

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології



Курсова робота
освітньо-кваліфікаційний рівень — бакалавр
на тему: **«Психоделічні засоби в екстатичних ритуалах і церемоніях
традиційних суспільств»**

Виконав/ла:

студент/ка 2-го року навчання,
спеціальності 034 Культурологія
Слюсар Надія Миколаїв

Керівник Король Денис Олександрович
кандидат культурології, доцент

КИЇВ 2020

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ I. Значення психоделічних речовин в історично-культурних традиціях різних народів	6
I. 1. Сутність наукових розробок та ключові елементи понятійного апарату	6
I. 2. Роль психоделічних грибів в соціокультурному контексті розвитку традиційних суспільств.....	9
I. 2. 1. Короткий огляд теми з виокремленням найбільш суттєвих розробок науковців	9
I. 1. 2. Застосування мухоморів як складова великої низки світових практик	11
I. 1. 2. 1. Розмаїття археологічних знахідок та інших явищ давнини, що містять мухомори	17
I. 1. 3. Особливості використання та вживання інших різновидів психоделічних грибів.....	21
I. 3. Специфіка багатоманіття психоделічних напоїв у давнину та характеристика найбільш яскравих представників даної категорії.....	23
I. 3. 1. Висвітлення загальної інформації стосовно підкресленої теми .	23
I. 3. 2. Особливості вживання напою кікеон у традиціях давніх культур	24
I. 3. 3. Сома як важливий ритуальний напій.....	25
I. 3. 4. Традиційний напій-відвар аяваска та його властивості.....	27
РОЗДІЛ II. Застосування психоделічних засобів як концепт феномену зміненого стану свідомості.....	29
II. 1. Короткий огляд проблематики та розмаїття пов'язаних явищ	29
II. 2. Явище релігійного досвіду	31
II. 3. Містицизм як осередок прояву містичного досвіду	35
II. 4. Містичні вчення в контексті традицій різних народів	37
II. 5. Сутність та інтерпретації явища містичного досвіду	38
II. 6. Феномен псевдо-містичного досвіду	42
II. 7. Екстаз як важливий елемент великої низки практик.....	43
II. 8. Трансперсональна психологія як активне поле для дослідження зміненого стану свідомості	44
РОЗДІЛ III. Шаманізм як духовний і соціальний феномен	49

III. 1. Огляд явища й історіографічні праці, присвячені шаманізму	49
III. 2. Шаманізм як психопатологія.....	50
III. 3. Сутність й особливості явища шаманського камлання.....	52
ВИСНОВКИ.....	56

ВСТУП

Актуальність. Тема використання психоделічних засобів в давніх культурах знаходиться на перетині багатьох дисциплін, поєднуючи в собі культурологічний, фармакологічний, етнографічний, психологічний та інші концепти. Поруч з низкою наукових сфер питання функцій психоделічних речовин корелює з величезною кількістю культурних категорій, кожна з яких має свої унікальні особливості.

Окремим елементом дослідження даного питання є поняття зміненого стану свідомості, необхідність вивчення якого обумовлена збереженням односторонньої інтерпретації феноменів свідомості з боку їх дескриптивних змістовних характеристик.

Для феномену шаманізму також не є характерним загальноприйняте бачення явища та всіх його складових, що, з одного боку, може викликати певні складнощі, а з іншого – навпаки, спонукає до постійного розвитку в широкому полі досліджень.

Ступінь наукової розробки зазначеної теми складають величезна низка різноманітних дисциплін серед яких етнологічні, культурологічні, антропологічні, етнографічні психологічні, психіатричні, фармацевтичні та інші. Говорячи більш детально варто виокремити експедиційні роботи В. Богораза, фундаментальні праці Станіслава Грофа, яким притаманне залучення експериментальних технік, роботи провідних постатей у дослідженнях психоделічних засобів Альберта Хофмана, Роберта Воссона, Вільяма Джеймса та Терренса Маккени з його власною інтерпретацією еволюційного процесу. Особливої уваги заслуговують книга Оларда Діксона «Містерії мухомору» та резонансна робота Еліаде Мірча «Шаманізм. Архаїчні техніки екстазу».

Метою написаної роботи є узагальнене дослідження ролі ентеогенних речовин в історико-культурному розвитку людства, а також аналіз пов'язаних з темою феноменів.

Об'єкт дослідження – практики вживання психоделічних грибів і напоїв в давніх культурах.

Предмет – екстатичні ритуали та церемонії традиційних суспільств.

Для досягнення заданої мети необхідно вирішити **наступні завдання:**

1. Проаналізувати ролі окремих речовин в соціокультурному розвитку людства, з урахуванням різних точок зору дослідників явищ.

2. Розкрити антропологічні етнографічні та археологічні аспекти стосовно вживання напоїв та грибів у давнину.

3. Дослідити феномен змінених станів свідомості, окресливши ключові моменти явища з відповідним розмежування пов'язаних феноменів.

4. Виокремити риси, що стосуються феномену шаманізму, проаналізувавши історіографічні роботи дослідників.

2. Зважаючи на зв'язок теми з фармакологією, надати короткий огляд хімічного складу речовин та їх впливу на людину.

В роботі ми використовуємо такі **методи:**

1. Загальний **системний метод** для дослідження єдиного феномену з узгодженням функціонування всіх його складових.

2. **Метод типологізації**, розподіливши досліджувані об'єкти по групах, кожна з яких має свої особливості.

3. **Крос-культурний метод**, спрямований на зіставлення кількох різних культур.

РОЗДІЛ I. Значення психоделічних речовин в історично-культурних традиціях різних народів

I. 1. Сутність наукових розробок та ключові елементи понятійного апарату

Значна частина світової історії ще з давніх часів, пов'язана з використанням психоактивних речовин, що стало предметом зацікавлень представників абсолютно різних академічних дисциплін, починаючи від природничих галузей [147], низки гілок медицини [46] і психології [84] та простягаючись до антропологічних [56], етнографічних [12] й плюралізму інших досліджень, сфокусованих на тій чи іншій складовій соціокультурного розвитку людства. В роботі ми проаналізували роль окремої категорії речовин, відомої під терміном «психоделічні», вперше введеним британським психіатром Хамфрі Осмондом, котрий можна перекласти як «той, що виявляє розум» або «розширює свідомість» [147]. Згідно з американським фармакологом та медичним хіміком Девідом Ерл Ніколсом, «психоделіки є потужними психоактивними речовинами, які змінюють сприйняття та настрої і впливають на численні процеси пізнання» [153].

Існує гіпотеза, що знайомство людства з психоактивними речовинами сягає корінням ще в ранній палеоліт (40 000 – 10 000 років до нашої ери), коли представники тогочасного населення за допомогою магічних обрядів та церемоній намагались змінити стан свідомості. [104] Психоделічні засоби сприяли встановленню контакту людини з власною підсвідомістю, а також «полегшували входження в стан екстазу, під час якого вона переживала враження спілкування з надприродними силами, котрі приносили їй втіху або таємну інформацію з будь-якого іншого світу». [104]

Незважаючи на юридичне ототожнення з наркотичними речовинами [26], психоделіки «зазвичай вважаються фізіологічно безпечними і не призводять до залежності» [153]. Відомий дослідник психоделічних препаратів та письменник Тімоті Лірі підкреслює, що «специфічна реакція практично не пов'язана з хімікатом, а в цілому залежить від налаштування і акомпанементу,

тобто від підготовки і оточення» [84]. Інший автор робіт, присвячених вивченню впливу психоактивних речовин на людину, Станіслав Гроф підкреслює, що під час прийому психоделіків «свідомість виявляє ознаки характерної якісної трансформації, подібно до того, як це відбувається уві сні». [38] В багатьох випадках, особливо при інтоксикації мескаліном або псилоцибіном, спогади про пережитий досвід є різноманітними та яскравими, що підтверджує оніричний тип свідомості. Такі зміни спостерігаються тільки під час застосування психоделічних засобів. Разом з тим, є ймовірними інші характерні для онейроїду симптоми (космічна, релігійна, містична тематика переживань, ступор та ін.), коли сп'янілий знаходиться в «глядацькій залі, а не на сцені», зі сторони спостерігаючи за тим, що відбувається [112].

Аналізуючи окремі аспекти культури традиційних суспільств, ми використовуємо термін «ентеогенні» для визначення речовин, що застосовувались під час різних заходів, оскільки, «хоча поняття «психоактивні» охоплює всі засоби, що впливають на розумову діяльність, ентеогени є специфічними речовинами, котрі використовували для отримання досвіду, який вважають «духовним» ті, хто їх вживає» [162]. Не існує простої хімічної класифікації ентеогенів, тому що «психоактивними є багато різних структурних видів алкалоїдів, терпеноїдів, амінокислот, і навіть кумаринів» [141].

Наразі значно посилюється тенденція до розвитку прикладних антропологічних та етнологічних досліджень [8]. Останнє значною мірою стосується медичної антропології, зокрема, та розробок на тему застосування рослинних галюциногенів, що підкреслює М. О. Орлова у передмові до свого перекладу двох невеликих розділів з книги М. Добкін де Ріос під назвою «Психоделічна подорож Марлен Добкін де Ріос: 45 років з шаманами, аяуаскero й етноботаніками» [103]. Як уточнює сама дослідниця у своїй монографії, «внесок, котрий антропологія може зробити у вивчення використання рослин здатних впливати на свідомість по всьому світу, полягає в тому, щоб показати, яким чином різні особливості культури, а саме, системи вірувань, цінності, уявлення та надії формують одні з найбільш суб'єктивних переживань,

властивих людям» [56]. Особливої уваги заслуговує заснована американським науковцем Робертом Гордоном Воссом наука, що отримала назву «етномікологія», в той час як її предметом виступає проблема впливу психоактивних рослин на розвиток культури людських суспільств [76].

Іншою проблемою, що потребує окреслення є типологізація різноманітних психоделічних речовин, чому також присвячено велика низка наукових розробок. Саме поняття «психоделічні рослини» вже є виокремленою складовою більшої класифікації, оскільки ключовим є природне походження речовин, що відділяє їх від великих психоделіків та деліріантів [104]. Також, недоречним буде надання всеохопного ярлика «галюциногени», оскільки окрім рослинних ті містять фенциклідин його структурні аналоги та інші синтезовані речовини [106]. Недостатнім буде обмеження терміном «рослинні», тому що він поширюється на опій та подібні засоби, котрі виходять за межі «психоделічних». [63] Велика кількість інших класифікацій базується на таких факторах, як вплив на організм, походження, хімічна будова тощо. [23]

Оскільки метою даною роботи не є глибоке дослідження структури та різних фармакологічних аспектів, в той час як характеристика хімічного впливу описується поверхнево, враховуючи безперечний зв'язок з прикладними науками, порядок викладу матеріалів, орієнтованих на ознайомлення з життям та розвитком традиційних суспільств, відштовхуватиметься від таких категорій психоделічних речовин, як:

- гриби;
- напої.

Позиція грибів аргументується їх роллю в безлічі складових існування різноманітних народів світу, що є предметом дослідження великої кількості фахівців, серед яких не останнє місце займають розробки Валентини та Гордона Воссонів, які є засновниками вищезгаданої етномікології [161]. В. М. Топоров в статті «Гриби» в «Міфах народів світу» виділяє певні «грибні» міфологічні мотиви, що свідчить про тисячолітній супровід даного царства природи соціокультурного розвитку людства [124]. Дослідник психоделічних засобів

Теренс Маккена навіть запропонував свою теорію еволюційного процесу, де головне місце відведено саме грибам [89]. Крім цього, «синтезований хімічним шляхом ЛСД теж є похідним алкалоїдів ріжків (гриба, що паразитує на злакових рослинах)» [154]. Вибір розгляду специфіки напоїв у наведеній класифікації є причиною більш розповсюдженого застосування у церемоніях та ритуалах традиційних суспільств, ніж інших ентеогенів, що буде підтверджено матеріалами наданими нижче.

Всеохоплююче дослідження з наявністю інших розповсюджених психоделічних компонентів, серед яких кактуси, пурпурові ріжки, речовини, що вживають шляхом куріння та інші, потребує набагато більшої кількості часу та об'єму для глибинного вивчення. Через це ми вирішили сфокусуватись саме на даних блоках речовин. Детальну класифікацію всередині аналізу кожної категорії, разом з розрізненням «містичного» й «естетичного» досвіду та інших явищ, що стосуються змінених станів свідомості, також буде розкрито в наступних розділах. Окрему частину роботи присвячено дослідженню феномену шаманізму.

I. 2. Роль психоделічних грибів в соціокультурному контексті розвитку традиційних суспільств

I. 2. 1. Короткий огляд теми з виокремленням найбільш суттєвих розробок науковців

Гриби є самостійним царством життя, представники якого поєднують в собі риси, характерні для тварин (харчування, внутрішня будова клітини), разом з такими притаманними рослинам ознаками, як спосіб розвитку та розмноження. Їх походження датується ще кількома мільярдами років тому, в той час як російський міколог Михайло Вишневський зазначає, що «міцеліальні сплетіння виявлених протерозойських грибів заповнювали жовна, котрі утворилися з бульбашок захопленого лавою газу і знаходилися на дні тодішнього світового океану» [28]. Серед чисельного різноманіття видів виокремлюється категорія грибів, в плодових тілах котрих наявні психоделічні речовини, що, володіючи магічними властивостями [69], здатними впливати на свідомість, використовувались під час проведення великого спектра ритуалів

[158]. Споживання різноманітних типів грибів з метою відчуття галюцинацій відомо тисячі років, що мало місце в країнах усього світу, окрім Британії, де дане явище було мало поширеним. У багатьох інших північних європейських країнах гриби стали центральним компонентом вибудовування цілих культур [116].

Зв'язок між мовою та грибами блискуче було передбачено Генрі Мунном у нарисі «Гриби мови», що містить наступне: «Мова є екстатично. діяльністю смислоозначування. При сп'янінні грибами легкість, свобода, вдалість виразів, на які стаєш здатним, є такими, що дивуєшся словами, народженим із з'єднання наміру висловити з матеріалом переживання. Спонтанність, котру вивільняють гриби, не лише перцептуальна, а й лінгвістична. Для шамана це – ніби саме існування висловлюється через нього» [152].

У виступах відомого дослідника складових самосвідомості Карлоса Кастанеди, котрі висвітлювали «шлях знання» індіців, велика увага приділяється «магічним грибам», в той час як саме відкриття пізнавального аспекту впливу грибів на людську культуру пов'язується з етноботанічною працею подружжя Воссонів [71]. Гордон та Валентина цікавились вживанням грибів, до складу котрих входять галюциногени в різних культурах, що існували в Америці до появи європейців, а також у сучасній Центральній Америці. В результаті багаторічних досліджень у сфері етномікології було проведено декілька польових досліджень у Мексиці та, як наслідок, в червні 1955 року Воссони стали першими європейцями, допущеними до священного ритуалу, котрий проводився масатекською курандерою – знахаркою Марією Сабіною [42]. Окрім цього, педіатр Валентина Павлівна вперше висловила припущення про можливе застосування галюциногенів для терапії невиліковно хворих [42].

В книзі «Їжа богів» американський автор Теренс Кемп Маккенна досліджує процес, під час якого природні психоделічні засоби змогли дати нашим пращурам еволюційну перевагу та викликати в них інтерес до філософії [89]. На думку дослідника, перетворення ранніх предків людини *Homo erectus* у вид *Homo sapiens* головним чином пов'язано з додаванням в їх раціон гриба

Psilocybe cubensis [146]. Теренс Маккена вважав, що такий стан речей був обумовлений силами, відповідальними за висихання африканського континенту, коли давні пращури були змушені пересуватись в пошуках нових джерел харчування, а псилоцибін виштовхнув нас за межі такого мислення в світ уяви та рефлексії [148].

Отже, використання психоделічних грибів відомо людству ще з далекого минулого, знайшовши місце майже в кожному куточку планети та відбившись в багатьох соціокультурних традиціях величезної кількості народів. В окремих випадках гриби навіть займають головну позицію в формуванні культур, стаючи важливими елементами різних розгалужень. Водночас, сфера їх дослідження оповита різноманітними гіпотезами, розробками й знахідками, список котрих постійно оновлюється, заповнюючи прогалини.

I. 1. 2. Застосування мухоморів як складова великої низки світових практик

Однією з найвідоміших представників галюциногенних грибів вважається родина мухоморових (*Amanitaceae*), вживання різних типів котрої ще в давні часи було поширеним феноменом всієї півночі Євразійського континенту [27]. З грибів до раціону більшості корінних народів Крайньої Півночі та Сибіру входить винятково мухомор, в той час як шамани за зовнішній вигляд та галюциногенні властивості вважають його царем всіх грибів [52]. За різними даними, кількість видів мухоморів сягає кількох сотень тисяч, а також, незважаючи на отруйність багатьох з них, їстівні представники родини аманітових є поширеними в природі, до котрих належать наступні: мухомор червоний (*Amanita muscaria*), мухомор товстий (*Amanita spissa*), мухомор смердючий (*Amanita virosa*), мухомор сірий (*Amanita porphyria*), мухомор патерний (*Amanita pantherina*), мухомор поганковидний (*Amanita mappa*), мухомор сіро-рожевий (*Amanita rubescens*) [109], а також поплавок шафранний (*Amanita crocea*) [101].

