

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/283046669>

# Szummer Csaba: Pszichedelikumok és spiritualitás. KGRE – L'Harmattan, Bp., ISBN 978-963-414-000-9

Book · June 2015

CITATIONS

0

READS

2,338

1 author:



**Csaba Szummer**

Károli Gáspár Református Egyetem

21 PUBLICATIONS 16 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Psychedelic experience as a tool for phenomenological research in philosophy and psychology [View project](#)

Szummer Csaba  
PSZICHEDELIKUMOK ÉS SPIRITUALITÁS



**Károli Könyvek**  
tanulmánykötet

Sorozatszerkesztő: Dr. Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:

prof. dr. Balla Péter, dr. Bozsonyi Károly, dr. Csanády Márton,  
prof. dr. Fabiny Tibor, dr. Homicskó Árpád, dr. Kendeffy Gábor,  
dr. Sepsi Enikő, dr. Szenczi Árpád, dr. Törő Csaba,  
prof. dr. Zsengellér József

# PSZICHEDELIKUMOK ÉS SPIRITUALITÁS



SZUMMER CSABA

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó  
Budapest, 2015

Szakmai lektor: Móró Levente

© Szummer Csaba, 2015

© Frecska Ede, 2015

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2015

© L'Harmattan Kiadó, 2015

Károli Gáspár Református Egyetem

1091 Budapest, Kálvin tér 9.

Telefon: 455-9060

Fax: 544-9062

ISBN 978 963

ISSN 2062-9850

Kiadja a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó.

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: 267-5979

[harmattan@harmattan.hu](mailto:harmattan@harmattan.hu)

[www.harmattan.hu](http://www.harmattan.hu)

Párbeszéd Könyvesbolt

1085 Budapest, Horánszky utca 20.

[www.konyveslap.hu](http://www.konyveslap.hu)

A borítót Ujváry Jenő tervei alapján Kára László készítette

A tördelés Kállai Zsanett munkája

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte

Felelős vezető: Kecskeméty Péter

A borítón Pablo Amaringo *Indián bölcsesség* (Auca Yachai – *Sabiduria Indigena*) című festménye látható. A kép Howard G. Charing gyűjteményéből származik. Howard így kommentálta a képet a *vegetalista* hagyomány szellemében:

*„A kép az Amazonas medencéjében élő indián törzsek mély tudását fejezi ki a növények gyógyító és tápláló tulajdonságairól. Az indiánok hosszú évszázadok során tettek szert ismereteikre az ajahuaszka fogyasztása és azt megelőző böjtök révén, amelyek lehetővé tették számukra a növények szellemeivel való egyesülést. A sámán a megfelelő növény dalának éneke (icaro) révén jut hozzá a páciense meggyógyításához szükséges tudáshoz. Sok indián gyógyító gyakorlatról mind a mai napig csak keveset tudunk.”*



*Smillának és Misónak*





„[...] normál éber tudatállapotunk, vagy ahogyan nevezni szoktuk, racionális tudatosságunk csupán az egyik sajátos változata a tudatállapotoknak, amely mellett, tőle csupán a legvékonyabb fátyollal elválasztva, ott lappanganak a tudatosság tőle teljesen eltérő lehetséges formái. [...] A világegyetem egyetlen leírása sem lehet addig teljes, amíg ezeket az egyéb tudatosságformákat figyelmen kívül hagyja.”

(William James: A vallásos élmény változatai<sup>1</sup>)

„Life is a story. You can choose your story. A story with God is the better story.”

(Yann Martel kanadai író saját regényéről, a *Pi életéről*<sup>2</sup>)

---

<sup>1</sup> James: *The Varieties of Religious Experience*, 2009, 349.

<sup>2</sup> „Az élet egy történet. Te választod meg a történetet. A történet Istennel jobb történet.” (Renton: *Interview with Yann Martel*, 2005, 8.)



## TARTALOM

FIGYELMEZTETÉS AZ OLVASÓNAK	15
Investigare necesse est	17
Köszönetnyilvánítás	25
Előszó	27
Használati útmutató a könyvhöz	31

### 1. RÉSZ

#### A KULTURÁLIS KÖRNYEZET: A PSZICHEDELIKUMOK ÉS AZ ELLENKULTÚRA

1.1. VOLT EGYSZER EGY ELLENKULTÚRA	33
1.2. AZ ELLENKULTÚRA ÚJ SPIRITUÁLIS SZENZIBILITÁSA	35
1.3. ELŐZMÉNYEK AZ AMERIKAI VALLÁSI HAGYOMÁNYBAN: TRANSZ- CENDENTALIZMUS, KÉJGÁZ ÉS A NYUGAT „TÖMEGGYÓGYINTÉZETE”	38
1.4. A PSZICHEDELIKUMOK KALANDJA A MODERNITÁS KONTEXTUSÁBAN	41
1.4.1. A „puszta akarás feltétlenje”	41
1.4.2. A Nyugat megingása és kételkedés a modernitás „üdvös hazugságaiban”	42
1.4.3. A kiapadhatatlanul bőséges természet	44
1.4.4. Örömteli kozmológia: Alan Watts naturalista miszticizmusa	46
1.4.5. Az ellenkultúra mint a Nyugat fejlődéstörténetének töréspontja	47
1.5. A BEATÍRÓK SPIRITUÁLIS HATÁSA AZ ELLENKULTÚRÁRA	48
1.6. HUXLEY, AZ ELLENKULTÚRA SPIRITUÁLIS MENTORA	49
1.6.1. Leary megvilágosodása	49
1.6.2. A philosophia perennis	51

1.6.3. „Humán potenciálok”, avagy a New Age mozgalmának előkészítése Esalenben	53
1.6.4. Esalen és „az emberi természet új koncepciója”	54
1.6.5. Madame Blavatsky nyomdokain	56

## 2. RÉSZ

### A KVÁZI MISZTIKUS PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY ÉS A VALLÁSI ÉLMÉNY MINT MÓDOSULT TUDATÁLLAPOT

2.1. MÓDOSULT TUDATÁLLAPOTOK ÉS VALLÁSI RITUÁLÉK	57
2.2. JOGILAG BIZTONSÁGOS FOGYASZTÁS, SZAKRÁLIS KÖRNYEZET, SIKERES INTEGRÁCIÓ: AZ ENTEOGÉN EGYHÁZAK POZITÍV PÉLDÁJA	59
2.3. A KÉPZELŐERŐ LEMERÜLÉSE A „VAD LÉTBE”: A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY FENOMENOLÓGIAI ELEMZÉSE	60
2.3.1. Az „utazás” mint a fenomenológiai kutatás eszköze	60
2.3.2. Prokrasztész, az éber-normál tudatállapot	62
2.3.3. A tudattalan megismerésének királyi útjai: az álom és a vegyi eszközökkel meglódított képzet	63
2.3.4. Az érzékelés ajtóí feltárulnak, avagy a tapasztalás láthatóvá vált végtelensége	64
2.3.5. Az egyedi elme szerepe a transzcendens élmények és fantáziák létrehozásában: mitológiai ismeretek, spirituális képzelőerő és szenzitivitás	66
2.4. AZ ENTEOGÉNEK ÁLTAL KIVÁLTOTT KVÁZI MISZTIKUS ÉLMÉNYÁLLAPOT: A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY VÁLTOZATAI	67
2.4.1. „Erőállatok”, vezető szellemek – az önszuggesztió lehetséges hatása	69
2.4.2. „Honnan jönnek ezek a képek és érzések?” – Ivan Karamazov beszélgetése az ördöggel	70
2.4.3. Feldúsult asszociációk, emelkedett ünnepélyesség, megalománia	73
2.4.4. Misztikus egységélmény, „oceanikus érzések”	75
2.4.5. „Miért nem inkább a semmi van?” – Heidegger, Huxley és a Lét csodája	76
2.4.6. „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el” – kozmikus magány és az esetlegesség átérése	77
2.4.7. Isten és istenek – két saját élmény leírása	78
2.4.8. „Minden dolgok alapját képező metafizikai elvek” és ember nélküli, sivár Föld	78

2.4.9. „Istennel valami nincs rendben” – gnosztikus spekulációk Istenről és a teremtésről: kozmológia és negatív teodícea	79
2.4.10. Szikrákba zárt világegyetemek	81

### 3. RÉSZ

#### VISSZA A FÖLDRE: A *BAD TRIPEK* ÉS A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY INTEGRÁCIÓJÁNAK KÉRDÉSE

3.1. AZ EREDETI ÉLMÉNY ÉS A MÁSODLAGOS MEGMUNKÁLÁS	83
3.2. NEM ADDIKTÍV, DE POCSÉK ÍZE VAN	84
3.3. <i>BAD TRIPEK</i> , AZAZ A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY SÖTÉT OLDALA	85
3.3.1. „Diabolikus miszticizmus” Jamesnél, „plasztikkacatok és bádovvilág” Huxleynál	85
3.3.2. A meszkalin és <i>Az undor</i> – Sartre meszkalinélménye és utóhatásai	86
3.3.3. „Óvakodj a Timothy Leary-féle <i>Gyönyörök kertjétől!</i> ” – William Burroughs és a DMT	89
3.3.4. Pszichedelikus abúzus Atlantiszon? – Leary negligenciája	90
3.3.5. A képzelet öngyógyító ereje	91
3.4. HITELESEK-E A PSZICHEDELIKUS KVÁZI MISZTIKUS ÉLMÉNYEK?	92
3.4.1. A misztikus írások „természetes kiválasztódása” és a kozmológiai keret fontossága	94
3.4.2. Spirituális víziók a laboratóriumban	95
3.4.2.1. <i>Pszichedelikus teológia, avagy nagypénteki kísérlet a Harvardon</i>	95
3.4.2.2. „Misztikus típusú” élmény pszilocibinnel: <i>Griffithsék kísérlete a Johns Hopkins Egyetemen</i>	97
3.4.3. Kétkedők: „Ersatz-miszticizmus”, azaz „nincsen benne valódi bölcsesség”	98
3.4.3.1. „Szent” miszticizmus versus „profán” miszticizmus	99
3.4.3.2. <i>Nem természetes, „nem kell megdolgozni érte”</i>	100

### 4. RÉSZ

#### SPIRITUÁLIS TARTALMÚ FANTÁZIÁK, AVAGY VALÓSÁGTEREMTÉS ALTERÁLT TUDATÁLLAPOTOKBAN

4.1. EGY „RED HERRING”	103
4.1.1. A fizikai világ megismerése: tükrözés vagy alkotás?	104
4.1.2. Zen meditáció és fenomenológia	107

4.1.3. A társas valóság teremtése	107
4.2. ANAKRONIZMUS-E A VALLÁS? – A PI ÉLETE MINT „ISTEN EGY ELEGÁNS BIZONYÍTÉKA”	110
4.3. A TRANSCENDENS ÉLMÉNY MINT MŰALKOTÁS	111
4.4. AZ IMMEDIATISTA VALLÁSI ATTITŰD BUKTATÓI A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY INTEGRÁLÁSÁNÁL	112
4.5. KONKLÚZIÓK	114
Irodalomjegyzék	119
Név- és tárgymutató	127

## FIGYELMEZTETÉS AZ OLVASÓNAK



Saját tapasztalatom és olvasmányaim egyaránt arra figyelmeztettek, hogy az LSD és más hallucinogén szerek nem veszélytelenek. Használatuk olyan terapeuták felügyeletét igényli, akiknek pszichedelikus képzettségük van. Lassan fél évszázada (az MDMA esetében három évtizede) nem képeznek ilyen terapeutákat.<sup>3</sup>

A pszichedelikus anyagok tudományos kutatásokon kívüli felhasználását világszerte,<sup>4</sup> így Magyarországon is törvény tiltja, ezért forgalmazásuk jórészt bűnözők kezében van. A *dealer* által kínált szerek összetétele, töménysége kiszámíthatatlan. Amíg a jogi szabályozás nem teszi lehetővé, hogy ellenőrzött körülmények között kerülj kapcsolatba pszichedelikumokkal, fizikai, érzelmi és szociális szempontból egyaránt biztonságosabb körülmények között, szakszerű felügyelet mellett találkozz velük, érd be a gyorsan bővülő szakirodalom tanulmányozásával! Energiáidat és figyelmedet szenteld a terápiás, vallási, hospice- és önismereti alkalmazások újbóli engedélyezésén dolgozó szervezeteknek!

---

<sup>3</sup> Pontosítanunk kell azonban, mivel a MAPS 2014. decemberben elkezdte az MDMA-pszichoterapeuta-képzést: <http://www.maps.org/mdma-training-protocol-researchers/380-training-protocol-for-researchers/5459-international-researchers-participate-in-5-day-mdma-therapist-training>.

<sup>4</sup> A tiltások alapja és kezdete az ENSZ 1961-es egységes kábítószer-egyezménye.





## INVESTIGARE NECESSE EST



Egy hazai szerzőtől származó, pszichedelikumokkal foglalkozó monográfia régóta váratott már magára. Szummer Csaba *Pszichedelikumok és spiritualitás* című könyve fontos hiányt és lemaradást pótol a magyar tudományos és kulturális életben. Minden bizonnyal segít majd a hazai társadalomtudomány és közvélemény felzárkózásában ahhoz a multidiszciplináris fejlődéshez, amit az utóbbi másfél évtizedben *pszichedelikus reneszánszként* ismer a nyugati világ. Ez az újjászületés a legkülönbözőbb tudományágakat inspirálja mind a természettudományokban, mind pedig a társadalomtudományokban a pszichofarmakológiától a pszichiátrián keresztül az addiktológiáig vagy az etnobotanikától kezdve a filozófián át a teológiáig.

A múlt század ötvenes–hatvanas éveiben a pszichedelikus kutatások és terápiák világszerte a pszichofarmakológia és a pszichiátria egyik legforrongóbb területének számítottak. Magyarország pedig Szára István személyében adta a világnak e kutatások egyik úttörőjét. A hatvanas évek végén ismert társadalmi és politikai okokból ezeket a kutatásokat drasztikus fordulattal leállították a nemzetközi színtéren és Magyarországon egyaránt. A kutatási moratórium csupán a kilencvenes évek elejétől kezdett el lassan oldódni. Humán vizsgálatok pszichedelikumokkal újra megjelentek a *The Lancet*, a *Nature*, a *Science* és más vezető szakmai lapok hasábjain. Ma már kisebb fajta pszichedelikus reneszánszról beszélhetünk a Harvard és a Johns Hopkins egyetemek orvosi karán, valamint jelentős európai pszichofarmakológiai intézetekben, és ígéretes kutatások folynak Bristoltól Szentpétervárig, Svájtól Jordániáig, Ausztráliától Kanadáig és Brazíliáig. Az elmúlt tíz évben több magyar kutató is bekapcsolódott ebbe a szellemi pezsgésbe. Fontos mozzanat volt a Multidiszciplináris Társaság a Pszichedelikumok Kutatásáért (MTPK) létrehozása (a könyv szerzőjének kezdeményezésére) 2011-ben, valamint az első magyarországi pszichedelikumokkal foglalkozó tudományos konferencia megszervezése ugyanabban az évben. Szakmapolitikai szempontból az első lépést Móró Levente tette meg a Magyar Pszichedelikus Közösség weblapjának,

a *daath.hu*-nak a létrehozásával még 2001-ben, valamint a pszichoaktív szerek ártalomcsökkentésével kapcsolatos tevékenység megszervezésével. Az én szerepem ebben a folyamatban a kísérletes vizsgálatok újraindítása volt 2002-ben, és a tihanyi pszichofarmakológiai konferencia keretében 2006-ban megszerveztem az első hazai pszichedelikus szimpóziumot Szára István részvételével.

Jómagam mintegy másfél évtizede foglalkozom pszichedelikumok kutatásával, valamint szakmai ismeretterjesztéssel. Tevékenységem eleinte kizárólag külföldre korlátozódott, és mind a mai napig csupán csekélyebb mértékben folyik hazai pályán. A kényszerűség hozta így. Magyarországon minden pszichedelikummal foglalkozó közleményt vagy előadást – a tudományos igényűeket is – a „szalonképtelenség” aurája veszi körül, és bár kezd megváltozni a helyzet, sokan mind a mai napig mereven ragaszkodnak ahhoz, hogy tabuként kezeljük a pszichedelikumokat, tartsuk továbbra is szellemi karanténban őket. Számos kollégám értetlenül szemléli pszichedelikus kutatásaimat, mások egyenesen aggódva kérdezik: miért kockáztatja szakmai hírnevét és előrejutását jelentős kutatói múlttal és intézményi pozícióval rendelkező pszichiáter egy ilyen kényes területen? Időnként szinte az obszcén témák kezelésére emlékeztető elnéző attitűd fogadja előadásaimat. Hasonló falakba ütközöm akkor, amikor szakmám jeles képviselőit és döntéshozóit szólítom meg, felvetve a pszichedelikumok hazai kutatásának fontosságát és igényét, hivatkozva a nemzetközi trendekre és esetleg saját kutatási eredményeimre is. Nemritkán tanácstalanság ül ki ilyenkor az arcokra, a beszélgetőpartner félreértelmezett tapintattal igyekezik másra terelni a szót, mintha valamilyen illetlenség esett volna meg. Érezni vélem, hogy partnereimnek nincsen szakmai fogódzójuk: a kutatás szükségességét (még) nem látják be, az eredmények értékeléséhez pedig hiányoznak a háttérismereteik. Többnyire ott lappang egy másik zavarforrás is a háttérben, az óvatos kalkuláció: az udvariasság szabályainak engedve vajon mennyire lenne bölcs lépés, „politikailag korrekt” egy elismerő gesztus kifejezése, akár csak egy biccentés formájában is? A zavartan elfordított tekintet és más nonverbális jelek valami ilyesmit fejeznek ki: „Vajon szabad-e vezető poszton levőnek elismerni, egy pszichedelikus kutatás eredményeit?” Ilyenkor egy belső hang visszafogottságra int: „Mire számíthat ott, ahol történelmi léptékkal mérve nem is olyan régen még egy szénsavas üdítőital volt a dekadencia szimbóluma? Az ilyesmi nem cseng le egyhamar a kollektív tudattalanban. Azt is el kell ismerned, hogy a hárombetűs porok kézenfekvő jelöltek a démonizáláshoz.” Egy másik belső hang szinte dacosan rávágja: „Ha az aneszteziológusokat nem szereik utcai használata alapján ítélik meg, akkor bennünket (a pszichedelikus kutatás iránt érdeklődő szakmabelieket) miért?”<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Egy válaszlehetőség a stigmatizációban rejlik.

Nem csupán a szakmai, hanem a civil közönség hozzáállásában is érzelmelek eltéréseket és fáziskésést a külföldihez képest. Az ottani *road show*-k rendezői mindig arra bátorítanak, hogy ne fogjam vissza magam, mondjak csak el bátran mindent, ami a témáról eszembe jut. A hazai szervezők ezzel szemben óvatosak, aggódóak: „Jobb lesz, ha vigyázol, mert...”. Tartanak attól, hogy a kendőzetlen őszinteség sokkolni fogja a közönséget, ellenérzést, háritást vált ki a hallgatóságból. Csak részben érthetek egyet az ilyen fenntartásokkal. Tíz éve még valóban indokolt volt, és olykor ma is az, bár minden a hallgatóság összetételén múlik. A 21. század második évtizedében, elsősorban az internet révén egyre inkább terjed a felismerés, hogy a pszichedelikumokra a hatvanas évek második felében „rossz magaviseletük” miatt kirótt moratórium mára lecsengőben van. Akkor társadalmi és politikai megfontolások alapján deklarálták politikusok, a szakma megfontolatlan segítségével, hogy a pszichedelikus szereknek nincsen orvosi jelentőségük, ráadásul addiktívak is. Az adminisztratív korlátozások mögött, ma már tudjuk, nem álltak valódi tudományos érvek, mi több: az előző másfél évtized szakmai vizsgálódásai, empirikus kutatásai inkább az ellenkező irányba mutatnak. El kell ismerni, hogy a kutatásoknak – enyhén szólva – nem tett jót az, hogy a pszichedelikus szerek „kiszabadultak az utcára”.<sup>6</sup> Mindemellett elgondolkoztató, hogy milyen mélyről jövő, ideológiai megfontolásokból fakad a pszichedelikus kutatásokkal szemben kialakult ellenérzés. Gondoljunk például arra, hogy amíg egy aneszteziológus a legcsekélyebb mértékben sem teszi kockára szakmai reputációját, ha a – valójában hatalmas addiktív potenciállal rendelkező – narkotikumok kutatásával foglalkozik, addig egy pszichiáterre (vagy pszichológusra) bizalmatlanul tekintenek, ha pszichedelikus kutatásokra adja a fejét. De megkérdézhetnénk ezt is: miért alakult úgy, hogy az endogén opiátok felfedezésekor azonnal fiziológiai hatásuk kivizsgálására irányulhatott a kutatás főiránya, míg az endohallucinogének (például a DMT) esetében erre negyven évet kellett várni? (Itt jegyzem meg halkán, reményeink szerint kutatócsoportunk vizsgálatai áttörést hozhatnak e területen.)

Mindenesetre ma már egyértelműnek látszik: mindaz, ami az elmúlt ötven évben a pszichedelikumokkal történt, nem fog felkerülni az orvostudomány és a tudománytörténet legfényesebb lapjaira. A közeljövő autentikus tudománytörténetésének ki kell majd térnie arra, miként történhetett meg, hogy más kultúrák gyakorlataiban rendkívül hatékonynak bizonyult farmakológiai szerek egyszerűen kiestek a tudományos vizsgálódás látóteréből. Sőt, az érdektelenségen túlmenően az is tény, hogy az elmúlt öt évtizedben a pszichedelikus kutatási témák felvetése

<sup>6</sup> A könyv mellesleg élénk színekkel festi le „a mámoros hatvanas éveket” a pszichedelikumokhoz fűzött túlfűtött reményekkel együtt.

többnyire ellenszenvet váltott ki a tudomány főáramlatát követőkben, és az ilyen témákhoz való ragaszkodás csak a legritkább esetben segítette a kezdeményező tudományos előrejutását. Más tudományterületen is meg kell birkóznia a szakmai konzervativizmussal, csak hogy a pszichedelikumok vizsgálatát nem csupán a megszokott tudományszociológiai, tudománypolitikai akadályok, hanem ideológiai vagy akár közvetlen politikai megfontolások is befolyásolják. A kontinensvándorlás elmélete eleinte heves ellenreakciókat váltott ugyan ki a geológusok körében, de a téma legalább a politikát hidegen hagyta. Mindenesetre feltételezhető, hogy az érdeklődő geológus kutatókat nem figyelmeztették-fegyelmeztették főnökeik olyan kijelentésekkel, mint engem az USA-ban és Móró Leventét Finnországban: „Kolléga úr, nem szeretném, hogy az intézet a helyi lapok hasábjaira kerüljön emiatt!”

A pszichedelikus kutatásokkal szembeni hivatalos attitűdre még ma is jellemző, hogy fordítva ülnek a lovon: a tudományos vizsgálatokat és a szakmai véleményeket akarják ideológiai-társadalmi elvárásokhoz igazítani, holott a szakmaiság elveinek épp az ellenkezője felelne meg. Vezető tudományos folyóiratok lektorai, szerkesztői alapvető metodikai hibákat néztek el bizonyos szerzőknek, gondoljunk az LSD állítólagos kromoszómakárosító hatását publikáló 1967-es *Science*-cikkre, vagy, hogy egy frissebb példával éljünk, az MDMA összecserélésére a metamfetaminnal egy 2002-es vizsgálatban, amiről ugyancsak megjelenhetett egy elhíresült beszámoló a *Science* hasábjain. (A szerző, George Ricaurte becsületére legyen mondva, hogy egy évvel később úgymond „visszavonta” a közleményt, és „bocsánatot kért”.<sup>7</sup>) A lazább szigor oka a metodikai szempontból egyébként rendkívül igényes folyóiratokban minden bizonnyal az volt, hogy a kapott eredmények remekül megfeleltek az érzelmi klímának, a kor általános pszichedelikumellenes hangulatának és a döntéshozók elvárásainak. Az is megesett, hogy vezető kutatókat sújtottak retorzióval tudományos szempontból kifogástalan, politikailag azonban elfogadhatatlannak vélt kijelentéseik miatt. Így marasztalták el 2009-ben Európa egyik vezető pszichofarmakológusát, David Nuttot. Hasonló elfogultság nyilvánul meg olykor abban is, hogy az előzetes várakozásokhoz képest meglepően pozitív kutatási eredmények közlését visszatartják, ahogyan az az „ibogain- doszsié” időleges fiókba zárásánál történt. Az európai neuropszicho-farmakológiai kollégium (ECNP) 2010-es konferenciáján pedig magam is tanúja voltam egy kirívó esetnek. Előbb brit kutatók számoltak be két egymást követő előadásban a heroinfüggőség ártalomcsökkentő kezelési módjáról, ami a combvénába fecskendezett heroin *mindentnapi* alkalmazásából állt. Majd a floridai Deborah Mash

<sup>7</sup> Ricaurte, G. A. – Yuan, J. – Hatzidimitriou, G. – Cord, B. J. – McCann, U. D.: „Severe dopaminergic neurotoxicity in primates after a common recreational dose regimen of MDMA («ecstasy»)”. *Science*, September 2002, 297 (5590): 2260–3.; Ricaurte, G. A. : „Retraction”. *Science*, 2003, 301 (5639): 1479b–1479.

következett, aki *egyetlen alkalommal* szájon át adott pszichedelikus ibogain kedvező és tartós hatásáról számolt be a heroinfüggőség kezelésében. Az üléselnök mégis Mash beszámolóját konferálta fel így: *controversial*, azaz ellentmondásos, vitatható – és nem a megelőző két előadót.

Végül egy egészen friss példa az ideológiai elfogultságra. Egy 2015-ös lektori véleményből idézek, amelynek szerzője messzire kalandozik a tudomány területéről, és üres moralizálásba fog:

*„Noha a cikk jól meg van írva, és tudományosan megalapozott [...] az utcai szerek orvosi jelentőségének hangsúlyozása nagyon káros, és társadalmi hatásait nézve elfogadhatatlan több szempontból is. Bármilyen hasonló jellegű kézirat publikálása kedvezőtlen lehet a folyóirat számára. Sajnálatosan a benyújtott anyag annyi etikai és jogi problémát vet fel, hogy ez beárnyékolja a téma eredetiségét és megkérdőjelezi a cikk értelmét.”<sup>8</sup>*

A helyzet abszurditását az adja, hogy a kérdéses kézirat *elméleti* munka volt a pszichedelikumok gyulladáscsökkentő hatásáról, azaz állat- vagy emberkísérlet nem is szerepelt benne. Mi lehet etikátlan, jogi szempontból kifogásolható, és „társadalmi hatásait nézve elfogadhatatlan” egy szakirodalmi áttekintésben? Az ideológiailag túlteljesítő lektor azt sem vette észre, hogy a lap fölötti fölösleges aggodalmában a főszerkesztő dolgába avatkozott. Szerencsére a tapasztalt főszerkesztő a túlbuzgó kollégát felülbírálta, mi több, a cikket gyorsított eljárással jelentette meg.

A nyugati világban természetes, hogy a közvélemény nem elhanyagolható tényező a tudományos kutatások szempontjából. Ám a szélesebb közvélekedésnek, erkölcsi konszenzusnak elsősorban a kutatásokat *követően*, vagyis a gyakorlati alkalmazás szabályozásánál kellene szerephez jutnia. A vizsgálódás irányának kijelölésénél kevésbé lehet meghatározó tényező a köz véleménye, noha vannak olyan rendkívüli helyzetek, amikor társadalmi-etikai megfontolások alapján elfogadható egy-egy kutatás tiltása vagy akár későbbi cenzúrázása is. Ilyen például halálos betegséget okozó új vírusok kifejlesztésének tilalma. Ám egy józan és elfogulatlan megközelítés a pszichedelikus vizsgálatokat semmiképpen nem sorolhatja az utóbbival azonos kategóriába.

Változatlanul, számos pszichedelikus szer kapja meg még napjainkban is a legszigorúbb besorolásokat „orvosi használatra alkalmatlan” vagy „addiktív hatású”

<sup>8</sup> Eredetiben a szöveg: „Although the manuscript is well-written and scientifically well-performed [...] emphasizing the medical importance of street drugs can be strongly deleterious and socially disapproving in many ways. Publication of any sort of material of this kind could also be disadvantageous to the Journal. Regrettably, the presented material brings up too many ethical and legal issues that blur the medical originality of the topic and question the *raison d'être* of the paper.”

címkével. A haszontalanság-használhatatlanság stigmája az ötvenes évek és a közelmúlt vizsgálatai alapján nem csupán tudományosan inkorrekt, hanem geopolitikai-kulturális szempontból is az. A nyugati kultúra etnocentrikus jegyeit produkáljuk, amikor semmibe vesszük a természeti népek megfigyeléseit és évszázados bevált gyakorlatát. A dél-amerikai bennszülöttek által „növényi tanítóként” tisztelt és gyógyításra használt *ayahuasca* francia besorolása szó szerint „hülyítő szer” (*stupéfiant*). A klasszikus pszichedelikus szerek addiktív hatásáról sajnálatos módon ma még számos szakmabelinek is, farmakológusoknak, pszichológusoknak, orvosoknak egyaránt hamis elképzelései vannak. Aki azonban kicsit is tájékozott a témában, annak az „ayahuasca utáni sóvárgás (*craving*)”<sup>9</sup> nem csupán *oximoron* (önellentmondás), hanem még nevetséges is.

A könyv bevezető része Stanislav Grofot, a nagy, cseh származású pszichiátert, az LSD-terápiák *doyen*jét idézi: „Szükségtelenek és tarthatatlanok a jelenlegi politikai és adminisztratív akadályok, amelyekkel több százezer végső stádiumban lévő rákbeteget fosztanak meg” az emberhez méltó halál lehetőségétől.<sup>10</sup> Úgy vélem, hátráltatni-ignorálni a pszichedelikus szerek esetleges egészségügyi alkalmazásának kutatását nem tisztességes a potenciális rászorulókkal szemben, különösen egy olyan időszakban, amikor a gyógyszergyárak egyre jobban csökkentik a pszichiátriai gyógyszerek kifejlesztésére szánt erőforrásaikat. Tanulságos, hogy az elmúlt negyven év egyik jelentős terápiás fordulata a pszichofarmakológiában egy tudatmódosító hatású szerrel függ össze. Megkockáztatom: az antidepresszív hatás szempontjából nagyobb mérföldkő volt a ketamin alkalmazása, mint a szelektív szerotoninfelvételt gátló szerek (SSRI-k) felfedezése. Az utóbbiak ugyanis nem a hatékonyságban, hanem a kedvezőbb mellékhatásprofilban hoztak áttörést a korábbi szerekhez képest. A ketamin ezzel szemben – egy nem klasszikus pszichedelikus szerről beszélünk, amely „disszociatív” besorolást kapott – a rendkívül gyors és viszonylag tartós terápiás hatásban jelentett előrelépést a korábbi farmakonokhoz képest. Elgondolkodtató, hogy az ötlet, az alapmegfigyelés nem kutatóintézetekből vagy klinikákról származik, hanem kvázi az „utcáról” jött be a klinikumba, ahogyan a hetvenes évek közepén az MDMA esetében is lényegében ez történt. A ketaminéhoz hasonló markáns hangulatjavító hatásról az „igazi” pszichedelikus szerek vonatkozásában is sorra jelennek meg tanulmányok a szaklapokban. Egy, az *ayahuasca* antidepresszív hatásáról szóló beszámoló például éppen mostanában került a *Nature* oldalaira.<sup>11</sup> Ezen hatások jól replikált

<sup>9</sup> A sóvárgás (*craving*) a szerfüggőség megbízható, mérhető pszichés mutatója.

<sup>10</sup> Grof: *A jövő pszichológiája, a pszichológia jövője*, 2008, 339.

<sup>11</sup> Arran Frod: *Ayahuasca psychedelic tested for depression. Pilot study with shamanic brew hints at therapeutic potential. Nature*, April 15. (<http://www.nature.com/news/ayahuasca-psychedelic-tested-for-depression-1.17252>)

utánkövetése azonban éppen a kutatások nehezített helyzete, elsősorban az állami finanszírozások hiánya miatt nem tart még ott, ahol az aneszteziológiában jól ismert, ezért kevésbé korlátozott ketamin hatásvizsgálatai.

