как является одним из основных его медицинских атрибутов. Как показали антропологические исследования в области медицины, одной из главных тем в целительстве, проходящей через многие культуры, является тема внедрения заколдованного предмета в тело врага. Этот предмет необходимо было удалить высасыванием или каким-либо магическим способом, в зависимости от того, должен ли человек завладеть им. Изображение шипов у сигнифайера *наска* представляет кроме этого еще и другую способность шамана. Как он способен внедрить эти шипы в тело врага, чтобы убить его, так же шаман может и вынуть такие шипы из своего пациента, давая ему возможность преодолеть болезнь, явившуюся следствием вражеских колдовских чар.

"Страшная птица" - другая интересная тема в керамике *наска* - была рассмотрена Яковлевым (1932) с точки зрения символов власти. На глиняных изделиях *наска*, как и других доколумбовских народов, достаточно часто встречаются изображения птиц или признаков, указывающих на способность летать, которые мистически связаны с птицами. Птицы были весьма почитаемы и пользовались успехом в качестве животных-союзников, благодаря их экстраординарной способности видеть добычу с большого расстояния. Их качества как охотников уникальны в царстве животных. Уважительное отношение к колибри тесно связано со способностью этой крошечной птички высасывать нектар. Скрытую здесь логику можно выразить метафорой: "раз колибри высасывает нектар из цветов, она с таким же успехом может лечить, высасывая шипы, внедренные с помощью злого колдовства" (Шарон и Доннан 1974).

Изображение хвоста как части сигнифайера может, кроме того, указывать на важную роль перемещений в пространстве, которые как объяснила Элиад (1958), символизируют выход шамана за пределы человеческих условностей. Этот элемент полета, на самом деле, повсюду присутствует в керамике *наска*. Связанное с полетом ощущение выхода из тела (которое может быть как спонтанным, так и вызванным употреблением растительных галлюциногенов) достаточно подробно отражено в психиатрической литературе. Изображение хвоста может иметь отношение и к ощущению полета и к птице-союзнику. Шаманы часто описывают свои ощущения, когда они покидают физическое тело и превращаются в птицу, чтобы причинить вред врагам или предсказать будущее. В некоторых образцах керамики *наска* мы находим трофейные головы вместе с изображением крыла, что может указывать на конечную цель полета - похищение врагов.

Еще одна заслуживающая внимания тема - это тема китов-убийц, или касаток. Острые челюсти и кровь ассоциируются с этим животным-союзником. На некоторых образцах керамики к голове мифического существа в маске приделаны ножи (Рорк 1965). Связь шамана с морем указывает на его власть над этой силой природы, и в то же время вызывает ассоциации с морскими растениями и другими формами жизни водной стихии. В керамике *наска* шестого периода есть интересная особенность, не описанная Рорком, которая может быть связана с употреблением наркотических растений. Это сильно увеличенная голова и область рта маски, без трофейных голов и каких-либо деталей, связанных с животными. Известно, что важным элементом шаманской практики является окуривание табачным дымом головы и тела как для излечения больного, так и в качестве защиты от злых духов. Не ясно, правда, с какой целью табак использовался в религии *наска*, однако в других прибрежных районах табак играет важную роль в современных ритуалах, связанных с использованием наркотических растений. Рорк утверждал, что, в отличие от живших на северном побережье *мочика*, в искусстве *наска* отсутствовали портретные изображения. Однако в то время как первые в деталях описывали физические особенности оригинала, их южные соседи изображали шаманов во всем их блеске с лишенными выражения, стилизованными лицами, символизируя количеством и разнообразием животных-союзников их физическую и духовную власть.

Однако в искусстве **наска** шестого периода уже обнаруживается большое разнообразие человеческих фигур, включая крестьян, воинов и охотников. По-прежнему, часто встречаются трофейные головы и изредка - кактусы, в большом количестве присутствуют фигуры мифических существ (по терминологии Рорка). Рорк трактует произошедшие изменения как переход от религии к теме войны, с чем я ни в коем случае не согласна. Ранее я предположила, что мы наблюдаем усиление роли шамана. В этом смысле интересно проанализировать факт более частого изображения трофейных голов. Я должна заметить, что хотя военная направленность тематики, по-видимому, и усилилась, все же не ясно, подразумеваются под этим реальные сражения или имеется в виду духовная война. В интерпретации Рорка это нужно рассматривать как усиление милитаризма.

Культ мумифицированных или поверженных голов был широко распространен на американском континенте (Бласко и Рамос 1974), и Лэннинг (1967) утверждал, что такие трофейные головы впоследствии пришли и в перуанскую культуру. Однако на южном побережье эта тема появилась еще на полотнах **паракас**, где человекоподобные фигуры имеют одеяния, украшенные головами, а также несут их в своих руках. Вместе с такими головами на изображениях уже присутствуют кошки и другие элементы, относящиеся к шаманству. Волосы на трофейных головах имеют, как правило, неопрятный вид, что передает насмешку над поверженным в битве врагом. Обычай забирать головы в качестве военных трофеев продолжался вплоть до эпохи **инков**, где он стал использоваться для наказаний и жертвоприношений, получив религиозную окраску. Головы нанизывались на веревку, и их становилось легко переносить с места на место. Они также могли быть выставлены на показ, закрепленными на высоком жесте. Губы сшивали иглами кактуса, иногда их отрезали прежде, чем закопать голову.

Трофейные головы обнаружены как в отдельных могилах на южном побережье Перу, так и в некрополях рядом с обезглавленными трупами. Исследователи так до конца и не уверены, были ли они добровольными жертвами или военнопленными. Из-за недостаточного количества фактов, также не ясно, была ли эта практика ограничена пределами одного или затрагивает захоронения всех периодов. Найдено мало женских голов. Их обладательницы, судя по небольшому их числу, могли быть наказаны за колдовство с применением растительных галлюциногенов - деятельность, распространенную в наше время в Перу как среди женщин, так и среди мужчин. О многих элементах, относящихся к шаманству и связанных с трофейными головами, уже было сказано выше.

"Линии наска"

Для антропологов, занимающихся интерпретацией следов далекого прошлого, особенно связанных с верованиями и мифами уже исчезнувших народов, грандиозные сооружения Нового Света являются интереснейшей загадкой. Среди них - могильные курганы и, с трудом поддающиеся расшифровке, огромные по площади, созданные из грунта на поверхности земли символические постройки, которые можно обнаружить в долине Наска.

В этом разделе я попыталась доказать, что вдохновляющей идеей для этих массивных грунтовых сооружений **наска** явились "путешествия по воздуху" - типичные для шаманов (под воздействием галлюциногенных растений) ощущения выхода из тела. Эти сооружения должны были служить определенным космологическим посланием, понятным не только сверхъестественным силам, но и членам общины, а также другим шаманам, находящимся в конфликте с этой общиной. Отстаивая эту точку зрения, я обращаюсь к данным археологических записей, сопоставляю результаты клинических исследований, касающихся употребления галлюциногенов, с опытом населения, опишу ощущения, связанные с такими состояниями, и, наконец, анализирую те стороны шаманской практики, которые несомненно, относятся к этой теме. Прежде чем начать обсуждение, я кратко перечислю то, что нам известно о так называемых "линиях наска".

Рядом с холмами Рио Гранде, в самом высоком месте возвышенной пустынной равнины перуанского побережья мы находим огромную паутину, состоящую из тысячи прямых линий и больших рисунков, сделанных прямо на земле. Эти относящиеся к раннему периоду эпохи наска (примерно 1000 год н.э.) фигуры всегда обнаруживали недалеко от больших земельных владений или широких дорог. Несколько тысяч таких сооружений были описаны исследователями (Косок 1947; Косок и Рейче 1949; Рейче 1949). Линии были выложены из небольших камней, покрывавших равнину. Их брали с того места, где намечался путь, и укладывали по сторонам вдоль него в виде

слегка возвышающихся над землей гребней (Рейче 1949: 207-8). Поскольку в этом регионе мира фактически не бывает дождей, подготовка к работе, по-видимому, была довольно продолжительной. Пути нигде не пересекаются, конец каждой фигуры почти замыкается на ее начало. Различные формы - это летящие птицы, насекомые, кошки, касатки, рыбы, спирали (возможно, свернутые клубком змеи), змеи-птицы, летящие пеликаны и изображения больших растений. Все темы "линий" встречаются также в керамике и на тканях этого региона. Некоторые линии имеют длину свыше 1700 метров, в то время как остальные тянутся на расстояние более двух с половиной километров.

Археолог Косок предположил, что они являются священными сооружениями, построенными по приказу жрецов для того, чтобы передвигаться по ним во время празднеств (1949: 212). Астроном и математик Рейче высказывает гипотезу об астрономических предназначениях этих линий, связав их с точками солнцестояния и равноденствия (1949: 45). Некоторые исследователи определили их как тотемические символы, относящиеся к различным родовым кланам. Каблер (1962) признает, что роль больших изогнутых фигур, напоминающих растения и животных, неизвестна, однако высказывает мнение о близости их стиля художественному стилю ранних наска и предполагает, что эти изображения символизируют созвездия. Он видит в них художественный смысл: "Быть может, это покажется неожиданным, но все же уместно назвать эти линии, полосы и фигуры одним из видов архитектуры. В своей очевидной монументальности, они служат неподвижным напоминанием о том, что когда-то здесь происходили важные события. Они вписывают человека, думающего о враждебной пустоте природы, в графический отпечаток забытого, но очень важного ритуала. Они являются архитектурой в двумерном пространстве, посвященной скорее деяниям человека, чем тому, что его окружает, и устанавливают соответствие между землей и космосом. Они являются архитектурой диаграмм и связей, в которой материальное сведено к минимуму" (1962: 286).

Интересно отметить, что большинство работ, анализирующих эти сооружения, были написаны после 1944 года, когда с помощью аэрофотосъемки стало возможным составить их карту.

Косок (Косок 1947; Косок и Рейче 1949) сравнивает их с искусственными насыпями в виде животных на севере Соединенных Штатов, как и Коу, который увидел соответствие между насыпями в Ольмеке и в Эйдине - Хоупвелле и сооружениями наска (1971). Другой исследователь Ибелл (1978) подсчитал, что энергия, необходимая для создания земляных сооружений в долине Наска, приблизительно соответствует усилиям, затраченным мочика на строительство монументальных каменных структур на севере перуанского побережья.

Будем исходить из того, что факт использования галлюциногенных растений древними народами Перу уже доказан. В данный момент я хотела бы сосредоточить свое внимание на одном известном явлении, обусловленном воздействием галлюциногенов. Он носит название "ощущение выхода из тела". Грин назвала это ощущение "экосоматическим эффектом" и определила следующим образом: "Объекты восприятия организованы так, что наблюдатель видит самого себя как бы наблюдающим их из точки, не совпадающей с физическим телом" (1968: 111). В большом количестве ненаучной литературы часто пишется, что это субъективное состояние возникает спонтанно, без какого-либо химического вмешательства. Тем не менее, такие ощущения могут также возникать и под действием галлюциногенов (Хофманн 1959; Мастере и Хаустон 1966; Тарт 1971). Часто их называют "эффектом деперсонализации" (см. Людвиг 1969: 14). Людвиг описал широкий диапазон отклонений в восприятии тела при всех измененных состояниях сознания, таких как разлад между телом и разумом или размывание границ между собой и окружающими, миром или вселенной. Еще одно состояние (по терминологии Грин "асоматическое состояние") - это экосоматическое состояние, в котором субъект временно является неопределенным существом, ассоциирующимся с любым телом или пространственной сущностью. Барбер, суммируя результаты клинических исследований ЛСД и других психотропных средств, проведенных до 1970 года, писал в том числе и об изменениях в восприятии внешнего облика. Практически все субъекты констатировали, что их тело "ощущается чужим или странным". Еще более необычные ощущения, такие как растворение тела в земле или плавание в пространстве, зарегистрированы при повышенных дозах наркотика (1970: 22).

Мой коллега доктор Роланд Аткинсон включил в научный проект исследование воздействия веселящего газа (закиси азота) на человека. Он анализирует все имеющиеся в литературе сведения об ощущениях выхода из тела и использует термин "автоскопия" - общий термин подразумевающий ощущение (обычно визуальное) своего собственного физического тела в объективном пространстве. Аткинсон утверждает, что субъект может реагировать на свое необычное состояние, как на приятное или поучительное. Особенно, если он добивается его с помощью тренинга или повторных усилий, включая употребление галлюциногенов. Среди множества эффектов, ощущение выхода из тела

включает и такой, при котором субъект видит свое физическое тело в объективном пространстве, однако, ощущает при этом бестелесный объем, включающий внешнее (по отношению к телу) место, где субъект осознает себя. Термин "сам" - более подходящий в этом смысле, чем "тело". Описания таких ощущений обычно подчеркивают сверхъестественную, мистическую и паранормальную природу восприятия. Похоже, этот тип ощущения связан с глубоким изменением состояния сознания под действием наркотика.

Интересы Аткинсона находились в нейробиологическом и психиатрическом измерениях, включенных в продуцирование таких состояний, что выходит далеко за пределы круга вопросов, рассматриваемых в этой книге. Однако это обсуждение должно показать связь между воздействием наркотика и субъективными эффектами, имеющими отношение к ощущению выхода из тела. И я хотела бы связать эти эффекты с ритуальным употреблением галлюциногенов древними **наска**. Элиад утверждала, что экзосоматические ощущения под действием наркотика (или вызванные другим способом) были связаны с шаманством и религией. Она следующим образом прокомментировала смысл этих перемещений в пространстве: "Сибирские, эскимосские и североамериканские шаманы летают. В целом мире подобная магическая сила дана только колдунам и знахарям... Все это заставляет нас думать об орнитоморфическом символизме одеяний сибирских шаманов... Согласно традициям многих народов, в мифические времена способность летать распространялась на всех людей. Все могли достичь небес: на крыльях ли сказочной птицы, или на облаке... Однако мы должны пояснить, что здесь такие способности приобретают исключительно духовный смысл. Полет означает лишь осмысление, понимание скрытой сути вещей или метафизических истин... Мифический полет является и выражением автономии души и экстазом. Миф о душе от начала и до конца содержит в зародыше метафизику духовной независимости и свободы человека... Самая важная роль здесь принадлежит мифологии, и право магического полета, данное шаманам и колдунам, утверждает и провозглашает их выход за рамки человеческих условностей. Своим полетом в пространстве в виде птицы или в нормальном человеческом обличье шаманы провозглашают вырождение человечества" (1958: 480-81).

Для того чтобы связать ощущения выхода из тела с североамериканскими насыпями и грунтовыми сооружениями в Перу, необходимо обсудить те особенности шаманов, которые проявляются в свете проделанного ранее анализа искусства керамики наска. Я хотела бы исследовать роль шамана в качестве психопомпа - духовного защитника общества, обязанного сражаться с врагами своего народа. Его основная деятельность включает лечение недугов и устранение несчастий, которые одолевают его соплеменников благодаря козням врагов. Шаманы известны своими способностями трансформироваться в фигуры сильных животных - животных-союзников или *нагуалов* (по терминологии Питт-Риверса), которым они отдают приказы очистить зло или отвести вред, нанесенный его подопечным. Шаман выбирает для себя союзников по некоторым особенностям, которые, как предполагается, позволяют ему с помощью магии установить власть над ними. По моему мнению, гигантские фигуры животных, обнаруженные в грунтовых сооружениях Нового Света, как раз и представляют собой таких союзников шамана. По моему убеждению, шаман со своими духовными спутниками, готовыми подчиняться его приказам, испытывает под действием галлюциногенов субъективные ощущения, включающие в себя чувство полета. Моя мысль очень проста: для того, чтобы ощутить полет, ему нет необходимости летать по воздуху. И, возможно, представитель западной культуры, которому трудно понять линии наска без полета на аэроплане или аэрофотоснимков, быстрее воспримет их, если представит себе спроецированных на землю шаманом животных-союзников, когда он взлетает ввысь в состоянии экстаза.

Некоторые из сооружений напоминают скорее геометрические фигуры, чем животных. Это может быть связано с другим эффектом, возникающим под действием средств, подобных ЛСД. Очень часто те, кто принимал галлюциноген, говорили, что картины их видений представляют собой калейдоскоп геометрических форм. По утверждению Барбера (1970) их можно объяснить изменениями в структуре сетчатки. Действительно, была выдвинута гипотеза (Маршалл 1937; Клувер 1942), что внутреннее оптическое явление - явление, которое "сидит" внутри нашего глаза в виде небольших пятен, крапинок или других объектов, перемещающихся в зрительном поле одновременно с движениями глаз и движениями конусов и палочек в глазном яблоке -- ощущается под действием наркотических средств. Потребовались дальнейшие исследования для подтверждения гипотезы, что наркотики снижают порог восприятия внутреннего оптического явления (Барбер 1970: 32-33).

В свете роли шамана как защитника своего народа и посредника в общении со сверхъестественным, я рассматриваю подобные монументальные сооружения в качестве предупреждения шаманам

других сообществ. Эти сооружения должны продемонстрировать те силы, которые находятся во власти психопомпа данного региона, еще раз подтвердить связи со сверхъестественным и усилить сплоченность общества. Необычный размах работ и соединение усилий, необходимых для создания таких сооружений, переходя из поколения в поколение, еще крепче объединяли людей между собой. Такое сплочение людей усиливало внутреннюю гармонию и являлось особенно важным для небольших обществ. И, наконец, мы увидели, что символические формы, образуемые насыпями, включают элементы религии, уже представленные в пластическом искусстве **наска**.

Заключение

Нам известно, что во времена наска флора южной части Перу включала в себя растительные галлюциногены, и они были доступны людям, поэтому не вызывает сомнения факт их использования наска в религиозных ритуалах. Наркотические растения представлены в искусстве наска только различными видами кактусов и, возможно, дурманом. Тематика керамики наска и их религия под опекой шамана идентична тому, что мы наблюдаем в других культурах Нового Света, связанных с применением галлюциногенов, где имеем независимое подтверждение такого применения из этнографических и исторических источников. Кроме того, выдвинуто предположение, что вождь наска, доминировавший над своими соплеменниками и природой, мог употреблять психотропные средства, которые давали ему возможность поступать в соответствии с ценностями и задачами его культуры.

ЖИТЕЛИ ГОР НОВОЙ ГВИНЕИ

Кума и **каимби** выделяются среди всех народов мира, связанных с употреблением галлюциногенов. Повсюду наркотические растения используются в религиозных и магических ритуалах. Однако эти племена, обитающие в горной части Новой Гвинеи, используют несколько видов галлюциногенных грибов в повседневной светской жизни. Большинство ученых связывают употребление ими таких растений с разрешением внутриплеменных ситуаций и конфликтов.

Два этих племени, живущих в долине Ваги на западе Новой Гвинеи, очень похожи на другие горные народы, связанные с земледелием. В данном случае, это выращивание сладкого картофеля, бананов, кукурузы, фасоли и сахарного тростника. Важное значение для их культуры имеют свиньи. Очень приземленный, вулгарный народ, как назвала их антрополог Мэри Ри (1959), кума не имеют никаких систем верований, связанных с грибами. Ри охарактеризовала их культуру, в основном, как гедонистическую, связанную с рядом нерелигиозных действий, направленных на самовозвышение, демонстрацию своих достоинств, осуществление контроля над женщинами и увеличение поголовья свиней. Погоня за славой и превосходством одного члена племени над остальными, антагонизм между мужчинами и женщинами, противостояние между молодыми и старыми и деление на родственников и чужаков - все это главные черты общества кума и каимби. Эти черты являются почвой для совершенно уникального использования галлюциногенных грибов, когда их употребление - лишь одно из средств достижения культурных целей, не связанных с религией.

Грибы

В 1947 году работавший в Новой Гвинее антрополог Гитлоу писал об употреблении туземцами дикого гриба с местным названием "*нонда*" для достижения состояния бешенства. Он следующим образом цитирует святого отца Росса, миссионера, который проповедовал среди этих людей в 1934 году: "Дикий гриб *нонда* на некоторое время превращает человека в безумца. У него наступает припадок бешенства. Известны случаи, когда результатом употребления растения становилась смерть. Нон-дм ели перед тем, как идти убивать человека или в периоды возбуждения, гнева или скорби" (Айм и Вэссон 1958, 1965).

Сегодня местные жители используют слово "*нонда*", как правило, для обозначения всех местных

грибов. В этом гористом регионе Новой Гвинеи кума употребляют грибы *pandanus*, *boletus* и *psilocybe*, которые вызывают озноб, галлюцинации, потерю речи и раздвоение зрительных образов. Женщины чаще рассказывают о галлюцинациях под влиянием грибов.

До последнего времени в литературе были описаны свойства лишь немногих грибов, используемых кума. Очень часто исследователи просто выбрасывали грибы вместо того, чтобы сушить их или как-то сохранять до того момента, когда у них появится возможность переправить грибы в лабораторию для последующей идентификации. По этой причине Ри (1960) и Нельсон (1970) лишились своих образцов. Большой вклад в изучение новогвинейских грибов внесли двое ученых - француз Роже Айм и знаменитый миколог Гордон Вэссон. Они на несколько недель в 1961 году приехали в Новую Гвинею, чтобы собрать и идентифицировать гриб нонда (Айм и Вэссон 1965). Хотя кума едят этот гриб весь год, только в период засухи у них проявляются признаки того, что называют "грибным бешенством" (Ри 1960).

Кума различают четыре вида грибов: белая шляпка на желтой ножке; маленькая красноватая шляпка на белой ножке; оранжево-окрашенный гриб и, наконец, оранжевый гриб на тонкой ножке, которая в середине имеет фиолетовую окраску, если гриб свежий. Все четыре разновидности растут на пнях и поваленных деревьях (Ри 1960). В 1965 году химический анализ показал, что грибы *boletus*, по крайней мере, содержат незначительные количества вещества наподобие ЛСД, и выявил новые разновидности *psilocybe*. До этого момента большинство ученых выдвигало различные догадки в отношении идентификации местных грибов. Шультс, например, утверждал, что за психотропные эффекты могли отвечать несколько разновидностей *russula*.

Грибное бешенство

Кума являются одним из наиболее хорошо изученных народов, у которых проявляются симптомы "грибного бешенства". О том влиянии, которое оказывают на кума грибы, нам достаточно хорошо известно как по сообщениям антропологов, так и по письмам европейцев. Последние жили в той же долине, что и это племя, и часто были поражены и даже напуганы "дикими обитателями Ваги". Супружеская пара миссионеров, мистер и миссис Филлипс, описывают случай, когда шестеро опьяненных грибами молодых мужчин бросились преследовать людей и угрожать им копьями. Филлипс пишут, что бешенство могло быть связано с поеданием поганок или ядовитых грибов, которые ослепляют глаза, делают людей глухими и безумными, заставляя их бегать вверх и вниз по горам. Заряженные огромной энергией, и мужчины, и женщины находились в состоянии наркотического опьянения. Женщины танцевали, свистели, пели, смеялись и испускали громкие пронзительные возгласы. Опьянение продолжалось два дня (Айм и Вэссон 1965). Другие описания передают похожие сцены, когда люди убегают, спасая свою жизнь, от размахивающих кольями мужчин. Однако обычно люди стремились лишь уберечься от случайной раны, которую могла нанести неприцельно выпущенная стрела.

Попробуем обобщить то, что нам известно о грибном бешенстве кума. Когда в этой акции принимают участие женщины, они впадают в состояние иступления и невменяемости, начинают танцевать и петь, показывая себя во всей красе своим мужьям и сыновьям. Иногда им даже разрешается взять в руки оружие или потанцевать в одной компании с мужчинами и незамужними девушками. Когда женщины возвращаются в свои дома, они похваляются настоящими и мнимыми сексуальными успехами. Если женщина чувствует, что к ней будут приставать, но не хочет проявить себя, она нырнет в находящуюся поблизости реку. Хотя грибы едят круглый год, смешивая их с другими растениями, кума приписывают бешенство именно грибам, даже если оно и случается только в период засухи. Это бешенство не сопровождается никакими ритуальными действиями (Ри 1960).

Мужчины под воздействием грибов ведут себя по-другому. Они надевают на себя всю амуницию, хватают оружие и пытаются терроризировать каждого, кто попадает в их поле зрения. Нападая на членов своего клана и родных, они часто заходят и в другие селения, чтобы напугать дальних родственников. Судя по описаниям, мужчины напряжены и возбуждены, их пробирает дрожь до кончиков пальцев, в глазах двоится, и они страдают от афазии.

Хотя были сообщения о том, что кто-то незначительно пострадал, грибное бешенство если и

приводит к серьезным ранениям, то очень редко, и никогда - к смерти. Айм нашел этот факт весьма примечательным, так как повсюду маньяки при удобном случае проявляют себя (Айм и Вэссон 1965). На самом деле, родственники подвергаются нападению только в присутствии наблюдателей, и нападающего в любое время, если это необходимо, можно остановить. Что еще интересно, даже когда несколько мужчин находятся в состоянии бешенства, они не обращают внимания друг на друга, направляя его только на тех, кто трезв (Ри 1959). Айм и Вэссон (1965) описывают реакцию окружающих на задиристых мужчин, находящихся в подобном состоянии. Женщины и подростки в поисках острых ощущений нарочно подстрекают их к агрессии. Для мужчин - главных героев этого спектакля - происходящее является отклонением от нормы, и, впоследствии, они будут шутя вспоминать о своих поступках. Люди, опьяненные грибами, никогда не становятся объектами насмешек, но, в то же время, не достигают какого-то особого уважения со стороны общества. Скорее всего, кума считают, что люди в таком состоянии не должны отвечать за свои поступки.

В 1954 году Ри обнаружила 30 человек из 313 членов племени, или почти десять процентов, замеченных в грибном бешенстве (1960). Еще восемь процентов были подвержены ему в прошлом, но в данном случае им удалось избежать воздействия растения. Собеседники Ри утверждали, что бешенство, по-видимому, передается внутри семьи: человек поддавался этой слабости, если подобным страдал один из его родителей. Тем не менее, несколько человек из этих десяти процентов не имели наследственной предрасположенности. Интересно также отметить, что дети никогда не страдают грибным бешенством. Айм и Вэссон (1965) возложили ответственность за это явление на обычаи, существующие в обществе. Указанный обычай обеспечивал представителям кума своего рода социальный катарсис, или очищение. Нарушающее устои поведение женщин символизирует, по мнению этих исследователей, выраженный в форме ритуала протест против их традиционно низкого положения в обществе.

По общему убеждению, бытующему в долине Ваги, примеры выносливости, демонстрируемые дикими мужчинами, далеки от их нормального физического состояния. Они бегают вверх и вниз по горным тропам, размахивают своим оружием и кричат так громко, как только могут. Нечто похожее наблюдали у коряков и чукчей, употребление которыми мухомора описано в соответствующей главе.

Нельсон (1970), проводивший свои исследования среди племен, говорящих на **каимби**, в долине Небилиер и на южных склонах хребта Кубор, наблюдал грибное бешенство в более поздние годы. У **каимби**, живущих в том же географическом регионе, что и кума, и имеющих те же основные социальные устои, пик грибного бешенства наступает сразу же после окончания сезона дождей, в конце мая - начале июня. По убеждению этих людей, бешенство является результатом употребления нескольких разновидностей местных грибов, причем каждая разновидность определяет тип бешенства. Нельсон пишет, что местные жители упоминали такие симптомы, как приступы трясучки, дрожь, многократное раздвоение зрительных образов, прыжки на одной ноге и состояние, когда человек "вне себя от ярости". В этом состоянии он хватается топор или копые и бегает по селениям, пытаясь напасть на любого, кто попадется у него на пути. Многие из того, о чем сообщает Нельсон, соответствует описанию кума, сделанному Ри (1959, 1960). Хотя **каимби** не проявляют "похотливость как шаблон поведения" (по выражению Ри) и не говорят ни о какой наследственной предрасположенности. Слабые галлюциногены на самом деле действуют на людей совершенно по-разному, и тут очень важно учитывать индивидуальные психологические факторы. Нельсон, как и Ри, проанализировал грибное бешенство с точки зрения вклада особенностей культуры в этиологию этого явления. Оба народа, и кума, и **каимби**, характеризуют его как временное безумие. У **каимби** Нельсон тоже не обнаружил людей, которые бы серьезно пострадали от свихнувшихся под действием грибов или были убиты одним из них. Нельсон пришел к выводу, что обществом установлены определенные ограничения, которые накладываются на поведение человека в состоянии грибного бешенства.

Хотя такое поведение и может иметь значение ритуала очищения или протеста, мы все же не должны исключать возможность химического воздействия грибов как фактора, вызывающего бешенство. Эту гипотезу в какой-то степени подтверждает наличие следов *индоллика* в местной разновидности гриба *boletus*, а также то, что Айм в 1967 году идентифицировал другие местные грибы как новые разновидности *psilocybe*. Эти разновидности, названные *psilocybe kumaenorum*, похожи на мексиканский сорт этого гриба, в котором достоверно установлено присутствие алкалоидов. Согласно Нельсону, большинству новогвинейцев хорошо знакомы более пятидесяти видов произрастающих здесь грибов. Как заметили все те же Айм и Вэссон (еще до того, как установили в результате химического анализа присутствие в местной разновидности *russula* небольшого количества *индоллика*), маловероятно, что люди с таким хорошим знанием грибов могли быть введены в заблуждение относительно наркотических свойств лишь нескольких разновидностей. Макгвайр (1982), анализируя употребление грибов древними майя, констатировал, что их различные потребности в разных сортах тех же *psilocybe*, *stropharia*, *conocybe panaeolus* были связаны с их религиозными нуждами. Майя достигали различных измененных состояний сознания, используя неодинаковые специфические ощущения, вызываемые разными сортами грибов. Макгвайр утверждает, что обмен грибами, организованный майя, мог служить удовлетворению индивидуальных потребностей и предпочтений или особым целям, а также был связан с региональными и сезонными особенностями. От разных растений могли быть получены различные физиологические, эмоциональные и психологические реакции. Кроме того, Имбоден утверждал, что отдельное растение в зависимости от его химического состава и дозировки может оказывать самое разнообразное воздействие.

"Случайную" неприятность, как часто **каимби** называют грибное бешенство, было бы интересно проанализировать в свете той "культурной драмы", которую Вэссон, Айм и Ри приписывают этому явлению. Указанные авторы весьма своеобразно расставили акценты, выделяя в неистовом и бредовом поведении кума черты, связанные с очищением и наслаждением. Однако что касается **каимби**, то они, напротив, единодушно говорят о "дурном" воздействии грибов (Нельсон 1970). Эти люди связывают с измененным под влиянием наркотика состоянием сознания страх перед галлюцинациями и боязнь кого-либо поранить. Кроме того, их пугают мысли о том, что они будут скручены родственниками и о ночи, проведенной под кустом. Тем не менее, некоторые целенаправленно едят грибы. Хотя они прекрасно и осознают, что с ними будет происходить, им

нравится само растение и, вероятно, его побочные эффекты. Несмотря на определенные сходства в культуре **кума и каимби**, между ними все же существуют и различия. Грибное бешенство, как заметил Нельсон, стирает эти различия.

Сходные типы псевдоинстинктивного поведения в этой части мира отмечены многими антропологами. Ри (1960) определила это неугомонное неистовство как узаконенное отклонение в поведении, позволяющее индивидууму в периоды стресса направлять свои антиобщественные настроения в русло ограниченного спектра поступков. Хотя открытая агрессия по отношению к

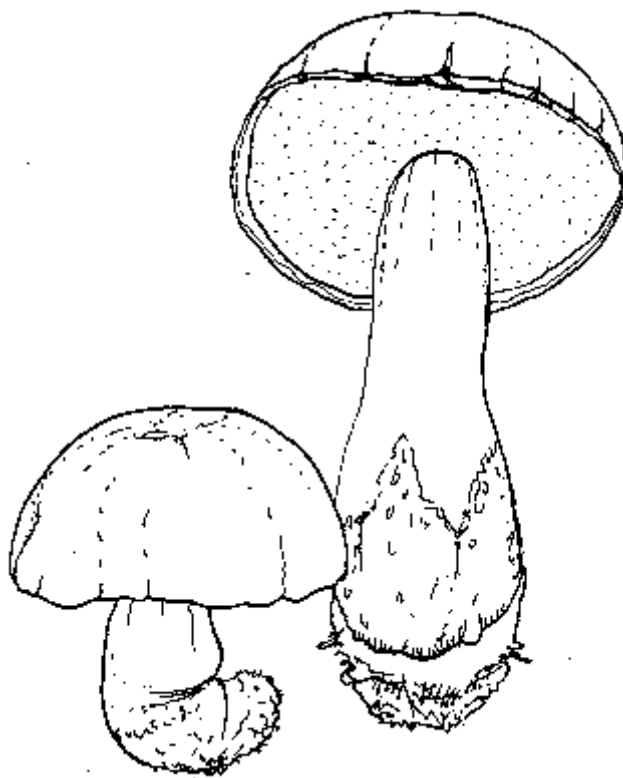


Рис. 13. Гриб *boletus*, Новая Гвинея

родственникам весьма не одобряется, такое неугомонно-яростное поведение позволяет выразить ее без серьезных последствий в виде осуждения и наказания. Кроме того, Ри утверждает, что грибное бешенство у кума, по-видимому, является узаконенной формой проявления склонностей, на которые наложен запрет в обыденной жизни. У женщин это ностальгия по тем годам, когда за ними ухаживали, а у мужчин - по настоящей агрессии против своих соплеменников. Таким образом, бешенство - это эпизодическая особенность поведения, связанная с проявлением антисоциального в условиях нормальной жизни.

В данном случае грибы могут вызывать слабые галлюциногенные эффекты, когда нестабильное химическое воздействие усиливается эмоциональной предрасположенностью, обусловленной особенностями культуры. В отличие от других обществ, где основной целью является установление контакта со сверхъестественным, употребление галлюциногенных грибов в Новой Гвинее связано исключительно с внутриплеменными отношениями. Было бы интересно проследить, как небольшие дозы подобных галлюциногенных веществ могут приводить к агрессии по отношению к соплеменникам и родственникам, безответственному хвостовству и неприличным танцам. Ри утверждает, что "большие люди" или колдуны, которые находят другие способы косвенного выражения агрессии, не подвержены употреблению грибов.

ПЕРУАНСКИЕ МОЧИКА

Древняя цивилизация мочика в северной части побережья Перу стала знаменита благодаря своему

искусству, особенно живописной и скульптурной керамике. Летом 1967 года я проводила полевые исследования традиционного народного целительства в регионе, где галлюциногенные растения являются неотъемлемой частью лечения недугов (см. Добкин де Риос 1968а, 1968б, 1971, 1973). Когда я перешла в своем анализе от современного населения к древним людям, жившим когда-то в этом регионе и известным лишь своими археологическими реликвиями, то обнаружила отсутствие интереса и поверхностную оценку у различных исследователей, занимавшихся изучением мочика. Особенно это касалось той роли, которую могли играть растительные галлюциногены в религии этого народа. Обычно археологи и историки искусства не проявляли склонности учитывать непосредственное влияние психотропных веществ на системы верований доисторических традиционных обществ (см. Добкин де Риос 1974а). С этим приходится часто сталкиваться, несмотря на большое количество научной литературы в области психиатрии, неврологии, психофармакологии, истории религии, мифологии, ботаники и антропологии культуры.

В этой главе я заменяю привычные исследователям приоритеты тем, что, надеюсь, является центральным в традиционной жизни **мочика**, а именно использованием растительных галлюциногенов для достижения контакта со сверхъестественными силами и возможности ими манипулировать в интересах общества.

В 1967 году, при изучении целительства, основанного на применении кактуса *Сан-Педро*, я была заинтригована тем, что корни использования этого растительного галлюциногена уходили глубоко в доколумбовскую эпоху. Этот интерес дремал во мне до тех пор, пока несколькими годами позднее не появился ряд публикаций о жизни мочика (Бенсон 1972; Бенсон 1974; Шарон и Доннан 1974), в которых была предпринята попытка интерпретировать большую коллекцию керамики, оставленную мастерами этого народа. Бенсон (1972), в частности, похвалилась той кропотливой работой, которую она проделала, собрав в одном месте так много известных материалов о мочика. Однако, несмотря на существующую литературу о современном использовании растительных галлюциногенов на севере побережья Перу (Фридберг 1960, 1965; Джиллен 1947;

Шарон (1972а, 1972б), Бенсон не включила в полной мере эти материалы в свое исследование доколумбовского искусства. Лишь изредка она допускала возможность применения растительных галлюциногенов или, обсуждая определенные образцы керамики, она трактовала понятие "галлюцинации" в расплывчатой форме.

В этой главе я попытаюсь доказать, что искусство мочика, так же как и искусство **наска**, лучше всего интерпретировать как результат взаимодействия сложных религиозных понятий добра и зла, силы и магической власти над природой, которую получает шаман для того, чтобы служить своим подопечным и обществу в целом.

Современное использование галлюциногенов на севере Перу

Северная часть побережья Перу - пустыня, которая изредка наводняется реками, текущими с востока на запад. Сегодня многочисленные долины с растущими на них агрокультурами небольшими пятнами расцветивают пейзаж. Такие долины, как Салас, прославились на все Перу, благодаря своим целителям, или *маэстро*, которые излечивают недуги с помощью растительных галлюциногенов. Наиболее часто используемый из них - кактус *Сан-Педро*, содержащий 1,29 грамма мескалина в одном образце свежего материала. Кактус разрезается на мелкие порции и варится несколько часов с такими добавками

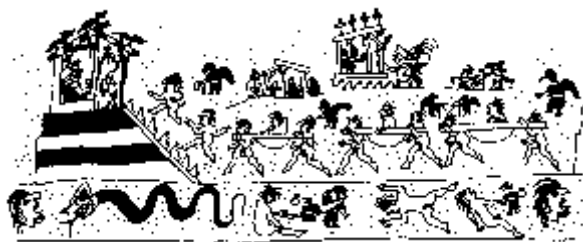


Рис. 14. Тамбо, принадлежащие различным слоям общества мочика (предполагается, что в каждом

из тамбо проходят сессии, связанные с употреблением кактуса *Сан-Педро*)

как *миса (datura arborea)*, *кондорильо (lycopodium)* и *орнамо(hormato)*. Кроме этого, при легочных заболеваниях для того, чтобы добиться наркотического эффекта, используется размоченный в воде табак в качестве настоя или как ингалянт.

В настоящее время основным применением *Сан-Педро* является лечение заболеваний, как считается, вызванных колдовством. Как и другие галлюциногенные растения, *Сан-Педро* позволяет, благодаря возникающим под его воздействием видениям, обнаружить источник колдовства, приведшего к болезни или неудачам. Лечебные сессии проходят ночью в *тамбо* - не имеющих стен укрытиях, обычно расположенных в поле на некотором расстоянии от жилищ (см. рис. 14). Целитель, его ассистент и несколько пациентов собираются вокруг скатерти, или *меса*, расстеленной прямо на земле. Большое число ритуальных предметов, включая гладкие камни и палки, которые поднимают для защиты от злонамеренных происков колдунов, вместе с другими магическими атрибутами кладут на *месу*. В 1967 году в беседе с целителями я выяснила, что камни, по их убеждению, принимают обличье людей и животных, нападающих на врагов. Во время сессии *маэстро* поет и свистит, вызывая духов, которые будут служить гарантией того, что произойдет исцеление, а также помогут распознать недуг. Целители утверждают, что видения под действием кактуса позволяют им получить знания о магических болезнях, беспокоящих их пациентов.