Декілька червоних мухоморів можуть створювати так звані «відьмині кільця», котрі в період Середньовіччя та полювання на відьом були ключовою ознакою проведення шабашів, оскільки трава всередині кілець з природніх

причин була тьмяною, немов витоптаною хороводом танцюючих чаклунок, в той час як у випадку, якщо скотина поїсть цієї трави, вважалося, що це може призвести до її смерті [98]. Використовуючи даний вид *Amanitaceae* в якості засобу для боротьби з мухами, що в народних уявленнях грали роль темних сил, мухомор часто набував назви «духомор» [52]. На території Чукотки про мухомор розповідали казку, сутність котрої зводиться до того, що даний гриб є красивим, привабливим, але водночас липким і підступним [52]. В осередку коряків та чукчів даний гриб називають вапак (*Warach*), в той час як угорською назвою мухомору є «гриб божевілля», що фігурує в роботах М. Хоппала: «Навіть серед найбільших дослідників мало хто знає, що в угорських народних віруваннях є свідчення, пов'язані із застосуванням мухомора, гриба, що містить інгредієнти, здатні викликати галюцинації, котрий широко застосовувався в шаманізмі для впадання в транс. Точно відомо, що використання "гриба божевілля" було звичайною справою в чаклунстві (особливо в любовній магії), однак, вочевидь, існує занадто мало даних про це, оскільки дана практика повинна бути заснована на таємниці *taltos* або *tudos*-пастор ("всезнаючий пастух"), що ревно охороняється». [131] Продовжуючи мову про символічний образ мухомору варто зазначити, що в уявленнях чукчів і коряків він належить до класу невидимих сил вселенського порядку й має назву «вагийнин», яка в перекладі означає «існування» «істота» «сутність», маючи категоріальне значення. [92] У шаманському фольклорі мухомор розглядається з руйнівнотворчих позицій, подібно до інших вищих істот в той час як його зовнішній вигляд розділяє поняття трьох світів Всесвіту: Верхнього світу (капельюшок з крапками – небо з зірками), Середнього (кільце на ніжці), а також Нижнього світу (утовщену підставу, інакше іменовану вульвою). [52] Окрім Світового Дерева, котре, безумовно, виступає одним з найдавніших фалічних символів, що стало предметом великої кількості досліджень, мухомор символізує чоловіче та жіноче з'єднання, оскільки виростає з нижньої частини ніжки (так званої «вульви»), а червоний колір капельюшка порівнюється з життєвою силою, подібною до крові, що наповнює кожен частину творіння [55]. В цей же час

згідно з уявленнями коряків, «творець Всесвіту Куйкиннюку (Великий Ворон) створив мухомор останнім на землі, щоб людям було веселіше» [9, с. 73].

В давнину шамани одягали на тіло хутрянні шкури, а на голову роги, щоб цілком походити на тварину, завдяки чому вдалось дізнатись секрет прояву властивостей мухомора [56, с. 43]. Представники *Amanitaceae* зазвичай поїдалися, як п'яний засіб учасниками оленячих свят, одним з яких є чукотський негиргин, що в перекладі означає свято «молодого оленя», святкування котрого відбувається ранньою осінню, а вапак-му-хомор досі належить до ключових і обов'язкових компонентів обряду, розпочинаючи його разом з «живим вогнем», здобутим тертям, і домашніми зображеннями духів-охоронців [52, с. 19]. На території деяких регіонів, особливо південних, землеробських, але не втративших у зв'язку з переходом ключових архаїчних уявлень, замість оленя можна спостерігати бика, котрий грає роль носія сонця по небосхилу, хранителя сили родючості, а також того, хто подає блага. Широко відомими є оргіастичні ігрища на честь даної тварини, під час котрих вживалися різні психоактивні речовини, в тому числі і гриби, про що можна судити за збереженими наскальними малюнками. Під час цих явищ парубок одягав маску бика, намагаючись підчепити рогами одяг дівчат-втікачок. Розповсюдженням було додавання плюща до наркотичного зілля, що посилювало загальний ефект, в той час як деякі жінки вводили розчин прямо в піхву (інтра-вагінальне використання *Amanita muscaria* вивчено недостатньо), буквально перетворюючись у божевільних [5, с. 430]. Еротично-сексуальні ігрища мали місце бути і при вживанні одних мухоморів, а алкалоїди, що входять до їх складу, діють спочатку розслабляючи, сп'янюючи, після чого настає загальне збудження, людині починає здаватися, що їй заважає одяг, а згодом вона співає, танцює голою та робить непристойні жести [9, с. 71].

В уявленнях народів Чукотки, шамани, наївшись мухоморів, могли перетворюватися в різних представників тваринного та пташиного світу [52], в контексті чого найчастіше фігурує образ Ворона, що, як зазначалось вище, і створив ці гриби для загального користування. В розповідях коряків є

присутньою історія про те як Великий Ворон зупинив дощ, використавши для цього прихильність доньки Людини-блискавки – одноокої господині погоди, а за міськими повір'ями, коли вона п'яніє від мухоморів, так само одноокий батько тягне доньку за ногу, поки голова стукає о небесне склепіння, від чого лунає грім, а сеча, що виливається з неї, падає на землю дощем [31]. Ще одна версія свідчить, що буря трапляється тоді, коли господиня погоди, котра живе за морем, розчісує своє волосся, в той час як сам мотив розчісування є дуже широко поширеним і відомим багатьом народам, в тому числі й жителям Європи, які використовують його в оповіданнях про зустрічі з лісовими і водяними красунями, густота й довжина волосся котрих здатна закрити наготу [55, с. 59].

Деякі люди, котрі вживають мухомор, порівнюють його із сонечком, а іншими, пов'язаними з культом грибів, комахами є бджоли [52]. В даному контексті вищезгаданий Теренс Маккена стверджує наступне: «Медовий напій, тобто мед, що забродив, мабуть, був освіжаючим, здатним відновлювати сили засобом, у індоєвропейських племен. Цю культурну характеристику вони поділяли зі споживаючими гриби скотарськими племенами давнього Близького Сходу... Згідно з широко поширеним переконанням, що існувало в класичному світі, бджоли походять від туш худоби, що набуває великого сенсу в контексті розгляду як спробу пов'язати бджіл (як джерело меду та п'яного зілля – медового напою) з худобою і більш древнім грибним культом. Можливо, культи цього напою разом з грибними, що використали мед для зберігання, розвивалися в тісному зв'язку один з одним» [89, с. 75]. Також автор згадує промальовування однієї з фресок комплексу Тассілі-н'Адджер, виявленого в кінці XIX століття у важкодоступному гірському районі на півдні Алжиру, де зображується шаман з головою бджоли (мотив перевтілення), стискаючи в руках гриби [89]. Коментуючи дану згадку, Олард Діксон виокремлює звук, котрий видають бджоли, пов'язуючи його з особливим фоном, характерним для періоду, що передує фазі видінь після прийняття як рослинних, так і хімічних галюциногенів [52].

Досвіди, котрі корелюють з перетворенням у вовка не є доволі поширеним феноменом, хоча саме поняття лікантропія, що з грецької перекладається як «людина-вовк», вважається класичним проявом «перевертництва», набувши характеру епідемії в середньовічні часи, особливо на території Франції, що описує Е. А. Шервуд: «Хворі представляли себе порослими шерстю, з жахливими кігтями й іклами, стверджуючи, що під час своїх нічних поневірянь розривали людей, тварин і особливо дітей. Нерідко в селах ловили лікантропів, що бігали на четвереньках та імітували завивання вовків. Їх вважали чаклунами, які прийняли звірину зовнішність, щоб заподіяти більше шкоди християнам» [52]. Більшість дослідників Середньовіччя, котрі присвятили свою діяльність дослідженню лікантропії припускали, що причиною перетворення в тварин є омана почуттів, викликана вживанням наркотичних засобів, одним з яких є мухомор [53]. Важкі випадки інтоксикації мухоморами з характерними зміненими станами свідомості є ключовою метою шаманів, котрі на деякий час починають уявляти себе духами, що підкреслював М. Еліаде [143]. Ще одним наслідком вживання мухоморів є бажання використати прилив сил, що найчастіше виявляється у руйнівній поведінці, одним з найяскравіших прикладів чого є відомі скандинавські воїни берсерки, що після прийняття *Amanita muscaria* починали відчувати себе ведмедами та вовками, одягаючи на голе тіло шкури тварин і характерно завиваючи, рвалися до бою й крушили все на своєму шляху. [52]

В своєму надзвичайно об'ємному дослідженню ролі мухоморів у різноманітних традиціях давніх часів Олард Діксон зазначає, що «грунтуючись на реальних сп'яніннях мухоморами й ігор уяви тих, кому вони були недоступні, зважаючи на відсутність коштів або релігійних протиріч, був створений цілий пласт легенд про дівчат-мухоморів (мухоморних дівчаток) [52 с. 30]. В якості прикладів автор наводить міфологію коряків, де син Великого Ворона Кутха Емемкун, захопившись красою мухомора, зробив його дівчиною, в той час як за іншими версіями корякського походження, одна жінка після образи на чоловіка перетворилась на мухомор, а потім зібрала своїх дітей, разом з котрими всі вони

пішли під землю [9, с. 71]. Ітельмени вважають цей гриб надприродною істотою жіночої статі, а в народних уявленнях, скориставшись своєю вродою, вона здатна «повести за собою в ліс мисливця, як це сталося з вороном Челькутхом (персонаж, що в ітельменського фольклорі протиставляється Великому Ворону Кутху). [52, с. 30]. Окрім всього іншого, О. Діксон підкреслює надзвичайну схожість русалок з дівчатами-мухоморами, оскільки останні описуються як звабниці з красивим обличчям, струнким тілом, довгим густим волоссям як рудого, так і золотого, чорного й палітри інших кольорів, невеликого зросту, пишними грудями й часто з червоними шапочками на голові, тотожними зі шляпками мухоморів. Зазвичай ці дівчата ходять оголеними, живуть великими сім'ями в лісовій місцевості, біля болота чи води, захоплено вступаючи в контакт з чоловіками [52]. Символізм переходу людини, котра вживає мухомор, від звичної реальності до зміненого стану свідомості й назад відображається в ітельменській легенді, виокремленій В. Г. Богоразом: «Якщо людина з'їла один мухомор, вона побачить одну мухоморо-людину, якщо з'їла два-три, побачить відповідне число. Мухомори беруть людину за руки і відводять її на той світ, показують їй все, що там є, роблять з нею неймовірні речі» [16] Перебуваючи у своїх видіннях, людина на певний час забуває про все навколо, а повернення з цього стану є доволі складним процесом, для реалізації чого необхідно залізти на слизьку льодяну гору, двічі впавши вниз, герою нарешті вдається втамувати голод [52].

Сексуальне забарвлення образів що виникають у шаманів під час видінь є одним з вагомих аспектів оскільки реальне зняття предметів одягу відіграє значну роль у формуванні уявлень про дівчат-мухоморів, а значна кількість культур Крайньої Півночі корелює саме з роздяганням [55]. Тим не менш в окремих народів існували певні обмеження що стосувались оголення різних частин тіла порушення чого реалізувалось саме завдяки мухоморам. [50, с. 83] Значне підвищення статевого потягу вважається однією з ознак, найбільш характерних під час вживання як *Amanita muscaria*, так і галюциногенів в цілому, а іноді без використання наркотичних речовин [52, с. 29]. Остання

нотатка є доволі важливою, розповсюджуючись далеко за межі окресленого аспекту загальної характеристики, оскільки випадки входження в змінений стан свідомості та мухоморний екстаз з подальшою зустріччю з духами є доволі поширеними, навіть за умов відсутності акту вживання галюциногенного гриба й знання всіх особливостей його впливу на людський організм [52, с. 27].

Хоча сила дії *Amanita muscaria* значно поступається іншим рослинним психоделікам, ступінь занурення в змінений стан свідомості та його перебіг значно залежать від підготовки до подібного переживання, наявності знань, легенд та міфів й низки інших умовностей, в той час як «на всіх етапах від збирання до прийняття спілкування з духом мухомора є певним ритуалом, в котрому священний статус мухомора визначається системою заборон і приписів» [9, с. 76].

Підбиваючи підсумки своїх досліджень, Олард Діксон робить припущення, що «мухомор у давнину використовувався в шаманізмі не лише для конкретного внутрішнього вживання, але й у якості медитативної мандали (священне зображення), котра налаштовує практикуючого, котрий раніше пробував гриб, наприклад, під час ініціації» [52, с. 29], в той час як прикладами подібних мандал можуть виступати Тассілі-н'Адджер і чукотсько-ескімоське святилище Пегтимель, що будуть більш детально описані надалі.

Беручи до уваги детальний опис символічного значення мухомору, можна стверджувати, що даний представник родини аманітових знаходиться на перетині багатьох світових культур, в той час його вплив поширюється на велике коло феноменів важливих для конструювання життя певних територій.

I. 1. 2. 1. Розмаїття археологічних знахідок та інших явищ давнини, що містять мухомори

За тривалий час існування мухомори сприяли розвитку та змінам в різних сферах життя людства. В середині XX ст. археологічна експедиція під керівництвом Миколи Дикова дослідила знайдені на Чукотці унікальні наскальні зображення, відомі як «пегтимельські петрогліфи». Вік пам'ятника був визначений в період з I тисячоліття до н. е. по кінець I тисячоліття н. е. [51]. На думку українського філософа та антрополога Романа Кіся, пегтимельські

петрогліфи «були одним із складників синкретичної мисливської магії, оскільки знайдені вони на місцях переправи диких оленів, де на них полювали зі списками з байдарок» [81]. В роботі, присвяченій характеризуванню даного артефакту, вищезгаданий археолог М. Диков описує особливу сюжетну групу, котру становлять різноманітні людиноподібні фігури чоловічої та жіночої статі, серед яких виділяються своїм незвичайним видом антропоморфні зображення з грибовидними силуетами» [51]. Визначаючи рід зображених грибів, дослідник підкреслює такі ознаки, як розширена знизу ніжка, а також ще молода опукла шапинка або вже розпущена плоска, котрі є характерними для мухоморів. Вони не виконують роль головного убору або елемента зачіски, оскільки є вибитими не завжди на голові людського зображення. Частіше дивні силуети знаходяться над або замість неї, що свідчить про необхідність єдиного і безпосереднього зв'язку. Ці гриби мають свій самостійний сенс, в той час як кореляція з людською фігурою є умовною і в деякому сенсі символічною, відповідно до «відомої загальної закономірності антропоморфізації тварин або рослин на певній стадії у різних народів» [51].

Тож, доречним підсумовуванням описаних фактів стане твердження про те, що петрогліфи святилища Пегтимель відіграють роль свідoctва про надзвичайно глибоку давність культу мухомора.

Окрім пегтимельських скель людиноподібне зображення мухоморів також втілюється в міфології чукчів. В своїй фундаментальній праці «Чукчі» етнограф Володимир Богораз досліджує процес, під час якого мухомори являлися сп'янілим в дивній людиноподібній формі, що було описано вище. [26, с. 5]. Не менш важливими є зображення, знайдені на вищезгаданому плато Тассілі-н'Аджер, вік котрих сягає від 9000 до 6500 років. До складу цих давніх зразків живопису входить найбільш ранні відомі зображення величезного розмаїття як культових так і побутових [107]. Сюжетів, серед котрих ритуали пов'язані з використанням психоделічних грибів (ведуться суперечки стосовно їх категорії), а також зображення танцюючих шаманів бігу людей-грибів та величних фігур божеств. Кожен танцівник тримає в правій руці грибоподібний

об'єкт, на відстані від якого зображено дві пунктирні паралельні лінії, що досягають точки центру над головою. Подвійна лінія могла б позначати зв'язок, котрий проходить між об'єктом, що утримується в руці (або актом утримання його в руці) і людським розумом [157]. Давні мешканці залишили більше 15 тисяч наскальних малюнків та рельєфів, що охоплюють великий проміжок часу – від VI тисячоліття до н. е. до наших днів включно. Це зображення тварин, людей, сцен полювання, війни колісниць та ін. – справжній літопис Північної Африки [100].