Szummer Csaba könyve minden bizonnyal jelentős szerepet játszik majd a pszichedelikumok hazai, elsősorban társadalomtudományi recepciójában. Pléh Csaba nemrégiben „a hazai alternatív pszichológiai közbeszéd” egyik meghatározó alakjaként méltatta a szerzőt az *Élet és Irodalom* hasábjain az elmúlt negyedszázad pszichológiatörténetében, aki a nyolcvanas évek végén „az akkori akadémikus pszichológia néha újbals, néha freudista kritikájával szerzett nevet magának”.<sup>12</sup> Nos, a pszichoanalízis és a hermeneutikai módszer jelentősége helyett Szummer Csaba érett kutatóként a pszichedelikumokra igyekszik felhívni a társadalomtudósok figyelmét: a pszichedelikumokat mint a pszichológia és a filozófia egyik legérdekesebb kutatási eszközét, egyben mint eszmetörténeti jelenséget mutatja be. A könyv imponáló filozófiai, pszichológiai és eszmetörténeti anyagot mozgatva, és szerencsés módon a nagyközönség számára is élvezetes stílusban, először történeti környezetbe állítja a pszichedelikumokat, amikor a hatvanas évek nevezetes amerikai ellenkultúrájához, elsősorban a hippimozgalomhoz fűződő kapcsolataikat helyezi a fókuszba. Ezt követi kétféle módosult tudatállapot, a kvázi misztikus pszichedelikus élmény és a vallási élmények összehasonlítása, valamint a pszichedelikus élmény fenomenológiájának a tárgyalása. Befejezésként a könyv a szerrel vagy szer nélkül kibontakozó spirituális-mitikus képzelőerő jelentőségét tárgyalja. „Kalandra fel!”, invitálja a könyv elején a Szerző az Olvasót.

Én is egy hajós mondással zárom az előszót. Pompeius mondta, a középkorban pedig nagy felfedezők mottója volt: *Navigare necesse est, vivere non est necesse*. Amiből természetesen kívánczozna a parafrázis, hogy *psychonavigare necesse est*. Egyelőre azonban a jövő pszichonautáinak a lélek belső tengerein való hajózás helyett józanul be kell érniük azzal, hogy – amint Szummer Csaba írja – energiáikat és figyelmüket „a terápiás, vallási, hospice- és önismereti alkalmazások újbóli engedélyezésén dolgozó szervezeteknek” szenteljék. Személy szerint, ahogyan azt a választott cím mutatja, én is a pszichedelikus szerek kutatásának felszabadítása és támogatása mellett állok ki.

A könyvet pedig elismeréssel és melegen ajánlom a hazai olvasóközönségnek.

Kelt Debrecenben, 20015. május 6-án, Aldous Huxley első pszichedelikus élményének 62. évfordulóján

*Frecska Ede*

<sup>12</sup> Pléh Csaba: Ex libris. *Élet és Irodalom*, 2014. augusztus 8.





## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS



A könyv megírására a Károli Egyetemen tartott előadásaim, az előadásokat követő kérdések és a hallgatókkal folytatott eszmecserék inspiráltak. A kézirat értő átfésüléséért köszönettel tartozom Tremkó Mariannak, a nagyszerű addiktológusnak, a hivatkozások pontosításáért pedig tanítványaimnak, Hujber Anna Lilinek és Szántó Andrásnak, Ocsovszky Zsófiának és Horváth Andreának, legfőképpen pedig Popovics Juditnak, akinek a borítókép beszerzésétől az Irodalomjegyzék értő átfésüléséig sokat köszönhet a könyv, valamint Puiz Gábornak, aki professzionális olvasószerkesztői tudásával sietett segítségemre.



## ELŐSZÓ



A hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején többször volt alkalmam kipróbálni itthon és külföldön két erőteljes hatású pszichedelikus szert, az akkor még legális MDMA-t és az *ajahuaszkafőzetet*. Amikor 1984-ben betiltották az MDMA terápiás alkalmazását, az LSD-víziókhöz hasonló látomásokat kiváltó *holotróp* légzéssel is megpróbálkoztam. Mindezek az élmények jelentősen befolyásolták későbbi életemet, és még ma, három évtizeddel később is fel tudom idézni őket. Bár egyetérttek a pszichedelikumok tömeges fogyasztásának a korlátozásával, a terápiák betiltását és a kutatások ellehetetlenítését mindig is értelmetlennek tartottam, a *hospice*-alkalmazások leállítását pedig egyenesen barbárságnak vélem. Stanislav Groffal, az LSD-terápiák királyával, a mai transzperszonális pszichológia *doyen*jével együtt vallom: „Szükségtelenek és tarthatatlanok a jelenlegi politikai és adminisztratív akadályok, amelyekkel több száz ezer végső stádiumban lévő rákbeteget fosztanak meg” az emberhez méltó halál lehetőségétől.<sup>13</sup>

1966 nyarán Robert Kennedy képtelen volt értelmes választ kicsikarni az amerikai kongresszus pszichedelikus kutatásokkal foglalkozó albizottságának hivatalnokaitól: „[...] ha hat hónapja még érdemes volt az LSD-t kutatni, most miért nem az?” Ma pedig ezt kérdezhetnénk: ha az ötvenes–hatvanas években a pszichedelikus szerek nagy ígéreteket hordozó terápiás és kutatási eszközök voltak, ma miért tilos a gyógyításban való alkalmazásuk, és miért ennyire nehéz engedélyt kapni kutatásukhoz? Meggyőződésem, hogy ezek az intenzív hatású pszichoaktív szerek értékes ismeretekhez juttathatnak bennünket fajunk egyik legnagyobb képességével, a spirituális képzelőerővel és általában az emberi elme működésével kapcsolatban. Legalább ennyire lényeges továbbá, noha nem képezi e könyv tárgyát, hogy a pszichedelikumok fontos *terápiás lehetőségeket* rejtenek magukban. Terveim szerint erre következő munkámban térek majd ki.

---

<sup>13</sup> Grof: *A jövő pszichológiája, a pszichológia jövője*, 2008, 339.

2009-ben elkezdtem anyagot gyűjteni egy humanisztikus pszichológiáról szóló cikkhez, amely a hatvanas évek ellenkultúrájának kontextusába állította Carl Rogers és Abraham Maslow munkásságát, és kíváncsiságból megnéztem, hogyan haladtak előre az LSD-vel, az ellenkultúra démonizálódott szimbólumával és más pszichedelikumokkal kapcsolatos kutatások. Örömmel fedeztem fel, hogy kisebbfajta reneszánsz bontakozott ki ezen a területen. Ez arra inspirált, hogy egy évvel később, 2010 vége felé életre hívjam a *Multidiszciplináris Társaság a Pszichedelikumok Kutatásáért* nevű civil szervezetet, amelybe olyan kiváló kutatókat és terapeutákat sikerült bevonnom, mint Frecska Edét, a pszichedelikumok hatásainak és kontraindikációinak, valamint az *ajahuaszka* pszichofarmakológiájának nemzetközi hírű szakértőjét és első hazai kutatóját; Máté Gábort, a Kanadában élő, könyveiről nálunk is jól ismert addiktológust, *ajahuaszka*- és ibogainterapeutát; Móró Leventét, aki 2001-ben létrehozta és 2003 óta magas szakmai színvonalon működteti a Magyar Pszichedelikus Közösség weblapját, a [www.daath.hu](http://www.daath.hu)-t, és a hazai pszichoaktív ártalomcsökkentő mozgalom egyik meghatározó szereplője; Klein Sándort, a hazai humanisztikus pszichológia és vezetéspszichológia egyik megteremtőjét; Kapócs Gábort, a kiváló orvost és korábbi egészségpolitikust, a LAM (*Lege Artis Medicinae*) című orvosi folyóirat alapítóját, valamint olyan fiatal szakembereket, akik a pszichedelikumok területén folytatnak ígéretes kutatásokat, ideértve egy, a pécsi egyetemen Bokor Petra által folytatott PhD-kutatást is Péley Bernadett témavezetésével. Az elmúlt 4-5 évben a hazai szakirodalom nívóssá és kiterjedtté vált, az egyesület tagjai magas presztízsű hazai és külföldi folyóiratokban publikálnak, s terveink szerint hamarosan napvilágot lát egy reprezentatív válogatás az MTPK tagjainak írásaiból, *A magyar pszichedelikus reneszánsz* címmel. Megalakulása után egy évvel pedig az MTPK-t tagjai közé fogadta a pszichedelikus kutatások világszervezete, a MAPS (*Multidisciplinary Association for the Psychedelic Studies*, azaz Multidiszciplináris Társaság a Pszichedelikumok Kutatásáért).

Az elmúlt években rendszeresen tartottam egyetemi és egyetemen kívüli előadásokat a hallucinogén szerekről és a hatvanas évek amerikai ellenkultúrájáról, amelyben a pszichedelikumok fogyasztása központi szerephez jutott. 2013-ban egy négy évvel korábbi jelentős kutatáshoz kapcsolódva a kutatás vezetőjével, Móró Leventével egy újabb vizsgálatba kezdtünk a Károli egyetem hallgatóinak bevonásával, amelynek keretében szociálpszichológiai és szociológiai módszerekkel vizsgáltuk pszichedelikumokat fogyasztó személyek motivációit és a szerek rájuk gyakorolt hatását. 2014 tavaszán a Magyar Pszichológiai Társaság nagygyűlésén, Marosvásárhelyen adtam elő a pszichedelikumok és a spiritualitás kapcsolatáról. A tudományos programokat követő vacsora előtt odalépett hozzám egyik rendkívül bájos és komoly kolléganóm. Közölte velem, hogy nagyon

érdekesnek találta az előadást, viccesen hozzáfűzte, már-már kedvet kapott tőle a pszichedelikus élmény kipróbálásához, félti ugyanakkor egyetemi hallgatóit egy ilyen előadás hatásától. Megnyugtattam, általában ki szoktam térni arra, hogy miért *nem* javaslom hallgatóságomnak a „tiltott gyümölcsök” élvezetét, amelyek fogyasztásánál a fellépő kockázatok nincsenek arányban a várható nyereségekkel. Az intellektuális tisztesség kedvéért azonban most hozzá kell tennem: a káros hatások nagyobbik része ironikus módon magából a tiltásból származik. Hogy Karl Kraus *bonmot*-ját parafrázeáljam a pszichoanalízisről, a pszichedelikumok differenciálatlan *tiltása* olyasvalami, ami terápiának képzeli magát, holott éppen ő maga betegít meg bennünket. Ha a politikusok még nem is, a szakemberek egyre világosabban látják, a tiltás nem a járható út. Az addiktológusok mind gyakrabban figyelmeztetnek: az elmúlt években a piacra zúduló *dizájner*drogokhoz képest a klasszikus pszichedelikumok meglehetősen ártalmatlan szereknek tűnnek. Véleményem szerint a megoldást az jelentené, ha ezeket a rendkívül intenzív hatású pszichoaktív szereket erre specializálódott, megfelelő elméleti és gyakorlati tudással felvértezett klinikai pszichológusok és pszichiáterek segítségével alkalmaznák, mégpedig pszichedelikus centrumokban, *bentlakásos vagy ambuláns körülmények között*, „civilnek” tehát még receptre sem forgalmazva. Az ezzel kapcsolatos érvekre és ellenérvekre a következő könyvemben fogok majd kitérni.



## HASZNÁLATI ÚTMUTATÓ A KÖNYVHÖZ



„[A] pszichedelikumoknak, legyen e hatás akár pozitív, akár negatív, meglepően fontos szerepet jutott a modern spiritualitás kialakításában”,<sup>14</sup> állapítja meg John Horgan *Rational Mysticism* (Racionális miszticizmus) című könyve előszavában.<sup>15</sup> A pszichedelikumok mágikus vonzerejét és az amerikai ellenkultúrában játszott központi szerepét mindaddig nem lehet megérteni, amíg nem vizsgáljuk meg alaposabban a pszichedelikus élmények és víziók *spirituális-transzcendens* dimenzióit. Jelen monográfia erre vállalkozik. A spirituális-transzcendens-mitikus fantáziák és élmények vizsgálata lélektani, valamint kultúrtörténeti, eszmetörténeti és ismeretelméleti kérdésekhez vezet bennünket. A pszichedelikus tapasztalat ugyanis alapjaiban kérdőjelezi meg a világról, a valóságról alkotott képünket. Azt a józan észet (*common sense*) provokálja, amelyet a nyugati kultúrában az elmúlt négy évszázadban egyre fokozódó mértékben a természettudományok világképe határozott meg. A spirituális képzeleti dimenziók, a valóságnak azok a tartományai, amelyeket a pszichedelikumok – jóllehet, olykor csalóka módon – megnyitnak számunkra, a létezőkről és magáról a Létről alkotott legmélyebb meggyőződéseinket érintik.

A fentiek folytán kénytelen voltam kisebb-nagyobb eszmetörténeti kitérőket tenni, néhol ismeretelméleti fejtegetésekbe bocsátkozni. A könyvben így nehezebben és könnyebben fogyasztható részek váltják egymást, remélhetőleg az utóbbiak erős túlsúlyával. Azok, akiktől netán távol állnának a teoretikus megközelítések, bátran lapozzák át a vonatkozó alfejezeteket, amelyeket mindazonáltal igyekeztem egyébként közérthető formában megírni.

Most pedig kalandra fel, kedves Olvasó!

---

<sup>14</sup> Horgan: *Rational Mysticism*, 2004, loc. 226.

<sup>15</sup> Uo.





1. RÉSZ  
A KULTURÁLIS KÖRNYEZET:  
A PSZICHEDELIKUMOK ÉS AZ ELLENKULTÚRA



1.1. VOLT EGYSZER EGY ELLENKULTÚRA

Az „ellenkultúra” terminust Theodore Roszak amerikai eszmetörténész alkotta meg, és a három héttel a híres Woodstocki Fesztivál után, 1969 szeptemberében megjelenő könyvével, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society* (Egy ellenkultúra megalkotása: tünődések a technokrata társadalomról) dobta be a köztudatba. Roszak szerint a hatvanas évek látszólag különböző indíttatású ifjúsági mozgalmak Amerikában, az ázsiai, elsősorban hindu és buddhista vallás iránti felfokozódott érdeklődés, a lázadások a *campus*okon, a civiljogi mozgalmak, a földműveléssel kísérletező hippikomunák, az Új Baloldal, a rockzene, a pszichedelikumok használata, a sámánisztikus kultúrák iránti érdeklődés, a környezettudatosság növekedése etc. egyetlen közös attitűdből táplálkoznak: a modernitással kezdődő és a második világháború után kiteljesedő, a tudomány és technika által dominált, elbürokratizálódott modern társadalom – mi több, a nyugati civilizáció – addigi irányának az elutasításából – és elég szoros kapcsolatban állnak egymással ahhoz, hogy egy új kultúra elemeinek tekinthessük őket. Roszak úgy látta, hogy ez a lázadó, antiracionalista „ellenkultúra” egy új, humanus, spirituális és környezettudatos, termékeny civilizáció alapját vetheti meg. A könyv megírása során Roszakra erősen hatott Jacques Ellul kultúrpeszsimista bírálata a technokráciáról (1964), Herbert Marcuse *Egydimenziós embere* (1964) a jóléti társadalom fogyasztáskultuszának kritikájával, és Lewis Mumford könyve, *A gép mítosza* (1967), amely a fejlett ipari társadalom katonai-ipari komplexumát, a „megagépet” támadja.<sup>16</sup> Roszak szerint az elgépiesedett társadalom, az elidegenedett nyugati kultúra ismét emberivé változtatható. Könyvének, amely az ázsiai vallások, a költészet, a mágia és a miszticizmus felszabadító szerepét hangsúlyozta, egyik központi alakja Alan Watts volt, aki az ötvenes évek végétől megismertette Amerikát a hinduizmussal és a buddhizmussal, a másik pedig

<sup>16</sup> Ellul: *The Technological Society*, 1964; Marcuse: *One-Dimensional Man* 1964; Mumford: *The Myth of the Machine*, 1967.

Allen Ginsberg, a *beat generation* ideológusa és meghatározó egyénisége, aki a hatvanas évek elején erőteljes hatást gyakorolt Timothy Learyre is, és aki – Gary Snyder mellett – személyében is összekapcsolja az ötvenes évek *beat* mozgalmát a következő évtized ellenkultúrájával.

Rozsak koncepciója ideologikus és romantikus, azonban meglepően pontosan ragadja meg azokat a változásokat, amelyek a hatvanas évek Amerikájában végbementek. Az évtized közepére néhány év alatt kifejlődött egy addig nem látott erejű ifjúsági szubkultúra, amely a szeretet és a spiritualitás (transzcendencia) immateriális értékeit hirdeti, továbbá az érzékiség, a könnyű drogok és nem utolsósorban a pszichedelikus szerek kultuszát propagálja a fogyasztói társadalom elgépiesedett, dehumanizálódott világával szemben. A vallási kínálat kibővül, multikulturálissá válik, indiai guruk és japán zen mesterek közvetítik a hindu és buddhista tradíciót az amerikai fiatalok számára.

Mindezen témák jelentős részét – a hippikommunális életmód, a libertinus érzékiség, a marihuána és az LSD, a pacifizmus, a keleti vallások iránti érdeklődés, az *establishment* mókás cukkolása etc. – a *Hair* című musical 1967-ben populáris és vonzó módon foglalja össze, és az ereje teljében lévő ellenkultúra témáját mint egy gyújtóbombát hajtja be az amerikai kulturális szcena kellős közepébe. A *Hair* középpontjában a naiv farmerfiú, Claude Bukowski találkozása áll a hippie-értékrenddel és -életformával. A kezdetben sokkoló élmény hatására Bukowski szabadabbá, nyitottabbá és érzékenyebbé válik. A *Hair* azt a küldetésstudatot fejezi ki, amellyel az ellenkultúra lépett fel az amerikai *establishment*tel szemben az „Amerika lelkéért”, az amerikai társadalomért és kultúráért vívott szabadságharcában. (Bukowski helyett végül is a hippiaanda vezére, George Berger hal meg a vietnami háborúban.) A *Hair*ben felvillan ugyanakkor egy olyan mozzanat is, amely csak azt követően virágozik majd ki az amerikai kultúrában, hogy a hetvenes évek elején az ellenkultúra átadja a helyét a *New Age* eklektikus mozgalmának. A *musical* egyik nyitódala a Halak (asztrológiai toposzként a kereszténység, a racionalizmus és a tudomány korszaka) helyébe lépő Vízöntő – a szinkretikus spiritualizmus, a miszticizmus és okkultizmus kora – új korszakát hirdeti diadalmasan.<sup>17</sup>

Az ellenkultúrát az ötvenes–hatvanas évek optimista hangulata fűti, a gazdasági, a társadalmi és a politikai változások ugyanis egyaránt derűlátásra adtak okot. A reálbérek immáron három évtizede töretlenül emelkedtek, az egyetemi oktatás a háború után tömegessé vált, a nők munkába állása és a fogamzásgátló eszközök elterjedése a szexuális erkölcsök liberalizálódását hozta magával. Kötöttségektől mentesebb viselkedési szokások alakultak ki az élet minden területén, a televízió

<sup>17</sup> A *Time* 1969. március 21-i címlapriportja, „Asztrológia és az okkult új kultusza”; 1970-ben pedig a *Harper's Bazaar*, az *Esquire* és a *McCall* szentelt különszámot az okkult visszatérésének.

médiума, a *baby boom*erek relatív számbeli fölénye pedig megkönnyítette és felgyorsította az új minták elterjedését. A világ jobbá, szabadabbá és humánusabbá tehető, a polgárjogi mozgalmak átütő sikerei ezt a napnál is világosabban mutatták. A fiatalok látványos akciókkal szereztek érvényt a gyakorlatban a faji szegregációt tiltó törvényeknek buszpályaudvarokon, éttermekben és mozikban; az évtized közepétől pedig az egyre népszerűtlenebbé váló vietnami háború elleni hatalmas tüntetések intenzív közösségi élményt adtak, egyúttal az erő érzetét táplálták a résztvevőkben.

Ez az az időszak, amikor radikálisan leértékelődik a társadalmi intézmények, a hagyományok, a család, a hadsereg, a politikai elit és végül a tudomány tekintélye is, mi több, a tekintély fogalma maga válik gyanússá. A társadalmi beilleszkedés *passé*, nem az egyén beteg, aki nem alkalmazkodik, hanem maga a társadalom neurotikus, amihez *nem is szabad* hozzáidomulni, mert megnyomorítja a konformitást elfogadó egyént.

## 1.2. AZ ELLENKULTÚRA ÚJ SPIRITUÁLIS SZENZIBILITÁSA

A pszichedelikumokat számos szerző hozza kapcsolatba azzal az újfajta vallásos érdeklődéssel, ami az ellenkultúrát jellemezte. Arthur Versluis *Amerikai guruk: a transzcendentalizmustól a New Age-ig* című monográfiájában így foglalja össze azokat a felfokozott várakozásokat, amelyek a hatvanas években a pszichedelikumok – elsősorban spirituális élményeket kiváltó – potenciáljához kapcsolódtak:

*[...] minden bizonnyal drámai, potenciálisan akár forradalmi hatásuk van az emberi tudatra és a társadalomra. Hogy miféle hatásokról van szó, az az 1950-es és 60-as években vált nyilvánvalóvá a Nyugat számára, amikor rendkívül intenzív szintetikus hallucinogének váltak hozzáférhetővé, először csak az elit számára, később pedig szélesebb körben is. [...] Egy kis adag szintetikus pszichedelikummal az emberek tudata teljesen megváltozott; képessé váltak – vagy legalábbis úgy látszott – vallásos transzcendenciát átélni, megvilágosodott állapotokba kerülni, a természetet paradicsomi romlatlanságában látni, átélni saját korábbi reinkarnációikat; röviden: misztikus és mágikus értelemben véve felébredni. Vedd ezt be, és azt fogod megtapasztalni, amit a misztikusok éltek át – hirdették a pszichedelikumok szószólói.<sup>18</sup>*

<sup>18</sup> Versluis: *American Gurus*, 2014, 109.

Az ellenkultúra kialakulásával, állapítja meg Jeffrey Kripal, az ellenkultúra szellemi boszorkánykonyhájáról, Esalenről írt könyvében,

*Amerika egy olyan vallási jelenség megszületésének a tanúja lehetett, amelynek hatalmas vonzereje és szerteágazó kulturális, művészeti, zenei, orvosi, metafizikai, politikai és jogi következményei voltak. [...] végül azonban, mint oly sok más misztikus hagyomány, amely módosult tudatállapotok kiváltására törekedett, ez a mozgalom is szétzúzódtott a represszív társadalmi igények és erkölcsi aggodalmak szikláján. A szűrők mindig újra leereszkednek.<sup>19</sup>*

Tom Wolfe, a kor egyik befolyásos publicistája a hetvenes évek közepén írt esszéjében, *The Me-Decade and the Third Great Awakening* (Az Én-évtized és a harmadik nagy ébredés), a hippimozgalmat Amerika „harmadik nagy vallásos ébredéseként” aposztrofálja. Wolfe-nak igaza van, nem túlzás kijelenteni: *az ellenkultúra volt a huszadik század egyetlen olyan tömegmozgalma, amelyben a transzcendens élmények keresése jelentős szerepet kapott.* (A *New Age* jelenségét leszámítva, amely azonban túlságosan eklektikus és híg szellemi áramlat ahhoz, hogy valódi spirituális mozgalomként tekintsünk rá.) Ez a keresés a pszichedelikumok használatával, valamint a keleti vallások, elsősorban a zen buddhizmus, a tantrikus hinduizmus és a vadzsrajána (tantrikus) buddhizmus felé nyitás formájában ment végbe, s ráépült az amerikai társadalom európaiak számára szinte elképzelhetlenül erős vallásosságára. „Ne becsüljük le az »LSD« nevű drog erejét!”, figyelmeztet Wolfe. „Az LSD-élmény természetes könnyedséggel csap át vallásos vízióba, különösen akkor, ha az »utazás« olyanok társaságában történik, akiknek szintén megvan erre az igényük. [...] Sokan, anélkül hogy tudták volna, nagyszüleik és dédnagyszüleik vallási lázát élték át újra.”<sup>20</sup>

Az ellenkultúra ikonjai, Alan Watts, Huxley, Leary, Ginsberg vagy a nyolcvanas–kilencvenes években Terence McKenna rendkívüli jelentőséget tulajdonítottak az LSD-ben és más pszichedelikumokban rejlő spirituális potenciálnak. Leary és két harvardi kollégája és küzdőtársa, Richard Alpert és Ralph Metzner a hatvanas évek elején ezt írják *Psychedelic Training Center at Zihuatenejo* (Pszichedelikus tréningközpont Zihuatenejóban) című tanulmányukban: a kísérleti személyek „azonnal (sic!) képessé váltak” arra, hogy „az eksztázis tudományával [...] túléljenek a megtanult kulturális élménymódok [...] tér-időverbalizációidentitáskorlátain [...]”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Kripal: *Esalen: America and the Religion of No Religion*, 2007, 115.

<sup>20</sup> Wolfe: *The Me-Decade and the Third Great Awakening*, 1977, 129.

<sup>21</sup> Leary et al., *Rationale of the Mexican Psychedelic Training Center*, 1964, 178–186.

Leary szűkebb szellemi körébe, a „Harvard Pszichedelikus Klubba” (ahogyan Don Lattin nevezi őket) Alperthen és Metzneren kívül ez idő tájt a Huxley házaspár, Aldous és Laura Huxley, a *beat generation* gurui, Kerouac, Gary Snyder, William S. Burroughs és mindenekelőtt Allen Ginsberg tartoztak, valamint Alan Watts.<sup>22</sup> 1960 és 63 között Learyék laboratóriumában, a *Harvard Psychedelic Research Center*-ben mintegy 200 pszichedelikus ülést folytatnak le, amelyeken a pszichedelikus mozgalom olyan „főpapjai” (*high priests*, Leary ironikus kifejezése a pszichedelikus mozgalom és a kor fontos kulturális szereplőire) vesznek részt, mint Marshall McLuhan, a zseniális kommunikációkutató filozófus; a dzsesszzenész Charles Mingus; Alan Watts, Gordon Wasson, az amatőr gombakutató bankár, aki 1957-es *Life*-riportjával megismerteti a szélesebb közvéleményt a pszichedelikus hatású mexikói varázsgombával; valamint Arthur Koestler, Huston Smith, Aldous Huxley, Allen Ginsberg vagy William Burroughs, akikkel még találkozni fogunk.<sup>23</sup>

A pszichedelikumok által kiváltott spirituális élmények és fantáziák, mint utaltam rá, lélektani, szociológiai, kultúrtörténeti, ismeretelméleti és vallásfilozófiai kérdések egész sorát vetik fel. Hogyan lehetséges az, hogy egy pszichoaktív szert, ahogyan egy korabeli CIA-dokumentum fogalmaz, „vallási kísérletezgetésre”, spirituális élmények előidézésére használjanak? Egyenértékű-e a pszichedelikumok segítségével kiváltott spirituális élmény a meditáció útján vagy más módon elért misztikus élménnyel? Hogyan alkalmazhatók *rituális kontextusban* ezek az igen erős, az emberiség által eddig felfedezett leghatásosabb pszichoaktív anyagok, amelyek legintenzívebb változatából, az LSD-ből egyetlen kilogrammnyi is elegendő ahhoz, hogy 6-12 órán keresztül egész Magyarországot pszichedelikus víziók delíriumával ajándékozza meg – vagy sújtsa? Végül egy olyan kérdés, amelyet majd ugyancsak érintenünk kell, jóllehet nem tartozik szorosan tárgyunkhoz: lehet-e még jelentősebb szerepe a spirituális vízióknak, fantáziáknak (keletkezési módjuktól függetlenül) és annak a sajátos narratív beszédmódnak, amelyet a mítosz és a vallás nyelvjátéka képvisel a modernitás utáni fejlett nyugati társadalmakban? Vagy a vallás esetében valóban egy illúzióval állunk szemben csupán, ahogyan Freud vélte 1927-ben írt briliáns esszéjében, az *Egy illúzió jövőjében*? Freud természetesen nem lepődne meg a második világháború után rohamléptekkel laicizálódó Európán. Annál jobban zavarba ejtené azonban, hogy a múlt század legsikeresebb országa, Amerika – Lengyelország és talán Írország után – egyben a nyugati civilizáció legvallásosabb állama is.

<sup>22</sup> Lattin: *The Harvard Psychedelic Club*, 2011.

<sup>23</sup> Leary: *The High Priest*, 1968.

### 1.3. ELŐZMÉNYEK AZ AMERIKAI VALLÁSI HAGYOMÁNYBAN: TRANSCENDENTALIZMUS, KÉJGÁZ ÉS A NYUGAT „TÖMEGGYÓGYINTÉZETE”

Az ellenkultúra spirituális útkeresése a lázadó ifjúsági mozgalom tudatmódosító szerek iránti erős vonzódásával egyetemben nem csekély aggodalommal töltötte el az amerikai *establishmentet*. A CIA említett, a hatvanas évek elején keletkezett jelentésében ez olvasható: „[I]nformációink vannak arra nézve, hogy a CIA-hoz nem köthető csoportok, különösképpen a nyugati parton, rászoktak a kábítószer használatára vallási kísérletezgetés céljából [...] jelenteni kell minden olyan információt, ami ennek a fajta kábítószernek kísérleti vagy személyes célból történő felhasználására vonatkozik [...]”<sup>24</sup> (*Nota bene*, a jelentést készítő ügynök fontosnak tartja megjegyezni, hogy „a CIA-hoz nem köthető csoportokról” van szó. A CIA ugyanis az USA számos városában és intézményében, összesen mintegy 80 helyen végzett LSD-kísérleteket. Ironikus módon a *status quo* őrzésén fáradozó CIA az ötvenes évek második felében – természetesen akarata ellenére – nem is keveset tett az LSD későbbi elterjedésének érdekében.) Albert Hofmann-nak, az LSD-t felfedező nagyszerű svájci kémikusnak szilárd meggyőződése volt, hogy „bajkeverő csodagyerekében”, az LSD-ben megvan az a latens erő, amely a lélek belső mélységeinek feltárásával ellensúlyozhatja a Nyugat materializmusát, és ezzel megteremtheti egy új vallásosság alapjait az elidegenedett modern emberiség számára. Timothy Leary, Aldous Huxley, Allen Ginsberg és más „pszichedelikus proféták” küldetéstudata hasonló meggyőződésen alapult. „Szinte el sem tudjuk képzelni”, írja Versluis az *Amerikai gurukban*, „mit érezhettek Learyék azokban a mámoros első években, amikor úgy látszott, hogy elég néhány milligramm [pszichedelikum] a vallásos megvilágosodáshoz, hogy minden lehetséges, és hogy az egész emberiség a tudat egy újabb evolúciós ugrása felé<sup>25</sup> közelít”<sup>26</sup> Azt a sajátos vallási habitust, ami Learyéket jellemezte, Versluis „törvényen kívüli vallásnak” (*outlaw religion*) nevezi, és jellegzetesen amerikai kulturális jelenségnek látja. „Egy új törvényenkívüliséget hirdettek, amelyben a szabadság – az életmódé, a drogokkal való kísérletezésé és a szexualitásé – vált a főmotívummá. [...] Ennek az új vallásnak a legmélyén a pszichedelikumokat találjuk, melyek epicentrumában

<sup>24</sup> Streatfeild: *Agymosás*, 2007.

<sup>25</sup> Mindez előrevetíti a következő évtized másfajta spiritualitását, a *New Age*-mozgalmat. „A *New Age* vonzereje nem csupán abban rejlik, hogy közvetlen spirituális kielégülést kínál, hanem abban is, hogy összekapcsolódik a tudat kollektív fejlődésének eszméjével (egy Új Korszak, a tudat kollektív evolúciós átalakulása köszönt ránk, amely mint egy hatalmas hullám visz a hátán minket). A *New Age* azért is vonzó, mert nem követel részünkről erőfeszítést, türelmet, gyakorlást – az Új Korszak olyan valami, ami csak úgy *megtörténik* velünk.” (Versluis: i. m. 2014, 234.)

<sup>26</sup> Uo.

maga Leary állt.”<sup>27</sup> Az amerikai vallási mozgalmak legfontosabb jellegzetességét Versluis az *immediatizmusban* (általa alkotott kifejezés, korábban csak az abolicionistákra alkalmazták), egyfajta *közvetlen spiritualitás*ban látja:

*Az immediatizmus a valóság spontán, közvetlen, nemmediált spirituális átérésének lehetőségét propagálja (általában csekély vagy semmilyen előzetes tréninggel, gyakorlással), amit egyesek „megvilágosodásnak” neveznek. Szigorúan értelmezve az immediatizmus a vallásos megvilágosodás „út nélküli útja” – az immediatista azt mondja: „el az útból minden rituáléval és gyakorlattal!”, és kijelenti, hogy a közvetlen vallásos felébredés vagy megvilágosodás elérhető...*

...bármiféle közvetítő intézmény, személy vagy technika nélkül, akár azonnal is.”<sup>28</sup>

Versluis szerint „Leary mágikus vonzerejét [...] csak akkor lehet megérteni, ha felismerjük, hogyan illeszkedett Leary az amerikai immediatista vallási tradícióhoz. Mi is lehetne immediatistább spirituális mozzanat, mint az a fajta személyiségünk magjáig hatoló vallásos megvilágosodás, amit egy kicsinyke pirula lenyelésével idézünk elő magunkban?”<sup>29</sup>

Ahogy Charles Taylor, a jelentős kanadai eszmetörténész, Russell Hittinger<sup>30</sup> vagy újabban Jeffrey Kripal<sup>31</sup> és Arthur Versluis<sup>32</sup> rámutatnak: az ellenkultúra spirituális szenzibilitása nem a semmiből jött létre, hanem erős szálak kapcsolják az amerikai vallásos tradícióhoz. Először is az 1830-as és 40-es évek transzcendentalizmusát kell itt említenünk, amely egyaránt fontos szerepet játszott az amerikai irodalom és vallás későbbi fejlődésében. A transzcendentalistákra hatást gyakorolt a protestáns pietizmus, a német romantika, mint ahogyan hatott rájuk a szubjektív idealista filozófia is. Ralph Waldo Emerson, Louisa May Alcott, Henry David Thoreau és követőik az individuum apoteózisát hirdették, valamint azt, hogy egészséges közösség csak autonóm individuumokból épülhet fel. Ahogy négy-öt generációval később Learyék, már Emersonék is merítettek a hinduizmus tradíciójából, elsősorban a védikus irodalom alpművéből, az Upanisádokból.