Воссоздание мира мочика

Цивилизация мочика процветала в северной части перуанского побережья с I в. до н. э. по VII в. н. э. **Мочика** были сформировавшимся обществом с экономикой, основанной на интенсивном земледелии, включающем использование ирригации, и рыболовстве, которое велось на одноместных каноэ из тростника. Эти технологии давали возможность большому населению жить за счет использования и морских богатств, и земельных угодий. Согласно Гордону Р. Уилли, "мочика строили укрепления, похожие на замки, высотой свыше ста футов из тысяч и миллионов необожженных кирпичей. Они возводили каменные и кирпичные защитные стены в пустыне на многие мили и строили водопроводы такой же длины". Вероятно, общество мочика было организовано теократически. Существовала сложная система разделения труда со специализацией видов деятельности и ремесел. В керамических изображениях, часто трактуемых как реалистические, мы видим воинов, ткачей, нищих и шаманов (жрецов). Общество мочика имело сильное расслоение, что находило отражение в одежде, орнаменте и внешнем виде культовых построек. Детали одежды, орнамента и различия в архитектуре культовых центров символизировали профессиональную принадлежность людей.

Некоторые образцы керамики передают картины, связанные с хирургической и лечебной практикой. При этом они очень похожи на те, о которых писала я и другие авторы в литературе о местном целительстве в наше время. Беннет и Берд (1946:104) описали изображение знахаря, проводящего лечение пациента с помощью массажа и высасывания постороннего предмета из пораженной части тела, что напоминает современные обычаи. Этнограф и ботаник Фридберг описывает стилизованные декоративные мотивы в глиняных изделиях **мочика**, которые позднее объяснил ей доктор Ларко из Музея Ларко Эрреры в Лиме. Мотивы передавали, по-видимому, изображения колдунов, несущих в руках головки кактусов. Фридберг замечает в одном из таких изображений кактус, поразительно похожий на *Сан-Педро*, легко узнаваемый по отсутствию шипов (1960:42). Она также описывает образцы, на которых вместе с кактусами без шипов представлены люди, превращающиеся в животных. В искусстве мочика можно обнаружить как сверхъестественные силы, имеющие магическую природу (включая различных животных, вероятно, относящихся к *нагуалам*), так и образцы, которые Лавале (1970: 110) назвал животными, растениями и реальными демонами. Лэннинг (1967: 122) писал, что в керамике мочика присутствуют изображения 35 различных видов птиц, 16 видов млекопитающих, 16 видов рыб и другие животные.

Хотя имеется еще один источник сведений - записи конкистадорских летописцев на ботанические темы, многие из этих сведений, к сожалению, используют местные названия растений и не всегда достаточно правдивы для строгого научного определения. Так, например, Кобо (1956) писал об использовании кактуса *ачума*, имея ввиду *Сан-Педро*. Пока народные целители не занесли дьявола в свои ритуалы, францисканские священники стали прививать им определенный образ жизни, и целители были допущены к церкви. Многие черты католицизма вошли впоследствии в

традиционную практику применения кактуса *Сан-Педро*.

Использование мочика галлюциногенных растений

Прежде, чем перейти к религии, важно еще раз убедиться в том, что мочика использовали растительные галлюциногены. Как было упомянуто выше, в искусстве этого народа представлены изображения различных вырванных из земли кактусов, включая *Сан-Педро*. Таул (1961) писал, что изображения кактуса *цереус (cereus)* довольно часто встречаются в искусстве этого региона. Описание Шультсом напитка *симоры* (1967, 1972а), использовавшегося в северной части перуанского побережья, включает кактус *neoraimondia macrostibas*. Важную роль в экономической жизни цивилизации мочика играла *кока*, что подтверждается рядом образцов керамики. Диссельхоф (1967: 51) воспроизвел керамическое изображение мужчины, пьющего *чичу* (кукурузное пиво), который держит руку на мешочке с *кокой*. Более того, нередким было применение снадобий, состоящих из нескольких ингредиентов, и кока могла употребляться вместе с другими растительными галлюциногенами. Кстати, эффекты от смешивания таких растений до сих пор остаются неотмеченными (см. Шультс 1972b). Необходимо упомянуть и о возможности использования ингалянтов, особенно, в связи с тем, что продолжающееся употребление *Сан-Педро*, как выяснилось, может происходить и вместе с табаком (в виде жидкого ингалянта). Однако, эта комбинация уже сейчас должна быть внесена в описание мочика.

Шаманские темы в искусстве мочика

В искусстве мочика явно просматривается воинственный характер шаманства, который отражался в экспансионистских военных действиях этого древнего народа. Я уже писала о воинственных элементах в деятельности шаманов двух разных регионов Перу, народы которых жили в одну историческую эпоху (такую же ситуацию описал Форст (1965) в западной Мексике). Несмотря на темы мира и любви, сопровождавшие употребление наркотиков американской молодежью конца 60-х - начала 70-х годов, мы не должны полагать, будто черты одной субкультуры можно распространить на всех остальных людей. Большинство обществ в центральной части Америки, использовавших галлюциногены, а именно ацтеки и инки, отличались тотальной воинственностью. Стремление использовать галлюциногены для достижения контакта со сверхъестественным может быть связано с самыми различными мировоззрениями. Во всяком случае, общая позиция американистов в течение последних пятидесяти лет, которую еще раз подтвердил Ла Бар (19706), состоит в том, что шаманистические верования, особенно непосредственное познание сверхъестественного, являются главной целью большинства индейского населения Нового Света.



Рис. 15. Шаман мочика-защитник мореплавания

Как писала Элиад (1958), помимо обязанностей целителя и духовного защитника, у мочика, вероятно, важной для шаманов была роль опекуна мореплавания. Один исследователь, изучавший использование Сан-Педро, наблюдал в Трухильо (Перу) такую картину: целитель был вызван рыбаком для того, чтобы освятить появившуюся экспедицию напитком из кактуса. Амазонские шаманы часто с гордостью рассказывали мне о своем периоде обучения, когда они добивались

магической власти над своими союзниками, что было трудной, долгой и часто смертельно опасной задачей. Если шаман выходил победителем, он, как считается, становился обладателем действительно впечатляющей силы. Образ шамана, опускающегося в подземный мир, чтобы посоветоваться с духами предков, часто встречается в керамике мочика (см. рис. 22), как и его путешествие к небесным силам, от которых он возвращается с особыми песнями и предсказаниями будущих событий.

Эти замечания общего характера, касающиеся шаманства, важны для воссоздания религии **мочика**. Пока мы не проникнем в глубь метафор, аналогий и мифов, характеризующих **все** традиционные религии, я думаю, мы не сможем дать убедительных доказательств воздействия растительных галлюциногенов на системы верований этого древнего народа.



Рис. 16. Тема сражения шамана со своим врагом в искусстве мочика

Как мы видим на рисунке 16, то, что обычно называли воином **мочика**, можно интерпретировать как шамана, сражающегося против враждебных сил. Доспехи, булавы, трофейные головы и разнообразное оружие, встречающееся в керамических изделиях, могут являться не только обычными атрибутами войны и победы, но и защитой шамана от сил зла. Среди перуанских изделий из золота часто попадаются предметы войны, например, булавы, которые могут иметь еще и другое, магическое или символическое значение. На многих образцах керамики изображены сцены сражений двух человек, при этом фигура справа часто побеждает фигуру слева. Связь правого-левого и добра-зла уже обсуждалась Форстом (1965) с точки зрения всей деятельности шаманов.

Иерархическое деление, связанное с шаманской деятельностью, обозначено в керамике мочика с помощью деталей одежды и головного убора, а также замысловатых построек, где по всей вероятности, происходили религиозные действия. Например, показанный на рис. 14 **тамбо** можно встретить и сегодня как на побережье, так и в тропических лесах Перу. В 1967 году я наблюдала несколько сессий, проходивших в **тамбо**, расположенных в прибрежной части.

Большое число глиняных горшков, представленных Бенсон (1972), иллюстрируют шамана в жизненно важной роли целителя. На многих иллюстрациях фигуры пьют из кубков в публичных местах (хотя Бейсон не связывает народное целительство с большинством сцен, представленных в глине). Бенсон, однако, не учитывает важное значение **тамбо**. На рисунке 14 видны причудливые отличия у разных **тамбо**, вероятно связанные с иерархическим положением религиозных деятелей в этом расслоенном обществе, - от народных целителей в простейших постройках до властных жрецов в более элегантных сооружениях. В этой связи интересно отметить, что, благодаря течению Гумбольдта, дожди - довольно редкое явление для этой части побережья Перу. Поэтому рассматривать в качестве альтернативы предназначение **тамбо** как укрытия абсолютно недопустимо.

Спорным моментом при расшифровке изображений на керамике **мочика** является роль голого мужчины, часто с взлохмаченными волосами, которого либо ведет к стилизованному тамбо другая фигура, либо он сидит в одиночестве (рис. 17). Эти голые фигуры напоминают другие такие же, встречающиеся в искусстве Мезоамерики, где захватнические войны являлись частью жизни общества. Историки искусства считают их военнопленными, которые должны быть принесены в жертву, при этом наготу фигур рассматривают как знак того, что будущие жертвы должны сначала подвергнуться унижению (хотя это и является чертой панамериканской традиции). Мое

первоначальное отношение к этим мотивам было таким: голых людей с петлями на шеях следует рассматривать как душевнобольных пациентов народного целителя или жреца. Сидящие фигуры, возможно, употребляют отвары *H3trichocereus pachanoi*, *datura arborea* или других растений, которые приготовил целитель для усмирения своих гиперактивных, маниакальных подопечных. На рисунке 17 одежда и оружие обнаженных привязаны к булавам тех, кто их ведет. Характерная прическа этих людей является признаком безумия, а бессмысленные выражения лиц присущи скорее душевнобольным, чем военнопленным. Хотя этноисторические данные об ацтеках свидетельствуют, что когда



Рис. 17. Шаманы ведут своих побежденных врагов (одна из версий)



Рис. 18. Изображение привязанного веревкой (керамика мочика)

военнопленных вели на смерть, им обычно давали галлюциногенные грибы, чтобы сделать их перед казнью веселыми и счастливыми.

Уже после моего посещения архива мочика, собранного Кристофер Доннан в Калифорнийском Университете в Лос-Анджелесе, я нашла другое возможное объяснение, вытекающее из ключевой темы, представленной в архиве. На одном из керамических изображений фигура, сидящая в *тамбо*, смотрит на большой кувшин, похожий на те, что используют для хранения отваров *Сан-Педро* и других галлюциногенных напитков. На горлышко кувшина накинута петля тянущейся горизонтально "веревки", которая на самом деле оказывается двуглавой змеей. Тогда я пришла к выводу, что веревка на шее военнопленного может являться метафорическим изображением двуглавой змеи, символизирующим победу шамана и его животного-союзника над колдовскими враждебными силами (см. рис. 18).

Одной из главных причин такого положения вещей, когда в керамике мочика восхваляют более светскую направленность, сомневаясь в религиозном характере ее тематики, является важная роль музыки и музыкантов. На глиняных черепках часто изображены люди в специальных костюмах со всевозможными инструментами и трещотками (см. рис. 19). Роль музыки в установлении связи со сферами сознания, порожденными воздействием галлюциногенных средств, была проанализирована мной и Кацем (Кац и Добкин де Риос 1971, Добкин де Риос и Кац 1975). Если говорить в общем, то музыка является важным дополнением к использованию галлюциногенных снадобий (см. также Добкин де Риос 1973: 178). Абсолютное большинство глиняных изделий мочика имеют изогнутую форму, и могли использоваться как свистки. Во влажных тропических лесах применяющие галлюциногены целители рассказывали мне, что с помощью свиста они вызывают духов (1972б: 132).

Керамика мочика хорошо известна среди искусствоведов благодаря своим эротическим темам (см. Ларко Хойле 1969), изображающим людей как в позах соития, так и занимающимися содомией и развратом. Присутствие сексуальных мотивов в керамике, скорее всего, связано не с простым проявлением здорового интереса к этой стороне жизни, а именно с шаманской деятельностью (см. рис. 20).

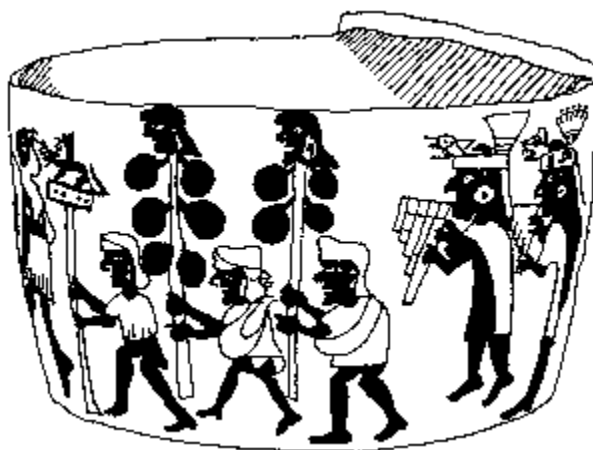


Рис. 19. Музыканты мочика со своими животными-союзниками в составе торжественной процессии



Рис. 20. Сцены, связанные с ритуалом оплодотворения и животными союзниками шаманов в искусстве мочика

В искусстве **мочика** замечена интересная связь между эротикой и смертью, которая может отражать исключительную роль шамана в поддержании детородной способности женщин общества и тревогу,

обусловленную процессом воспроизводства в целом. Леви-Стросс (1963) описывает вмешательство шамана при трудных родах, раскрывая тем самым смысл этой связи в искусстве.

Темы секса в искусстве мочика

Мотивы секса в керамике мочика занимают малую часть в общей тематике (Кауффманн 1978: 21). Бушнелл (1965) пришел к заключению, что лишь два процента образцов, пригодных для анализа, отражают хорошо знакомые сексуальные темы. Такие авторы, как Бенсон (1972) и Доннан (1976), уверены, что представление секса в искусстве мочика всегда имеет магико-религиозный характер. В 1978 году Федерико Кауффманн опубликовал две книги на испанском и английском языках под названием "Сексуальное поведение в древнем Перу", в которых он собрал информацию об эротическом искусстве этого региона. До этой публикации Ларко Хойле издал книгу на эту тему (1939) и создал музей в Лиме на основе своей персональной коллекции. В дополнении к этому, Уртега-Баллон (1968) опубликовал труд, в котором основное внимание уделено медицинским аспектам эротических сцен в перуанском искусстве керамики. Однако, несмотря на заметный вклад этих авторов в создание обширного поля информации, связанной с эротической тематикой в керамике прибрежного Перу, ни один из них не коснулся роли растительных галлюциногенов как фактора, способного оказать влияние на это направление в искусстве. Сексуальные темы в керамике важно разделить на категории с точки зрения их основных тематических компонентов. В результате такого подхода прояснится роль наркотических снадобий, власти шамана и процесса управления рождаемостью в условиях сурового и враждебного окружения.



Рис. 21. Мужчина мочика с эрегированным фаллосом

Помимо большого числа голых фигур (как мужских, так и женских) в перуанской керамике представлены различные половые акты, а также фелляция и гомосексуальные сцены. Некоторые обнаженные фигуры показаны без половых органов. Встречаются образцы с преувеличенными

фаллосами (см. рис. 21) или такие, у которых все внимание заострено на анатомических деталях. Хотя фаллос и представляется в преувеличенной и персонифицированной форме, женский половой орган редко изображается в подобной манере. Имеется ряд глиняных сосудов с вылепленным на них фаллосом в эрегированном состоянии, которые могли быть предназначены для питья. Для того чтобы попить из такого сосуда, необходимо было соблюдать осторожность: горлышко сосуда было специально утыкано дырками и жидкость выливалась на человека, если тот пытался пить из верхнего отверстия. При этом основное отверстие для питья проходило внутри пениса, и человек, который не хотел облиться, должен был всасывать жидкость именно через него.

Большое количество изделий связано с животными, растениями и музыкальными инструментами, нередко тема смерти. Некоторые образцы представляют гетеросексуальные любовные ласки и действия, предшествующие половому акту, изредка - поцелуи. Лица женщин, участвующих в половом акте, лишены выразительности. Совсем не представлен куннилингус, практически не показана мастурбация. Какой-либо намек на размножение растений и рыб можно встретить только в ассоциации с животными и людьми. Оживленные оргии фигур с чашами в руках, напоминающие мертвецов, изображены на стенах, в керамике и терракотовой скульптуре. Деторождение представлено в гончарном искусстве.

В некоторых образцах керамики представлено совокупление животных - четвероногих существ, причем двадцать процентов образцов - жабы. Разнообразная тематика включает в себя половые акты людей, в том числе гомосексуальные; совокупление животных с животными; эксгибиционизм и наготу; сцены деторождения; темы смерти - эротика - музыки; темы шаманства.

К сожалению, невозможно однозначно установить точный процент произведений искусства мочика на эротическую тему. Тысячи образцов керамики, принадлежащие этой культуре, уходят на сторону без какой-либо регистрации в результате тайных раскопок и мелкого воровства - типичной проблемы археологии для всей Мезоамерики. Для того чтобы рассуждать о той важной роли, которую играет эта тема во всех подобных обществах, мы можем использовать лишь внесенные в документы материалы, доступные нам из публикаций и музейных коллекций.

Продолжительная засуха, перемены в морских течениях, несущих морю жизнь, и изменчивое плодородие морей, омывающих прибрежную часть Перу, делают жизнь здесь действительно очень ненадежной. Перед Гомо сапиенс, столкнувшись с враждебностью природы, непредсказуемостью океана и капризами дождей, от которых зависела его жизнь, несомненно, встал вопрос о регулировании воспроизводства, как своего, так и окружающей его природы, для установления демографического баланса. Считалось, что религиозные лидеры были способны управлять воспроизводством тех видов животных и растений, от которых зависела жизнь их народа. Растительные галлюциногены имели непосредственное отношение к власти жрецов, поскольку в других культурах мы обнаруживаем, что употребление таких растений позволяет шаманам трансформироваться в сильных животных-союзников, которых они могут заставить выполнить свои приказы (см. Добкин де Риос 1976, Сейлер 1964).

Исследуя отдельные категории тем сексуальной направленности в искусстве мочика (в соответствии с упомянутым ранее разбиением), мы можем посмотреть на них с точки зрения связи деятельности шамана с проблемой выживания общества. Среди изображений совокупающихся людей абсолютное большинство - гомосексуальные акты. Доннан отметил, что в искусстве **мочика** не представлены действия, которые приводили бы к оплодотворению и последующему деторождению. Он утверждает, что в тех случаях, когда детали достаточно различимы, показаны только анальные половые акты (1976: 133). Как свидетельствуют этноисторические данные, католические священники семнадцатого века обнаружили преобладание гомосексуальных связей над гетеросексуальными и получили из Рима инструкции, приказывающие искоренять такие "небогоугодные" акты. По-видимому, представление содомии в религиозном искусстве этого народа (а искусство традиционных обществ, в основном, связано с религиозными верованиями и ритуалами) можно рассматривать как важный механизм ограничения рождаемости в регионе, где сезонная неравномерность осадков, урожаев и доступных рыбных ресурсов могла быть решающей для выживания (см. Кауффманн 1978: 372). Во всем мире ограничения в ресурсах данного ареала предъявляли требования как к культуре народа, так и к его биологическому поведению. Например, общепринятым в мире считается половое воздержание в течение трех лет после родов, чтобы младенец не умер от недоедания, когда его мать вновь станет беременной, и другой ребенок займет его место у груди. Содомию следует рассматривать уже как иной культурный механизм ограничения рождаемости.

Шаман, как духовный защитник, с помощью растительных галлюциногенов еще раз подтверждает культурные убеждения, связанные с его властью над природой. Искусство иллюстрирует, каким образом эта персональная власть шамана усиливается разнообразием и количеством представленных животных-союзников. Кроме того, представленные в искусстве сцены спаривания животных также свидетельствуют в пользу власти шамана: одной из его функций является обеспечение воспроизводства и увеличения числа животных, от которых зависит удовлетворение насущных потребностей общества.

Что касается третьей категории тем, так называемого эксгибиционизма (Ларко 1965), то мы обнаруживаем ряд изображений мужских и женских фигур, в той или иной степени лишенных гениталий. Как заключил Форст (1965), обнаженные фигуры без гениталий символизируют религиозных подвижников и связаны с обетом безбрачия. В культурах, где применяются галлюциногены, мужчины и женщины должны принимать этот обет в периоды своего обучения, когда они живут отдельно от всех в диких местах и проводят опыты с наркотическими растениями.

С анатомической точки зрения население перуанского побережья имело представление о мочеполовом тракте во всей его морфологии (почки, таз, и уретра). Мужской половой орган был смоделирован не только с учетом простых пропорций и морфологии, но и анатомического вскрытия, показывающего набухшие семенники и канавку, расположенную в его головке. Фаллос не изображали в его обычных пропорциях, моделируя только эрегированный орган. Некоторые образцы керамики в форме мужских фаллосов свидетельствуют о том, что их авторы не были лишены чувства юмора.

В большинстве глиняных изделий очень детально переданы молочные железы, причем отражены все изменения, которые происходят в них с возрастом и во время беременности. Однако, женский половой тракт не был изучен столь детально как мужской. Мастера мочика представляли женский тракт, включая внешние и внутренние половые губы, и раздвигали складки слизистой, прикрывающие клитор и спайки (Уртега - Баллон 1968). Этнографические записи шестнадцатого века свидетельствуют, что прибрежные народы практиковали аборт для прерывания беременности и могли использовать кесарево сечение в тех случаях, когда мать умирала, а ребенка необходимо было сохранить. Представленные в Музее Бруннинга в Ламбаеку, расположенном вблизи региона, где жили мочика, хирургические инструменты, сильно напоминающие расширители и кюветки, могли использоваться для чистки матки и увеличения диаметра ее шейки (Кауффманн 1978).

Темы смерти и эротики с изображением музыкальных инструментов - еще одно важное ответвление эротического направления в искусстве мочика. Живописные мотивы в керамике являют нам трупы и скелетообразные фигуры часто с изображением их гениталий или сцен фелляции. Всего лишь один поцелуй связан с этими ожившими трупами - мужской труп вводит язык в рот своего компаньона-женщины. Один образец керамики представляет мастурбирующего мертвеца. На нескольких образцах показаны ожившие трупы с эрегированными пенисами, играющие на музыкальных инструментах, похожих на свирели. Что характерно, мертвецы никогда не участвуют в гетеросексуальных актах. Эти разнообразные комбинации с трудом поддаются расшифровке - темы единства полов, смерти врага, кровопролития и плодородия земли. По всему миру в культурах, имеющих отношение к употреблению галлюциногенов, обнаруживаются мотивы смерти и воскрешения (см. Добкин де Риос 1975). Колдовство, связанное с любовной магией - еще одна тема, которая часто встречается в Перу и была описана автором в его более ранних публикациях (см. 1972б). В прибрежных районах этой страны люди верят, что колдовство можно сотворить с помощью напитка из костей мертвеца. Считается, что многие болезни возникают из-за любовных конфликтов. Типичен такой пример: женщина, считавшаяся распутницей приготовила снадобье (в тропических лесах его называют *пусанга*) и подмешала мужчине в прохладительный напиток, чтобы сделать его неспособным к половой близости с женой. У целителей растительные галлюциногены играют важную роль в установлении причин озлобленности и дисгармонии между мужем и женой. Роль шамана как целителя состоит в том, чтобы прежде, чем устранить вред, с помощью видений установить источник колдовства. Как правило, колдовство бывает связано с такими важными эмоциями как зависть и ненависть.

Кальдерон и Шарон (1978) описали колдовство, распространенное в районе Трухильо (место, где найдено множество керамических изделий): травка под названием *хуанарио Колорадо* превращает мужчину в "сексуального зверя", который не в состоянии удовлетворить свои сексуальные аппетиты или инстинкты. Человек может даже умереть от чрезмерного перевозбуждения гениталий. Это соответствует многочисленным изображениям увеличенных мужских фаллосов, обнаруженным в

искусстве региона, где преобладает колдовство и присутствуют темы любовной магии. Эдуарде Кальдерон, целитель, чей опыт изучал в Трухильо Шарон (1972а), описал множество случаев, с которыми ему пришлось столкнуться, когда люди страдали от *даньо*, народной болезни, связанной со злонамеренной любовной магией. Клиенты Кальдерона, как впрочем, и других перуанских целителей, часто хотели, чтобы он излечил их от болезней, которые, как они считали, были вызваны эмоциональными расстройствами на почве конфликтов с другими людьми. Для того чтобы увидеть источник колдовства, Кальдерон употреблял кактус *Сан-Педро*, известный своей способностью вызывать галлюцинации. Магический предмет, который он использовал в своих целительских сессиях, обычно включал символическое представление женских гениталий. В описанном случае этим предметом была морская раковина в форме вульвы. Когда в 1967 году я проводила полевые изыскания в шаманской деревеньке на северном побережье, целители сразу же предложили мне за вознаграждение совершить возмездие за обиды, нанесенные мне на любовной почве, за которые я хотела бы отомстить.

Многие эротические мотивы, встречающиеся в искусстве древних **мочика**, можно рассматривать с точки зрения потребности региональных лидеров в получении власти над людьми и природой и сосредоточения основного внимания на этом в культуре. В отличие от служителей религий, базирующихся на более интенсивном, чем у мочика земледелии, для которых подчинение и моление силам, более влиятельным, чем они сами, было обычным делом, религиозные деятели перуанского севера зависели, в основном от галлюциногенных снадобий как способа достижения политической и психологической власти. Силы добра и зла постоянно находились в столкновении. Закон морали был предметом всепоглощающего внимания. Особые отношения шамана со своими животными-союзниками давали ему силу, быстроту, зрение, ярость и плодовитость для решения его собственных задач. В отличие от прежних интерпретаторов эротических тем в доколумбовском искусстве керамики, которые все внимание фокусировали на "развращенности" древних народов из-за их "похотливого" изображения откровенной половой активности, наготы и эксгибиционизма, я вижу связь искусства с обычаем употребления растительных галлюциногенов региональными религиозными лидерами для получения контроля над размножением животных и плодородием земли и моря. Поскольку так называемое "эротическое искусство Перу" представляет лишь небольшую часть от общего числа художественных произведений религиозной направленности, это позволяет нам понять главную тему искусства доколумбовских прибрежных цивилизаций. Это тема роли властного регионального политического и религиозного лидера, который стремился достичь необходимого для выживания равновесия между плодородием земли и моря, с одной стороны, и демографической стабильностью, с другой.

Обращаясь к другим темам в керамике мочика, мы обнаруживаем связь идей смерти и воскрешения, выступающую на первый план во всех обществах, имеющих отношение к употреблению галлюциногенов. Это может быть связано с предположением Бенсон о первоначальном употреблении галлюциногенов мужчинами (1974).

Другие шаманские темы в искусстве мочика

Несколько глиняных сосудов выполнены в форме скрученной спирали, что может символизировать путешествие шамана в нижние миры для общения с умершими предками, от которых он получал пророческие послания или узнавал причины болезней и несчастий (см. рис. 22). Бенсон утверждает, что смерть пронизывает все искусство мочика (1972: 152). На самом же деле, на мой взгляд, эту тему предпочтительнее интерпретировать как Тему смерти и воскрешения, обычно связанную с употреблением галлюциногенов. Наблюдая за более чем двумя тысячами пациентов, которым была предписана психотерапия с помощью ЛСД, Гроф выяснил, что субъективные ощущения смерти-воскрешения - довольно частое явление, особенно в его религиозных аспектах (Бенсон 1972: 51).

Стандартные интерпретации керамики мочика обращаются к изображению "воина-боба" в поиске ключа к предсказаниям. Иногда бобы связывают с посланниками (Сойер 1966: 50). В тропических лесах Перу в качестве галлюциногенного средства используется растение, известное как *камалонга*, хотя ботаниками его идентификация еще не завершена. Его бобы по форме напоминают трехгранную пирамиду. Местные племена часто связывают это растение с паранормальными явлениями, что еще нуждается в объяснении с позиций науки.



Рис. 22. Путешествие шамана в подземные миры

Рисунки 23 и 24 относятся к теме, связанной с превращениями шамана в животных и растения-союзников, которую я коротко рассмотрю ниже. Такие превращения гораздо лучше, чем предсказания, объясняют роль галлюциногенного боба в искусстве мочика.

Эта, общая для панамериканских культур, связанных с употреблением галлюциногенов, тема, в целом, сводится к духам-союзникам, которые в искусстве мочика никогда не присутствуют в батальных сценах и ассоциируются только с человеческими существами. Следует обобщить результаты исследований Питт-Риверса (1970) в Центральной Америке относительно так называемой "силы духа", что поможет нам объяснить верования, важным элементом которых является использование наркотических растений. Автор говорит о *нагуале* как об образце отношений между человеком и животным. *Нагуал* в Чиапасе и некоторых частях Мексики показан Питт-Риверсом в связи с душевной силой индивидуума. В какой степени *нагуалы* отличаются по физической силе, упорству и активности в мире природы, в такой же степени они представляют мужчину или женщину в духовной иерархии (1970: 187). Например, ягуар или тигр сильнее собаки, которая, в свою очередь, умнее енота. Животное-союзник является отображением силы духа шамана. Во многих глиняных изделиях мочика животные-союзники представлены в большом количестве - это змеи, различные виды кошачьих, лисы и так далее.

Лавале в своем исследовании изображений животных в керамике **мочика** из частных коллекций и музеев упоминает сорок четыре образца, иллюстрирующих жаб и лягушек. Галлюциногенные свойства жаб обсуждались в литературе (Эспаймер 1967; Дели и Уиткоп 1971) и, по-видимому, были хорошо известны шаманам всей Центральной Америки. Я упоминала об этом явлении в связи с **майя** (1974; см. также главу о майя), а Форст (1972) - для американских индейцев в целом (см. также Кеннеди 1982). Еще один часто встречающийся мотив - колибри - может символизировать как путешествия по воздуху, так и лечение больного с помощью высасывания предмета из пораженного участка тела (Шарон и Доннан 1974: 54).



Рис.23. Воины-бобы



Рис. 24. Превращение шамана в растение-союзника

Ягуар и орел как хищники, когда их изображают в роли *нагуалов*, могут сообщать своему хозяину преступные намерения, на что неспособны травоядные животные. *Нагуал* может также указывать направление приложения индивидуумом своей силы. Ни для кого не является новостью связь между животным-союзником шамана и его воинственной природой (Бенсон 1972). Питт-Риверс в своей замечательной обобщающей статье (1970) указывает на то, что в Центральной Америке хищные звери и высоко парящие птицы обычно предназначались для вполне зрелых людей, в частности, целителей. Во многих частях Нового Света верят, что болезни и несчастья - это исход сражения между *нагуалами* шаманов. При лечении шаман должен победить *нагуала* своего соперника за то время, пока он работает со своим пациентом, используя для этого высасывание, окуривание табачным дымом и другие техники. Лавале ссылался в одной из своих работ на распространенный в Южной Америке миф, согласно которому шаманы могут превращаться в ягуаров (1970: 105). Несколько образцов керамики, сфотографированных Бенсон, показывают процесс превращения или трансформации. В ее последней работе, связанной с исследованием "кошачьего" мотива в искусстве мочика (1974: 9), обсуждается изображение шамана в состоянии, похожем на трансовое. Животное часто представлено вместе с трофейными человеческими головами, а его собственная голова и лапы всегда находятся вблизи головы мужчины. Бенсон предполагает среди других возможностей и такие - шаман либо находится в состоянии опьянения или интоксикации, испытывая галлюцинаторные видения кошки, либо впадает в ярость.

Растения тоже могут быть союзниками шамана. *Камалонга*, *Сан-Педро*, *кока* и дурман при их применении - все до одного являются претендентами на роль объекта превращения шамана. Интересно отметить, что в искусстве **мочика** из всех растений только бобы представляются в истинно человеческом облике, с головой, руками и ногами. Бенсон среди других предположений выдвигает и такое, согласно которому это растение было олицетворением воина или посланника (1972: 81), хотя отсутствие изображений бобов в натуральном виде затрудняет доказательство этой гипотезы. Фактически они летают в воздухе в различных ритуальных сценах.

Когда человек превращается в своего *нагуала*, он демонстрирует обладание особенной силой духа, которую символизирует животное (Питт-Риверс 1970: 199). *Нагуал*, таким образом, является частью системы аналогий, в которой отдельный вид животного определяет социальный статус человека по отношению к каждому из остальных членов общества. Растительные галлюциногены при этом служат в качестве средства трансформации и контроля.

ДРЕВНИЕ МАЙЯ

Изучение искусства древних **майя** в Мексике, Гватемале и Белизе извлекает на свет три мотива,

которые с заметной регулярностью появляются в археологических находках, начиная с доклассического периода и кончая постконкистадорскими временами. Это - грибы, жабы и водяная лилия. Все названные мотивы чаще иди реже встречаются во всех трех основных регионах **маяя**.

Я уверена, что все три темы имеют отношение к психотропным свойствам грибов, жаб и водяной лилии и находятся под их влиянием. Более того, я утверждаю, что в доклассический период наркотические свойства этих естественных видов были не только хорошо известны шаманам, жрецам и художникам маяя, но и имели широкое хождение среди простого народа. Основная цель этой главы - вытащить из тени влияние подобных психотропных средств на религию маяя. В первом разделе будут в целом проанализированы галлюциногенные вещества, применение которых в этой части Земли зафиксировано в археологических, этнографических и иных источниках. Во втором разделе я обращусь к религии маяя, чтобы оценить возможное влияние на нее подобных веществ.

Психотропные вещества в Мезоамерике

Современная Мексика является местом обитания более чем 20 видов галлюциногенных грибов, включая такие как *psilocybe* и *stropharia* (Айм и Вэссон 1958). Эти грибы содержат различные алкалоиды, вызывающие изменения в сознании. Известный наркотик *псилоцибин* происходит от одного из основных алкалоидов, содержащихся в грибах с похожим названием.

Сохранившийся до сих пор обычай употребления этих веществ среди михтеков, запотеков и михе, населяющих Оахаку, упоминался разными авторами (Вэссон 1957, Айм и Вэссон 1958, ДеБореги 1965).

Де Бореги подробно описал целую коллекцию из более чем ста грибов из камня и глины, обнаруженных на юге Мезоамерики, и зафиксировал присутствие этого мотива в каменных и глиняных изделиях, найденных в горных районах и центральной части Гватемалы (1961, 1965). Каменные грибы, относящиеся к раннему классическому и доклассическому периодам (1650-1050 гг. до н. э.), а также позднему доклассическому периоду (300-50 гг. до н. э.), обнаружены в Каминалаю и Киче; относящиеся к позднему доклассическому и раннему классическому периодам (300 г. до н. э. - 550 г. н. э.) - в нескольких местах в центральных горных районах и на тихоокеанском побережье Гватемалы. Помимо грибов из камня в протоклассическом слое в Эль-Беллоте, Санта-Круссе, Чиапа-де-Корсо и Мирадоре найдены грибы из глины. Глиняные находки из раннего классического периода можно увидеть в Берриосабале и в расположенном на равнине Альтар-де-Сакрифакосе (Де Бореги 1963). Временной диапазон для глиняных грибов - от раннего доклассического до позднего классического периода (1650 г. до н. э. - 800 г. н. э.) с возможным перерывом в пределах раннего классического периода (300-600 гг. н. э.). В Табаско, Чиапасае, Эль-Сальвадоре присутствуют как каменные, так и глиняные грибы, в то время как во всех горных районах Гватемалы в подавляющем большинстве - грибы из камня.

Грибы упоминаются в важных документах доконкистадорской истории и в описаниях обычаев маяя, живших в горной местности (ДеБореги 1965). ДеБореги пишет, что в доконкистадорские времена глиняные и каменные грибы использовались в священных церемониях маяя вместе с ритуальным употреблением психотропных грибов для возбуждения галлюцинаторных ощущений. Он утверждает, что доказательством их связи с религией может служить присутствие многих из этих плоских глиняных грибообразных предметов в могильниках наряду с предметами роскоши - резными украшениями из раковин и нефритовыми бусами. Исследователь обращает внимание на то, что эти глиняные предметы обнаружены в местах, где камни, пригодные для обработки, имелись в изобилии, и что предметы были изготовлены из местной глины и в характерном местном стиле. Кроме того, как отмечает Де Бореги; каменные грибы, найденные в этих горных районах Гватемалы, пришли к нам из доклассических времен. Однако, в археологических документах, относящихся к этому периоду и к этой местности, списки растений не содержат галлюциногенных грибов так же, как нет никаких сведений о связанных с ними местных обычаях. В то же время, согласно Вэссону, четыре гриба из камня были найдены в Оахаке, где галлюциногенные грибы используются до сих пор. Некоторые из последних археологических находок такого сорта сделаны на участках в провинции Михе, где современное применение грибов зафиксировано в конце 50-х годов (Вэссон и Вэссон 1957).

Возможно, что психотропные грибы были важным предметом обмена в южных горных районах, где процветала торговля с другими частями Мезоамерики (см. Макгвайр 1982, Браун 1983). Лоу и Мейсон (1965) заметили, что в до- и послеиспанские времена тихоокеанское побережье было главной сухопутной дорогой, связывающей Мексику и Центральную Америку. Территория Михе, расположенная недалеко от побережья, могла быть вовлечена в торговлю психотропными средствами. Археологическая литература изобилует примерами торговых отношений между различными частями Мезоамерики. В горных районах Гватемалы, например, находили (хотя и редко) необычные камни, которые, как предполагается, попали сюда из Гуэрреро (Томпсон 1970). Сланец тоже мог быть экспортирован в горы из прибрежного района вблизи Сакапуласа. Томпсон писал, что торговля глиной между различными частями региона майя и даже с регионами, населенными другими народами, была оживленной еще в доклассические времена. Захоронения раннего классического периода в Каминалую содержат много предметов из Центральной Мексики (Томпсон 1954). Изображения мексиканских богов продавались по всему югу Гватемалы. Утонченные изделия из желтой глины раннего классического периода обнаруживают в таких отдаленных местах как Каминалую, Теотихуакан и Монте-Альбан. Хотя, как уверяет Томпсон, этот тип глины был произведен в Центральной Мексике. Вполне возможно, что для некоторых из этих предметов грибы были сопутствующим товаром, предназначенным для обмена, или же они являлись самостоятельными предметами торговли.

Пытаясь доказать, что грибы из камня и глины уже сами по себе указывают на применение психотропных грибов. Де Бореги (1905) сделал предположение относительно связи такого применения и ароматических хвойных смол, использовавшихся в магических и религиозных ритуалах. Во всем так называемом примитивном мире, где применялись подобные галлюциногенные средства, ароматические растения имели важное значение для повышения чувствительности в процессе наркотических ощущений. В этом смысле характерно одно интересное совпадение: как только из археологических записей исчезла "грибная" тема, сразу же это произошло и с кадилъницами (*incensario*), в которых сжигали хвойную смолу.