Суттєвим компонентом Тассілі-н'Аджер виступає масив Ауанрхет що нагадує справжнє орлине гніздо й нависає над Джаббареном. Окрім цього, в характеристиці фігурує наступне: «Висота його близько 2000 м. Дістатися до нього нелегко. Два верблюда і два осла, які тягнуть на собі наш невеликий багаж, нестерпно страждають. Вони насилу піднімаються по схилах, покритим гострим камінням що осипається» [86]. Одним з зображень даного святилища є шаман в позі наїзника з тіла якого ростуть гриби, також в нього немає кисть рук та стоп в той час як на голові є маска з рогами бика [54]. В середині XX ст. Р. Г. Воссон та В. П. Воссон намагались довести, що використання мухоморів як ентеогенів почалося не 10 тисяч років тому (мезоліт), а набагато раніше, в кінці верхнього палеоліту, коли відбувався відступ льодовика з рівнин, котрі швидко покриваються тайгою, створюючи найбільш сприятливі умови для існування грибів [101]. Для монголоїдів та європеїдів мухомор став символом «вивернутої» людини, тобто людини з розкритим свідомістю: гриб червоний зовні та білий всередині, а людина – навпаки. Палеоазіати вважають мухомор веселою істотою, котра може допомогти порадою в скрутні часи або попередити про небезпеку.

Олард Діксон підкреслює, що «незважаючи на практично повсюдне поширення мухоморів по всьому Сибіру, їх кількість та психоделічні властивості в різних регіонах не є однаковими» [52]. Фахівець посилається на інформацію згідно з котрою на Камчатці мухоморів доволі багато в той час як у Колимському краї практично немає. [52, с. 57]. Один з учасників північно-

східної географічної експедиції кінця XVIII ст. Карл Мерк зазначає: «Мухомором користуються головним чином коряки, вживаючи його або в свіжому вигляді, так як він міцніше, або засушеним в згорнутому. Вони жують його недовго і потім ковтають цілим. Сушені вони звикають ковтати до чотирьох штук відразу. Сп'янілих коряки охороняють, по-перше, щоб підібрати те, що ці безумці випльовують, по-друге, щоб зібрати сечу, яка, за їх твердженням, діє значно краще самих мухоморів» [131].

Тож символічне значення використання мухоморів у давнину знайшло місце у широкому розмаїтті знахідок археології дозволивши реконструювати життя традиційних суспільств.

I. 1. 2. 2. Деякі аспекти, пов'язані з хімічним впливом на людину

Хімічний склад мухоморів – складний, але водночас достатньо досліджений процес. В представниках виду *Amanita muscaria* було виявлено хімічні сполуки, частина яких є джерелом утворення в організмі токсичних метаболітів [62]. В 1869 році німецький токсиколог О. Шмідеберг виділив з мухомора алкалоїд мускарин, котрий своєю дією дуже близький до ацетилхоліну. Дослідники помітили, що отруєння чистим мускарином не є схожими на отруєння мухомором. На мозок діє «комплекс з трьох активних речовин: іботенової кислоти, мусцимола та мусказона, близьких між собою за хімічною природою» [88]. Крім мухомора червоного на нервову систему людину впливають *Amanita citrina*, *Amanita tomentella*, *Amanita porhuria*, *Amanita regalis* та патерний мухомор. Вживання королівського мухомора здатне викликати галюцинації, приголомшення та втрату свідомості [97]. До складу *Amanita citrina* входить галюциногенна речовина 5-МеО-ДМТ (5-метоксидиметилтриптамін), а також буфотеїн, що входить до складу деяких афродизіатичних лікувальних засобів [52]. Встановлено, що при поїданні таких видів, як *Amanita muscaria* і *Amanita pantherina*, «у сечі накопичується метаболіт іботенової кислоти – мусцимол, який і забезпечує галюциногенний ефект, активізуючи ГАМКА-рецептори в структурах головного мозку» [97]. Дія речовин *Amanita muscaria*, здатних викликати сновидіння («soporific effect»),

посилюється на природному тлі «ендогенних» снів з характерним для них біохімічно-фізіологічним станом організму.

I. 1. 3. Особливості використання та вживання інших різновидів психоделічних грибів

Окрім мухоморів, особливо сильні галюциногенні властивості є характерними для представників роду *Psilocybe*: псилоцибе кубинське, псилоцибе мексиканське, псилоцибе сапотекське. Хімічний аналіз дозволив виявити діюче ядро, котре володіє галюциногенними властивостями та відоме під терміном «псилоцибін» [59]. Згідно з результатами дослідження негативного впливу наркотичних речовин у Великобританії, псилоцибінові гриби є найменш небезпечним наркотиком, котрий використовується в рекреаційних цілях [27]. Існує велика низка доказів, які історично підтверджують факт використання грибів на всій території Мезоамерики, починаючи від завоювання Кортесом Мексики в 1519 році [139].

На поширених в античному світі містеріях, котрі спочатку з'явилися на території Давнього Єгипту, також використовувались психоделічні гриби. Одним з найвідоміших підтверджень цього є ранній класичний грецький мраморний фрагмент поховальної стели V ст. до н. е, відомий під назвою *L'Exaltation de la Fleur* (з лат. «Піднесення квітки») [149]. Пам'ятку було відкрито Леоном Хозі та Анрі Дауменом в фарсальській церкві [142]. Різні вчені «хотіли бачити представлених в цьому творі двох богинь елевсінських містерій Диметру та Персефону в акті показу або обміну певними об'єктами, інтерпретованих як квіти» [140]. Однак, насправді, об'єкт, що знаходиться в руці фігури справа (ймовірно, яскравої Персефони), більше нагадує гриб. В руці іншої богині зображено такий самий об'єкт. Можна припустити, що ці гриби відносяться до псилоцибінового типу, оскільки їх форма та вигляд є дуже схожими [157, с. 266].

Події найголовніших містерій Стародавнього світу, які святкувалися майже дві тисячі років (бл. 1500 до н. е. – 400 н. е.) в давньогрецькому місті Елевсіні, були викладені в епічній поемі, яка була створена приблизно в VII столітті до н. е. і відома як «Гомерів гімн Деметрі». [144] До 1964 року ніхто не

наважувався припустити, що в цьому таїнстві може бути замішаною якась галюциногенна рослина [89]. Першим це зробив англійський поет Роберт Грейвс в своєму нарисі «Два народження Діоніса», зазначаючи, що секретом, який Деметра розіслала по світу з Елевсіна через протеже Триптолема, було мистецтво сіяти зерно і збирати урожай. Останнє є бентежним, оскільки Триптолем має відношення до кінця II ст. до н. е., в той час як культивування зерна в Єрихоні та інших місцях відоме приблизно з сьомого тисячоліття до н. е. Тому секрет Триптолема представляється пов'язаним з якимись галюциногенними грибами, і, на думку Грейвса, «жерці в Елевсіні виявили якийсь інший галюциногенний гриб, з яким легше впоратися, ніж з *Amanita muscaria*: його можна запікати в священних коржиках, нарізати у вигляді брусків, або *phalloi*, і він не втрачатиме при цьому своїх галюциногенних властивостей» [155].

Іншими осередками наскальних зображень ентеогенних грибів є Лівія (гори Тадрарт Акакус), Чаде (плато Еннеді) та Єгипет (Джебель) [9]. Південний індійський залізний вік представляють дольмени, менгіри та інші кам'яні споруди, надзвичайно схожі на мегалітичні пам'ятники з Північної Європи, незважаючи на значні географічні та хронологічні відмінності. Типовими мегалітичними пам'ятниками зі штату Керала є *kuda-kalla*, що з малайярланської мови означає «парасолькові камені» [157, с. 261]. Вони складені з чотирьох каменів, розрізаних на половинки, котрі з'єднуються біля дна та утримують п'ятий камінь, який є плоским з боку, де він ґрунтується та опуклим з іншого. Весь комплекс здається схожим на парасольку або величезний гриб.

Тропічні джунглі Центральної Америки виявились справжньою скарбницею лікарських рослин. Цивілізація ацтеків вважала псилоцибе мексиканську священним грибом, використовуючи назву теонанакатль, що означає «плоть бога» [52]. Швейцарський хімік і літератор Альфред Хоффман в одній зі своїх ключових робіт, досліджуючи застосування теонанакатля, зазначає: «Так звані кам'яні гриби були знайдені в Сальвадорі, Гватемалі та прилеглих гірських районах Мексики. Це кам'яні скульптури у формі грибів, на

ніжці яких висічено обличчя, або образ божества, або демон-тварина. Більшість з них висотою близько 30 см. Найстаріші екземпляри датуються археологами понад 500 роками до нашої ери» [59].

Отже, окрім мухоморів надзвичайно популярним психоделіком царства грибів був псилоцибін, що став складовою багатьох аспектів соціокультурного життя народів давнини.

I. 3. Специфіка багатоманіття психоделічних напоїв у давнину та характеристика найбільш яскравих представників даної категорії

I. 3. 1. Висвітлення загальної інформації стосовно підкресленої теми

Одним із надзвичайно важливих засобів переведення свідомості в змінений стан відомих у міфологічній практиці шаманів виступають приготовані з психоделічних рослин напої типу «хаоми», «соми», «аяухаска» «у-ку-хе» й безлічі інших прикладів [105].

В одній зі своїх великих праць В. Топоров підкреслює, що тенденція до приготування п'яних напоїв є характерною рисою великої кількості традицій, в той час як центральним інгредієнтом виступає одна специфічна речовина, прикладами чого є пухляк в Мексиці з соку алое, тоді з соку пальми в Африці та низки азійських країн, китайська горілка з рису, пиво з ячменю чи проса в Європі, вино з винограду в Середземномор'ї та інші [124]. Окрім цього, автор підкреслює, що кореляція зілля з відповідною рослиною-субстратом мотивується особливими міфологічними прецедентами. Надалі фігурує наступна інформація: «З міфологічної (а частково й з фізіологічної) точки зору до п'яних напоїв, що призводять до певних змін в стані міфологічного персонажа, належать не тільки вино, пиво, мед, брага, кумис та інші зілля, але і галюциногенні напої типу соми та хаоми у індоіранців, опіуму, напоїв, що виготовляються з мухомору (*Amanita muscaria*) або деревних грибів, ріжків тощо. Від напою принципово не віддільні нерідкі напівфабрикати і такі види їжі, як яблука Ідунн в давньо-скандинавській міфології або молодильні яблука російських казках» [124].

В ієрархії напоїв важлива позиція відводиться безсмертю, куштування чого приносить вічне життя. Великого значення в поетичних традиціях

міфології набувають зілля галюциногенного типу, основою котрих виступає псилоцибін. Зокрема, дія таких напоїв значною мірою сприяє забезпеченню почуттів реальності подорожей-польотів шаманів до верхнього та нижнього світів а вживання подібних відварів в палеоазіатських традиціях відоме ще з ранніх описів [124].

I. 3. 2. Особливості вживання напою кікеон у традиціях давніх культур

Учасники вищезгаданих Елевсінських таїнств причащалися напоєм, що має назву кікеон [3]. У праці «Революція свідомості: Трансатлантичний діалог», авторами котрої є Станіслав Гроф, Ервін Ласло та Пітер Рассел стверджується, що дане священне зілля, сакральний психоделічний засіб, приготований з ріжків пурпурових (*Claviceps purpurea*) і тотожний в контексті дії з ЛСД відіграв важливу роль в містеріях, підтвердженням чого виступають «захоплююче цікаві дослідження Гордона Воссона (який привіз до Європи мексиканські чарівні гриби), Альберта Хоффмана (відкривача ЛСД) і Карла Рука (грецького вченого)» [41]. Так видатний хімік А. Хоффман висунув припущення що поява психоделічного ефекту обумовлюється наявністю паразита ячменя, *Claviceps purpurea* [77]. Однак, незважаючи на відомі інгредієнти даного напою, серед яких м'ята, ячмінь та вода, суперечки щодо психотропної складової продовжуються й донині, але мало хто сумнівається в галюциногенному забарвленні даної речовини. Окрім цього, неможливість відновлення всього процесу посвячення дослідниками створює перепони й питання стосовно різноманітних аспектів вживання даного напою серед чого знаходиться відома формула від Клімента Олександрійського: «Я постив, я пив кікеон, я взяв зі скрині, і попрацювавши, я поклав у кошик, а з кошика в скриню» [114]. Недостатня реконструкція перебігу подій, пов'язаних з елевсінськими зібраннями обумовлюються тим, що дані містеріальні практики були вкрай закритими, в той час як розголошення відомостей про те, що відбувається при посвяченні, мало серйозні наслідки іноді приводячи навіть до смертної кари. Описуючи згадану вище формулу, автор статті наводить цитату М. Нільссона згідно з котрою «перші два обряди – поститися та пити кікеон – відомі як ті що

практикувалися на Елевсіні. Але про інших цього не можна сказати, та й взагалі, невідомо, чи належать вони до Елевсіна. Можливо, їх було запозичено з містерій Деметри в Олександрії» [114].

I. 3. 3. Сома як важливий ритуальний напій

Теренс Маккена в своїй роботі зазначає: «Будь-яка історія рослин і народів не може претендувати на повноту без всебічного обговорення таємничого культу давніх індоєвропейців – культу соми» [89]. В дослідженні «Містичний досвід давніх культур як спосіб осягнення ірраціонального» В. Бабіна підкреслює що поклоніння цій рослині з певним психоделічним ефектом мало місце в працях великої кількості науковців серед яких Дж. Нідем, М. Бойс та багато інших [6].

Специфіка складу, разом із особливостями використання соми також є оповитим різними протиріччями явищем, але колосальна роль даного напою у розвитку та великої низки аспектів ведичної культури лишається безсумнівним. Найбільш відома з ранніх духовних писань індоєвропейських народів «Рігведа» містить близько 120 гімнів сомі: рослині та богу в той час як дев'ята мандала «повністю представляє собою свого роду гімн, що вихваляє цю магічну рослину». Насправді Сома є індуїстським божеством, пов'язаним з місяцем, що в свій час займало верховну позицію [136]. Ведуться суперечки щодо того 'чи була сома просто наркотичним напоєм .в такому випадку вона навряд чи могла завдати якесь суттєву дію на розкриття несвідомого чи подібно мексиканському мескаліну мала психоделічний ефект [126].

У праці «Ми випили сому ми стали безсмертними» [111] міститься цитування Т. Єлизаренкової, котра є одним з найбільших знавців «Рігведи»: «Сома була не тільки стимулюючою, але і галлюциногенною рослиною. Сказати що-небудь більш визначене важко не тільки тому, що жоден із запропонованих на роль Соми кандидатів не задовольняє за всіма параметрами, а відповідає описам Соми в гімнах лише частково, але головним чином і тому, що мова і стиль РВ як архаїчного культового пам'ятника, що відображає поетичні особливості «індоєвропейської поетичної мови», служать серйозною

перешкодою для ідентифікації Соми. Відповіді залишається чекати від археологів: від їх знахідок на території північно-західної Індії, Афганістану і Пакистану (а не в далекій Середньої Азії)» [111; 61]. Доповненням автора статті, в котрій фігурує дана інформація, виступає факт написання даних слів в 1999 році, тобто за десять років до унікальної знахідки, що стала яскравим прикладом використання в культових цілях грибів інфо-скіфами (саками) або індо-парфянами [111].

Щодо складу даного напою, Т. Маккена стверджує: «Сома – це сік, вичавлений з набряклих волокон якоїсь рослини, також званої сомою. У текстах ніби передбачається, що сік цей очищали, пропускаючи через повстятий фільтр, а потім (в окремих випадках) змішували з молоком. Знову і знову на різний лад ми виявляємо зв'язок соми з символікою та ритуалами, які належать до великої рогатої худоби і скотарства в цілому» [89]. Окрім цього, існують припущення, що головним компонентом даного зілля виступає ефедра [118]. Іншим аспектом, котрий потребує підкреслення виступає факт того, що в певний момент претендентом на роль рослинного еквіваленту Соми/Хаоми був мухомор, в той час як автором даної теорії виступає раніше згаданий засновник мікології Р. Воссон, але гриби, у складі котрих міститься псилоцибін за своїми психоактивними властивостями є набагато ближчими до легендарного «напою безсмертя» [111].

I. 3. 3. 1. Характерні риси хаоми та складові застосування даного напою

Досліджуючи склад соми, коло науковців, в більшості іраністи (оскільки авестійська релігія також припускала вживання в ритуальних цілях цього ж пиття, що мало в Ірані назву хаома) вважають, що в основі напою була рослина ефедри, бо її алкалоїд ефедрин володіє сильним засобом, що збуджує та викликає ейфорію» [126]. Культ хаоми зайняв ключову позицію в священній книзі зороастризму Авести, що належить до індоіранських періоду [93]. Назви "сома" і "хаома" – різні формами одного і того ж слова – походять відповідно від коренів "su" (санс-кр.) та "hu" (авест.), а значенням є "вичавлювати рідину" [89]. В гімнах священних текстів Авести хаома є центральним елементом, в той

час як однойменним ангелом виступає Хаом (Хум). Серед індоіранських божеств Хаома и Сома мають дуже багато спільних образів і характерних рис. Це свідчить користь того, що хаома- сома- рослина звана в Авесті зарінгуна-золотистого кольору, а в Рігведі – харі жовте, зростаюче в горах, сік якого володіє п'янкими властивостями, було вже відомо, використовувалося і готувалося для жертвоприношень і шанувалося як бог хаома-Сома ще в період індо-іранського єдності [137].