Leary gyakran hivatkozott Emersonra és az amerikai transzcendentalistákra, melyek követőinek vallotta magát. Egy 1983-as előadásában úgy véli, a transzcendentalisták ugyanazt hirdették, amit ő: „Kapcsolódj be, hangolódj rá,

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Uo. 2.

<sup>29</sup> Uo. 120.

<sup>30</sup> Hittinger: *Psychedelia and American Religion*, 1988.

<sup>31</sup> Kripal: i. m. 2007.

<sup>32</sup> Versluis: i. m. 2014.



szállj ki! Támaszkodj saját magadra!”<sup>33</sup> Leary meglehetősen önkényes interpretációja szerint „Emerson olyan hírhedt »drogosokkal« barátkozott angliai korszakában, mint Coleridge és Wordsworth”, akik „hasissal, ópiummal és a *Bhagavad-gíta* olvasásával tágították tudatukat”. Amikor pedig visszatért Amerikába angliai útjáról, Emerson ezt propagálta volna: „Találd meg Istent magadban! Szakadj ki! Támaszkodj csak saját magadra!” Versluis szerint Leary „a *beat generation* íróinak és költőinek, valamint a 19. század első fele transzcendentalistáinak nyomában járva úgy tekintett magára, mint egy kialakulóban lévő posztmonoteista pogány vallás képviselőjére, amely elhozza majd a szabadságot több évszázados intellektuális bezártság után”.<sup>34</sup>

A transzcendentalisták után William James hatását kell megemlítenünk, és James sajátos vallásfelfogását, amely egyenes folytatása volt a transzcendentalisták imediatista spirituális attitűdjének. A transzcendentalisták azt vallották, hogy az egyházi, felekezeti, dogmatikai keretek másodlagosak az egyén *közvetlenül* átélt spirituális élményeihez képest. Jamest, Leary nagy harvardi elődjét, az 1880-as években az amerikai pszichológia, két évtizeddel később pedig az amerikai filozófia megteremtőjét ez a vallásfelfogás hatja át és indítja közvetlen, személyes transzcendens élmények keresésére. Arra tehát, hogy a tradicionális templomifelekezeti vallásosság – amit James pejoratív éllel „*second hand religion*”-nek, azaz „használtáru-vallás”-nak nevez – helyett a pszichedelikus hatású kéjgázban találjon magának intenzívebb spirituális élményszerzési eszközt.

Végül az imediatista spirituális attitűd felerősödése nyilvánul meg abban is, hogy az ellenkultúrával kezdődően Amerikában és a nyugati országokban tömeges igény támad a keleti vallásokra. Köztudomású, hogy a kereszténység, különösen a nyugati kereszténység, már a kezdetektől fogva szegényesebb technikai lehetőségeket kínált a spirituális élmények előidézésére, mint az ázsiai vallások. Nálunk nem vagy csak csökevényesen fejlődtek ki a Kelet módosult tudatállapotot kiváltó meditációs technikáinak megfelelői. Max Scheler, ez a jelentős korai német fenomenológus, némiképp talán idealizálva a keleti kultúrákat, úgy véli, hogy a buddhizmus, a hinduizmus és az ázsiai magaskultúrák centrális értéket tulajdonítanak az egyén önmegismerésére és önmegváltására irányuló kontemplációnak, elsőbbséget adva e folyamatnak a külvilág átalakítására irányuló aktivitással szemben. Scheler szerint a Nyugat kinyilatkoztatásra épülő kereszténysége az egyén számára mintegy mesterségesen „problémamentessé” teszi a létezést, míg a buddhizmusban az egyén saját individuális (meditációs) technikai segítségével folytonosan dolgozik egzisztenciális problémáin. Ennek a

<sup>33</sup> Id. Lattin: i. m. 2011, 105.

<sup>34</sup> Versluis: i. m. 2014.

különbségnek, magyarázza Scheler, messzemenő következményei vannak a két civilizáció sorsára nézve. A keleti népek „maguk kutatják fel aktívan”, mit tartanak üdvösnek és szentnek, ezért nem képesek szellemi energiáikat és akaraterejüket olyan mértékben a „földi dolgokon végzett munkának szentelni”, mint a Nyugat, amely létünk problémáit „egy mindent átfogó tömeggyógyintézet” által véglegesen megoldottnak hiszi.<sup>35</sup>

A keleti vallások kulturális recepciója, amely a 19. század elején jelentős részben a romantika szerzőinél indul el, csupán az elmúlt fél évszázadban érint szélesebb tömegeket. Minden bizonnyal ez a nyugati spiritualitás fejlődésének legfontosabb epizódja a reformáció óta. Ez a recepció korántsem zárult még le, és egyelőre nehéz lenne megmondani, hogy a keleti spirituális hagyományok iránti érdeklődés továbblépést vagy zsákutcát jelent-e a Nyugat számára. A kultúrák hatnak egymásra, hol termékeny módon, hol azonban csupán „fogalmi fosztogatással” próbálkoznak, mint a felszínes *New Age*-es guruk. Máskor lesüllyedt kulturális javakként kezeljük a keleti vallási tradíciók számunkra nehezen értelmezhető fogalmait, instrumentalizáljuk és piacosítjuk gyakorlataikat. Ez olykor zavaros multikulturális eklekticizmust eredményez. Jung már a hatvanas évek végén hangsúlyozza a keleti vallások majmolásának veszélyeit: „Az emberek bármire, bármilyen abszurdításra képesek, csak hogy elkerüljék a saját lelkükkel való szembesülést. Jógára járnak, és annak minden gyakorlatát elvégzik, [...] az egész világ irodalmából származó misztikus szövegeket ismételtetnek mechanikusan – mindezt csupán azért, mert képtelenek szembesülni önmagukkal.”<sup>36</sup>

#### 1.4. A PSZICHEDELIKUMOK KALANDJA A MODERNITÁS KONTEXTUSÁBAN

##### 1.4.1. A „puszta akarás feltétlenje”

Amerika hatvanas években játszódó flörtjét a pszichedelikumokkal érdemes szélesebb eszmetörténeti kontextusban szemlélni. Ez a kaland a tudatmódosító szerekkel összefügg a nyugati ember sajátos viszonyulásával a létezőkhöz. Richard Rorty szerint a 30. század történészei valószínűleg úgy találják majd, hogy a legjobb 20. századi előrejelzéseket nem társadalomtudósok fogalmazták meg, hanem *fantasy*- és *sci-fi*-írók.<sup>37</sup> Ursula Le Guin kanadai író nő főhősének megvan az a különleges adottsága, hogy álmái valósággá változnak, nem tudja azonban

<sup>35</sup> Scheler: *Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1980, 71. Id. Vajda: *Mesék Napnyugatról*, 2003, 99.

<sup>36</sup> Jung: *Psychology and Alchemy*, 1968, 99–100.

<sup>37</sup> Rorty: *Mozgalmak és kampányok*, 1995, 60–67.

befolyásolni, hogy *mit* álmodjon. Amikor nem képes már tovább cipelni e felemás mindenhatóság terhét, pszichiáterhez fordul. A terapeuta nem akarja elszalasztani a lehetőséget, hogy páciense álmainak kontrollálásán keresztül a világ urává és jötevőjévé válhat, belekontárkodik a létezők rendjébe, és a káosz szélére sodorja a világot. A regény (*Égi eszterga*) a modernitás parabolájaként is olvasható.

Martin Heidegger, a német filozófusóriás szerint a modernitás emberét a „puszta akarás feltétlenje” jellemzi, szándéka „mindenben érvényesülni”. A nyugati ember a modernitás korszakában úgy véli, a létezők feletti uralomra hivatott, vagy ahogyan e vállalkozás legfontosabb elindítója, Descartes mondja: képes „a természet urává és birtokosává” válni. Törekvései leghatékonyabb eszköze az újkori természettudomány; a modernitás ambíciói elválaszthatatlanok a tudomány korlátlan lehetőségeibe vetett hittől. A felvilágosodás és a modernitás sajátos *negatív teodíceát* hoz létre:<sup>38</sup> a társadalmi haladás a végtelenbe fut, az ember lehetőségei korlátlanok, a világunkból kiiktatható a fizikai szenvedés és az erkölcsi rossz, a természet és saját sorsunk szuverén uraivá válhatunk. Más korok és más kultúrák nem így látják az ember lehetőségeit. A középkor után a Nyugat szellemi mozgalmi közül a romantika volt az, amelyik az embert újra véges lényként állította elénk. Hans-Georg Gadamer, pályája első felében Heidegger tanítványa, e tradíció szellemében jelenti ki: az a feladatunk, hogy ne „mint a gondolkodásunk erejénél fogva a világot uralmunk alá kényszerítő lényt gondoljuk el magunkat”.<sup>39</sup>

#### 1.4.2. A Nyugat megingása és kételkedés a modernitás „üdvös hazugságaiban”

A nyugati ember eltökélt hite saját korlátlan szabadságában a huszadik század elején meginog, az elmúlt fél évszázadban pedig talán túlságosan is meggyöngült. Miközben a felvilágosodás és a modernitás gondolkodási tradíciója hajlamos túlbecsülni az ész lehetőségeit, most mintha túlságosan is felerősödne az ésszel kapcsolatos szkepszis. Eric Robertson Dodds a görögség és az irracionális viszonyát tárgyaló könyve végén, nem sokkal a második világháborút követően

<sup>38</sup> A „teodícea” terminust a weberi értelemben használom: miként lehet a világ tökéletlenségét és a világot teremtő és kormányzó Isten tökéletességét összeegyeztetni. A teodícea problémája „a régi egyiptomi irodalomban már éppúgy jelen van, mint Jónánál és Aiszkülosznál, csakhogy minden alkalommal más- és másképpen”. (Weber: *Gazdaság és társadalom*, 1992, 220.) „A különböző korok teodíceái olyan szisztematikus doktrínák, amelyek értelmet adnak az emberi szenvedésnek, frusztrációnak.” (Weber: i. m. 1992, 225.)

<sup>39</sup> Gadamer: *A nyelvek sokfélesége és a világ megértése*, 1991, 10.

párhuzamot von az első európai felvilágosodás kora, vagyis a klasszikus görög kor filozófiájának és kultúrájának a Kr. e. 6. és 4. század közötti szárnyalása, majd a hellenizmusban bekövetkező hanyatlása, valamint az újkori felvilágosodás optimista hite és korunk székszise között. Mi is

*[á]téltük a racionalizmus egy nagy korszakát, amelyet egy minden korábban lehetségesnek tartott határt túlszárnyaló tudományos fejlődés fémjelez, és amely szembesítette az emberiséget egy minden korábbinál nyitottabb társadalom lehetőségével. És még valamit megtapasztalhattunk az elmúlt negyven évben: valamiféle visszahőkölés félreérthetetlen jeleit e lehetőségek láttán. Úgy tűnhet, hogy – André Malraux szavaival élve – „a nyugati civilizáció elkezdett kételkedni saját felhatalmazásában.”<sup>40</sup>*

Nem elképzelhetetlen, hogy Amerikának és a nyugati világnak a pszichedelikumokkal folytatott kalandjában is e kétely egyik megnyilvánulási formáját fedezhetjük fel. A modernitás vállalkozása ugyanis nem csekély részben két *illuzórikus* feltevésre támaszkodik. Az első a világ feletti kontroll lehetőségének, a második pedig az *áttetsző és az ész által irányítható* énnnek az illúziója. *Freud, avagy a modernitás mítosza* című könyvemben e két alapfeltevést Platón szavaival „üdvös hazugságoknak” nevezem,<sup>41</sup> nélkülük ugyanis elképzelhetetlen lett volna az a gyors politikai, gazdasági és kulturális fejlődés, amely az elmúlt három-négy évszázadban megvalósult.<sup>42</sup> A két illúzió szorosan összekapcsolódik. Descartes éles határvonalat húz az én és a természet közé, miközben feltételezi, hogy az előbbi biztonságos kiindulópontként, *fundamentum absolutum inconcossum*ként szolgálhat az emberi megismerés számára. A pszichedelikus élmény mindkét illúziót dekonstruálja: eltűnik az én és a nem-én közötti határvonal, ahogyan a kontroll törekvése is felfüggesztődik. A *pszichonauta*, vagyis a pszichedelikus utazó úgyszólván kiengedi a gyeplőt a kezéből, kikapcsolja néhány órára a tudatos irányítás kontrollját, kvázi átadja magát valamilyen más erőnek, valamilyen primérből mentális működési módnak, mint amilyen a tudatos elme irányítása. Mint látni fogjuk azonban, az akaratlagos kontroll elengedése különös módon *nem kaotikus képzeleti folyamatokat eredményez*, hanem – megfelelő körülmények között – általában a spirituális képzeletet hozza működésbe. Rejtélyes ez a tudatos elme kontrolljától függetlenül előálló szervezethez; mintha a szimbolizációs

<sup>40</sup> Dodds: *A görögség és az irracionális*, 2002, 212.

<sup>41</sup> Platón: *Törvények*, 1992, 663e. Platón annak az állításnak a kapcsán használja a kifejezést, mely szerint a jóság együtt jár a boldogsággal. Platón szerint ez csakugyan így van, azonban ha nem így lenne, akkor is hangoztatni kellene, mert az ember „nem ejtethet ki a száján ennél üdvösebb hazugságot”.

<sup>42</sup> Szummer: *Freud és a modernitás „üdvös hazugságai”*, 2005, 110–115.

folyamatok olyan ősi formái törnének fel a lélek mélyéből, amelyeket a biológiai és kulturális evolúció későbbi fejleményei lefojtottak, megsemmisíteni azonban nem tudtak.<sup>43</sup>

### 1.4.3. A kiapadhatatlanul bőséges természet

Az ellenkultúra mozgalma olyan helyzetben lép fel, amikor nem csupán a Nyugat küldetésstudata gyengül meg, hanem megrendül az addig elfogadott mitikus-val-lási narratívába és spirituális kozmológiába, a kereszténységbe vetett hit is. A Nyugat tudományos „mítosza”, napjaink legelfogadottabb kozmológiai elmélete, az ősbobbanás-teória azt feltételezi, hogy a világ őállapotában egy végtelen sűrűségű és potencialitású formában létezett. Új, *naturalizáló* módon misztikus dimenziókat nyithatna ez az elgondolás, amit egy belga katolikus pap fogalmazott meg az LSD felfedezése előtt néhány évvel: mai tudásunk szerint cirka 14 milliárd évvel ezelőtt ott rejlik egy végtelenül kicsiny helyen mindaz a változatosság, amely először az élettelen anyag fejlődésében, azután az elmúlt 3,5 milliárd év biológiai, végül pedig az elmúlt néhány ezer év kulturális evolúciója során mint egy gigászi virág bomlik ki a végtelen térben és időben. Ahogyan Robert J. Richards rávilágít a nagy német anatómusról, az embriológia tudományát megalapító Ernst Haeckelről írt monográfiájában, hasonló természetfelfogást figyelhetünk meg a 19. század derekán Darwinnál: a természet túlcsoorduló gazdagsággal, végtelen potencialitással rendelkezik, amelyből az evolúció differenciáló módon tagolja ki a legváltozatosabb formákat. A huszadik század derekán Maurice Merleau-Ponty, ez a fontos francia fenomenológus, aki igazi népszerűségét csak a 21. században éri el, fogja feltárni a tapasztalásnak azokat a mélységeit, amelyek megfelelnek a létezők lenyűgöző, kimeríthetetlenül gazdagságának és sűrűségének. Merleau-Ponty „vad világ” ontológiájára, a világ „húsának” nevezett fogalmára a pszichedelikus élmény fenomenológiai elemzésénél részletesen kitérek majd.

Amikor Marx, Darwin és Freud tudománytörténeti szerepét méltatják, általában *redukcionista* hatásukat szokták kiemelni. Modernista szerepük mellett mindhármójuknak van azonban egy romantikus arca is. Zsenijük, különböző mértékben bár, de *a romantika organicista szemléletét keresztelte termékeny módon a modernitás reduktív habitusával*. Marx Hegelnek a világszellemről és az emberi történelemről alkotott misztikus fejlődéseméletét naturalizálja és a gazdasági

<sup>43</sup> Saját beszámolója szerint egyébként ironikus módon maga Descartes is módosult tudatállapotban, nevezetesen álmában jutott el az új tudomány koncepciójához, „a tudományok családfájához”.

tényezőkhöz kapcsolja, Darwin a természet kiapadhatatlan forrását és túlsorduló gazdagságát vezeti vissza a természetes kiválasztódás gépies algoritmusára, Freud pedig – ahogyan előző két könyvemben kifejttem<sup>44</sup> – számos elemet őrzött meg a romantika nagyszerű tradíciójából, amelyet a modernista antropológiákkal és a létezők feletti uralomra törő karteziánus szemléletmóddal oltott be. Az a természetvízió, amely mindhármuk szeme előtt ott lebegett, alapvető módon különbözött a mechanika törvényeinek engedelmeskedő, elvileg kiszámítható módon működő gépezettől, a newtoni „világóra” modelljétől. Marx, Darwin és Freud természetfelfogása különböző közvetettséggel ugyan, de Goethe, Schelling, Alexander von Humboldt és más romantikus tudósok és művészek elképzeléseinek folytatása volt, akik számára a természet egy kvázi-transzcendens „világélőlényt” jelentett, végtelen dinamizmussal, potencialitással, kimeríthetetlen gazdagsággal, és akik Spinozával együtt vallották: *Deus sive natura*, Isten és a természet azonos, Isten immanens, a természetet átható és attól elválaszthatatlan szellem. Ahogyan Richards megállapítja: ez a metafizikai alapvetés Goethétől kezdődően „megkövetelte, hogy az alantas gondolkodású newtoniánusok által leírt steril mechanizmusok helyébe egy olyan termékeny természetet állítsanak, amelynek kreatív mélységeiből a legváltozatosabb formák emelkedhetnek ki. A természet az ő elképzelésük szerint nem mutatott közömbösséget sem az erkölcsi megfontolásokkal, sem pedig a szépséggel szemben.”<sup>45</sup>

A standard kozmológiai modell, ahogyan utaltunk rá, a Leuveni Katolikus Egyetem fizikus papjától, Georges Lemaître-től (1894–1966) származik. A Nyugat mítosza, a kereszténység azonban mindeddig képtelen volt arra, hogy *asszimilálja, élményszerűen* átélhetővé tegye az ősrobbanás kozmológiáját vagy akár a romantika természetfogalmát. Ez a tény nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a hagyományos egyházakból a második világháború után hatalmas tömegek ábránduljanak ki, akik nem részesültek a vallásos képzelet és tapasztalat, a transzcendencia közvetlen átélésének abban az intenzív élményében, ami az első évszázadok keresztényeinek még megadatott. Sokak számára a tradicionális vallásosság megmerevedett és kiüresedett, az emberek egy részénél pedig kínzó hiányként lép fel a spirituális űr, és vágyakozni kezdenek a mélyebb transzcendens és egzisztenciális élményekre. A pszichedelikumok iránti tömeges igényben részben e vágy megnyilvánulását ismerhetjük fel.

<sup>44</sup> Szummer: *Freud nyelvjátéka*, 1993; Szummer: *Freud, avagy a modernitás mítosza*, 2014.

<sup>45</sup> Richards: *The Tragic Sense of Life*, 2008, 76.

#### 1.4.4. Örömteli kozmológia: Alan Watts naturalista miszticizmusa

Az ellenkultúra a Nyugat szellemtörténetének ebben a mitikus-vallási képzelőerő szempontjából válságos pillanatában lépett az eszmék színpadjára, s egyik központi eleme éppen újfajta spirituális érzékenysége volt. Timothy Leary, Allen Ginsberg és különösen Alan Watts egy naturalista miszticizmus irányába indulnak el.

Watts, néhány évvel Learyt megelőzve, már az ötvenes évek végén pszichedelikus önkísérletezésbe kezd. Az Angliából 1951-ben Kaliforniába áttelepült episzkopális lelkész nem sokkal korábban vált az amerikai kulturális élet fontos szereplőjévé. Izgalmas, inspiratív, költői stílusban megírt bestsellerei révén az ötvenes–hatvanas években amerikaiak millióival ismerteti meg a védanta hinduizmust, valamint a buddhizmus tibeti és különösen zen változatát. (Szó se róla, sajátos zen buddhizmus ez, Watts szerint például a megvilágosodáshoz nincsen szükség fárasztó meditációs gyakorlatokra.) Huxley írásai nem győzték meg ugyan Wattst a pszichedelikumok spirituális potenciájáról, azonban érdekesnek tartotta az ötletet, és kíváncsi és vakmerő természet révén módszeres kísérletezésre szánta el magát. Háromfajta pszichedelikumot próbált ki, 6-6 alkalommal, a következő adagolással: 300 milligramm meszkalin, 100 mikrogramm LSD (itt aludozírozta magát) és 20 milligramm pszilocibin. Élményeit Watts először egy rövid esszében veti papírra, *The New Alchemy* (Az új alkímia, 1958) címmel, majd néhány évvel később, 1962-ben, részletesen kidolgozva a *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness* (Örömteli kozmológia: kalandok a tudat kémiájában) című monográfiában.<sup>46</sup> A könyv a test és lélek, anyag és szellem szembeállítását tagadó antikarteziánus felütéssel indul: „Lassanként nyilvánvalóvá válik, hogy az egyik legnagyobb babona az elme elválasztása a testtől.” Az energia nyelvét kell használnunk, írja később Watts: „Az anyagot, akár szerves, akár szervetlen, meg kell tanulnunk mint energiámintázatokat látni – az energián nem valamiféle anyagi fogalmat értek, hanem mozgó rendet, aktív intelligenciát.” A könyv központi üzenete a kozmikus egységélményen alapuló misztikus szertetet hirdetése: mindannyian egy nagy egész elválaszthatatlan részei vagyunk, vagyis nem holt anyagi erők passzív játékszereiként, hanem úgyszólván „a világ belsejében” létezők. Éppúgy nem kell félnünk a haláltól, ahogyan egyetlen „bölcs sejtünk” sem fél saját megsemmisülésétől. Minden csupán perspektíva kérdése. A világ egy anyag és szellem egységén alapuló nonduális, óriási, hierarchikus hálózat, az ellentétek hatalmas és harmonikus koincidenciája, egy végtelen „hiperdimenziós” történet, folyamat, transzcendens organizmus, *amelynek*

<sup>46</sup> Watts: *The Joyous Cosmology*, 1962.

*alaptermészete az öröm.* A könyv végén az öröm misztikus hirdetése himnikus magasságokba emelkedik, egy kaliforniai misztikus közvetlen stílusában:

*Figyelj, el kell mondanom valamit neked. Még soha, soha nem láttam ezt ilyen tisztán. Az sem számít, ha nem értitek, mert mindegyikötök úgy tökéletes, ahogy van, még akkor is, ha te ezt nem tudod. Az élet lényegében egy gesztus, de senkihez és semmihez nem tartozó gesztus. Nem szükségszerű, hogy megtörténjen, és az sem szükségszerű, hogy folytatódjon [...] Az élet egyszerűen nem probléma; egy tökéletesen céltalan játék – túlcsonduló bőség, amely öncélú [...] A fájdalom és a szenvedés csupán a játék extrém formái, és az egész világegyetemben semmi nincsen, amitől tartani kellene, mivel a dolgok nem valakivel történnek. A szubsztanciális én egyáltalán nem létezik. Az én is csak játék [ahogy az egész világegyetem – Sz. Cs.], a tudás tudása, a félelemtől való félelem.*

#### 1.4.5. Az ellenkultúra mint a Nyugat fejlődéstörténetének töréspontja

Versluis szerint az ellenkultúra nem egyszerűen a fejlett kapitalista gazdaság és társadalom katonai-ipari szuperkomplexumának, a Mumford Lewis által ostorozott „megamachine”-nak az elutasítása volt, hanem radikális szakítási kísérlet a Nyugat addigi fejlődéstörténetével:

*A „kiszakadás” („dropping out”) nem csupán a katonai-ipari társadalomból való kilépést jelentette, hanem a judaizmus és a kereszténység, a kapitalizmus és a kommunizmus és az egész szekularizált modernitás uralkodó historizáló narratíváinak az elvetését, egy új kultúra nem valamikor a távoli jövőben megvalósuló, hanem azonnali létrehozását az egyén által – nem a társadalom mint egész, hanem közvetlen környezete, saját maga, családja és barátai számára.<sup>47</sup>*

Versluis, bár némiképp talán túlhangsúlyozza az ellenkultúra spirituális öntudatát, pontosan érzékeli azt a diszkontinuitást, amit az ellenkultúra jelentett a Nyugat szellemtörténetében:

*Az „ellenkultúra” sok szempontból pogány volt [...] hívei vissza akartak térni a földhöz, ősbibb módokon azonosulni a természettel [...] és a közvetlen egyéni spirituális felismerésekkel kísérletezni. Érzékelhető ez a hindu és buddhista guruk iránt érzett vonzódásban, de abban a jelentős szerepben is, amit a pszichedelikumok játszottak ebben az időszakban. Mindezen dolgokat, legalábbis részben, az a vágy formálta, hogy meghaladják az én és a*

<sup>47</sup> Versluis: i. m. 2014, 152.



*másik közötti felosztást, hogy áttörjék a másik ember eltárgyasítását, az én–másik dualizmusát, ami a modernitás egyik védjegye.*<sup>48</sup>

### 1.5. A BEATÍRÓK SPIRITUÁLIS HATÁSA AZ ELLENKULTÚRÁRA

Az ellenkultúra spirituális-tudati forradalmát az ötvenes évek *beatnemzedéke* készítette elő. A *beat generation* legtöbb tagját magával ragadja, megigézi a buddhizmus vagy a zen – mint látni fogjuk, William Burroughs a nagy ellenpélda. Tanulságos felidézni Kerouac egy 1958-as beszélgetését Mike Wallace-szal, egy évvel az *Úton* megjelenése után:

*Wallace: A huszadik századi Amerikában egy újfajta misztika jelent meg.*

*Kerouac: Beatnek lenni egyfajta fellelkesültség.*

*W: Mi iránt?*

*K: A vallás iránt.*

*W: Azt akarja mondani, hogy a beatek misztikusok?*

*K: Igen, ezt a vallásos újrakedés már Spengler megjósolta. Azt mondta, hogy a nyugati civilizáció utolsó óráiban bekövetkezik majd a vallásos miszticizmus nagy újjászületése. Most ez történik.*

*W: Milyen miszticizmus ez? Miben hisznek a beatek?*

*K: Ó, a szeretetben. Szeretik a gyerekeket... a nőket, az állatokat, mindent szeretnek.*<sup>49</sup>

Négy évtizeddel később, néhány évvel halála előtt Ginsberg így látja a kapcsolatot az ötvenes évek *beat*jei és a hatvanas évek hippiejei között: „mindkét társaságnál a tudat átalakítása volt a fókuszban”; minden, amin csak Kerouac, Burroughs és én az ötvenes–hatvanas években „végigmentünk, ehhez az eszméhez kapcsolódott – legalábbis a tudat kiszélesítéséhez. [...] Burroughs a bűnözők világának a felderítésével, Kerouac a buddhizmussal való kísérletezésével, Gary Snyder a meditációs gyakorlataival, míg én a Naropa Intézetben meditáltam, tibeti buddhista mesterek segítségével. A középpontban mindöknél a spirituális felszabadulás állt.”<sup>50</sup>

A hatvanas évek legelején, amikor Leary felfedezi magának a pszilocibint, majd az LSD-t, jelentős mértékben Ginsberg hatása alá kerül, akit mint a „világ költőinek, beatnikeinek, anarchistáinak, szocialistáinak, szabadszeretem-híveinek

<sup>48</sup> Uo. 153.

<sup>49</sup> Uo. 97.

<sup>50</sup> Uo. 95.

titkos tábornokát” jellemzett.<sup>51</sup> (Ginsberg Learynél két évvel korábban, már 1959-ben megízlelheti az LSD-t, mint oly sokan, ő is egy titokban a CIA által pénzelt vizsgálat keretében.) Ginsbergnél senki nem tudta egyértelműbben megragadni annak a potenciális civilizációs fordulatnak a jelentőségét, amit az ellenkultúra hordozott magában a Nyugat számára. Ginsberg elsősorban az ellenkultúra misztikus élménylehetőségeit hangsúlyozza. Egy 1967-es kiáltványában, amit a R. D. Laing, David Cooper és Joseph Berke által szervezett londoni *A felszabadulás dialektikája (Dialectics of Liberation)* nevű konferencián olvasott fel, kijelenti: „ha a törzsi bölcsességhez kell visszamennünk, akkor menjünk vissza oda”.<sup>52</sup> A londoni konferencia idején a tibeti buddhizmus már hosszú idő óta lényeges szerepet játszik Ginsberg gondolkodásában. Minden vágya, mondja, hogy San Francisco egyszer majd valamiféle „elektronikus Tibetté” változhasson.<sup>53</sup> A beszéd fókuszában a misztikus egységélmény áll: „a vallásos élmény, a csúcselmény, a misztikus élmény, a művészet élménye, az identitás élménye, az Egy egyesítő élménye, mindnyájan egyek vagyunk – nem csupán egymással, hanem a virágokkal, a fákkal és a növényekkel. [...] Mindenki tudja ezt, mindenki látta ezt, és mindenkinek volt már ilyen természetes élménye.”<sup>54</sup> Ginsberg elutasítja „a létezés összes elidegenedett formáját”, amikor úgy kezeljük a másikat, mint rendőrt, kapitalistát, kommunistát, maoistát vagy Allen Ginsberget, amikor nem úgy látunk valakit, mint olyan entitást, amelyik nem csupán befelé irányul, hanem minden irányba kiterjed, mindenkihez és mindenhová”; röviden „az interperszonális bódhizattva-viselkedést kell gyakorolnunk”, vagyis szellemi erőnkkel minden érző lényt a megvilágosodáshoz kell vezetnünk.<sup>55</sup>

## 1.6. HUXLEY, AZ ELLENKULTÚRA SPIRITUÁLIS MENTORA

### 1.6.1. Leary megvilágosodása

Leary, Alpert és Metzner 1964-ben a *Tibeti Halottaskönyv*, a Bardo Tödol mintájára pszichedelikus lelki kalauzt készítenek. A Bardo Tödol a tibeti buddhizmus egyik alapműve, amelyet az elhunyt halála után 49 napon keresztül olvasnak fel, hogy a köztes létben (a *bardó*ban) bolyongó lélek kiléphessen a *szamszárából*, az anyagi lét körforgásából. Learyék hasonló segítséget szerettek volna kínálni

<sup>51</sup> Leary: *Neuropolitique*, 1988, 71.

<sup>52</sup> Ginsberg: *Consciousness and Practical Action*, 1969, 172.

<sup>53</sup> Uo. 176.

<sup>54</sup> Uo. 173.

<sup>55</sup> Uo. 180.

az egótól, Leary kifejezésével a „name game”-től néhány órányi időtartamra a pszichedelikumok segítségével megszabaduló utazónak.

*Ó, ...! (ide az utazó neve kerül)*

*Eljött az idő, amikor megpillantod a valóság új szintjeit.*

*Az egód és a (név)játék [name game] hamarosan megszűnik.*

*Találkozni fogsz a Tiszta Fénnyel.*

*Megtapasztalod a maga valóságában.*

*Az egómentes állapotban, amelyben minden dolgok az ürességhez és a felhőtlen éghez hasonlatosak,*

*a meztelen, makulátlan intellektus olyan, mint az átlátszó vákuum;*

*Ismerd fel magad e szent pillanatban, és viseld el, amivé ebben az állapotban változol.<sup>56</sup>*

Hogyan jutott el Leary a hinduizmushoz és a buddhizmushoz? A *beatek* és különösen Ginsberg mellett meg kell említenünk egy még jelentősebb mentor hatását, aki jó néhányszor felbukkan majd történetünkben, és akinek nem csupán Leary, hanem az egész ellenkultúra szempontjából meghatározó jelentősége volt. A pszichedelikus „Bardo Tödöl”-t Learyék egy évvel korábban elhunyt barátjuknak, Huxleynak ajánlották, aki haldoklása óráiban az LSD-élmény tudatállapotát választotta magának. Nos, minden jel arra utal, hogy Learyt Huxley indította el a védanta (tantrikus hinduizmus), valamint a tibeti buddhizmus útján. Egy 1962. február 2-i levelében Huxley ezt írja Learynek:

*A Tantra a szex jógáját tanítja, az evés jógáját [...] úgy gondolom, az LSD-t és a gombákat a teljes tudatosság jógájának a kontextusában, ebben az alapvető fontosságú tantrikus koncepciónak a kontextusában kell használni, amely a hétköznapi tapasztalat világában vezet el a megvilágosodáshoz – abban a hétköznapi világban, amely természetesen a csoda, a szépség és az isteni misztérium világává válik, ha a tapasztalat az, aminek mindig is lennie kellene.<sup>57</sup>*

Leary néhány héttel később elkezdti látogatni a Sri Ramakrishna (1836–1886) bengáli tantrikus szentről elnevezett védanta *asramot* Bostonban. Nem sokkal később az *asram* tagjai, akik hallottak már az LSD spirituális erejéről, felkéri Learyt, hogy tartson számukra egy LSD-ülést. Az ülésen Leary maga is fogyaszt LSD-t, és a szakrális környezetben szerzett spirituális víziók, úgy tűnik, döntő

<sup>56</sup> Leary et al.: *The Psychedelic Experience*, 1995, 115–116.