Буфотенин, добываемый из яда жаб, был испытан в течение нескольких последних десятилетий на людях и обезьянах (Эвартс 1956; Фейбинг и Хоукинс 1956; Фейбинг 1957). Этот *индол* стал известен как адренэргическое средство с тех пор, как его выделил Уилэнд в 1934 году. В 1954 году это вещество было обнаружено в семенах растения *anadenanthera perigrina*, использовавшихся в Вест-Индии в качестве нюхательного порошка под названием *кооба* (Стоу 1959). *Буфотенин* является галлюциногеном, оказывающим опасное воздействие на сердечно-сосудистую и центральную нервную систему человека, и применяется только в малых дозах. В неочищенном виде он преодолевает гематоэнцефалический барьер. Некоторые авторы уверены, что гидроксил-производные, такие как *буфотенин*, проникают не во все разделы мозга, а лишь до определенной курковой зоны, вероятно, гипоталамуса, вызывая локальные изменения (Эфрон 1967). Вэссен (1934) и другие авторы отмечали важность "лягушачьего" мотива в искусстве Нового Света, однако, на мой взгляд, делали это не напрямую, а с намеком на колдовские напитки шекспировского типа с плавающими в них жабами. Во времена написания Вэссеном своей статьи еще не было попыток связать тему жаб (лягушек) с данными биохимических исследований. Моя аргументация в этой главе основана на идентификации именно жабы, а не лягушки, как главной фигуры в художественных изображениях. Определенное подтверждение такой аргументации можно увидеть непосредственно в различных анализах древних рукописей и произведений искусства. Примечательно, что этой теме целиком посвящен недавний обзор Кеннеди (1982).

Тоззер и Аллен (1910) в своем исследовании фигур животных в рукописях майя используют понятия "жаба" и "лягушка" вперемешку, полагая, что совершенно не ясно, какую из этих ассоциирующихся с дождем амфибий имел в виду художник. Они на самом деле утверждают, что не видят никаких различий в трактовке этих двух понятий, и считают вполне определенно, что эти мотивы могут представлять любую из множества разновидностей жаб и лягушек, обитающих в Центральной Америке. Слово "уо", которое использовали для этих мотивов майя, обнаружено в нескольких местах древних рукописей и в текстах, высеченных на камне. Форст представил символическое значение жабы в мифологии и искусстве Мезоамерики, назвав ее "матерью земли", в основном, из-за ее способностей к метаморфозам - циклам смерти и регенерации, которые, в конечном итоге, могут быть более важны для понимания искусства древних майя, чем обсуждавшиеся свойства ядов *буфо* (см. Шультс и Хофманн 1973).

Интересно отметить одно сообщение 1898 года о свистках майя в виде лягушек. Они могли использоваться в ритуалах, имеющих отношение к галлюциногенам. Роль звуковой стимуляции в

галлюцинаторных ощущениях относительно невелика, однако она чрезвычайно важна для понимания того, как проводятся сессии (см. Кац и Добкин де Риос 1971; Добкин де Риос и Кац 1975; Стэт 1974).

Другие примеры темы жаб были обнаружены в мадридской рукописи, которая содержит изображения трех амфибий, известных своим громким кваканьем во время сезона дождей. Тоззер и Алден связывают присутствие этих амфибий с тем важным значением, которое, как считалось, они имели для богов в сезон полевых работ и во время сева злаков в начале периода дождей. Шеллхас (1904) обратил внимание на то, что божество, изображенное в мадридской рукописи с лягушачьими лапами, сеет зерна и делает борозды, сажая побеги.

Ланда (1941), описывая празднества, проходившие во втором месяце, называвшемся "уо", в разгар сезона дождей, говорит о танце "*окот уил*", которым заканчивались пиры. Тоззер замечает, что литературный перевод этого названия - "танец луны или месяца". Он также ссылается на предположение Ройса, что "*уил*" является сокращением от "*уоил (уинал уо)*", означающего "лягушачий".

Согласно Грин (1967), плита дворца в Паленке (645 г. н. э.) содержит резные детали, изображающие жаб, которые, как она говорит, символизируют месяц *уо*. Принципиальным элементом этих скульптурных изображений, по ее мнению, являются ядовитые железы, представленные тремя кругами с тыльной стороны головы.

Если говорить о важной роли лягушки (или жабы), то необходимо отметить, что амфибия была музыкантом или гостем Чака, бога дождя у юкатеков. Из числа изображений Чака, представленных в искусстве, есть четверо, о которых проявляют заботу маленькие амфибии, предвещая своим кваканьем дождь (Томпсон 1954). Морли (1956) утверждает, что эти четыре представления являются различными видами одного и того же бога дождя. Томпсон (1970) воспроизводит фрагмент мадридской рукописи: вода льется на землю из ануса Чака; бог окружен четырьмя лягушками или жабами, которые тоже испускают струи воды. Томпсон утверждает, что культ Чака был ограничен Юкатаном, где он, вероятно, являлся очень древним. В горах Гватемалы и Чиапаса власть над дождем находилась, по-видимому, в руках богов гор или земли. Томпсон указывает на связь бога дождя с громом и молнией. Согласно словарю Мотула, Чак был мужчиной огромного роста, который учил людей агрономии, и которого индейцы почитали как бога хлеба и воды, грома и молнии, иначе говоря, как бога *миллы*, или земледелия. Поскольку лягушка (жаба) предсказывает дождь, ее тесная связь с богом очевидна.

В одном из захоронений в Каминалуу обнаружена интересная комбинация материалов, связанных с изображениями лягушек (жаб) и грибов. Коллекция глиняных изделий включает множество темно-коричневых, искусно выполненных, мелких стандартных чаш (около 300 образцов) с мотивами четвероногих животных (Шук и Киддер 1952). На одном из рисунков в публикации этих авторов представлен, в частности, глиняный сосуд в форме лягушки или жабы. Были также обнаружены цилиндрические или бокалообразные сосуды с похожими между собой четвероногими фигурами, которые могли использоваться для употребления напитков или каких-нибудь неизвестных психотропных снадобий. Кроме того, на другом рисунке Шук и Киддер изобразили то, что они назвали "чашей в виде жабы", хотя идентификация жабы несомненна. Указанные авторы ссылаются на проведенное Шепардом определение шишки на одном из глиняных сосудов в качестве ядовитой железы, характерной для распространенных в Средней Америке видов жаб. Они замечают, что амфибии (как лягушки, так и жабы) были предвестниками дождя и почитались теми, кто закладывал это захоронение в доклассические времена. Кроме всего перечисленного, в могиле находилось несколько небольших ступок из серого камня в виде жаб или лягушек, камни из крупнозернистой лавы в виде грибов и треногий каменный гриб с головой ягуара. Если верить Де Бореги (1961), все найденные в могиле предметы являются жертвоприношениями. По мнению Шука и Киддера, обилие находок указывает на то, что в этом месте был похоронен очень богатый человек. Судя по описанным выше предметам, он являлся шаманом или жрецом. Интересно, что эта могила была разграблена, но только отчасти, и вскоре была восстановлена. Возможно, грабители поняли, что захоронение принадлежит важному шаману или жрецу, и быстро все вернули назад. В такой же могиле на другом месте был найден тайник, в котором девять каменных грибов находились вместе с девятью миниатюрными ступками и ручными мельницами. Де Бореги и это относит к жертвоприношениям. Он предполагает, что мельницы и ступки использовались для растирания психотропных грибов и семян *ололюки (ololiuqui, или "утреннее великолепие")*, которые были известны своей способностью вызывать видения. Де Бореги ссылается на сообщения испанских

летописцев шестнадцатого века о галлюцинациях в виде ягуаров, богов и змей, а также маленьких, похожих на гномов созданий, почитавшихся как боги подземного мира. О том, что в Мексике есть *ололюки*, сообщил Шультс (1941), хотя в литературе нет даже упоминаний о каких-либо культовых действиях, связанных с ним.

Интересная связь между грибами и жабой замечена в современной области Киче, где один из несъедобных грибов называют "*олом ихпек*", что означает "голова жабы" (Вэссон и Вэссон 1957). Такой тип связи между этими двумя естественными видами часто встречается в литературе на индоевропейских языках.

Множество других всевозможных представлений жабы, которых нельзя не упомянуть, присутствуют в этом регионе, начиная от Чальчуапа и Эль-Сальвадора и, кончая Исапа, Топала, Чиapasом и Каминалуо. Рэндс (1955, 1955) писал о скульптуре в алтаре "А" в Копане, изображающей ягуара, жабу и змею - небесные силы (если верить связанному с этой скульптурой мифу), находящиеся в вечной схватке. Бог дождя - змея - наиболее важен, однако во время разрушительных наводнений он должен быть побежден богом сухой погоды - ягуаром. Рэндс заметил, что Спинден определил ягуара как бога ясного неба, а змею как бога облачного неба, шторма, молнии, дождя и сырой погоды.

Очевидно, майя могли использовать кожу и ядовитые железы обыкновенной жабы *bufo marinus* или какой-нибудь другой разновидности в своих религиозных обычаях, однако, невозможно продемонстрировать, что именно они делали. Если верить Маккензи (1924), у ацтеков существовали ритуалы, когда жрецы заходили в озеро и глотали живых водяных змей и лягушек. Божество Чальчутилику изображалось иногда в виде лягушки, и желто-зеленые лягушки очень ценились как амулеты. Как утверждал Мотолинья, индейцы Нового Света имели множество идолов, включая лягушек и даже жаб (Брейден 1930). Неудивительно, что этнографические и исторические материалы дают нам так мало нитей, ведущих к использованию психотропных веществ. Шультс (1970), как и многие другие, пришел к выводу, что местные верования, связанные с употреблением галлюциногенных средств, вызывали у испанских завоевателей лишь усмешку и отвращение. В итоге многие психотропные вещества были просто забыты.

Обыкновенная водяная лилия является растением вида *nymphaea*. Африканский представитель этого вида (*nymphaea caerulea sav.*) используется как наркотическое средство у африканских племен. Хотя не было известных попыток проведения биохимического анализа разновидности, встречающейся в Новом Свете (*nymphaea ampla*, рис. 25), есть все основания утверждать, что если какие-то свойства присущи одному члену данного вида, то они могут быть с большой вероятностью обнаружены и у остальных. Фармаколог Фарнsworth писал о наличии в лотосе, играющем важную роль в азиатской культуре и также являющемся членом семейства *nymphaeaceae*, алкалоидов, по своим свойствам, напоминающих опиум. Экхольм и Хайне-Гельдерн обратили внимание на сходство в художественных изображениях водяной лилии в буддийском искусстве и искусстве майя и объяснили это сходство транстихоокеанскими контактами. Если полагаться на биохимические данные, то такое сходство скорее может быть связано с теми внутренними свойствами растений, о которых идет речь.

Рэндс (1953, 1955) составил перечень основных мест в регионе майя, где присутствует мотив водяной лилии: Киригуа, Копан, Чичен-Ица, Яхчилан, Санта-Рита, Тулум, Тикал, Пален, Каминалуо, Бонампак, Усумакинта и Пьедрас-Неграс. Кроме того, в дрезденской рукописи есть множество изображений водяной лилии. Большинство изображений, по-видимому, относится к классическому периоду, хотя, кроме каменных монументов, все они с трудом поддаются датировке. Единственное изделие из керамики с мотивом водяной лилии, о котором упоминает Рэндс, найдено в Альта-Верпасе (1953).

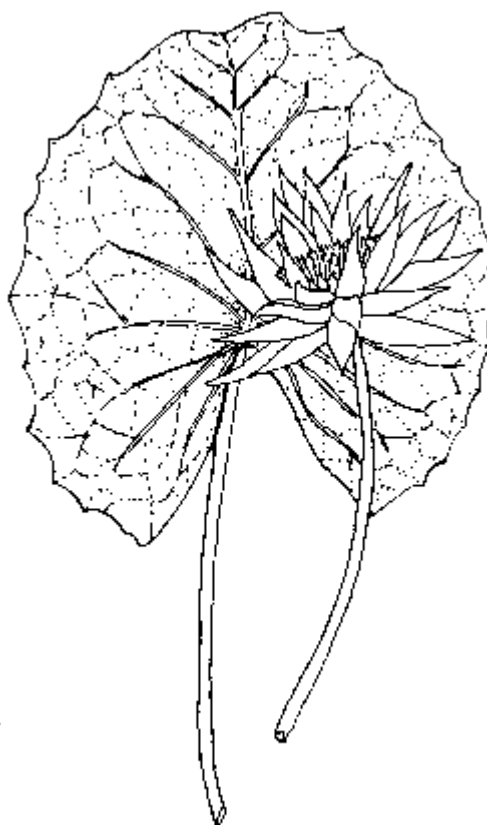


Рис. 25. *Nymphaea amplexa*

Рэндс следующим образом описал мифологические темы, связанные с лилией:

1. символ смерти;
2. мифические существа встречаются вместе с растением (включая змею, или бога дождя, птицу и ягуара);
3. части лица и тела, которые ассоциируются с лилией: макушка головы, глаза, уши, рот, руки и, возможно, шея и нос. Предположительно, это связано с воздействием психотропных веществ на все органы чувств;
4. в Паленке обнаружен бог кукурузы, руки которого обвивает причудливый стебель лилии;
5. в дрезденской рукописи найдена водяная лилия в руке длинноклювого бога. Некоторые намеки, связанные с этим мотивом, обнаружены также в предметах личного обихода. Это может указывать на напитки или порошки, изготовленные на основе растения, для достижения контакта со сверхъестественным;
6. в Паленке лилия изображена с девятью владыками подземного мира;
7. в Копане изображена с жабой;
8. подобно лотосу в искусстве Азии, водяная лилия у майя показана растущей изо рта человека, а ее стебель он держит в своих руках. Часто человек сидит посередине цветка. Если оба растения действительно обладают наркотическими свойствами, подобные визуальные ощущения не должны казаться чем-то необычным, и для объяснения этого нет необходимости подтверждать наличие транстихоокеанских контактов.

По мнению Рэндса, тема водяной лилии получила свое наивысшее воплощение в районе Усумакинты, несмотря на отсутствие изображений растения, относящихся к ранним периодам. Тем не менее, начиная с середины классического периода и до начала мексиканского периода мотив лилии весьма распространен, особенно, в Чичен-Ица. Рэндс говорил об этом мотиве как об элементе сложной системы верований, связанных с кукурузой, и как об одном из важнейших религиозных символов.

В связи с этим необходимо рассказать историю открытия новой удивительной информации, касающейся наркотических свойств водяной лилии. В ранней версии этой главы, написанной в 1971

году, я полагала, что древние майя использовали *nymphaea ampla* в целительстве. До того, как в 1974 году была опубликована моя статья, я обсуждала свои открытия с археологами Калифорнийского университета (Беркли). Диас, ученый-медик из Мексиканского национального университета, работающий в области биохимии, выяснил, что молодые американцы, посещавшие Чиapas в 1973 году, использовали корни лилии как восстанавливающее средство. Диас провел хроматографический анализ растения и увидел, что оно содержит *апорфин*, по своей химической структуре сходный с *апо-морфином* (сильное рвотное средство, по своему действию напоминающее *морфин*). Имбоден, продолжая исследования в этом направлении, опубликовал несколько статей о роли водяной лилии в искусстве и религии древнего Египта (Имбоден 1981, 1982, Имбоден и Добкин де Риос 1981). Тогда, в нашей статье 1982 года, мы с Имбоденом еще не могли выдвинуть конкретных предположений относительно ритуалов, связанных именно с исцелением (как у майя, так и в Древнем Египте). Поэтому здесь необходимо отметить некоторые необычные лекарственные свойства растения. *Апоморфин* имеет давнюю историю клинического использования на Западе в качестве средства, способного вызывать сильный и продолжительный рвотный эффект. Как может показаться на первый взгляд, такой эффект является далеко не тем, в чем нуждались майянские жрецы для достижения своих религиозных ощущений. Однако, как только прекращается рвотное действие *апоморфина*, начинается продолжительный период сновидений. Кроме того, установлено, что *апоморфин* оказывает положительное терапевтическое воздействие на сознание больных пациентов.

Историк медицины Аккеркнехт доказал: во всем мире народы, верящие в колдовство и сверхъестественные причины заболеваний, признают роль предметов вторжения в форме шипов или игл, направляемых злыми магами. Эти народы должны прекрасно понимать символическое значение любого средства, вызывающего измененное состояние сознания посредством рвотной терапии. Возможно, главным фактором, определяющим важную роль растения является воздействие *нуфаридина*, одного из алкалоидов, содержащихся в лилии. Такое воздействие может вызывать гипнотические состояния - важнейший элемент познания и поведения шаманов Нового Света (см. Добкин де Риос 1976).

Религия майя и использование психотропных средств

Развитие религии майя происходило от шаманских верований протоклассического периода до социокультурного уровня, включавшего иерархию религиозных деятелей, или жрецов, на службе у которых находилось множество помощников, включая мастеров и ремесленников (Фогт и Рус Луильер 1964). У майя классической эпохи было множество шаманов и жрецов, каждый из которых имел различные и взаимодополняющие методы лечения и обучения, а также ритуалы. Ритуальные центры или храмы находились, по-видимому, в пожизненном управлении (с правом наследования) жрецов, поколения которых восходили в полностью развитые аристократические линии. Изучение датированных монументов из Пьедрас-Неграс показывает, что большинство скульптурных рельефов классической эпохи представляет династических автократических лидеров, их семьи и различные важные события, связанные с их правлением. Эти автократические лидеры, вероятно, являлись продолжателями священных традиций во всех их проявлениях и находились, в свою очередь, на иждивении простых крестьян, производивших главный продукт - кукурузу. Кроме того, крестьяне из отдаленных деревень должны были постоянно посещать ритуальные центры, участвуя в религиозных церемониях и в торговле.

Жрецы, которые находились в ритуальных центрах, отвечали за работу центров, проведение церемоний и календари. Поэтому на уровне простого народа действовали *курандеро*, служители, напоминающие шаманов, которые могли устанавливать причину заболевания и проводить ритуал исцеления конкретного человека. Считалось, что они черпают свою силу из грез или других визуальных ощущений. Здесь важно подчеркнуть, что в нецивилизованных обществах люди, употребляющие галлюциногенные растения, признают только такие источники силы. Я убеждена, если бы однажды подобные средства были узурпированы религиозными функционерами, их употребление находилось бы под контролем и было бы запрещено местным шаманам. В обществе с государственным укладом сила колдовства, благодаря свободному доступу к таким средствам, представляла бы угрозу для "официальной силы", а отдельные почитатели снадобий рассматривались бы как социально опасные. Например, до объединения инков в общественное образование с оседлым крестьянским укладом употребление коки, по-видимому, было широко распространено. Их властители запретили употребление этого средства любому, кроме самого Инка

и его двора. И был распространен миф, рассказывающий о том, как боги дали Инке *коку* в качестве источника его силы (Тейлор 1966).

Многие технологии извлечения психотропных веществ из растений и животных могли быть придуманы народом. Здесь я этот процесс отношу к доклассическому периоду. Если, как утверждал Ла Бар (1970), у сибирских племен действительно существовал врожденный наркотический комплекс, мы можем допустить такую же предрасположенность у индейских охотников эпохи палеолита. Они могли употреблять грибы и подобные им растения, которые они находили в процессе поисков пищи. Вэссон (1957) определил понятие микофобии (в отличие от микофилии), которое присуще многим совершенно разным людям, считающим все грибы несъедобными. С учетом предрасположенности жителей Нового Света к употреблению грибов в пищу (или в качестве наркотика), можно допустить, что психотропные грибы играли важную роль в жизни населения юга Мезоамерики. Как показал Леви-Стросс (1970), за пределами Мексики грибы в качестве пищи используют следующие племена американских индейцев: калифорнийские индейцы, селиш, квакиуты, меномини, бдэкфут, омаха, ирокезы, ге, мундуруку, юримагуа, тукуна, апачи и тоба.

Мы можем быть уверены в очень древнем использовании грибов с чисто прагматической точки зрения. Если другие психотропные растения необходимо было варить, растирать или подвергать специальной обработке, чтобы реализовать их алкалоидные свойства, то грибы можно было использовать свежими или сухими (с последующим их восстановлением в воде). Поэтому они, вероятно, более легко входили в рацион охотников, чем остальные растения.

Современные этнографические исследования региона майя не дают прямых доказательств применения здесь жаб или лягушек, за исключением одного факта, когда лягушка используется для символического изгнания недуга из тела больного (Рейна 1969). В употреблении грибов местные жители, и об этом уже говорилось, также не были замечены. Допустим, что применение различных естественных психотропных средств все-таки проходило, и они были включены в религиозные культы. Тогда, во время вторжения мексиканцев, а впоследствии, и испанских завоевателей в страну майя (с использованием психотропных средств в самой Мексике было уже покончено) деятельность, связанная с подобными средствами, могла с немалым успехом, проходить и тайно. Эзотерические знания, необходимые для выделения мельчайшей дозы очень сильного яда жаб, могли исчезнуть вместе с особыми группами людей, применявших эту технологию. О системе письменности и календарях майя тоже практически не сохранилось никаких сведений. Такие знания в последующем каждый раз нужно восстанавливать заново.

Кукуруза, как важнейший продукт в жизни майя, и бог дождя Чак, в котором персонифицирована живительная сила природы, могли иметь отношение к использованию психотропных веществ. Чак встречается в трех древних рукописях 218 раз (Морли 1956) и рассматривается Морли и Томпсоном в качестве одного из самых главных богов у крестьян майя. Этот очень древний культ встречается в монументах классического периода и юкатекских рукописях. Как уже было сказано, лягушка (жаба) считалась посланником или гостем Чака. Когда Чак не посылал дождь, жрец, для того, чтобы установить более тесный контакт со всемогущей силой, в руках которой находится его судьба, мог принять дозу вещества, принадлежащего посланникам этой силы.

Если посмотреть на магические ритуалы как на попытку подчинить неизвестное, то можно увидеть, что сильные галлюциногенные средства могли сделать сверхъестественное более доступным жрецу (задача которого - опекать крестьянский труд и направлять свои силы на достижение всеобщего благосостояния).

Известно, что многие ранние цивилизации проявляли огромный интерес к астрономии, геометрии, предсказаниям и другим областям знаний, помогавшим контролировать и прогнозировать сельскохозяйственную деятельность. Поэтому не исключено, что внимание майя к неограниченности времени было обусловлено свойствами используемых ими психотропных растений. Как заметил Томпсон, отсчет времени у майя был особым, вызывавшим всепоглощающий интерес увлечением. Все стеллы и алтари были воздвигнуты ими для того, чтобы отсчитывать время, и означали конец определенного временного периода. Вечность времени - обычная для майя тема. Их забота о времени, не имевшим точки отсчета, и интерес к тому, как оно будет отсчитываться в будущем - весьма важны для понимания влияния галлюциногенных средств. Арнольд Людвиг уже писал о влиянии таких средств на восприятие времени. В старых антропологических записях об *аяхуаска* часто упоминается путешествие по воздуху, когда человек ощущает себя летящим в эфемерном пространстве-времени, не имеющим ничего общего с тем, в

котором мы обычно находимся. Подобное явление могло убедить жреца майя в том, что сверхъестественные силы и время, само по себе, цикличны и священны. К сожалению, у нас нет письменных памятников на скалах или мочика, которые бы показали нам в какой степени идея времени как ощущения, связанного, как и все остальное, с употреблением галлюциногенов, овладела этими культурами.

Майя, так же как и другие индейские народы Америки, верили, что у человека может быть две души или духа (вера в так называемых *нагуалов* описана Фогтом и Русом, 1964). В Мезоамерике считалось, что дух-союзник в облике животного существует отдельно, хотя и находится в тесной связи с женщиной или мужчиной. Он связан также с духами предков. Как отмечают Фогт и Рус, жизнь человека зависит от благополучия его животного-двойника. У применяющих наркотические средства племен - от Венесуэлы до Эквадора - считается, что, благодаря употреблению галлюциногенов, шаман, используя пение и свист, может вызвать духа-защитника или помощника для исцеления соплеменника или наказания врага, пытающегося причинить зло. Часто эти создания выглядят как исполины или, наоборот, маленькие человекоподобные существа, что вероятно связано с психологическими явлениями, известными как макроспия и микроспия (когда предметы кажутся увеличенными или уменьшенными).

Религия майя имеет строгую дуалистическую направленность (вечная борьба между добром и злом, расположение и неблагожелательность богов, конфликтующие силы внутри самого человека). Возможной причиной этого дуализма являются такие возникающие под действием галлюциногенов экстремальные состояния, как эйфория и страдание. На скульптурном изображении в Копане, описанном Стромсвиком (Рэндс 1955: 362), этот дуализм отчетливо проявляется в виде борьбы ягуара и бога-змеи. Вероятно, психотропное вещество позволяло магу или колдуну поверить в свою способность управлять неизвестными Силами для достижения личных и общественных целей. Вэссон (1957) утверждал, что употребление галлюциногенов - главный фактор, объясняющий, каким образом боги и демоны попали в верования людей по всему миру.

Не исключено, что вера майя в тринадцать небесных и девять подземных миров и в переход богов из одного мира в другой обусловлена видениями человека, принимающего снадобье. Одной из основных особенностей изменения визуального восприятия под воздействием галлюциногена является наложение новых визуальных образов на старые, которые часто не исчезают со временем. Эта картина могла иметь особое значение для шамана, если он должен был принимать снадобье в окружении ритуальных предметов, возбуждавших в нем сложные чувства, связанные с превращением одних объектов в другие. Иллюстрацией этого является изображение человеческого существа в Киригуа с обрамлением в форме жабы. Оно может представлять животного-союзника в момент превращения. Как уже отмечалось выше, Рэндс связывал мотив водяной лилии со смертью, а тема смерти и воскрешения весьма обычна для культур, имеющих отношение к галлюциногенам.

Что касается демонического представления подземных богов **майя** в галлюцинаторных ощущениях, то мы ни в коем случае не должны приписывать "дурные наклонности" употреблявшим снадобье жрецам. Скорее всего, содержание визуальных ощущений под действием снадобья точно соответствует ожиданиям, сформировавшимся на почве определенной культуры (Добкин де Риос 19726). Если существует вера в демонические силы, жрец действительно может вступить с ними в контакт, как внутри, так и вне себя. Он либо пытается подчинить эти силы, либо представляет себя глашатаем богов подземного мира. Такой взгляд обычно присущ шаманам и жрецам большинства обществ, связанных с использованием галлюциногенов, которые не находились в контакте с европейцами. В подобных обществах шаман считается особым индивидуумом, чья нервная система и уровень зрелости позволяют ему наиболее компетентно управлять сущностью внесознательной активности, вызванной употреблением галлюциногенных растений.

Томпсон (1954: 286) описал ритуал юкатеков, в котором *чилан* (человек, гадавший по специальному календарю) в состоянии транса получал послания от бога. Ученый считал, что видения *чилана* были вызваны воздействием наркотика, однако не знал, какое именно средство могло быть использовано. По его предположению, это мог быть табак (см. рис. 26), применение которого подробно рассмотрел Робисек (1978). Не исключено, что это были снадобья на основе корня водяной лилии или жабьего яда. С их помощью *чилан* добивался таких состояний сознания, когда считал себя глашатаем богов. Как верно заметил Томпсон, если учесть широкий интерес к предсказаниям у многих коренных народов, использующих силу наркотических растений, применение галлюциногенов в этих целях не должно вызывать удивление (см. Купер 1949).

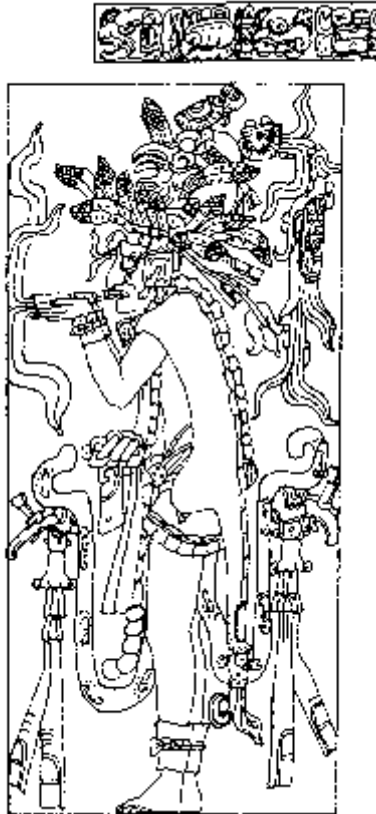


Рис. 26. Бог табака у майя

Заключение

Не так давно Форст и Коу (1977) указали еще один способ приема галлюциногенных снадобий, который могли использовать **майя** - с помощью клизм, чьи изображения встречаются в их искусстве. В своей статье эти авторы выразили твердое убеждение в том, что жабий яд и растительные галлюциногены использовались древними майя. В настоящей главе я представила доказательства возможного влияния подобных средств, нашедших свое отражение в искусстве, на религию и уклад жизни этого народа.

В общественных науках обычно невозможно провести независимое доказательство гипотезы как, например, в биологии или медицине. В исходном варианте моего исследования майя я предположила, что заключение о психотропных свойствах водяной лилии можно сделать на основе одного только анализа искусства. Независимое подтверждение наркотических свойств этого растения Диасом - приятная неожиданность. Несмотря на различия между *апоморфином* и *апорфином*, такие исследователи как Имбоден уверены в их схожем воздействии на человека. (Сравните ряд аминов, входящих в состав многих лекарств. В то время как одни находятся под медицинским контролем, другие - в свободной продаже).

Не исключено, что изучение соседей майя - ацтеков, в какой-то степени прольет свет на использование ими галлюциногенов. Эта особенность культуры ацтеков (в отличие от майя) отражена в исторических документах.

МЕКСИКАНСКИЕ АЦТЕКИ

Ацтеки древней Мексики представляются мне одним из наиболее интересных общественных

образований, о которых сохранились сведения, когда речь идет об использовании галлюциногенов. Основанная на ирригационном земледелии урбанистическая цивилизация с социальным расслоением и сложными формами политической организации - ацтеки были воинствующим народом. Их империя держалась на системе неустойчивых межгосударственных альянсов и власти сильных правителей. Перед вторжением испанцев в Новый Свет в шестнадцатом веке ацтеки добились гегемонии над соседними географическими областями. Когда европейцы пришли в Мезоамерику, ацтеки еще были полностью вовлечены в процесс консолидации своей империи.

Общество ацтеков состояло из ненаследственной знати, аристократических жрецов и высших функционеров, а также прослойки торговцев-предпринимателей. Огромные крестьянские массы занимались обработкой земли и были подчинены силой. По некоторым оценкам, доколумбовская численность населения превышала десять миллионов человек. Во многом, достижения цивилизации ацтеков сравнимы с достижениями древнего Египта и Вавилона. Великолепные города с широкими улицами, возвышающиеся пирамиды, монументальные скульптуры и пышные дворцы-резиденции поразили испанских завоевателей (см. Рибьеро 1971).

Ацтеки использовали четыре галлюциногенных средства не только для общения со сверхъестественным, но и как важный элемент их военной активности, и как часть ритуалов принесения людей в жертву. Насколько позволит наш короткий обзор, мы увидим, какую важную роль играли растительные галлюциногены, способствуя установлению альянсов между большими государствами, образующими империю **ацтеков**. Важная часть духовенства была занята в ритуальных действиях и находилась во власти употребления галлюциногенных средств.

Ацтеки считали себя народом солнца и человеческими жертвоприношениями они пытались умилостивить своего бога. Большинство их войн имело целью захват в плен человеческих существ, которых они должны были отдать своему кровожадному божеству. Жертвоприношения были важной частью их жизни на протяжении последних двухсот лет существования империи. Их войны и религия были сложным образом переплетены между собой. Растительные галлюциногены использовались для того, чтобы облегчить пленным боль и дать им забыть о своей участи (Кук 1946), Харнер (1977) утверждал, что из-за недостатка в необходимых ресурсах протеина у ацтеков был широко распространен каннибализм.

Использование галлюциногенов ацтеками

Ацтеки употребляли *пейот*, маленький, лишенный колючек кактус, содержащий различные алкалоиды, включая *мескалин*. Считается, что *пейот* способен вызывать интоксикацию, длящуюся от двух до трех дней. Те, кто ел его, сообщали о видениях, которые или пугали человека, или заставляли его смеяться (Перес де Баррадас 1950).

Ряд галлюциногенных грибов, представителей видов *stropharia* и *psilocybe*, называвшихся "*теонанакатль*", или "божественная плоть", играли важную роль в ритуалах *ацтеков*. Испанцы описали три различных гриба и сравнили их действие с вином. Первая разновидность, как считалось, вызывает безумие, которое сопровождается ощущением неконтролируемого смеха, иногда, весьма продолжительным. Гриб был ярко-желтым по цвету, острым на вкус и употреблялся свежим, не подвергаясь сушке. Второй вид грибов не возбуждал смех, однако вызывал всевозможные видения, включая военные сражения и демонов. Третья группа ценилась ацтекской знатью как угощение на празднествах и банкетах. Летописец Тесосомок сообщает о высокой стоимости этих грибов и о необходимости не спать ночами, чтобы найти их. Грибы были рыжевато-коричневыми по цвету и острыми на вкус. Их никогда не отваривали и ели свежими, что вызывало странные галлюцинации и цветные грезы, которые сопровождались ощущениями улучшения самочувствия и возбуждения, а иногда, демоническими видениями, апатией и чувством внутреннего дискомфорта. Считалось, что они способны вызывать у людей даже сексуальные расстройства. Местные жители говорили испанским священникам, что человек, поев грибов, обычно видит змей или каких-то других существ (Шультс 1960).

Третья категория галлюциногенов, применявшихся ацтеками, включала несколько разновидностей дурмана из семейства пасленовых, который ценился за то, что вызывал сновидения. Он использовался для местной анестезии при лечении и назывался толоаче. *Олоюки* (рис. 27) было

четвертым из тех растений, которым ацтеки отдавали предпочтение. Чечевицеподобные галлюциногенные семена этого вьюна, прозванного "зеленой змеей", вероятно, из-за его свойства стелиться по земле, почитались как божественные посланники, отправлявшие человека в мир духов. Те, кто употреблял *ололюки*, описывали как здравый рассудок покидал их, и зрительные галлюцинации позволяли им общаться со своими богами. Растение обладало определенным обезболивающим эффектом, в том смысле, как это обычно понимают в медицине. При подагре, его вырывали из земли и прикладывали к больному месту (Шультс 1941).

Некоторые факты из истории

Ацтеки применяли галлюциногенные растения на протяжении многих веков, хотя мы уже никогда точно не узнаем, как давно была составлена их полная фармакопея. Некоторые авторы считают, что *пейот* был открыт племенем отоми, населявшим северные равнины. Ацтеки сами по себе являлись кочевым варварским племенем, которое вторглось в долины Мексики только за двести лет до прихода испанцев. До этого здесь жили **нахуа**, значительно превосходившие ацтеков по уровню развития культуры. Их божество Кецалкоатл был мудрым мужчиной,



Рис. 27. *Rivea corymbosa*

который дал им законы этики и привил любовь к искусству и наукам. Племенам **нахуа** предшествовала цивилизация толтеков. Ацтеки, воинственные и имперски настроенные по сравнению со своими соседями **нахуа**, захватили окружающие их племена. Подобно римлянам, включавшим местных богов в свой пантеон, они приняли в свою религию культ Кецалкоатла и связанные с ним мифы и традиции: они стали называть его именем самого главного жреца. Толтеки, ориентированные на улучшение здоровья и лечение болезней, оставили ацтекам прекрасные знания, полученные благодаря изучению трав (Торо 1954).

Ученые считают, что еще в III веке до н. э. чичимеки, прародители **ацтеков**, так же как и толтеки, были знакомы с несколькими наркотическими растениями. Испанский монах Саагун предположил, что *пейот* давал ацтекам храбрость в бою и освобождал их от страха, голода и жажды. *Пейот*

пришел к ним из отдаленных северных пустынных районов Мексики и современного Техаса. Ацтекское население мексиканских долин не знало растение в его естественном виде, поскольку на севере *пейот* сначала сушили, а затем отправляли за сотни миль на юг (Сэффорд 1916).

Религия ацтеков и применение галлюциногенов

Ацтекам был присущ политеизм. Представления о магических, безличных и оккультных силах преобладали в сознании религиозных функционеров. Многочисленный класс жрецов и жриц был связан с культурами различных богов. Они толковали предсказания, исполняли ритуалы и проводили церемонии для умиротворения своих богов. Официально назначенный священник находился в жесткой конкуренции с предсказателями - группой людей, унаследовавших древнее искусство магии. Их эмпирические знания целебных свойств растений вызвали у остальных людей веру в их сверхъестественные возможности (Касо 1958). Массы людей глубоко верили в этих предсказателей, которые, вероятно, не обходились в своей деятельности без растительных галлюциногенов. Считалось, что сила растений передается знахарю и позволяет ему вызвать на помощь духов.

Здесь уместно использовать полинезийское понятие "*мана*" для описания веры в то, что человек, употребивший священное растение, должен стать обладателем его силы и способен в этом случае подчинить себе дух растения, направляя его на свершение добрых или злых деяний. Таким образом, растения могли использоваться знахарями для распознавания колдовства, лечения болезни и предсказания будущего. Или же, выстраивая растения в соответствии с их предполагаемой силой, можно было причинить вред врагу.

Известно, что во время коронации Монтесумы в 1502 году, для празднования этого события использовали *теонанакатл* (божественный гриб). В честь восхождения Монтесумы на трон были в огромном количестве казнены пленные. Их плоть была съедена, а банкет начался после того, как сердца несчастных были принесены в жертву богу. После жертвоприношения каждый из присутствующих умылся в человеческой крови. Сырые грибы были поданы гостям, которых, как писал Дюран (1964), они словно лишили рассудка, приведя в состояние, намного худшее, чем если бы они выпили огромное количество вина. Участники пира были настолько пьяны, что многие расстались из-за этого с собственной жизнью. У них были видения и откровения, связанные с будущим, и летописцу казалось, что сам дьявол говорит с ними в их безумии. Когда грибная церемония закончилась, приглашенные гости ушли.

Монтесума приглашал соперничающих правителей на празднества, которые проходили три раза в году. Один из этих важных праздников назывался "праздником откровений", когда приглашенные сановники и Монтесума (или его представитель) ели дикие грибы. Испанцы, описывая воздействие грибов, всегда вызвали в воображении дьявола. Однако мы никогда не узнаем, действительно ли **ацтеки** видели что-либо похожее на христианского дьявола. Их видения, на самом деле, могли быть духами из их пантеона, с которыми они поддерживали связь. Священные грибы играли такую важную роль в жизни ацтеков, что индейские племена, обложенные данью императора, платили ее опьяняющими грибами (Шульце 1940). Один испанский священник писал, что для ацтеков их ритуальные грибы - то же, что гостия в христианстве, с помощью этой горькой пищи, "они получали своего бога через причастие".