I. 3. 4. Традиційний напій-відвар аяваска та його властивості

Одним з основоположних понять шаманізму є духи в той час як вживання священного напою під назвою аяваска грає роль одного з найголовніших чинників здійснення спілкування з потойбічними силами. Іншим аспектом що потребує окреслення є факт того що сам шаман під час камлання відчувається та сприймається своїми учнями та побратимами як переповнена енергією істота [129]. В контексті цього автор наводить цитату: «... Стан, котрий виникає поруч з шаманом, він настільки сильний... напевно, я можу його порівняти в чомусь зі своїм досвідом проходження обряду аяуаски в Перу. Я розуміла, що в мене ніби немає можливості озвучити питання: ось, здавалося б, що такого складного? У мене є питання – я хочу задати його шамана, але начебто коштів немає, щоб... Я не можу ось в присутності цієї енергії – вона настільки сильна – поставити це питання!» [129]. За останні роки популярність айваски Заході стрімко виросла, в той час як сам напій сприймається як цілющий засіб, що привертає людей, які бажають оздоровитися (в тому числі позбутися від важких недуг, що обіцяють різні джерела). До того ж, автор стверджує наступне «Разом з тим п'ють аяйваску ті, хто прагне самовдосконалюватися і «розширювати» власну свідомість. Напій вважається не дає негативних наслідків. Досить аргументовано на різних сайтах повідомляється про те, що саме цей засіб не викликає звикання – не є наркотиком – і навіть навпаки, допомагає позбавлятися від наркотичної залежності» [129].

В статті під назвою «Традиційні буддистські та даоські психофізичні практики в Китаї: перспективи антропологічного підходу» автор коментує здобутки Еріки Бургіньон котра розглядає три приклади культурно

структурованих ЗСС – стан «одержимості» духом (на матеріалі її власних польових спостережень на Гаїті; одержимою була жінка); бачення духів у амазонських індіанців амахуака (за повідомленням Р.Л. Карнейро) із застосуванням наркотичного (галлюциногенного) настою айваска; ЗСС, пов'язаний з пошуком особистого духа-покровителя у індіанців сіу (за спогадами шамана племені сіу на ім'я Джон Кульгавий Олень) [82].

В роботі «Магічна подорож з Карлосом» Маргарет Кастанеда зазначає: «В районі Укаялі в Східному Перу індіанці конібо-шіпбо кажуть, що для душі шамана після прийняття айваски зазвичай властиво залишати тіло у вигляді птаха. Індіанці амахуаска на сході перуанської Монтані говорять те ж саме, як і десятки інших племен, наприклад сапаро в Східному Еквадорі, сіона в Колумбії і кампа в Перу. Тому дон Хуан був лише одним з довгого ланцюга шаманів, передають знання, щоб умів польоту» [75]. Щодо складу одним з центральних компонентів є «чакруна (*Psychotria viridis*) – рослина роду Психотрія (*Psychotria*) сімейства Маренові. Місцеве найменування чакрона від *chaquyu* - на мові кечуа означає «змішувати». Чакруна широко відома завдяки широкому використанню її як компонента в приготуванні напою аяуаскі» [129].

РОЗДІЛ II. Застосування психоделічних засобів як концепт феномену зміненого стану свідомості

II. 1. Короткий огляд проблематики та розмаїття пов'язаних явищ

Вживання психоделічних речовин є одним зі спеціальних способів входження у змінений стан свідомості (ЗСС) [21]. Проблема співвіднесення свідомості та матеріального фізичного світу з'явилась ще тисячоліття тому, однак, досі не отримала свого задовільного розв'язку. Таємниці свідомості породили прагнення пізнати його. Ще в давніх культурах з'являється уявлення про глибину та невичерпність станів свідомості, спектр яких є набагато ширшим, ніж уявлення та стани звичайного людського розуму та свідомості [21].

Зацікавлення зміненими станами свідомості виникло в 60-70-тих роках ХХ ст. в умовах "психоделічної революції" та розквіту контркультури. В сучасному світі вивчення ЗСС є великим полем міждисциплінарних досліджень, що об'єднує психологів, психотерапевтів, нейрофізіологів, представників антропологічної психології, істориків, культурологів та релігієзнавців. ‘ [130].

Античності належить відкриття однієї з найважливіших сторін свідомості – її спрямованість на об'єкт. В філософії досократичного періоду свідомість детермінувалась поняттям душа (психея) і сягала до Логосу (Геракліт) – вогню, світового порядку, розуму, першооснові буття світу [44]. У неоплатонічній школі намагалися пояснити світ як еманацию трансцендентного Бога, котрий є джерелом і метою всього сущого [47; 4]. Релігійний мислитель Філон Юдейський, `описуючи процес посередництва між Богом і людиною, прирівнює іудейські уявлення про янголів та демонів до грецького «царства ідей». Для того, щоб звільнитися від чуттєвого світу і зустрітись з духовною реальністю, автор рекомендує різні форми аскетичної практики’ [47].

Схоже вчення проповідував інший давньогрецький філософ-ідеаліст Плотін, який робив акцент на тому, що союз з Богом не може бути досягнутий за допомогою думки. Цей досвід можна отримати лише в стані екстазу, коли

душа повністю виходить за межі думки, втрачає себе в Богові і стає єдиною з Божественним [47].

В книзі «Викрадачі вогню. Таємна революція змінених станів» Стівен Котлер та Джеймі Уіл стверджують, що значущість досягнення змінених станів свідомості особливо яскраво втілюється в міфах про Прометея. Згідно з авторами, «викрадення вогню може виглядати як яскравий святковий ритуал, єретичне Священне Письмо, таємна духовна практика або раніше невідома, здатна змінити світ технологія» [79].

Початком систематичних наукових досліджень змінених станів свідомості стали роботи німецького психолога Арнольда Людвіга, який першим розробив модель ЗСС, засновану на модульній структурі станів свідомості. Згідно з його класичним визначенням, «змінені стани свідомості – це якісні зміни в суб'єктивних переживаннях або психологічному функціонуванні від певних генералізованих для даного суб'єкта норм, що рефлексуються самою людиною або відміченими спостерігачами» [1].

В сучасній психології немає єдиного підходу до визначення, класифікації та методології вивчення змінених станів свідомості. Американський психолог Чарльз Тарт виокремив методи, котрі відіграють провідну роль в продукуванні ЗСС. Серед них знаходяться: 1) редукція екстероцептивної стимуляції та/або моторної активності; 2) підвищення екстероцептивної стимуляції та/або моторної активності та/або емоцій; 3) знижена алертність або послаблення критичності; 4) підвищена смертність або психологічне втягнення; 5) вплив психосоматичних факторів. Згідно з дослідником, до ознак змінених станів свідомості належать: зміни в мисленні, порушення відчуття часу, втрата контролю, зміни образу тіла, зміни в емоційному вираженні, зміни смислів чи значень, спотворення реальності, відчуття невимовності та посилена сугестивність [122].

Вивчення ЗСС є поширеним явищем трансперсональної психології, поле котрої містить низку методологічних підходів та напрямків, котрі зазвичай сфокусовані на реалізації спільного вивчення сучасної психології та інших

аспектів» [19]. Як підкреслює Голуб Н. Н. у своїй роботі «Станіслав Гроф: Нова парадигма в дослідженнях людської психіки», «дехто називає подібні пошуки пошуком Бога», в той час як інші визначили це пошуком «Кінцевої реальності» та додає, що це той «пошук, котрий можна здійснити тільки індивідуально, в самих глибинах нашої свідомості». [32]

Вищезгадані поняття «екстаз», «містичний досвід» часто згадуються в багатьох наукових розробках, разом з явищем «релігійного досвіду» стаючи предметом дослідження великої низки праць з філософії, релігієзнавства та інших дисциплін. Окрім цього, в науковому осередку фігурують такі терміни як «релігійно-містичний досвід», або власне «психоделічний досвід». Тим не менш, кожен з цих феноменів має свої характерні особливості, що вирізняють його та відокремлюють від інших. Відповідно, важливим є розуміння ключових аспектів кожного з наведених явищ, що потребує більш глибокого ознайомлення.

II. 2. Явище релігійного досвіду

Ставлення до змінених станів свідомості, залежно від історичної епохи та культурної традиції, могло значно відрізнятись, але частіше за все подібні стани наділялись особливим статусом та відігравали важливу роль у релігійному житті. Згідно з релігієзнавцем А. Г. Сафроновим, котрий займався аналізом різноманітних релігійних джерел, ‘практично всі релігійні системи містять описи ЗСС’ [33]. Філософ Фрідріх Шлеєрмахер помітив, що релігійний досвід та досвід одкровення є основою релігії, вважаючи, що сутність релігії полягає в людському переживанні нескінченності або Бога. Подібне переживання знаходить своє відображення в благоговінні, шанобливому подиві та глибокому відчутті абсолютної залежності, котра є суттю релігійного досвіду [94; 24]. У фундаментальній праці В. Джеймса «Різноманіття релігійного досвіду», написаній на самому початку ХХ в., але будучи актуальною й донині, ставиться характерне для філософії релігії питання про сутність релігії. Відповідаючи на нього, дослідник стверджує, що «з першого кроку ми зустрічаємо прикордонну лінію, що проходить через всю область релігії. З одного її боку знаходиться релігія як установа, а з іншою – як особисте переживання». Він підкреслює, що

«особиста релігія» або релігійний досвід є вихідним пунктом для визначення релігії. Також В. Джеймс зазначає, що буде мати на увазі під релігією «сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, оскільки їх змістом встановлюється відношення її до того, що вона шанує Божеством» [49].

В. Джеймс не був першим, хто протиставив особистісні релігійні переживання інституційній релігії. Незважаючи на те, що до релігійного досвіду як до предмету свого психологічного, тобто наукового дослідження першим звернувся саме він, задовго до Джеймса про релігійне почуття писав німецький протестантський теолог Ф. Шлейєрмахер, перебуваючи під впливом філософії релігії І. Канта та інших науковців. В роботі дослідника «Промови про релігію до освічених людей, котрі її зневажають» стверджувалося, що «життя в нескінченній природі цілого, у всеєдиному, в Богові, – життя, що володіє Богом у всьому і всім в Богові» і є справжньою сутністю релігії. [132] Таке визначення було відповіддю на філософські підходи до релігії що утвердилися в епоху Просвітництва. Шлейєрмахер виступає навіть проти тих поширених визначень релігії, в яких йдеться про віру як про пізнавальний компонент релігії, про релігійну дію (ритуал), благочестя, що розуміється як частина релігійного етосу, релігійну догматику і Писання [18]. Шлейєрмахер пропонує виходити при розмові про релігію виключно з властивої всім людям, за його словами, «безпосередньої» свідомості або релігійного почуття, стверджуючи, що «справжня релігія є почуттям і смаком до нескінченного» [132].

Спочатку вивчення релігійних переживань вважалось однією з ключових предметних областей психології релігії. Емпіричні дані (як кількісні, так і якісні) свідчать про специфіку релігійного досвіду, порівняно з іншими видами людського досвіду, в той час як одним з найбільш суттєвих елементів, що характеризують цей феномен є переживання контакту з надприродними силами [22]. Однак, вже в кінці 1920-х років емпіричні дослідження релігійного досвіду стрімко втрачають популярність на фоні загального падіння психології релігії як наукової дисципліни [90]. Одним з факторів, котрий спровокував відновлення емпіричного вивчення релігійного досвіду стала поява в соціології

релігії в 1960-х рр. багатомірних моделей релігійності. Однією з головних фігур в даному процесі став Ч. Глок, згідно з твердженням якого «до релігійного досвіду належать почуття, сприйняття, думки, котрі властиві людині або нав'язані їй релігійною групою та забезпечують можливість зв'язатись з Божественною сутністю, з Богом, з потойбічною реальністю та магічною владою». Окрім цього, американський виділяє п'ять центральних вимірювань релігійності: ритуалістичне, ідеологічне, інтелектуальне, результуюче та досвідчене. Також дослідник вказав на чотири форми «релігійних почуттів», з урахуванням яких розробив індекси для емпіричної оцінки 1) неспокій як потреба в «заснованій на трансцендентному ідеології»; 2) пізнання, тобто можливість осягання божественного; 3) довіра – відчуття, ніби життя знаходиться якимось чином в руках божественної сили та цій силі можна довіритись; 4) почуття «страху» [145]. Подальший розвиток моделі здійснювався в співпраці з Р. Старком котрий створив класичну «таксономію релігійного досвіду» та змістив акцент з його індивідуальної природи на соціальний контекст [90].

В роботі «Класифікація типів релігійного досвіду» Буланова та Чернов пропонують власний підхід до систематизації [22]. Автори наголошують, що відсутність типологізації унеможливорює проведення повноцінного емпіричного дослідження. Крім цього, в даній статті стверджується, що в аналітичних цілях до контактів з Богом може застосовуватись аналогія міжособистісних стосунків. Виходячи з цього, існує чотири можливих конфігурацій, котрі описують варіанти проявів соціальної дистанції в міжособистісних стосунках в контексті релігійного досвіду: 1) людина інтуїтивно відмічає існування або присутність Бога як партнера з міжособистісної взаємодії; 2) людиною усвідомлюється та приймається взаємний характер стосунків між ним та Богом; 3) усвідомлення взаємної присутності замінюється емоційними стосунками спорідненими з любов'ю чи дружбою; 4) людина відчуває себе «довіреною особою» Бога, рівноправним учасником цих взаємовідносин [22]. Концепція перегукується з вищезгаданим Р. Старком, котрий виявив чотири підтипи, що варіюються за

ступенем «інтимності» в релігійному досвіді «контакту з надприродною силою». На основі своєї теоретичної моделі автори будують типологію релігійного досвіду, в котрій представлено такі типи, як конфірмаційний, респонсорний, екстатичний та ревілативний релігійний досвід. Перший з зазначених типів також може бути названим культовим чи обрядовим, включаючи в себе емоційні стани поваги, страху, або урочистості, що лежать на межі «священного» та «світського». Як правило, дані стосунки, котрі люди маркують як релігійні, супроводжуються подіями ритуальної властивості та характеризуються помірним зануренням в їх сакральну сутність. В контексті респонсорного типу дослідники диференціюють три підтипи «відповідних реплік», або сигналів зворотного зв'язку з Богом, серед яких «спасіння», «диво» та «санкція» (покарання). Окрім цього, автори акцентують уваги на протилежній стороні релігійного досвіду, підкреслюючи існування великої кількості викладів про досвід контактів із силами зла. Відповідно, дослідниками розмежовуються божественний і диявольський релігійний досвід, в той час як останній нараховує наступні типи: 1) конфірмаційний; 2) респонсорний (має три підвиди, що є інфернальними «сигналами»: «спокуса», «розбещування» «прокляття»); 3) екстатичний; 4) обсесивний. Представлені вище типи слідують логіці аналітичної складності – від простих до більш складних, а також логіці стадій, котрі людина проходить на шляху досягнення близькості з Богом. Тож, релігійний досвід може бути представленим чотирма типами, що формуються на основі конфігурації відносин між людиною та божественними силами [22].

Окрім даних підходів, особливу значимість для розуміння феномену релігійного досвіду мають роботи найбільших представників зарубіжної релігієзнавчої та соціологічної думки: П. Бергера, М. Вебера, К. Манхейм, М. Еліаде. Природа релігійного досвіду розкривається в класичній праці Р. Отто «*Das Heilige*» («Святе») [127], а також в роботах Е. Бруннера, М. Бубера, Дж. Мартіна, Дж. Мура тощо. Дж. Дьюї розглядав феномен релігійно-містичного досвіду в контексті загальної теорії досвіду. Структура релігійного досвіду виявляється в роботах Дж. Макмюррея, Дж. Прагта, А. Уайтхеда; форми

соціального вираження релігійного досвіду – в працях І. Баха, У. А. Крістіана, Н. Смарта, Дж. Сміта [110]. Лінгвістичний підхід до феномену релігійного досвіду представлений дослідженнями І. Рамсея, Дж. Остіна, а герменевтичний – численними працями М. Еліаде, що інтерпретує релігійний досвід через міф, символ і ритуал. Взаємозв'язок релігійного досвіду та ритуальних і культових форм його вираження розкривають Е. Андерхілл, А ван Геннеп, Е. Дюркгейм, М. Мосс, М. Еліаде, А. Юбер. Великим внеском є роботи Г. ван дер Леу по феноменології релігії, в яких дається типологія релігійного досвіду, роботи І. Баха *The Sociology of Religion* («Соціологія релігії») і *Types of Religious Experience* («Типи релігійного досвіду»), Дж. Скіннера – *Prophecy and Religion* («Пророцтво та релігія») та інші [110]. В роботі «Сім мов Бога» Тімоті Лірі пропонує наступне визначення: «Релігійний досвід – це екстатично, незаперечно певне, суб'єктивне отримання внутрішніх відповідей на сім основних духовних питань. Означенні питання стосуються таких чинників: 1) Вища сила; 2) еволюція життя; 3) людина; 4) свідомість; 5) его; 6) свідомість 7) фінальний відхід [83].