<sup>57</sup> Id. Forte (ed.): *Timothy Leary: Outside Looking In*, 1999, 108–109.

hatással lesznek későbbi fejlődésére. Leary transzcendens dimenziókba emelkedik, az „utazás” közben Sivává változik át, a hindu mitológia és a tantrikus hagyományok istenévé, a szentély pedig, ahol az LSD-ceremónia végbemegy, „avatárok fennkölt találkozásává” alakul át képzeletében:

*Ramakrisna szobra lélegzett, és rám kacsintott, így adva át az üzenetet. Vivekananda barna arca ragyogott és mosolygott. Krisztus pedig boldog volt, hogy ismét csatlakozhattott égi fivéréihez. [...] Ettől a pillanattól kezdve hindu voltam. Nem, nem is így akartam mondani. Ezen a napon felismertem a templomban, hogy lényünk legmélyén mindannyian hinduk vagyunk. Mindnyájan hindu istenek és istennők vagyunk. Nevető Krisna. Örök és változatlan Brahma. És igen, ázsiai és érzéki Siva. Szigorú Káli véres kezekkel. Lüktező és virágzó Laksmi. Sokkarú Visnu. Nemes Ráma.<sup>58</sup>*

Ha hihetünk Leary beszámolójának, ez volt az a nap, amikor ráébredt, hogy valóságos küldetése van.

Ha hihetünk. Leary esetében ugyanis ez mindig kérdés. 1966-os *Playboy*-interjúja (*Színekben jön felém*) például egyértelműen kételkedésre szolgáltat okot. Ebben az interjúban Leary azt állította Paul Krassnernek, az ellenkultúra másik ismert fenegyerekének, hogy egy megfelelően előkészített LSD-ülés folyamán egy nőnek több száz orgazmusa lehet. „Több száz?”, kérdezett vissza hitetlenkedve Krassner. Mire Leary habozás nélkül rávágja: „Igen, több száz.” Sajnos, nem adatik meg több száz. Három évtizeddel később Leary ezt maga is elismeri, amikor 1993-ben egy *talk show* vendégeként lép fel a német televízióban. A fiatal riporternőnek, akit érthető módon erősen foglalkoztatott Leary állítása, Leary bevallja, egyszerűen *kitalálta* az egészet. A történet, ahogyan Jeffrey Kripal rámutat, sajnálatos módon Leary szavahihetőségét általában kérdőjelezi meg.<sup>59</sup>

### 1.6.2. A philosophia perennis

Huxley, mint említettük, meghatározó szerepet játszott abban, hogy az ellenkultúra szenzitívvé vált a keleti vallásokra. Az angol író már a harmincas évektől kezdődően egy olyan nyelvezet kidolgozásán fáradozott, amely közvetíteni képes a hinduizmus és a nyugati gondolkodás között. Leary mellett Esalennek, az ellenkultúra kulturális epicentrumának (lásd később) példája is mutatja, milyen rendkívüli hatást gyakorolt Huxley a pszichedelikumok spirituális dimenzióinak

<sup>58</sup> Leary: *High Priest*, 1968, 296–300.

<sup>59</sup> Vö. Kripal, 2007, 130. skk.; Hofmann: *My Meetings with Timothy Leary*, 1999.

méltatásával, valamint a hindu és buddhista tantrikus hagyomány közvetítésével az ellenkultúrára. Ez utóbbival függ össze a – pszichedelikumok és keleti vallások utáni – harmadik hatásmozzanat, amit meg kell említenünk Huxley és az ellenkultúra vonatkozásában: egy közös alap exponálása, amelyhez a világ összes vallása kapcsolódik. Huxley 1944-ben írt *The Perennial Philosophy* (Az örök filozófia) című könyvében, amely a *Szép új világ* és *Az észlelés kapui* után a harmadik legismertebb műve, fejt ki először ezt az elgondolást. A *philosophia perennis* koncepciója a nyolcvanas–kilencvenes évek *New Age*-mozgalmában persze sekélyes közhellyé válik, *lesüllyedt kulturális jószág*gá, hasonlóan ahhoz, ahogyan egy-két évtizeddel korábban Freud tudattalan-koncepcióját is elérte ez a sors. A negyvenes–ötvenes években azonban még forradalmian új gondolatnak számított.

A „perenniális filozófia” kifejezést Huxley tévesen a nagy német filozófusnak és matematikusnak, Leibniznek tulajdonítja, a fogalomnak azonban jóval régebbi, *hermetikus* gyökerei vannak. Mark Sedgwick szerint Agostino Steuco, a Vatikán egyik könyvtárosa használja először a kifejezést 1540-ben, mégpedig Marsilio Ficino, a 15. század egyik legjelentősebb reneszánsz humanistája és okkultistája kapcsán. Ficino szerint, mondja Sedgwick, „minden vallásnak közös eredete van egy örök (vagy ősi, eredeti) tanban, amely azután különféle formákat ölt magára, például a zoroasztrianus vagy a platonikus vallás, illetve a kereszténység alakjában”.<sup>60</sup> A hermetikus filozófia a reneszánszsal együtt terjed el Itáliában és Nyugat-Európában. Maga Ficino, a firenzei Platón Akadémia vezetője, Cosimo de Medici barátja és bizalmasa, a Platón-dialógusok fordítója ülteti át latinra 1463-ban azt a hellenizmus korában keletkezett mágikus, okkult írásokból készült kompilációt, a *Corpus Hermeticumot*, amely a hermetikus filozófia legfontosabb forrása lesz. A könyvről egészen 1614-ig azt tartják, többek között Szent Ágoston álláspontjának hitelt adva, hogy Mózes korában keletkezett, és csodás jövendöléseket, például Jézus születését is tartalmazó forrás, amelyet a mitikus egyiptomi bölcs, Hermész Trismegisztosz alkotott. A 15–16. században a reneszánsz legragyo-  
góbb elméi (Francis Bacon, Campanella, Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Paracelsus), a 17. század elején pedig Kepler és Robert Fludd kacérkodnak többnyire neoplatonista háttérű okkult, hermetikus, mágikus teóriákkal és gyakorlatokkal. Még Newton is hosszú évtizedeken keresztül, voltaképpen élete végéig (1727) folytat kiterjedt alkímiai kutatásokat. Nos, az „örök filozófia” vagy inkább „örök vallás” gondolata nem volt idegen a hermetikusoktól, akik a késő antikvitástól kezdődően hittek valamilyen ősi vallásban vagy ősi bölcsességben.

<sup>60</sup> Sedgwick: *Against the Modern World*, 2004, 24.

Ahogy Kripal rámutat, hasonló gondolatok megtalálhatók más reneszánsz teológusoknál, például Nicolaus Cusanusnál (kb. 1401–1464) is.<sup>61</sup>

### 1.6.3. „Humán potenciálok” avagy a *New Age* mozgalmának előkészítése Esalenben

A negyedik, egyben utolsó mozzanattal, amelyet meg kell említenünk Huxley hatástörténete kapcsán, hogy az angol író – valószínűleg akarata ellenére – *okkultista- ezoterikus* irányba befolyásolta az ellenkultúrát, megvetve a Humán Potenciál Mozgalom alapjait. Mint láthattuk, a reneszánsz legfontosabb alakjainál a *philosophia perennis* gondolata összekapcsolódott a mágiával és az okkultizmussal. Hasonlóan alakult ez Esalenben is, az ellenkultúra szellemi epicentrumában. Esalen kulturális jelentőségét aligha lehet túlbecsülni, 1963 és 1970 között itt olyan kísérletezés folyt, amely döntő hatással volt nem csupán az ellenkultúra, hanem áttételesen egész Amerika sorsára. Esalen aranykora a hatvanas évek közepén, majd 1968–69-es válsága *pars pro toto* fejezi ki az ellenkultúra fénykorát és hanyatlását. Az intézményt 1962-ben hozta létre két gazdag családból származó volt harvardi egyetemista, Richard Price és Michael Murphy azzal a céllal, hogy életformaműhely, a személyiség és az életmód megváltoztatásának szabad kísérleti terepe legyen. „Huxley írásai a pszichedelikumok spirituális dimenzióiról és arról, amit úgy hívott, az »örök filozófia«, alapvető fontosságúak voltak” Price és Murphy számára, mutat rá Kripal Esalen-monográfiájában. Huxley „felhívása egy intézet létrehozására, amely a »nemverbális« humán tudományokat tanítaná, valamint az »emberi potencialitások« fejlesztését célozza meg, lényegében a korai Esalen küldetési nyilatkozatát jelentette”.<sup>62</sup> Kripal nem túloz. 1960-ban Price egy érdekes előadást hall Huxleytől a Harvardon ezzel a címmel: *Humánpotenciálok*.<sup>63</sup> „Lényegében olyanok vagyunk, mint amilyenek 20 ezer évvel ezelőtt voltunk [...] ez alatt a 20 ezer év alatt azonban rengeteg olyan dolgot aktualizáltunk, artikuláltunk magunkban, amelyek [...] korábban latens állapotban ott szunnyadtak bennünk.” Huxley ezután rámutat, hogy más fontos potencialitások, szunnyadó képességek továbbra is rejtve maradtak bennünk, majd felszólítja hallgatóságát, hogy fejlesszenek ki olyan módszereket és eszközöket, amelyekkel elő lehet hívni, aktualizálni ezeket. Befejezésként a – később ugyancsak közhellyé vált – 10%-os (áltudományos) tézis következik: „A neurológusok bebizonyították,

<sup>61</sup> Kripal: i. m. 2007, 4. lj.

<sup>62</sup> Uo. 86.

<sup>63</sup> Az „emberi potencialitások” kifejezés azonban Gardner Murphytól származik, aki két évvel korábban publikálta *Human Potentialities* című könyvét.

hogy nem élt még olyan ember a földkerekségen, aki neuronjai 10%-ánál többet használt volna. És ha megfelelő módon fogunk hozzá, talán képessé válunk majd rendkívüli dolgokat kihozni ebből a különös alkotásból, ami az ember.”<sup>64</sup> Price lelkesen számol be Murphynek az előadásról, majd hamarosan felveszik a kapcsolatot Huxleyval. Esalen első brosúrái az „emberi potencialitások” címet viselték, majd ebből a kifejezésből alkotta Murphy és George Leonard 1966-ban a „Humán Potenciál Mozgalom” (HPM) kifejezést (Leonard a második világháború alatt bombázópilóta, az ötvenes–hatvanas években pedig a népszerű *Look* magazin újságírója volt). A HPM hívei szerint a szunnyadó emberi potenciálok felölelik a telepátiát, a távolba és a jövőbe látást, a test átalakítását mentális erők segítségével és más okkult vagy parapszichológiai képességeket. Ezek a távlatok még olyan, két lábbal a földön álló pszichológusokat is meg tudtak szédíteni, mint amilyen Carl Rogers volt. Az *encounter*-mozgalom atyja a hetvenes évek végén ezt írja a jövő emberéről: „Ennek a személynek eddig nem is álmódott képességei vannak. [...] A jövőbe lát, látja a távolban lévő dolgokat, telepátiára képes.”<sup>65</sup>

#### 1.6.4. Esalen és „az emberi természet új koncepciója”

Murphy és Price így fogalmazták meg első brosúrájukat: „Előadás-sorozat, amely bemutatja a legújabb fejleményeket a pszichológiában, a pszichikus (*psychic*) kutatásokban és az elmét megnyitó drogokkal végzett munkában. [...] Az emberi természet új koncepciója formálódik a pszichológiában, egy olyan koncepció, amely fokozatosan kiszorítja a klasszikus pszichoanalízis és a szigorú behaviorizmus nézeteit, egy olyan koncepció, amely az egészség, a növekedés és az emberi faj parapszichológiai potenciálja felé orientálódik. A kreativitáskutatás, a tudattágító drogokkal végzett munka és a parapszichológiai felfedezések (a pszichikus kutatások) egészítik ki ezt a fejlődést, amely a mélyebb emberi potenciál felé mutat.”<sup>66</sup> Az előadók az ellenkultúra prominens képviselői és a kor más ismert szellemi szereplői voltak: Virginia Satir, a családterápia egyik megteremtője, rövid ideig Esalen első bentlakásos programjának az igazgatója, akit William Schutz, a kor egyik leghíresebb csoportterapeutája, később pedig, a nyolcvanas években az eszmetörténész Richard Tarnas követ ebben a pozícióban; Joseph Campbell, a kor egyik legnépszerűbb mitológusa Amerikában; James Hillman, a neojungista pszichológus; Rollo May, Irvin Yalom kiképző terapeutája, később

<sup>64</sup> Huxley: *Human Potentialities*, 1961, idézi Kripal: i. m. 85.

<sup>65</sup> Rogers: *A Way of Being*, 1980, 347–348.

<sup>66</sup> Kripal: i. m. 2007, 100–101.

barátja, az egzisztencialista filozófia és pszichoterápia elterjesztője Amerikában; Paul Tillich, a harmincas években Németországból emigrált jelentős teológus, aki az egzisztencialista filozófiával kapcsolta össze a protestáns teológiát; Elisabeth Kübler-Ross, a gyász munka fázisainak a leírója; Abraham Maslow, a humanisztikus pszichológia megteremtője; Anthony Sutich, Maslow legközelebbi munkatársa, a humanisztikus, később pedig a transzperszonális pszichológia neves képviselője; Carl Rogers, az encounter-mozgalom és a személyközpontú pszichológia megalapítója; B. F. Skinner, a behaviorizmus pápája; Ronald Laing, a skót pszichiáter, az antipszichiátria egyik atyja; Gregory Bateson antropológus és pszichiáter (Margaret Mead antropológusnő férje), a skizofrénia „kettős kötés”-elméletének kidolgozója. Itt voltak természetesen a pszichedelikumok szakértői is, mint Huxley, Gordon Wasson, Leary; továbbá a hóbortos, ám zseniális John C. Lilly, a tökéletes szenzoros izolációt biztosító, testhőmérsékletű sós vizet tartalmazó tartály feltalálója, aki delfineken kísérletezett, többek között LSD-vel is, saját magán pedig, az izolációs tartályban lebegve, ketaminnal (Lilly azt állította, ilyenkor telepátiával képes érintkezni a delfinekkal, mi több, az egyik delfin *beleszeretett*); Humphry Osmond, az LSD-terápiák úttörője Amerikában, Albert Hofmann, Stanislav Grof, aki 1968-as, Csehszlovákiából történő emigrációja után 14 éven keresztül lakott Esalenben; Terence McKenna, a kilencvenes évek Timothy Learyje, aki élete utolsó hónapjaira Esalenbe költözött, és Esalenre hagyta szellemi örökségét, könyvtárát és kéziratait; J. B. Rhine, a Duke Egyetem parapszichológiai tanszékének megalapítója és vezetője; Linus Pauling Nobel-díjas kémikus; Richard Feynman, a huszadik századi elméleti fizika egyik meghatározó alakja; Alan Watts és Huston Smith, Amerika legismertebb vallásfilozófusa, a perennialis valláselméletek vezéralakja (Smithről még lesz szó); írók és költők, mint Ken Kesey, Carlos Castaneda, Ginsberg, Gary Snyder, Ray Bradbury; a *New Age*-elméletek első megfogalmazói, például Fritjof Capra és Deepak Chopra; azután a zenész Paul Horn, Paul Goodman, George Leonard, Jerry Rubin, az ellenkultúra egyik főideológusa. Számos tudós és terapeuta, köztük Satir, Schutz, Campbell, Grof, Bateson, Watts, Lilly, Schutz és Perls kutatásait Esalen úgy támogatta, hogy hosszabb ideig biztosított számukra, ha nem is mindig nyugalmat, de szállást és ellátást mindenképpen.

A zenészek névsora hasonlóan rangos volt. Esalenben olyan zenészek léptek fel, mint Joan Baez, a Blood, Sweat and Tears, a Creedence Clearwater Revival, Bob Dylan, a Crosby, Stills, Nash and Young, Donovan, George Harrison, Joni Mitchell, Ravi Shankar, Simon and Garfunkel, Bruce Springsteen, Ringo Starr, Paul Winter. Az 1969-es Woodstocki Fesztiválról a zenészek jó része egyszerűen átment Esalenbe, ahol újabb nagyszerű koncertet adtak; az itt készült felvétel két évvel később *Celebration at Big Sur* címmel jelent meg a lemezboltokban.



## 1.6.5. MADAME BLAVATSKY NYOMDOKAIN

A huszadik századi ezotéria *tudományoskodó-szcientista* okkultizmust jelent, amelynek távolabbi előzményeit, mint láthattuk, megtalálhatjuk a nagy reneszánsz tudósok mágikus-hermetikus kísérleteiben, közvetlen módon azonban ez a mozgalom Helena Blavatskyhoz, a modern okkultizmus anyjának munkásságához kapcsolódik. Amikor a 19. század utolsó harmadában újra teret nyer az okkultizmus Európában, a főszerepet ebben kétségtelenül Blavatsky játssza, ez a vallásalapítói ambíciókat dédelgető, széles mitológiai és okkultista műveltséggel rendelkező orosz kalandornő.<sup>67</sup> Blavatsky a hindu és buddhista vallás terminusaiban fogalmazta újra a nyugati ezoterikus hagyományt, és ő volt az is, aki a tudománnyal, mégpedig az elektromossággal, a darwini evolúcióval és a 19. század más természettudományos felfedezéseivel próbálta meg integrálni tanait. Helena Petrovna emellett sikerrel gyarapította a személyét övező misztikus homályt is. Ebből a szempontból leginkább Carlos Castaneda, ez a ravasz perui-amerikai *trickster* hasonlít majd hozzá. Blavatsky mint ősi tanok, spirituális bölcsességek hirdetője, magasabb rendű szellemi lények követe lépett fel, állítása szerint tudását csupán általa látott mesterektől, a Himalája barlangjaiban lakozó, az emberi létforma felett álló szellemi lényektől kapta. Madame Blavatsky nem csupán saját mitológiát hozott létre, a modern *teozófiát*, hanem hatékony szervezeti kereteket is felállított mozgalma számára. Ehhez hasonló módon dolgozik majd a második világháború után Ron Hubbard, a szcientológia (dianetika) megalapítója is.

Esalenhez visszatérve, itt Murphy lesz az okkultizmusra nyitott HPM letéteményese. 1970-ben Murphy ösztönzésére Esalen együttműködésbe kezd a vasfüggöny túloldalán működő szovjet parapszichológusokkal, ezenkívül Murphy több, fordulatos cselekményű HPM-tematikájú bestsellert is publikál a hetvenes-nyolcvanas években, olyan regényeket, amelyek misztikus-okkult erők birtokában lévő és azokat továbbfejlesztő főhősökről szólnak. A HPM a hetvenes-nyolcvanas évek *New Age*-témáinak jelentős részét anticipálja, Esalen pedig a HPM-en keresztül már korán a *New Age*-mozgalom egyik központjává válik, és ezt a pozícióját mind a mai napig őrzi.

<sup>67</sup> Lásd például Blavatsky: *Isis the Unveiled*, 1877; *The Secret Doctrine*, 1888.

## 2. RÉSZ

### A KVÁZI MISZTIKUS PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY ÉS A VALLÁSI ÉLMÉNY MINT MÓDOSULT TUDATÁLLAPOT



A kulturális kontextus felvázolása után térjünk rá most magára a pszichedelikus élményre és annak kapcsolatára a vallással és a mitikus képzelőerővel.

#### 2.1. MÓDOSULT TUDATÁLLAPOTOK ÉS VALLÁSI RITUÁLÉK

Úgy vélem, nem kapott kellő figyelmet eddig az a tény, hogy *a vallási élmények mindig feltételezik az éber-normál tudatállapottól való eltávolodást*, azaz valamilyen módosult tudatállapot (MTÁ) elérését. A módosult tudatállapotok változatos jelenségek körét ölelik fel, legáltalánosabb meghatározásuk: ideiglenes változás „a szubjektív élmény általános mintázatában, melynek időtartama alatt az alany úgy érzi, hogy elmebeli működése határozottan eltér megszokott éber tudatállapotának bizonyos általános jellemzőitől”.<sup>68</sup> A legismertebb MTÁ-k az álom, a tudatos álom (*lucid dreaming*); a hipnózis, a meditáció; a hallucinációk és a transzállapotok; a testen kívüli és a halálközeli élmények. Az ágencia szerint csoportosítva lehetnek „önmaguktól, illetve betegségek által kiváltódóak, vagy szándékosan (például fiziológiailag, pszichológiailag, farmakológiailag) kiváltottak. Az előidéző technikák pedig többek között ingermegvonáson, túlingerlésen, az ingerek ismétlésén, testi változásokon, légzés módokon vagy pszichoaktív szerek használatán alapulhatnak”, állapítja meg Móró Levente a pszichedelikus szereket használó egyházakról írt tanulmányában.<sup>69</sup>

Az MTÁ-k két szempontból is elválaszthatatlanok a vallásoktól. Egyfelől a vallási eszmerendszerek, gyakorlatok és intézmények *ősforrásai* minden vallás esetében az ember által önmagáról és a többi létezőről alkotott *víziók, misztikus és költői látomások*, amelyek vélhetően módosult tudatállapotok eredményei.

<sup>68</sup> Móró: *Enteogén egyházak*, 2012, 199.

<sup>69</sup> Uo.

Másfelől, akinek volt már valamilyen vallásos élményben része, az tudja, hogy egyfajta *enyhébb* MTÁ-t tételvez fel és idéz elő a kész, kialakult vallások gyakorlata is, például egy „átlagos” (ha szabad itt ezt a szót használni) katolikus mise vagy egy protestáns istentisztelet is. (Feltételezve, hogy az nem csupán intellektuális vagy formális időtöltés, hanem érzelmi bevonódás is az alany részéről.) Ezért nem csoda, hogy – Mórót idézve – a legtöbb szakrális helyre és vallásos összejövetelre jellemzőek az MTÁ-t előhívó ingerek és helyzetek: „[A]ranycsillogás, szentek arcsképei, zene, tágas tér, tömeg, kántálás, ima, térdelő testhelyzet, füst, illatok, félhomály, misztika, mozgássorozatok, társas szerepek és így tovább.”<sup>70</sup> A vallásos rituálék és aktusok során előálló MTÁ-k látványos formában nyilvánulhatnak meg. A természeti népeknél például a révületbe eső varázsló vagy sámán jellegzetes alakjában, a nyugati kultúrkörben pedig a pünkösdista, karizmatikus kiségyházak szertartásain gyakran megfigyelhető a glosszolália, azaz „nyelveken szólás” (értelmetlen szótagokból álló, de folyékony beszédimitálás), a kézrátétel hatására bekövetkező, esetleg rángatózással járó, csodásnak vélt gyógyulások, az átszellemült elragadtatás önkívületi állapota (*eksztázis*) etc.

A „vallásos élmény” – ahogyan William James nevezi a spirituális-transzcendens fantáziák, érzések, kognitív tartalmak együttesét – tehát mindig feltételez valamilyen MTÁ-t, a vallásos rituálék elsődleges funkciója pedig nem más, mint ennek az MTÁ-nak az előidézése.<sup>71</sup> Az MTÁ-k elérését célzó különféle technikák (például ima, meditáció, böjtölés, kántálás, transztánc, dobolás, izzasztókunyhó etc.) a vallási tradíciók lényegi részét képezik kultúrától és kortól függő nagy változatossággal. E módszerek, valamint az adott vallást jellemző hiedelemrendszerek elsajátítása és gyakorlása útján az „átlagos” hívó is erőteljes, mély vallási élményekhez juthat, erre fogékony alanyoknál pedig az észlelési, kognitív és érzelmi folyamatok radikális átalakulása révén úgynevezett „misztikus élmények” lépnek fel. A misztikus élmények a vallásos tapasztalatok legintenzívebb fokozatai, kortól és kultúrától függetlenül minden kultusz kivételes státust biztosít nekik, szent révületként, profetikus látomásként, epifániaként, isteni megnyilatkozás-ként tekint rájuk.

<sup>70</sup> Uo.

<sup>71</sup> James: i. m. 2009.

2.2. JOGILAG BIZTONSÁGOS FOGYASZTÁS, SZAKRÁLIS KÖRNYEZET,  
SIKERES INTEGRÁCIÓ: AZ ENTEOGÉN EGYHÁZAK POZITÍV PÉLDÁJA

Ha elfogadjuk, hogy a vallásos élmény egyfajta MTÁ, azt is könnyedén beláthatjuk, hogy a vallásos élményhez szükséges MTÁ-k „mesterséges” előidézésére a legradikálisabb eszközt a pszichedelikumok *rituális környezetben* történő fogyasztása kínálja. Annál is inkább igaz ez, mivel a pszichedelikumok, mint majd látni fogjuk, rituális kontextuson *kívül* is meglepően gyakran hívnak elő transzcendens-spirituális fantáziákat és lelki tartalmakat. Ezért nem ritkán *enteogéneknek*, azaz a „belső istent előhívó” szereknek nevezik őket.<sup>72,73</sup> A szerhasználók beszámolóí szerint a pszichedelikumok használatának egyik leggyakoribb indítéka, hogy segítségükkel az adott személy a misztikus-vallási élményekhez hasonló tudatállapotot próbál meg elérni.<sup>74</sup> A pszichedelikus élmények és fantáziák spirituális tartalma, az Istennel, istenekkel, a világ valamilyen transzcendensnek elképzelt lényegével való és érzelmileg is átélt találkozás feltétele azonban a fizikai, érzelmi és szociális szempontból egyformán *biztonságos*, lehetőleg csoportos környezet kialakítása. A pszichedelikus terápiák és önismereti „utazások” során erre már a hatvanas évek elejétől kezdve tudatosan törekedtek terapeuták, művészek és olykor a *mainstream* ellenkultúra képviselői, a hippik is. Ez jellemezte Leary ajánlásait is.

Megállapíthatjuk, hogy miközben ez a fajta védett környezet napjaink illegálításba kényszerült pszichonautái<sup>75</sup> számára sajnálatos módon legtöbbször hiányzik, a nyugati kultúra peremein az Észak- és Dél-Amerikában működő *enteogén* egyházak rituáléi és közösségei *ideális feltételeket* nyújtanak mind a transzcendens-spirituális élménytartalmak megjelenéséhez, mind pedig feldolgozásukhoz, integrálásukhoz. A történelem folyamán kultúrák változatos sokasága élt hallucinogén hatású növényekkel, szinte minden esetben rituális kontextusban. Az etnobotanika és etnofarmakológia számos ilyen használatot dokumentált és tár fel napjainkban is, elsősorban Dél- és Közép-Amerikában, például a peyotéhoz és a mexikói pszilocibin gombákhoz („varázsgombákhoz”) kapcsolódó rituálékat a prekolumbiánus időktől egészen napjainkig. Az aztékok szakrális szerként

<sup>72</sup> A kifejezés a görög en („benn”), theosz („isten”) szavakból, valamint a francia -gène („valamit létrehozó”) képző azonos jelentésű angol változatából, a -gen-ből összeállított angol neologizmus magyar átvétele. (A francia képző a -genész [„született”, „létrehozott”) görög képző átvétele, félreértett jelentéssel.) (Vö. Móró: i. m. 4.)

<sup>73</sup> A szó Carl Ruck grécistától ered. Lásd Ruck et al.: *Entheogens*, 1979, 145–146.

<sup>74</sup> Hofmann: i. m. 54.

<sup>75</sup> A kifejezés Ernst Jünger német írótól, Albert Hofmann barátjától és pszichedelikus „utazótársától” származik. Lásd Jünger: *Annäherungen. Drogen und Rausch*, 1970, 430.

fogyasztották a mexikói *Lophophora williamsii* (vagy *Anhalonium lewinii*) kaktuszt, azaz a peyotét.<sup>76</sup> A varázsgombákat, például a *Psilocybe mexicanát*, Mexikó egyes részein a mazaték *curanderók* és *curanderák*, népi gyógyítók alkalmazzák szinkretikus vallási rítusokban, *teonanácatl*, vagyis „az Isten húsa” elnevezéssel utalva rájuk. A peyotét fogyasztják az 1920-as évektől kezdődően Észak-Amerikában elterjedt *Native American Church* (NAC) tagjai is, akiknek ez 1996 óta az Amerikai Kongresszus döntése folytán törvény által biztosított joguk. Két évtizeddel később pedig a legfelsőbb bíróság, illetve az egyik területi bíróság döntései az *ajahuaszkat* nyilvánították jogi szempontból pszichoaktív szentséggé, így 2006, illetve 2009 óta törvényesen használhatja az USA-ban két brazíliai eredetű szinkretista egyház, az *União do Vegetal* (UDV), illetve a *Santo Daimé*. (Az *ajahuaszka* nevű főzet – a peyotét leszámítva – vallási kontextusban ma a legszélesebb körben használt hallucinogén anyag. Eredendően az Amazonas-medencében élő indián törzsek rituális itala, az ezredfordulótól kezdődően pedig népszerű *underground* pszichedelikum.) Összegezve: miközben a nyugati ember számára az enteogének immáron fél évszázada tiltott gyümölcsöt jelentenek, az észak-amerikai indiánok és a dél-amerikai meszticek ilyen jellegű egyházait nem csupán Dél-Amerikában, hanem az USA-ban is legálissá tették.

### 2.3. A KÉPZELŐERŐ LEMERÜLÉSE A „VAD LÉTBE”:

#### A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY FENOMENOLÓGIAI ELEMZÉSE

##### 2.3.1. Az „utazás” mint a fenomenológiai kutatás eszköze

Az enteogén víziók esetében nem csupán egzotikus jelenségekről van szó, „az elme antipódusairól”, ahogyan Aldous Huxley nevezi a pszichedelikus látomásokat. A pszichedelikus módosult tudatállapot kivételes furcsaságnak tűnhet, valójában azonban olyan lehetőség a tapasztalás tanulmányozására, amivel a tudat kulisszatitkait fűrészheti ki a fenomenológia, a jelenkor talán legjelentősebb filozófiai módszere. Amikor az LSD-ben sejtett forradalmi potenciáltól, valamint a hatvanas évek közepének tömeges fogyasztásától, nemritkán abúzusától megriadva 1968-ban Amerikában betiltották a hallucinogének forgalmazását, valamint egy füst alatt terápiás alkalmazásukat is, negyed évszázados kényszerű moratórium állt be a kutatásokban is, amelyek csak a kilencvenes években éledtek fel újra. Az ezredforduló óta Husserl és Merleau-Ponty filozófiáját alkalmazva fenomenológiai elemzéseknek vetik alá a pszichedelikus víziókat (Shanon 2003;

<sup>76</sup> Uo. 50.

Horváth és Szabó 2012), a kognitív tudomány vagy éppen az idegtudomány képalkotó eszközeivel vizsgálják a pszilocibin hatása alatt az emberi agy működését (Shanon 2003; Carhart-Harris 2010), megismétlik a hatvanas évek klasszikus kísérleteit például a kvázi misztikus élmények laboratóriumi körülmények között történő kiváltására (Griffiths 2006; 2008), és nem utolsósorban kiterjedt vizsgálatokat végeznek a hallucinogén anyagok terápiás lehetőségeit kutatva (Sessa 2012; Mithoeffer et al. 2010; Oehen et al. 2013; Gasser et al. 2014).