Способность предвидения, которую давали человеку различные галлюциногены, была чрезвычайно важна для ацтеков. Они верили, что тот, кто съедает эти священные растения, должен был получить второе зрение и силу пророка. Благодаря этому, он мог узнать личность вора, найти пропавшие предметы, предсказать исход сражения или нападение враждебного племени. Испанский ботаник и летописец Эрнандес, посланный в Новый Свет королем Филиппом II, писал о жрецах, которые ели семена *ололюки* для вступления в контакт со своими богами и получения от них посланий. В состоянии галлюцинаторного бреда у них возникали тысячи видений и галлюцинаций. Сила предвидения, заключенная в растениях, особенно важна была для жрецов. Колдуны же направляли эту силу во вред людям, которым они были не по нраву. Считалось, что в семенах растений обитает дух, и если съесть растение, то можно стать обладателем силы пророка (Шульце 1970). Божественные грибы подавались во время священных церемоний. Когда участники церемонии ели грибы с медом, и начинало сказываться их действие, ацтеки начинали танцевать и плакать, и у них начинались галлюцинации - такая запись сохранилась во флорентийской рукописи. Остальные с

важным видом входили в свои жилища и сидели там, витая в грезах. Видения включали в себя пророчества их собственной смерти, сцены сражений и военнопленных, которых человек должен был захватить в битве. Некоторые в своих грезах видели себя богачами. Человек мог увидеть под воздействием грибов все, что было способно сделать его счастливым. После того, как опьянение заканчивалось, люди советовались между собой и разговаривали друг с другом о своих видениях.

Грибы часто были необходимым атрибутом праздников в честь военных побед или коронации императоров. Их использовали для торжественных случаев, и они нередко скрепляли узы дружбы между потенциальными врагами. Дюран (1964) вспоминает один такой случай, когда ацтеки в войне против мецтитланов потеряли больше мужчин, чем взяли в плен. По окончании войны они пригласили правителей соседних государств и приготовили много еды для пиршества. Короля **ацтеков** звали Тисок. Во время празднований в честь его возведения на престол все присутствующие ели дикие грибы - сорт, который лишал людей чувств. После торжеств, продолжавшихся четыре дня, вновь коронованный Тисок щедро одарил гостей и совершил жертвоприношение **мецтитланов**.

Когда испанцы вторглись в Мексику в шестнадцатом веке, они стали преследовать жрецов и знахарей, употреблявших священные растения в религиозных ритуалах. Какие бы видения не приписывали люди различным растительным галлюциногенам, церковные прелаты делали заключение, что в них присутствует сам дьявол. Насколько нам известно, испанские священники никогда сами не употребляли галлюциногены и лишь с недоверием пересказывали сообщения, полученные ими от местного населения. Многие священники были неистовыми противниками наркотических растений из-за того религиозного значения, которое придавали им ацтеки. Хотя последние рассматривали многие из этих растений как божественных посланников, способных перенести человека в мир душ, для испанцев они были тем, что мешало их собственной миссионерской деятельности и возможности отдать души Христу. Не удивительно, что европейцы противостояли применению галлюциногенов с такой решимостью, поддерживая при этом с неподдельной заботой использование других лекарственных растений.

Испанцы, с присущей их культуре микофобией, сразу же проявили огромное отвращение, наблюдая употребление галлюциногенных грибов. Общение со сверхъестественным в католицизме основано не на сокровенном познании индивидуума, а скорее на его членстве в сложной иерархической структуре и слепой вере в ее доктрины. Связь личности с духовным миром осуществляется священниками, и любые индивидуальные мистические контакты, уже по самой сути христианства, воспринимаются с оглядкой на официальные авторитеты. Более того, вера индейца в способность человека, употребляющего снадобье, получать власть над духом, обитающим в растении, абсолютна несвойственна сознанию европейца. Таким образом, основное предназначение растений, заключавшееся в том, чтобы дать человеку власть над неведомым и "силу", которую он мог направить на добрые или злые цели, полностью противоречило концепции христианства. В христианской традиции человек играл роль просителя перед более высоким духовным авторитетом. Действительно, можно утверждать, что отвращение испанцев к употреблению ацтеками ритуальных растений было вызвано не их неприязнью к подобным растениям как таковыми, а в силу фундаментального противостояния теологических и религиозных структур. В средние века в Европе при изготовлении колдовских снадобий использовали различные галлюциногенные растения, такие как белена, мандрагора и белладонна. Очевидно, они были частью и испанской фармакопеи.

Хотя испанцы были весьма недовольны применением ацтеками священных растений, и католические священники не употребляли их, конкистадоры не отказывались от использования определенных растений, когда у них была в этом нужда. Одна из историй повествует о том, как Кортес давал в Тлахкале своему отряду *нейот*, чтобы легче перенести усталость в походе (Торо 1954). Тем не менее, испанцы были так педантичны в своей неприязни, что культы, связанные с употреблением галлюциногенов, на целых четыре столетия ушли в подполье (Шультс 1960). Под страхом наказания за свои предрассудки мексиканцы хранили свои священные и магические растения втайне от завоевателей. После установления испанского владычества культура ацтеков угасла, и сегодня коренные племена нахуалов живут в местах изгнания в чрезвычайной бедности. Уже долгое время невозможно найти хоть какие-то следы древней медицины и фармакологии в их сегодняшней религиозной жизни (Дель Посо 1967). Хотя Гордон Вэссон, благодаря антропологу Уитландеру, обнаружил в начале 50-х годов в предгорьях Оахаки употребление священных грибов в отдельных деревнях, где их использовали для предсказаний будущего и лечения болезней (Вэссон и Вэссон 1957).

Знахарство и духовенство

Знахари и жрецы были теми, кто постоянно использовал священные растения. К моменту испанского вторжения в Новый Свет у ацтеков была специальная высшая каста, состоявшая из тысяч жрецов, в обязанность которых входило объяснение намерений и желаний богов. Жрец, которого у ацтеков называли *кальмекэк*, запоминал традиции и историю, а также владел общими знаниями. Религиозные деятели применяли такие галлюциногены как *ололюки* и священные грибы, чтобы лечить пациентов, которые нуждались в их помощи. Для определения причины недуга и способа лечения использовались галлюцинаторные видения (Шульц 1941). Часто применяли стимуляцию чувствительности, когда музыка, благовония и танцы становились частью ритуального действия (Дель Посо 1967). Помимо галлюциногенных растений у ацтеков была впечатляющая фармакология, связанная с другими растениями, включая целые ботанические сады. Пациенты свободно получали растения каждый раз, когда они приходили вновь и рассказывали жрецу о том, как проходит лечение их болезни. У ацтеков существовали книги, которые священники могли использовать в качестве руководства по лечению недуга или общению со сверхъестественными силами.

Знахаря или колдуна у ацтеков называли *тикитл*. Несколько испанских священников описали его действия. Считалось, что знахарь получал свою силу сверхъестественным путем. На несколько дней он мог входить в транс, который сложно было отличить от смерти. Во многих случаях роль колдуна не являлась злонамеренной, и на него смотрели просто как на мудрого человека, врача или как на того, кто способен предсказать будущее и установить причину недуга при помощи табака, *ололюки* или *пейота*. Если человек начинал хиреть, колдун должен был уметь снять заклинание с этого человека, наложенное другим колдуном. В таких случаях важную роль в установлении причин болезни играло *ололюки*. Пациент, после того как выпьет снадобье, настоянное на этом растении, должен был сообщить знахарю, кого он подозревает в колдовстве (Шульц 1941).

Жрецы часто собирали семена *ололюки* и использовали их при изготовлении мазей, которые втирались человеку, чтобы сделать его бесстрашным или успокоить боль. Растение, в каком бы виде оно не было, употребляли только в уединенном месте. Считалось, что прием внутрь слишком большого количества *ололюки* может привести к безумию. Один летописец говорит об использовании *пейота* и *ололюки* жрецами и знахарями для своих заклинаний (Брукс 1938). Растения считались настолько священными, что сборщики, прежде чем пуститься на их поиски, яростно подвергали себя духовному очищению. Святой обязанностью считалось даже расчистить землю в том месте, где растет *ололюки* (Сэффорд 1916).

Одно заклинание для вызова духа *ололюки* записал и оставил нам Хакинто де ла Серна: "Приди вновь, приди сюда, Зеленая Женщина. Вот зеленый жар и коричневый жар. Ты унеси алый жар и желтый жар. Я посылаю тебя к семи пещерам. И я приказываю тебе, не откладывая это до утра или до следующего дня - раньше или позже ты будешь вынуждена сделать это! Кто есть бог, сильный и всемогущий? Кто способен разрушить работу рук твоих? Это я, тот, кто приказывает тебе, я - владыка очарования" (Сэффорд 1916).

Семена *ололюки* были так почитаемы, что перед ними ставили зажженные свечи. Они хранились в специально предназначенных для этого ящичках, и в священных нишах ацтекских жилищ им делались жертвоприношения. И это, несмотря на недовольство испанцев, пытавшихся искоренить эту практику (Торо 1954).

Испанский прелат Акоста нашел употребление священных растений омерзительным, что в общем неудивительно, так как он писал о жрецах, использовавших снадобье, приготовленное из ядовитых пауков, скорпионов, саламандр и гадюк. Этих тварей сжигали в очаге храма, а золу вместе с табаком растирали в ступке. К смеси добавляли *ололюки* и на основе всего этого делали напиток. Считалось, что он способен лишить человека чувств. Зелье использовали также для подношения богам, называя его "божественной пищей". С помощью снадобья, как писал Акоста, "жрецы становились безжалостными и полностью лишались страха. Ночью они оставались одни в темных пещерах и похвалялись потом, что сила, заключенная в смеси, отпугивала от них даже диких хищных зверей" (Шульц 1941). *Петун* - так называли эту смесь (по названию табака, использовавшегося при ее изготовлении, что говорит о месте табака среди психотропных растений мексиканских индейцев) -

применялась для исцеления ослабленных болезнью людей. Ее также называли божественным лекарством. Со всех концов люди шли к жрецам, прославившимся своими познаниями в применении снадобья. Известна и другая смесь на основе табака и *ололюки*, которая вызывала онемение кожи и использовалась как пластырь.

Заключение

Обычай применения многих психотропных растений у ацтеков имеет давнюю историю. Во все времена, от эпохи варварства до создания сильной империи, такие растения как *пейот* и божественные грибы применялись для достижения контакта со сверхъестественными силами. Эти растения получили широкое распространение в долинах Мексики, а ацтеки стали теми, кто узаконил их использование и, в конечном итоге, сделал привилегией жрецов, знати и личных гостей императора. Нам известно, что ацтеки сурово наказывали пьянство, связанное с употреблением алкоголя, независимо от общественного положения человека. А вот опьянение, вызванное "божественными посланниками", получало, по-видимому, совсем иную трактовку. Можно не сомневаться, что виной этому было то явное различие, которое делали ацтеки между напитками, полученными в результате брожения, и теми снадобьями, чьи свойства позволяли им вступать в контакт с богами, лечить болезни и предсказывать будущее. По мере все более сильного расслоения ацтекского общества галлюциногенные растения все в большей степени употреблялись особыми группами людей для удовлетворения общественных нужд, в то время как жизнь простого крестьянина оставалась примером умеренности и воздержания.

ПЕРУАНСКИЕ ИНКИ

Инки так же, как и ацтеки, пришли на земли, где до них уже существовали древние цивилизации, и тоже имели не так много времени перед вторжением испанцев, чтобы сплотить вокруг себя только что побежденные народы. Сравнивая их с другими цивилизациями, сразу обнаруживаешь, что в жизни и религии инков было намного меньше мистики и философии, чем у ацтеков или майя. Я полагаю, что Творец вложил все силы в их большие организационные способности, направленные на создание одной из самых консолидированных теократических империй в истории человечества. Если ацтеки прославились своим богатым наследием в виде философских трактатов и знаний в области астрономии, то инки достигли непревзойденного уровня урбанизации, включая сложную транспортную систему, которая связывала их высокогорную столицу Куско со всем регионом Анд. Продукты труда простых крестьян подлежали контролю и распределению и, благодаря этому, лишь немногие голодали. По некоторым оценкам, население империи превышало десять миллионов человек.

Основной пищей **инков** являлись агрокультуры, которые они выращивали на террасах, обустроенных системой канализации и ирригации, включая водопроводы и плотины для регулирования уровня воды. На прибрежных островах инки добывали гуано и удобряли им свои земли, повышая их плодородие. Все это позволяло им накапливать и распределять значительные излишки продовольствия (Рибьеро 1971). Помимо занятий земледелием инки разводили лам и альпаков, от которых они получали замечательную шерсть и делали ткани, одни из лучших в мире. Население, в основном, было сконцентрировано в городах, насчитывавших тысячи жителей и включавших прекрасные храмы и дворцовые ансамбли. Высокоцентрализованное государство находилось под управлением наследственной аристократии, чья власть была персонифицирована в лице Великого Инки, считавшегося сыном солнца. Он вступал в брак со своей собственной сестрой. Остальная знать управляла регионами огромной империи. На следующих после аристократии ступенях власти располагались жрецы, чиновники и главы общин. Далее следовал класс городских художников, врачей, архитекторов и ремесленников, и в самом низу стояли временно призванные в армию солдаты и гонцы. Многочисленный класс жрецов и жриц посвящал себя общему религиозному культу героя Виракочи и бога солнца Пачакамака.

Инки были сравнительно молодыми среди нескольких перуанских воинственных племен народом, который сумел установить господство над остальными. Победенные народы региона, простирающегося на несколько тысяч миль от Эквадора до Чили, стали говорить на кечуа. Однако,

инки, если взять историю становления их государственности, позднее, чем ацтеки, стали употреблять священные растения, включая в свой рацион те из них, которые уже применялись захваченными племенами. Цивилизация мочика и последовавшая ей на смену цивилизация чиму (приблизительно IX век н. э.) во многом находились под влиянием инков, особенно в том, что касалось знаний о священных растениях. Для простых крестьян на протяжении всей истории, вплоть до сегодняшних дней, несомненно значительную роль играл кактус *Сан-Педро*. Наиболее важными наркотическими растениями для инков кроме кактуса являлись *кока* (*erythroxylon coca*), несколько разновидностей дурмана и еще один галлюциноген, возможно, *anadenanthera* (см. Альтшуль 1972).

Кока

Имеются сведения, что *коку* выращивали еще за две тысячи лет до того, как инки образовали свою империю. Первые упоминания в исторических документах о ее применении появились через несколько лет после убийства испанцами последнего императора инков Атагуальпы. Растение, из которого извлекают *кокаин*, насчитывает около девяти разновидностей. Листья *коки* долгое время использовали как жвачку или в качестве лекарства. С точки зрения фармакологии, кокаин в большинстве стран находится в списке веществ, не разрешенных для свободной продажи. Хотя, если говорить точнее, по своему воздействию на центральную нервную систему, он относится к стимуляторам, а не к наркотикам. Жевание листьев *коки* (в зависимости от количества) дает почти такой же эффект как и прием кокаина внутрь. Листья жевали, как правило, вместе с шариком извести, которая способствовала реализации их алкалоидных свойств. Известь получали при сжигании стеблей *кинои* (*quinoa*), костей животных, морских раковин или известняка. Широко используемая народами бассейна Амазонки кока уже упрочила свою репутацию к тому времени, когда империя инков достигла своего расцвета в центральном регионе Анд (Мартин 1970:427).

Многие археологические раскопки на побережье Перу говорят о давнем употреблении *коки*. Как на юге, в регионе наска, так и в северной части побережья, глиняные сосуды передают изображения людей с надутыми щеками. Кроме того, во многих перуанских мумиях двухтысячелетней давности обнаружены высушенные листья коки. Имеются записи о мешках с листьями и шариками извести. Листья представлены в золотых и серебряных изделиях (Таул 1961). Одежда инка имела карман, известный как *чуспа*, чтобы носить с собой листья. Кока была эмблемой мальчиков инков, знаком силы и выносливости (Перес-де-Баррадас 1950: 22). Ученый-ботаник Р. Т. Мартин (1970) предположил, что кока происходит с восточных склонов Анд, расположенных в современных Боливии и Перу. Шульц (1960) утверждает, что кока давно связана с человеческими существами, так как она, насколько известно, уже долгое время не существует в диком виде. Наиболее древнее применение коки, вероятно, было связано с религией и шаманами. Она ценилась за свою способность подавлять чувство голода и жажды.

Мягкое возбуждение, которое вызывали листья растения, позволяло шаману войти в состояние, напоминающее транс. Находясь в этом состоянии, он мог общаться с силами природы. Не исключено, что этот аспект употребления коки - возникновение трансовых состояний - отвечает смыслу ее древнего названия - "божественное растение". В перуанской керамике, относящейся к концу старой эры, отчетливо показаны сцены с жующими *коку*. В те времена *коку* употребляли представители высших кругов общества - скорее всего жрецы.

По всей видимости, инки позаимствовали *коку* вместе с другими растительными галлюциногенами и со временем стали рассматривать ее как самое священное растение. Они считали ее живым проявлением божественного и обращались с землями, на которых она росла, как со святынями, что должно было вызывать почтение у простого народа. Летописец Гарсиласо де ла Вега, сын испанского капитана, пересказал две легенды инков, связанные с *кокой*. Одна из них говорит о том, что дитя Солнца подарил инкам лист *коки*, чтобы они могли удовлетворить чувство голода, преодолеть усталость и отчаяние. Другая легенда, объясняющая происхождение *коки*, рассказывает историю Манко Капак, жены четвертого Великого Инки, которую называли "матерью коки". Когда эта прекрасная женщина была казнена за ее сексуальную невосдержанность, ее тело разрезали на куски и разбросали по земле. Из ее останков выросли кусты *коки*, подарив свои восхитительные листья людям (Мортимер 1901; Мартин 1970).

Великий Инка разрешал употребление коки в основном знати и жрецам. Часто он сам одаривал

своих придворных кокой. Хосе де Акоста писал, что во времена правления Инков, простые люди не могли жевать коки без разрешения императора или его наместника. Юные аристократы во время церемонии посвящения соревновались в беге, а юные девы подносили им коки и *чичу* (кукурузное пиво) для поощрения быстроты ног. Нередко Инка угощал кокой знатных персон из побежденных племен, вошедших в состав империи, подобно ацтекам, использовавшим для этой цели грибы (Мортимер 1901).

Кока использовалась не только для того, чтобы войти в состояние транса или утешить печаль побежденных, она была важным помощником придворных ораторов, или *яравеков*, мужчин с отличной памятью, обладавших способностью в деталях пересказывать историю своего народа на королевских собраниях. Во многом им помогала система узелкового письма, или *кипу*. **Яравекам** было дозволено употреблять *коку*. Считалось, что растение обостряет их память (Мартин 1970).

В столице инков Куско устраивались специальные жертвоприношения *коки*. Проситель, подошедший к алтарю, должен был держать листья во рту. Во время всех религиозных праздников листья разбрасывали по четырем сторонам света или сжигали на алтаре. Как и другие галлюциногены, кока использовалась **инками** для предсказания будущего. Прежде, чем предпринять какое-нибудь важное действие, Инка советовался с божественными силами: он обращался к коке, чтобы она помогла ему принять решение. Предсказатели жевали листья растения, сплевывали сок в свои ладони и, сгибая, опускали в него большие пальцы. Если сок стекал с обоих пальцев равномерно, пророчество считалось благоприятным, если неравномерно - плохим. Другой способ предсказания будущего заключался в сжигании листьев вместе с жиром ламы и наблюдении процесса горения. **Инки** создавали специальные плантации для выращивания коки - настолько она была важна для них как посредник в общении с миром сверхъестественного и в качестве медицинского средства (Мартин 1970).

Вдоль мощеных камнем дорог были оборудованы склады для хранения листьев. Эти пути вели к склонам гор и сухим районам, где выращивали *коку*. Хранилищами пользовались военные отряды и гонцы. Великий Инка, живший в Куско (который находится в двух часах лета от расположенной на побережье Лимы), мог получать к обеду свежую рыбу, которую доставляли ему гонцы, или *часки*, преодолевшие весь путь с ношей по обустроенной дороге за два дня и две ночи. *Кока*, вне всякого сомнения, была очень ценна для этой службы, повышая выносливость гонцов, необходимую для выполнения заданий, которые в первую очередь заключались в предупреждении о событиях, происходящих в отдаленных частях империи. Воины и гонцы, жуя *коку*, могли очень быстро преодолевать невероятно длинные расстояния. В Национальном Музее Археологии в Лиме есть ваза с изображением раненого воина, характерная выпуклость говорит о шарике *коки* за его левой щекой. Однако крестьянину, работавшему в поле, растение было недоступно. Все плантации, на которых выращивали *коку*, были для него закрыты и принадлежали исключительно Инке и его жрецам (Гамио 1937).

Гамио писал, что *кока* использовалась для колдовства и целительства. Люди, которых называли *инчури*, считались колдунами и отравителями. Отец Кобо, представитель Ордена Иезуитов, писал об их способности впадать в состояние, напоминающее сон, чтобы увидеть человека, которого они хотели вылечить. *Инчури* толковали свои грезы и готовили снадобье из ядовитых растений, чтобы убить другого человека (вероятно врага их пациента). Они терли жаб и морских свинок о тело больного, чтобы символически изгнать из него недуг. *Коку* использовали в этом колдовстве, чтобы предупредить магическое испускание божественных и оккультных сил. Инки боялись и ненавидели черную магию. Тот, кто признавался виновным в убийстве человека при помощи магии или яда, должен был подвергнуться казни вместе со всей семьей. По законам инков, это считалось самым страшным преступлением (Перес де Баррадас 1950).

Кока служила жертвоприношением духам земли. Местные знахари, в семьях которых знания передавались из поколения в поколение, назывались *ампикату*. Они умели обращаться с особыми магическими растениями. Другая группа - бродячие целители, или *калахуая*, путешествовали из города в город и лечили различные заболевания. Они продавали травы, корни и амулеты, помогая людям, считавшим, что их преследует злой рок из-за чьего-то колдовства. Кроме того, эти скитальцы предсказывали будущее. Они держали свой путь из Ла-Паса и Боливии на север в Боготу и Колумбию, а затем снова на юг в Аргентину. *Калахуая* часто применяли *коку* для установления причины заболевания. Листья опускались в свободном падении на тело пациента, и целитель, наблюдая их путь, мог узнать, что человек заколдован (Перес де Баррадас 1950).

Не исключено, что кока играла важную роль как средство, улучшающее пищеварение. Растение способствовало усвоению пищи, вызывая повышенное выделение слюны и желудочного сока и усиливая работу желудочно-кишечных мышц (Гутьеррес - Норьега 1949). Поскольку основной пищей индейцев, говорящих на кечуа, являются ячмень и кукуруза, кока и по сей день, вероятно, остается важным средством для пищеварительного процесса. В списке медицинских применений *коки* отца Кобо есть описание местных целителей, применявших растение для лечения желудка. Они утверждали, что растение способно удалять газы и снимать боли. В виде отвара, его использовали как слабительное. Говорили также, что смешанная в небольших количествах с солью и яичным белком кока сушит и излечивает язвы. Если учесть ее благотворное воздействие на дыхание, можно представить себе значение растения для высокогорной адаптации инков. Чай из листьев коки мгновенно снимает неприятные симптомы *сорроче*, высотной болезни, характеризующейся тошнотой, головокружением и головной болью, вызванными недостатком кислорода и низким атмосферным давлением. Кроме того, Кобо писал о применении растения для защиты от заболеваний зубов и десен и о его способности делать зубы белыми и ровными. *Кока* применялась для снятия головной боли, болей при ревматизме и наружных ранах. О ней рассказывали как о средстве, излечивающем от половой слабости. Богиня любви у инков представлена с листом коки в руке. По мнению некоторых авторов, это символизирует свойство растения возбуждать сексуальные чувства (Сэффорд 1916).

Здесь необходимо сделать замечание относительно регулирования употребления коки различными слоями общества **инков**. Я не имею в виду использование растения на уровне простого народа, раз уж такое регулирование находилось в руках властей. Скорее речь идет о точном разделении понятий власти и силы. Аргументы, изложенные мной, подразумевают, в первую очередь, законность всех ограничений, а не регулирование с помощью грубого насилия, характерного для "полицейского государства". Более того, если кока стала объектом внимания, мы, по-видимому, обсуждаем не просто стимулятор, а сложную смесь галлюциногенов, стимуляторов и алкоголя.

Испанцы, впервые увидев употребление *коки* в 1533 году, быстро распространили ее в массах, и растение приобрело для них экономическое значение. Они давали *коку* индейцам, работавшим в рудниках и на плантациях, чтобы те могли длительное время обходиться без пищи и воды. Испанцы расширили существующие плантации коки и иногда целиком оплачивали ею рабский труд местных жителей. Однако, в 1560 году политические и церковные власти постановили искоренить употребление коки в религиозной, медицинской и гуманитарной сферах. Они считали растение частью идолопоклонничества индейцев и, следовательно, порождением дьявола (Блум 1969: 101).

Под давлением таких взглядов представители короны время от времени издавали указы, запрещающие употребление *коки*. Вице-король Канете с 1555 по 1561 годы пытался "вырвать растение с корнем", запретив его выращивание. Пятый вице-король Франсиско де Толедо издал около семидесяти распоряжений в отношении *коки*. Однако все запреты ни к чему не привели, и растение стало монополией сначала правительства, а позднее - частных торговцев. Оно продолжала быть валютой, которой расплачивались за полурабский труд. Индейцы сами использовали коки какое-то время после испанского вторжения в качестве денег (Гадио 1937).

Народная медицина в горной местности, по большей части, была связана с кокой. Не так давно вышли две работы: отличная статья Гальяно (1976) о выращивании и употреблении коки в Перу и книга на испанском языке перуанского антрополога Эрнесто Майера на эту же тему под названием "*Nuevas Perspectivas en Torno al Debate sobre el Uso de la Coca*". Дискуссию вызвало использование растения после начала конкисты. Сообщения из Анд позднее шестнадцатого века ничего не говорят о коке как о магическом растении, останавливаясь только на ее стимулирующих свойствах и экономическом значении. В некоторых более ранних сообщениях есть упоминание о применении растения индейцами для приобретения физической и духовной силы и для подавления чувства голода и жажды.

Современные споры о роли *коки* идут вокруг "сверхъестественных" целебных свойств листьев и ее использования местным населением для лечения второстепенных заболеваний, таких как кровотечения, расстройства желудка и тошнота (Халсхоф 1978). Другие авторы, например Р. Болтон и его оппоненты, дискутируют о влиянии *коки* на агрессивное поведение горного племени **аямара** и других индейских племен (см. Болтон 1979, Брэй и Доллери 1983).

В горной местности шаманы применяют коку в качестве лекарства и советуют пациентам смягчать гнев богов различными подношениями, включая листья *коки*. В семнадцатом веке некоторые

целители использовали растение, "чтобы заклинать дьявола". В конце восемнадцатого века листья являлись важным средством в медицине *курандеро*. Более позднее применение *коки* связано с гаданиями. В течение девятнадцатого века народные целители использовали в своих песнях элементы христианской религии, вызывая Христа и различных святых. В ритуалах гадания листья растения разбрасывали на куртке или пончо пациента и просили святых о помощи. Целитель должен был дунуть на листья и, в соответствии с их положением, определить причину недуга. Метисы верили, что листья являются порождением сатаны, и что любые целительные силы, связанные с ними - это дьявольские иллюзии.

В конце шестнадцатого века растение стало общеупотребительным медицинским средством среди белых колонистов в горных поселениях. Паоло Мантегасса в своей статье в 1859 году убеждал европейских ученых исследовать медицинские возможности перуанской коки, особенно в том, что касается лечения зубов. Он писал об использовании коки индейцами для лечения истерии и настаивал на необходимости проверки ее эффективности в случаях, связанных с ментальными расстройствами, например, меланхолии. По его мнению, она была менее опасна, чем *опиум*. Он писал также, что с помощью коки можно покончить с пристрастием к *кофеину*. При этом он ссылаясь на обычай перуанцев: когда им хотелось кофе, вместо того, чтобы пить его, они добавляли в свои напитки коки. В последние годы перуанское правительство пыталось ограничить ее производство, уничтожая урожаи. Эта попытка имела незначительный успех и вызвала скептицизм и споры в научных кругах. Социологи и антропологи утверждают: употребление коки стало настолько привычным в народной медицине индейцев, живущих в горных районах, что ее искоренение или даже ограничение употребления весьма нежелательно.

В наши дни среди жителей равнины встретишь немногих людей, жующих коки, за исключением тех, кто работает на *хасьендах* и приехал на побережье из горных деревень. Однако, в своей недавней статье Брэй и Доллери (1963) заметили, что употребление коки в долинах распространено намного шире, чем это обычно принято считать. Растение популярно на всей территории перуанских и боливийских Анд и на большей части Колумбии. До тех пор, пока условия жизни здесь будут находиться за чертой крайней бедности, кока, вне всякого сомнения, будет оставаться привычным спутником коренного населения западной части Южной Америки. В большинстве случаев экономика этого региона сложным образом переплетена с растением, использование которого имеет здесь такие глубокие корни, что образ жизни индейцев должен претерпеть драматические изменения прежде, чем оно исчезнет навсегда.

Другие психотропные растения

Среди других растений такого рода важное место в жизни инков занимало несколько разновидностей дурмана. Считалось, что настои, приготовленные из этих сильных галлюциногенов, позволял индейским колдунам перемещаться в мир предков и входить в состояние экстаза. Об использовании семян этого растения известно немного. Предположительно, они применялись для того, чтобы вызывать галлюцинаторный бред с целью умирения капризных детей. Согласно одному сообщению, дурман добавляли в стакан *чичи* как возбуждающее сладострастие или любовь средство. Иногда семена могли класть в курузное пиво только для того, чтобы сделать его более крепким (Сэффорд 1916: 404).

После вторжения испанцев в Новый Свет одному из видов дурмана было дано название "*йерба де Уака*" или "трава священной гробницы". В то время его способность вызывать транс использовалась для того, чтобы найти ключи к сокровищам, скрытым в гробницах и древних захоронениях (Сэффорд 1916: 404). Когда средневековым суеверия, связанные с расхищением могил и вампирами, были принесены в Новый Свет испанскими солдатами, такие местные растения, как дурман, приобрели новую роль.

И, наконец, еще один галлюциноген, который использовали инки, назывался *уилка* (*anadenanthera peregrina*). Лишь относительно недавно стала появляться информация об этом кустарнике, чьи семена добавляли в *чичу* в качестве слабительного. Предполагается, что колдуны могли общаться с духами в процессе видений, которые возникали у них под воздействием пива, приправленного семенами *уилки* (Шульц 1960). Альтшуль в своей прекрасной монографии о ритуальном использовании растений американскими индейцами пишет, что непрофессиональные

предсказатели и гадалки разговаривают с дьяволом после того, как выпьют чай с соком, приготовленным из семян растения, сопровождая это церемониями и жертвоприношениями. Их пророчества являются результатом магии и священнодействия под влиянием сока *уилки* (1972). Основываясь на аналогии с другими культурами, представленными в его работе, Альтшуль утверждает, что использование этого растения в обществе инков происходило преимущественно на уровне простого народа и не было связано с официальной религией. Тем не менее, его влияние на эту цивилизацию нельзя не учитывать.

Заключение

Инки не включали галлюциногенные растения в свою религиозную деятельность так активно, как это делали их северные соседи. Вероятно, это можно объяснить их прагматическим подходом к жизни, доказательством которого являются памятники высокого архитектурного и инженерного искусства. Эти памятники в значительной степени отражают отсутствие того интереса к воздействующим на сознание растениям, который мы наблюдаем у других древних цивилизаций с выдающимися достижениями в области философии и литературы, чье окружение было менее враждебным. Такое растение, как *кока*, в основном, использовалось инками тоже в чисто прагматических целях, например, при выполнении сложных заданий гонцами или в качестве награды за отдельные поступки. И в гораздо меньшей мере, чем подобные растения в других культурах, она служила для установления связи с миром сверхъестественного, как способа диагностики и лечения болезней.

АФРИКАНСКИЕ ФАНГИ

В северо-западной части экваториальной Африки, на территории Заира, покрытой густыми лесами, с жарким и влажным климатом и сильными ливнями, обитают племена **фангов**. Живя в удаленных друг от друга деревнях, **фанги** выращивают кукурузу, арахис, маниоку и бананы. Эти люди, круг занятий которых ограничивался сельским хозяйством и торговлей, в последние столетия испытали шок европейского колониализма. С приходом французов, многие из традиционных устоев их жизни претерпели изменения. Фактически, им насильно была навязана новая культура. Некоторые антропологи, например Жорж Баландье (1963), предполагают, что два фактора - приход колониальной денежной экономики и отчуждение крестьян от земли - привели в результате к социальному дисбалансу.

Фанги используют галлюциногенное растение *tabernanthe iboga* (рис.28) в нескольких очень интересных целях. В прежние, доколониальные времена, растение употреблялось для того, чтобы преодолеть усталость и обеспечить успех на охоте. Однако, в наше время применение этого галлюциногена получило мощное развитие, ставшее ответом на те негативные изменения, которые явились следствием противоборства культур. В частности, кустарник *tabernanthe iboga* был включен в религиозное движение возрождения - *бвиту*, начало которого может быть отнесено в конце прошлого века. В полную силу это движение вошло где-то в годы Первой Мировой Войны (Фернандес 1972). Сведения о возникновении *бвиту* возвращают нас к тайным обществам Французской Западной Африки, которые возникли еще в 1865 году (Де Векиана 1958).



Рис. 28. *Tabernanthe iboga*

Еще до включения в культ *бвити*, растение приобрело репутацию в Европе как сильное стимулирующее и возбуждающее средство, даже превосходящее уже известное своим благотворным влиянием на сексуальные способности растение *yohimbine* (Поуп 1969). Отсутствуют фармакологические доказательства того, что алкалоид **ибогаин** непосредственно стимулирует сексуальные функции. Тем не менее, отдельные авторы утверждают, что он вселяет уверенность и снимает усталость - именно это может объяснять его известность в качестве стимулятора. В разных источниках появилось несколько сообщений об использовании *ибога* воинами и охотниками. Они нашли это растение отличным средством, сохраняющим бодрость во время ночных дозоров и охоты на дичь.

В химическом составе растения среди двенадцати алкалоидов три основных стоят особняком. Их можно было бы сравнить с *кокаином*, если бы они не обладали определенными галлюциногенными свойствами. Эти алкалоиды - *табернантеин*, *ибогамин* и *иболютеин* - были описаны в 1953 году Гутарелем и Яно (Баландые 1965). Хотя в культовом действии используется еще три растительных галлюциногена, *ибога* - наиболее важный из всех (Фернандес 1972). *Tabernanthe iboga* является членом семейства *аросупасеа* и произрастает, главным образом, в Габоне и Конго, хотя его можно обнаружить и в прилегающих районах Заира и Анголы, а также севернее - в Камеруне. Это дикорастущий кустарник высотой около метра. Местные жители выращивают его около своих хижин. Употребление большой его дозы вызывает фантастические видения, конвульсии и паралич и может даже оказаться смертельным. Подобные эффекты были описаны бельгийцем Гиеном, наблюдавшим его использование в Заире. Передавая свое восприятие посвящаемого в ритуале *бвити*, Гиен писал: "Вскоре все его мускулы невероятно напряглись. У него начался эпилептический припадок, в процессе которого он бессознательно изрекал слова, имевшие для посвящаемого пророческий смысл и означавшие, что идол вошел в него".

В Габоне местные жители рассказывали ботаникам, изучавшим растение, что оно по своему действию похоже на алкоголь, только не нарушает мыслительный процесс. В небольших дозах *ибога* вызывает побочные галлюцинаторные эффекты, возможно - грезы или блуждания (Поуп 1969).

Лишь десять процентов фангов участвуют в движении под названием *бвити*. Неудачи колониальной политики, по мнению Баландые, явились катализатором, благодаря которому *бвити* стал чем-то наподобие культа *пейота* у североамериканских индейцев. Вероятно, культ *бвити* возник среди племен мициго и *апинджи* в Центральном Габоне, где *ибога* имеется в изобилии. Были взяты и включены в культ многие ритуалы и верования соседнего народа *банту*. В 20-х годах нашего столетия многие населяющие этот регион племена, включая **балоумбо**, **баяка**, **иссога** и **ашанго**,

применяли растение в религиозных действиях. В 1924 году Данай опубликовал статью о коренных народах Габона, в которой он подчеркнул роль *бвити* как посредника между человеком и бессмертным богом Мванга (Де Векиана 1958). В последние десятилетия два антрополога Бадандье (1957, 1963) и Фернандес (1965, 1972, 1982) занимались изучением употребления *ибога фангами*.

Одно сообщение, датированное 1897 годом, утверждает, что галлюциногенные свойства растения были раскрыты перед племенами Габона пигмеями (Фернандес 1972, Поуп 1969). Последние выяснили: если жевать *ибогу*, можно не спать несколько дней и ночей подряд, а также видеть невероятно ужасные и удивительные картины. Некоторые сообщения приписывают употребление растения кабанам, дикобразам и гориллам. В частности, считалось, что кабаны выкапывают и едят корни растения только для того, чтобы впасть в дикое бешенство, прыгая в страхе от своих видений (Поуп 1969).

Посвящение в ритуале *бвити* происходит в тот момент, когда, поев *ибога*, посвящаемый увидит *Бвити*. "Бвити" одновременно означает и могущественное божество, которое открывается посвящаемому, и культовый столб или идол, являющийся основным религиозным символом. Кроме того, этот термин употребляется по отношению к предкам и душам умерших, а также святым христианской иерархии (Фернандес 1972). Растение является отличительной меткой участников движения и занимает в нем важное место. Мужчины пьют сок, приготовленный путем растирания *ибога*, а иногда просто едят растение (Поуп 1969).

Участниками движения *бвити* в основном являются мужчины, хотя монашеская секта мбири включает и женщин (Фернандес 1971). Движение сильно разрослось с 1920 по 1950 годы, захватив Камерун и регион Амбана. Существовало противодействие этому движению со стороны французских колониальных властей и миссионеров. В 1931 году было разрушено несколько храмов, и религиозная деятельность племен стада тайной. В результате, после Второй Мировой войны деревни, где культивировался *бвити*, сконцентрировались в периферийных районах. Бадандье (1963) увидел этот культ как синкретический по своей природе, представляющий собой смесь элементов традиционных верований фангов и христианской символики. В наше время культ связан с почитанием предков, ритуалами плодородия и воспитанием чувства сплоченности и солидарности. В деревнях, где культивируется *бвити*, храмы стоят в самых привилегированных местах, обычно недалеко от главной улицы. Рядом живут и члены религиозной общины (Бадандье 1963). В прежние времена, чтобы основать новый храм, необходимо было совершить человеческое жертвоприношение. Однако, в наши дни место человека заняла курица. Жертвоприношение символизирует разрыв межличностных связей до установления новых связей внутри секты.