Отже, поняття «релігійний досвід» охоплює величезну кількість значень – від невизначених переживань викликаних присутністю в житті людини містичних сил, часто здатних її налякати його до екстатичного захоплення від союзу з Богом і навіть Божественних одкровенень. Дане твердження ілюструє лише одну з багатьох складових релігійного досвіду в той час як сам феномен разом з пов'язаними феномена є об'єктом міждисциплінарних досліджень.

II. 3. Містицизм як осередок прояву містичного досвіду

Сучасні наукові дисципліни виявляють велику зацікавленість до дослідження явища містицизму. Останнє згідно з С. С. Аверінцевим визначається як умонастрій і вчення, що виходить з того, що справжня реальність недоступна розуму і досягається лише інтуїтивно-екстатичним способом, що і вбачається в містиці. [48] Окрім цього у роботі присвяченій розкриттю містичного та псевдо-містичного досвіду Наталія Жиртуєва посилається на спадок іншого дослідника Є. Торчинового який наголошує на прийнятій у релігієзнавчій літературі дефініції за котрою феномен 'містики'

корелює з достатньо гетероморфними та гетерогенними явищами що не мають нічого спільного крім назви. [66]. Іншими тлумаченнями є наступні Для позначення різного роду езотеричних ритуалів (містерій); Для позначення різних форм окультизму, часом яскраво вираженого паранаукового характеру - магії, астрології, мантики і т. д. [74]. Також розкриття містичного досвіду набуває практичного значення що корелює з наданням можливості найбільш повно дослідити духовний потенціал людини долаючи хаос внутрішніх протиріч.

Діяльність великої кількості дослідників пов'язана з феноменом містицизму свідченням чого є спадок вищезгаданого Є. Торчинова а також Д. Голмена, С. Булгакова, В. Лоського та інших науковців. Тим не менш, досі актуальною залишається низка питань котрі потребують детальної розробки. Зокрема це стосується відсутності сучасних публікацій присвячених розрізненню типів містичного досвіду. Релігійно-культурними традиціями різних народів світу пропонуються різноманітні шляхи входження в містичний стан а також варіанти розгляду дотичних явищ. сутності Абсолюту основної мети містичної практики місця людини у світі та характер її взаємостосунків із Абсолютом співвідношення матеріального та ідеального практичних шляхів й основних засобів поєднання з Абсолютом [66]. Іншою проблемою що потребує окреслення виступає виокремлення містичного та 'псевдо-містичного' досвіду.

Окрім всього іншого Н. С. Жиртуєва підкреслює виокремлене Лоським існування двох основних типів містицизму — іманентного та трансцендентно-іманентного перший з котрих 'визнає надіндивідуальний Абсолют іманентним (тотожним за сутністю) індивідуальному духовному началу людини' 'заперечує існування індивідуальної свідомості (особистості), і вважає усі уявлення щодо її існування ілюзією і сном свідомості' [66].

В даному контексті мета містичної практики полягає в досягненні «просвітлення» як стану повного злиття і ототожнення з Абсолютом. За своєю сутністю даний тип містицизму виступає язичницьким світоглядом а своїм основним методом обирає споглядання Абсолюту, що має своєю метою

знищення усіх думок Его і почуття індивідуальності призводячи до якісної трансформації свідомості, так званого, її «розширення» до стану Абсолютної Свідомості і орієнтуючи людину на пасивне «просвітлення», під час котрого вона практично не використовує особисту волю [99].

В цей же час інший містичний тип, трансцендентно-іманентний (антиномічний), по-перше, стверджує, що особовий Абсолют-Бог за своєю сутністю не є тотожним творінню, оскільки створює буття з «ніщо» а ‘по-друге, ця містика постає поєднанням двох особистостей, досконалої Божественної і недосконалої людської, унаслідок чого реалізується мета містичної практики — «обоження тварі». Особистість людини не знищується, а перетворюється, постає немовби земною іпостассю Бога, тобто вона не у метафізичному, а у моральному сенсі здобуває якостей Божественної Особистості’. Виховання надзвичайної любові та довіри до Божественної Особистості відіграє роль ключового методу трансцендентно-іманентного містицизму в той час як вершиною містичного досвіду вважається молитва. Кінцева мета духовної трансформації має суттєві відмінності стосовно іманентного та трансцендентно-іманентного типів містицизму. В першому випадку мова йде про трансформацію свідомості, її «розширення» до стану Абсолютної Чистої Свідомості, передбачаючи знищення людської особистості й волі а також пасивність у процесі просвітлення. У трансцендентно-іманентному контексті ‘містика прагне трансформації недосконалої людської особистості, її перетворення за образом та подобою Абсолютної Божественної Особистості’ пов’язуючись із розвитком особистісного начала й активністю волевиявлення [66].

II. 4. Містичні вчення в контексті традицій різних народів

Історія релігій з давнини пов’язана з величезною кількістю містичних практик що знайшло відображення в багатьох працях різного характеру. Незважаючи на значущі розбіжності між цими ученнями Наталія Жиртуєва виокремлює деякі спільні риси. Першим серед них виступає факт того що поява містичних учень є можливою лише за умови визнання релігією людини носієм абсолютного начала. Іншою характеристикою є наявність ствердження

співіснування двох світів первинним з яких є абсолютний .або духовний. що є досконалим і вічним в той час як феноменальний .або матеріальний. світ характеризується мінливістю та недосконалістю. Парадоксальність людського буття виявляється у поєднанні вічного й тлінного високого та низького що сприяє протистоянню матеріального і духовного начал у душі [66]. Згідно з дослідницею, «метою містичної практики вважається поєднання віднайдення людиною абсолютного начала в собі, пізнання його та «поєднання» (або повне «злиття») з ним, що надає їй вічного життя і блаженства» [64]. Даний стан у різних містичних традиціях має назву «просвітлення», «пробудження», або «обоження» водночас вважаючись вищим типом пізнання, коли відбувається осяяння людини Світлом знання істинної реальності. Згідно з ученнями, першим кроком до просвітлення є вважають усвідомлення первинності духовного «Я» разом з намаганням позбутися Его. Далі відбувалось поступове вивільнення усіх сфер психічного життя від гегемонії Тіла-Его. У містичних вченнях було розроблено чотири ключові методи, що допомагали у досягненні поставленої мети серед яких дисциплінарна аскетика; тілесні вправи; медитативне споглядання Абсолюта; любов і довіра до Абсолюта. Кожне з містичних вчень зорієнтоване на подолання Его та поєднання з Абсолютом. Водночас вибір конкретного методу містичної практики та її основної мети залежать від особливості сприйняття Абсолюту, що визначає тип містицизму [65; 7]

II. 5. Сутність та інтерпретації явища містичного досвіду

Перш за все, варто зазначити підкреслене вищезгаданим фахівцем Є. Торчиновим твердження, згідно з котрим «прагнення до зміни свідомості, мабуть, притаманне природі людини: адже навіть естетичну насолоду, пережиту від споглядання творів мистецтва, що традиційна естетика схильна розглядати в якості мети мистецтва, строго кажучи, є зміненим станом свідомості» [125]. Інший науковець Микола Кузін в своїй праці розглядає проблему куцої дефініції феномену містичного досвіду, за якою останній виступає широким класом характерних для практики відновлення безпосереднього зв'язку з найвищим принципом реальності переживань, що пов'язується з принциповою

непередаваністю їх змісту визначаючись характерною властивістю містичних досвідів взагалі [80].

Велика низка спеціалістів досліджуючи змінені стани свідомості в містичному досвіді виділяли кілька рис характерних саме для містичних переживань, серед котрих спостерігається невимовність інтуїтивність короткочасність і бездіяльність волі в той час як перша позначає відсутність можливості для містика виразити свій стан за допомогою слів. Це пояснюється умовами за яких «реальність до котрої прагне містик є незбагненою її неможливо зрозуміти або пояснити звичним способом її сенс не здатні розкрити ані філософія ані розум прозріння будь-яких її сторін доступно лише мудрості серця гносису» [2].

Згідно з наведеною у дослідженні І. Ф. Михайлова концепцією «різні види знання, наприклад, природні науки та містичні вчення, мають відправною точкою різні види досвіду; а досвід, на який спирається все езотеричне знання, сам по собі не висловлюється в мові та поєднує в собі факти й їх інтерпретації. Іншими словами, якщо ми спостерігаємо якийсь містичний феномен, то ми повинні бути якимось чином впевнені, що видиме нами є проявом якоїсь прихованої суті, і що ця сутність дійсно надприродна, то, в цей же час, ми не можемо сказати, яким чином ми це знаємо» [95]. С. В. Ватман називає даний феномен «не просто важливішою складовою частиною релігійного досвіду взагалі а його найбільш давній глибокий і значущий пласт живлячий всі інші сфери релігійного життя» [25]. У праці Н. С. Жиртуєвої підкреслюється, що «суб'єктивний містичний досвід заснований на божественному, об'єктивному для людини знанні сприяючи розвитку надсвідомого рівня психічного життя людини, усвідомленого прагнення до того, щоб удосконалити свою «тварну» природу» [67]. На думку Д. В. Суркова, містичний досвід представляє собою свого роду імпульс, на основі котрого розвивається та чи інша форма мислення. Окрім цього, дослідник називає розвиток релігії «лише тлумаченням та переробкою первинного містичного досвіду» [121].

Досліджуючи окреслене явище, більш чіткими стають труднощі термінологічного характеру часто пов'язані з сумнівною науковістю самого означення «містичний», котре Є. Торчинов пропонує замінити такими термінами як «психотехніка» й «трансперсональні переживання» що є цілком виправданим в контексті розгляду традицій які він називає «релігіями чистого досвіду» (даосизм, буддизм, індуїстська йога) [10; 120].

Тим не менш С. Ватман наголошує на серйозному ускладненні що виникає під час спроби застосування даних тлумачень до специфічних релігійних феноменів котрими є індуїстські традиції бгакті зокрема бенгальський вішнуїзм. Стани що досягаються практиками важко описати як «трансперсональні» оскільки «бгакті, можливо, навіть радикальніше, ніж всі інші релігійні традиції, засуджує імперсональність «релігій чистого досвіду» та відстоює ідею персоналістичних відносин між індивідом і Божеством, що виключає такі ідеї, як, наприклад, ідея «абсолютної неподвоєності» Шанкара та його послідовників» [25]. В цей же час автор підкреслює зовсім іншу ситуацію з терміном «психотехніка», хоча «останній теж не є цілком застосованим до тих методів і практик, які використовують адепти вішнуїстських традицій, і видається занадто вузьким; це пов'язано з тим, що містична практика бгакті нараховує дуже велику різноманітність елементів, часом настільки специфічних, що їх абсолютно неможливо семантично ототожнити ні з якими утилітарними «техніками» [25].

Важливо враховувати соціокультурне різноманіття містичного досвіду що корелює з історичною мінливістю найбільш стійких традицій а також із особистою неповторністю носіїв подібного досвіду. [121] Окрім цього, містичний досвід монотеїстичних релігій «є тим простором, на якому саме й виник конфлікт між ірраціональною і раціональною інтенцією релігійної свідомості» [128]. Автор Фуркало В. С. підкреслює що хоча науковці часто різними шляхами розмежовують означені релігії кожна з них виявляє «у всесвітньому масштабі надзвичайно потужний історико-творчий та культуротворчий потенціал». Також зазначається що «християнство, іслам,

юдаїзм мають спільний корінь на ґрунті містики, що чітко проявляється в дефініціях «авраамічні релігії» і «релігії об'явлення» де відбиваються істотні риси, що за типологічним принципом наукової систематизації об'єднують саме ці три релігії в окрему групу» [128]. Важливим в даному контексті виступає твердження філософа-екзистенціаліста М. Бердяєва, що також фігурує в цитованій праці «Об'явлення є таємничим внутрішнім актом народження Логоса в нашій внутрішній містичній стихії, це наш містичний досвід, осмислений Розумом» [128]. Базуючись на ньому, Фуркало В. С. наголошує «що вчення релігій об'явлення принципово будується на містичному досвіді, в якому відбувається діалектичне з'єднання в єдине ціле суб'єкта і об'єкта, віри і розуму, ірраціонального і раціонального чинників релігійної свідомості.» Суттєвою рисою що відрізняє прояв даного феномену в авраамічних релігіях від язичницьких містерій є досвід релігійної свідомості, яка пройшла катастрофу рефлексії а не зануреної в міфологічну стихію [128].

В роботі «Універсалії містичного досвіду» Муртузова З. М. розглядає чітко розроблені в суфійській і чань-буддистській традиціях методи відтворення містичного досвіду (психотехніка, аскетизм) виділяючи значну тотожність суфійської ал-фани та буддистської нірвани що знайшло місце в багатьох наукових розробках. Дослідниця стверджує наступне: «Вважаємо, що, незважаючи на настільки різний теоретичний зміст двох розглянутих систем, фактично суфій і чань-буддист переживають ідентичний психофізіологічний стан, що інтерпретується відповідно до наявних релігійних уявлень. Просвітлення для містиків обох релігійно-філософських систем є переживанням тотальної єдності та цілісності буття, повного злиття з істинною реальністю. При цьому зникають відмінності між суб'єктом та об'єктом сприйняття, все відмінні ознаки речей і явищ; досягається їх загальна рівність і єдність, тобто те, що всі вони не мають індивідуальних відмінностей (а отже, і зовнішніх форм або ознак) і є абсолютно тотожними одне одному» [99].

Праця Людмили Теліженко присвячено розкриттю тоталогічного підходу котрий дозволяє наново осмислити містичний досвід як 'специфічну

властивість людини, укорінену в її онтико-онтологічній природі, котру вона здатна сизигійно увідповіднювати, перетворюючи на цілісність з потенційними можливостями.» Значні перспективи цього пізнавальною моделлю тоталогічного підходу, котра «не відкидає дослідження відносин об'єктів «по горизонталі» традиційних підходів, передбачає також рух знизу вгору, від часткового до загального, але, що важливо, одночасно й рух зверху вниз, від цілісного розуміння сутності людини до її проявів, від кружляння навколо людської природи до самої природи» [123]. В цей же час Галина Подолян розкриває духовно-практичну природу містичного досвіду в ракурсі сучасного етико-філософського аналізу, що «дозволяє на сьогодні розцінювати цей тип людської духовності як об'єкт наукової зацікавленості й розглядати дану сферу як одну з проблем, важливих для дослідження» [108].

Не дивлячись на різне забарвлення наукових позицій дослідників і, разом з тим, характеристик думки всіх авторів збігаються у високому оцінюванні містичного досвіду, його функції в релігійній культурі та важливості дослідження, в той час як деякі з них надають даному явищу значно широкого сенсу, що виходить за межі релігійного.

II. 6. Феномен псевдо-містичного досвіду

Існує «хибний двійник» містичного переживання, а саме суб'єктивні переживання, котрі ніяким чином не стосуються містичного досвіду відмінність чого полягає в тому що «автентичні переживання відбуваються на духовному рівні а хибні – на психічному ментальному» [121]. В даному контексті Д. В. Сурков розмежовує об'єктивні та суб'єктивні види містичних переживань перші з яких мають реальні результати а інші – уявні [121].

Наразі можна говорити про появу феномену «псевдо-містичного» досвіду котрий виступає одним з плодів суспільного життя XX ст., що породило «масову культуру». Знецінення самого поняття про містичний досвід просвітлення який раніше сприймався в якості важкої праці, що потребує «самообмеження і самовідданості Абсолюту з метою здобуття святості, звільнення, пробудження» є одним з наслідків сучасної комерціалізації [68]. Досліджуючи дане явище Наталія Жиртуєва пише: «Замість істинного сенсу

пропонуються інші трактування феномену просвітлення, зокрема, різноманітні форми «змінених станів свідомості», що передбачають переживання архетипічних (у юнгівськовському сенсі) образів і ситуацій, а також «транси» і «екстази» характерні для «шаманського стану свідомості» [68]. Просвітлення намагаються підмінити різноманітними формами езотеричних ритуалів, містерій і посвячень, а також окультизмом, що носить ядро виражений паранауковий характер. Усі зазначені явища дуже далекі від того, що у релігіях визначається як «спасіння» і «святість» [68].