Ha eltekintünk Leary pszichedelikumokkal kapcsolatos túlzó kijelentéseitől – például az LSD az emberiség által felfedezett eddig ismert legerősebb afrodisziákum a tömeges fogyasztás egy csapásra megváltoztatja, humánussá teszi az elidegenedett társadalmi viszonyokat, és megteremt a világbékét –, el kell ismernünk, hogy a pszichedelikus tapasztalat figyelemre méltó dimenzióját alkotja a tudati jelenségeknek. „[...] normál éber tudatállapotunk, vagy ahogyan nevezni szoktuk, racionális tudatosságunk csupán az egyik sajátos változata a tudatállapotoknak, amely mellett, tőle csupán a legvékonyabb fátyollal elválasztva, ott lappanganak a tudatosság tőle teljesen eltérő lehetséges formái. [...] A világegyetem egyetlen leírása sem lehet addig teljes, amíg ezeket az egyéb tudatosságformákat figyelmen kívül hagyja”, állapítja meg már William James is, a hallucinogénnel folytatott önkísérletezés nagy úttörője.<sup>77</sup>

A harmincas–negyvenes években az elmúlt évszázad két nagy hatású filozófusa, Ludwig Wittgenstein és Maurice Merleau-Ponty az alakléktan ábráit látva egymástól függetlenül döbrent rá: a fenomenológia mozgalmát megalapító Husserl munkássága által is inspirált *Gestalt*-pszichológusok kétesélyű észlelés-ábrái nem furcsa kivételek, hanem úgyszólván *par excellence* esetei az észlelésnek, ahol tapasztaló és tapasztalt egymásra hatása a leglátványosabb, legpregnansabb módon jelenik meg. A kétesélyű észlelés – Wittgenstein kifejezésével – „gránitkeménységű” problémája arra világít rá, hogy a naív hétköznapi tudat és – az ebből a szempontból – nem kevésbé naiv naturalista tudomány elképzelésével szemben a tárgyi oldal által egyértelműen determinált tapasztalat a kivétel, a megismerő és a megismert egymásra hatása, egymásról lefejtethetlen összefonódása pedig az általános esete az észlelésnek. Nos, hasonló lehetőséget kínál a pszichedelikus tapasztalat fenomenológiai vizsgálata is. A tapasztalás mélyebb vizsgálatához kapóra jön valamilyen *módosult* tudatállapot, ugyanis az éber-normál tudatállapot rutinjai elfedik előlünk az eredendő, eleven tudati működéseket, a tapasztalás és értelemképződés ama elsődleges szerkezeteit, amelyeket a kései Merleau-Ponty a látható fenomének alapját képező „vad létnek” nevez.

<sup>77</sup> James: i. m. 2009, 349.

### 2.3.2. Prokrusztész, az éber-normál tudatállapot

A naturalista kísérleti tudomány és a fenomenológia voltaképpen egymáshoz hasonló módon úgy látja, hogy a normál tudatállapotban történő tapasztalás meg lehetőségen *merev kategóriák* által vezérelt folyamat, és mint ilyen, sztenderdizált, redukált, elszegényített módja a tapasztalásnak. A karteziánus látszatvilággal ellentétben ugyanis, ahogyan Merleau-Ponty megmutatja, a tárgyak és

*[...] a dolgok lágy erők, amelyek csak a körülmények kedvező együttállása esetén képesek kibontakoztatni a bennük szunnyadó lehetőségeket. [...] a dolog önazonossága, az a fajta belső tartás, önmagában nyugvás, az a telítettség és az a pozitivitás, amelyet neki tulajdonítottunk, már nem szigorúan vett tapasztalat, csupán annak egyfajta értelmezése. [...] egy, a dologtól teljesen idegen, hamis dilemmát erőltetünk rá a tapasztalatra. [...] Azzal, hogy a nevek kerülőútján közelítünk a dolgokhoz, azt kockáztatjuk, hogy becímkezzük és nem ismerjük fel őket önmagukban, végül mégiscsak elismerjük – még ha nem is úgy, mint a dolgok belső princípiumát, de legalábbis mint számunkra adódó lehetőségfeltételüket – az objektivitást, az önazonosságot, a pozitivitást, a telítettséget.<sup>78</sup>*

Az éber, normál, hétköznapi tudatállapot a maga rutinszerű beidegződéseivel úgy foszt meg bennünket az egyedi tapasztalási esemény potenciális gazdagságától, ahogyan az előítéletes embert gátolja saját rugalmatlan kategóriarendszere valamilyen általa elutasított embercsoport adott egyedének a megismerésében. A tapasztalás hermeneutikai cirkularitása ilyenkor természetlen *circulus vitiosus*szerű torzul. Örökösen annak a veszélye fenyeget bennünket, hogy a valódi tapasztalás végtelen szabadsága, eleven nyitottsága helyett „a nevek kerülőújtára tévedünk”; tapasztalás helyett ekkor voltaképpen a tapasztalás *travesztijáról* beszélhetünk: a „tapasztaló” csak azt fogja „tapasztalni”, amit már úgyis tud(ni vél). Emiatt tűnhetnek számunkra a tárgyak késznek, befejezettek, végérvényesnek. A tapasztalás pedig a világ kész tényei passzív, rezignált számbavételének. Ez a befejezettség és passzivitás azonban, mint Merleau-Ponty rávilágít, illúzió csupán; homlokzat, kopott és szegényes színpadi díszlet, amely mögött ott lüktet az eredendő tapasztalás elevensége, az érzetek sajátos széttartó többlete, az *Urempfindung* (őstapasztalás) vad burjánzása, a lét „barokkos” volta.<sup>79</sup> A fenomenológia feladata pedig abban áll, hogy – a neves magyar fenomenológus, Ullmann Tamás szavaival

<sup>78</sup> Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 2006, 185.

<sup>79</sup> Vö. Ullmann: *A láthatatlan forma*, 2010, 369. skk.

– „a még befejezetlen és nyitott észleleti világnak, valamint a teremtő tapasztalati mozgásnak a struktúrávonalait és eredendő alakzatait kitapogassa”<sup>80</sup>

### 2.3.3. A tudattalan megismerésének királyi útjai: az álom és a vegyi eszközökkel meglódított képzelet

A kérdés tehát: hogyan kerülhetünk a tudati fenomének díszletei mögé, hogyan tanulmányozhatnánk *in vivo* az érzékelés–emlékezés–képzelet egymásba fonódó mozzanatait – Merleau-Ponty szavaival – „a lét önmagára-göngyölődésében”, vagyis a „preobjektív lét” önmagát alakító, meg nem szelídített elevenességét letapogató és arra ráfonódó „prepredikatív értelem” állandóan hullámzó „hérakleitoszi folyamatában”? Freud, Jung, Henri Bergson, Ludwig Binswanger, a korai Michel Foucault és a mai Dasein-analitikusok az álomban látnak ilyen lehetőséget. Való igaz: az álmodó mentesül az éber lét monoton és unalmas penzumai, a hétköznapi rutinok és rögzített tapasztalási kategóriák működtetésének terhe alól; ezek a me-rev kognitív szerkezetek olcsó kompromisszumokat képviselnek az eleven szellem végtelen szabadsága és a környezethez való idomulás, a hatékony és gépies funkcionálás rabszolgai kényszere között. Az álomnak mint kutatási eszköznek megvannak azonban a maga korlátai. Naturalista szempontból az képez nehézséget, hogy a kísérleti személyek laboratóriumi körülmények között nehezen alszanak el, és még nehezebben álmodnak. A fenomenológiai vizsgálódás számára pedig akadályt jelent, hogy az álmodó emlékezete megbízhatatlan: az álmokat nehéz pontosan felidézni. Ha vannak is kiváló álmodók, az emberek többsége nem az.

Ebben a helyzetben segítségünkre sietnek az eddig ismert legintenzívebb hatású pszichoaktív vegyületek: a hallucinogén szerek. A pszichedelikumok által kiváltott vagy beindított mentális folyamatok jellemzően *víziók* (azaz látomások), vagyis fantáziaképek, amelyek az álomnál elevenebbek – ebből a szempontból az észleléshez közelítenek – és jóval szervezettebbek; mindezek következtében pedig pontosabban felidézhetők. Ráadásul *kontrollált* módon, kvázi-laboratóriumi körülmények között, előre megjósolható időtartamra lehet beindítani velük álom- és fantáziaszerű mentális folyamatokat. A fenomenológiai vizsgálódások itt váratlan segítséget kapnak az empirikus-naturalista tudománytól, jelesül a pszichofarmakológiától, amely megteremtette a mesterséges hallucinogén vegyületeket: először a meszkalint, majd az LSD-t, végül a pszilocibint; évtizedek múltán kiderült két, már korábban felfedezett vegyület, a DMT és az MDMA pszichedelikus hatása is (az előbbie épp itt, Magyarországon, 1954-ben). A pszichológia

<sup>80</sup> Ullmann: Maurice Merleau-Ponty, 2007, 1043.



– a múlt század hetvenes–nyolcvanas éveit leszámítva – és olykor a filozófia – William James, „a dinitrogén-oxidos filozófus”<sup>81</sup> 1880-as években végzett önkísérletei, majd Jean-Paul Sartre balul elsült 1935-ös nevezetes meszkalin*tripje* óta (lásd később) – ki is használja az elme tanulmányozásának ezt a királyi útját. Ami Freud számára az álom, nos, azzá válhat a fenomenológus számára a pszichedelikus élmény. Hiszen a fantázia amúgy is a kortárs fenomenológia egyik központi témájává kezd válni. Ahogyan Ullmann megállapítja, „legalább olyan alapvető jelentőségű működési módja a tudatnak, mint az intencionalitás vagy az időtudat. [...] Éber életünk igen nagy része valójában fantáziaélet, mely tudatos életünk mellett zajlik, és legalább olyan jelentőségteljes, mint a nyilvános és tudatos élet, és nem csak személyiségpszichológiai, hanem filozófiai szempontból is.”<sup>82</sup> A fantázia esetében ugyanis olyan létszféráról van szó, „amely átmeneti jelleget tölt be az érzéki benyomások nyers alaktalansága és a fogalmi felfogás intencionalitása között”<sup>83</sup>

#### 2.3.4. Az érzékelés ajtóit feltárulnak, avagy a tapasztalás láthatóvá vált végtelensége

Ullmann a kései Merleau-Ponty nyomán haladva a keletkező értelem dinamikáját kutatja, és rávilágít: a „működő intencionalitás” nem kész fogalmi sémákban szerveződik, hanem végtelen szubtilitással egymásra rétegződő értelemhálózatok aktiválását, egymásra rezonáltatását, modulálását jelenti, váratlan analógiák és metaforák létrehozását. A „prepredikatív értelem” úgy hozza játékba ezeket az értelemhálózatokat, ahogyan a hárfajátékos ujja teremt új világokat a húrok segítségével létrehozott harmóniákból, vagy ahogyan a festő bábáskodik az ábrázolt tárgyban szunnyadó értelmeknek a tárgyi létezésbe történő *emanációi* felett.

1953 májusának egyik ragyogó reggelén Humphry Osmond kanadai pszichiáter átnyújt Huxleynak kaliforniai otthonában egy pohár vizet, benne 400 milligramm meszkalinnal. Huxleyt lenyűgözik azok a spirituális élmények, misztikus benyomások, amelyekben a meszkalin részesíti. Innentől kezdve a pszichedelikumok legékesszólóbb propagálójává válik. 1954-ben jelenteti meg híres esszéjét, *Az észlelés kapuit*,<sup>84</sup> amely Thomas de Quincey (1821) leírása mellett – *Egy angol ópiumevő vallomásai* – minden bizonnyal az angolszász irodalom legfontosabb

<sup>81</sup> Lásd Tymoczko: *The Nitrous Oxide Philosopher*, 1996.

<sup>82</sup> Ullmann: *Az értelem dimenziói*, 2012. 126–127.

<sup>83</sup> Uo. 146.

<sup>84</sup> Huxley: *Az észlelés kapui*, 2002.

„drogkísérlete”<sup>85</sup> Az idős Thomas Mann azonnal felismeri Huxley esszéjének társadalmi jelentőségét, és profetikusan állapítja meg: „Egy ilyen híres író ékes-szóló jóváhagyásától felbátorítva számtalan ifjú angol és főleg amerikai tesz majd ugyanilyen kísérletet.”<sup>86</sup> Huxley esszéjének eredeti címe: *The Doors of Perception*, vagyis *Az észlelés kapui*. Huxley William Blake egyik művéből veszi át a kifejezést. A nagy angol látnok ezeket írja *A menny és pokol házasságában*:

*[...] először ki kell irtani azt a nézetet, hogy az ember teste független a lelkétől; ezt a Pokol módszereivel fogom elvégezni, mert marószerekkel nyomtatok, amelyek a Pokolban egészséges és gyógyító hatásúak: leolvasztják a látszólagos felszínt, s feltárják az alatta rejlő végtelent. Ha az észlelés kapui megtisztulnának, minden úgy tűnne fel az ember előtt, amilyen valójában: végtelennek. Mert az ember bebörtönözte önmagát, amíg végül mindent barlangja szűk hasadékain keresztül lát.*

Mintha csak Merleau-Pontyt hallanánk: „először ki kell irtani azt a nézetet, hogy az ember teste független lelkétől”, vagyis ki kell lépnünk a megtévesztő, vérszegény karteziánus árnyvilágból, amelyben a tapasztalás a tárgy felett szellem módjára lebegő *kozmotheorosz* szemlélődő tevékenysége. Ezután a pszichedelikumok – és a fenomenológiai reflexió – „marószerei” megszabadítanak „a Pokoltól”, azaz a hétköznapi tudat rutinszerű kategorizációjától, vak és gépies matatásától a dolgok felületén; ekkor „az észlelés kapui megtisztulnak”. A preobjektív létszférában a működő intencionalitás akadálytalanul és erőlködés nélkül futhat végig a tapasztalás tárgyi oldalának erezetén, az értelemhálók végtelen finomságú és gazdagságú szövetrétegeit feltárva, újabb és újabb egymásra vonatkozások hálóit szöve a differenciálódás figurális, nyelvi, affektív és kulturális dimenzióiban. A felszín, a látszat eltávolításával napvilágra kerül a hétköznapi tapasztalat vékony kérge alatt rejlő túlsorduló és kimeríthetetlen gazdagsága a világnak, s „minden úgy tűnik fel az ember előtt, amilyen valójában: végtelennek”. Ez a fajta sematizáció nem szintetizál, nem különálló, diszkrét alakzatokat kapcsol egybe, hanem differenciál, a jelentések mindig a fenomenális mező egészének a kontextusában azok, amik. A preobjektív lét sűrű közegében a működő intencionalitásnak, mint már utaltunk rá, éppen a szintetizálást, azaz a kész fogalmi sémák Prokrasztész-ágyát kell elkerülnie ahhoz, hogy friss értelemmezőkre bukkanhasson a tapasztalásban. „A módosult tudatállapotok [...] a tudat és a fenomenális tartalmak teljes átrendeződését eredményezhetik, és ebben a sokkhatásban a tudatos értelemadás

<sup>85</sup> Farkas: *Utószó Huxley meszkalin-esszéihez*, 2008, 167.

<sup>86</sup> Id. Murray: *Aldous Huxley*, 2002, 402.

és sematizmus akadályokba ütközik az élmény multimodális összetettségének köszönhetően” – írja Horváth Lajos, majd így folytatja:

*Ha a soha nem látott színárnyalatú és intenzitású maja kultúrára jellemző geometriai alakzatok lebegnek lelki szemeim előtt, ráadásul úgy érzem, hogy a fraktálszerűen egymásba olvadó formák saját személyes létem affektív-érzelmi csomópontjait is reprezentálják, akkor egész biztos, hogy a döbbenet és csodálkozás megakasztja az észlelésben automatizálódott sematizmust.<sup>87</sup>*

### 2.3.5. Az egyedi elme szerepe a transzcendens élmények és fantáziák létrehozásában: mitológiai ismeretek, spirituális képzelőerő és szenzitivitás

Az ellenkultúra meghatározó alakjai, állapítja meg Jessica Grogan az ellenkultúra és a humanisztikus pszichológia kapcsolatáról írt figyelemre méltó könyvében, „romantikus dicsfényben fürdették az LSD használatát, a tudattágítás, a gyönyör és a vallásos ébredés eszközévé avatták a szert”.<sup>88</sup> Amikor azonban az ellenkultúra ikonjai, Alan Watts, Leary, Ginsberg vagy maga Huxley a pszichedelikumok spirituális potenciálját méltatták, nem vették figyelembe, hogy az *enteogének* (hogy a másik közkeletű megjelölést alkalmazzuk a pszichedelikumokra) *különböző emberekben különböző minőségű élményeket hoznak létre*.<sup>89</sup> Általánosságban, az ötvenes évek óta ismert volt a tény, hogy egy adott szer eltérő hatást fejt ki különböző alanyokra, mint ahogyan az is, hogy akár ugyanarra a személyre is más-más módon hathat a környezettől (*setting*) és az illető fizikai és mentális állapotától (*set*) függően; röviden: az utazás során „feltáruló élményvilág információgazdagsága, empirikus »hasznosíthatósága« erősen személy- és környezetfüggő”.<sup>90</sup> Elsikkadt ugyanakkor az, hogy milyen szerepet játszik az élmény kialakulásánál az adott szubjektum mitológiai műveltsége, motivációja és különösen spirituális

<sup>87</sup> Horváth: *Testet öltött vad lét*, avagy a pszichedelikus állapotok fenomenológiai modellje, é. n.

<sup>88</sup> Grogan: *Encountering America*, 2013, 175.

<sup>89</sup> A filozófus Horváth és az orvos kutató Szabó együtt vagy külön számos egyéb „egzotikus” pszichológiai jelenségnél használja Husserl és Merleau-Ponty módszerét. Horváth a fenomenológia módszerét alkalmazza Jung pszichológiájára (Horváth 2012a), a halálközeli élményekre (Horváth–Kőműves–Szabó 2013), máshol az imagináció, az intuíció és a zseni művészetfilozófiai vizsgálatára (Horváth–Horváth 2012), a fantazmikus önaffekció (Horváth 2012b), valamint az aktív imagináció (Horváth 2012a) elemzésére vállalkozik.

<sup>90</sup> „[...] ugyanazon szer vagy technika használata radikálisan más élményekhez vezethet az illető előzetes tapasztalatainak és aktuális fiziológiai, lelki állapotának összességét jellemző *settől*, valamint a környezeti befolyásoló hatásoktól – *setting* – függően.” (Horváth–Szabó: *Az integratív tudatállapotok fenomenológiája*, 2012, 141.)

képzelőereje, amelyekkel a szer „inspirációját” felhasználva létrehozta a *saját* pszichedelikus élményét: egy William James, egy Huxley, egy Huston Smith (lásd később) vagy egy Stanislav Grof (mint említettük, az LSD-terápiák *doyenje*) elméje „előfeszített állapotban” van a spirituális élményre – hogy egy kognitív lélektanból kölcsönzött kifejezéssel éljünk –, akárcsak a középkori misztikusok pszichéje. „Bergson, amikor megvédte Jamest azokkal szemben, akik elítélték kéjgázás kísérletei miatt – írja Aldous Huxley – rámutatott: a vegyszer nem okozója volt James figyelemre méltó metafizikai élményeinek, csupán alkalmat adott rájuk.”<sup>91</sup> Huxley pedig a maga részéről *Az észlelés kapuiban* javarészt nem magát a primér meszkalinélményét írja le, hanem spekulációit és *kultúrtörténeti asszociációit* az élménnyel kapcsolatban: Platónról Eckhart mesteren keresztül Daisetz T. Suzukiig idézi a különböző korok és kultúrák misztikus szerzőit és fogalmait. Huxley, Smith vagy James a vegyi úton kiváltott módosult tudatállapotban úgy érezhette magát, mint aki addig csupán könyvből próbált elsajátítani egy sportot vagy egy mesterséget, a pszichedelikumokkal azonban lehetősége nyílt arra, hogy elméleti tudását végre a gyakorlatban is kipróbálhassa.

#### 2.4. AZ ENTEOGÉNEK ÁLTAL KIVÁLTOTT KVÁZI MISZTIKUS ÉLMÉNYÁLLAPOT: A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY VÁLTOZATAI

Horváth Lajos és Szabó Attila ajahuaszkaélményről adott fenomenológiai elemzése úttörő jelentőségű mind a magyar, mind pedig a nemzetközi pszichedelikus kutatásokban. A hallucináció és a pszichedelikus vízió különbségeiről írva a filozófus–orvos kutató szerzőpáros rámutat: a pszichedelikus élményekről szóló „fenomenológiai beszámolók, valamint számos anatómiai és idegtudományos vizsgálat [...] amellet teszi le a voksot, hogy a pszichoaktív szerek tágabbra nyitják az »észlelés kapuit«; olyan neuro-szinkronizációs és farmakológiai mechanizmusokat indítanak be, amelyek nem torzítják az információfeldolgozást, hanem képessé tesznek a tudatküszöb alatti információk befogadására is.”<sup>92</sup> A laboratóriumi kísérletekből tudjuk: a pszichedelikus látomások neurológiai alapja, hogy az agy egyik fontos ingerületátvivő anyagának, a szerotoninnak a szintje néhány órára – az LSD esetében 8-12 órára – jelentősen megemelkedik.

Már a legdurvább fenomenológiai elemzés is rámutat a pszichotikus hallucináció és az enteogének kiváltotta víziók vagy hallucinációk különbségére, például így: a pszichedelikus víziók nem szokványos klinikai hallucinációk, mert (1)

<sup>91</sup> Huxley: *Moksha: a tudat határai*, 2009, 268.

<sup>92</sup> Horváth–Szabó: i. m. 135.

megfelelő környezeti és egyéni feltételek mellett az élmény többnyire kellemes, és nem szorongással telített;<sup>93</sup> (2) a modalitás általában képi és nem hallásbeli; (3) a szer hatása alatt álló személy mintha különbséget tudna tenni saját képzelete és a valóság között;<sup>94</sup> (4) az élmény a pszichotikus hallucinációhoz – vagy akár az álmhoz képest is – jól felidézhető; (5) bizonyos fokig kontrollálhatónak, kvázi terelhetőnek tűnik az élmény; (6) időtartama nagyjából megjósolható (például a meszkalin esetében 4-6 óra, az LSD esetében ennek duplája; a szórás azonban nagy: a salviánál az akut élmény időtartama 2-3 perc, a DMT-nél 15 perc, míg a DOM-nál 30 óra); (7) a pszichedelikus vízióknak *integratív* jellegük<sup>95</sup> van (a dél-amerikai ajahuaszka-tradíciókban a pszichoaktív növények egyenesen morális tanítóként lépnek fel), míg a pszichotikus állapotok, hallucinációk mentális szempontból dezintegráló hatásúak.

Horváth és Szabó szerint

*a víziók esetében az érzékszervi modalitások gyökeres megváltozása ellenére a szubjektum alapélménye [...] tudja, hogy „látomása” van, és legalább részben tudatos marad mind az itteni valóság, mind pedig az odaát valóságában történő dolgokkal kapcsolatosan [...] A beszámoló alapján tipikus példa, hogy sámánutazás során, a dobolás vagy a pszichedelikus szerek hatására az egyén – noha a szellemvilágban tevékenykedik – végig kapcsolatban marad a testével és a fizikai valósággal. Tudja, hogy „utazik”. Ez a sajátos kognitív pozíció teszi lehetővé azt is, hogy később rekonstruálja élményeit, és pontosan emlékezzen az átélt dolgokra (a sámán például információkat, tanításokat hoz át a szellemek világából.) A hallucináció ezzel szemben per definitionem minden esetben és minden értelemben teljesen valóságosnak hat, az átélt élmény nem különválasztható a fizikai valóságtól, a tapasztalati mezőbe teljes mértékben beépül.*

Az enteogén egyházakról írt, korábban idézett tanulmányában Móró Levente megjegyzi, hogy fenomenológiai szempontból, vagyis pusztán az adott személy által átélt élményeket vizsgálva „az enteogének segítségével megélhető közvetlen misztikus élmény sem céljában, sem mélységében” nem különbözik „az általánosan elfogadott »szermentes« technikákkal előidézhető vallásos tapasztalásoktól”.<sup>96</sup> Ez minden bizonnyal így van, a kérdés ennél mégis bonyolultabb.

<sup>93</sup> Igaz, vannak klinikai relevanciájú, szorongás nélküli hallucinációk is.

<sup>94</sup> Voltaképpen tehát „pseudohallucinációról” beszélhetünk. Másrészt egyelőre még nem tudjuk bizonyosan, hogy valóban megtörténik-e ez a különbségtétel, vagy csupán a „valóságtesztelési” folyamat hiánya miatt nem jelzi a rendszer a valótlanságot.

<sup>95</sup> Az integratív funkció mellett újabb kutatások az *ajahuaszka* kreatív hatását valószínűsítik (lásd Frecska et al., 2012).

<sup>96</sup> Móró: i. m. 201.

Egyfelől kétségtelen tény, hogy ezek a szerek nemritkán a misztikus állapotokhoz vagy vallásos és művészi elragadtatásokhoz hasonló élményeket váltanak ki belőlünk, Babusa és Bartha szavaival „vihetnek spirituális dimenziókba, és adhatnak spirituális érzelmeket, érzeteket a fogyasztóknak”.<sup>97</sup> Másfelől azonban, mint hamarosan látni fogjuk, számos szerző kétségbe vonja a pszichedelikumok által kiváltott élmény és a meditáció útján vagy más módon elért misztikus élmények egyenértékű voltát. Úgy vélem, a vitázók elbeszélnek egymás mellett. A pszichedelikumok hívei többnyire *csupán az élményről* beszélnek, és hajlamosak negligálni az integráció problémáit. Az ellenzők viszont inkább azt tartják szem előtt, hogy milyen hatással van az élmény az adott személy spirituális fejlődésére *hosszú távon*. A kérdésre hamarosan visszatérünk. Egyelőre, hogy jelezzem a hasonlóságot a pszichedelikus és a spontán módon keletkező transzcendens-vallási élmények között, ugyanakkor meg is különböztessem a drogok által kiváltott spirituális tapasztalatokat a *par excellence*, vagyis a hagyományos értelemben vett vallási-spirituális élményektől, a szakirodalomban nem teljesen ismeretlen „kvázi misztikus” jelzőhöz folyamodom.<sup>98</sup>

#### 2.4.1. „Erőállatok”, vezető szellemek – az önszugesztio lehetséges hatása

„Figyelembe véve a pszichedelikus élmény hatalmas erejét, nagy az esélye az elvárásai és a placebohatások érvényesülésének”, állapítja meg Walsh és Grob.<sup>99</sup> Pahnke klasszikus kísérlete a Harvardon teológushallgatókkal zajlott, húsvét nagypénteken, szakrális környezetben. Az *ajahuaszka* gyakran vált ki az Amazonas medencéjében élő indiánok kozmológiájába illő víziókat, különösen akkor, ha az *ajahuaszka*-ceremónia résztvevői kvázi-rituális kereteket hoznak létre:

*Az ayahuasca orális elfogyasztása körülbelül fél óra lappangási idő után fokozatosan beáll, intenzív tudatmódosulást idéz elő, ami körülbelül 3-5 óráig tart. Az élmény során radikálisan változhatnak a perceptuális folyamatok, a tér- és időérzékelés, a realitásról alkotott elképzelések, a kognitív folyamatok és az érzelmi mintázatok. Gyakoriak a lenyűgöző vizuális élmények, az „ayahuascavilág” jellegzetes elemei: a kulturális antropológia sámáni irodalmából ismert erőállatok, vezető szellemek, trópusi motívumok, geometriai minták.*<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Babusa–Bartha: *Droghasználat a spiritualitás tükrében*, 2005, 126.

<sup>98</sup> Griffiths et al.: *Psilocybin can occasion mystical-type experiences*, 2006, 268–283.

<sup>99</sup> Walsh–Grob (eds.): *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics*, 2005, 2.

<sup>100</sup> Bokor et al.: *Az ayahuasca terápiás lehetőségei és veszélyei*, 2012.

A mexikói varázsgombák pedig nemritkán idéznek elő az inka és az azték építészetből ismert vizuális formákat. Úgy vélem, ezek az eltérő élmények elsősorban az önszuggesztívó következményei, vagyis a *set* – azaz a fogyasztó, a pszichonauta szerrel kapcsolatos *elvárásai* –, nem pedig a szerek eltérő kémiai hatása váltja ki őket.

#### 2.4.2. „Honnan jönnek ezek a képek és érzések?” – Ivan Karamazov beszélgetése az ördöggel

Mint utaltunk rá, kognitív szempontból a legfeltűnőbb a pszichedelikumok által kiváltott mentális folyamatok autonóm, azaz a tudat kontrolljától megszabadult, ám mégis *rendezett mintázatokat*, bonyolult történeteket, olykor elfelejtett emlékeket és információkat produkáló működése. Mivel a látomások elevenek, részletesek és jól felidézhetőek, sokakban azt a benyomást hozzák létre, hogy valamilyen *ontológiai tartományról* tudósítanak, amely az egyéni elme működésétől független létezési móddal bír. A „transzperszonális pszichológia” elnevezés arra utal, hogy művelőinek többsége feltételezi: „a személyes tudattalan szférája nem a latens tudattartalmak önmagába záruló tárháza, hanem csupán egy rövid ösvény, mely a kollektív tudattalanba, illetve a »tudatfeletti-numinózus« tartományokba torkollik”.<sup>101</sup> Jellegzetes képviselője ennek a szemléletnek Grof, aki, saját attitűddel, „az LSD hatása alatt felbukkanó archetipikus tudattalan tartalmaknak önálló ontológiai státust tulajdonít”.<sup>102</sup> A husserli fenomenológia alapállása ezzel szemben, amelyet Horváth és Szabó is felvesznek, az, hogy elutasítja alany és tárgy karteziánus cezuráját, és felfüggeszti a tapasztalat tárgyának ontológiai státusára vonatkozó hiteket, vélekedéseket. Horváth és Szabó így fogalmaz: „A vízióban egy új világ tárul fel, pontosabban a látható világ mögött egy láthatatlan tapasztalati tartomány nyílik meg, mely olyan elevenséggel hat, hogy ontológiai elkötelezettséget von maga után.”<sup>103</sup> A pszichedelikus látomások világa valóban lenyűgöző. Saját képzelete olyan korokba és kultúrákba röptíti vissza (vagy éppen előre) az utazót, amelyben még soha nem járt, és – látszólag – olyan információkat tesz hozzáférhetővé számára, amelyek egyszerűen nem lehettek az illető birtokában, például előző életeit apró részletességgel ábrázolják. John Horgan, akinek hamarosan több pszichedelikus vízióját is idézni fogjuk, így emlékezik vissza 1999-ben egy 1981-es pszichedelikus utazására:

<sup>101</sup> Horváth–Szabó: i. m. 138.

<sup>102</sup> Uo.

<sup>103</sup> Uo. 146.

*Egyszer csak olyan helyzetben találtam magam, hogy emberekké és dolgokká változtam át, amelyek teljességgel idegenek voltak személyes élettörténetem számára: kettős DNS-spirál voltam, egy majomember, aki a szavannán guggol, egy szuperintelligens, kozmikus méretű komputer. Ezek a víziók olyan mitikus, archetipikus minőséggel rendelkeztek, ami teljes mértékben hiányzott álmaimból. Nemhogy nem láttam abszurdnak és jelentés nélkülinek őket, mint álmaim nagy részét, hanem szinte már túlságosan is jelentéstelnek látszottak. Később eltűnődtem, honnan jönnek ezek a képek és érzések? [...] a víziók túlságosan élénkek, finoman részletezettek és művésztelnek tűntek, túlságosan metaforikus és metafizikus jelentőséggel telnek ahhoz, hogy az én kis személyes agyam termékei lehessenek.<sup>104</sup>*

Horváth és Szabó szerint a pszichedelikumok úgyszólván a tudattalan jungi „archetípusaiba engednek betekintést, sőt fenomenológiai nyelven talán úgy is fogalmazhatunk, hogy ezek a szerek mozgásba lendítik és a szemlélet terébe vetítik a tudatküszöb alatt munkálkodó archetipikus szimbólumokat és latens affekciókat”.<sup>105</sup> Valami, ami korábban nem volt tudatos, most tudatossá válik, és „kibillenti egyensúlyából a habitualizált megismerési formákból táplálkozó tudatot, a világ és az én hirtelen új észleleti/affektív mintázatokkal telítődhet”.<sup>106</sup> Ha fenomenológiai hangoltsággal közelítünk a pszichedelikus élményhez, és elvonatkoztatunk „a személyes és kollektív tudattalan magyarázati pozíciójától [...] az eleven jelen mezején – a tudatáram héraikleitoszi folyamában – felbukkanó élmények kavalkádját figyeljük, miközben [Husserl kifejezésével – Sz. Cs.] »nyugton maradunk«, de nem akadályozzuk »éber érdeklődésünket«”.<sup>107</sup> A pszichedelikus élmény víziói annyira elevenek, hogy „ontológiai elkötelezettséget kényszerítenek rá a szemlélőre”.<sup>108</sup> Ebből a szempontból a víziók az észleléshez és nem a fantáziához állnak közelebb: „Amint meglátok egy dolgot, annak létezése faktumként áll előttem, a kételyre csak valamiféle pszichológiai zavar (hallucináció) vagy radikális filozófiai szkepszis adhat okot.”<sup>109</sup> Ez a sajátos illúzió, az „ontológiai elkötelezettség” illúziója azt sugallja, mintha a víziók valamilyen felsőbbrendű ontológiai tartományból, mondjuk a szellemek világából származnának.

Honnan jönnek tehát ezek a képek, érzések, fantáziák? Ha nem engedünk az „ontológiai kényszerítés” csábításának, más magyarázatot kell keresnünk a

<sup>104</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 2910–2919.

<sup>105</sup> Horváth–Szabó: i. m. 135–136.

<sup>106</sup> Uo. 136.

<sup>107</sup> „[...] az eleven jelen mezején – a tudatáram héraikleitoszi folyamában – felbukkanó élmények kavalkádját figyeljük, miközben nyugton maradunk”, de nem akadályozzuk „éber érdeklődésünket” (Husserl 1998, 192.). Id. Horváth–Szabó i. m. 2012, 136.

<sup>108</sup> Uo. 144.