В центре каждого храма расположен столб с вырезанными на нем фигурами и символами, которые передают персонифицированные изображения (если так можно это назвать) различных родов или кланов. Бадандье выделил три типа символов, изображаемых на культовом столбе. Первый из них - рудиментарный - передает мотивы, связанные с женскими половыми признаками. Второй тип включает более сложные скульптурные изображения женщин с тщательно вылепленными грудями и гениталиями. Бадандье утверждает, что этот второй тип резных изображений представляет главную богиню - Первую Женщину, в чьей власти находится связь между землей и небом. И, наконец, третий тип включает богатый и сложный символизм, передающий различные христианские образы. Доля иконографии третьего типа возрастает от менее цивилизованных деревень к более цивилизованным, где западная культура и христианская религия имеют более крепкие корни. Храмы тяготеют к тому, чтобы выглядеть большими и впечатляющими. Символические изображения включают птицу смерти, поющую только ночью, чтобы отвести смерть от человека, слышащего ее песню. Они включают также символ грома, различных животных и тому подобное. Что касается интерьера храмов, то здесь можно обнаружить символы жизни, земли, звезд, дня и ночи, а также "окна в мир" и другие символы. По сторонам представлены изображения питонов, символизирующих радугу, которая играет важную роль в движении *бвити*. Всегда присутствуют символы, защищающие от зла, направленного против общины, исповедующей *бвити*. По мнению Бадандье, культ вводит своих приверженцев в мир религиозных представлений, сосредоточенных на идее смерти и плодородия. Кроме того, он защищает их от колдовства, которое приобрело огромный размах в последние десятилетия из-за социального хаоса. В связи с конфликтами и соперничеством людей, сопровождающими ломку социальных отношений, участники движения *бвити* считают эту защиту очень важной.

В центре храма находится священная лампада. Арфа и импровизированный барабан обеспечивают музыкальное и ритмическое сопровождение. Как пишет Фернандес (1972), музыка играет важную

роль в культе *бвити*. Баландые подчеркивает значение дуализма, характерное для этого культа, проявляющееся в противопоставлении женского и мужского начал, ночи и дня, неба и земли, рождения и смерти, добра и зла. Как это уже отмечалось при описании майя, подобные представления могут быть связаны с полярными чувствами - страданием и эйфорией, возникающими под воздействием галлюциногенов. Хотя в целом, дуализм является частью большинства религий.

Приверженцы движения *бвити* первый раз употребляют *ибога* при их посвящении. Перед этим они раскрашивают свои тела в белый и красный цвета, символизирующие добро и зло. В качестве украшения также используются перья попугая. В некоторых регионах посвящаемые во время употребления растения одевают тигровые шкуры, являющиеся частью традиционного облачения воина. На их тела и лица накладывается орнаментальный рисунок, а на волосы надевается головной убор из перьев. Находясь под влиянием снадобья, они с глубоким трепетом относятся к своему великолепному наряду, который, вероятно, призван стимулировать возникающие у них необычные ощущения. Считается, что растение дает просветление и силу новому участнику движения. Включение новичка в круг членов секты, или *акум*, зависит исключительно от содержания его видений. Кандидат в круг посвященных в течение нескольких дней находится наедине со своими галлюцинациями. Фанги высоко ценят знание, открывающееся в процессе просветления. Они воспринимают это как иную реальность, отличную от повседневной жизни. Лишь сокровенное знание определяет готовность индивидуума и дает пропуск для вхождения в культ - посвящаемый должен в себе увидеть бога Бвити. Баландые назвал это видение, имеющее культурную значимость, "стереотипным". Природа этого субъективного галлюцинаторного ощущения заключена в ожидании увидеть именно Бвити. И большинство кандидатов, если не все, утверждают, что видят эту силу в прямом или переносном смысле. Помимо Бвити кандидаты непосредственно общаются с духами умерших предков.

Одно описание видения Бвити представляет его маленьким огненным человечком, который предстает перед глазами члена *акума* в невообразимом танце. Баландые считает, что символизация Бвити может быть связана с культом огня. Выпив снадобье, посвящаемый входит в ступор и падает наземь. Считается, что во время летаргии Бвити открывается ему в самых невероятных и ужасных формах. Спящий увидит призрака, который возьмет его за руку и будет долго водить кругами и окольными путями, пока не подведет к месту, где стоит один дом и в нем есть одна дверь. Этот проводник-призрак откроет дверь, и тогда посвящаемый увидит длинную процессию скелетов и мертвецов. Бледные и жестикулирующие, они пройдут перед его глазами, издавая нестерпимый запах. Хозяин этого "города мертвых", еще более омерзительный, чем остальные, спросит кандидата: "Что ты здесь делаешь?" Он ответит: "Я пришел увидеть Бвити". Видение произнесет: "Это я" - и исчезнет. Во время этого необычного сна человек иногда кричит в страхе или проговаривает непонятные слова. В этот момент все остальные уверены, что он разговаривает с Бвити. Когда кандидат приходит в себя, его начинают допрашивать посвященные, пытаясь определить достаточно ли соответствует видение тому, чтобы принять его в члены секты. Обычно вопрос решается положительно. Как прокомментировал один очевидец, если бы человек не видел Бвити, ему бы давали повторную дозу снадобья, пока эта процедура не убила бы его самого и его сомнения (Баландые 1963). Фернандес пишет о нескольких случаях за последние сорок лет, когда посвящаемые умерли от передозировки (1972). Телесный дискомфорт передается непосредственно в галлюцинаторных ощущениях и может вызвать видения, как часто описывают, в форме мертвецов, скелетов и забавных созданий с длинными костлявыми ногами. Подобные визуальные ощущения высоко ценятся **фангами**, чья культура традиционно связана с почитанием предков. Последние играют важную роль, направляя жизнь тех, кто еще остался на земле.

В своих полевых исследованиях Фернандес получил описания стереотипных видений под действием галлюциногена. При опросе пятидесяти человек, 40 процентов видели умерших знакомых, убеждавших их есть *ибога*, еще 24 процентам советовали употреблять растение, чтобы вылечить болезнь. Одно важное стереотипное видение представляет посвящаемого идущим по длинной разноцветной дороге или по реке к своим предкам, которые приводят его к великим богам. Фернандес видит в этом образе то первостепенное значение, которое фанги придают своей генеалогии, восстанавливающей связь человека с его умершими предками. В этом смысле, по мнению исследователя, необходимо толковать и колонну мертвецов, возникающую в видениях. Она представляет собой символическую генеалогическую цепь. Как утверждает Фернандес, **фанги** употребляют *ибога* потому, что хотят увидеть и узнать скрытые в нем великие силы и затем вступить с ними в контакт. Они открывают для себя эти силы посредством растения.

По мнению Баландые, движение *бвити* показывает нам со всей очевидностью, что традиционные религиозные представления **фангов** не изменились, несмотря на длительный период христианизации. *Бвити* - это живая религия, отвечающая законам их жизни, в то время как христианство лишь принято и усвоено ими, но не воспринято чувствами в иступленном порыве откровения. Однако, во многих мифах *бвити* явно прослеживается влияние христианства. Так, например, Первая Женщина приравнена Деве Марии, а в ритуалах посвящения библейские имена совпадают с именем животного-защитника каждого из участников.

Одна из основных целей участников движения - после ритуала, в процессе которого они всю ночь принимали *ибога*, достигнуть состояния всеобщей гармонии. Ритуал, повторяющийся несколько раз в месяц, рассчитан на умеренное употребление растения, достаточное для достижения состояния экстаза. Фернандес отвечает, что приверженцы Бвити неодобрительно смотрят на чрезмерное увлечение *ибога* участниками движения. Это не относится лишь к церемонии посвящения, когда новичок добивается близкого контакта с богом. Местные жители рассказывали исследователю, что растение употребляют, чтобы сделать тело легким, а душу способной летать. Танцы до полуночи призваны прославлять созидание, рождение и восхождение из страны мертвых. Ночные пляски, напротив, символизируют смерть и возвращение в подземный мир. От христианства фанги получили идею о наказании после смерти за земные грехи. В соответствии с ней они изменили традиционные африканские представления о том, что их умершие предки могут вступаться за живущих на земле.

Свидерски (1965) так описал один из ритуалов посвящения: "В день посвящения кандидаты идут в храм общины в шесть часов утра в сопровождении своих отцов и дядек со стороны матери. Там им дают две неглубокие корзины около девяти дюймов диаметром, наполненные протертыми корнями *ибога*. Священник встает перед подростками и говорит: "Посмотри на это снадобье, что у твоих ног. Оно должно быть приятно тебе, даже если противно на вкус как густое масло. Если я дам тебе его, примешь ли ты его?" Подросток отвечает: "Дай, и я с охотой приму его". Священник изрекает в ответ: "Тогда возьми его, но ртом, а не руками"".

Священник и члены семьи наблюдают за подростками, жадно поглощающими горькое, отвратительное на вкус снадобье. В течение всего дня они непрерывно едят *ибога*, пока не съедят столько, сколько необходимо, чтобы увидеть Бвити. Вечерняя церемония начинается с танца, в котором участвуют все члены секты. Когда заканчивается танец, подростки удаляются в специально подготовленную хижину. Там они продолжают есть растение и затем снова начинают танцевать, но уже более энергично. Наступление сумерек знаменует начало *ломбы* - центральной части церемонии. Колдун пляшет около двух часов и вызывает прародителей участников действия. Следующий этап - пляска при свете факелов, во время которой воздействие *ибога* на участников, по-видимому, достигает своего пика. Раздаются звуки священной арфы и все замолкают. Кроме музыки слышен лишь тихий шелест - это кандидаты шепчутся друг с другом о приближающейся встрече с Бвити. Видения продолжаются несколько часов, после чего посвящаемые впадают в глубокий сон, который может продолжаться от пяти до семи дней. Если верить Фернандесу (1965), нарисованная выше картина может иметь варианты. Например, у племени **асумеге энинг** (посвящаемый) иногда, после того, как поест *ибога*, уходит на несколько дней в лес. Некоторые племена добавляют в снадобье еще и другие растения, в частности, возбуждающие сексуальные желания. Иногда смесь содержит до десяти компонентов.

В течение своей жизни член секты несколько раз использует священное растение *ибога*. Колдуны пьют снадобье перед тем, как получить информацию от духов. Предводители секты целый день едят *ибога* перед тем, как попросить у предков совета. Во многом, *бвити* сохранился как часть культурного наследия фангов. Как и приверженцы культа *пейота* в Америке, участники движения *бвити* впитали в себя исконные черты местной культуры. Сплоченность секты усиливается чувствами ее членов, отражающими их уверенность в том, что они обладают высшим знанием. Посвященному говорят, что он удостоивается великой чести, приобщаясь к знанию о земных истинах. Он связан священными законами, нарушение которых наказывается смертью. Став членом секты, человек несет на себе определенный отпечаток таинственности. Периодически совершаются жертвоприношения, и все члены принимают участие в связанных с ними церемониях. Большинство празднеств по поводу ритуала посвящения занимают центральное место в жизни деревни или даже целой местности. В прошлом противодействие миссионеров и колониальных управляющих способствовало сплочению движения. *Бвити* - это религия, которая обращается не только к предкам непосредственных членов клана, но и ко всем предкам общины. Существует иерархия между различными религиозными центрами, и определены зоны их влияния. Эти центры

отстаивают единство символики, мифов, ритуалов и танцев. Они поддерживают авторитет священника, который опекает новичков и выполняет роль проводника в период сессии. В определенной степени движение способствует сглаживанию этнических и межродовых конфликтов.

Баландье (1963) видит это движение как основу определенного порядка в обществе, где традиционные системы власти подверглись разрушению, а колониальный режим сделал его более бесчеловечным. Была насущная необходимость вновь объединить людей, которые в течение длительного периода были оторваны от своих родовых корней. Разделение и обособление людей, так свойственное наступающему индустриальному обществу, не оставляют коренным племенам никакой почвы под ногами. *Бвити* же освящает родовые узы посредством использования растения, ценность которого состоит в том, что оно позволяет людям вступать в непосредственный контакт с почитаемыми духами прошлого. Благом является сила духа, приобретаемая индивидуумом при помощи растения, и его уверенность в пользе, которую дает ему членство в религиозной общине. Кроме того, местные жители говорили Баландье об их желании получить знание об истинах другого мира, доступного для них благодаря *ибога*. Участники движения видят в растении возможность компенсировать их собственное чувство неполноценности перед лицом европейцев, навязывающих их обществу культ силы и материального богатства. Таким образом, галлюциногенное средство помогает **фангам** перейти от состояния социальной нестабильности к состоянию всеобщего благополучия. Знание, полученное в галлюцинаторных ощущениях, дает им направление и точку опоры в их поиске безопасного существования.

МЕТИСЫ ПЕРУАНСКОЙ АМАЗОНКИ

В монтанья, влажных тропических лесах Перу, Колумбии и Бразилии, растет дикая лоза - *аяхуаска*, являющаяся основой народного целительства у местных крестьян и городских метисов (Лемлих 1965). Аяхуаска (*banisteritopsis*), включающая множество разновидностей, чьи основные алкалоиды *гармин*, *гармалин* и *тетрогидрогарматин* известны своими психотропными свойствами, обладает почти такой же эффективностью, как и ЛСД, только менее известна в широких кругах.

Это галлюциногенное средство нашло особенно широкое применение в Перуанской Амазонии, где его используют в народной медицине для лечения заболеваний, имеющих, в первую очередь, эмоциональное и психологическое происхождение. Народные целители, или *аяхуаскеры*, несколько раз в неделю собирают группы пациентов. В находящихся за пределами городов изолированных лесных центрах они проводят ритуальное исцеление, используя напиток, приготовленный из *аяхуаска*.

Растение применяется не только жителями городов, но также крестьянами из раскиданных в джунглях по берегам рек деревушек и членами примитивных племен, находящихся на грани полного исчезновения. Народное целительство в урбанизированных районах джунглей, включая расположенный в Амазонии город Икитос (на расстоянии примерно 2300 миль от Атлантического Океана), представляет собой сложное переплетение традиционного врачевания и медицинской науки двадцатого столетия. Городской вариант такого целительства, о котором будет рассказано в этой главе, можно рассматривать так же, как своеобразную смесь, состоящую по большей части из местных индейских верований и небольшой доли католической религиозной идеологии,



Рис. 29. *Banisteriopsis caapi*

характерной для южноамериканских метисов. С точки зрения городской бедноты и представителей среднего класса этого региона, болезни имеют магическое происхождение. Люди обращаются к этим суевериям, чтобы как-то объяснить постоянные проблемы, грозящие им расстройствами, недугами и несчастьями.

Сведения для этой главы были получены мной в процессе полевых изысканий в Перу в 1968 и 1969 годах. В Белене, трущобном предместье Икитоса, я собирала связанные с болезнями верования и наблюдала за пациентами во время их визитов к целителям (см. Добкин де Риос 1972а). Как и в других регионах мира, где за сравнительно короткий срок произошли серьезные перемены в обществе, народные целители продолжали здесь пользоваться большим успехом при лечении заболеваний, вызванных социальными и эмоциональными потрясениями (Клейнман и Санг 1979). Отдельной большой группой болезней, которыми занимаются **аяхуаскеры**, являются психические расстройства, хотя большинство народных целителей практикуют диагностику и лечение простых недугов вроде озноба, лихорадки, раздражении кожи и тому подобного.

Я начну свое обсуждение с истории использования *аяхуаска* местными крестьянами и анализа применения растения в городских церемониях и ритуалах исцеления. Кроме того, необходимо рассмотреть этиологию болезней и используемые целителями видения как явления, обусловленные особенностями культуры. Эти особенности нужно поставить в центр обсуждения целительства, связанного с употреблением галлюциногенов, чтобы понять как ожидания человека формируют субъективные зрительные образы.

Традиционное применение аяхуаска

Главным регионом применения *аяхуаска* является место слияния Амазонки и Верхнего Ориноко, где Купер (1949) наблюдал множество индейских племен, использующих *banisteriopsis* для возбуждения и наслаждения. Местные индейцы употребляли растение в следующих случаях:

1. чтобы узнать местонахождение врагов и раскрыть их планы (Виллавиценцио 1858; Спрюс 1908);
2. перед тем, как идти на войну или на охоту (Рейнбург 1921);

3. чтобы завладеть особыми духами-защитниками (Харнер 1962);
4. в связи с местными религиозными верованиями (Купер 1949, Карстен 1923, Шультс 1957, Спрюз 1906);
5. чтобы дать ответ эмиссарам из других племен (Спрюз 1908);
6. чтобы сообщить о приходе чужаков (Спрюз 1908);
7. чтобы сообщить об измене жены (Спрюз 1908);
8. чтобы предсказать будущее (Рейнбург 1921, Ресснер 1946, Шультс 1957);
9. для наслаждения или сексуального возбуждения (Рейнбург 1921; Уиффен 1915);
10. для выяснения причины возникновения и лечения болезни (Баре 1932, Харнер 1968; Карстен 1923, Кох-Грюнберг 1908, Перес де Баррадас 1950; Рэйнбург 1921, Спрюз 1908, Уиффен 1915).

Исследование индейцев **шаранахуа**, живущих у перуанско-бразильской границы, проведенное Сискиндом (1973), иллюстрирует центральное положение *аяхуаска* в целительстве этого племени. Исследователь наблюдал за шаманом племени из восьмидесяти человек, который 27 раз в году применил растение. Что касается представленного выше списка из десяти пунктов, то нет необходимости говорить о неприемлемости характерных для европейского типа мышления категорий, отделяющих медицину от религии. В особенности, когда нарушение табу, злые духи или злонамерения других людей могут считаться ответственными за возникновение болезни в данном социальном контексте.

Сведения из истории

Расположенные во влажных тропических лесах города, такие как Икитос, где распространено целительство с помощью *аяхуаска*, возникли относительно недавно. Из-за недоступности обширной полосы джунглей, лежащей к востоку от высокогорного хребта Анд, освоение этой части Перу проходило с большими трудностями. Тем не менее, здешние леса исследовались еще в шестнадцатом веке испанцами, соблазненными рассказами о мифической стране Эль-Дорадо, которая, как они считали, расположена восточнее Анд. На поиски этой сказочной страны несметных богатств отправлялось с побережья множество экспедиций, но все они заканчивались безрезультатно. Вслед за искателями сокровищ сразу же пошли миссионеры: иезуиты, францисканцы и августинцы. Лишь португальская экспансия в середине девятнадцатого столетия побудила перуанское правительство взять под контроль большие лесные территории, которые хотя бы по названию являлись частью государства. Каучуковый бум в конце девятнадцатого века вызвал бурный рост Икитоса, который официально был основан в 1660 году. Орды мигрантов из джунглей и из-за границы направились в города Икитос и Пукальпу.

Сегодняшний Икитос - это современный город. Несмотря на каменное величие городских построек, так контрастирующих с соломенными шляпами деревенских жителей, целительство с применением галлюциногенных растений в нем развито также хорошо, как и в деревнях. Традиционные системы верований, связанные с болезнями и врачеванием, выстояв под ударами волн западной культуры, прочно вошли в городскую жизнь двадцатого века. *Аяхуаскero* и их пациенты составляют значительную часть населения Икитоса. Коммерсанты средней руки, их семьи, армейские чины, государственные служащие, ремесленники и жители рабочих предместий посещают консультационные пункты целителей или приходят на их загородные сессии. Вера во всемогущество целителей и силу *аяхуаска* охватывает все слои общества. Преуспевающие коммерсанты и специалисты, так же как и недавние иммигранты, видят в "слабительном" (так называют растение из-за рвотного эффекта, который оно вызывает) последнюю надежду на исцеление. Подобную картину можно наблюдать в Белене, городском предместье, лежащем у подножья возвышающегося над ним Икитоса, где еще сохранились следы дикой жизни, связанной с джунглями. Белен служит городскими воротами, открытыми и для товаров, произведенных в джунглях, и для людей, приезжающих в поисках работы для себя и хороших школ для своих детей.

Целительские сессии

Два или три раза в неделю после десяти часов вечера *аяхуаскero* собирает своих пациентов, как

правило, в джунглях, за чертой города. Целитель и его подопечные удобно садятся в кружок, подложив под себя пластиковые маты, и пьют отвар, приготовленный из дикой лозы (кипячение происходит в течение нескольких часов), куда часто добавляют *moe (datura speciosa)* или *чакруну (banisteriopsis rusbyana)*. Иногда, после отвара может использоваться местный табак (*nicotiana tabacum*), обладающий наркотическими свойствами. Целитель проносит по кругу чашу со снадобьем, сопровождая свои действия особым мелодическим свистом. Каждый из пациентов получает дозу, зависящую от веса тела, характера болезни (хроническая или нет) и общего состояния здоровья. Бывают случаи, когда целитель готовит для отдельных пациентов специальный напиток.

Через 20-30 минут, когда начинает ощущаться действие напитка (изменяется зрительное восприятие, обостряется слух, возникает чувство деперсонализации или выхода из тела, сенестазия и т. д.), целитель переходит к непрерывной канве песен и свистов, которые, по-видимому, важны для возбуждения и регуляции видений у пациентов. Поскольку на первых порах слабительное вызывает морскую болезнь, тошноту, а иногда понос, случается, что во время сессии люди выплевывают горькую жидкость или их начинает рвать. Эти неприятные звуки они не скрывают от остальной части группы. Когда наступает ночь, целитель обходит круг сидящих и общается с каждым по очереди. При этом он аккомпанирует себе *цакапой* - трещоткой, сделанной из связанных между собой сухих листьев и издающей звуки, похожие на шелест. В процессе церемонии *аяхуаскero* обкуривает тела больных табачным дымом. Если пациент чувствует боль в какой-нибудь части тела, целитель может прибегнуть к высасыванию из нее воображаемой иглы (или шипа), которая, как все здесь считают, была внедрена врагом или злым духом. Во время сессии каждый пациент получает рекомендации и проходит ритуал изгнания духов. Часа в два-три ночи после четырех-пяти часов сильной наркотической интоксикации участник может вернуться домой или остаться ночевать на соломе в лишенном стен лесном укрытии, часто расположенном неподалеку от пятачка, где проходила сессия. Ограничения в пище являются частью курса лечения, так как считается, что у лозы есть ревнивый дух-стражник. Они состоят в том, что пациент должен воздерживаться от соли, сладостей и свиного сала в течение суток до- и после употребления слабительного.

Целители используют в их курсе лечения не только сильные снадобья, каким является *аяхуаска*, но и прописывают некоторым из своих пациентов как различные фармацевтические средства, о которых они хорошо осведомлены, так и лекарства, собственноручно изготовленные ими из трав и растений. Психотропное средство используется, в основном, для выяснения магической причины болезни, а также - для отражения и нейтрализации злой магии, которая считается ответственной за определенные виды забеливания. Снадобье ни в коей мере не служит панацеей от всех болезней, а скорее является частью сложного ритуала исцеления. Для того чтобы лучше осознать особое положение *аяхуаска* в ритуальных церемониях, необходимо исследовать общественные отношения, характерные для этой среды.

Методика исследований

Я проводила свои изыскания в городских трущобах, или *барриада*, Белена. В основу этнографического описания этого района положены как мои личные наблюдения, так и анализ результатов серии социологических исследований, проведенных несколькими годами раньше местным университетом и государственными службами (см. Вилс 1966, Овьедо 1964). Я собирала сведения о верованиях, имеющих отношение к болезням и их этиологии, с помощью опроса достаточного числа целителей и пациентов и посетила несколько целительских сессий в компании своих собеседников. В качестве друга или компаньона, я обращалась к людям за помощью дома после случившейся со мной тяжелой интоксикации (роль которой обусловлена культурой). Кроме того, я приняла 100 микрограммов ЛСД и впоследствии посещала сессии, в процессе которых пила снадобье, содержащее *аяхуаска* и *чакруну*. Я уверена, что исследователь, работающий с наркотическими средствами, должен испытать субъективные ощущения под их воздействием, чтобы лучше понять смысл того, о чем ему рассказывают. В особенности это относилось к изучению *аяхуаска*, связанному с многочисленными описаниями видений, имевших культурный подтекст и являвшихся трудными для понимания до тех пор, пока мои собственные субъективные ощущения не подтверждали их правдивость. К тому же, рассказы о своих собственных ощущениях давали мне прекрасную возможность получить доступ в мир ощущений собеседников. Они охотнее делились своими впечатлениями об увиденном с человеком, который тоже пережил нечто подобное. И,

наконец, общение такого рода было весьма полезным в установлении личных связей.

Социальная структура Белена

Белен расположен на берегу Амазонии, у подножья Икитоса, который лежит на разъединенных ветром скалах на высоте около 200 метров над уровнем моря и выглядит как настоящий остров в бескрайнем океане джунглей. Постоянно, с ростом населения, увеличивается в размерах и сам город, отвоёвывая место у примыкающих к нему влажных тропических лесов. Здесь нет больших дорог, которые бы связывали Икитос с другими частями Перу. Если не считать регулярных авиарейсов в столицу страны Лиму и другие города, единственной главной артерией, по которой осуществляется сообщение, является Амазонка.

Белен - идеальное место для сбора сведений о традиционных верованиях, которые вступают в сильное противоречие с городской жизнью. Конечно можно было бы провести исследования в разбросанных по джунглям деревеньках с похожей социальной структурой и насчитывающих от двадцати пяти до нескольких сотен семей. Однако жизнь трущоб с ее чрезвычайно высоким уровнем безработицы, постоянным недоеданием, распадом семей, проституцией, вандализмом, хроническими болезнями и множеством других социальных патологий дает намного больше материала для анализа, чем несколько десятков сельских общин вместе взятых. Анализ других подобных урбанистических образований, сфокусированный на межличностных отношениях, показывает, что действительно существуют некие структуры в кажущихся аморфными сообществах. В таких образованиях исследователи как правило обнаруживают людей, которые не знают своих соседей и, если и участвуют в общественной жизни, то в очень незначительной степени. Даже "аморальная бесцеремонность", описанная Бэнфилдом (1956) в селениях Южной Италии, не вписывается в характерную для этих мест картину. Семьи здесь хрупки, а отношения между полями полны напряжения и слишком взрывоопасны для того, чтобы их наблюдать непосредственно. Я распространила взятые отовсюду сведения применительно к сложным системам любовной магии, выступающей здесь на первый план, пытаюсь связать подобные верования с суровыми экономическими условиями жизни (см. Добкин де Риос 1969). К счастью, благодаря различным социологическим исследованиям Белена, имеется большое количество данных, доступных для анализа. Непосредственное наблюдение дает квалифицированное видение жизни общества, где всевозможные болезни являются постоянными спутниками многих людей (см. Келлерт 1967).

Мужчины и женщины Белена, которые в силу безработицы и отсутствия земель, пригодных для ведения сельского хозяйства, лишены под ногами твердой экономической почвы, заняты, в основном, коммерческой деятельностью, связанной с про движением продукции джунглей на рынке города. Ограниченные средства позволяют закупать лишь небольшие партии оптовой продукции, в основном - овощей, фруктов и рыбы, которые перепродаются на рынке с небольшой выгодой. Эти оптовые торговцы, или *ретатиста*, образуют в Белене самую многочисленную самостоятельную социальную категорию. Другие, более удачливые и сумевшие сколотить капитал, имеют моторные катера, на которых перевозят различные грузы - рис, сахар, кофе и газолин. Эти коммерсанты, или *регатоны*, объезжают на катерах многочисленные речные заливы и продают грузы по более высокой цене своим покупателям в одиноких речных деревушках. Жители джунглей большую часть своего времени посвящают охоте на ценных пушных зверей, шкуры которых они продают торговцам в Икитосе. Те, в свою очередь, перепродает эти шкуры в дорогие магазины Европы и Северной Америки, получая при этом тысячи процентов прибыли. Чтобы вернуться со шкурами к оставленным у берега лодкам, охотникам приходится преодолевать большие расстояния, и они бросают богатое протеином мясо гнить в джунглях. Остальные жители заняты добычей тропической рыбы, что приносит ничтожный денежный доход, и они вынуждены покупать те продукты, которые регатоны ежемесячно доставляют в деревню.

Белен абсолютно не похож на речные деревушки, из которых приезжает большинство его жителей: здесь отсутствуют фермерские земли и люди собраны в одном месте, которое, ко всему прочему, по крайней мере, четыре месяца в году затопляется водой. Во время наводнений жители оставляют свои дома. Если же дом находится на бревнах или на настоящем деревянном плоту, он поднимается вместе с уровнем воды, и люди используют каноэ для поездок по делам или платят деньги зарабатывающим на этом подросткам, чтобы те отвезли их на рынок. Рыбаки в прежние времена пользовались возможностью работать неподалеку от дома на соседней реке Итая. Однако, в связи с ростом населения и отсутствием ограничений на лов рыбы, естественные ресурсы быстро

истощились, и мужчинам приходится покидать Белен на срок от четырех до шести недель. Оставленные ими жены вместе с детьми суетятся насчет того, как выгоднее перепродать на рынке продукцию. Или, когда нет денег, дети, чтобы помочь матерям, ищут случайную работу. В отличие от других городских предместий Южной Америки, обратная миграция людей здесь незначительна, и лишь менее тридцати процентов населения на время учебы уезжают из Белена. Другие районы джунглей тоже экономически слаборазвиты, так что работу везде найти нелегко. Столица же страны Лима находится далеко, и дорога туда обходится недешево.

Ежедневная жизнь обитателей Белена отмечена огромной перенаселенностью, вредными для здоровья условиями, большим количеством паразитов и высоким уровнем недоедания. Болезни - их постоянный спутник. Многие заболевания хорошо известны, некоторые из них весьма обычны и считаются данными Богом. Озноб, респираторные инфекции, лихорадка и т. п. легко излечиваются лекарствами и покоем. Плохо обученные медицинские работники, или *санитарио*, часто посещают трущобы и за небольшую плату могут сделать инъекцию пенициллина или другого антибиотика. Официальные медицинские консультации, расположенные в городе, слишком дороги для большинства жителей предместья, а госпитали имеют репутацию места, куда идут умирать, особенно, когда это касается бедных людей.

Однако, когда при обычной лихорадке, боли или недомогании инъекции, тонизирующие средства или таблетки не дают ожидаемого результата, большинство обитателей Белена склоняются к тому, что причину их болезни следует искать в чем-то злонамерении или наказании, исходящем от сверхъестественной силы природы. Видимо, человек нарушил какое-то табу, что обидело эту силу. Например, обиженная сила природы может наказать кровотечением женщину, если она помоеся раньше, чем пройдет три дня после начала менструации. Хотя большинство болезней жителей джунглей вызвано именно нарушением табу, случаи, собранные в Белене, чаще всего связаны со злом, исходящим от людей (тех, кто подозревается в наговоре недуга или несчастья). Что касается этой второй категории болезней, то их причиной считается колдовство, совершенное недругом после консультации с сильным колдуном (некоторые боятся, что без такой консультации они положат слишком сильную дозу снадобья в напиток, который должен нанести вред). Люди обычно уверены, что знают, когда они были заколдованы, определяя этот момент по сильному приступу боли в какой-либо части их тела.

Во многих уголках мира, где вера в магию и колдовство ходит в прислугах у современной медицины, люди неоднозначно отвечают на вечный вопрос о причине возникновения болезни.

"Каким образом микроорганизмы попали в тело?" и "как болезнь развивается дальше?" - вопросы, которые не очень волнуют людей там, где причину недуга стараются рассмотреть, прежде всего, через призму магии. Поэтому не "как?", а "за что?" - вот главный вопрос, относящийся к болезни и ее последствиям. Все действия человека направлены на то, чтобы выяснить, почему именно он, а не кто-либо другой стал жертвой злого рока. На этот вопрос не существует простых ответов, особенно сейчас, когда в традиционной культуре произошли определенные изменения, и в нее вторглась отчасти медицина двадцатого века.

Отдельная категория связанных с магией болезней, на которых я коротко остановлюсь, поражает пациентов, чьи беспокойство, страх, подозрения во враждебности и ненависти стали бы на Западе объектом психиатрической помощи. Целительство с помощью снадобий в перуанских джунглях - очень древний, проверенный временем способ решения психологических проблем, который на много столетий опередил систему психоанализа Фрейда.

Магические болезни и их причины

Обитатели Белена определяют несколько основных типов заболеваний, вызванных тем, что один человек желает зла другому. Однажды я вышла на собеседников, которые в доверительном разговоре вылили на меня целую тираду о злонамерениях их соседей и знакомых. Они считали этих людей ведьмами и колдунами, или *брюхо*, способными причинить вред другим. Многие *аяхуаскеры* отвергают это ремесло. Однако, есть и такие, кто стремится к этому и специализируется на использовании психотропных средств в целях, определяемых обществом как зло намерения. *Брюхо* полагают, что после употребления снадобья они могут выйти из своего тела и причинить вред врагу

своего клиента, в том числе в виде неизлечимой болезни.

Собеседники в Белене рассказывали мне о следующих типах магических болезней.

СУСТО. Это распространенная в Перу и во всей Латинской Америке болезнь заключается в серьезном нарушении обмена веществ и нервном расстройстве. **Сусто** - сильная психическая травма, вызванная чувством страха. Ее симптомами являются отсутствие жизненной энергии и аппетита, или, как образно говорят, "отсутствием души". Это один из типов болезней, с которым чаще всего приходится работать народным целителям (см. Сал-и-Росас 1958).

ДАНЬО. Человек говорит, что он страдает от *даньо* из-за чьей-либо зависти (*envidia*) или ненависти (*despecho*) по отношению к нему. Жители Белена, или *беленьос*, большое значение в случае этого недуга придают ссоре или натянутым отношениям между людьми. *Даньо* может проявляться в виде самых различных заболеваний, таких как кровотечения, боли в мышцах, потере сознания, удушью, опухоли или в том, что человека начинают преследовать несчастья (*saladera*). При определении типа недуга здесь все решает причина подобных синдромов и отсутствие реальных физиологических проявлений расстройства. Считается, что вызывают этот недуг с помощью сильного снадобья, подмешивая его в напиток или подбрасывая поздней ночью через порог. Чтобы магически причинить человеку вред, можно нанять колдуна, который даст ему *аяхуаска*. Люди верят, что некоторые колдуны, так же как и *аяхуаскеры*, управляют особыми духами или союзниками, которых они могут посылать творить зло или, наоборот, противодействовать злой магии. Существует поверье, что *брухо* может метнуть в своего врага по воздуху ядовитый шип (*chonta*) с веществом, вызывающим болезнь. Как и в случае всех остальных недугов, вызванных магическим путем, страдающий от *даньо* человек должен обратиться к целителю, чтобы нейтрализовать вред прежде, чем он станет роковым.

ПУЛЬСАРИО. Этот недуг, при котором у больного замечают суетливость, гиперактивность и постоянно возникающее беспокойство, представляют себе в виде шарика, расположенного у входа в желудок и способного вызывать резкую боль и препятствовать нормальному пищеварению. Люди говорят, что этот комок может быть раздавлен болью, скорбью или гневом. **Пульсаро**, которому, главным образом, подвержены женщины, вызывает раздражительность и общее невезение.

МАЛЬ ДЕ ОХО. Другой известный в Перу недуг *маль де охо* характеризуется следующими симптомами: морская болезнь, тошнота, понос, лихорадка, потеря веса, бессонница и уныние (Вальдивиа 1964). Народное суеверие приписывает эту болезнь магическому воздействию взгляда одного человека на другого, причем не обязательно со злым умыслом в голове. Однако, *маль де охо* может быть вызвана и завистью. Эта болезнь чаще всего встречается у детей, чья привлекательность способна притягивать дурной глаз. Матери часто вешают на шеи или запястья своих детей брелоки или амулеты или снимают сглаз (будучи уверенными, что дети могут от этого заболеть), каждый день обкуривая их табаком.

Целительство и видения, вызванные аяхуаска

Аяхуаскеры играют центральную роль в излечении перечисленных болезней. Прежде, чем начать лечение, он должен установить источник недуга. Целитель должен выяснить причину заболевания независимо от его внешних симптомов. Заболевший человек находит *аяхуаскеры*, который берется его исцелить. Они сообща анализируют содержание визуальных ощущений под действием снадобья, чтобы установить личность, ответственную за недуг.

Люди часто рассказывают об отчетливых видениях лесных существ, особенно удавов и ядовитых змей. Хотя некоторые и отрицали наличие у них визуальных ощущений под действием *аяхуаска*, большинство все же испытывали их, наблюдая речных и лесных животных. Другим часто встречающимся объектом видений был человек, околдовавший больного. Еще одна категория людей сообщала об увиденных сценах, в которых некие мужчина или женщина передавали им свои мысли и чувства - сексуальное желание, ненависть или неприязнь. Иногда это было видением злого человека, приготавливающего снадобье и, затем, бросающего его в темноте через порог дома жертвы.

Что касается ядовитых змей и удавов, этих устрашающих созданий, которые в любой части мира могли бы считаться "дурным предзнаменованием", то здесь они, скорее всего, ловко используются целителями как помощники в их деле исцеления. Эти духи - продукты человеческого сознания - рассматриваются как результат перерождения *аяхуаска*. Считается, что они приносят пациенту послание об исцелении и свои гарантии в этом. Если человек сохраняет твердость, несмотря на вызванный такими видениями страх и потерю контроля над собой, дух матери-растения научит его своим песням. Во время удачной сессии, можно наблюдать пациента, который неожиданно запевает песню, и ему начинают подпевать целитель или его ассистенты (см. Кац и Добкин де Риос 1971). Хотя психологические эффекты, вызываемые галлюциногенами - от состояния эйфории до глубокой депрессии - без сомнения общеизвестны (см. Людвиг 1969), интересно отметить целительскую технику, с помощью которой потенциальные "дурные предзнаменования" такого рода могут быть взяты под контроль или сведены к минимуму. Этому способствует система верований, придающая действиям целителя определенную магическую окраску. Возникающие под воздействием *аяхуаска* устрашающие образы, обусловленные особенностями местной культуры, действительно находятся во власти целителя и помогают ему в процессе лечения. Это вовсе не означает, что растение само по себе не может вызывать неприятных видений. Я сама была свидетелем того, как люди цепенели от страха, когда перед ними появлялись ядовитые змеи и всевозможные демоны.

Целительская техника

Применение *аяхуаска* для лечения заболеваний не предполагает его использование в качестве лекарства как такового. Скорее здесь речь идет о сильном средстве, помогающем достигнуть главной цели - дать знахарю ключ от входа в очень важную сферу культуры - причинностный мир болезней. Это позволит ему выяснить природу недуга, от которого страдает пациент, и отразить или нейтрализовать ответственную за его болезнь злую магию. Если мы проанализируем удачу, сопутствующую целителю в его деле, то обнаружим, что, как правило, происходит процесс отбора. *Аяхуаскеры* оставляют только тех пациентов, в отношении которых они видят для себя хорошие шансы на исцеление. Простые заболевания редко лечатся в помощью галлюциногена - в этом случае целители предпочитают использовать обычные травы, растения или аптечные лекарства. Лишь при психических расстройствах больным всегда назначают *аяхуаска*.