II. 7. Екстаз як важливий елемент великої низки практик

Екстатичний досвід також належить до категорій, пов'язаних зі зміненим станом свідомості. В багатьох наукових працях даний феномен фігурує в якості синоніму інших розповсюджених тлумачень, серед яких містичний, трансцендентний релігійний та інший стани. Перш за все варто підкреслити що внутрішня форма слова «екстаз» означає зміщення, зсув від стану спокою, стабільності, оскільки воно походить від грецького ἔκστασις (шаленство, несамоовитість), а останнє, в свою чергу, складається з префікса віддалення ἐκ «з-, ви-» і кореня στας «спокій», «стояння на місці» [43]. В роботі Д. Ю. Дорофєєва екстаз виступає однією з ланок містичного досвіду поряд з такими категоріями як трансценденція одкровення *Mystique unique* відчуженість та обоження. Автор наголошує що екстаз не варто однозначно розуміти в якості найвищого рівня містичного досвіду стверджуючи наступне Так, в ньому досягається єднання з Богом, але, по-перше, таке екстатичне єднання трапляється рідко і швидко закінчується (про що часто говорять самі містики), а по-друге, воно позбавляє людину особистісного свідомості, завдяки чому він знаходиться в містичному досвіді повністю несвідомим» [57]. Окрім цього, пропонується короткий огляд появи та розвитку даного феномену, згідно з котрою зародження поняття відбулось у містичній релігії Діоніса однією з ключових складових якої була «пристрасна здатна довести до захоплено-екзальтованого самозабуття музика тимпанів, цимбал, і флейт», танці під яку вводили людину в «стан повної несамоовитості» [85]. Дана стихійно-музикальна динамічність Діоніса згодом відігравала важливу роль у спадщині Фрідріха

Ніцше котрий протиставляв його розмірено впорядкованого Аполлону в одному зі своїх ранніх творів під назвою «Народження трагедії з духу музики» [85].

Тож, екстаз дійсно виступає переміщенням виходом за межі звичного природного стану в екстремальний з урахуванням чого часто сприймається як хворобливий [57; 29] Тим не менш, Платон розглядає саме таке екстатичне хворобливе шаленство як джерело благ для окремих осіб чи навіть цілих народів що в багатьох випадках оцінюється значно прекрасніше та гідніше ніж людська розсудливість. В контексті відсутності початково та назавжди певних кордонів буття а також володіння здатності їх екстатичного трансцендування останнє є доступним виключно людині що завжди прагне вийти за межі себе. В подібній співвіднесеності з трансцендентністю, що втілюється та здійснюється в екстатичному стані містичного досвіду людина справді розкриває себе. Однак, оскільки це розкриття носить екстатичний характер воно потребує виходу того, щоб людина подолала себе повністю й до кінця віддаючись трансценденції [57; 133].

Важливою складовою релігійного світогляду виступає феномен екстатичного бачення, в той час як останнє створює непоборну лінію горизонту межу місцезнаходження, котрої можливо визначити як перетин можливих поглядів. Ця межа перманентно долає погляд в своїй трансгресії, виставляючи її абсолютною, стосовно руху екстазу, що дозволяє останньому перестрибнути «по той бік», оскільки істинна творчість потребує того, щоб людина «не залишалась зі своєю ясною та роздільною свідомістю, виходячи з неї в екстатичному натхненні» [78].

II. 8. Трансперсональна психологія як активне поле для дослідження зміненого стану свідомості

Вивчення ЗСС є поширеним явищем трансперсональної психології, в той час як у книзі «Основи психології» Людмила Столяренко, досліджуючи психологічні концепції, зазначає: «Трансперсональна психологія найбільш глобально розглядає людину, як космічну істоту, пов'язану на рівні несвідомої психіки з усім людством і всім Всесвітом, що володіє можливістю доступу до

загальносвітової космічної інформації, до інформації людства (колективне несвідоме)» [119].

Трансперсональна психологія бере своє коріння з психоаналітичного течії та гуманістичної психології. Хоча до кінця 60-х років вона не оформилася як окрема дисципліна, трансперсональні тенденції в психології існували протягом кількох десятиліть. В одній зі своїх робіт дослідник даної течії Нікола Рузек підкреслює, що «панівні психологічні моделі того часу – біхевіоризм і психоаналіз – були недостатніми для того, щоб повністю описати експансивний досвід американців, котрі приймають психоделіки і практикують йогу та медитацію» [156]. Ключовою фігурою у формуванні трансперсональної концепції є засновник гуманістичної психології Абрахам Маслоу. Його роботи присвячені дослідженню досвіду людей, котрі мали спонтанні містичні або, як психолог їх називав, «пікові переживання» [91]. У традиційній психіатрії будь-який містичний досвід зазвичай асоціюється з серйозною психопатологією. У своїх дослідженнях Маслоу особливу увагу приділяв здоровим та творчим людям, а не хворим і невротичним, вважаючи, що «психічно неврівноважені або неадаптовані люди не можуть стати джерелом інформації про можливості розвитку людини». [58] На думку американського психолога, вирішальним фактором є подолання спотворених уявлень про себе, а також захисних механізмів, котрі приховують справжню особистість всередині нас, підкреслюючи що «людина не здатна до правильного вибору, поки не навчиться в кожен момент життя слухати самого себе, свою власну самість» [151] Іншим важливим аспектом діяльності Маслоу було дослідження людських потреб та перегляд теорії інстинктів. Складовими його знаменитої «ієрархії потреб» є фізіологічні чинники (харчування та сон), безпека (стабільність і порядок), прив'язаність (сім'я і дружба), а також повага (почуття власної цінності і визнання). На верхівці знаходиться поривання до самореалізації, ключовим аспектом якої є «повне використання талантів, здібностей і можливостей» [150].

Іншою провідною постаттю в розвитку гуманістичної та трансперсональної психології вважається «незалежний психотерапевт» (як він

сам себе ідентифікував) Ентоні Сутіч [30]. Незважаючи на відсутність безпосередньо наукового пласту, досліднику вдалось пробудити у представників нового напрямку глибокий інтерес до широкого кола питань. Згадані фахівці були знайомі один з одним особисто, обговорювали наукові питання, котрі їх турбували та навіть намагалися створювати спільні проекти, довгий час підтримуючи листування. В статті «Поворот психологічної думки в 60-х роках ХХ століття» М. Ясін наголошує на тотожності гуманістичної та трансперсональної психології, котрі, незважаючи на значні відмінності мають певні схожі риси в своїх методах та принципах. Обґрунтовуючи дане твердження автор виокремлює кілька спільних точок двох наукових напрямків, серед яких: 1) заміна прийнятого в психоаналізі поняття «пацієнт» більш лояльним терміном «клієнт», в той час як психотерапевт відіграє роль не лікаря, а того, хто «допомагає пройти шлях»; 2) зосередженість уваги на функціональній нормі, а не невротичних проявах; 3) підкреслення значення «внутрішньої мудрості» людини і здатності її психіки до самолікування; 4) фокусування на тому, як сам клієнт інтерпретує сенс подій, переживань і символів; 5) акцент на ролі особистісного зростання та духовного розвитку в терапії; 6) ствердження того, що особистість терапевта не менш важлива для процесу терапії, ніж його професійна підготовка [138].

У жовтні 1967 року під час прочитання своєї доповіді «Глибинні ресурси людської природи» в унітаріанській церкві Сан-Франциска Абрахам Маслоу вперше пригадав нову «четверту силу» – напрямок в психології, завданням якого є зміна людського життя [58]. Надихнувшись цією ідеєю, Ентоні Сутіч запропонував розширене визначення нової концепції: «Трансгуманістична психологія» (або «четверта сила») – це назва нового напрямку в психології, який з'явився як результат роботи групи психологів і фахівців з інших областей, які зацікавилися тими вищими людськими здібностями і можливостями – а також їх реалізацією, – що не знайшли собі постійного місця ні в «першій силі» (класичній теорії), ні у «другій» (теорія позитивістська, або біхевіористська), ні в «третьій силі» (гуманістичній психології, котра оперує такими поняттями, як

креативність, любов, розвиток, задоволення фундаментальних потреб, психічне здоров'я, самореалізація і т. д.). Виникає «четверта сила» особливо зацікавлена у вивченні, розумінні і відповідальній реалізації таких станів людського духу, як: буття, становлення, самореалізація, вираз і реалізація мета-потреб (індивідуальних і «загальних»), кінцеві цінності, подолання «я», що об'єднує свідомість, життєвий досвід, екстаз, містичний досвід, страх, здивування, кінцеві значення, перетворення «я», дух, загальна трансформація, єдність, космічна свідомість, вище сприйняття, космічна гра, взаємодія на індивідуальному і загальному рівнях, міжособистісна зустріч в її оптимальному і максимальному значенні, реалізація і вираз трансперсонального і трансцендентального потенціалу, а також споріднені з ними концепції переживання і видів активності». [58; 159]

Існує думка, що трансцендентальна психологія виникла не в 60-тих роках ХХ ст., а набагато раніше – в 1901-1902 роках, коли один з ключових постатей в формуванні американської психологічної науки Вільям Джеймс, виступаючи зі своїми лекціями, вказав на «доцільність використання емпіричних наукових методів для вивчення суб'єктивного релігійного досвіду». Більше того, саме цей видатний американський філософ та психолог вперше використав термін «трансперсональне» в 1905 році [49].

Вільям Джеймс вважав, що «психологія однією стороною межує з біологією, а іншою – з метафізикою, проникаючи в усі області людського існування [34]. Фахівець досліджував ЗСС за допомогою окису азоту. В 1902 році лекції Джеймса було опубліковано в книзі під назвою «Різноманіття релігійного досвіду». В ній дослідник людської психіки виділив чотири основні ознаки таких станів: невимовність, інтуїтивність, короткочасність та бездіяльність волі. Вільям Джеймс стверджує: «Роль містичних станів зводиться до того, що вони надають надчуттєве значення звичайним даним свідомості. Вони представляють собою збудників духовної життєдіяльності, подібно почуттям любові і честоловства; це благодать, яка осяває новим світлом наш старий світ і оновлює наші життєві сили» [49].

Після смерті Абрахама Маслоу в 1970 році та Ентоні Сутіча в 1976 році відбувся розкол трансперсональної психології на три течії, перша з яких була заснована на ідеях Станіслава Грофа, а друга – на ідеях Кена Вільбера Уилбера, в той час, як третя (найбільша) не мала єдиного інтелектуального лідера [160].

Потужним важелем для трансперсональної психології стали клінічні дослідження із застосуванням психоделічних препаратів (ЛСД), методів холотропного занурення і ребефінга. Емпіричне підтвердження трансперсонального підходу до розуміння людини дали багаторічні дослідження Станіслава Грофа [40]. Працюючи з ЛСД, дослідник зробив висновок, що «ця речовина є потужним каталізатором ментальних процесів, котрі активують несвідомий матеріал на різних глибинних рівнях особистості». На основі цього Гроф запропонував концепцію свідомості для пояснення цих станів, назвавши її «розширеної картографією свідомості» [37]. Фахівець виокремлює три рівні свідомості: 1) біографічний рівень; 2) перинатальний рівень; 3) трансперсональний рівень. Згідно з Грофом, «фрейдівська модель людської особистості не дає можливості зрозуміти динаміку емоційного і психосоматичного лікування, трансформації особистості і еволюції свідомості, які викликаються потужними техніками, подібними до психоделічної терапії, трансових танців або різних емпіричних підходів». [39]

Досліджуючи людську психіку в змінених станах свідомості, Станіслав Гроф підкреслює важливість внеску іншого американського філософа та письменника Кена Вільбера в психологію розвитку: «Обговорення трансперсональних вимірювань людської історії було б неповним без згадки систематизованої і докладної трансперсональної реінтерпретації історії та антропології, яку запропонував К. Вільбер в книзі «Вище раю». У своїй неповторній манері він зумів внести незвичну ясність в непрохідні і безпросвітні джунглі історичних фактів і теорій, звівши їх до декількох загальних визначників. В основу людської еволюції Вільбер поклав історію кохання між людством і божеством» [35].

РОЗДІЛ III. Шаманізм як духовний і соціальний феномен

III. 1. Огляд явища й історіографічні праці, присвячені шаманізму

Дослідження шаманізму на сучасному етапі корелює з формуванням різноманітних наукових підходів та концепцій, котрі намагаються пояснити цей феномен з позицій культурології, психології, релігієзнавства, філософії та інших галузей. Шаманізм є релігійним явищем, властивим народам Центральної Азії, Північної Америки, Сибіру, Океанії та Індонезії [134]. Існують різні версії про походження поняття «шаман». З початку зародження шаманізму виокремлюється певне коло осіб, котрі, відповідно до своїх якостей та функцій займали особливе положення: старійшини роду, знахарі, воєначальники, майстри та співаки. До них належать й люди з особливою будовою психіки – одержимі, шамани, – які були здатними спілкуватись з духами [102].

Шаманізм як феномен культури народів Дальнього Сходу та Сибіру базується на особливому світобаченні, спрямованому на гармонізацію стосунків між людиною та природою. Згідно з ним, все суще розділеним на три світи: верхній, середній та нижній, в яких головну роль відведено духам. Незримі та всюдисущі духи могли бути «звичайними» (севен) та злими (амбан), котрі не підкорялись людині [117].

Феномен шаманізму супроводжує значна кількість нерозв'язних питань, що стосуються розуміння самого явища, часу його походження, місця і ролі в історії людського суспільства. Зацікавлення шаманськими практиками виникло давно. Початкові відомості про вірування фіно-угрів Західного Сибіру належать німцям Г. Ф. Міллеру та І. Е. Фішеру. Етимологію слова вчені зводять до тунгуському «саман», що означає «несамовитий», «захоплений». Інтерес до шаманських обрядів проявили учасники Академічній експедиції 1769-1774 рр.: І. Г. Георгі, Н. Я. Озерцовський та В. Ф. Зуєв. Охарактеризувавши ритуал, атрибути, одяг, вони спробували визначити функції чаклуна і його положення в суспільстві, але бачили його призначення і роль лише в сфері побутової магії [20].

Наступний етап у вивченні шаманізму (XIX століття) пов'язаний з розробкою проблем більш високого рівня: шаманізм розглядається в зв'язку з соціальною організацією суспільства і з встановленими в даному суспільстві нормами поведінки. Великі відкриття в області ритуальної діяльності утрів були зроблені в цей період фінськими дослідниками І. Тікканеном, А. Алквістом, Ф. Р. Мартіном [20]. Провідне місце серед них належить М. А. Кастрену. Крім докладного опису шаманського костюма з роз'ясненням призначення всіх його частин та деталей, автор вперше описує обряд жертвопринесення, розповідає про виготовлення атрибутів шаманів, розподіл волхвів на великих і малих [15].

Значним кроком у вивченні вірувань фінно-угорських народів стала праця фінського вченого К. Ф. Карьяланена, написана ним за матеріалами експедицій на рубежі XIX-XX ст. Автор здійснив систематизацію богів і духів природи. Провівши порівняльний аналіз камлань у різних народів Півночі та Сибіру, він розглядає шаманізм в рамках релігійної системи [20].

У XIX столітті почалося активне вивчення звичаїв, укладу, вірувань народів Сибіру російськими дослідниками, зокрема В. М. Новицьким та Л. Кориковим. Багаті матеріали з етнографії тюркомовних народів викладені в щоденникових записах В. В. Радлова, що фіксує протягом багатьох і довгих експедицій побут народів Сибіру, Алтаю, Калмикії, Хакасії. В його щоденниках [113] досить колоритно описані дії шаманів під час камлання, зібрані зразки пісень-закликів духів, а також викладені деякі уявлення про будову світу. Рання класифікація типів камлань була розроблена А. А. Дуніним-Горкавичем [60].

Третя фаза в вивченні шаманізму (1920-1930 рр.) виокремлюється на підставі введення в область дослідження нового кола проблем переважно психологічного характеру. Е. Г. Кагаров, Г. В. Ксенофонов розглядають явища екстазу, «культ божевілья» шаманізму. В. Р. Богораз, Г. Старцев, Л. Я. Штернберг велику увагу приділяють питанням обраності і навчання шаманів, їх взаємодії з духами [20].

III. 2. Шаманізм як психопатологія

Протягом довготривалого періоду одним з найбільш дискусійних залишалося питання про психічне здоров'я учасників шаманських обрядів. На

цей рахунок існують різні точки зору, котрі можна об'єднати в кілька підходів. Один з них полягає у тому, що шаманізм будується виключно на культі божевільня, тобто шаман – це людина з психічними відхиленнями різного походження, котрі зіграли вирішальну роль як в його професійному виборі, так і в подальшій ритуальній практиці [14]. Дане твердження поділяють такі дореволюційні дослідники, як В. Г. Богораз, П. Є. Кулаков, К. М. Ричков, Р. Маак, Л. Я. Штернберг.

В одній з робіт В. Г. Богораз зазначав, що «вивчаючи шаманізм, ми, перш за все, натрапляємо на цілі категорії чоловіків і жінок, хворих нервовою збудливістю, часом божевільних» [13]. К. М. Ричков стверджував, що «шаманізм є психопатологічним явищем, а шамани нервово-імпульсивні особи, з вкрай нервової болісно збудливою організацією» [115]. Варто сказати, що подібні судження будувалися як на основі безпосередніх польових спостережень, так і на повідомленнях етнографів і мандрівників, які спостерігали шаманів раніше. При цьому так звана «шаманська хвороба» розглядалася в основному як прояв різних психічних розладів.