<sup>109</sup> Uo.



látomások „hiperrealizmusára”. Érdekes az Occam-borotvát alkalmazni, vagyis a legkevesebb ismeretlennel, a lehető legegyszerűbben megmagyarázni a jelenséget. A *Karamazov testvérek* egyik szuggesztív fejezete („Iván és az ördög”) megvilágító erejű lehet. A félig őrült Ivan Karamazov pszichotikus hallucinációban társalog az általa vizionált ördöggel. Ivan nem képes eldönteni, hogy amit lát és hall, az valóság-e, vagy csupán bomlott agyának terméke. Az ördög pedig, aki „aznap”, ahogyan ezt közli Ivánnal, „különleges módszert választott”, hogy meggyőzze Ivant tőle *független* létezéséről, perverz módon éppen *arról* győzködi, hogy amit sokszor idegen forrásnak tulajdonítunk, az éppenséggel saját képzeletünk terméke:

*Idehallgass: álmában, különösen gyomorrontástól vagy effélettől eredő lidércálmában néha olyan művészi álmképeket lát az ember, olyan bonyolult és kézzelfogható valóságot, olyan eseményeket vagy éppenséggel az események egész világát, amelyet olyan meglepő részletek szövevénye fűz össze – legmagasztosabb megnyilatkozásokon kezdve az utolsó inggombig –, hogy esküszöm, Lev Tolsztoj sem alkot különbet, holott néha korántsem alkotók, hanem a leghétköznapibb emberek, hivatalnokok, tárcaírók, papok látnak ilyen álmokat...<sup>110</sup>*

Robert Masters és Jean Huston Ivan ördögéhez hasonlóan száraz józansággal foglal állást a pszichedelikus víziókban megjelenő anyag eredetéről. 1966-ban publikált könyvük, *The Varieties of Psychedelic Experience* (A pszichedelikus élmény változatai) mind a mai napig az egyik legjobb összefoglaló az enteogénekkal kiváltott élményekről. Nos, a szerzők azokról a fantasztikus, látszólag „transzperszonális” (vagyis „személyen túli”, a személytől független, külső eredetű) víziókról, amelyekről alanyaik beszámoltak, a következőt állapítják meg: az átlag amerikaiit „újságolvasás, magazinok lapozgatása és tv-nézés által hatalmas mennyiségű exoterikus és ezoterikus információ éri [...] amit azután az agya olyan régióiban raktároz el, amely csak bizonyos speciális körülmények között válik számára hozzáférhetővé”. Azokban a mitológiai, kozmikus, történelmi és teológiai víziókban pedig, amelyekről az utazók beszámolnak, „talán a *Time*, a *Life*, a *Newsweek* cikkeinek és képeinek szubliminális (küszöb alatti módon észlelt hatásának) diadalait üdvözölhetjük”.<sup>111</sup> Ha a hatvanas évek közepének átlag amerikaija ilyen mennyiségű egzotikus anyagból építkezhetett fantáziái során, mennyivel könnyebb a helyzete most, a *New Age* immáron fél évszázados pezsgése után. Nincsen szükségünk tehát valamifajta transzperszonális kozmológiára ahhoz, hogy a pszichedelikumoktól meglódukt képzelet gyümölcseit megmagyarázhassuk.

<sup>110</sup> Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*, loc. 4874–4877.

<sup>111</sup> James: i. m. 2009, 107–108.

### 2.4.3. Feldúsult asszociációk, emelkedett ünnepélyesség, megalomania

Lester Grinspoon és James Bakalar így írja le a pszichedelikumokkal előidézett mentális állapotot:<sup>112</sup>

*Mélyebb szinteket elérve a [pszichedelikus] droghasználók a gyermekkorba juthatnak vissza, vagy lehunytt szemmel álomszerű képek sorozatába vetíthetik magukat, és a lelki szemeik előtt lejátszódó szimbolikus drámák főszereplőivé válhatnak. Ennek a különös álomvilágnak – vagy akár a külvilágnak – a történései, személyei és képzetei jelentőségtelivé, metaforákká, szimbólumokká, mítoszokká és allegóriákká alakulhatnak át. Az én elvesztését például tényleges halálként, majd újjászületésként élheti meg a személy, túlradadó szorongással vagy örömmel kísérve. Bizonyos esetekben az élmény egészen a misztikus ekstázisig fokozódhat, amelyben minden ellentét elsimul egy örökkévalóságig tartó pillanatban, minden kérdés választ kap, minden vágy szükségtelessé vagy már kielégítetté válik, és minden létezés egy olyan élménnyé válik, amely egyesíti a végtelen, időtlen és kimondhatatlan legmélyebb valóságot.*

Kognitív szempontból elsősorban azzal jellemezhetjük a pszichedelikus módosult tudatállapotot, hogy az elme asszociációs vagy inkább *vonatkoztatási* képessége ideiglenesen rendkívüli módon felfokozódik. „A víziók képi világa [...] nemcsak a képzelet szüleménye, hanem az emlékek és a figuratív elemek keveredéséből is értelemadás származik; valamiféle, a természetes beállítódást szinte sokkoló multimodális értelemtulajdonításról, mondhatni *értelemtelítődésről* van itt szó [...]”<sup>113</sup> Az értelemtelítődés, a mitopoétikus képzelőerő hirtelen megugrása lehetővé teszi az alany számára, hogy *a létezőket költői módon integrálva, valamilyen egységes vízióban összefoglalva* próbálja megragadni. A misztikus-spirituális fantáziák oka minden bizonnyal az elme felfokozódott vonatkoztatási képességében rejlik. Ha mindent tudunk kapcsolni mindenhez, a folyamat természetesen tart valamilyen, a létezőket ünnepélyes egységbe foglaló mitikus vízió létrehozásának irányába. A vegyi úton kiváltott radikális tudatállapot-módosulás a Merleau-Ponty által körvonalazott „vad létbe”, a tapasztalás ősrobbanásába kapapultálja az alanyt, az értelem-összefüggések állandóan újjászerveződő, hömpölygő áradásába. „Talán kijelenthetjük, hogy bizonyos víziókban az énhatárok feloldódását, az önaffekció horizontális kiterjedését és a külvilág objektumainak »átlelkesítését« érhetjük tetten.”<sup>114</sup> A pszichedelikus víziók esetében az egzisz-

<sup>112</sup> Grinspoon–Bakalar: *Psychedelic Reflections*, 1983, 13–14.

<sup>113</sup> Horváth–Szabó: i. m. 2012, 145–146.

<sup>114</sup> Uo. 147.

tenciális lehetőségek olyan játéktere nyílik meg, írja Horváth és Szabó, „amely kimozdítja habitualizált létmódjából az ént, és a világot sokkal gazdagabbnak, értelemben és lehetőségekben bővelkedőnek láttatja”.<sup>115</sup> Megint csak Merleau-Ponty fogalomhasználatával: a tapasztalás alanyi oldalán a „prepredikatív értelem”, a „működő intencionalitás” végigfut a tárgyi oldal, a „preobjektív valóság” dús erezetén, a keletkező értelem szakadatlanul alakít és alakul, hálózatokba, mintázatokba, sorozatokba rendez és rendeződik. Nem diszkrét alakzatokat fűz egybe, hanem különbségek mentén artikulál és artikulálódik, tagol és tagolódik, differenciál és differenciálódik. Hálózatokba illeszkedik, analógiákat alkot, ritmusokat és szimmetriákat, „mindenekelőtt pedig *Gestalt*okat hoz létre”.<sup>116</sup>

Írók (Thomas De Quincey, Samuel Coleridge, Baudelaire, Maupassant, Poe, Huxley, Ernst Jünger, Robert Graves, Jack Kerouac, William Burroughs, Allen Ginsberg, Ken Kesey, Arthur Koestler) beszámolóit az elmúlt két évszázadból, az elmúlt hat évtizedből pedig a pszichedelikus kísérletek jegyzőkönyvei, valamint a pszichedelikumokat spirituális és önismereti céllal fogyasztó droghasználók leírásai szerint<sup>117</sup> a külső környezet érzékelése ilyenkor – a szerfogyasztás körülményeitől függően – megszűnik vagy radikálisan megváltozik, a térbeli és időbeli tájékozódás felborul, esztétikai érzékenységünk felfokozódik, *asszociációs-vonatkoztatási képességünk és képi gondolkodásunk* nagymértékben felerősödik, gyakran omnipotensnek vagy mindentudónak hisszük magunkat, érzékelni véljük a világegyetem harmóniáját, egységünket a természettel és a többi emberrel. Sajátos *megalománia* kíséri a pszichedelikumok kiváltotta kvázi-misztikus élményt: felismeréseinket nemritkán kozmikus jelentőségűnek, egyetemes érvényűnek, az egész emberiség számára fontosnak hisszük, a dolgok megrendítő *ünnepélyességre* tesznek szert.

Ez a megalomán fontosságillúzió jelenik meg John Horgan 1981-es pszichedelikus utazásának egy részletében:

*[...] Átváltoztam egy amőbává, antiloppá, oroszlánná, amely felfalja az antilopot, majomemberré, aki ott guggol egy szavannán, egyiptomi királynővé, Ádámmá és Évává, egy öregemberré és öregasszonnyá, akik egy verandáról nézik az örök naplementét. Egy bizo-*

<sup>115</sup> Uo.

<sup>116</sup> Vö. Ullmann: *A láthatatlan forma*, 2010, 379. skk.

<sup>117</sup> Lásd például a Magyar Pszichedelikus Közösség weblapját: [www.daath.hu](http://www.daath.hu); egy manapság népszerű enteogén, amellyel már Learyék is megpróbálkoztak a hatvanas évek elején, a DMT. Mind Leary (1966), mind pedig Strassman (1996, 121–124.), az ezredforduló óta a DMT-terápiák első számú szakértője utal Böszörményi és különösen Szára István Magyarországon az ötvenes–hatvanas években végzett úttörő kísérleteire. Erről szóló beszámoló: <http://www.dmt-nexus.com>. A pszichoaktív szerek használóitól származó beszámolókat tartalmazó legismertebb weblap: [www.erowid.com](http://www.erowid.com).

*nyos ponton elértem egy sajátos luciditást, mint az álmodó, aki rádöbben, hogy álmodik. Ujjongva és elragadtatva jöttem rá, hogy ez az én alkotásom, az én kozmoszom, és bármit meg tudok tenni, amit csak akarok. Elhatároztam, hogy az örömet fogom hajszolni, a tiszta örömet, amíg csak tart.*

[...]

*Miután eonok teltek el ebben a ragyogó, hiperfényes eksztázisban, úgy döntöttem, hogy nem az örömet, hanem a tudást akarom. Tudni akartam, hogy „miért?”. Visszautaztam az időben, megfigyeltem a születését, életét és halálát minden teremtménynek, aki valaha is élt, embert és nem-embert. Előre is merészkedtem az időben, és láttam, ahogyan a föld, majd az egész kozmosz átváltozik egy irdatlan nagy ragyogó áramkörre, egy olyan számítógéppé, amelyet arra terveztek, hogy megoldja saját létezésének a rejtélyét. Ahogyan a múltba és a jövőbe való behatolásom egygyé olvadt, meggyőződésemmé vált, hogy szemtől szembe fogok találkozni az élet végső eredetével és céljával, ami egy és ugyanaz. Éreztem az elsöprő, áldott bizonyosságot, hogy egyetlen entitás van, egyetlen tudat, minden csak e tudat karneváljának a része, és ennek a kreatív tudatnak nincsen vége, csak végtelen átalakulásai vannak.<sup>118</sup>*

#### 2.4.4. Misztikus egységélmény, „oceanikus érzések”

A transzcendens vagy misztikus élmény akár vallásos elragadtatás, akár meditáció, akár enteogének révén, akár más módon elért mentális állapot, jellemző módon tartalmaz valamilyen *egységélményt*, a világ „belső lényegével” való szoros kapcsolat érzését, *unio mysticát*, amelyről a világ különböző vallási tradícióihoz tartozó misztikusok beszámolnak. Már említett 1953-as meszkalinutazása során Aldous Huxley, aki korábban fenntartásokkal viszonyult a pszichoaktív szerekhez, valóságos „megtérésen” esett át: a pszichedelikumok legékesszólóbb propagálójává vált, ettől kezdődően számos írásában „az észlelés kapuinak feltárulásáról” beszélt, egy olyan állapotról, amelyben „a dolgokat a maguk lényegi valóságában” pillantjuk meg. (Erre is visszatérünk még.) A meszkalinélmény időtartama alatt Huxley számára a hétköznapi tárgyak színessé, fantasztikussá és végtelenül jelentőségteljessé alakultak át. Az egész világ *epifániává*, az isteni jelenlétté színhelyévé változott, egyúttal tökéletessé is. *Az észlelés kapui*, valamint Huxley *Sziget* című utópisztikus regényében és különböző esszéiben adott jellemzései és elemzései ihletetten és pontosan ragadják meg ezt a kvázi misztikus mentális állapotot, amelyben a tárgyak ragyogása „olyan erős, olyan jellegzetes és magabiztos”, nyugodt és mégis élettel teli.

Horváth és Szabó értelmezésében a pszichedelikus víziókban

<sup>118</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 611–620.

[v]alamiféle az észlelés elevenségét és élénkségét transzcendáló tapasztalati móddal találjuk szembe magunkat, amelyre talán joggal alkalmazható a fenséges jelző. A víziók egy olyan félelemmel teli áhítatot (awefullness) kelthetnek az alanyokban, amely némi rokonságot mutat a fenséges kanti értelmezésével, ahol egy grandiózusz természeti látvány egyszerre elrettenti és örömmel tölti el az elmét.<sup>119</sup> [...] A fenséges tapasztalatában egy „spontán fenomenológiai redukció” hatását érthetjük tetten.<sup>120</sup> E spontán redukciónak az a lényege, hogy kizökönt a nyelv, a kultúra és a személyes háttér által szedimentálódott metaforák és alakészlelések szituált mezejéről; a fenséges az ismeretlenbe taszít, és fogódzó nélkül kapaszkodhatunk egy mélybe vezető sziklaperemen.<sup>121</sup>

#### 2.4.5. „Miért nem inkább a semmi van?”

##### – Heidegger, Huxley és a Lét csodája

„Miért van valami, miért nem inkább a semmi van?” – kérdezi Heidegger, aki a létezés kétféle módját különböztette meg. Az *ontikus* síkon egzisztálva szétszóródunk, feloldódunk a hétköznapi tevékenységeinkben. Lehetőség van azonban arra is, hogy ebből a felszínes létezési módból átlépünk az *ontológiai* síkra, a létezőktől eljussunk a Lét megragadásáig. Nos, Huxleyt a meszkalin a létezők ontikus síkjáról a létezők *alapjához* vagy gyökeréhez, a Lét ontológiai síkjára röpti, abba az élménymódba, amelyről Eckhart mester, a 13–14. század fordulójának nagy rajnai misztikusa mint a „*van-ságról*” (*Istigkeit*) beszélt. Huxley látta azt, „amit Ádám látott teremtése reggelén – a meztelen létezés csodáját, pillanatról pillanatra”. *Ez a mítoszok atmoszférájára emlékeztető ünnepélyes hangulat a pszichedelikus víziók legjellegzetesebb és talán leggyakoribb vonása.* Optimális külső és belső feltételek mellett egy jól sikerült „utazás” után úgy érezhetjük, mintha a Lét ereje, derűje és gazdagsága tárult volna fel előttünk; ehhez képest a hétköznapi valósága csupán szegényes, sivár, gépies összefüggéshalmaznak látszik, amivé egy adott kultúra konszenzuális valóságteremtő gépezete torzítja el és fojtja le a létezők túlcsoorduló gazdagságát.

<sup>119</sup> Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 2003.

<sup>120</sup> Ullmann: *A láthatatlan forma*, 2010, 118–126.

<sup>121</sup> Horváth–Szabó: i. m. 2012, 139–140.

#### 2.4.6. „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el” – kozmikus magány és az esetlegesség átérzése

A Heidegger és Huxley által leírt ontológiai síkon találja magát Horgan is pszichedelikus utazása egy pontján, az ő élménye azonban nem a heideggeri mélység vagy Huxley ünnepélyessége, hanem a magány és az esetlegesség ásító szakadéka:

*[...] a megdöbbenésem, hogy egyáltalán bármi is létezik, elviselhetetlenül élessé vált. Miért? Újra és újra ezt kérdeztem. Miért van teremtés? Miért van inkább valami, mint semmi? Végül egyedül találtam magam, egy test nélküli hang a sötétben, amely ezt kérdezi: miért? És ráeszméltem, hogy nincsen válasz, hogy nem kaphatok választ, mivel csupán én létezem; nincsen semmi és senki, aki felelhetne nekem. Úgy éreztem, hatalmába kerít a magány és a létezésem valószínűtlenségének – nem is, a lehetetlenségének! – az eksztatikus felismerése. Tudtam, semmiféle indoka nincsen annak, hogy létezem. Bármely pillanatban örökre elnyelhet a végtelen sötétség, amely beburkol. Pusztán már azzal is elpusztíthatom magam, hogy egyszerűen elképzelem. Én alkottam ezt a világot, és örökre véget is vethetek neki. Visszarettenve az ijesztő magányommal és omnipotenciámmal való találkozástól, úgy éreztem, feloldódom, darabokra esek szét, visszarepülök a másságba, a dualitásba, a multiplicitásba.<sup>122</sup>*

Pascal érezhetett ehhez hasonló mélységű kozmikus magányt, a teremtő Isten létének bizonyosságától való megfosztottságból bekövetkező magányt, amikor a modernitás hajnalán, elsőként talán a Szókratész utáni európai filozófiában, rádöbbsent létezésének esetlegességére:

*Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és utána következő öröklétbe vesző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt, az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségébe elmerülve, megrémülök, és döbbenetesen kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért éppen most és nem máskor. Ki helyezett engem ide? Kinek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett számomra éppen ez a hely és ez az idő? Memoria hospitis unius diei praetereuntis.<sup>123</sup>*

Majd hozzáteszi: „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.”<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 615–620.

<sup>123</sup> *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*, vagyis „Az egynapos vendég emléke elmúlik”. Pascal: *Gondolatok*, 2000, 205.

<sup>124</sup> Uo. 206.

### 2.4.7. Isten és istenek – két saját élmény leírása

A legerősebb élményem, mint más pszichonautákat, engem is első utazásomon ért, több mint három évtizeddel ezelőtt. Egy vadászházban vagyunk, nyolcan fekszenek körülöttem matracokon, a szemünkön maszk vagy kendő, lágy meditációs zene szól. Nem tudom, milyen lesz majd, kicsit szorongok, leginkább attól, hogy hat-e rám a szer. Három „segítő” vigyáz ránk, lesik minden kívánságunkat. Nem-sokára érzem, valamilyen változás indult el bennem. Megnézem az órát, alig több mint fél óra telt el. A szomszédom erősen zihál, a hangja először zavar, hamarosan azonban egy aprócska, fűrgő farkassá változik át képzeletemben, előttem fut a hóban. A következő jelenetben egy óriási jégmezőn találok magam. Nagy élvezettel táncolni kezdek. Óriásiakat ugrom a levegőben, amikor a lábammal elrugaszodom, a vastag jég meg-megreped a sarkam alatt. Aztán egyszer csak ott áll velem szemben Isten. Komolyan néz, majd a kezembe adja a világot. Egy maroknyi kristály az egész, amit a jéghez vágok. Millió apró darabra török szét. „Kicsit pajkos vagy, fiam”, mondja Isten, és elmosolyodik. Olyan szeretet áramlik felém, amelyet addig még soha nem éreztem. A következő jelenetben azonban már a Gonoszt látom magam előtt. Fekete, félmeztelen, göndör hajú, imbecillis pigmeus. Retardált rosszindulattal néz rám, ostoba örömmel tölti el minden kín és gyötrelmem a világban. Minden rossz belőle jön, tőle származik. Hogyan létezhet egyáltalán gonosz a világban? – nem értem. Fél év múlva, a második utazásomon kapok valamiféle választ. Megint találkozom Istennel. Megkérdem, hogy miért nem pusztítja el a Törpét, a Gonoszt. „Mert az öcsém. Az én vérem”, válaszolja. A következő képen a tengernél vagyok. A parton egy másik isten halászik, egy magasabb rendű. „Te vagy a legfelső?”, kérdezem. Nemet int a fejével, a kezével egy távoli irányba mutat. Ott termek, és meglátom a legfőbb istent: nem személy, hanem végtelenül tiszta, mély, kék üresség.

### 2.4.8. „Minden dolgok alapját képező metafizikai elvek” és ember nélküli, sivár Föld

Végezetül álljon itt még két vízió Horgantól, mindkettő egy friss *ajahuaszka*-élményéből származik, közvetlenül az élmény után rögzítette őket. Az első *elvontságával* ragadja meg a figyelmünket:

*A színek egyre vakítóbbakká váltak, a formák egyre komplexebbekké, míg végül már nem voltak többé sem formák, sem színek. Átadták helyüket valamilyen mélyebbnek és alapvetőbbnek annál, mint forma, szín, szintaxis, gondolat: minden dolgok alapját képező meta-*

*fizikai elvek léptek a helyükbe, a valóság egy gépi kódja. Az jutott eszembe – vagy inkább annak a hideg, érzelem nélküli, tiszta intellektusnak az eszébe, amivé váltam –, hogy a részecskefizikusoknak végül is igazuk van: Isten egy geometer, egy végtelenül intelligens, végtelenül kreatív, egy minden, csak nem emberi geometer.*

Körülbelül egy órával később újabb vízió következik, nyomasztó, sivár hangulatot árasztva magából:

*Valami átkapcsolódott, a szcéna ijesztővé vált. A hold volt a nap egy fehér törpévé zsugorodva, életet adó melegét és energiáját már régen szétsugározta, alig világította meg a föld hideg korongját. A jövő ott volt előttem, sok-sok évvel azután, hogy az emberiség és minden élet eltűnt a bolygóról. A tudat lángja kihunyt az örökké táguló világmindenségben, amely visszaváltozott azzá a néma, vak, fájdalom és jelentés nélküli anyaggá, ami kezdetben volt, és amivé ismét válnia kellett.<sup>125</sup>*

#### **2.4.9. „Istennel valami nincs rendben” – gnosztikus spekulációk Istenről és a teremtésről: kozmológia és negatív teodícea**

John Horgan, aki hosszú évtizedeken keresztül tudományos újságíró, a *Scientific American* munkatársa volt, a kilencvenes évek vége felé döntött úgy, hogy egy könyv erejéig a miszticizmus tanulmányozására adja a fejét. Horgan azonban Horgan maradt: ha miszticizmus, akkor az legyen *raciónalisán* tárgyalt miszticizmus. Elhatározta, hogy felkeresi azokat a neves tudósokat, akik a pszichológia, a vallástörténet vagy éppen a neurológia felől közelítik meg a spirituális képzeletteremtőt. Így jutott el többek között Huston Smithhez, Ken Wilberhez és Stanislaw Grofhoz, akiktől gyermeki elfogulatlansággal kérdez: hogyan lehet az, hogy valaki megvilágosodott, és mégis amorális cselekedeteket követ el, mint Adi Da (Free Johnson), a nyolcvanas évek második felének leghírhedtebb guruja Amerikában, akit Wilber a nyolcvanas évek elején még „minden idők egyik legnagyobb spirituális szellemének” nevezett. Ha Isten teremtette a világot, miért tette? Egy tökéletes szellemnek miért van szüksége a tökéletlen világra? Illetve miért nem teremtette tökéletesnek? És a régi probléma, amely kétezer év óta foglalkoztatja a nyugati kultúrát: ha Isten végtelenül jó és hatalmas, miért van a világban gonoszság és szenvedés?

Grof, akit Horgan „Isten pszichoanalitikusaként” aposztrofál, Isten indítékairól spekulál, arról, hogy miért alkotta meg a világot. Az egyik lehetőség, hogy Isten

<sup>125</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 3617–3649.



olyan, mint egy művészi géniusz, aki saját gyönyörűségére alkot; a teremtésben az isteni játékosság, a *lila*, ahogyan a hinduizmusban nevezik, fejeződik ki. Istennek lehettek azonban „sötétebb indítékai” is: „a magány, az unalom, a szorongás, az önismeret vágya, az arra való vágy, hogy csodálják, vagy Isten valamilyen más fogyatékosága”. A mi emberi magányunk vagy unalmunk, vágyakozásunk a szeretetre és öntudatra „csupán halvány visszhangjai isteni megfelelőiknek”, tűnődik Grof. Ez utóbbiaknak „olyan dimenziói vannak, amilyeneket egy normál hétköznapi tudatállapotban el sem tudunk képzelni”.<sup>126</sup> Horgan pedig így kommentálja Grof spekulációit: „Gnosztikusok, kabbalisták, keresztény teológusok és mások is, akik megszállott módon foglalkoznak a természetes gonosz problémájával, osztják Grof gyanúját: Istennel valami nincsen rendben.” Horgan felsorol néhány példát. Yehuda Bauer izraeli holokausztkutató szerint Isten vagy Sátán, vagy „*nebbish*” (nyámnyila); Annie Dillard, az amerikai költőnő „a széltoló (*semi-competent*) Istenről” beszélt, R. D. Laing, a skót egzisztencialista pszichiáter szerint Isten beleőrülhetett a mindenhatósággal járó rettenetes felelősségbe.

Amikor Horgan a világban található szenvedésről és igazságtalanságról kérdezi, Grof Ramakrisnát, a 19. század végén élt hindu bölcset idézi. (Mint emlékszünk rá, Leary a róla elnevezett bostoni *asramban* kezd el meditálni.) A bengáli szent azt mondta: a gonoszra azért van szükség, „hogy a cselekmény érdekesebb legyen”. Grof először felháborodott: „Hiszen éhező etióp gyerekekről beszélünk, és a holokausztról”, végül azonban elfogadta Ramakrisna teóriáját. Ha nem lenne éhezés, háború, árvíz, rasszizmus, totalitárius rendszerek, vallási fanatizmus és más szörnyűségek, az emberi történelem túlságosan unalmassá válna. „Elveszíténénk a kozmikus dráma nagy részét, és a végén csupán egy olyan lapos történet maradna számunkra, hogy ha filmet csinálnának belőle, senki nem nézné meg a moziban.”

Ken Wilbertől hasonlóan frivol megnyilvánulásokat hallhat Horgan Istennel kapcsolatban. Arra a kérdésre, hogy miért teremtette Isten a világot, ez a válasz: „senki nem szeret egyedül vacsorázni”, más szóval Istennek elege lett magányából. Legnépszerűbb könyvében, *One taste* (Egy íz), Wilber így elmélkedik:

*Itt vagy te, az Egy és Egyetlen, az Egyedüli és Végtelen. Mihez fogsz ekkor? Örökké fürdesz a dicsőségedben, sütkérezel végtelen időkig a boldogságban, jó. És azután? Előbb vagy utóbb rádöbben sz majd, hogy mókás lenne – egyszerűen csak mókás – úgy tenni, mintha te nem te lennél. Úgy értem, mi mást tehetnél? De tényleg, mi mást is tehetnél?*<sup>127</sup>

<sup>126</sup> Uo. loc. 2944–3015.

<sup>127</sup> Id. Horgan: i. m. 2004, loc. 1215–1224.

Istennek ahhoz, hogy ne legyen egyedül, részekre kell hullania, és ezeknek a részeknek el kell felejtetniük isteni eredetüket. Horgan Arthur Greent, a kabbalista vallástörténészt idézi, aki szerint Isten szándékosan fragmentálódott, osztotta darabokra önmagát, a kozmikus bújócska kedvéért, „amit nem lehet egyedül játszani, mint egy pasziánszt”.<sup>128</sup> Luria Izsák, a 16. században a zsidó miszticizmust, a kabbalát megújító rabbi alkot meg egy olyan kozmológiát, amelynek alapító tette a *cimcúm*: mielőtt Isten megteremt a világot, saját magában, saját végtelen potencialitásában és tökéletességében ki kell ürítenie és körül kell határolnia egy helyet, ahol a tökéletlen anyagi világ megjelenhet. Így „a teremtés aktusában [...] egyúttal vissza is húzódik a világtól valami végtelenül távoli mennyországba”. A misztikus tudás ezek szerint „nem az áldott egységet jelentené Istennel”, hanem „a tőle való radikális elidegenedettséggel” megélését.<sup>129</sup> Horgannek erről a gnosztikus teremtésmélet jut az eszébe, a széltoló, tökéletlen Demiurgosz, aki csak egy tökéletlen világot képes teremteni. Mire Wilber széles vigyorral biztosítja: „És a Demiurgosz egy zavaros fickó volt, de tényleg [...] Egy eltorzult, félőrült eszement.”<sup>130</sup>

#### 2.4.10. Szikrákba zárt világegyetemek

A pszichedelikus víziókban olykor nememberi idő- és tértávlatok jelennek meg, a hindu kozmológiákhoz hasonló léptékű időskálák. Az egyik hindu mítosz a világ keletkezéséről azt meséli el, hogy Brahma, a Világlélek leheli ki a világot, egy-egy világkorszak csupán a Brahma egy lehelete. A Brahma örök, minden más elmúlik. Második MDMA-utazásom effajta végtelen időtávlatokat nyitott meg előttem. Hatalmas tűz mellett ültem, világteremtő ősapaként. Olykor egy-egy szikra pattant ki az előttem parázsló fatörzsekből, minden szikrában egy egész világegyetem búj meg. Felizzottak, kecses ívben végigszálltak rövidke pályájukon, majd kihunytak és földet értek előttem, miközben világkorszakok múltak el az érző lények milliárdszor milliárdnyi sokaságaival.

A naturalista elme minderre persze azt mondaná, hogy feleslegesen szaporítjuk a létezők számát, hadd vágjon inkább a kozmikus Occam-borotva! Mindegyik elmélet vagy vízió már eleve számol Isten létezésével, és mint láttuk, még ezzel sem tudnak mindent megmagyarázni. A szárnyra kapott pszichedelikus vagy mitikus képzeletet, a spirituális fantáziát azonban nem érdekli a logikus száraz

<sup>128</sup> Green: *Seek my Face, Speak my Name*, 1995, 65.

<sup>129</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 700.

<sup>130</sup> Uo. loc. 1255.

okoskodása. Habár minden bizonnyal *elképzeltető* egy Isten nélküli, ateista kozmológia, a misztikus elmét ez a hipotézis tökéletesen hidegen hagyja. Nincsen benne dráma, nincs benne cselekmény, tökéletesen lapos. Erre tényleg nem menne be a néző a moziba, hogy Grofot idézzük.

### 3. RÉSZ

## VISSZA A FÖLDRE: A *BAD TRIPEK* ÉS A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY INTEGRÁCIÓJÁNAK KÉRDÉSE



### 3.1. AZ EREDETI ÉLMÉNY ÉS A MÁSODLAGOS MEGMUNKÁLÁS

Nehéz lenne szétválasztani az előző fejezet leírásaiban, hogy mennyiben jelenítik meg a víziók közvetlen élményét, és mennyiben annak a másodlagos megmunkálásnak az eredményei, amelyről Freud az *Álomfejtésben* beszél az álommunkát követő másodlagos megmunkálás kapcsán. Amikor elmondjuk egy álmunkat, kénytelenek vagyunk a közvetlen élmény különböző mozzanatainak narratív formát kölcsönözni, és ami ezzel jár, szekvencialitást és linearitást adni nekik. Amikor reggel megszólal az ébresztőóra, a hang csodálatos módon *befejezi* az álom cselekményét, mintha csak az álmodó *előre tudta volna*, mit kell álmodnia ahhoz, hogy a cselekmény végén ott állhasson a vekker hangja. Ez nyilvánvalóan képtelenség, senki nem lát a jövőbe, még álmában sem. Inkább az történhet, hogy a hangot a másodlagos megmunkálás illeszti bele az álomba *utólagosan*, vagy inkább így kellene fogalmaznunk: az álom mozzanatait rendezi a hang köré, úgy, hogy a hang logikus következménye lehessen az álombeli történéseknek. Az *elmesélt* álom, és ugyanígy, az *elmesélt* pszichedelikus látomás egyrészt az akut sűrű és forró élmény, másrészt az élményt megmunkáló későbbi „higgadtabb” rendező folyamatok eredője. Az emlékek „felidézése” valójában a múltbeli emléknymoknak és az azokat felöltöztető, egybeszövő és dúsító képzeleti működéseknek az eredménye, így a múlt folyamatosan változik az emlékeinkben, legyen az egy álom vagy egy pszichedelikus élmény emléke. Bizonyos értelemben csak a jelen létezik. „Mindaddig, amíg valami van, nem az, ami majd akkor lesz, amikor már nem lesz. [...] Noha a múlt nem létezett, mikor még jelen volt, most úgy tör fel bennünk, mintha úgy történt volna meg, ahogy most előtör belőlünk” – ábrázolja múlt és jelen bonyolult kapcsolatát a német regényíró, Martin Walser.<sup>131</sup>

A német tudatfilozófia és a későbbi *elementarista* elméletek *bottom-up* attitűdjét cáfolva az észlelés, a képzelet és az emlékezet kontinuumáról beszélhetünk, a jamesi és prousti tudatfolyam totalitásáról, a tudat „hérakleitoszi áramáról”,

<sup>131</sup> Walser: *Szókőkút*, 2006, 7.

ahogyan Husserl mondja. Az emlékezet nem passzív felidézés, hanem konstruktív megjelenítés, amelyben az emléknymok csupán nyersanyagául szolgálnak a teremtő képzetnek. Hasonlóan: az észlelés nem passzív tükrözés, hanem konstruktív alkotás, amely az evolúció által lecsiszolt eleganciával hozza létre minden pillanatban a tapasztalást. A pszichedelikus víziók jelentőségét, ahogyan utaltunk rá, az biztosítja mind a kognitív, mind pedig a fenomenológiai kutatások számára, hogy az éber-normál hétköznapi tudat jól bejárátódott sémái itt kikapcsolódnak. Ezáltal működésbe lépnek és láthatóvá válnak a primér tapasztalás, az *Urempfindung* eleven működési módjai, Merleau-Ponty *vad világának* egyszerre lét- és tudati szférája.