В качестве дополнения к употреблению снадобья, *аяхуаскеры* используют проверенные временем амазонские целительские техники, включая свист, пение, заговоры, высасывание предмета из пораженной части тела и окуривание пациента табачным дымом. *Аяхуаскеры*, также как и местные целители, не имеющие в своем арсенале галлюциногенов, значительную часть своего времени уделяют вечерним консультациям. **Они** ходят по домам и дают своим больным советы, успокаивают и убеждают их.

В связи с проведенным анализом возникают вопросы. Можем ли мы с уверенностью сказать, что *аяхуаска* является безвредным лекарством? Достаточно ли для излечения одной веры в целебные свойства растения? По-видимому, мы должны ответить на них отрицательно. *Аяхуаска* используют не для того, чтобы добиться вербального внушения, и не применяют как от начала и до конца психотропное средство для достижения длительного лечебного эффекта. Скорее, растение употребляют с целью определения магической причины болезни. Целитель с помощью видений, вызванных галлюциногеном, преобразует общую тревогу, связанную с определенными причинами социо-культурного плана, в настоящий страх перед неким исполнителем злой воли. Сам целитель выступает при этом в роли всемогущего начала. Даже если целителя окружает ореол успеха, он способен лишь помочь пациенту поверить, что такое начало обладает достаточной мощью для победы над любыми магическими силами зла. В таком случае снадобье служит главным образом для диагностики и познания сверхъестественного.

Магическая предрасположенность

Как заметил один специалист в области истории медицины, хотя в некоторых обществах и имело место иррациональное объяснение болезней, люди все же на самом деле излечивались (Гордон 1949). В этом смысле было бы интересно проанализировать механизм исцеления в Икитосе, где есть

страдающие недугами представители цивилизованных и полудицизованных индейских племен, а также слоев общества со средним достатком, которые прежде, чем обратиться за помощью к **аяхуаскero**, неудачно опробовали "рациональные" способы лечения. В таких случаях грамотный целитель до того, как позволит некоторым из его пациентов принять снадобье, назначает период времени (не менее двух недель), в течение которого должно быть нейтрализовано "зло", причиненное таким больным. Вероятно, это является необходимой частью терапии, обусловленной различием социальных реальностей. Магические суеверия одного слоя общества действуют рядом, а иногда и в соперничестве, с рациональными взглядами других. Чтобы снять тревогу, вызванную эмоциональными перегрузками, сопровождающими употребление наркотика, целитель с помощью ряда тонких приемов берет на себя функцию всемогущего начала, под опекой которого находится пациент. Если бы таким пациентом был "неверующий Фома", целитель вряд ли бы смог повлиять на него, когда тот находился под воздействием галлюциногена. Посредством подготовительного ритуала очищения (в котором может использоваться местный табак *маначо*) **аяхуаскero** дает своим больным начальный опыт. Благодаря этому опыту, у них возникают определенные ожидания, необходимые для успешного проведения курса исцеления. Они состоят в том, что в процессе видений должен появиться удав или какая-нибудь другая змея, увиденная однажды в детстве или засевавшая в воображении в подготовительных сессиях. Подобные ожидания так же как и вера в то, что этот призрак должен предсказать успех исцеления, дают пациентам уверенность - исцеление действительно состоится. Во многих случаях, всемогущество целителя (в котором отдельные исследователи видят главное объяснение действенности магической психотерапии) укрепляется его символической властью над миром духов - целитель управляет духами, заклиная их особыми песнями или свистом. Во время сессий часто можно услышать, как **аяхуаскero** сообщает испытывающему неприятные визуальные ощущения человеку, что следующая песня вызовет что-нибудь радостное и этот тяжелый момент пройдет. Призванный интерпретировать символические образы, являющиеся его пациентам в процессе галлюцинаций, целитель видит в них элементы, имеющие отношение к магическим причинам недуга или несчастья.

Уступка теории

Эренвальд (1966), проводя параллель между современной научной терапией и так называемым "примитивным целительством", придумал термин "уступка теории". Он анализирует психотерапевтические эффекты, часто имеющие место, когда пациент действует строго в соответствии с тем, чего хочет от него врач, независимо от того, какой научной школы придерживается психиатр. Если, к примеру, врач - фрейдист, пациент очень часто вспоминает во сне картины своего детства или семейные конфликты. Вероятно, в этом случае пациент отвечает на подсознательном уровне неосознанным желаниям терапевта и ожиданиям его научной теории. В отличие от эффекта внушения, который происходит на сознательном уровне, "уступка теории", по-видимому, - неосознанный процесс, как в магической, так и в современной терапии. Как мне кажется, это очень хорошо прослеживается в работе **аяхуаскero**, особенно с больными, которые уже прошли курс современного лечения в Икитосе.

Заключение

Галлюциноген **аяхуаска** наиболее эффективно используется при лечении тех недугов, которые, как считается, имеют магическое происхождение. Отдельные визуальные ощущения служат целителю для установления магической причины болезни и нейтрализации злой магии. Значение окружающей обстановки (сессии проходят в джунглях), привычность растения для большинства людей, надежда на исцеление и почтительное отношение к работе **аяхуаскero** - все это указывает на важную роль особенностей культуры в понимании того, каким образом целитель добивался успеха с помощью галлюциногенов.

Лечение с применением **аяхуаска** совершенно отличается от психотерапии с использованием психотропных веществ, практиковавшейся на Западе в 60-х годах (см. Колдуэлл 1968). Что касается последней, то с ее помощью в рамках психоанализа Фрейда пытались выявить зоны подавленных и болезненных воспоминаний. Понятие "психоаналитическая терапия" применялось, когда наркотики использовались в течение многих месяцев лечения. Большинство **аяхуаскero** видят своих пациентов

во время относительно короткой сессии, где лишь однажды предписывают им принять наркотик. Повторное употребление галлюциногена может происходить один или два раза в месяц. Если сравнивать с психотерапией, то здесь дают наркотик либо в незначительных дозах, либо не так часто. Тревога и эмоциональное напряжение - постоянные спутники многих обитателей амазонских тропиков - могут достигать неприемлемых уровней, и люди обращаются к целителю, чтобы снять опасные симптомы. При помощи сессий ритуального, магического исцеления, в которых использование *аяхуаска* достигает наибольшего эффекта, он входит в самую суть тонких и непростых человеческих отношений и действует так, чтобы восстановить равновесие в таких сложных ситуациях.

ЧАСТЬ 3

СХОДСТВО КУЛЬТУР

И

ГАЛЛЮЦИНОГЕНЫ

ОБЩИЕ ТЕМЫ И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ГАЛЛЮЦИНОГЕННЫХ РАСТЕНИЙ В РАЗЛИЧНЫХ КУЛЬТУРАХ

Если мы обратимся к изложенным в этой книге сведениям, то сразу увидим главные темы, в которых можно обнаружить определенное сходство культур, связанных с использованием галлюциногенов. Это сходство может быть случайным или быть следствием прямого влияния одного общества на другое. Не исключено и третье объяснение: почву для появления подобного сходства могут создать биохимические свойства указанных веществ, которые, надо сказать, еще недостаточно изучены. Например, такой чисто физиологический фактор, как учащенное сердцебиение (тахикардия), может найти свое отражение в мифологии в виде полетов по воздуху и перемещений в пространстве. Конечно же, грубая попытка все свести к биохимическим процессам - далеко не лучшее решение. Еще много лет назад Даркхейм сказал, что социальные явления должны иметь социальное объяснение. Когда мы говорим о галлюциногенах, у нас не возникает сомнений относительно их биохимического воздействия на центральную нервную систему человека. Однако, изюминка в том, что каждая культура будет создавать символику, обусловленную употреблением галлюциногенов, в соответствии с ее собственными представлениями и ценностями. И, в то же время, она будет обращаться к вечным и общим для всего человечества символам. В общественных науках нечасто можно встретить последний тип символики, хотя некоторые антропологи доказали, что эти естественные символы, связанные с человеческим телом, являются важнейшей темой для изучения.

Употребление галлюциногенов и религия

Едва ли не первой бросающейся в глаза чертой традиционных обществ, связанных с использованием галлюциногенов, является разделение религиозной и светской жизни. Отдельные исследователи пришли к выводу, что мирская сторона жизни в таких обществах может вообще не прослеживаться. Страх и душевный трепет перед окутанным тайной неизвестным - чувства, которые человек испытывает в традиционном обществе, отличны от того светского, с чем сталкиваются люди в обществе индустриальном. Священными в традиционных культурах часто становятся силы, приписываемые камням, деревьям, рекам и небу. Их почитают за то, что они позволяют человеку прикоснуться к божественному. Однако не только естественные силы, но и растения, открывающие

дверь в мир сверхъестественного, легко попадают в религиозную сферу.

Элиад (1957) заметила, что главной характеристикой священного является то, как человек ощущает время. Восприятия времени у людей в традиционном и индустриальном обществах сильно отличаются друг от друга. Если на Западе время отсчитывается так, чтобы удовлетворять запросам общества, то священное время циклично и обратимо. Эта философская формула отражает миф о вечной жизни, вновь и вновь возникающий в религиозных обрядах людей. Свойство времени останавливаться (застывшее время - таким оно иногда воспринимается в галлюцинаторных ощущениях) может служить свидетельством священного предназначения скоротечной человеческой жизни на Земле.

Животные и галлюциногены

В некоторых из рассмотренных мною обществ, животные сыграли не последнюю роль в обучении людей и раскрытии перед ними галлюциногенных свойств растений (Сайджел 1973). Такие действия животных трудно объяснить с точки зрения эволюционного развития. Допустим, они проглатывали забродившие фрукты, стремясь утолить жажду, или непреднамеренно жевали какие-то травы, растущие под ногами, даже не догадываясь о их свойствах (например, о способности дурмана вызывать дезориентацию). Тем не менее, в целом, нельзя ожидать, что животные специально искали такие растения. К тому же, они не могли к ним адаптироваться, поскольку это было небезопасным для их жизни и способности к воспроизводству. Нетрудно представить себе состояние животного, которое съело галлюциногенный гриб или какое-либо другое психотропное растение и обнаружило свою неготовность и неспособность распознавать сигналы, предупреждающие о приближении врагов. С другой стороны, съеденное растение, напротив, могло обострить зрение и обоняние животного и помочь ему "собраться", чтобы быстро убежать в случае опасности. И действительно, если посмотреть на сибирских шаманов, можно обнаружить некоторые признаки, ясно указывающие, что равнодушное отношение оленей к мухомору могло со временем заставить людей попробовать этот гриб. По крайней мере, люди могли понять, что этот, красивый на вид, гриб не во всех случаях является ядовитым. Возможно также, что идея употреблять мухоморы вместе с мочой возникла у людей, когда они увидели стремление наевшихся грибов животных напиться мужской урины. Полученный сибирскими пастухами урок не прошел даром: они стали использовать мочу как средство, позволявшее собирать в стадо и не отпускать от себя животных, от которых во многом зависело их собственное существование. Употребление мочи, на самом деле, отчасти компенсирует негативное соматическое воздействие мухомора, в то же время, усиливая его алкалоидные свойства.

Другой пример связи людей и животных, относящийся к употреблению галлюциногенов, можно обнаружить у североамериканских индейцев. Известно, что индейские племена находили в желудках убитых во время охоты оленей бобы *мескаля*, и это могло послужить начальным толчком к использованию ими этого растения. Можно только догадываться, что должно было произойти с несчастным животным, проглотившим красные бобы, о силе воздействия которых ходят легенды. Вероятно, потеря бдительности привела его в западно вездесущего охотника.

Несмотря на отсутствие полной ясности в этом вопросе, все же можно сделать предположение относительно роли животных в той части человеческой истории, которая связана с употреблением галлюциногенов. Человек, для которого успешная охота являлась важнейшим фактором выживания, мог уделять особое внимание окружающим его животным, изучая их повадки и ритм жизни. В то же время, этнографические сведения раскрывают эту связь между людьми и животным миром: они со всей очевидностью показывают, что растительные галлюциногены, если они были доступны, являлись еще одним средством, укреплявшим подобную связь (см. Добкин де Риос 19726).

В этом смысле показательна книга Кордова-Риоса (Лэмб и Кордова-Риос 1971). В конце прошлого века, когда этот амазонский метис был еще совсем юным, он был захвачен в плен обитающим в джунглях племенем **амахуака**. Впоследствии он стал шаманом, использующим *аяхуаску*. Людям, среди которых он жил, *аяхуаска* помогала во время охоты. Используя свойства этого галлюциногенного растения, взрослые мужчины племени воссоздавали в своих видениях в мельчайших деталях наиболее сложные движения и действия животных, на которых они охотились. Уже изучив, благодаря галлюцинациям, особенности поведения животного на подсознательном

уровне, они затем их прокручивали каждый раз в своем сознании. И встретив на охоте потенциальную жертву, они были способны гораздо быстрее достичь успеха. Таким образом, мистическая связь, возникающая между животным и человеком, могла быть усилена охотником при помощи какого-либо наркотического вещества, расширяющего диапазон его восприятия. Я отнюдь не хочу сказать, что, к примеру, охотник в джунглях принимал *аяхуаска* и устремлялся на охоту. В этом случае он бы мог потерять ориентацию и наверняка где-нибудь оступиться. Однако, давайте посмотрим на использование галлюциногенов в качестве средства обучения, поскольку такое их использование имело место раньше и продолжается до сих пор. Тогда мы увидим, что оно помогает человеку расширить (или спроецировать с подсознательного уровня на сознательный) знания о его врагах и, потенциальной добыче и благодаря этому, повысить свои шансы на выживание в условиях враждебного окружения. На мой взгляд, этот аспект применения психотропных растений, а также идея о том, что люди могли научиться у животных употреблять подобные растения, свидетельствуют о глубокой древности этой привычки людей.

Некоторые из моих предположений (1975) о древности использования растительных галлюциногенов были независимо подтверждены Рональдом Сайджелом, изучавшим употребление в пищу таких растений животными. К концу 70-х он записал более трехсот подобных случаев. Собранные им сведения наводят на мысль о том, что корни этого явления уходят в эпоху палеолита, по крайней мере, на сорок тысяч лет назад. В то время человеческие существа охотились на огромных животных и ели практически все, что попадалось им под руку, вне зависимости от географии их обитания. Не исключено, что галлюциногенные растения оказали большое влияние на социальную жизнь этих древних людей.

Отражение культуры в галлюциногенных ощущениях

Копирование культуры в визуальных ощущениях - еще одна важная тема для тех, кто занимается историей применения галлюциногенов. Кого бы мы ни взяли: обитателей джунглей, употребляющих *аяхуаска*, чтобы увидеть своих идолов или диких животных, или **фангов**, использующих *ибога* для встречи с Бвити, эти примеры позволяют нам на самом деле понять: как чисто субъективные ощущения - галлюцинации - могут отражать и воссоздавать культуру.

Совершенно ясно, что в обществах, имеющих отношение к галлюциногенам, каждый индивидуум формирует для себя определенные ожидания от их использования. Именно эти ожидания позволяют вызвать определенные картины видений. Это вовсе не значит, что если группа взрослых людей говорит о присутствии в своих видениях змей, то каждый из этих людей на самом деле видел настоящую змею так, как можно ее увидеть, например, в кино. Скорее, это означает определенный, в смысле присущей им культуры, тип видений. Или, проще говоря, они увидели то, что и ожидали увидеть.

Этот аспект применения галлюциногенов будет и впредь привлекать антропологов, изучающих общества, связанные с таким применением. Люди в подобном обществе осознают себя частью его культуры на самом глубинном уровне, который только может быть доступен, благодаря ощущениям под действием галлюциногена. Можно сказать, что в традиционном обществе растительные галлюциногены оказывают радикальное влияние на подсознание индивидуума. Обобщая сказанное, можно утверждать: принадлежность к данной культуре в традиционных обществах по всему миру определяется и подтверждается в результате психической деятельности человека в процессе наркотических ощущений. Материал этой книги со всей очевидностью показывает высокую восприимчивость подсознания индивидуума к информации, исходящей от общества. Любая попытка выдернуть человеческую душу из ее культурной среды, нарушив сложнейшие связи, обречена на полную неудачу.

Кроме сходства психологических эффектов, вызванных галлюциногенами, мы обнаруживаем у многих обществ, описанных в книге, сходства в системах верований. Например, вера в оживших духов галлюциногенных растений встречается во всех описаниях. В одних случаях эти духи персонифицируются в гномах, в других - наоборот, в гигантах. В литературе по психиатрии подобные визуальные ощущения описаны как микропсия и макропсия. Как утверждает Барбер (1970), эти типичные под воздействием средств типа *ЛСД* ощущения, выражающиеся в восприятии объектов либо очень большими, либо уменьшенными, могут быть связаны со сложными

изменениями в работе зрачка. В известном произведении Льюиса Кэрролла (1865) Алиса ела гриб либо с одной стороны, чтобы вырасти до больших размеров, либо с другой, чтобы уменьшиться. Как заметил Вэссон (1957), это, вероятно, не было случайным. В те годы, когда увидела свет книга Кэрролла, в исследованиях ученых, касавшихся грибов, осторожно упоминались и свойства мухомора. По-видимому, подобные галлюциногенные вещества действительно меняют изображение на сетчатке и вызывают появление геометрических форм и картин (тоже типичных визуальных ощущений под воздействием средств типа ЛСД). Эти формы, включающие решетки, конусы, цилиндры и другие геометрические фигуры, внезапно возникающие перед глазами, могут отражать психологические структуры, заложенные в самой зрительной системе человека.

Неважно, большие или маленькие, духи ли это растений или духи-помощники, считалось, что они подчиняются шаману, употребляющему снадобья. Шаман может вызывать эти силы при лечении, колдовстве или для того, чтобы защитить свою общину. Иногда духи считались сильнее человека, и к ним обращались скорее для установления контакта со сверхъестественным миром, чем для того, чтобы управлять ими в своих целях.

Если с этой точки зрения посмотреть на применение шаманами галлюциногенных растений, то нередко можно столкнуться с явлением превращения шамана в животное-союзника (в фольклоре это называется сменой обличия или оборотнем). Такой союзник может быть послан шаманом, чтобы устранить вред или отвести беду от нуждающегося в этом человека. Амазонские целители часто с гордостью рассказывали мне о своем периоде обучения, когда они стремились получить власть над своими союзниками - весьма долгой, трудной, а иногда и смертельно опасной задаче. Считалось, что если шаман достигал в этом деле успеха, то он становился обладателем действительно потрясающей силы. Часто шаман опускается в нижние миры, чтобы посоветоваться с духами предков или, наоборот, отправляется на небеса, откуда он возвращается с особыми песнями и предсказаниями будущих событий. Превращения людей в животных (или реже в растения), которые известны как духи-союзники - это не только общий связанный с употреблением растительных галлюциногенов мотив, но и панамериканская тема в целом.

Особенно интересна трансформация в змею, подобно обсуждавшаяся Мундкурмом (1976), изучавшим культ змеи на обоих американских континентах. Возможно, страх перед смертельным ядом змеи символически связан со способностями шамана как воина. Воинственная черта шаманства, явно очерченная у **мочика** - еще одна заслуживающая внимания тема. Подобно змее, поражающей своих врагов при помощи яда, шаман побеждает своих противников с помощью животных-союзников. Во время моих собственных исследований целительства, распространенного в некоторых городах Перу, я обнаружила, что местные целители вступали в борьбу с предполагаемыми врагами, в основном, тогда, когда они находились в контакте со сверхъестественными силами.

Важное место, которое занимает змея в культуре различных народов, по мнению Мундкура, связано с ее способностью сбрасывать кожу. В древних индейских обществах часто встречается тема смерти и воскрешения, названная фон Виннингом (1969) темой "жизни, возрождающейся из смерти". Нередко галлюцинаторные ощущения переживаются индивидуумом как собственная смерть и последующее воскрешение или повторное рождение. Таким образом, может существовать параллель между сменой кожи у змеи и смертью человека в своей старой социальной роли и рождением в новой. С учетом этого, становится вполне понятным столь распространенное применение психотропных средств в ритуалах посвящения при достижении половой зрелости (см. Джонстон 1972).

Растительные галлюциногены, как источник огромной силы, непосредственно включены в религиозную деятельность. Употребляющие их люди часто связывают свои способности или "силу" с силами Космоса. Примеры, проанализированные в настоящей книге отражают веру в непредсказуемость этих сил: они способны на всякие фокусы и проказы, и от них можно ожидать любого подвоха. С другой стороны, в каком-то отношении подобная связь между человеком и духами растения может служить зеркалом психики мага. Шаману необходима онтологическая безопасность, позволяющая ему управлять миром, в котором он живет. Другими словами, силы, живущие в подсознании индивидуума, могут быть спроецированы на внешние силы природы. Это дает шаману, использующему галлюциногены, уверенность в том, что его мир будет понятен и принят, и что он не почувствует себя белой вороной среди этих сил. Коль скоро духи-помощники, относящиеся к разряду стереотипных видений, позволяют индивидууму добиваться успеха на охоте и при лечении болезней, сохранять бодрость духа и побеждать врагов, то ясно, что человек, несмотря ни на что, адаптировался к галлюциногенам, по крайней мере, психологически.

Использование психотропных средств и социальная структура

Мы уже выяснили, что знания, полученные на подсознательном уровне, высоко ценятся в традиционных обществах, особенно там, где охота и собирательство являются основными видами деятельности. Посредники, действующие между человеком и сверхъестественными силами, нужны, как представляется, для того, чтобы преуменьшить и сгладить эффекты, вызванные восприятием этих псевдореальных сил. Люди при помощи галлюциногенов могут усиливать свою связь с богами. Как только структура общества усложняется, приобретая иерархический порядок, и оно расслаивается на социальные группы, применение галлюциногенов и ценность непосредственного мистического познания божественного претерпевают изменения.

Разумно предположить, что в обществах с неразвитой структурой, использование психотропных средств должно служить исключительно для достижения общих благ и целей. Когда общество переходит к интенсивному земледелию, и в нем происходит социальное расслоение, элита присваивает себе право разрешать использование галлюциногенов и распоряжается им по своему усмотрению. Она делает это и в интересах государства, и для того, чтобы было легче управлять остальными. Как указал Харнер, в какой мере доступ к особым состояниям сознания регулируется законом, в такой же мере он является доступом к материальным благам. Очевидно, способность совершать колдовство и с его помощью добиваться смерти врага (способность, которая считается частью силы, приобретаемой благодаря употреблению галлюциногенов) рассматривается таким обществом, как представляющая опасность для его членов. Известно, что идея государства, как правило, подразумевает тотальный контроль, осуществляемый законной властью. При этом все остальные покушения на получение властных функций должны быть предметом регулирования. Если бы местному шаману в обществе с государственным устройством было позволено продолжать применение снадобий, достаточно сильных, чтобы посредством колдовства причинить вред правителю или его ставленнику, это рассматривалось бы легитимной властью как потенциальная угроза. Вполне возможно, что в истории западной цивилизации обычай употребления галлюциногенов древними оракулами был утрачен именно в силу такой угрозы. В русле этой темы, безусловно, ацтеки, майя и инки - наиболее интересны среди всех народов, описанных в этой книге. В частности, у инков указанный принцип был реализован в чистом виде, когда закон ограничивал употребление коки узким кругом, в который входили сам Инка, знать и их приближенные. У ацтеков и майя на подобную монополию высших слоев общества указывает то, что знания о психотропных средствах были утрачены почти сразу после вторжения европейцев, поскольку исчезла каста, обладавшая этими тайными знаниями. Эзотерические знания так и не проникли снова на уровень простого народа, где они, без сомнения, когда-то возникли.

Интересно проанализировать причины, приводящие к утрате знаний о галлюциногенных растениях. Мы, вероятно, не ошибаемся, если скажем, что имеющиеся сведения об использовании этих растений в прошлом, в основном, относятся к обществам, где преобладающими занятиями были охота и собирательство. И в меньшей степени - к развитым цивилизациям с большим населением, где лишь особые касты могли применять галлюциногены для общественных и личных нужд. Действительно, достаточно обратиться к соответствующим главам книги, чтобы увидеть: общества первого типа, религия которых была связана с деятельностью шаманов, намного интенсивнее использовали галлюциноген, чем те, которые по своему уровню были ближе к обществам Старого Света с развитым земледелием (Ла Бар 1970б). Более примитивные культуры применяют психотропные средства для того, чтобы получить доступ к сверхъестественным мирам. В связи с этим, логично предположить, что время и отсутствие документальных подтверждений скрывают от нас историю ритуального использования подобных средств в обществах Старого Света. Более того, когда знания о растениях являются достоянием большого числа людей, они сохраняются, передаваясь из поколения в поколение. И наоборот, когда такие знания становятся привилегией элиты, как это было у инков, они обречены на бесследное исчезновение. История свидетельствует, что это может произойти достаточно быстро, как только наступают перемены в культуре, связанные, например, с вторжением извне или колониальным правлением.

В результате, эзотерические ритуалы, в отличие от экзотерических, как правило, не распространяются на все общество. Часто они закодированы в художественной форме, которая трудна для расшифровки (см., например, Добкин де Риос 1974а). Новый анализ искусства и предметов материальной культуры Старого Света с точки зрения сведений о древнем использовании галлюциногенов возможно подарит нам открытия, связанные с влиянием психотропных средств на

религию и в этом полушарии (Добкин де Риос 1977a).

В последнее время появляется все больше новых фактов, свидетельствующих об использовании галлюциногенов в древних культурах Старого Света. На конференции, посвященной применению конопли, которая проводилась в 1973 году Национальным институтом по проблеме наркотиков (см. Рубин 1976), были представлены новые данные этнографических исследований. Некоторые ученые, и в их числе Ли (1975), проводят анализ лингвистических, археологических и исторических документов с целью выяснить роль растительных галлюциногенов, в частности конопли, в таких цивилизациях, как Китай и Египет (см. Имбоден 1979, 1981). Они также в какой-то степени пытаются установить их влияние на поздние философские системы этих цивилизаций. Скорее всего, исторические документы не окажут здесь существенной помощи, поскольку во временном измерении мы находимся от этих цивилизаций намного дальше, чем от обществ Нового Света.

Другая общая тема, заслуживающая внимания в этой главе, имеет отношение к ответу на вопрос: как культурная ценность сокровенного знания может быть связана с готовностью людей приписать галлюциногенному растению сверхъестественную силу. В тех обществах, где люди считают непосредственное восприятие единственным верным путем, ведущим к знанию, подобные растения принимают с восторгом и трепетом. Как только среди людей оказываются религиозные функционеры и начинают проповедовать доктрины относительно сверхъестественного и того, как к нему приблизиться, галлюциногены либо совсем исчезают из употребления, либо становятся привилегией элиты. Когда галлюциногены используются как средство для прямого контакта с миром сверхъестественного, они не только дают возможность каждому человеку "собственными глазами" увидеть этот мир, но и формируют коллективное восприятие обществом истины и знания. В тех обществах, где подобные растения занимают центральное место, каждый человек уверен, что с их помощью он сможет увидеть, почувствовать, прикоснуться и ощутить неизвестное, которое приходит к нему, преломляясь через призму ожиданий, связанных с его культурной средой.

Галлюциногены и целительство

Исцеление недугов - еще одна тема, которая проходит через все культуры, связанные с использованием галлюциногенов. Такое их применение особенно распространено среди людей, верящих в сверхъестественное происхождение болезней - как правило, это представители традиционных обществ. Если человек уверен, что большинство болезней и несчастий обязаны своим возникновением злонамерению других людей или сил природы, он может использовать свойство галлюциногенов вызывать визуальные ощущения для того, чтобы определить источник зла. Им может быть как сверхъестественная сущность, так и колдун. Знакомые и незнакомые лица, предстающие перед человеком в видениях, могут быть признаны ответственными за любую болезнь при дотошном анализе обстоятельств ее возникновения. Чаще всего, конфликты или взаимная неприязнь оставляют след в сознании человека, проявляя впоследствии тех самых людей, которых легко обвинить в его несчастьях. Кроме того, картины видений могут служить духовной опорой и защитой от неизвестной угрозы, которую может ощущать человек, а также средством, позволяющим увидеть будущее.

Предвидение

Это явление тоже находится в центре дискуссии этнографов. "Почему телепатия и предвидение должны сопровождать употребление галлюциногенов?" - вопрос, на который до сих пор невозможно ответить. Данный аспект применения психотропных средств не может быть с легкостью отброшен в сторону. В исследованиях современного американского общества в большом количестве присутствуют анекдотические сообщения об этом паранормальном явлении внутри использовавших подобные средства молодежных коммун, которые были разбросаны в 70-х по всей территории Соединенных Штатов. Когда *аяхуаска* впервые стала объектом научного анализа, два биохимика назвали принцип ее действия на организм "телепатином" в честь приписываемой ей силы предвидения. Остается надеяться, что будущие научные исследования в какой-то мере прольют свет на эту проблему. В любом случае, антропологические сведения позволяют нам проникнуть в эту область явлений. Возможно, идея, вызывающая доверие в интеллектуальных кругах Запада,

благодаря так называемой "новой физике", (и состоящая в том, что картезианское разделение субъекта и объекта является логически уязвимой предпосылкой), приведет к серьезным исследованиям в этой области (см. Зукав 1979).

Подготовка к ритуальному употреблению галлюциногенов

Половое воздержание и особая диета, предшествующие употреблению самых разных растительных галлюциногенов - другая важная тема, повторяющаяся во всех этнографических описаниях. Сексуальная активность должна быть погашена перед началом ритуального употребления снадобий для того, чтобы направить высвободившуюся энергию либидо на внутреннее сосредоточение. Любой всплеск этой энергии мог бы ослабить восприятие как таковое. Поводом для особого отношения у разных общественных образований к приему пищи перед употреблением галлюциногенов может служить желание усилить эффект от их воздействия. В качестве общего примера можно назвать запрет на употребление соли. Хотя биохимические последствия отсутствия соли в совокупности с воздействием галлюциногенов труднообъяснимы, указанное ограничение является одним из видов самоконтроля внутренних состояний, которых часто добиваются целители. С другой стороны, главной целью как полового воздержания, так и специальной диеты, вероятно, следует считать облачение действительных ощущений неким покровом особенного и необычного. Таким образом, когда новичок или шаман подходит к началу ритуала, его ожидание встречи с необычной реальностью достигает своей высшей точки - он физически и психологически готов к этой встрече.

Ритуал

В традиционных обществах употребление галлюциногенов, как правило, сопровождается ритуалом. Хотя наслаждение тоже весьма важно, сложные ритуалы и церемонии в подавляющем большинстве случаев занимают значительное место. В обществах, подобных тем, которые описаны в этой книге, использование человеком психотропных средств преследует специфические культурные цели. Придание своему поведению, связанному с таким использованием, характера ритуального действия является наиболее общим сходством, доступным антропологическому исследованию, как у древних охотников, собирателей, пастухов, земледельцев и представителей ранних цивилизаций, так и у субкультур внутри современных индустриальных обществ.

Характер и цели ритуалов различны. В одной из своих работ (Добкин де Риос и Смит 1977) я исследовала преемственность и изменчивость в предназначении и построении ритуалов на примере традиционных культур и современного американского общества. Моим соавтором был доктор Дэвид Смит, основатель клиники в Сан-Франциско. Суть нашей гипотезы, основанной на анализе Смита современного общества и моих собственных исследований традиционных культур, состоит в том, что ритуалы получают развитие при отсутствии официальных ограничений на применение психотропных средств. Преднамеренно или случайно, но ритуалы стали служить для контроля за использованием галлюциногенов. Мы знаем, что система официальных ограничений на применение наркотиков, созданная во всех странах Запада, кроме несомненной пользы, имела ряд нежелательных, а в отдельных случаях, и весьма серьезных последствий. Ритуалы также могут иметь как благоприятные, так и негативные последствия, связанные с опасностью для здоровья и эффектами, вызванными употреблением галлюциногенов. Наиболее общий пример такого рода - это ритуальное введение дозы наркотика под кожу с помощью иглы, которое часто приводит к воспалению печени.

Сегодня государственная политика Соединенных Штатов направлена на криминализацию обычаев употребления психотропных средств с целью их полного искоренения. В то же время, опыт, который мы вынесли из ритуального использования таких средств в традиционных обществах, подсказывает, что мы должны пересмотреть наше отношение к контролю за определенными психотропными средствами и реабилитировать в общественном сознании некоторые специальные ритуалы. Ряд ученых (Форст 1972; Мейерхофф 1975; Зинберг, Джейкобсон и Хардинг 1975) показал, как различные типы наркотиков, такие как *марихуана*, растительные галлюциногены и опиаты, вошли в употребление (когда оно регулируется ритуалом) как современных спонтанно возникших

субкультур, так и традиционных обществ.

Зинберг и Джейкобсон (1977) определили ритуал, о котором здесь идет речь, как "стилизованное предписанное поведение, сопровождающее использование наркотика; методы, с помощью которых добываются и распределяются наркотики; способы предупреждения нежелательных эффектов от их употребления". Они также относят сюда санкции общества, или нормы, определяющие, где и как должно быть использовано конкретное средство, включая "неформальные ценности и неписанные правила, которых придерживается данная группа".

Однако, исследователи традиционных обществ используют другие определения ритуала, на основе которых вот уже в течение нескольких последних десятилетий строится антропологическая теория. Этот взгляд на функцию ритуала в человеческом обществе, хотя и не охватывает весь круг явлений, все же может быть применен к употреблению галлюциногенов. С его помощью мы можем найти подход к объяснению преемственности и изменчивости в обычае использования психотропных средств человеческими существами на протяжении всей их истории. Специалисты, изучающие культурные аспекты употребления подобных средств, неоднократно говорили о ритуале как о способе употребления галлюциногенов в традиционных обществах, при котором его последствия для самого общества наименее пагубны.

Ритуальный тип поведения человека преследует множество целей как в индустриальном, так и в доиндустриальном обществе. Уэллейс (1966) определил ритуал как узаконенную или предписанную процедуру исполнения религиозных и иных формальных или церемониальных действий. Как известно, в традиционных обществах употребление галлюциногенов в большинстве случаев имеет религиозный характер. Несмотря на секуляризацию такого употребления в индустриальном обществе, тем не менее, это не означает, что здесь ритуал играет несущественную роль. В доиндустриальных обществах, благодаря психотропным средствам, люди познают "божественную" сущность, причем это происходит в привычной для них установленной форме. Если рассматривать ритуал с точки зрения обыденной жизни, то он может включать любые шаблоны поведения или повторяющиеся предписанные действия. Некоторые антропологи придерживаются мнения, что ритуал и вера идут рука об руку и, как правило, не могут быть отделены друг от друга. Вера нужна для того, чтобы объяснить ритуал, придавать ему рациональное начало и направлять его энергию. Лорд Рэглиан видел предназначение ритуала в принесении пользы тому, ради кого он совершается, и отвращении несчастий от того, кто в этом нуждается (Уэллейс 1966). Сила ритуала заключается в психологическом эффекте, который оказывают на участников слова и действия, даже если они сами по себе не имеют истинно тайного смысла. По-видимому, заслуживает рассмотрения (но не в рамках этой книги) связь между объявлениями в процессе ритуала и гипнозом (см. Питере и Прайс-Уильямс 1980).

Клакхон выделял в ритуале главным образом его психологическую функцию. Ритуал, по его мнению - это привычное, повторяющееся действие, которое символически представляет фундаментальные потребности общества: экономические, биологические, социальные или сексуальные (1942: 78-79). Уэллейс отмечает, что все ритуалы направлены на решение проблемы трансформации людей или окружающей их природы. Цель ритуала - достичь желаемого результата или предотвратить нежелательные изменения в происходящем. В то время как в процессе одних ритуалов вызывают сверхъестественных существ, другие связаны с персонифицированной силой или энергией. Спасение - другая цель ритуала, по мнению Уэллейса. Когда самосознание и самоуважение индивидуума находится на низком уровне, им овладевают страх, ярость, отчаяние и другие сильные эмоции. В таких ситуациях внутреннего кризиса спасительный ритуал помогает человеку восстановить чувство собственного достоинства. В главе об использовании *аяхуаска* в Амазонии мы видели, как метисы с помощью галлюциногенных ощущений стремились выявить людей, как они считали, виновных в их болезнях и несчастьях. Целители использовали ритуалы, чтобы отразить злую магию колдунов, причинивших вред их пациентам.

Тревога, связанная с внутренней неготовностью к употреблению галлюциногенов, может внешне проявляться в таких симптомах, как: морская болезнь, понос, судороги, тахикардия и повышенное кровяное давление. Эти элементы "дурного поведения" присутствуют во всех культурах, относительно которых у нас имеются соответствующие сведения. Всепроницающее присутствие музыки как неотъемлемой части галлюциногенных ощущений лежит в основе наиболее сильных ритуалов, в которых социальное управляет измененными состояниями сознания индивидуума. Из таблицы 5 отчетливо видно, насколько часто музыка в Новом Свете используется в ритуалах, связанных с употреблением психотропных средств. Кроме того, эта таблица подтверждает

решающую роль музыки в тех случаях, когда подобные средства открывают двери в иную реальность, существующую в сознании человека.

Участник ритуала воспринимает структуру мелодии совершенно иначе, чем он воспринимал бы ее при нормально функционирующем сознании. Естественно, мы с математической точностью можем описать структуру любого звука, в том числе и музыки, какую бы тональную систему или повторение фраз она не включала (см. Ломаке 1968; Худ 1971). В одной из своих работ автор этой книги и этнограф-музыковед Кац показали: когда биохимические эффекты галлюциногена изменяют восприятие человека, музыка действует на его сознание подобно стрелочкам детского "лабиринта" (Кац и Добкин де Риос 1971). Она дает индивидууму ряд шлагбаумов и указателей, благодаря которым он проходит свой путь. Здесь мы проводим аналогию с игровым полем, структуру которого образуют горизонтальные и вертикальные линии, изображенные на бумаге. Однако, если в игре ребенок, двигаясь вдоль этих линий, наткнется на тот или иной указатель в соответствии со случайным исходом бросания кубика, то музыкальное сопровождение в ходе ритуала - ближе к компьютерной программе, которая способна давать инструкции вычислительной машине: какие действия та должна выполнять. Копирование культуры в визуальных ощущениях позволяет предположить, что внутренняя структура музыки может служить для достижения специфических целей. Например, она дает возможность жителю Амазонии увидеть духа-стражника лозы *аяхуаска* или вступить в контакт с особой сверхъестественной силой. Таким образом, и детский "лабиринт", и музыка в ритуале, связанном с употреблением галлюциногена - жесткие системы. В одном случае ребенок ограничен в выборе своего пути рамками игрового поля, в другом - шаман посредством определенной мелодии управляет видениями своего подопечного.

Если мы посмотрим на таблицу 5, то увидим различия в используемой ритуальной музыке. Эта, в целом не изученная область антропологии заслуживает отдельного внимания. Вероятно, наиболее общей особенностью такой музыки являются звуки, представляющие собой треск, дробь или вибрации, которые всегда сопровождаются свистом или пением. Эти звуки вместе с человеческим голосом могут являться важной частью галлюциногенных ощущений. Выстраивая, ломая и вновь восстанавливая структуры из кирпичиков сознания, они служат определенным культурным целям.