У радянський період прихильниками цього підходу були такі вчені, як Д. К. Зеленін, Г. В. Ксенофонов, С. А. Токарев. Д. К. Зеленін вказував, що поява шаманізму пов'язана з нервово хворими людьми, яким в Сибіру надавали особливого значення: така людина була близькою до іншого світу і її можна було «відправити» в якості посланця, щоб заручитися підтримкою божеств [70, с. 361, 363]

Трохи іншої точки зору дотримувався відомий психіатр С. Н. Давиденков, який вважав, що розвиток соціокультурної сфери та поліпшення якості життя людини привело до зниження ролі природного відбору, в результаті чого йшло ослаблення нервової системи людей, прогресували неврози і істерії. В свою чергу це відігравало велику роль в поширенні шаманських обрядів, оскільки у їх виконавців та учасників з'явилася можливість впадати в більш глибокі трансів стани [45].

III. 3. Сутність й особливості явища шаманського камлання

Одним з найбільш вагомих обрядів пов'язаних з феноменом шаманізму виступає психотехніка під назвою камлання .від тюркського слова «кам' – «шаман» [72] Даним обрядом є театралізоване дійство що налічують пантоміму та музику в той час як дуже важливими елементами при цьому виступають «костюм і багатий реквізит», наприклад, зображення шарів неба та духів-птахів у якутів.» Головним атрибутом даного обряду виступає бубен зі шкіри оленя, котрий в руках шамана перетворюється в собаку лук оленів і стріли, а міміка виконавця демонструє роль [11]. Коментуючи специфіку обряду Ауріка Луковкіна зазначає наступне: «Камлання – це не просто будь-яке спілкування з надприродними істотами а той ритуал відтворюючи котрий шаман впадає в екстаз або транс. Знаходячись в цьому стані людина отримує ще більші здібності – вона може тримати в руках розплавлене залізо проводити довгий час без дихання або дуже високо стрибати. Також, шаман може просто танцювати та кружляти на місці або взагалі лежати непорушно. Справа тут не в діях котрі бачать оточуючі а в тому що відбувається у свідомості шамана. Він може отримати декілька додаткових очей і вух та бачити й чути те що звичайні люди бачити не в стані. або його душа може злитись з душею звіра і тоді шаман буде бачити та відчувати те що відчуває тварина. Або ж його душа літати над землею та побачить все з величезної висоти. В будь-якому випадку під час камлання шаман за допомогою духів отримує можливість придбати більш повну інформацію про оточуючий світ тим чи інакшим чином. Багато авторів сприймали камлання як істеричний припадок людини зі зламанною психікою: психопатологічні властивості нібито передаються шаманам у спадок, що було підкреслено в попередньому підрозділі. Втім незвичайна поведінка обумовлюється специфікою обряду: шаман має вести себе як «ненормальний» [87].

III. 3. Прорив Мірча Еліаде у дослідженні феномену шаманізму

Фундаментальною працею, присвяченою проблемі шаманізму є книга Мірча Еліаде «Шаманізм і найдавніші способи досягнення екстазу», котра

викликала незвичайний резонанс в науці. М. Еліаде вдалось створити струнку теорію всієї духовної первісної культури, котра з'явилася запереченням психопатологічного напрямку у вивченні шаманізму, що панував до середини 30 років [135].

Згідно з М. Еліаде, шаманізм не потрібно визначати як явище, пов'язане насамперед з особистістю шамана, як це робили багато зарубіжних дослідників. Він підкреслює, що до шаманізму потрібно підходити і з точки зору явища, в ньому вираженого [135].

З початку XIX століття етнологи вживали однакові терміни: шаман, знахар, чаклун, чарівник для характеристики певних індивідів, обдарованих магично-релігійними здібностями. Ця плутанина шкодить правильному розумінню феномена шаманізму при визначенні його сутності (15, с.13). Якщо під словом «шаман» розуміти кожного чаклуна, чарівника або знахаря, виникають складні і неточні визначення. М. Еліаде також підкреслює необхідність визначення кордонів між поняттями «шаман» та «шаманізм» для того, щоб уникнути двозначності і ясніше визначити в історичному розвитку магію та чаклунство. З одного боку, шамани також є магами і знахарями, завдяки чому можуть лікувати, як усі знахарі і як чаклуни. Однак, з іншого боку, шамани виступають хранителями душ і можуть бути священиками, музикантами і поетами [135, с. 26].

У всіх сферах, де екстатичні переживання приймаються за релігійні, шаман і тільки він є великим майстром екстазу. На думку М. Еліаде, навіть якщо шаман є магом, не можна вважати шаманом будь-якого чаклуна. Шаман є фахівцем танцю, під час якого його душа покидає тіло і відправляється на небо. Він володіє своїм «духом» в тому сенсі, що здійснює зв'язок людської істоти з демонами та духами природи, не перетворюючись при цьому в їх інструмент. М. Еліаде вважає, що іноді окремі індивідууми з власної волі або завдяки волі кланів стають шаманами. Визнаним є шаман, який володіє двома здібностями: вмінням впадати в екстаз (сон, танок та ін.) та можливістю передачі шаманської техніки (таємничої мови, зв'язок з духами і т.д.). Особистість, названа шаманом,

починає божеволіти, йде в ліс, харчується корою, кидається в воду і вогонь, завдає ножом рани, що є лише початком ініціативності. Майбутній шаман повинен побувати в горах і залишитися там надовго для того, щоб зблизитися зі звірами, які кусають його. Брудний, в розірваному одязі, з розпатланим волоссям, як дикун, повертається він у село [135, с. 27]. Після цього протягом майже десяти днів кандидат стає божевільним і, нарешті, справжнім шаманом [135, с. 31].

«Шаман, – зазначає М. Еліаде, – це великий «спеціаліст» людських душ, він один бачить їх, тому що знає їх форму і їх долю [135, с. 26]. На думку М. Еліаде, завжди важко правильно визначити місце шаманізму. Він вважає, що осередком шаманізму є не лише Центральна і Північна Азія. Шаманізм можна зустріти всередині багатьох релігій, тому що він залишається завжди технікою екстазу. М. Еліаде досліджує, яке значення надається самому терміну «шаманізм». Якщо під цим поняттям розуміються екстатичний феномен і магічна техніка, тоді можна знайти багато шаманського і у інших народів, не тільки сибірських. Однак, далі він зазначає, що факт наявності одного або декількох шаманських елементів є ще недостатнім для того, щоб розглядати цю релігію як шаманізм.

При достатній відмінності між шаманізмом та іншим чаклунством і «примітивною» технікою екстазу шаманські пережитки, які проглядаються в контексті певної релігії, жодним чином не повинні негативно оцінюватися ні для себе, ні в ставленні до релігійного цілого, в якому вони знаходяться [135, с. 25]. Це твердження М. Еліаде підкреслює особливо, оскільки, на його думку, сучасна етнографічна наука викладає шаманізм як оману, змішує його з одержимістю або представляє його вироджуються явищем.

М. Еліаде ставить завдання охопити шаманізм у всій сукупності його рис, узагальнити окремі дослідження з психології, соціології та етнології шаманізму, представити одночасно історію і морфологію цього комплексного явища, відводячи йому відповідне місце в історії народів. Він досліджує шаманізм аналітично, тобто розчленовуючи його на окремі компоненти: отримання

шаманського дару, ініціацію, функції та символіку костюмів і атрибутів.

Техніка шамана полягає в його подорожі в потойбічні світи. Іншою характерною рисою є здатність в трансовому стані здійснювати подорож на небо, але транс шамана і його особистий досвід пов'язані з космологічною теорією.

Робота М. Еліаде «Шаманізм і найдавніші способи досягнення екстазу» - це свого роду заперечення психопатологічного напрямку у вивченні шаманізму, який панував до середини 30-х років. Екстаз М. Еліаде вважає тим мінімальним і необхідною ознакою, без якого не можна говорити про шаманізм. Він зазначає, що шаманізм – це найдавніша техніка екстазу; але тут же висловлює і більш широке значення цього явища: шаманізм – саме архаїчний спосіб досягнення екстазу, одночасно містика, магія і релігія в широкому значенні слова [135, с. 18-32]. Учений не зводить шаманізм тільки до техніки екстазу, проголошуючи широке розуміння цього явища як містики; релігії і магії одночасно, і аналізує його як історико-культурне явище, поширене в найрізноманітніших формах від Північної Азії до Вогняної Землі. Але саме у народів Півночі і Сибіру М. Еліаде виділяє універсалії шаманізму. Таким чином, типологічне дослідження М. Еліаде по шаманізму залишається досі єдиною проблемною роботою в європейській науковій літературі, в якій це універсальне явище піддано настільки ретельному і всебічному аналізу.

ВИСНОВКИ

В роботі ми дослідили застосування окремих психоделічних засобів в давніх культурах, проаналізувавши ролі низки окремих речовин в історико-культурному контексті. Глибокому аналізу підlegли галюциногенні гриби та напої з детальним розмежуванням окремих аспектів. Кожній з них було надано характеристику, котра складалась з аналізу хімічного складу, переліку певних досліджень та безпосередньо з опису самих ритуалів та церемоній, під час яких було вживано психоделік. В ході аналізу була окреслена наявність символічного базису, що знайшло відбиття в міфології і відповідно повсякденних традиціях стародавніх народів. В багатьох випадках поширення культу виокремлених психоделічних елементів стало наслідком різноманітних вірувань і, відповідно, поклоніння вищим силам.

Беручи до уваги все вищезгадане, можна зробити висновок про неймовірне розмаїття таких психоделічних засобів, як напої та гриби. Особливим представником останньої категорії виступає мухомор, що має символічне значення в уявленнях безлічі давніх народів. В цей же час не менш поширеними є інші складові царства грибів, серед яких особливу роль виконує псилоцибін. Означені феномени знайшли відображення у великій низці археологічних знахідок надаючи можливість ознайомитись зі специфікою та упевнитись у достовірності значущості психоделічних засобів у давнину. Окрім цього, деякі з цих засобів увійшли до складу іншого блоку психоделіків під назвою напої.

Окремим аспектом виступають стан, задля котрого вживались дані речовини. В науковому обігу незалежно взаємоіснують різноманітні поняття, серед котрих «релігійний», «містичний» та інші різновиди досвідів. Незважаючи на перманентне ототожнення, кожен з них виступає окремим феноменом зі своїми неповторними особливостями, специфікою чого ми дослідили. Пов'язані знання постійно поповнюються новими відкриттям, оскільки

дослідження не зникли, що тісно корелює збереженням давніх традицій представниками окремих культур. Також, варто підкреслити що дослідження особливих станів свідомості вилилось в окрему галузь що отримала назву «трансперсональна психологія». До складу представників останньої увійшли видатні представники вивчення як загадок людської поведінки, так і вживання окремих психоделічних засобів з подальшими змінами в організмі. Розробки дослідників значно розширили коло інформації, додавши відкриття безлічі явищ та надання відповідних термінів. Кожен з цих аспектів було розкрито та досліджено у другому розділі.

Особлива роль в розвитку заданої теми відводиться шаманізму. Завдяки аналізу даного феномену стає зрозумілим, що вживання різноманітних ентеогонів виступає складовою соціокультурного життя багатьох традиційних суспільств та відіграє роль певних норм. Загальний опис цього концепту ми сконструювали з історіографічних дослідницьких робіт, присвячених різним частинам явища. Одним з найголовніших обрядів пов'язаних з діяльністю шаманів виступає камлання, під час котрого людина входить в специфічний стан, що корелює з описаними у попередньому розділі явищами. В даному фрагменті роботи ми сфокусувались виключно на дослідженні специфіки шаманізму, в той час як відбиття зв'язку даного феномену з психоделіками знайшло місце в частинах, що фігурують по всій роботі. Зрозуміло, що даний аналіз був би неможливий без фокусування на легендарній роботі Еліаде Мірча, чому також присвячено окремий підрозділ.

Підсумовуючи дану роботу, варто підкреслити значний внесок феномену застосування психоделічних речовин в соціокультурний розвиток людства, оскільки багато ключових моментів, складовою яких є такі засоби, сприяли появі відомих та важливих для суспільства концепцій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аджави Я. Х., Щербак М. Б. ФЕНОМЕН ИЗМЕНЕННОГО СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ И ЕГО РОЛЬ В КУЛЬТУРЕ //Вестник науки и образования. – 2020. – №. 7-1 (85).
2. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Пер. с англ. В.Г. Трилиса, М. Неволлина – Киев, 2000. – С. 19
3. Андреева Л. А. Российские религиозные практики в универсальном контексте: экстатические обряды и действия //Общественные науки и современность. – 2005. – №. 3. – С. 97-106
4. Асоян Ю. А. Человек//Summa culturologiae. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2./Главный редактор и автор проекта СЯ Левит //Москва–Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив. – 2017.
5. Астахова В. Г. Загадки ядовитых растений. – М., 1982.
6. Бабина В. Н. Мистический опыт древних культур как способ постижения иррационального //Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2012. – №. 12 (116).
7. Балагушкин Е. Г. и др. (ред.). Мистицизм: теория и история. – Directmedia, 2013.
8. Барнард, А. (2009), Социальная антропология: исследуя социальную жизнь людей, ИЭА РАН, Москва.
9. Батьянова Е. П. Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири. Материалы международного конгресса Шаманизм и иные традиционные верования и практики. – РАН, Институт этнологии и антропологии. М., 7-12 июня 1999.
10. Бекарюков М. В. Социокультурный феномен эзотерики //Известия Алтайского государственного университета. – 2010. – №. 2-2.
11. Блаво Р. Дышим и выздоравливаем. 33 лучших упражнения [Электронный ресурс] / Рушель Блаво // Litres. – 2020. – Режим доступа до ресурсу: <https://books.google.com.ua/books?id=2ZFjAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=>

ru#v=onepage&q&f=false.

12. Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии: – М.: Тип. Моск. ун-та, 1910. – 36 с.
13. Богораз В. Г. Материалы для изучения языка азиатских эскимосов //Живая старина. – 1909. – С. 70-71.
14. Богораз В. Г. и др. Сибирский шаманизм и экстатические состояния: к историографии вопроса
15. Богораз В. Кастрен-человек и ученый //Урало-алтайские исследования. – 2013. – №. 3. – С. 92-103.
16. Богораз – Чукчи – 5.
17. Богораз-Тан В. Г. Восемь племен. Чукотские рассказы. – М., 1962
18. Боков Г. Е. Философские, религиозные и культурные основания концепции «психологической парадигмы» в религиоведении //Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы. Сборник статей и докладов.– Материалы Второго конгресса российских исследователей религии «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы». Санкт-Петербург, 20-22 ноября 2014 года/Под ред. ММ Шахнович, ТВ Чумаковой, ЕА Терюковой. – Санкт-Петербургское философское общество, 2014.
19. Бондарчук Е. И., Бондарчук Л. И. Основы психологии и педагогики //Курс лекций. – 2002.
20. Борко Т. И. Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу. – Банк культурной информации, 2004.
21. Букалов А. В. Сознание и физический мир: измененные состояния сознания и трансперсональная психология //Физика сознания и жизни, космология и астрофизика.—2001.—№. – 2001. – №. 3-4.
22. Буланова И. С., Чернов А. Ю. Классификация типов религиозного опыта //Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 11: Естественные науки. – 2011. – №. 2.
23. Буркин М. М., Горанская С. В. Основы наркологии //Петрозаводск: Карелия. – 2002. – С. 132-143.

24. Василенко Л. И. О познавательном значении религиозного опыта //Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2006. – №. 16.
25. Ватман С. В. Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма) //Вестник Ленинградского государственного университета им. АС Пушкина. – 2015. – Т. 2. – №. 2.
26. Верховна Рада України. Про наркотичні засоби, психотропні речовини і прекурсори. – Закон України від 15.02.1995. – № 60/95-ВР.
27. Вишневский М. В. Ядовитые грибы России. – " Издательство"" Проспект""", 2017.
28. Вишневский М. – Все о грибах. Популярная энциклопедия. – М.: Проспект, 2019.
29. Воропаев Е. СОЗЕРЦАТЕЛЬНО-МЕДИТАТИВНАЯ ПРАКТИКА В АРТИСТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ЭКСПЕРИМЕНТ В ХАРЬКОВСКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ИСКУССТВ //Психолого-педагогический раздел из монографии: Актуальные вопросы гуманитаристики глобализирующегося общества/АА Яшинов[и др.]; Mauritius.: Lap-publishing, 2020.-152 с., где собраны публикации Е. Воропаева разных лет. – С. 94.
30. Гинзбург Т. И. Пределы и запредельное трансперсональной психологии //ПСИХОЛОГ. – 2009. – С. 11.
31. Головнев А. Пегтымель. – Северные просторы № 2-3, 2000.
32. Голуб Н. Н. Станислав Гроф: новая парадигма в исследованиях человеческой психики //Культура народов Причерноморья. – 2001
33. Горошко Ю. Н. САКРАЛИЗАЦИЯ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ //Ученые записки Крымского федерального университета имени ВИ Вернадского. Философия. Политология. Культурология. – 2019. – Т. 5. – №. 2.
34. Гриценко Н. А. УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС И ПСИХОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ //НОВАЯ НАУКА КАК РЕЗУЛЬТАТ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА. – 2017. – С. 71-74.