### 3.2. NEM ADDIKTÍV, DE POCSÉK ÍZE VAN

Amennyiben hiányoznak a megfelelő külső környezeti feltételek, vagy szimplán a személy aktuális állapota nem kedvező, egészséges alanyok esetében is előfordulhatnak szorongásokkal, paranoid vonatkozásokkal teli vagy lehangoló élmények (ezt az idézett élménybeszámolók is jól mutatták) – ahogyan a spontán módon bekövetkező misztikus élmények esetében is. Védett, biztonságos környezetben a pszichedelikus élmény többnyire kellemes. Noha a pszichedelikumok nem hatnak az agy jutalmazó rendszerére („örömközpontjára”)<sup>132</sup> – aminek fontos gyakorlati következménye, hogy, szemben az általánosan elterjedt vélekedéssel, *nem alakulhat ki az esetükben fizikai addikció*<sup>133</sup> – a kvázi misztikus élményen átesett emberek mégis élvezetesnek, örömtelinek, de legalábbis fontosnak, jelentőségtelnek tartják a mesterségesen előidézett „hallucinatórikus” állapotot. Az evolúció azonban sajnálatos módon nem készített fel bennünket ilyen típusú élményekre. Testi, fiziológiai szempontból az LSD és a varázsgombák inkább semlegesek, a többi pszichedelikum azonban adagolástól függően esetenként fizikai tüneteket válthat ki. Kisebb-nagyobb izomgörcsök léphetnek fel, fejfájás, hányinger, az *ajahuaszka* esetében pedig többnyire erős hányás, esetleg hasmenés. Ha mindez nem volna elég: a varázsgombák, az *ajahuaszka* vagy a peyote íze borzalmas.

<sup>132</sup> Demetrovics: *Az LSD ma*, 2006, 191.

<sup>133</sup> A pszichológiai addikció ugyanakkor nagyon is releváns kérdése a kortárs kutatásoknak. Blainey például bevezeti a „spirituális addikció/nárcizmus”, valamint a „ceremóniasóvárgás” fogalmait. Ez lényegében annyit jelent, hogy a pszichedelikus szereket használó egyén függővé válik a „spirituális tanítótól”. A „tanító” ebben az esetben lehet pszeudosámán, vagy normális terápiás setting esetén maga a „plant teacher”. (Vö. Blainey 2010.)

3.3. *BAD TRIPEK*, AZAZ A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY SÖTÉT OLDALA

Mint említettük, biztonságos körülmények és megfelelő *egyéni felkészültség* mellett a pszichedelikus élmény az alanyok többségénél megtisztító, magasztos, fel-emelő élmény. Figyelembe kell vennünk ugyanakkor, hogy a pszichedelikumok nem mindig és nem mindenkit vezetnek pozitív kvázi misztikus egységélményhez. Lidércnyomásos víziókat is kiválthatnak; igaz, többnyire akkor, ha valaki óvatlanul, *nem a megfelelő* – tehát minden szempontból (fizikailag, érzelmileg, szociálisan) biztonságos – *helyen és nem a megfelelő lelkiállapotban* találkozik a szerrel. „[...] megvilágosodás helyett egyesek a mély elidegenedés és paranoia iszonyatába, az én és a másik meghaladása helyett az én és a másik elkülönülésének és elidegenedésének legextrémebb formáiba ütköztek.”<sup>134</sup> A *bad tripek* negatív érzelmektől átítatott pszichedelikus utazások, amelyeket félelem, szorongás, rettegés, paranoia, esetleg enyhébb rossz érzések, például szomorúság, lehangoltság, kiábrándultság, csalódottság és elkeseredettség jellemez. A pszichedelikus élmények irodalmát áttekintve az a benyomásunk támadhat, hogy a *bad tripek* az egyedi elme szerepéhez hasonlóan elhanyagolt területet alkotnak. A következő oldalakon három nevezetes „pszichonauta” – James, Huxley és a múlt századbéli egzisztencialista filozófia vezéralakja, Jean-Paul Sartre – *bad trip*jéről adott beszámolók következnek.

### 3.3.1. „Diabolikus miszticizmus” Jamesnél, „plasztikkacatok és bádogvilág” Huxleynál

A tudatmódosító szerek révén elérhető spirituális élménytartományt már James is *dichotóm* jellegűnek ábrázolja. A felemelő transzcendens élmények mellett beszámol a „diabolikus miszticizmus” állapotáról is, amelyben „vigasztalás helyett kétségbeesésben van részünk [...] a jelentések borzalmasak; a megjelenő hatalmak az élet ellenségeinek tűnnek”. A mennyország mellett időnként felbukkan a pokol, ahogyan ez a vallásos képzeletre a kiváltó ágenstől függetlenül mindig is jellemző volt. Ami Huxleyt illeti, első meszkalinélménye elbűvöli, *Az észlelés kapui* elsősorban erről tanúskodik. Azonban már itt is felbukkan az utazás során egy *bad trip* szakasz:

*[...] elfordultam Cézanne portréjától, és elkezdtem foglalkozni a fejemben lejátszódó folyamattal, mikor lehunytam a szemem. Ezúttal a befelé fordulás meglepően elégtelennek*

<sup>134</sup> Versluis: i. m. 2014, 110.

*tűnt. A látómezőmet fényes, színes, folyamatosan változó alakzatok töltötték meg, amelyek mintha plasztikból vagy zománcreteggel bevont bádogból készültek volna.*

*– Olcsó – jegyeztem meg. Triviális. Mint a vásári játékarusok standja. És ez az egész hitvány kacatság egy zárt, gyűrött univerzumban létezett.*

*– Mintha egy vásárvilágba kerültem volna – mondtam. Ócska és hitvány minden. Ahogy figyelni kezdtem, egyre világosabbá vált, hogy ez a kacathalom valamilyen módon kapcsolatban van az emberi önáltatással [...] Ez a kopott vásárvilág valójában az én személyes énem volt; a plasztikkacatok és bádoghalmik az én személyes cselekvéseim voltak, melyekkel hozzátettem a világmindenséghez.*

Két évvel később, *Menny és pokol* című esszéjében Huxley még élesebben világít rá a pszichedelikus élmény dichotóm voltára: Dante *Pokla* „lélektanilag helytálló alkotás. A benne ábrázolt fájdalmakhoz hasonlót tapasztalnak meg a tudathasadásos betegek és az olyanok, akik kedvezőtlen körülmények között veszik magukhoz a meszkalint vagy a lizergsavat [LSD-t – Sz. Cs.] [...] Hogyan és miért lesz a mennyországból pokol? [...] a negatív látomásos élmény pusztá lélektani okokkal is előidézhető. [...] Azok esetében, akik bármely okból megijednek, a menny pokollá, a gyönyör borzalommá, a Tiszta Fény a beragyogottság országának gyűlöletes, vakító fényözönévé lesz.”

### 3.3.2. A meszkalin és *Az undor*

#### – Sartre meszkalinélménye és utóhatásai

Irodalom- és filozófiatörténeti szempontból az egyik legérdekesebb *bad trip*et és annak rendkívül kellemetlen utóhatásait Jean-Paul Sartre (1905–1980) szenvedte el meszkalin hatására.<sup>135</sup> Sartre 1935 februárjában Le Havre-ban, a Sainte-Anne Kórházban orvosi felügyelettel kap meszkalint injekció formájában.<sup>136</sup> Ekkoriban egy képzeletről szóló könyvön dolgozik, amely 1940-ben fog majd megjelenni.<sup>137</sup> Mivel a *L'Imaginaire* részben a perceptuális anomáliákat tárgyalja, Sartre a meszkalinnal akart saját magán hallucinációkat kiváltani és tanulmányozni.<sup>138</sup> Vágya teljesült, azonban már maga az utazás is rémületes víziókat hozott, az utóhatások pedig hónapokon keresztül gyötörték, amihez erős szorongás és depresszió is társult. Sartre később a „komor, búval bélelt” Lagache-t, a meszkalint

<sup>135</sup> Lásd Gerassi: *Talking with Sartre*, 2009.

<sup>136</sup> 1971-ben a Gerassi-interjúban Sartre másként – rosszul – emlékezik: azt mondja, hogy 1929-ben, az *École Normal Supérieure*-ön végzett tanulmányai során találkozik a meszkalinnal.

<sup>137</sup> Vö. Beauvoir: *The prime of life*, 1976, 168–178.

<sup>138</sup> Sartre: *L'Imaginaire*, 1940.

befecskenedező pszichiátert hibáztatta, aki állítólag ezt mondta neki: „Amin át-mész, borzalmas lesz.”<sup>139</sup> Sartre a meszkalinos epizóddal egy időben kezdi el írni *Az undort*, a huszadik századi egzisztencialista filozófia legfontosabb regényét, amely 1938-ban jelenik majd meg. Antoine Roquentin, *Az undor* főhőse életkora, mentális habitusa, társadalmi és élethelyzete, legfőképpen pedig víziói és érzelmi állapotai mind-mind az akkor Sartre-ra emlékeztetnek. Roquentint „használtam arra, hogy önelégültség nélkül mutassam meg életem textúráját”, olvashatjuk *A szavakban*, 1964-ben.<sup>140</sup> Másfél évtizeddel később viszont, 1978-ban Sartre elvlasztja Roquentint saját magától: „Amit a regényben leírtam, az nem olyasmi, amit ténylegesen átéltem.”<sup>141</sup> Később hozzáteszi: „*Az undort* nem a betegségem időszakában írtam.”<sup>142</sup> Simone de Beauvoir a maga részéről úgy látja, hogy Sartre filozófiájának „az első kulcsfogalmi a meszkalinülés táján kristályosodtak ki”, igaz, nem fedez fel kapcsolatot a két dolog között.<sup>143</sup> Sartre-életrajzában azonban Hazel Barnes bebizonyítja, hogy „*az undorban* számos emlékmaradványt találunk a meszkalinélményről.”<sup>144</sup> Susan Sontag ugyancsak Sartre munkásságának pszichológiai motiváltságát emeli ki. Ez az életmű

*nem kontemplatív, hanem erős pszichológiai nyomás hajtja előre. [...] Az undor lényegében egész munkásságának a kulcsa. Itt fogalmazza meg az alapproblémát: hogyan asszimilálható a világ a maga visszataszító, nyálkás, üres és tolakodóan anyagias mivoltában – ez az a kérdés, amely Sartre minden írását mozgatja. A lét és a semmi nem más, mint kísérlet a nyelv kifejlesztésére, amely képes ezzel a feladattal megbirkózni, egy olyan tudat gesztusait rögzíteni, amelyet a dolgok és erkölcsi értékek feleslegességének érzése feletti undor gyötör, ami egyszerre jelentett pszichológiai krízist és metafizikai problémát Sartre számára.*<sup>145</sup>

Roquentin a parkban, egy gesztenyefa alatti padon ülve váratlanul megvilágosodik: „hirtelen, hirtelen a fátyol lefoszlott. [...] Megértettem, *láttam*.” Amit megért „rémületes eksztázisban: a fa nem az, amit az emberek fának neveznek. *Az a valami* a lét tiszta állapotában létezik, kívül a nevéen, tulajdonságain vagy funkcióin, amelyek alapján az emberek besorolják. A fa mint olyan lényege szerint felesleges; a fa mindössze azért létezik, hogy legyen.” Ezt az érzést és gondolatsort a fa gyökerei indítják el Roquentinben, amelyek félig kilátszanak a földből a pad

<sup>139</sup> Sartre: *Sartre by himself*, 1978, 37.

<sup>140</sup> Sartre: *The words*, 1964a, 251.

<sup>141</sup> Sartre: *Sartre by himself*, 1978, 41.

<sup>142</sup> Uo. 38.

<sup>143</sup> Beauvoir: *The prime of life*, 1978, 168.

<sup>144</sup> Barnes: *An existentialist ethics*, 1978, 231.

<sup>145</sup> Sontag: *Against interpretation*, 1981, 97–98.



alatt. A gyökerek „puha, szörnyeteg tömegében, rendetlen, rémisztő és obszcén meztelenségében” Roquentin szembetalálja magát a tiszta létezéssel.

Ugyanaz a fenomenológiai redukció indul el spontán módon Sartre-Roquentinben, mint egy évtizeddel később barátjánál, Maurice Merleau-Pontynál. Mindketten rádöbbennek (Merleau-Ponty szavaival): „[...] a dolog önazonossága, az a fajta belső tartás, önmagában nyugvás, az a telítettség és az a pozitivitás, amelyet neki tulajdonítottunk”, voltaképpen esetleges, és amikor „*a nevek kerülőútján* közelítünk a dolgokhoz, azt kockáztatjuk, hogy becímkezzük és nem ismerjük fel őket önmagukban”.<sup>146</sup> Sartre-Roquentin felismerése azonban megreked félúton, részben talán éppen a meszkalin vegyi lórúgásával beindított patológikus élménysorok érzelmi terhei miatt.<sup>147</sup> A tapasztalásban lakozó végtelen szabadság így a semmi rémisztő szakadékát jelenti számára. Míg Merleau-Ponty módszeres reflexióval kiszabadítja magát a steril karteziánus árnyékvilág csapdáiból, eljut a „vad lét” burjánzó eleveenségéhez, és elbűvöli a lét feltáruuló végtelensége, Sartre-Roquentint a dolgok elé táruló lágysága, fluiditása csak réműlettel és viszolygással tölti el.

A pszichedelikus „vízió nem a fantáziához vagy a hallucinációhoz, hanem az észleléshez áll közelebb abban az értelemben, hogy a fenomén prereflektív ontológiai elkötelezettséget indukál”, állapítja meg Horváth és Szabó, „a víziók fantazmagórikus világa is éppoly eleven lehet, mint az észlelet horizontja.”<sup>148 149</sup> Normális esetben a meszkalinlátomások néhány óra alatt lecsengenek, Sartre esetében azonban a víziók fél éven keresztül fennmaradtak: „Rákokat láttam – meséli Sartre a vele interjút készítő John Gerassinak 1971-ben – állandóan ott voltak velem, követtek az utcán és utánam jöttek az előadóterembe az egyetemen [...]. Reggelente, amikor felébredtem, így szóltam hozzájuk: »Jó reggelt, kicsikém, hogy aludtatok?« [...] Kezdtém azt hinni, hogy meg fogok örülni.” Sartre végül terapeutához fordul. Az illetőt történetesen Jacques Lacannak (1901–1981) hívják, két évtizeddel később a francia pszichoanalízis és filozófia meghatározó alakja válik majd belőle. Terapeuta és páciens hamarosan összebarátkoznak. Lacan Sartre téveszméit és depresszív állapotát a magánytól való félelmének és „beszorítottság-érzésének”, a tanári szerep kényszerubbonyának tulajdonította.

<sup>146</sup> Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 2006, 185.

<sup>147</sup> Riedlinger (1982) egy érdekes esettörténeti tanulmányban próbálja feltárni Sartre patológiájának életrajzi vonatkozásait, valamint szimbolikájának lehetséges életrajzi forrásait.

<sup>148</sup> Horváth–Szabó: i. m. 2012, 144.

<sup>149</sup> Horváth Lajos és Szabó Attila ajahuaszkaélményről adott fenomenológiai elemzése – *Az integratív tudatállapotok fenomenológiája* – mint említettem, úttörő jelentőségű a pszichedelikus kutatásokban. Horváth más módosult tudatállapotok elemzésére is gyümölcsözően alkalmazza a fenomenológiát, például a jungli aktív imagináció vagy a testen kívüli élmények esetében.

Sartre akkoriban nincsen jó passzban. Első könyvét a kiadó visszautasítja, a tanításban nem lel örömet. „Ha őszinte akarok lenni, ez volt életem legrosszabb szakasza”, mondja Gerassinak. Állítása szerint végül egy hamisítatlan egzisztencialista aktussal szabadult meg rákjaitól, amelyek *Az altonai foglyokban* (1959), egyik sokat játszott drámájában újra feltűnnek majd. „A rákok addig a napig maradtak velem, amíg egyszerűen úgy nem döntöttem, hogy elegendem van belőlük és nem szentelek több figyelmet nekik.”

### 3.3.3. „Óvakodj a Timothy Leary-féle Gyönyörök kertjétől!” – William Burroughs és a DMT

A *bad tripek* avatott leírója William Burroughs, a *beat*írók közül az egyetlen, akit nem bűvöl el a hinduizmus vagy a zen buddhizmus varázsa. Burroughs már az ötvenes évek elején megismerkedik az ajahuaszkával, az ötvenes évek végén pedig a DMT-vel is, azonban a drogok – heroin, morfium és a különféle pszichedelikumok egyaránt – többnyire csak lidércnyomásos fantáziákat és paranoiát váltottak ki nála. Burroughs, „a legtapasztaltabb utazó”, ahogyan Leary nevezte, a hatvanas évek elején rövid ideig Leary belső köreihez tartozott, hamarosan azonban eltávolodott Leary harvardi társaságától, és egy kritikus eszszét írt róla „Óvakodj a Timothy Leary-féle Gyönyörök kertjétől!” címmel. Leary szomorúan jegyezte fel naplójában: „Bill Burroughs kihullott klánunkból”, majd saját magának címzett instrukciót fűzött a bejegyzéshez: „Dolgozz azon, hogy mi romlott el!” Burroughs „gyanakvó és cinikus maradt a pszichedelikus drogokkal és használatukkal szemben”, amiért Leary saját magát hibáztatta. Eltávolodásuk igazi oka azonban Burroughs lidérces, mágikus-gnosztikus világképe, élményvilága és értékrendje volt, valamint művészi és emberi intranzigenciája, amellyel ragaszkodott ehhez a komor és öntörvényű belső világhoz. Emiatt szükségképpen naivnak és sziruposnak találta Leary hindu „importárúját” a kozmikus örömről: „[...] a kozmikus tudat és szeretet egy másodvonalbeli, B-kategóriás szemét”.<sup>150</sup>

Versluis úgy vélekedik Burroughs apropóján, hogy „az LSD mind anyagi, mind pedig örögi élményeket kínált, egyszerre csodálatos egységet és rémisztő paranoiát és félelmet, míg a DMT inkább az utóbbit”.<sup>151</sup> Amit azonban Versluis a DMT-élményről ír, az félreértésen alapul. Feltehetően Burroughs *bad trip*je téveszti meg, amiről 1961-ben számol be neki Burroughs egyik levelében. Csak-hogy ebben az élményben a *szer*, a *setting* és a *set* hármásából valószínűleg a *set*,

<sup>150</sup> Id. Leary: *The High Priest*, 1968, 227.

<sup>151</sup> Versluis: i. m. 2014, 113–114.

azaz Burroughs herointól megtépzott személyisége játszotta a döntő szerepet. Valójában a DMT-élmény azért rendkívüli, mert – elevensége és megdöbbentő erős spirituális potenciálja mellett – a DMT-tripben általában megtalálható mind a pozitív, mind pedig a negatív érzelmi pólus. A DMT-élmények struktúrája meglehetősen hasonló az ajahuaszkaélményekéhez, noha időbeli kiterjedésük (20-30 perc) csupán törtrésze az utóbbiaknak (3-5 óra). Bokorék így jellemzik az ajahuaszkaélményt:

*az élmény első szakasza szorongató [...] a résztvevők ilyenkor szembenéznek legmélyebb félelmeikkel: az örületől és a haláltól való, akár rettegésig fokozódó félelemmel, paranoid gondolatokkal vagy a teljes kitaszítottág és magány mély kétségbeesésével. A negatív élmények testi tünetekben is megnyilvánulhatnak: szédülés, émelygés, hasmenés és hányás mind gyakori velejárai az élménynek, kedvező esetben a tisztulás, megkönnyebbülés élményét hozva magukkal.*

Ideális körülmények és megfelelő *ayahuascero* (ceremóniavezető sámán) esetén a félelmetes első szakaszt felemelő, az utazók döntő többségénél megtisztító, magasztos élmény követi. Bokorék megállapítják: az ajahuaszkaélmény „gyakran hagy maga után napokig vagy akár több hétig is eltartó emelkedett érzelmi állapotot, amelyben a hétköznapi élet szebbnek, mélyebb értelműnek és boldogabbnak tűnik, mint az élmény előtt”.<sup>152</sup> Hozzáteszik ugyanakkor, hogy „az élmény után felléphet hiányérzet és szürkesség”, noha az esetek többségére ez nem jellemző.

### 3.3.4. Pszichedelikus abúzus Atlantiszon? – Leary negligenciája

Leary szavakban elismeri ugyan a *bad trip* lehetőségét, ténylegesen azonban szinte mindig sajátos „kincstári optimizmussal” említi a pszichedelikus élményt. 1969-ben az UCLA-n tartott előadásán az éppen szárnyait bontogató *New Age*-divat nyomásának engedve az új korszakról, a Vízöntőről beszél, amit „a tudatmódosító vegyületek hoznak majd létre”. Előadásában Leary nem tagadja meg önmagát. Nem riad vissza a titokzatoskodó, ezoterikus kijelentésektől, a minden történelmi alapot nélkülöző okkultista spekulációktól és túlzásoktól, amelyek oly gyakorivá válnak majd a hetvenes–nyolcvanas évek *New Age*-irodalmában: „a pszichedelikumok jelentették a féltve őrzött szúfi, pitagoreus, atlantiszi titkot”, és „Atlantisz azért bukott el, mert lakói visszaéltek a pszichedelikumokkal”. Majd így folytatja: „a jelen forradalmához – amely hedonisztikus, az egyéni szabadság

<sup>152</sup> Bokor et al.: i. m. 2012, 23.

és gyönyör forradalma – a kulcs a pszichedelikumokban van.” Leary a „pszichedelikus jógát” dicsőíti, a hetente végbemenő „halál-újjászületés pszichedelikus jógáját”, és kijelenti: „az egyetlen igazán forradalmi tett, természetesen, állandóan betépve lenni, abban az állapotban maradni és még jobban betépni.”<sup>153</sup> Versluis joggal állapítja meg, Leary egyszerűen nem volt hajlandó komolyan foglalkozni „a *bad tripe*ekkel, az idegösszeomlásokkal, a paranoiával, a pszichózissal, vagy, ami azt illeti, a szexuális érintkezéssel terjedő betegségekkel, a promiszkuitással kapcsolatos pszichológiai problémákkal, a házasságok, párkapcsolatok felbomlásával és hasonlókkal”.<sup>154</sup> Leary rózsás, ám megalapozatlan optimizmusát élete végéig megőrizte. 1988-ban írt *Neuropolitique* (Neuropolitika) című könyvében még mindig biztos benne, hogy filozófiai forradalom közeleg, amely „a tudattágításon alapul majd [...] az individualizmus hangsúlyozásán [...] a szexualitás nyílt kifejezésén [...] és amelynek vallási szimbóluma nem egy keresztben szenvedő férfi, hanem a magasabb rendű szerelem kommuniójában egyesülő férfi-nő pár lesz”.<sup>155</sup>

### 3.3.5. A képzelet öngyógyító ereje

1998 októberében egyhetes zen meditációs gyakorlaton vettem részt, amit történetesen egy jezsuita zen mester vezetett. Október 23-áról 24-ére virradó éjjel álomban egy koldus képében megjelent előttem a Sátán. Egyik lába béna volt. Ütött-kopott, rozoga mankóval a hóna alatt járt, amit madzag tartott össze; ócska szarukeretes szemüvegének eltört a szára, sokszorosán rátekerget sebtapasz rögzítette. Öreg volt, beteg, a pusztulás számtalan jegyét viselte magán – mindazt jelképezte, amitől akkoriban szorongtam. Igazi lidércálom volt, erős szorongással telítve. Felriadtam. Néhány pillanatig úgy éreztem, hogy az álombéli alak ott áll az ágyam mellett. Megnéztem az órát, fél kettőt mutatott. Nemsokára megint elaludtam, most kellemeset álmodtam, az első álom pozitív párját. Be voltam kötve egy telefonvonallal Istenhez, közvetlen kapcsolatban voltunk. Végtelen melegség és biztonság töltött el. A dupla álom jó időre megszabadított akkori szorongásaimtól, egy résztűktől talán örökre. Az élmény nem volt pszichedelikus látomás. Szermentesen hozta létre őket a képzeletem, spontán lelki folyamatokon mentem keresztül, az eset mégis jól ábrázolja a módosult tudatállapotok kreatív potenciálját, emancipatorikus erejét, amely szerencsés esetben képes lehet megszabadítani

<sup>153</sup> Leary: *The Berkeley lectures*, 1998, 234.

<sup>154</sup> Versluis: i. m. 2014, 119.

<sup>155</sup> Leary: *Neuropolitique*, 1988, 10.

lelki gyötrelmeink kisebb vagy nagyobb részétől. Valamilyen spontán öngyógyítás zajlott le bennem, ami tartósan új *Gestalt*-ba rendezte át érzelmi világomat.

Az emberi elme, a képzelőerő különös dolgokra képes, és a fantázia variabilitása a módosult tudatállapotokban, az álomban vagy a pszichedelikus élményben ideiglenesen nagymértékben felfokozódhat. A képzelet fajunk egyik legérdekesebb adottsága, amelynek valódi jelentőségét még csak most kezdi felismerni a fenomenológia. Ha ugyanis „nem a képalkotás és az intencionalitás felől közelítjük meg a fantázia tevékenységét – állapítja meg Ullmann – akkor nem valamiféle hiányt és lefokozott állapotot, az észlelés árnyékát fogjuk a fantáziában megtalálni, hanem az intencionalitást megelőző, sajátos szabályoknak és szerkezeti összefüggéseknek engedelmeskedő tudati szférát”.<sup>156</sup> Leary és Grof az LSD jelentőségét a lelki folyamatok tanulmányozása szempontjából a távcső és a mikroszkóp felfedezéséhez hasonlítják. Noha e hasonlatok a *sixties* szokásos túlzásai közé illeszthetők, kétségtelen: a pszichedelikus élmények félretolják – Blake szavaival – a „felszínt, s feltárják az alatta rejlő végtelent”, vagyis kivételesen alkalmas terepet kínálnak a fantázia tanulmányozására, átjárót a láthatóságot megalapozó láthatatlan sematizáció birodalmába, a Merleau-Ponty által leírt „vad világ”, a *hús* létszférájába, ahol a dolgok még „lágú erők”, amelyek a működő intencionalitásra várnak, hogy az „kibontakoztassa a bennük szunnyadó lehetőségeket”, kivesse őket a tényleges létezés tárgyi világába.

#### 3.4. HITELESEK-E A PSZICHEDELIKUS KVÁZI MISZTIKUS ÉLMÉNYEK?

A pszichedelikumok és a vallási képzelet között kétségtelenül szoros kapcsolat áll fenn, mégis úgy vélem, ez lényegesen törékenyebb annál, mint amit Leary, Huxley vagy Ginsberg feltételeznek. Huston Smith, az elmúlt fél évszázad egyik legkiemelkedőbb amerikai vallásfilozófusa és spirituális tekintélye, Timothy Leary kísérleteinek visszatérő alakja úgy élte meg saját pszichedelikus élményét, mint valódi misztikus élményt, ami korábban több évtizednyi meditáció árán sem adott meg számára. Max Weber készséggel beismerte, hogy a transzcendens élményekre „nincsen zenei hallása”, Huston Smith pedig bölcs derűvel afféle „misztikus lúdtalpasként” jellemezte önmagát. Nos, az effajta fogyatékoságokat, ahogyan erről már Jamesnek is alkalma volt meggyőződni, a pszichedelikumok kiválóan képesek ellensúlyozni. Smith 1960 utolsó napjaiban egy *Massachusetts Institute of Technology*-konferencián futott össze Huxleyval, aki egy papírszalvétára lefirkantotta neki Leary telefonszámát. Smith másnap felhívta Learyt, aki kapva kapott

<sup>156</sup> Ullmann: *Az értelem dimenziói*, 2012, 145.

az alkalmon, hogy egy igazi spirituális szaktekintélyt avathat be a pszichedelikus élménybe, és 1961 újévén a *Harvard Psychedelic Research Center*ben (ami akkor még a *Center for Personality Research* nevet viselte) már össze is hozott Smith számára egy meszkalinülést. A hatás elsöprő erejű volt, Smith megítélése szerint „minden kétséget kizáróan valódi misztikus élmény”, egyfajta „empirikus metafizika”. Smith rengeteget tudott ugyan a világ vallási hagyományairól a védanta hinduizmustól kezdve Plótinoszon keresztül a keresztény, zsidó és iszlám miszticizmusig, az „utazás” során azonban ezeket a rendszereket, mint mondja, kvázi *empirikus igazságokként* volt képes átélni.<sup>157</sup> Innentől fogva, mint Jeffrey Kripal Esalenről írt, már említett könyvében – némi képzavar árán – megállapítja, Smith „a pszichedelikumok vallási legitimitásának és történelmi jelentőségének egyik legékesebb és legfontosabb szerzőjévé vált [...] aki megpróbálta megtisztítani az észlelés kapuját, amit Huxley oly drámai módon kitárt sokak előtt, és amelyen a bejutást Leary hasonlóan drámai módon megnehezítette”.<sup>158</sup>

Ha valaki tehát sokat kapott a pszichedelikumoktól, az Smith volt. Nos, Smith mindezek ellenére nem győzi hangsúlyozni, hogy a pszichedelikus spirituális élmények önmagukban nem elegendők, és hogy az enteogének igazi vallási jelentősége abban áll, hogy ne egyetlen vallási élményt hozzanak létre, hanem egy teljes vallásos életet katalizáljanak.<sup>159</sup> A vallástörténész úgy vélekedik, hogy „a tudattágító szerek veszélyesek lehetnek, és csak nagy gonddal és tisztelettel szabad őket alkalmazni. Önmagukban az enteogének semmiféle spirituális ösvényt nem biztosítanak számunkra. Mindössze pillantásokat nyerünk általuk a transzcendens birodalmára, legfeljebb átmeneti ott-tartózkodást; hosszabb időre azonban nem képesek eljuttatni bennünket ezekbe a tartományokba.”<sup>160</sup> Fellép annak a veszélye is, figyelmeztet Smith, hogy a kvázi misztikus MTÁ keresése „öncélúvá válik, holott minden spirituális törekvés célja az kell legyen, hogy átalakítsa a személy életvezetését és életszemléletét”.<sup>161</sup>

Különös módon Smith, akárcsak James, magától értetődőnek tekinti, hogy a pszichedelikumok *mindenkit képesek* legalább átmeneti jelleggel eljuttatni a spirituális élménydimenziókba és fantáziákba. Valójában azonban még ez a tisztavirág-életű kvázi misztikus élmény sem adatik meg automatikusan minden szerhasználónak. Ahogyan Grinspoon és Bakalar megállapítja:

<sup>157</sup> Vö. Smith: *Cleansing the doors of perception*, 2000, 9–13.

<sup>158</sup> Kripal: *Esalen*, 2007, 123.

<sup>159</sup> Smith: i. m. 80.

<sup>160</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 387.

<sup>161</sup> Uo.

*Sok rekreációs droghasználó valószínűleg soha nem tapasztalja azokat a mélyebb és rendkívüli hatásokat, amelyeket általában nagyobb adagok hívnak elő, csukott szemmel, mély introspekcióval. Azonkívül bármely adagnál sok múlik az időn, a téren és a személyeken, akik a környezetet alkotják.*<sup>162</sup>

Az első buktató tehát, hogy létrejön-e egyáltalán maga az élmény, a második, hogy nem lesz-e belőle *bad trip*, végül a harmadik, a *legnehezebben leküzdhető akadály* következik: az élmény illékony természete. Amennyiben ugyanis a megfelelő feltételek adottak, akkor úgy tűnik, hogy a pszichonauta tudatában valóban hasonló élmények, mintázatok jelennek meg, mint a keresztény, hindu, buddhista vagy szúfi misztikus elméjében, ahogyan ez Huxley, Albert Hofmann, Metzner, Terence McKenna és más pszichedelikus szerzők leírásaiból látható. Ahogyan már utaltam rá, az eltérések nem magában az élményben vannak, hanem az élmény feldolgozásából, vagyis a hétköznapi, nem MTÁ-hoz történő *integrálásából* adódnak. Részben egyéni, részben pedig kulturális természetű különbségekről kell beszélnünk.