Если верить Людвигу (1969), синестезия - обычное явление, сопровождающее употребление галлюциногенов. Большинство традиционных обществ не просто знакомы с этим явлением, а специально учитывают его в ритуале так, чтобы максимально обострить все чувства. Данные, представленные в таблице, подтверждают, что зрение, обоняние, осязание, слух и вкусовое восприятие усиливаются при помощи музыки. Даже в амазонских целительских сессиях, отчасти лишенных внешнего драматического напряжения, нагрузка на органы чувств настолько сильна, что может породить яркую внутреннюю драму. В других регионах мира, в том числе и у амазонских охотников, внешние атрибуты - танцы, яркая раскраска тела, разноцветные перья и прочие - помогают в стимуляции чувств.

Хотя основное предназначение ритуала состоит в том, чтобы снять тревогу, связанную с употреблением галлюциногенов, не все ритуалы преследуют эту цель. Клакхон (1942) утверждает, что ритуалы становятся частью жизни общества в той мере, в какой они способствуют сплочению людей и восстановлению мира в случае ссор и конфликтов. Другое толкование ритуала дал Раппапорт (1971): он служит для обмена информацией - культурной, экологической и демографической - между различными местными племенами. Эта информация может использоваться ими для выработки краткосрочной экологической и социальной стратегии. Племена, обитающие на ограниченной территории, могут лучше взаимодействовать, если возникающие время от времени отношения между их членами будут строиться в соответствии с формальными правилами. Удачным примером в этом смысле являются австралийские аборигены: употребление *питури*, облаченное в форму ритуала, способно было свести к минимуму разрушительные антисоциальные тенденции. Такие антропологи как Аберле (1966) и Фернандес (1972), обсуждая соответственно употребление *нейота* индейцами **навахо** и религиозное движение *бвити*, признают позитивную роль использования галлюциногенов у народов, столкнувшихся с разрушением их культуры.

Музыка и измененные состояния сознания					
Общество	Тип музыки	Ритуал и (или) его предназначение	Психотропное средство	Комментарии	Исполнители

1	2	3	4	5	6	7
Индейцы тукано, Колумбия	Свирели, трещотки из тыквы, большие деревянные барабаны, пение, танцы	Изложение мифов; переход в другой социальный статус; пение; напоминание о возникновении мифа; подтверждение законов строгой экзогамии; посвящение; поддержание традиций; обучение религиозным знаниям; поддержка психологической устойчивости	Пнпгадения; ингалянт вило; яхе; banisleriopsis	Миф излагается гипнотизирующим голосом, очень настойчиво и подробно; женщины наблюдают и поют; поклоны восходящему солнцу в ритуале перехода; раскраска всего тела в красный цвет, пение и танцы; использование в качестве украшения перьев характерные жесты и мимика; прыжки во время передвижения	Шаман, взрослые мужчины и мальчики; шаман и посвящаемые	Рейчел-Долматофф 1971:16.128-29.131.133, 251; 1972: 88-90.97.101
Яномано, Венесуэла	Трещетки, пение, монотонное пение	Вызов ритуальной смерти; встреча с духами-союзниками; вызов духа акура и приглашение ему посе литься в груди у мужчины; посвящение, имеющее целью вступить в контакт с акура и подчинить его себе; исцеление и управление духами, вызывающими болезни	Табак; вирола	Тела некоторых участников украшены перьями; горделивое выпрыгивание перед хижиной; танцы; возгласы с поднятым над головой оружием; иногда состязаются, ударя друг друга в грудь и крича прямо в ухо; чтобы остановить неприятные ощущения используются сильные запахи	Взрослые мужчины; шаманы	Шапьон 1968:23-24, 90-91,109, 150-51; Прайс 1970:64-68
Ацтеки, Мексика	Танцы, пение, плач	Путешествие во времени, чтобы увидеть конец света; праздничные пиры; упрочение межгосударственных альянсов	Грибы psilocybe, stropharia и copocybe, теонанакатл	Празднование весь день и всю ночь с песнями и танцами; видения смерти, когда человека съедают дикие звери; человек видит, как он будет военнопленным, становится богатым, женится, достигает зрелости или подвергается казни; люди рассказывают и обсуждают свои видения	Знать, званые гости	Гуерра 1971:116; Шульце 1972:14-15

Таблица 5 (продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
Луизеньо, Калифорния	Танцы, дикие пронзительные крики	Посвящение; юноши впадают в бешенство и входят в ступор, чтобы понять жизнь взрослых	Дурман		Молодые мужчины и юноши	Шульце 1972a:47
Индейцы тенетехара, Бразилия	Танцы, монотонное пение, трещотки, ритуальная музыка, свист, энергичная музыка и пение	В ритуале исцеления вызов духа-помощника; обращение к Деве Марии, чтобы вступилась за больного	Табак, конопля	Опьянение от дыма; ритмические песни и танцы	Шаман	Уилберт 1972:56

Метисы, Перу	Свист, песни, использование морских раковин	Ночная церемония исцеления	Кактус Сан-Педро; datura arborea, кондорильо; орнамо; табак	Мольбы, заклинания и монотонное пение сопровождается ритмичными ударами и звуком традиционных трещеток; символический контакт; все чувства пациентов стимулируют ся; чтобы вылечить недуг, имеющий магическое происхождение; чтобы заколдовать врага; пациент употребляет душистый напиток	Народный целитель; пациенты	Шарон 1972а: 43.44; 1972в: 128-129; Добкин де Риос 1968а: 193-94; 1686 42-43; 1973: 69-70.80
Индейцы навахо, Соединенные Штаты	Бубны, пение, свист, трещотки	Церемония исцеления; отвращение зла и поддержка добра; благодарение бога за совершенное благославление; общение со сверхъестественным	Пейот	Ритуал на протяжении всей ночи; мольбы, песни, бой в бубен, употребление пейота; окуривание дымом при сжигании кедра; ритуальное курение сигар; на рассвете все едят кукурузу и пьют воду; ритуал происходит при свете небольшого костра	Мужчины вместе с женщинами	Аберле 1966 11.125-53
Индейцы чама, Верхняя Амазония	Песни, свистящие и гортанные звуки	Целительские сессии; посвящение с целью овладеть сверхъестественной силой	Аяхуаска, сок табака	Ритуал проходит ночью в уединенном месте; видения меняются в зависимости от исполняемой песни; дух табака предстает перед вновь посвященным в шаманы и учит его своей песне	Целитель, посвящаемый	Кьюсл 1965: 62-65; Уилберт 1972: 14-17

Таблица 5 (продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
Индейцы Качинахуа, Перуанская Амазония	Монотонное пение, пение	Общая церемония проводится с целью получения знаний о вещах, удаленных во времени и пространстве; предсказания; исцеление недуга	Аяхуаска	Вечерний ритуал; сидит группа людей, которые раскачиваются в такт музыки; каждый поет свою песню, песни не связаны между собой	Посвящаемые мужчины; шаман и другие участники	Кенсинджер 1972:9-13, 14
Меномини Висконсин	Песни, удары в бубен	Получение силы от великого духа, избавление от недуга	Пейот	Полная сильного напряжения церемония завершается эмоциональной разрядкой; пение молитв о помощи; просьбы о спасении и помощи в том, чтобы избавиться от сомнений, страха и чувства вины	Члены религиозной общины	Спиндлер 1955:433-44
Уичол, Мексика	Гитары, скрипки, трубы, рожки	Поиски пейота; ритуал, который должен помочь найти пейот; пересказ старинных историй	Пейот	Пение и танцы во время употребления новичками пейота	Мужчины, женщины и дети	Форст 1972: 177-78.180-81

Масатеки, Мексика	Пение, барабанят по телу, хлопки в ладоши	Церемония исцеления, выяснение причины болезни	Грибы <i>psilocybe</i> , <i>strophliaria</i> и <i>conocybe</i>	Полная темнота за исключением тлеющих углей; окуривание благовонием внутри маленькой хижины; песня целителя слышна за пределами хижины	Целитель (мужчина или женщина), участники церемонии	Вэссон 1972: 197-98; Мун 1973: 88.90,91. 111
Индейцы хиваро, Восточный Эквадор	Барабанят по пустотелому стволу дерева, пение и свист	Овладение душой врага чтобы сделать его уязвимым для смерти; достижение транса с целью вступления в контакт со сверхъестественными силами; извлечение заколдованного предмета из тела пациента	<i>Banisteriopsis</i> ; сок табака; <i>datura areborea</i> ; <i>datura aauveolens</i>	Пьют настой; удары в бубен и повторение имени подразумеваемой жертвы; ритуальное пение; высасывание предмета и общение друг с другом в темноте	Шаман и пациент	Харнер 1973а: 141, 153-54.160-61; Харнер 1973б:15.23
Шаранахуа, Перуанская Амазония	Песни, монотонное пение	Церемония исцеления; добиваются видений, чтобы узнать причину болезни	Аяхуаска	Вечерние сессии; усиление общей сплоченности	Шаман; взрослые мужчины	Сискинд 1973:28, 31-38

Таблица 5 (продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
Кулина, Перуанская Амазония	Пение	Лечение болезней, имеющих магическое происхождение	Аяхуаска		Целитель	Ривьере и Линдгрэн 1972:102
Индейцы амахаука, Верхняя Амазония	Монотонное пение	Целительские сессии, подтверждение общей солидарности; установление местонахождения животных и врагов	Они кума	Общее состояние транса, вызванное монотонным пением; лица раскрашены	Взрослые мужчины	Лэмби Кордова-Риос 1971: 26,37-39, 148,157, 165,167-68
Кьяманчи, айова. Соединенные Штаты	Монотонное пение	Исполнение молитв и медитация на протяжении всей ночи	Пейот	Отсутствие ганцев; ритуал завершается общей трапезой	Неизвестны	Шульц 1972а: 14-15

Еще один тип ритуала связан с изменением социального статуса, когда человек оставляет в прошлом род своих занятий, индивидуальность и даже имя. Как в традиционном, так и в современном обществе люди публично заявляют о своем переходе из одного социального состояния в другое при помощи стандартного ритуала. Ритуал фиксирует момент перехода и превращает его в формальную процедуру. В традиционных обществах галлюциногены нередко становятся частью подобных ритуалов. Джонстон (1972) описывает как *datura fatuosa* используется девушками племени чогапа цонга в Мозамбике при достижении ими половой зрелости. Растение является неотъемлемой частью ритуала, в процессе которого девушки достигают единства с богом плодородия и этим освящают изменение своего социального статуса. Тернер (1974) противопоставил формальной социальной структуре, отодвигающей человека на второй план, неформальные узы общества - антиструктурные, недифференцированные, непосредственные, иррациональные и отстаивающие права отдельного человека. Их важной характеристикой, по мнению ученого, является полное драматизма ритуальное действие, включая употребление галлюциногенов. Выход человека "за рамки" в ритуале перехода противоречит концепции социального порядка и дает начало "аутсайдерству" - группам, стоящим вне структур данной общественной системы.

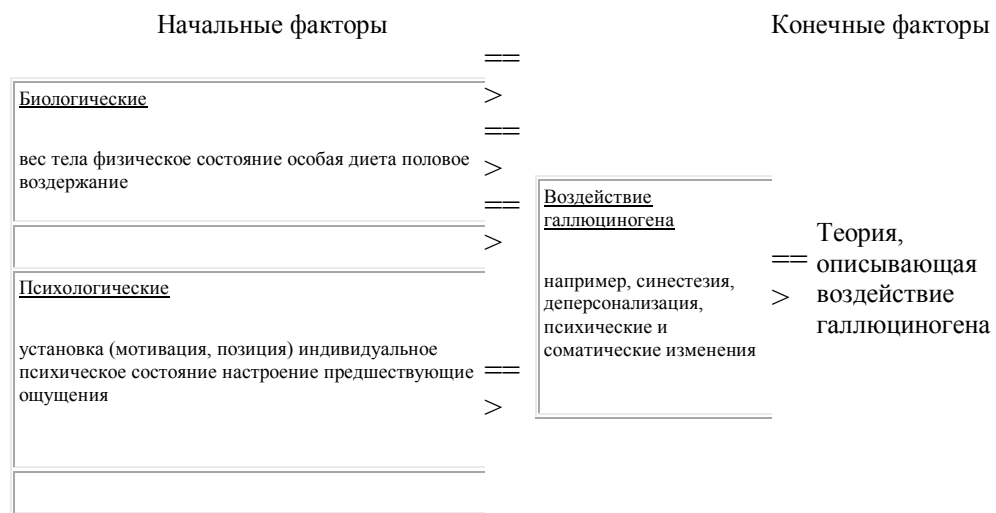
Отдельные ритуалы, связанные с применением психотропных средств, действительно вызывают чувство неприятия. Мы видели, что в некоторых традиционных обществах, такие средства довольно часто использовались в воинственных и агрессивных целях. У ацтеков, которые, согласно имеющимся сведениям, включили в свой рацион, по крайней мере, четыре различных галлюциногена, эти растения имели политические функции. Они способствовали укреплению альянсов между ацтеками и подчиненными государствами, входящими в их империю. В то же время их давали военнопленным, которые должны были быть принесены в жертву. Нечто похожее было у наска и **мочика**, где галлюциногены служили для упрочения индивидуальной власти региональных политико-религиозных лидеров.

Ритуальное употребление психотропных средств в традиционных обществах иногда сопровождалось их передозировкой. Фернандес, проводивший исследования среди участников движения *бвити*, писал, что в ритуале освящения половой зрелости передозировка временами приводила к смертельным исходам. Польза, которую получало от ритуала общество, если так можно выразиться, перевешивала людские потери от несчастных случаев. Она заключалась в подтверждении согласия с общими религиозными целями и в достижении единства с богом. Это способствовало сплочению общества, и поэтому было для него более важным, нежели случайная смерть.

Вопрос - что случится с обществом, если в нем появятся новые наркотические средства - отражает еще один аспект ритуального употребления подобных средств. Хороший пример в этом смысле - австралийские аборигены. Использование ими галлюциногена *питури* проходило в контролируемой посредством ритуала форме. Когда после прихода европейцев *питури* стало им менее доступно, они перешли на употребление алкоголя. Результат оказался весьма негативным и, в первую очередь, - из-за отсутствия ритуалов, которые бы регулировали роль этого наркотика в их обществе.

Мы не способны понять цели использования психотропных средств в человеческом обществе без учета предназначения ритуала как неотъемлемой части такого использования. Одни ритуалы призваны регулировать употребление наркотика и уменьшать осложнения, другие напротив, могут создавать риск для благополучия человека. Для того чтобы оценить насколько полезен тот или иной ритуал, необходимо посмотреть, в какой степени поведение участника повышает способность данного общества к выживанию. Анализ, проведенный Харрисом (1974) около двух десятилетий назад, проложил путь в этом направлении.

Вклад антропологии в изучение священных растений коротко представлен на рисунке 30. Здесь показано как ученый-антрополог может учитывать взаимодействие различных факторов и свойств самого галлюциногена, чтобы предсказать общий эффект от его употребления.



<p><u>Социальные</u></p> <p>групповое или индивидуальное участие природа группы ритуальное исполнение присутствие проводника</p>
<p><u>Культурологические</u></p> <p>система символов ожидание определенных картин видений невербальные вспомогательные средства, такие как музыка и благовония система верований ценности</p>

Рис. 30. Схема влияния различных факторов на визуальные ощущения под действием галлюциногена

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этом исследовании культурных аспектов использования воздействующих на сознание растений в традиционных обществах ясно показано, что такие растения с самого начала являлись частью ощущений человека. В любом случае, сведения, приведенные в этой книге, могут служить подтверждением более древнего применения галлюциногенов, чем это обычно признается. Тем не менее, несмотря на предполагаемую древность этих растений, мы не обнаруживаем здесь сколько-нибудь значительного злоупотребления ими. В данном случае, чувство опасности, грозящей либо собственному здоровью, либо обществу, ограничивает чрезмерное употребление галлюциногенов. Как указал Блум (1969), исследовавший свыше 247 общественных образований, если верить живущим в них людям, то подобное злоупотребление вообще отсутствует. Когда представители Запада описывали использование галлюциногенов в каком-либо обществе даже со своей точки зрения, то они, как правило, признавали, что эти вещества не представляют опасности для местной культуры. Пренебрежительные сообщения различных испанских священников во времена конкисты подчеркивали трудности, с которыми они столкнулись при обращении в христианство коренных жителей Америки (Гуерра 1971).

В традиционном обществе злоупотребление галлюциногенами принимало форму колдовства, которое совершалось за определенную плату колдуном, чтобы причинить вред врагу его клиента. Так называемые "гедонистические аспекты" употребления галлюциногенных средств обычно приводили к усилению взаимопонимания между чужаками или членами одной социальной группы. Блум обнаружил, что в 144 обществах охотников и собирателей подобные средства использовались для ухода от действительности менее чем в одном проценте случаев. Как правило, с употреблением галлюциногенов связаны иные социальные или межличностные установки. Во всех случаях, где члены традиционного общества использовали эти растения только для получения удовольствия, можно обнаружить влияние европейцев, разрушение культуры и сопутствующие проблемы алкоголизма и умопомешательства.

Более того, в традиционных культурах галлюциногены часто служат средством обучения. Так у обитателей влажных тропических лесов, описанных Лэмбом и Кордова-Риосом (1971), главным предназначением *аяхуаска* являлось изучение повадок животных для более успешной охоты. Не вызывает сомнения, что и другие примитивные народы в прошлом использовали подобные растения для обострения чувственного восприятия и восстановления воспоминаний, лишь отчасти доступных обычному сознанию.

Характерной чертой тех обществ, сведения о которых нам доступны, является отражение культуры в галлюцинаторных ощущениях. Это позволяет нам рассматривать подсознание как способ

сохранения культуры. Только что сформулированная мысль должна заинтриговать исследователей проблем, связанных со злоупотреблением наркотиками в индустриальном обществе, поскольку они, как правило, получают обратное: идиосинкразические, лишенные стереотипности зрительные образы. В традиционных обществах стереотипные видения весьма распространены и служат для подтверждения того, что произошел контакт с миром божественного. Из всех представленных в этой книге культур, по-видимому, только *кума* употребляли галлюциногены, чтобы уменьшить беспокойство отдельного человека, облегчить личные проблемы или избежать давления со стороны общества и собственной ответственности перед ним. Тем не менее, и у этого народа мы обнаруживаем установленные социальные рамки этого явления. После употребления грибов разворачивается культурное действие, и негативные намерения человека по отношению к обществу реализуются в специфической форме. Остальные десять культур применяют психотропные средства в магико-религиозном, церемониальном контексте: чтобы вступить в контакт со сверхъестественным; совершить религиозное действие; исцелить болезнь и установить ее причины; предсказать будущее или укрепить сплоченность общества.

На протяжении всей человеческой истории считалось неоспоримым фактом, что сила воздействующих на сознание растений принадлежит особым реальностям, которые регулируются табу и ритуалами. Любой человек, который решился войти в мир этих реальностей, должен быть специальным образом подготовлен, прежде чем пуститься в путешествие. Священная природа галлюциногенных растений может лишь подтвердить степень зрелости и уровень восприятия людей в тех обществах, где ритуалы, мир внутренних ощущений и чувства, связанные с природой и человеческими отношениями, немислимы без подобных растений.

БИБЛИОГРАФИЯ

АБЕРЛЕ (ABERLE, D. F.)

1966 *The Peyote Religion Among the Navaho*, Viking Fund Publications in Anthropology, no. 42 (Chicago: Aldine Publishing Co.).

АЙМ (HEIM, ROGER)

1963 "Diagnoses Latines des Espèces de Champignons, ou Nonda, Associées à la Folie de Komugl Tai et du Ndaadi", *Revue de Mycologie* 28: 173-81.

1967 *Nouvelles Investigations sur les Champignons Hallucinogènes* (Paris: Editions de la Museem National d'Histoire Naturelle).

АЙМ и ВЭССОН (HEIM, ROGER, and R. GORDON WASSON)

1958 *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique* (Paris: Editions de la Museem National d'Histoire Naturelle).

1965 "The Mushroom Madness of the Kuma", *Botanical Museum Leaflets of Harvard University* 21(1): 1-34.

АККЕРКНЕХТ (ACKERKNECHT, E.)

1971 *Medicine and Ethnology. Selected Essays* (New York: International Publications).

АЛЬТШУЛЬ (ALTSCHUL, S. V. R.)

1963 "A Taxonomic Study of the Genus *Anadenanthera*", *Contributions of Gray Herbarium* 193: 3-65 (Harvard University).

1971 *The Genus Anadenanthera in Amerindian Cultures*, Harvard University Botanical Museum Leaflets (Cambridge, Mass.).

АРИСТОТЕЛЬ (ARISTOTLE)

1961 *Poetics*, trans. S. H. Butcher (New York: Hill and Wang).

АТКИНСОН (ATKINSON, R.)

n.d. "Out-of-the-Body Experiences: A Critical Review of the Phenomenon and Discussion of Theoretically Possible Mechanisms for Its Occurrence", unpublished manuscript (University of California, Irvine).

БАЛАНДЬЕ (BALANDIER, G.)

1957 *Ambiguous Africa: Cultures in Collision* (Paris: Plon).

1963 *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire* (Paris: Presses Universitaires de France).

БАРБЕР (BARBER, T.X.)

1970 *LSD, Marihuana, Yoga and Hypnosis* (Chicago: Aiding Publishing Co.).

БАРЕ (BARRET,?)

1932 "Le Yage", *Societe des Americanistes de Paris* 24: 309-10.

БАРРОН (BARRON, F., etal.)

1964 "The Hallucinogenic Drugs", *Scientific American* 210(4):29-37.

БАУЭР (BOWER, GORDON H.)

1981 *Theories of Learning*, 5th ed. (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall).

БЕЙСДОУ (BASEDOW.H.)

1925 *The Australian Aborigines* (Adelaide, Australia: Preece & Sons).

БЕНЕДИКТ (BENEDICT, RUTH)

1922 "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist* 24:1-23.

БЕННЕТ и БЕРД (BENNETT, W. C., and J. B. BIRD)

1946 "The Archaeology of the Central Andes", in *Handbook of South American Indians*", ed. J. Steward, vol. 2, *The Andean Civilizations* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution).

БЕННЕТ и ЗИНГ (BENNETT, WENDEL C., and ROBERT ZINGG)

1935 *The Tarahumara: An Indian Tribe of Northern Mexico* (Chicago: University of Chicago Press).

БЕНСОН (BENSON, ELIZABETH)

1972 *The Mochica* (New York: Praeger).

1974 *Li Man and a Feline in Mochica Art*, *Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 14(Washington, D.C.).

БЕРНДТ (BERNDT, CATHERINE)

1964 "The Role of Native Doctors in Aboriginal Australia", in *Magic, Faith, and Healing*, ed. A. Kiev (New York: Free Press).

БЕТТЕЛЬХЕЙМ (BETTELHEIM, BRUNO)

1954 *Symbolic Wounds* (Glencoe: Free Press).

БААСКО и РАМОС (BLASCO, M., and L. J. RAMOS)

1974 "Cabezas Cortadas en la Ceramica Nazca segun la Coleccion del Museo de America de Madrid", *Cuadernos Prehistoricos* 2(2), Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.

БАУМ (BLUM, RICHARD)

1964 *Drugs and Society*, vol. 1 (Stanford, Calif.: Jossey-Bass).

БОГОРАЗ (BOGORAS, W.)

1910 "The Chukchee", in *Memoirs of the American Museum of Natural History* 12: 205-7.

БОЛТОН (BOLTON, R.)

1979 "On Coca Chewing and High Altitude Stress", *Current Anthropology* 20: 418-20.

БРАУН (BROWN, KENNETH L.)

1984 "Hallucinogenic Mushrooms, Jade, Obsidian, and the Guatemalan Highlands: What Did the Olmecs Really Want", in *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, ed. K. G. Hirth (Albuquerque: University of New Mexico Press).

БРЕЙДЕН (BRADEN, CHARLES)

1930 *Religious Aspects of the Conquest of Mexico* (Durham, N. C.:Duke University Press).

БРУКС (BROOKS, I.E., ed.)

1938 *Tobacco, Its History Illustrated by the Books, Manuscripts and Engravings in the Library of George Arents, Jr.*, vol. I, 1507-1615 (New York: Rosenbach).

БРЭЙ и ДОЛЛЕРИ (BRAY, WARWICK, and COLIN DOLLERY)

1983 "Coca Chewing and High Altitude Stress: A Spurious Correlation", *Current Anthropology* 24(3): 269-82.

БУРГИНЬОН (BOURGUIGNON, E.)

1973 *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (Columbus: Ohio State University Press).

БУШНЕЛЛИ (BUSHNELL, G. S.)

1965 *Ancient Arts of the Americas* (New York: Praeger).

БЭНФИЛД (BANFIELD, EDWARD)

1958 *The Moral Basis of a Backward Society* (Glencoe, 111.: Free Press).

ВАЛЬДИВИА (VALDIVIA, OSCAR)

1964 *Historia de la Psiquiatria Peruana* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

ВИЛЛАВИЧЕНЦИО (VILLA VICENCIO, M.)

1858 *Geography of the Republic of Ecuador* (New York: Graighead).

ВИЛС (WILS, FRITS)

1966 *Estudio Soda] Sobre Belen-Iquitos* (Lima: Centro de Investigaciones Sociales, Economicas, Politicas y Anthropologicas).

ВОДЖЕЛ (VOGEL, V.)

1969 *American Indian Medicine* (Norman, Okla.: University of Oklahoma Press).

ВЭССЕН (WASSEN, S.H.)

1934 "The Frog-Motif Among the South American Indians", *Antropos* 29: 319-70; part II: "The Frog in Indian Mythology and Imagination World", *Antropos* 29: 613-58.

ВЭССОН (WASSON, R. GORDON)

1966 "Ololiuqui and Other Hallucinogens of Mexico", in *Summa Antropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlander* (Mexico: Instituto Nacional de Antropologia e Historia).

1967 "Fly Agaric and Man", in *The Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, ed. D. En-on (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office).

1968 *Soma, Divine Mushroom of Immortality* (New York: Harcourt, Brace & World).

1972 "What Was the Soma of the Aryans?" in *Flesh of the Gods' The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

ВЭССОН и ВЭССОН (WASSON, R. G., and V. P. WASSON)

1957 *Russia, Mushrooms and History*, 2 vols. (New York: Pantheon).

ГААБЬЯНО (GAGLIANO, J.A.)

1976 "Coca and Popular Medicine in Peru: An Historical Analysis of Attitudes", in *Medical Anthropology*, ed. F. X. Grollig and H. Bailey (The Hague: Mouton Press).

ГАМИО (GAMIO, ENRJQUE M.)

1937 "La Hoja Sagrada de los Emperadores del Peru", *Boletin de la Sociedad Geografica de Lima* 14: 131-33.

ГЕЙТОН и КРЕБЕР (GAYTON, A., and A. L. KROEBER)

1927 "The Pottery Collections from Nazca", University of California Publications in Archaeology, Anthropology and *Ethnology* 24: 1-46.

ГОРДОН (GORDON, BENJAMIN)

1949 *Medicine Throughout Antiquity* (Philadelphia: Saunders).

ГРИН (GREEN, CELIA)

1968 *Out-of-the-Body Experience* (New York: Ballantine Books).

ГРИН (GREENE, MERLE)

1967 *Ancient Maya Relief Sculpture* (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society).

ГУДСПИД (GOODSPEED, THOMAS)

1954 *The Genus Nicotiana* (Waltham, Mass.: Chronica Botanica Co.).

ГУЕРРА (GUERRA, F.)

1971 *The Pre-Columbian Mind* (New York: Seminar Press).

ГУТЬЕРРЕС-НОРЬЕГА (GUTIERREZ-NORIEGA, CARLOS)

1949 "El Habito de la Coca en el Peru", *America Indigena* 9:143-54.

ДЕ БОРЕГИ (DE BORHEGYI, S.)

1961 "Miniature Mushroom Stones from Guatemala", *American Antiquity* 26: 328-38.

1961 "Pre-Columbian Pottery Mushrooms from Mesoamerica", *American Antiquity* 28: 328-38.

1965 "Archaeological Synthesis of the Guatemalan Highlands", in *The Handbook of Middle American Indians*, ed. R. Wauchope, vol. 2 (Austin: University of Texas Press).

ДЕ ВЕКИАНА (DE VECIANA, A.)

1958 *La Secta del Bwiti en la Guinea Espafiola* (Madrid: Institute de Estudios Africanos, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas).

ДЕЛЕ (DELAY, ;)

1967 "Psychopharmacology and Psychiatry: Towards a Classification of Psychotropic Drugs", *Bulletin on Narcotics* 19(1): 1-6.

ДЕЛИ и УИТКОП (DALY, J. W., and B. WITKOP)

1971 "Chemistry and Pharmacology of Frog Venoms", *Venomous Animals and Their Venoms* 2: 497-519.

ДЕЛЛА САНТА (DELLA SANTA, E.)

1962 Les Vases Peruviens de la Collection de LL. MM. le Roi Albert et la Reine Elisabeth de Belgique (Brussels: Musees Royaux d'Art et d'Histoire, Dept. de l'Ethnographie).

ДЕЛЬ ПОСО (DEL POZO, E.)

1967 "Empiricism and Magic in Aztec Pharmacology", in *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, ed. D. Efron (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office).

ДЖАНИГЕР и ДОБКИН ДЕ РИОС (JANIGER, OSCAR, and MARLENE DOBKIN DE RIOS)

1973 "Suggestive Hallucinogenic Properties of Tobacco", *Medical Anthropology Newsletter* 4(4): 6-11. 1976 "Nicotiana an Hallucinogen?" *Economic Botany* 30: 149-51.

ДЖИЛЛЕН (GILLEN, JOHN)

1956 *Bahama River Caribs, British Guiana* (Cambridge, Mass.: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University).

1947 *The Moche: A Peruvian Coastal Community* (Washington, D. C.: Smithsonian Institution).

ДЖОНСТОН (JOHNSTON, THOMAS F.)

1972 "Datura Use in a Tsonga Girls' Puberty School", *Economic Botany* 26(4): 340-51.

ДЖОНСТОН и КЛЕЛЛАНД (JOHNSTON, T. H., and J. B. CLELLAND)

1953 "The History of the Aborigine Narcotic, Pituri", *Oceania* 4(2): 201-23, 268, 289.

ДЖОСЕЛЬСОН (JOCELSON, W.)

1905 "The Koryak: Part I. Religion and Myth", *Memoirs of the American Museum of Natural History* 6: 148-205.

ДЖОУНС (JONES, IVORH.)

1969 "Subincision Among Australian Western Desert Aborigines", *British Journal of Medical Psychology* 42: 182-90.

ДЖОУНС и ХОРН (JONES, IVORH., and DAVID J. HORNE)

1972 "Diagnosis of Psychiatric Illness Among Tribal Aborigines", *Medical Journal of Australia* 1: 345-49.

ДИАС (DIAZ, JOSE L.)

1976 "Etnofarmacologia de Algunos Psicotropicos Vegetales de Mexico", in *Etnofarmacologia de Plantas Alucinogenas Latinoamericanas*, ed. J. L. Diaz (Mexico City: Centro Mexicano de Estudios en Farmacodependencia-CEMEF).

ДИССЕЛЬХОФ (DISSELHOFF, H.D.)

1967 *Daily Life in Ancient Peru*, trans. A. Jaffe (New York: McGraw-Hill).

ДОБКИН ДЕ РИОС (DOBKIN DE RIOS, MARLENE)

1968a "Folk Curing with a Psychedelic Cactus in Northern Peru", *International Journal of Social Psychiatry* 15: 23-32.

1968b "*Trichocereus pachanoi* - A Mescaline Cactus Used in Folk Healing in Peru", *Economic Botany* 22(2): 194-99.

1970 "*Banisteriopsis* Used In Witchcraft and Folk Healing in Iquitos Peru", *Economic Botany* 24(35): 296-300.

1971 "Ayahuasca, the Healing Vine", *International Journal of Social Psychiatry* 17(4): 256-69.

1972a "Curing with Ayahuasca in a Peruvian Amazon Slum", in *Hallucinogens and Shamanism*, ed. M. J. Harner (New York: Oxford University Press).

1972b *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon* (San Francisco: Chandler Publishing Co.). "Peruvian Hallucinogenic Folk Healing: An Overview", in *Psychiatry: Proceedings of the Fifth World Congress of Psychiatry*, vol. 2, ed. R. de la Fuente and M. Weisman (Mexico City).

1974a "The Influence of Psychoactive Flora and Fauna on Maya Religion", *Current Anthropology* 15(2): 147-64.

1974b "Cultural Persona in Drug-Induced Altered States of Consciousness", in *Social and Cultural Identity: Problems of Persistence and Change*, ed. T. Fitzgerald, Proceedings of the Southern Anthropological Society, no. 8 (Athens: University of Georgia Press). "Man, Culture and Hallucinogens: An Overview", in *Cannabis and Culture* (The Hague: Mouton Press).

1976 "Suggested Hallucinogenic Motifs in New World Massive Earthworks", in *Drugs, Rituals and Altered States of Consciousness*, ed. B. du Toit (Amsterdam: Balkema Press).

1977a "Comment on the Cult of the Serpent in the Americas", *Current Anthropology* 18(3): 556-57.

1977b "Plant Hallucinogens and the Religion of the Mochica - An Ancient Peruvian People", *Economic Botany* 31(2): 189-203.

1978 "The Maya and the Water Lily", *The New Scholar* 5(2):299-309.

1979 "Hallucinogenic Ritual as Theatre", *Journal of Psychoactive Drugs* 9(3): 265-68.

1982 "Plant Hallucinogens, Sexuality and Shamanism in the Ceramic Art of Ancient Peru", *Journal of Psychoactive Drugs* 14(1-2): 81-90.

ДОБКИН ДЕ РИОС и КАРДЕНАС (DOBKIN DE RIOS, MARLENE, and MERCEDES CARDENAS)

1980 "Plant Hallucinogens, Shamanism and Nazca Ceramics", *Journal of Ethnopharmacology* 2(3): 233-46.

ДОБКИН ДЕ РИОС и КАЦ (DOBKIN DE RIOS, MARLENE, and FRED KATZ)

1975 "Some Relationships Between Music and Hallucinogenic Ritual: "The Jungle Gym in Consciousness", *Ethos* 3(1): 64-76.

ДОБКИН ДЕ РИОС и СМИТ (DOBKIN DE RIOS, MARLENE, and DA VIDE. SMITH)

1977 "Drug Use and Abuse in Cross-cultural Perspective", *Human Organization* 36(1): 15-21.

ДОННАН (DONNAN, CHRISTOPHER B.)

1976 *Moche Art and Iconography*, UCLA Latin American Series, vol. 33 (Los Angeles).

ДРАЙВЕР (DRIVER, HAROLD)

1961 *Indians of North America* (Chicago: University of Chicago Press).

ДЭВИС (DA VIS, E., etal.)

1969 "Effects of Harmine on the Cat's Visual System", *Anatomical Record* 163(2): 175.

1970 "Alteration of Flash-Induced Responses by Intra-carotoid Administration of Harmine", *Federation Proceedings of the American Society for Experimental Biology* (Abstracts), p. 454.

ДЮРАН (DURAN, D.)

1964 *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*, trans. D. Heyden and F. Horcastias (New York: Orion).

СЕАЕР (SELER.E.)

1923 "Die Buntbemalten Gefasse von Nasca im Sudlichen Peru und die Hauptlemente Ihrer Verzierung", *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterhumskunde von Edeward Seler*, Herausgegeben von Caecilie Seler-Sachs (Berlin: Vierter Band Behrend).

ЗИНБЕРГ и ДЖЕЙКОБСОН (ZINBERG, N. E., and R. C. JACOBSON)

1976 "The Natural History of 'Chipping'", *American Journal of Psychiatry* 133(1): 37-40.

ЗИНБЕРГ, ДЖЕЙКОБСОН и ХАРДИНГ (ZINBERG, N. E., R. C. JACOBSON, and W. M. HARDING)

1975 "Social Sanctions and Rituals as a Basis for Drug Abuse Prevention", *American Journal of Drug and Alcohol Abuse* 2(2): 165-82.

ЗУЙДЕМА (ZUIDEMA,R.T.)

1971 "Meaning in Nazca Art: Iconographic Relationships Between Inca Huari and Nazca Cultures in Southern Peru", *Cotaborgs Etnografiska Museut Aarstryck*, pp. 35-54.

ЗУКАВ(ZUKAV, GARY)

1979 *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics* (New York: William Morrow).

ИМБОДЕН (EMBODEN, WILLIAM A.)

1979a *Narcotic Plants* (New York: Macmillan Publishing Co.).

1979b "The Sacred Narcotic Lily of the Nile: *Nymphaea Caerulea* Sav.", *Economic Botany* 35: 274-81.

1981 "Transcultural Use of Narcotic Water Lilies in Ancient Egyptian and Maya Drug Ritual", *Journal of Ethnopharmacology* 2:173-80.

1982 "The Mushroom and the Water Lily: Literary and Pictorial Evidence for *Nymphaea* as a Ritual Psychotogen in Mesoamerica", *Journal of Ethnopharmacology* 3: 39-83.

ИМБОДЕН и ДОБКИН ДЕ РИОС (EMBODEN, WILLIAM A., and MARLENE DOBKIN DE RIOS)

1981 "Narcotic Ritual Use of Water Lilies Among Ancient Egypt and the Maya", in *Folk Healing and Herbal Medicine*, ed. G. Meyer and K. Blum (Springfield, Ill.: Charles Thomas Publishers).

ИСБЕЛЛ (ISBELL, H.)

1967 "Effects of (-)A 9-Trans-Tetrahydrocannabinol in Man", *Psychopharmacologia* 11: 184-88.

ИСБЕЛЛ (ISBELL, WILLIAM H.)

1978 "The Prehistoric Ground Drawings of Peru", *Scientific American* 239: 140-53.

ИСЧЕР (EISNER, BETTY)

1967 "The Importance of the Non-verbal", in *The Use of LSD in Psychotherapy and Alcoholism*, ed. H. Abramson (New York: Bobbs-Merrill).

ИСТВЕАЛ (EASTWELLH.D.)

1982a "Australian Aboriginal Mental Health: An Overview", in *Transcultural Psychiatric Research Review* 19: 221-47.

1982b "Voodoo Death and the Mechanism for Dispatch of the Dving in E.Arnhem", *American Anthropologist* 84(1): 5-18.

КАБАЕР(KUBLER. GEORGE)

1961 *The Art and Architecture of Ancient America* (New York: Penguin).

1969 *Studies in Classic Maya Iconography* (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society).

КААЛЬДЕРОН и ШАРОН (CALDERON, E., and DOUGLAS SHARON)

1978 *Terupia de la Curanderia* (Trujillo, Peru: Edigraf).