35. Гроф С. За пределами мозга. – 1993
36. Гроф С. Исцеление наших самых глубоких ран. Холотропный сдвиг парадигмы. – Litres, 2017.
37. Гроф С. Области человеческого бессознательного. Данные исследований ЛСД //М.: Изд-во Трансперсонального института. – 1994
38. Гроф С. Области человеческого бессознательного: Пер. с англ. — М.: МТМ, 1994.
39. Гроф С. Путешествие в поисках себя. – М, 1994. – Т. 7
40. Гроф С., Гроф К. Холотропное дыхание. Новый подход к самоисследованию и терапии. – Litres, 2017.
41. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог //М.: АСТ. – 2004. – Т. 248
42. Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. – Litres, 2017.
43. Гужва А. А. Феномен общественных экстатических состояний. – 2016., с. 443.
44. Гурьев М. Е. 2:«Психологические идеи в эпо
45. Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. – 1947.
46. Данилин А. Г. LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости //М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф. – 2001.
47. Данилина О. К. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ //Печатается по решению редакционно-издательского совета ГОУ ВПО «Томский государственный педагогический университет». – 2010. – С. 2
48. Девдариани Н. В. Иррационально-мистическое проявление коллективного бессознательного в структуре духовного опыта //Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – №. 14.
49. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.–[Электронный ресурс] //Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/iamesOI/index.htm>. – 1910.
50. Ди Лора. Тайная женская магия. Теория и практика. – М., 2003.
51. Диков Н. Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. —

М.: Наука, 1971.

52. Диксон О. Мистерии мухомора. Применение галлюциногенного гриба в Шаманской практике. – М.: Велигор, 2005.

53. Диксон Олард, Ди Лора. Тайны загробного мира. – М., 2003.

54. Диксон Олард, Ядне Иван. Шаманские практики в кланах Ворона и Малого Лебедя. – М., 2001

55. Диксон Олард. Шаманское целительство. – М., 2004.

56. Добкин де Риос Марлин. Растительные галлюциногены. – М., 1997.

57. Дорофеев Д. Ю. Категории мистического опыта //Вестник культурологии. – 2009. – №. 1.

58. Друри Н. Трансперсональная психология //М.: Институт общегуманитарных исследований. – 2001. – С. 87-113.

59. Дудка И. А. Грибы. – Рипол Классик, 1987.

60. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский север. – 1904.

61. Елизаренкова Т. Я. О Соме в Ригведе. // Ригведа. Мандалы IX—X. М.: Наука, «Литературные памятники», 1999. С. 323—353.

62. Елинов, Н. П. "Токсигенные грибы в патологии человека." Проблемы медицинской микологии 4.4 (2002).

63. Жамиева Р. М., Рахимов А. К вопросу о криминалистической характеристике преступлений связанных с незаконным оборотом наркотических средств. – 2016.

64. Жиртуева Н. С. Основные методы просветления в мистических традициях мира и их особенности //Гілея: науковий вісник. – 2014. – №. 88. – С. 116-124.

65. Жиртуева Н. С. Православный исихазм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира //Вопросы философии. – 2017. – №. 3. – С. 52-62.

66. Жиртуева Н. С. Типология мистических традиций мира и методов мистической психопрактики //Вопросы философии. – 2015. – №. 9. – С. 201-210.

67. Жиртуєва Н. С. " Трансцендентне" та" іманентне" в релігійному містичному досвіді. – 2006.

68. Жиртуєва Н. С. До питання про сутність містичного та псевдо-містичного досвіду. – 2007.
69. Захаров И.А., Касперявичус М.М. Грибы в мифах и обрядах. (Краткий очерк этномикологии) // Микология и фитопатология : Журнал. — 1981. — Т. 15, № 1. — С. 66—72.
70. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири // Пережитки тотемизма в идеологии сибирских шаманов. М.-Л., 1936.
71. Змитрович И. В. Грибы посылают сигналы //Планета грибов. – 2014. – Т. 2. – №. 6. – С. 21-28.
72. Зубов А. Б. Что такое камлание? [Электронный ресурс] / А. Б. Зубов – Режим доступа до ресурсу: <https://religion.wikireading.ru/168403> plus1
73. Иванец Н. Н. Руководство по наркологии. – Издательство " Медицинское информационное агентство", 2008. – С. 944-944.
74. Иванова О. А. Специфика современного эзотеризма в России: культурфилософский анализ //Дисс... канд. филос. наук. Ставрополь. – 2006. – Т. 25.
75. Кастанеда М. Р. Магическое путешествие с Карлосом. – 1998.
76. Киселёва Ю. Н. Роль растительных галлюциногенов в становлении культуры человеческого общества [Электронный ресурс] / Ю. Н. Киселёва // 2008 – Режим доступа до ресурсу: <http://masters.donntu.org/2012/fknt/kyselyova/library/article13.htm>
77. Козлов В. В. Философские проблемы изучения психики: трансцендентальная перспектива //TRANSCENDENTAL PSYCHOLOGY. – С. 250.
78. Конашкова А. М., Шуталева А. В. Мистический опыт как экстатическое видение: контуры новой религиозной метафизики Вл. Соловьева //Соловьёвские исследования. – 2004. – №. 1 (8).
79. Котлер С., Уил Д. Похищая огонь: Как поток и другие измененные состояния сознания помогают решать сложные задачи. – " Манн, Иванов и Фербер"
80. Кузін М. До питання про умови переживання містичного досвіду. – 2014.

81. Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму) — Львів: Літопис, 2002. — 304 с.
82. Ленков П. Д. Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода //Розенберговский сборник. – 2014. – С. 131.lam-
83. Лири Т. Семь языков бога //К., М. – 2001.
84. Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт: Руководство на основе «Тибетской книги мертвых» / пер. с англ. Г. А. Лубочкова. — Львов: Инициатива; К.: Ника-Центр, 2003. — 244 с. — (Серия «Новейшая психология»; вып. 4).
85. Лифинцева Т. П. Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя //История философии. – 2001. – №. 8.
86. Лот А. 'В поисках фресок Тассили' - Москва: Издательство восточной литературы, 1962 - с.140
87. Луковкина А. Сверхъестественные возможности людей [Электронный ресурс] / Аурика Луковкина // Litres. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://books.google.com.ua/books?id=DCrUAgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>.
88. Мазнев Н. Высокоэффективные лекарственные растения. Большая энциклопедия. – Litres, 2018.
89. Маккенна, Теренс. "Пища богов." М.: Издательство Трансперсонального Института (1995).
90. Малевич Т. В. Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (вторая половина XX начало XXI В.) //Logos et Praxis. – 2015. – №. 1.
91. Маслоу А. Х. Пиковые переживания //Маслоу АХ Психология бытия. – 1997. – С. 102-138.
92. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – М., 1979.
93. Миксюк А. С. Хаома в ритуальной практике Авесты. – 2017.

94. Миронова А. М. Многообразие типологий религиозного опыта как религиоведческая проблема //Вестник Вятского государственного университета. – 2019. – №. 4.
95. Михайлов И. Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта //Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М. – 1996. – С. 116-122.
96. Мишлав, Д. Корни сознания. История, наука и опыт высвобождения скрытых возможностей психики / Д. Мишлав. – М. : ИТИ, 1983
97. Молдаван М. Г., Гродзинская А. А. Общетокическое и нейротропное действие базидиальных грибов родов *Amanita* и *Psilocybe* //Современные проблемы токсикологии. – 2002. – №. 2. – С. 15-21.
98. Морозов С. Их едят, а они глядят... – Гурман, август-сентябрь, 1992.
99. Муртузова З. М. Универсалии мистического опыта //Научная мысль Кавказа. – 2010. – №. 4 (64).
100. Низовский А. Ю. 100 великих археологических открытий. – Издательство Вече, 2013.
101. Никиточкина Т. Д. Грибы. – М., 1993.
102. Ондар Т. А. Социально-психологический анализ терминов " шаманство", " шаманизм" и" неошаманизм" //Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. – 2009. – №. 1.
103. Орлова М. О. Опыт исследования растительных галлюциногенов в культурной антропологии [Электронный ресурс] / М. О. Орлова. – 2013. – Режим доступа до ресурсу: http://www.medanthro.ru/?page_id=1373.
104. Петров В. И., Т. И. Ревяко. Психоделики и токсические вещества, ядовитые животные и растения. – Литература, 1996. – 592 с.
105. Пивоев В. М. Философия. В 2-х ч. Ч. II. Основы философских знаний. Учебное пособие.
106. Пиголкин Ю. И. и др. Вопросы классификации наркотических средств //Альманах судебной медицины. – 2001. – №. 2.
107. Пикалов, Д. В. "Религиозное сознание и религиозный опыт человека каменного века." Редакционная коллегия (2014): 66.

108. Подолян Г. Духовно-практична природа містичного досвіду в ракурсі сучасного етико-філософського аналізу. – 2009..
109. Поленов А. Грибы. Съедобные и несъедобные: Самый полный и современный атлас-определитель.
110. Полонская И. Н. Религиозный опыт: экзистенциальный аспект социально-философского анализа. – 2001.
111. Полосьмак Н. В. мы выпили Сому, мы стали бессмертными.. //Наука из первых рук. – 2010. – №. 3 (33).
112. Пятницкая И. Общая и частная наркология: Руководство для врачей. – М.: Медицина, 2008. – 640 с.
113. Радлов В. В. З Сибіру. Сторінки щоденника. М., 1989
114. Райкова О. А. Элевсинские мистерии как способ прижизненного переживания смерти //Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2017. – №. 9 (186).
115. Рычков К. М. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев //Записки Зап.-Сиб. отд-ния РГО. – 1914. – Т. 2.
116. Сердюкова Н. Б. Наркотики и наркомания //Ростов н/Д: Феникс. – 2000.
117. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение //АВ Смоляк.-М. – 1991.
118. Сотникова С.В. К вопросу о возможных истоках индоиранского культа священного напитка Сомы/Хаомы (по материалам памятников синташтинского типа) // Теория и практика археологических исследований. 2014. №1 (9). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-vozmozhnyh-istokah-indoiranskogo-kulta-svyaschennogo-napitka-somy-haomy-po-materia>
119. Столяренко Л. Д. Основы психологии. – 1997
120. Сурков Д. В. Различие понятий «Мистика», «Мистицизм» и «Мистический опыт» //Омский научный вестник. – 2012. – №. 5 (112).
121. Сурков Д. В. Телесность, ментальность и духовность как базовые категории мышления и место мистического опыта в мышлении //Омский научный вестник. – 2011. – №. 3 (98).

122. Тарт Ч. Изменённые состояния сознания.
123. Теліженко Л. Тоталогічні перспективи осмислення містичного досвіду. – 2009.
124. Топоров В. Н. Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. - Т. 2. - С.256-258. [Электронный ресурс] / В. Н. Топоров – Режим доступа до ресурсу: <http://philologos.narod.ru/myth/somatic.htm>.
125. Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) //Лаборатория метафизических исследований. – 1998. – №. 8. – С. 9-28
126. Торчинов Е. А. Путь запредельного: Религии мира. Психотехника.
127. Фролов А. В. Герменевтические подступы к" Священному" Р. Отто //Философия религии: альманах. – 2011. – Т. 2010. – №. 3. – С. 429-441.
128. Фуркало В. С. Містичний досвід у монотеїстичних релігійних традиціях. – 2012.
129. Харитонов В. И. Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации //Сибирские исторические исследования. – 2016. – №. 4.
130. Хачатурян В. М. Измененные состояния сознания. К проблеме архаической компоненты психики //Человек. – 2008. – №. 1. – С. 58-74
131. Хоппал М. Следы шаманизма в венгерских народных верованиях. Шаманизм и ранние формы религиозных представлений. – РАН, Институт этнологии и антропологии. М., 1995.
132. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи (сборник). – Litres, 2019.
133. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. – Directmedia, 2013.
134. Элиаде М. Шаманизм. — К.: Софія, 1998.
135. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза //Киев: София. – 2000. – Т. 480. – №. 1.
136. Юджиф Г. Осознанное очищение и похудение организма. Опыт автора. [Электронный ресурс] / Гоша Юджиф // Litres. – 2018. – Режим доступа до ресурсу:

<https://books.google.com.ua/books?id=7RZJDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false>.

137. Якубов Ю., Филимонова Т. МАХРУЙ И ХОВУН ИЗ ХРАМА ОГНЯ У СЕЛЕНИЯ ТОРБУЛОК (ДАНГАРИНСКИЙ РАЙОН) //ПРОБЛЕМЫ АРХЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ ТАДЖИКИСТАНА. К 80 летию со дня. – 2017. – С. 88.

138. Ясин, М. И. "Поворот психологической мысли в 60-е годы XX столетия." Сборники конференций НИЦ Социосфера. No. 7. Vedecko vydavatelske centrum Sociosfera-CZ sro, 2012.

BIBLIOGRAPHY

139. Asadullin A. R., Antsyborov A. V. USE OF PSYCHEDELIC SUBSTANCES FOR THERAPEUTIC PURPOSES: IATROGENIC PROBLEM OR JUSTIFIED NECESSITY? PART 1 //Neurological Bulletin. – 2018. – Т. 50. – №. 2. – С. 61-71.

140. Baumann H. 1993. Greek Wild Flowers and Plant Lore in Ancient Greece. Herbert, London.

141. Blainey M. G. Forbidden therapies: Santo Daime, ayahuasca, and the prohibition of entheogens in Western society // Journal of religion and health. — 2015.

142. Collignon, Maxime; John Henry Wright, trans. (1886). A Manual of Greek

Archæology. Cassell Publishing Company. pp. 142-143.

143. Eliade Mircea. Yoga: Immortality and Freedom. – Panteon, New York, 1958.

144. Foley H. P. et al. (ed.). The Homeric Hymn to Demeter: Translation, commentary, and interpretive essays. – Princeton University Press, 1994. – Т. 602.

145. Glock, C. Y. Religion and Society in Tension / C. Y. Glock, R. Stark. – Chicago : Rand McNally & Co., 1965. – 316 p.

146. Gyrus. "Appendix II: The Stoned Ape Hypothesis". War and the Noble Savage: A Critical Inquiry Into Recent Accounts of Violence Amongst Uncivilized Peoples // London: Dreamflesh. — 2009. — С. 63–6.

147. Hofmann, Albert. LSD — My Problem Child. — McGraw-Hill, 1980.

148. Jacobson, Mark. "Terence McKenna the brave prophet of The next psychedelic revolution, or is his cosmic egg just a little bit cracked?" // Esquire. — 1992. — Июнь. — С. 107–38.

149. Lis, Michel; Béatrice Vingtrinier (2009). Flowers in the Louvre. Flammarion. pp. 16-17.

150. Maslow A. Motivation and Personality. - Harper & Row, 1970. — С 150

151. Maslow A. The Father Reaches of Human Nature. — Viking, 1971. — С 74.

152. Munn H. The Mushrooms of Language [Электронный ресурс] / Henry Munn // Oxford University Press. — 1973. — Режим доступа до ресурсу: <http://www.sagewisdom.org/munn.html>.

153. Nichols D. E. Psychedelics // Pharmacological Reviews. — 2016. — Vol. 68.

154. Paul L. Schiff. (2006). Ergot and Its Alkaloids. Am J Pharm Educ. 70, 98;

155. Robert Graves, Difficult Questions, Easy Answers (Garden City. N. Y .: Doubleday. 1964). pp. 106-107

156. Ruzek N. Transpersonal psychology in context: perspectives from its founders and historians of American psychology,

157. Samorini G. New data on the ethnomycology of psychoactive mushrooms. International Journal of Medicinal Mushrooms. 2001;3(2-3):257-78.

158. Stamets P. Growing Gourment and Medicinal Mushrooms. — Berkeley: Ten Speed Press, 1995. — С. 259—277.

159. Sutich A. J. The Founding of Humanistic and Transpersonal Psychology: A Personal Account. - 1976. - C 45
160. Taylor E. I. Shadow culture: Psychology and spirituality in America. — Washington, DC: Counterpoint, 1999. ISBN 9781582430805
161. Wasson R. G., Wasson V. P. Russia, Mushrooms and History. – Pantheon. NewYork, 1957.
162. Wexler P. History of Toxicology and Environmental Health: Toxicology in Antiquity II. — Elsevier Science, 2014.