КАРНЕЙРО (CARNEIRO, ROBERT L.)

1980 "Chimera of the Upper Amazon", in *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*, ed. R. de Mille (SantaBarbara, Calif.: Ross-Erikson).

КАРСТЕН (KARSTEN, RAFAEL)

1923 Blood Revenge, War, and Victory Feasts Among the Jibaro Indians of E. Ecuador, *Bulletin of the Smithsonian Institution* no. 79 (Washington, D. C.).

1935 *Headhunters of the Western Amazonas: Life and Culture of Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica).

КАСО (CASO, ALFONSO)

1958 *The Aztecs: People of the Sun*, trans. Lowell Dunham (Norman: University of Oklahoma Press).

КАУТ (CAWTE, J.E.)

1964 "Australian Ethnopsychiatry in the Field. A Sampling in N. Kimberley", *Medical Journal of Australia* 1: 467-72.

КАУФФМАНН (KAUFFMANN, FEDERICO)

1976 *El Peru Arqueologico* (Lima: Ediciones Kompaktos).

1978 *Sexual Behavior in Ancient Peru* (Lima: Ediciones Erigraf).

КАЦ и ДОБКИН ДЕ РИОС (KATZ, FRED, and MARLENE DOBKIN DERIOS)

1971 "Hallucinogenic Music: An Analysis of the Role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions", *Journal of American Folklore* 84(333): 320-27.

КЕЛЛЕРТ (KELLERT, STEPHEN, et al.)

1967 "Culture Change and Stress in Rural Peru: A Preliminary Report", *Milbank Memorial Fund Quarterly* 45: 4.

КЕННЕДИ (KENNEDY, ALISON BAILEY)

1982 "Ecco Bufo: The Toad in Nature and Olmec Iconography", *Current Anthropology* 23: 273-90.

КЕНСИНДЖЕР (KENSINGER, K.)

1972 "Banisteriopsis and the Cashinahua", in *Hallucinogens and Shamanism*, ed. M. J. Harner (New York: Oxford University Press).

КИРСКОФФ (KIRSCHOFF, PAUL)

1949 "Tribes North of the Orinoco River", in *Handbook of South American Indians*, ed. J. Steward, vol. 4 (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

КЛИАХОН (KLUCKHOHN, CLYDE)

1942 "Myths and Rituals: A General Theory", *Harvard Theological Review* 35: 1.

КЛЕЙМАНН и САНГ (KLEINMAN, ARTHUR, and LILIASH.SUNG)

1979 "Why Do Indigenous Practitioners Successfully Heal?" *Social Science and Medicine* 13B: 7-26.

КЛЕЛЛАНД (CLELLAND.J.B.)

1966 "Ecology, Environment and Diseases", in *Aboriginal Man in South and Central Australia* (Adelaide: Government Printing Office).

КЛЮВЕР (KLUVER, H.)

1942 "Mechanisms of Hallucinations", in *Studies in Personality*, ed. Q. McNemar and M. A. Merrill (New York: McGraw-Hill).

КОБО (COBO,B.)

1956 *Obras de Padre B. Cobo*, vol. 1 (Madrid).

КОЛДУЕЛЛ (CALDWELL,W.V.)

1968 *LSD Psychotherapy: An Exploration of Psychedelic and Psycholytic Therapy* (New York: Grove Press).

КОСКОВСКИ (KOSKOWSKI, WILLIAM)

1957 "The Habit of Tobacco Smoking" in *History of Tobacco*, ed. George Arents, Jr. (London).

КОСОК (KOSOK, PAUL)

1947 "The Mysterious Markings of Nazca", *Natural History* 56:200-209.

КОСОК и РЕЙЧЕ (KOSOK, PAUL, and AMARIA REICHE)

1949 "Ancient Drawings on the Desert of Peru", *Archaeology* 11: 206-15.

КОУ (COE, MICHAEL)

1966 *The Maya* (New York: Praeger).

1971 "The Shadow of the Olmecs", *Horizon* 13(4): 67-74.

КОХ-ГРЮНБЕРГ (KOCH-GRUNBERG, T.)

1908 "Die Hianokoto: Umaua", *Antropos* 3: 85, 124, 297-33, 924-28.

КРИППНЕР и ФЕРШ (KRIPPNER, S., and D. FERSH)

1971 "Psychic Happenings in Hippy Communes", *Psychic Magazine* 3(3): 40-45.

КУК (COOK, S.F.)

1946 "Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", *Human Biology* 18: 81-102.

КУПЕР (COOPER, J.M.)

1949 A Cross-cultural Survey of South American Indian Tribes: Stimulants and Narcotics", in *Handbook of South American Indians*, ed. J. Steward, vol. 5 (Washington, D. C.: Smithsonian Institution).

КУЧЕР (KUTSCHER, C.)

1950 Chimu: Eine Altindianische Hochkulture (Mann).

1967 "Iconographic Studies as an Aid in the Reconstruction of Early Chimu Civilization", in *Peruvian Archaeology: Selected Readings*, ed. J. H. Rowe and D. Menzel (Palo Alto, Calif.: Peek Publications).

КЬЮЗН (CUZIN, J.)

1967 Chemical Abstracts 66: 92491.

КЬЮСЛ (KUSEL, H.)

1965 "Ayahuasca Drinkers Among the Chama Indians", *Psychedelic Review* 6: 58-63.

КЭМПБЕЛЛИ (CAMPBELL, T.N.)

1958 "Origin of the Mescal Bean Cult", *American Anthropologist* 60: 156-60.

КЭРРОЛЛИ (CARROLL, LEWIS)

1865 *Alice's Adventures in Wonderland* (London: Macmillan & Co.).

ЛЛИ БАР (LA BARRE, WESTON)

1964 *The Peyote Cult* (New York: Schocken Books).

1970a *The Ghost Dance: Origins of Religion* (New York: Random House).

1970b "Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply", *Economic Botany* 24: 73-80.

1972 "Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion", in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

ЛАВАЛЛЕ (LAVALLEE, D.)

1970 *Les Representations Animales dans la Ceramique Mochica*, Memoires de l'Institut d'Ethnologie 4 (Paris: Musee de l'Homme).

ЛАНДА (LANDA, D. DE)

1941 *Relacion de las Cosas de Yucatan*, trans. A. M. Tozzer Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 18 (Cambridge, Mass.: Harvard University).

ЛАСКИ (LASKI, VERA)

1958 *Seeking Life* (Philadelphia: American Folklore Society).

ЛАРКО (LARCOHOYLE, R.)

1939 *Los Mochicas*, 2 vols. (Lima).

1969 *Checcan* (New York: Nagel Press).

ЛЕВИН (LEWIN, L.)

1928 "Untersuchungen uber Banisteria Caapi Spr.", *Archiv. fur Experiment Path. u Pharmakol.* 219: 133-49.

1964 *Phantastica: Narcotic and Stimulating Drugs, Their Use and Abuse* (New York: E. P. Dutton).

ЛЕВИН и ПОТАПОВ (LEVIN, M. G., and L. P. ПОТАПОВ, eds.)

1956 *The Peoples of Siberia*, trans. Stephen Dunn (Chicago: University of Chicago Press).

ЛЕВИ-СТРОСС (LEVI-STRAUSS, C.)

1963 "The Effectiveness of Symbols", in *Structural Anthropology*, trans. C. Jacobson and B. Schoepf (New York: Basic Books).

1970 "Les Champignons dans la Culture: A Propos d'un Livre de M. R. G. Wasson", *L'Homme* 10(1): 5-16.

ЛЕМАН (LEHMAN, W.)

1924 *Kunstgeschichte des Alien Peru* (Berlin: Verlag Ernst Wasmuth).

ЛЕМЛИХ (LEMLIJ. M.)

1965 "Del Uso de Psicodislepticos en la Selva Peruana", *Peru, Sanidad del Gobierno y Policsa*, pp. 195-207.

ЛИ (LI, HUI-LIN)

1975 "The Origin and Use of Cannabis in Eastern Asia: Their Linguistic-Cultural Implications", in *Cannabis and Culture* ed. V. Rubin (The Hague: Mouton Press).

ЛОМАКС (LOMAX. A.)

1968 *Folk Songs, Style and Culture* (Washington, D.C.: American Association for the Advancement of Science).

ЛОУ (LOWY, B.)

1971 "New Records of Mushroom Stones from Guatemala", *Mycologia* 63: 983-93.

ЛОУ и МЕЙСОН (LOWE, G. W., and J. A. MASON)

1965 "Archaeological Survey of the Chiapas Coast, Highlands, and Upper Grijalva Basin", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, *Archaeology of Southern Mesoamerica*, ed. R. Wauchope and G. R. Willey (Austin: University of Texas Press).

ЛОУВАЙ (LOWIE, ROBERT H.)

1954 *Indians of the Plains* (New York: American Museum Science Books).

ЛЭМБ и КОРДОВА-РИОС (LAMB, BRUCE, and MANUEL CORDOVA-RIOS)

1971 *Wizard of the Upper Amazon* (New York: Athenaeum).

ЛЭННИНГ (LANNING, E.)

1967 *Peru Before the Incas* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall).

ЛЮДВИГ (LUDWIG, ARNOLD)

1969 "Altered States of Consciousness", in *Altered States of Consciousness*, ed. Charles Tart (New York: Wiley).

МАЙЛС (MILES, S. W.)

1965 "Sculpture of the Guatemalan-Chiapas Highlands and Pacific Slopes and Associated Hieroglyphs", in *Archaeology of Southern Mesoamerica, Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, ed. R. Wauchope and G. R. Willey (Austin: University of Texas Press).

МАКАЛЛЕСТЕР (McALLESTER, DAVID P.)

1949 *Peyote Music*, Viking Fund Publication in Anthropology no. 13 (New York; reprint ed.: Johnson Reprints).

МАКГВАЙР (McGUIRE, JOSEPH)

1898 *Pipes and Smoking Customs of the American Aborigines, Based on Materials from the U. S. National Museum* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

МАКГВАЙР (McGUIRE, THOMAS M.)

1982 "Ancient Maya Mushroom Connection: A Transcendental Interaction Model", *Journal of Psychoactive Drugs* 14(3):221-38.

МАККЕНЗИ (MACKENZIE, D. A.)

1924 *Myths of Pre-Columbian America* (London).

МАРТИН (MARTIN, R. T.)

1970 "The Role of Coca", *Economic Botany* 24: 422-38.

МАРШАЛА (MARSHALL, C. R.)

1937 "An Enquiry into the Causes of Mescal Vision", *Journal of Neuropathy and Psychopathology* 17: 289-304.

МАСТЕРС и ХАУСТОН (MASTERS, R. E. L., and JEAN HOUSTON)

1966 *The Varieties of Psychedelic Experience* (New York: Dell).

МЕЙЕРХОФФ (MEYERHOFF, BARBARA)

1975 "Organization and Ecstasy: Deliberate and Accidental Communities among Huichol and American Youth", in *Symbols and Politics in Communal Ideology*, ed. Sally Falk Moore and Barbara G. Meyerhoff (Ithaca: Cornell University Press).

МЕТРО (METRAUX, ALFRED)

1949 "The Tucuna", in *Handbook of South American Indians*, ed. J. Steward, vol. 5 (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

МЕХИА (МЕЈА,Т.)

1949 "Acueductores y Caminos", *Proceedings of the Twenty-ninth International Congress of Americanists* (Chicago: University of Chicago Press).

МИЛЛЕР (MILLER, WALTER)

1966 "El Tonalamatl Mixe y los Hongos Sagrados", in *Summa Antropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner* (Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia).

МИНС (MEANS, P. A.)

1917 "A Survey of Ancient Peruvian Art", *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 21: 315-442.

МОРЛИ (MORLEY, S. G.)

1956 *The Ancient Maya*, ed. G. Brainerd (Stanford: Stanford University Press).

МОРТИМЕР (MORTIMER, W. G.)

1901 *Peru, History of Coca, the Divine Plant* (New York: Vail).

МОРФРИ (MURPHREE, HENRY B.)

1967 "The Effects of Nicotine and Smoking on the Central Nervous System", *Annals of the New York Academy of Sciences* 142: 1-133.

МУНДКУР (MUNDKUR, BALAJI)

1976 "The Cult of the Serpent in the Americas: Its Asian Background", *Current Anthropology* 17(3): 429-57.

МУНН (MUNN, H.)

1975 "The Mushrooms of Language", in *Hallucinogens and Shamanism*, ed. Michael J. Harner (New York: Oxford University Press).

МУЭЛАЕ (MUELLE, J. C.)

1937 "Filogenia de la Estela de Raimondi", *Revista del Museo Nacional, Lima* 4.

НАРАНО (NARANJO, CLAUDIO)

1967 "Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids", in *Ethno-pharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, ed. Daniel Efron (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office).

НАРАНО (NARANJO, P.)

1969 "Etnofarmacologia de las Plantas Psicotropicas de America", *Terapia* 24(1): 5-63 (Quito, Ecuador).

НЕЕР (NEHER, ANDREW)

1962 "A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums", *Human Biology* 34: 151-60.

НЕАЪСОН (NELSON, H.)

1970 "On the Etiology of Mushroom Madness in Highland New Guinea: Kaimbi Culture and Psychotropism", paper presented at the Sixty-ninth Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Diego.

ОВЪЕДО (OVIEDO, JESUS)

1964 Estudio Socio-Economico de la Barriada "El Puerto de Belen" de la Ciudad de Iquitos (Lima: Escuela de Servicio Social).

ОРТИС ДЕ МОНТЕАЛАНО (ORTIZ DE MONTELLANO, B.)

1975 "Empirical Aztec Medicine", *Science* 188(4185): 215-20.

ПАНКЕ (PAHNKE, W. N.)

1967 "The Contribution of the Psychology of Religion to the Therapeutic Use of Psychedelic Substances", in *The Use of LSD in Psychotherapy and Alcoholism*, ed. Harold A. Abramson (New York: Bobbs-Merrill).

ПЕННС и ХОЧ (PENNES, HARRY H., and PAUL HOCH)

1957 "Psychotomimetics, Clinical and Theoretical Considerations: Harmine, Win-2299 and Nalline", *American Journal of Psychiatry* 113: 887-92.

ПЕРЕС ДЕ БАРАДАС (PEREZ DE BARRADAS, J.)

1950 "Drogas Ilusionogenas de los Indios Americanos", *Antropologia y Etnologia* 3: 9-107.

ПЕЦЦИА (PEZZIA, A.)

1972 Arqueologi'a del Departamento de Jca (Ica, Peru).

ПИТЕРС и ПРАЙС-УИААЪЯМС (PETERS, L., and D. R. PRICE-WILLIAMS)

1980 "Toward an Experiential Analysis of Shamanism", *American Ethnologist* 7: 397-418.

ПИТ-РИВЕРС (PITT-RIVERS, J.)

1970 "Spiritual Power in Central America: The Naguals of Chiapas", in *Witchcraft Confessions and Accusations*, ed Mary Douglas (New York: Tavistock).

ПЛАУМАН (PLOWMAN, T.)

1981 "Amazonian Coca", *Journal of Ethnopharmacology* 3: 195-225.

ПОЙНДЕКСТЕР и КАРПЕНТЕР (POINDEXTER, E. H., and R. D. CARPENTER)

1962a "Isolation of Harman and Norharman from Cigarette Smoke", *Chemistry and Industry* 27:176.

1962b "Isolation of Harman and Norharman from Tobacco and Cigarette Smoke", *Phytochemistry* 1: 215-21 (London: Pergamon).

ПОКОРНЫ (POKORNY, A.)

1970 "The Hallucinogens in Anthropology, Pre-history, and the History of the Plastic Arts", paper read at the Seventh Congress of the Collegium Internationale, Neuro-Psychopharma-Cologium, Prague.

ПОУП (POPE, H.G.)

1969 "Tabernanthe iboga: An African Narcotic Plant of Social Importance", *Economic Botany* 23(2): 174-84.

ПРОЛКС (PROULX, D.)

1968 Local Differences and Time Differences in Nazca Pottery, University of California Publications in Anthropology 5 (Berkeley).

ПРОСКУРЯКОВА (PROSKOURIAKOFF, T.)

1965 "Sculpture and Major Art of the Lowland Maya", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, *Archaeology of Southern Mesoamerica*, ed. R. Wauchope and G. R. Willey (Austin: University of Texas Press).

ПРЭНС (PRANCE, G.)

1970 "Notes on the Use of Plant Hallucinogens in Amazonian Brazil", *Economic Botany* 24: 1-17.

РАВИК (RAVICZ, ROBERT)

1960 "La Mixteca en el Estudio Comparativo del Hongo Alucinante", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 13: 73-92.

РАППОПОРТ (RAPPAPOORT, ROY)

1971 "Ritual, Sanctity and Cybernetics", *American Anthropologist* 73(1): 59-76.

РЕЙНА (REINA, RUBEN)

1969 "Eastern Guatemalan Highlands: The Pokomames and Chorti", in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, pt. 1, ed. R. Wauchope (Austin: University of Texas Press).

РЕЙНБУРГ (REINBURG, P.)

1965 *Bebidas Toxicas de los Indies del Amazonas: El Ayahuasca-El Yaje-El Huanto*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Ciencia Nueva, vol. 4 (Lima).

РЕЙЧЕ (REICHE, MARIA)

1949 *Los Dibujos Cigantescos en el Suelo de las Pampas de Nasca y Palpa* (Lima).

1978 *Mystery on the Desert* (Lima: Editorial Medica Peruana).

РЕЙЧЕЛ-ДОАМАТОФФ (REICHEL-DOLMATOFF, GERALDO)

1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Chicago: University of Chicago Press).

1972 "The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen, *Banisteriopsis caapi*", in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

РЕССНЕР (ROESSNER, TOMAS)

1946 "El Ayahuasca, Planta Magica del Amazonas", *Revista Geografica Americana* 29: 14-16 (Buenos Aires).

РИ (REAY, M.)

1959 *The Кита: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands* (Melbourne: Australian National University Press).

1960 "Mushroom Madness in the New Guinea Highlands", *Oceania* 31(3): 137-39.

РИБЬЕРО (RIBIERO, DARCY)

1971 *The Americas and Civilization*, trans. L. Barrett (New York: E.P.Dutton).

РИБЬЕРЕ и АИНДГРЕН (RIVIERE, L., and J. E. LINDGREN)

1972 "Ayahuasca, the South American Hallucinogenic Drink: An Ethno-botanical and Chemical Investigation", *Economic Botany* 26: 2-17.

РИДЕН (RYDEN, S.)

1930 "Une Tete Trophee de Nasca", *Journal de la Societe des Americanistes* (Paris).

РОБЕРТСОН (ROBERTSON, MERLE GREENE)

1972 "The Ritual Bundles of Yaxchilan", paper presented at the Tulane University Symposium on the Art of Latin America, New Orleans.

РОБИСЕК (ROBICSEK, FRANCIS)

1978 *The Smoking Gods: Tobacco in Maya Art, History and Religion* (Norman: University of Oklahoma Press).

РОЙС (ROYS,R.L.)

1931 *The Ethnobotany of the Maya*, Tulane University Publication no. 2 (New Orleans: Middle American Research Institute; reprint Philadelphia: ISHI, 1976).

РОРК (ROARK,P.R.)

1965 "From Monumental to Proliferous in Nazca Pottery", *Nawpa, Pacha* 3: 1-92.

POT (ROTH, WALTER E.)

1897 *Ethnological Studies among the Northwest Central Queensland Aborigines* (London: E. Gregory).

1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Cuina Indians*, Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

РОУ (ROWE,J.H.)

1960 "Nuevos Datos Relativos a la Cronologia del Estilo Nasca", in *Antiguo Peru, Espacio y Tiempo* (Lima: Editorial Mejia Baca).

1961 "La Arqueologia de Ica", *Revista del Museo Regional de Ica* 12: 29-48.

РУБЕАЪ и ГЕТТЕЛЬФИНГЕР-КРЕЙС (RUBEL, ARTHUR J., and JEAN GETTELFINGER-KREJCI)

n.d. "The Use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic Purposes Among Some Highland Chinantecs", (manuscript, Dept. of Family Medicine, University of California, Irvine).

РУБИН (RUBIN, VERA)

1976 *Cannabis and Culture* (The Hague: Mouton Press).

РЭНДС (RANDS, R. L.)

1953 "The Water Lily in Maya Art: A Complex of Alleged Asiatic Origin", *Bureau of American Ethnology Bulletin* 151: 73-153 (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

1955 "Some Manifestations of Water in Mesoamerican Art", *Bureau of American Ethnology Bulletin* 157: 265-393 (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

САЙДЖЕА (SIEGEL, RONALD K.)

1973 "An Ethnological Search for Self-Administration of Hallucinogens", *International Journal of the Addictions* 5: 373-93.

САЛ-И-РОСАС (SAL Y ROSAS, FEDERICO)

1958 "El Mito de Jani o Susto de la Medicina Indi'gena del Peru", *Revista de la Sanidad de Policia* 18: 167-210.

СВИДЕРСКИ (SWIDERSKI,S.)

1965 "Le Bwiti: Societe d'iniation chez les Apindji au Gabon", *Antropos* 60: 541-

51.

СЕЙЛЕР (SALER, BENSON)

1964 "Nagual, Witch and Sorcerer in a Quiche Village", *Ethnology* 3: 305-28.

СИСКИНД (SISKIND.J.)

1973 "Visions and Cures Among the Sharanahua", in *Hallucinogens and Shamanism*, ed. M. J. Harner (New York: Oxford University Press).

СКИННЕР (SKINNER, ALANSON)

1915 *Societies of the Ioway, Kansa, and Ponce Indians*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 11 (New York).

СМИТ (SMITH, DA VIDE.)

1970 "LSD, Radical Religious Beliefs", *Journal of Psychedelic Drugs* 3(1): 38-41.
1977 "Adverse Drug Reactions from a Rock Medical Team Report", *Journal of the Addiction Research Foundation*, February 1 (Toronto).

СОЙЕР (SAWYER, A. R.)

1966 Ancient Peruvian Ceramics: The Nathan Cummings Collection, *Metropolitan Museum of Art* (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society).

СОЛАМАН (SOLLMANN, TORALD)

1947 *A Manual of Pharmacology*, 7th ed. (Philadelphia: W. B. Saunders).

СПЕНСЕР (SPENCER, ROBERT F., etal.)

1965 *The Native Americans* (New York: Harper & Row, Publishers).

СПЕНСЕР и ДЖИЛЛЕН (SPENCER, B., and F. J. GILLEN)

1899 *Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan & Co.).

СПИНДЛЕР (SPINDLER.G.D.)

1955 "Sociocultural and Psychological Processes in Menomini Acculturation", *University of California Publications in Culture and Society* 5: 430-53.

СПРЮС (SPRUCE, RICHARD)

1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, vol. 2 (London: Macmillan & Co.).

СТОУ (STOWE.B.B.)

1959 "Occurrence and Metabolism of Simple Indoles in Plants", in *Fortschrift der Chemie Organischer Naturstoffe*, ed. L. Zechmeister (Vienna).

СТЭТ (STAT, DANIEL K.)

1974 "Double-Chambered Whistling Bottles: A Unique Peruvian Pottery Form",

СТЭФФОРД (STAFFORD, P.)

1977 *Psychedelic Encyclopedia* (Berkeley Calif.: And/Or Press).

СТЮАРД (STEWARD, JULIAN)

1949 "The Circum-Caribbean Tribes", in *Handbook of South American Indians*, ed. J. Steward, vol. 4 (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

СТЮАРД и ФАРОН (STEWARD, JULIAN, and LOUIS C. FARON)

1959 *Native Peoples of South America* (New York: McGraw-Hill).

СЭТТЕРСВЕЙТ (SATTERTHWAITE, LINTON)

1943 *Notes on the Sculpture and Architecture at Tonala, Chiapas*, Carnegie Institution of Washington Notes on Middle American Archaeology and Ethnology, vol. 1, nos. 1-30 (Washington, D.C.).

СЭФФОРД (SAFFORD, W.E.)

1916 "Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americas", *Annual Report* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution).

ТАРТ (TART, CHARLES)

1971 *On Being Stoned: A Psychological Study of Marihuana Intoxication* (Palo Alto, Calif.: Science and Behavior Books).

1972a *Altered States of Consciousness* (New York: John Wiley & Sons).

1972b "States of Consciousness and State-Specific Sciences", *Science* 176: 1203-10.

1975 *Transpersonal Psychologies* (New York: Harper and Row, Publishers).

ТАУА (TOWLE, M.)

1961 *The Ethnobotany of Pre-Columbian Peru*, Viking Fund Publication in Anthropology no. 30 (New York).

ТЕЙАОР (TAYLOR, J.C.)

1977 "A Pre-Contact Aboriginal Medical System on Cape York Peninsula", *Journal of Human Evolution* 6: 419-32.

ТЕЙЛОР (TAYLOR, NORMAN)

1966 *Narcotics: Nature's Dangerous Gifts* (New York: Dell). ТЕЛЛО (TELLO, JULIO C.)

1915 "Los Antiguos Cernenterios del Valle de Nasca", *Second Congress of Panamerican Sciences* (Washington, D.C.).

ТЕРНЕР (TURNER, VICTOR)

1974 *Dramas, fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press).

ТЕСТА и ТЕСТА (TESTA, A., and P. TESTA)

1965 "Nitrogenous Heterocyclic Compounds in (Cigarette) Smoke

Condensates", *Directoire Annual des Etudes Equipements SEITA2* (section 1), pp. 163-91.

ТОЗЗЕР и ААЛЕН (TOZZER, ALFRED, and G. ALLEN)

1910 *Animal Figures in the Maya Codices*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 4, no. 3 (Cambridge, Mass.: Harvard University).

ТОМПСОН (THOMPSON, J.ERIC S.)

1950 *Maya Hieroglyphic Writing*, Carnegie Institute of Washington, Publication 589 (Washington D. C.).

1954 *The Rise and Fall of Maya Civilization* (Norman: University of Oklahoma Press).

1965 "Archaeological Synthesis of the Southern Maya Lowlands", in *Archaeological of Southern Mesoamerica, Handbook of Middle American Indians*, vol. 2 ed. R. Wauchope and G. R. Willey (Austin: University of Texas Press).

1970 *Maya History and Religion* (Norman: University of Oklahoma Press).

ТОПО (TORO, ALFONSO)

1954 "Las Plantas Sagradas de los Aztecas y su Influencia sobre el Arte Precortesiano", *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*.

УИАБЕРТ (WILBERT, JOHANNES)

1972 "Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela", in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

УИТМЕН (WHITMAN, WILLIAM)

1940 "The San Ildefonso of New Mexico", in *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, ed. Ralph Linton (New York: Appleton-Century-Crofts).

УИФФЕН (WIFFEN, THOMAS)

1915 *The Northwest Amazonas: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes* (London: Constable).

УАЕ (UHLE, MAX)

1914 "The Nasca Pottery of Ancient Peru", *Davenport Academy of Sciences Proceedings* (Davenport, Conn.)

УРТЕГА-БАААОН (URTEAGA-BALLON, O.)

1968 Interpretacion de la Sexualidad en la Ceramica del Antiguo Peru (Lima: Health Sciences Museum).

УЭББ (WEBB, CLARENCE H.)

1971 "Archaic and Poverty Point Zoomorphic Locust Beads", *American Antiquity* 36: 105-14.

УЭГАИ (WAGLEY, CHARLES)

1945 "Tapirape Shamanism", *Museu Nacional Boletin* 3: 41-94 (Rio de Janeiro).

УЭААЕЙС (WALLACE, ANTHONY F. C.)

1957 "Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience", *AMJ Archives of General Psychiatry* 1: 58-69.

1963 *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House).

1971 "A Possible Technique for Recognizing Psychological Characteristics of the Ancient Maya from an Analysis of Their Art", in *Art and Aesthetics in Primitive Societies*, ed. Carol F. Jopling (New York: E. P. Dutton).

ФЕЙБИНГ (FABING, H. D.)

1957 "Toads, Mushrooms, and Schizophrenia", *Harper's* 214: 1284-90.

ФЕЙБИНГ и ХОУКИНС (FABING, H. D., and J. HAWKINS)

1956 "Intravenous Injections of Bufotenine in Man", *Science* 123:886.

ФЕЙРХОЛЬТ (FAIRHOLT, F. W.)

1859 *Tobacco, Its History and Associations* (London).

ФЕНТОН (FENTON, WILLIAM N.)

1940 "Masked Medicine Societies of the Iroquois", *Smithsonian Institution Annual Report to the Board of Regents* 95:397-429.

ФЕРНАНДЕС (FERNANDEZ, JAMES W.)

1963 "Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult", *American Anthropologist* 67: 902-29.

1971 "Tabernanthe iboga: Narcotic Ecstasy and the Work of the Ancestors", in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

1982 *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa* (Princeton: Princeton University Press).

ФОГТ и РУС АУИАБЕР (VOGT, EVON Z., and ALBERTO RUIZ LHUILLIER, eds.)

1964 *Desarrollo Cultural de Los Mayas* (Mexico City: Universidad Nacional Autonoma de Mexico).

ФОН ВИННИНГ (VON WINNING, HASSO)

1969 "A Toad Effigy Vessel from Nayarit", *The Masterkey* 43: 29-32.

ФОРСТ (FURST, PETER J.)

1963 "West Mexican Tomb Sculpture as Evidence for Shamanism in Prehistoric Meso-America", *Anthropologica* 15: 29-60.

1968 "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality", in *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, ed. Elizabeth P. Benson (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library).

1972 "Symbolism and Psychopharmacology: The Toad as Earth Mother in Indian America", *Sociedad Mexicana de Antropología 13 Mesa Redonda en Mesoamerica* (Mexico City).

ФОРСТ и КОУ (FURST, PETER J., and MICHAEL D. COE)

1977 "Ritual Enemas", *Natural History* 86: 88-91.

ФРИДБЕРГ (FRIEDBERG, CLAUDINE)

1960 "Utilisation d'un Cactus & Mescaline au Nord de Perou (Trichocereus pachanoi)", *Proceedings of the Sixth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* 2: 21-26.

1965 "Rapport sur une mission au Perou: description du materiel recueilli, Expose sommaire des recherches entreprises", *Travaux de l'Institut Francois d'Etudes Andines* 7: 65-94.

ХАКСЛИ (HUXLEY, ALDOUS)

1954 *The Doors of Perception* (New York: Harper).

ХАЛСХОФ (HULSHOF, JOSEE)

1978 "La Coca en la Medicina Tradicional Andina", in "Nueva Perspectiva en Torno al Debate sobre el Uso de la Coca", *América Indígena* 4: 837-48.

ХАРДИНГ и ЗИНБЕРГ (HARDING, W. M., and NORMAN ZINBERG)

1976 "The Effectiveness of the Subculture in Developing Rituals and Social Sanctions for Controlled Drug Use", in *Drugs, Rituals, and Altered States of Consciousness*, ed. B. du Toit (Amsterdam: Balkema Press).

ХАРНЕР (HARNER, MICHAEL J.)

1962 "Jivaro Souls", *American Anthropologist* 64: 258-72.

1963 "The Sound of Rushing Water", *Natural History* 77(6): 28-33.

1971 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls* (New York: Doubleday).

1977 "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", *American Ethnology* 4(1): 117-35.

ХАРРИС (HARRIS, MARVIN)

1974 *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture* (New York: Random House).

ХЕДРИК (HEDRICK, B. C.)

1971 "Quetzalcoati: European or Indigene?" in *Man Across the Sea*, ed. C. L. Riley (Austin: University of Texas Press).

ХЕРСКОВИЦ (HERSKOVITS, M.)

1946 *Man and His Works* (New York: Alfred A. Knopf).

ХИЗЕР (HEISER, C. B., JR.)

1969 *Nightshades, the Paradoxical Plants* (San Francisco: W. H. Freeman).

ХИЛЛ (HILL, W. W.)

1938 "Navajo Use of Jimsonweed", *New Mexico Anthropologist* 3: 19-21.

ХОВАРД (HOWARD, J. H.)

1957 "The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains: An Ancestor of the Peyote Cult?" *American Anthropologist* 59: 75-87.

ХОРН и АЙСТОН (HORNE, G., and G. AISTON)

1924 *Savage Life in Central Australia* (London: McGraw-Hill).

ХОФМАНН (HOFMANN, A.)

1959 "Psychotomimetic Drugs, Chemical and Pharmacological Aspects", *Acta Physiol. Pharmacol. Neerl.* 8: 240-58.

ХУД (HOOD, M.)

1971 *The Ethnomusicologist* (New York: McGraw-Hill).

ШАНЬОН (CHAGNON, NAPOLEON)

1968 *Yanomamo: The Fierce People* (New York: Holt, Rinehart & Winston).

ШАРЕР (SHARER, ROBERT)

1968 "Pre-Classic Archaeological Investigations at Chalchuapa, El Salvador: The El Trapiche Mound Group (Ph. D. diss., University of Pennsylvania).

ШАРОН (SHARON, DOUGLAS)

1972a "Eduardo the Healer", *Natural History* 81: 32-47.

1972b "The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing", in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

ШАРОН и ДОННАН (SHARON, DOUGLAS, and C. B. DONNAN)

1974 "Shamanism in Moche Iconography", in *Ethnoarchaeology*, ed. C. Donnan and C. W. Clewlow, Jr. University of California Institute of Archaeology Monograph 4 (Los Angeles).

ШЕЛАХАС (SHELLHAS, PAUL)

1904 *Representations of Deities of the Mays Manuscripts*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 4 no. 1 (Cambridge, Mass.: Harvard University).

ШЛЕЗИР (SCHLESIER, K. H.)

1959 "Stilgeschichtliche Einordnung der Nazca Vasenmalereien: Beitrag zur Geschichte der Hochkulturen des Vorkolumbischen Peru", *Annali Lateranensi* 23: 9-236.

ШУК и КИДДЕР (SHOOK, E. M., and A. V. KIDDER)

1952 *Mound E-III-3, Kaminaljuyu, Guatemala*, Carnegie Institution of Washington Contributions to American Anthropology and History 53, Publication 596 (Washington, D.C.).

ШУАЪТС (SCHULTES, RICHARD EVANS)

1941 A Contribution to our Knowledge of Rivea Corymbosa: The Narcotic Ololiuqui of the Aztecs (Cambridge, Mass.: Botanical Museum of Harvard).

1957 "The Identity of Malpighiaceae Narcotics of South America", Harvard University Botanical Museum Leaflets 18: 1 (June).

1960 Native Narcotics of the New World, The Pharmacologic Sciences, Third Lecture Series (London).

1967 "The Place of Ethnobotany in the Ethnopharmacologic Search for Psychotomimetic Drugs", in *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, ed. D. Efron (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office).

1970 "The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens", *Annual Review of Plant Physiology* 21: 571-98.

1972a "An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere", in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, ed. P. T. Furst (New York: Praeger).

1972b "The Ethnotoxicological Significance of Additives to New World Hallucinogens", *Plant Science Bulletin* 18: 34-40.

ШУЛЬТС и ХОФМАНН (SCHULTES, RICHARD EVANS, and ALBERT HOFMANN)

1973 *The Botany and Chemistry of Hallucinogens* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas Publishers).

ЭВАРТС (EVARTS, E. V.)

1956 "Some Effects of Bufotenine and LSD on the Monkey", *AMA Archives of Neurology and Psychiatry* 75: 49-53.

ЭЛИАД (ELIAD, MIRCEA)

1957 *The Sacred and the Profane*, trans. W. Trask (New York: Harcourt Brace).

1957 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. W. Trask (New York: Pantheon Books).

1975 *Myths, Rites and Symbols* (New York: Harper and Row, Publishers).

ЭЛЬ-ЗОХБИ (EL-ZOGHBY.S.M., etal.)

1970 "Studies on the Effect of Reserpine Therapy on the Functional Capacity of the Tryptophan-Niacin Pathway in Smoker and Non-Smoker Males", *Biochemical Pharmacology* 19: 1661-67.

ЭНГЕЛЬ (ENGEL,F.)

1966 *Paracas, Cien Siglos de Cultura Peruana* (Lima: Mejia Baca).

ЭРЕНВАЛЬД (EHRENWALD,JAN)

1966 *Psychotherapy: Myth or Method?* (New York: Grune and Stratton).

ЭРСПАЙМЕР (ERSPAMER.V.T., etal.)

1967 "5 Methoxy-and 5-Hydroxyindoles in the Skin of *Wy/о Alvarius*", *Biochemical Pharmacology* 14: 1149-64.

ЭФРОН (EFRON, DAVID, ed.)

1967 *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Public Health Service Publication no. 1645 (Washington, D.C.: National Institute of Mental Health).

ЯКОВЛЕВ (YACOVLEFF.E.N.)

1932 "La Deidad Primitiva de los Nasca", *Revista del Museo Nacional* 1: 101-60 (Lima). 1934 "El Mundo Vegetal de los Antiguos Регъапоз", *Revista del Museo Nacional* 3: 241-322 (Lima).

РИСУНКИ

Рис. 1. *Duboisia myoporoides*

Рис. 2. Дошечки с письменами австралийских аборигенов

Рис. 3. *Amanita muscaria*

Рис. 4. *Datura stramonium*

Рис. 5. *Sophora secundiflora*

Рис. 6. *Nicotiana tabacum*

Рис. 7. *Trichocereus pachanoi*

Рис. 8. *Erythroxylon coca*

Рис. 9. *Anadenanthera peregrina*

Рис. 10. Мифологическое существо в маске

Рис. 11. Летящее божество в искусстве паракаса

Рис. 12. Мотив "сигнифайера" в искусстве наска

Рис. 13. Гриб *boletus*, Новая Гвинея

Рис. 14. Тамбо, принадлежащие различным слоям общества мочика (предполагается, что в каждом из тамбо проходят сессии, связанные с употреблением кактуса Сан-Педро)

Рис. 15. Шаман мочика-защитник мореплавания

Рис. 16. Тема сражения шамана со своим врагом в искусстве мочика

Рис. 17. Шаманы ведут своих побежденных врагов (одна из версий)

Рис. 18. Изображение привязанного веревкой (керамика мочика)

Рис. 19. Музыканты мочика со своими животными-союзниками в составе торжественной процессии

Рис. 20. Сцены, связанные с ритуалом оплодотворения и животными союзниками шаманов в искусстве мочика

Рис. 21. Мужчина мочика с эрегированным фаллосом

Рис. 22. Путешествие шамана в подземные миры

Рис. 23. Воины-бобы

Рис. 24. Превращение шамана в растение-союзника

Рис. 25. *Nymphaea amplea*

Рис. 26. Бог табака у майя

Рис. 27. *Rivea corymbosa*

Рис. 28. *Tabernanthe iboga*

Рис. 29. *Banisteriopsis caapi*

Рис. 30. Схема влияния различных факторов на визуальные ощущения под действием галлюциногена

ТАБЛИЦЫ

1. Использование табака в магических и религиозных целях, не связанных с предсказаниями
2. Предсказания с помощью табака

3. Табак и исцеление болезней

4. Табак, наслаждение, межличностное взаимодействие и сила духа

1. 5. Музыка и измененные состояния сознания