### 3.4.1. A misztikus írások „természetes kiválasztódása” és a kozmológiai keret fontossága

Először is vegyük figyelembe, hogy a misztikus élményekről szóló beszámolókból csupán a legsikerültebbeket ismerjük, mivel azok maradtak ránk, vagy legalábbis azok váltak szélesebb körben ismertté. A középkori misztikusok, például Eckhart mester (kb. 1260–1327/28), Loyolai Ignác (1491–1556), Avilai Teréz (1515–1582) vagy Jakob Böhme (1575–1624), saját koruk kiemelkedő szellemei voltak, rendelkeztek azokkal a fogalmi és verbális eszközökkel, amelyekkel artikulálni tudták módosult tudatállapotban átélt egyedi élményeiket.

Még fontosabb különbség, minden bizonnyal a *leglényegesebb* eltérés adódik abból, hogy a keresztény misztikusok transzcendens vízióikat koruk világnézetéhez kapcsolhatták. Ezáltal a középkor és a kora újkor *Weltanschauung*ját és spirituális szenzibilitását maguk is gazdagítani és árnyalni tudták. A mai, technikai alapokon nyugvó civilizációnk természettudományos, mechanikus, naturalista-fizikalista víziója – Heidegger „állványa”, *Gestell*je – a létezőkről erre nem ad módot.

Végül számolnunk kell azzal is, hogy világunkban, egyes premodern és modern kultúrákkal szemben, a pszichedelikus szerek fogyasztásának nem alakultak ki

<sup>162</sup> Grinspoon–Bakalar (eds.): *Psychedelic Reflections*, 1983, 14.

a rituális keretei. Napjaink pszichonautái, vagyis azok a hallucinogén szereket fogyasztó egyének, akik nem rekreációs céllal, szórakozásból, hanem önismereti vagy spirituális indítékokból folyamodnak enteogénekhez, be vannak zárva egy kriminalizált, kétes státusú szubkultúrába.

A pszichedelikus kutatók többsége a fentiek ellenére – némiképp mechanikus módon, csupán a közvetlen élményre fókuszálva – minden további nélkül egyenlőséjelet tesz a pszichedelikumok útján és a más módon előálló spirituális élmény közé. Downing és Wygant az enteogének fogyasztóinak 60%-ánál észlelt „mélyebb bizalmat Istenben”,<sup>163</sup> Walter Clark a felhasználók 100%-ánál regisztrálta azt az érzést, „hogyan érzik Isten jelenlétét”.<sup>164</sup> A klasszikus hatvanas–hetvenes évek egyik legátfogóbb kutatását, amelyből fentebb már idéztünk, Jean Houston – a hetvenes évektől a Humán Potenciál Mozgalom egyik vezetője –, valamint antropológus férje, Robert Masters végezte. Több mint kétszáz LSD-ülést kísérték végig, és további négyszáz olyan alannal vettek fel interjút, akik valamilyen pszichedelikumot fogyasztottak. Könyvünkben, a *The Varieties of Psychedelic Experience*-ben (A pszichedelikus élmény változatai) – a cím James könyvére utal – az LSD-használók 96%-ánál regisztráltak „vallásos képzeteket”.<sup>165</sup> Ezeknek a vizsgálatoknak közös módszertani problémája, hogy nem rögzítik a kísérleti személyek spirituális beállítottságát, világképét az élmény előtt. Érdekes volna azonban összehasonlítani ateisták és meggyőződéses keresztények vagy más vallásúak képzeleti működését a pszichedelikus élményben megjelenő spirituális tartalmak szempontjából.

### 3.4.2. Spirituális víziók a laboratóriumban

#### 3.4.2.1. Pszichedelikus teológia, avagy nagypénteki kísérlet a Harvardon

Az enteogénnel folytatott laboratóriumi kísérleteknek természetesen megvannak a maguk korlátai. És mégis: egyedül a pszichedelikumokkal végzett vizsgálatok teszik lehetővé, hogy kontrollált körülmények között figyelhessük meg a spirituális képzelet működését. A hatvanas évek elején Walter N. Pahnke orvos és teológus Timothy Leary *Harvard Psilocybin Project*-jének keretében a *Harvard Divinity School*on teológushallgatókkal végzett kísérletében két kérdésre keresett választ: (1) előidézhet-e spirituális élményt a psilocibin; (2) ez az élmény tartós

<sup>163</sup> Downing–Wygant: *Psychedelic experience and religious belief*, 1964, 187–198.

<sup>164</sup> Clark: *Hallucinogen drug controversy*, 1974, 411–418.

<sup>165</sup> Masters–Houston: *The Varieties of Psychedelic Experience*, 1966.



hatást gyakorol-e az illető személy világlátására? 1962-ben, húsvét nagypéntek-jén a Harvard Egyetem alagsori kápolnájában végezték el a kísérletet, ahová kihangosították a főkápolnában celebrált istentiszteletet. A kísérletben részt vett Huston Smith és természetesen maga Leary is. Pahnke kísérletében kettős vak módszert alkalmaztak, azaz sem a kísérleti személyek, sem az őket megfigyelők nem tudhatták, hogy kaptak-e pszichedelikus hatóanyagot.<sup>166</sup> 10 fő aktív placebo tablettát kapott, 10 fő pedig nagy adag (30 milligramm) szintetikus pszilocibint. A 10 fős kísérleti csoportból, vagyis azokból, akik pszilocibint kaptak, kilencen „erős misztikus élményről” számoltak be. Fél év múlva felkeresték a kísérleti személyeket. Az élmény – egy fő kivételével – továbbra is pozitív és jelentős maradt. Még inkább figyelemre méltó, hogy *három évtizeddel* később, 1991-ben a MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*) alapítója és igazgatója, Rick Doblin újra felvette a kapcsolatot az 1962-es kísérlet résztvevőivel. Eredeti pályaválasztásuknak megfelelően valamennyien lelkészek lettek.<sup>167</sup> Beszámolóik szerint az 1962-es pszichedelikus élmény – 1 főt leszámítva – mindegyikük számára életre szólóan pozitív hatású volt, és megerősítette keresztény meggyőződésüket. Pahnke a kísérletből az alábbi következtetéseket vonta le:

*Kísérletünk igazolta, hogy a pszilocibin fontos eszköz a misztikus (transzcendens, ekszotikus, kozmikus) tudatállapotok tanulmányozására. [...] Ezek a tudatállapotok az emberi tapasztalatok olyan tartományát képezik, amely bizonyos feltételek mellett reprodukálható és a tudományos kutatások tárgyává tehető [...]. Adataink azt sugallják, hogy egy adott személy egzisztenciális találkozása az olyan alapvető fontosságú értékekkel, mint az élet értelme (múlt, jelen és jövő dimenzióiban), a mély és jelentőségekkel teli személyközi kapcsolatok, a viselkedés megváltoztatásának a felcsillanó reménye és lehetősége, terápiás hatásúak lehetnek, amennyiben kellő szakértelemmel és megfelelő érzékenységgel közelítik meg és dolgozzák fel őket.*<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Az aktív placebo nikotinsav (niacin, B3-vitamin) volt, ami enyhe bizsergést vált ki az alanyokból – más hatása azonban nincsen –, így a kontrollcsoportban lévő személyek azt hitték, hogy ők is pszichedelikus drogot kaptak.

<sup>167</sup> Sessa: *The Psychedelic Renaissance*, 2012, loc. 1541.

<sup>168</sup> Uo. loc. 1530.

### 3.4.2.2. „Misztikus típusú” élmény pszilocibinnel: Griffithsék kísérlete a Johns Hopkins Egyetemen

Az ezredfordulót követően Roland Griffiths és munkatársai a Johns Hopkins Egyetemen kis módosításokkal megismételték Pahnke vizsgálatát.<sup>169</sup> Griffithsék kísérletében 30 egészséges önkéntes magas dóziszú, a Pahnke által alkalmazottal megegyező, 30 milligrammnyi pszilocibint kapott, szájon át. Griffiths és munkatársai Pahnkéhoz hasonlóan kettős vak metodikát használtak, metilfenidát aktív placebóval, 30 fős kontrollcsoporttal. Az üléseket kéthavonta, összesen két-három alkalommal ismételték meg, az adott ülésen átélt misztikus élményt először közvetlenül az ülés után, másodsor két hónappal később kellett értékelni. A kísérlet eredményeit 14 hónap múlva egy további utókövetés is megvizsgálta. Az ülések 8 órán keresztül tartottak, nyugodt, támogató környezetben, minimális intervenciókkal a kísérletvezetők részéről. A kísérleti személyek relaxációs zenét hallgattak, szemmaszkot kaptak, és fekvő helyzetet foglaltak el. Az instrukció az volt, hogy, „egyszerűen figyeljenek csak befelé”. A kísérleti csoport több mint fele számolt be „teljes misztikus élményről”, egyharmaduk pedig kellemetlen szorongásos élményről, ugyanakkor minden kísérleti személy „nagyon mély, fontos élményről” beszélt, kétharmad „az öt legjelentősebb élménye” közé sorolta, egyharmad pedig „egyértelműen élete legfontosabb spirituális eseményeként” nevezte meg azt, amit átélt. 14 hónappal később még mindig „mély személyes jelentést” tulajdonítottak az élménynek. (Újabb tanulmányok szerint az optimális dózis pszilocibinből 20 és 30 milligramm között van, ennél magasabb adag szorongást provokálhat. A 30 mg-os adag tehát az optimális tartomány felső határa volt.) Azok, akik először vettek részt pszilocibinkísérletben, fontos személyiségváltozáson mentek át a következő öt dimenzióban: neurocitás, extravertió, nyitottság, kedvesség, lelkiismeretesség. Ezenkívül kreativitásuk, esztétikai ítézőképességük és képzelőerejük javulásáról is beszámoltak.<sup>170</sup>

Griffithsék tehát korszerű módszertannal kaptak a Pahnkéhoz hasonló eredményeket: az enteogén által mesterségesen kiváltott „misztikus típusú” (Griffithsék terminológiája) élmény pozitív és tartós viselkedéses, attitűd- és értékváltozáshoz vezetett.

<sup>169</sup> Griffiths et al.: Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance, 2006, 268–283.

<sup>170</sup> MacLean et al.: Mystical Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin Lead to Increases in the Personality Domain of Openness, 2011, 1453–1461.

### 3.4.3. Kétkedők: „Ersatz-miszticizmus”, azaz „nincsen benne valódi bölcsesség”

Mint látható, a laboratóriumi vizsgálatok, a „pszichonauták” beszámolóí, a vallástörténeti adatok, valamint a mai enteogén egyházakkal kapcsolatos antropológiai kutatások adatai *azonos irányba mutatnak: a pszichedelikus élmények jó eséllyel mennek át spirituális-transzcendens fantáziákba.* A pszichedelikumok azonban, még ha a „királyi utat” jelentenék is a transzcendens élmények felé, mégsem kínálnak „instant megvilágosodást” vagy megtérést. Még ha sikerül is elérnie az adott személynek a kívánt kvázi-misztikus élményt, az számos esetben meddőnek, üresnek bizonyulhat az illető spirituális fejlődése szempontjából. Mi lehet ennek az oka?

James szerint a misztikus élmény valamiképpen az ellentéteket feloldó egységélményhez kapcsolódik, privát természetű, nemverbális jellegű (James szerint „ineffabilis”, vagyis kimondhatatlan) és tűnékeny állapot. A hallucinogén tudatállapotok feltárhatnak számunkra érdekes, új területeket, „térképet” azonban nem kapunk ezekhez az új tartományokhoz. Igaz, állapítja meg James, már pusztán az is, hogy „ott jártunk”, képes lehet megakadályozni valóságfelfogásunk túl korai és túlságosan rigid lezárását. Ugyanezt az illékonyt teszi szóvá Arthur Koestler is, amikor ezt írja ironikusan Learynek, aki megismertette az LSD-vel: „Nem kétséges, hogy ez csodálatos [...]. De hamis, *Ersatz*<sup>171</sup>. Instant miszticizmus [...], nem rejlik benne valódi bölcsesség. A múlt éjjel megoldottam a világmindenség titkát, ma reggelre azonban már elfeledtem, hogy mi volt az.”<sup>172</sup>

Valóban. A pszichedelikus élmény illékony természete a legfőbb oka annak, hogy sokan megkérdőjelezzik a spirituális erejét. Mint utaltam rá, számos pszichológus, író, teológus és spirituális tanító vélekedik úgy, hogy a pszichedelikus élmény nem valódi misztikus élmény, hanem annak csupán silány pótléka vagy utánzata. Meher Baba, a hatvanas évek népszerű hindu guruja Amerikában, R. C. Zaehner katolikus teológus<sup>173</sup> és számos más spirituális elmélettel vagy gyakorlattal foglalkozó szerző határozottan állítja, hogy az enteogének kifejezetten árthatnak a szert használó személy spirituális fejlődése szempontjából.<sup>174</sup>

<sup>171</sup> Magyarul „pótszer”, „pótlék”.

<sup>172</sup> Id. Leary, *The High Priest*, 1968, 81.

<sup>173</sup> Zaehner: *Drugs, Mysticism and Make-Believe*, 1972.

<sup>174</sup> Meher: *God in a Pill?*, 1966.

## 3.4.3.1. „Szent” miszticizmus versus „profán” miszticizmus

A pszichedelikus robbanás időszaka egybeesett a II. Vatikáni Zsinattal (1962–1965), amely a tridenti zsinat óta a legforradalmibb időszaka volt a katolikus egyháznak. Amerikában nem egy szerzetes, pap és teológus fordult ezekben az években kíváncsian, szakmai érdeklődéstől vezérelve a pszichedelikumok felé. Az egyik ilyen kísérletező R. C. Zaehner, egy jezsuita teológus (a II. világháború alatt a CIA elődjének, az OSS-nek a tisztje) volt, aki azonban meszkalinkalandja után az egyik legmakacsabb és legismertebb ellenfelévé vált az enteogének útján kiváltott misztikus élményeknek. Zaehner ezt írja Huxley esszéről a *Mysticism: Sacred and Profane* (Szent és profán miszticizmus) című könyvének előszavában: „Meg kell mondjam már a kezdeteknél, hogy ez a könyv Mr. Aldous Huxleynak köszönheti keletkezését. Ha soha nem látott volna napvilágot *Az észlelés kapui*, nos, akkor fölöttébb valószínűtlen, hogy jelen szerző elég vakmerő lett volna ahhoz, hogy a komparatív miszticizmus talajára lépjen. Mr. Huxley azonban nem hagyott számomra választást.”<sup>175</sup> Huxley esszében felteszi a költői kérdést: „[...] minthogy nem vagyok látnok, médium vagy zenei géniusz [...] másképpen hogyan is tudnám azokban a világokat meglátogatni, amelyekben Blake, Swedenborg, Johann Sebastian Bach otthon voltak?” Huxley ugyan *connoisseurje* volt ezeknek a világoknak, ez azonban csak fokozta sóvárgását. „Belülről” szerette volna átélni az alkotás és a spirituális képzelet intenzív módosult tudatállapotait, amelyekben misztikusok és egyes képzőművészek, zenei géniuszok írtak, festettek vagy komponáltak. Zaehner az provokálta, hogy az angol író saját, meszkalin által kiváltott misztikus élményeit ugyanolyan természetűnek és rendűnek tartotta, mint a misztikusok által leírt élményeket.

Huxley tézise, mondja Zaehner, „a gyökereiben érint minden vallást, ezért nem lehet elég figyelmet szentelni neki”<sup>176</sup> Ha ugyanis „a meszkalin már itt a földön üdvözült látomásokat tud előidézni [...] akkor a kereszténységnek a moralitásra helyezett hangsúlya nem csupán értelmetlen, hanem kissé naiv is”. A meszkalin így „nem egyszerűen egy társadalmi problémával szembesít bennünket – hiszen hogy az ördögbe is működhetne egy olyan társadalom, amely kizárólag eksztatikusokból áll –, hanem egy nagy jelentőségű teológiai problémával is”<sup>177</sup> Zaehner a következő ellentétpárt állítja fel: a „profán miszticizmus” *természetes*, azaz *természeti folyamatok által determinált* pszichológiai és biológiai mechanizmusok terméke; ezek egyik változata lenne a drogok által kiváltott miszticizmus.

<sup>175</sup> Zaehner: *Mysticism: Sacred and Profane*, 1957, 11.

<sup>176</sup> Uo. 14.

<sup>177</sup> Uo. 13.

Ezzel szemben van a „szent miszticizmus”, ami igazi transzcendenciát és isteni szeretetet tételez fel, a kereszténység esetében az egyetlen és személyes Isten kegyelmének a megnyilvánulását, illetve ennek valamilyen megfelelőjét a hindu, a muszlim és más világvallásoknál.

Noha Zaehner egy fontos problémát exponál, amikor megkérdőjelezi a pszichedelikus és a spontán misztikus élmények egyenértékűségét, érvrendszere több szempontból is kifogásolható. Az isteni kegyelemre való hivatkozás nem *racionális*, hanem *dogmatikus* teológiai érv. A „kizárólag eksztatikusokból álló” társadalom pedig éppúgy működésképtelen lenne akkor is, ha az isteni kegyelem folytán állna elő az eksztázis, mint ha „természetes” úton, azaz pszichedelikumok révén. Végül Zaehner moralitásra való hivatkozása sem elfogadható megkülönböztető mozzanat, mivel számos teológiai koncepció *elválasztja* egymástól az isteni kegyelmet és a moralitást, például, a kereszténységen belül maradván, a kálvinizmus is.

#### 3.4.3.2. *Nem természetes, „nem kell megdolgozni érte”*

Miközben Zaehner a természeti rendbe való betagozódása miatt utasítja el a pszichedelikumok útján kiváltott misztikus élményt, mások éppenséggel azért nem tartják hiteles spirituális útnak, mert spontán természetes lelki folyamatokat borít fel, vagy fejlődési szinteket ugrik át. Ismert például a spirituális jelenségeket kutató, elméleti építkezését és terápiáját a spiritualitás fantáziákra és élményekre alapozó nagy svájci pszichiáter, Carl Gustav Jung korábban már említett tartózkodása a meszkalinnal szemben. Nos, Jung azért nem tartja megfelelő eszköznek a pszichedelikumokat, mert azok a psziché *természetes* érési-fejlődési folyamatát, vagy ahogyan Jung nevezi, az individuáció folyamatát zavarják össze. (Jung a Freuddal való szakítás után a saját maga által kifejlesztett *aktív imagináció*, egyfajta irányított „nappali álom” vagy éber álmodozás technikáját használta a módosult tudatállapotok elérésére.<sup>178</sup>)

Ken Wilber, a mai transzperszonális vagy integrálpeszichológia – Stanislav Grof melletti – vezéralakja pragmatikusan közelít a pszichedelikumokhoz. Bizonyos emberekben „igazi spirituális áttörést” tudnak beindítani, mondja, önmagukban azonban nem vezetnek stabil, hosszú távú spirituális növekedéshez. A pszichedelikumok használói gyakran keverednek bele „egyre bizarrabb és bizarrabb fantáziákba arról, hogy mi a spiritualitás, és mi nem az. Ez pedig valóban *komoly* probléma”, mondja Wilber, aki a meditációt biztosabb útnak tekinti, és

<sup>178</sup> Részletesebben lásd Horváth 2012; Narancsik é. n.

maga is intenzíven gyakorolja.<sup>179</sup> Merőben más jellegű korlátra hívja fel a figyelmet a nemrégiben elhunyt Alexander Shulgin. A pszichedelikus szubkultúra legendás vegyészétől John Horgan kérdezte meg, hogy elképzelhetőnek és üdvösnek tartja-e egy olyan drog előállítását, amely állandóan a „csúcsmélység” állapotában képes tartani az embereket. Shulgin szerint „elképzelhetőnek elképzelhető, azonban ez egyúttal az emberi evolúció vége is lenne”.<sup>180</sup> Képzeljük csak el, mondja Shulgin, milyen lenne ez az állapot!

*Örök áldás. Az örökkévalóságban éreznénk magunkat, ahol nincsen semmilyen negatív érzés, düh, szomorúság vagy versengés. Akkor viszont motiváció sincsen, nem éreznénk semmilyen késztetést arra, hogy változtassunk bármin is, ezzel pedig eltűnne a kreativitás motivációja is. Megszűnne az evolúciós késztetés a túlélésre. Azt hiszem, ez jelentené az emberi faj végét.*<sup>181 182</sup>

Abraham Maslow, amikor 1961-ben először hall Learyék kísérleteiről, sok más kutatóhoz hasonlóan fellelkesül. Mint annyi más kutató, Maslow is úgy gondolta: megtalálták végre az eszközt, amivel úgyszólván laboratóriumi körülmények között lehet majd tanulmányozni a misztikus teljességélményt, Maslow terminológiájával a „csúcsmélységet”. Néhány évvel később azonban, látva Leary botrányait, valamint a tömegessé vált LSD-abúzust, és természetesen befolyásoltatva a közhangulat változásától is, a pszichológusok rádöbbennek, hogy korántsem ilyen egyszerű a dolog. Maslow lelkesedése is hamaros lelohad. Most már úgy véli, hogy a pszichedelikumok nem váltanak ki valódi misztikus élményt, amikor ugyanis Leary és mások művi úton tesznek erre kísérletet, a személyiségfejlődés szempontjából fontos és kihagyhatatlan lépcsőket próbálnak átugrani. Maslow szerint *meg kell dolgoznunk* a csúcsmélységekért, fájdalmas kudarcokon kell átvergődnünk. Csakis az akadályok legyőzése hozhatja meg azt az önbizalmat, amely nélkül elképzelhetetlen a jól integrált személyiség. „Még ha pszichológiai szempontból talán ártalmatlanok is a [pszichedelikus] drogok, spirituális szempontból és a jellemfejlődés szempontjából valószínűleg akkor is károsak. Evidens módon

<sup>179</sup> John Horgan beszélgetése Wilberrel (Horgan 2003, loc. 1085.).

<sup>180</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 3992.

<sup>181</sup> Uo. loc. 4001.

<sup>182</sup> Rick Strassman, az az amerikai kutató pszichiáter, aki a hatvanas évek után 1990-ben először kapott engedélyt pszichedelikus kutatásokra, és ezzel elindította az ezredforduló pszichedelikus reneszánszát, kevésbé pesszimista az örök nirvánával kapcsolatban: „El tudok képzelni egy olyan helyzetet, amelyben egy influenzavírus úgy mutálódik, hogy bekapcsolja metiláló enzimeinket [ezáltal felfokozva agyunk endogén DMT-termelését], elterjed az egész világon, és mindenki elkapja. Valójában ez nem teljesen lehetetlen.” Strassman úgy véli: a fejlődés ekkor sem állna le, mindössze más irányban fejtenék ki kreativitásunkat, mint most.

jobb megdolgozni a kegyelemért, mint megvásárolni. [...] a ki nem érdemelt éden értéktelenné válik.”<sup>183</sup> Hasonló módon vélekedik William Burroughs, a *beatíró* is, akivel a második részben már találkoztunk. Az LSD „kinyithatja a percepció ajtóit”, írja Learynek, azonban „csupán az új mentális habitusok tudatos fejlesztése képes tartós jelentőséget biztosítani a pszichedelikus vízióknak”.<sup>184</sup>

Mint látható, azok a szerzők, akik szkeptikusak a pszichedelikus élmények spirituális minőségével kapcsolatban, elsősorban az élmény tűnékeny voltát hangsúlyozzák, és az integráció elé tornyosuló gigászi akadályokat. (Ami valóban összefügghet a változás gyorsaságával, a tudatállapot hirtelen történő radikális, mondhatjuk, „mesterséges” megváltozásával.) Az integráció munkája elengedhetetlen ahhoz, hogy a pszichedelikus élmény értékes tapasztalattá váljon. Csakhogy ez a tétel fordítva is igaz. Ha az integráció munkája megfelelő, ha az alanynak sikerül átvergődnie az integráció akadályain, a tartósan pozitív hatású misztikus élmény valóban előáll, ahogyan Ram Dass (az első részben már találkoztunk vele, akkor még Richard Alpertnek hívták), Huston Smith, Huxley és más szerzők leírásai és életútja bizonyítják. Újra hangsúlyozni szeretném a befogadó-alkotó elme egyedi sajátosságainak szerepét. Végül, mint az enteogén egyházak példáján láthattuk: van egy meglehetősen biztos módja az integrációnak, nevezetesen a kollektív rituális körülmények megteremtése. A nyugati kultúrkörben egyelőre jóformán ismeretlen ez a gyakorlat, bár egyes *underground* szubkultúrák, különösen az ajahuaszkaceremóniák formájában, már elindultak ebbe az irányba.

<sup>183</sup> Grogan: *Encountering America*, 2013, 178.

<sup>184</sup> Lee–Shlain: *Acid Dreams*, 1985, 82.

## 4. RÉSZ

### SPIRITUÁLIS TARTALMÚ FANTÁZIÁK, AVAGY VALÓSÁGTEREMTÉS ALTERÁLT TUDATÁLLAPOTOKBAN



#### 4.1. EGY „RED HERRING”

Van-e mármost objektív, tárgyi referenciájuk, „külvilági” vonatkozásuk az akár „szermentesen” keletkező misztikus, akár pedig az enteogének segítségével kiváltott kvázi-misztikus látomásoknak, vagy azok csupán képzelgések, szeszélyes szubjektív fantáziák? A kérdést félrevezetőnek tartom, *red herring*nek, ahogyan az angol mondja, mivel két téves feltevést implikál. Az egyik a fizikai világra vonatkozik, a másik a társadalmira. A transzperszonális kozmológia lehetőségét korábban elvetettük. Nem gondolom tehát, hogy valamilyen okkult-misztikus-transzperszonális magasabb rendű valósággal kerülne kapcsolatba a pszichedelikus utazó, ahogyan ezt például Grof állítja, vagy „párhuzamos világokkal”, amint erre Terence McKenna vagy Rick Strassman utal. Ennek ellenére mégsem becsül-ném le ezeknek a fantáziáknak sem az egyéni, sem pedig a kulturális jelentőségét.

Huxley a *Szigetben* így exponálja a problémát: „És mire vonatkozik, már ha megkérdezhetem, Mozart G-moll vonósötöse? Allahra? Vagy a Taóra? A Szent-háromság második személyére?”<sup>185</sup> Mint majd látni fogjuk, a műalkotások hatásmechanizmusával való analógia a segítségünkre lehet. A figyelmes olvasónak feltűnhetett, hogy „spirituális képzelőerőről”, „transzcendens fantáziákról” és hasonlókról írtam, nem használtam a „megvilágosodás”, a „vallási felismerések” és hasonló fogalmakat, nem ragadtattam magam metafizikai kijelentésekre. Megpróbáltam elhatárolódni a transzperszonális kozmológiáktól is, mert úgy látom, van racionális magyarázat ezekre a rendkívüli képzeleti működésekre. A pszichedelikumok spirituális dimenzióit, vagyis a pszichedelikus élmények és fantáziák transzcendens tartalmait pszichológiai, eszmetörténeti és kultúrtörténeti, nem pedig teológiai szempontból közelítettem meg. E mögött a megközelítési mód mögött nem csupán módszertani, hanem ismeretelméleti megfontolások is állnak. Richard Rorty és Merleau-Ponty ismeretelméleti vonatkozású elgondolásait szeretném most segítségül hívni.

<sup>185</sup> Huxley: *Sziget*, 2008, 233.



## 4.1.1. A FIZIKAI VILÁG MEGISMERÉSE: TÜKRÖZÉS VAGY ALKOTÁS?

Az objektivista-fizikalista reprezentációs ismeretelméletek szerint a megismerés kulcskérdése, „hogya a megismerő szubjektum helyesen tükrözi vagy reprezentálja-e az objektív valóságot.<sup>186</sup> Ez a megismerési modell áthatja mind a hétköznapi, mind pedig a tudományos gondolkodást, ideértve az angolszász elmefilozófia jelentős részét is. A világról adott leírásaink azonban nem létezhetnek tőlünk függetlenül. A naturalista-fizikalista ismeretelméleti elképzelésekkel szemben, figyelmeztet Richard Rorty, az igazság nem úgy jön létre, hogy a természet vagy az ember eleve kitüntetne valamilyen nyelvet, amely megszólaltathatja „valódi lényegét”. A valóság nem osztódik saját magától kvázi-mondatokként megformált darabokra, melyeket egyszerűen „tényeknek” nevezhetnénk. A világ nyílt, a létezők sokfélesége kimeríthetetlen. Az ember céljainak, viszonyulásainak megfelelően más és más nyelvekkel vagy szótárakkal más és más vonatkozásait tárja fel a maga számára.<sup>187</sup>

Richard Tarnas eszmetörténész (mint említettük, a nyolcvanas években Esalen bentlakásos programjának az igazgatója) ismeretelméleti szempontból három nagy szakaszra tagolja a nyugati gondolkodás történetét. Az első a *premodern* korszak, amikor a megismerő elme naivan *belevetíti* magát a megismerni kívánt világba, célt, értelmet, isteni rendet és harmóniát lát a létezőkben. A második a karteziánus cezúra időszaka, amellyel a megismerő szubjektum – Charles Taylor kifejezésével a *disengaged reason* (a „distanciált” vagy „elfogulatlan” ész) – hermetikusan *elkülöníti* magát a tárgytól. (Ha azonban a cezúra csakugyan ilyen végletes, ahogyan azt Descartes hirdette, hogyan kerülhet egyáltalán kapcsolatba a megismerő a megismerttel – teszük majd szóvá jogosan a huszadik század fenomenológusai.)

A harmadik szakaszban, amely David Hume-mal, de még inkább Kanttal kezdődik, *újra felpuhul, átjárhatóvá válik a tárgy és a megismerő szubjektumot egymástól elválasztó episztemológiai határ*. A filozófiatörténetben ennek a fejlődési folyamatnak a végén, mint láthattuk, Merleau-Ponty víziója áll, aki szerint „a Lét többé már nem előttem van, hanem körülölel, bizonyos értelemben keresztülfolyik rajtam, és a Létet már nem kívülről látom, hanem a Lét kellős közepéből”.<sup>188</sup> Merleau-Ponty leírásában a tapasztalót éppen úgy átjárja a Lét, mint a tárgyat,

<sup>186</sup> Bernstein: 1988, 29.

<sup>187</sup> „Ha azt mondjuk, egy korábbi nyelv nem volt alkalmas arra, hogy a világ bizonyos részével foglalkozzon (például a csillagos éggel odafönt, vagy a heves szenvedélyekkel idebent), akkor pusztán azt állítjuk, hogy most, miután megtanultuk az új nyelvet, képesek vagyunk arra, hogy a valóság adott részletével foglalkozzunk.” (Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, 1994, 29–30.)

<sup>188</sup> Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 2006, 132.

amellyel a tapasztalás során vonatkozásba kerül, egybekapcsolódik, bizonyos szempontból eggyé olvad. Merleau-Ponty számára, ahogyan Ullmann Tamás rámutat, „a valóság nem a gondolkodás tárgya, mint Husserlnél, illetve nem csak az, hanem az az átfogó valami, ami a gondolkodás erezetét, tagolódását is előrajzolja”.<sup>189</sup> Az alapvető episztemológiai és egyben ontológiai kategória, amely túl van a tapasztalat szubjektív és objektív dimenzióin, a „hús”, a maga erezetével, a tapasztalás pedig *nem szintetizáló* természetű, hanem *differenciáló* tagolódás. „Ahogyan az erezet belülről, a levél húsából tartja a levelet, a gondolatok ugyanúgy jelentik a tapasztalat textúráját, eleinte néma, később kimondott stílusát.”<sup>190 191</sup>

A modern nyugati gondolkodás történetében Kanttól, majd a romantikától kezdődően egyre jobban újra kirajzolódik a tapasztaló és a tapasztalt egysége, a tapasztalás és az értelemkeletkezés folyamatában a tapasztaló saját mintázatainak és a számára feltáruló világ textúrájának bensőséges kapcsolata. Ahogyan Tarnas megállapítja: „A világ olyan természetű, hogy a tapasztalásban annak a szimbolikus keretnek és feltételezési rendszernek megfelelően bomlik ki számunkra, amellyel egy adott egyén vagy társadalom megközelíti.” Ennek az ontológiai és megismerési alapja az, hogy

*az emberi elme számára elérhető tapasztalat oly összetett és változatos jellegű, hogy megfelelő alátámasztást biztosít a valóság végső természetéről szóló legváltozatosabb koncepciók számára is. Az embernek ezért választania kell a potenciálisan egyként megfelelő lehetőségek tág halmazából, s amit kiválaszt, az befolyásolja majd mind a valóság természetét, mind magát a választó szubjektumot. [...] a legmélyebb szinten a világ készségesen alkalmazkodik a megismerőhöz, és annak a vízióknak a karaktere szerint tárja fel magát, amellyel megközelítjük. A világot, amelyet az ember megpróbál megismerni és átalakítani, bizonyos értelemben az a vonatkoztatási rendszer hozza létre, amellyel közelítünk hozzá, és amellyel voltaképpen belevetítjük magunkat, és ezáltal előcsalogatjuk különböző aspektusait.*<sup>192</sup>

<sup>189</sup> Ullmann: *A láthatatlan forma*, 2010, 383.

<sup>190</sup> Merleau-Ponty: i. m. 2006, 137.

<sup>191</sup> Ennek a posztmodern szemléletmódnak a maga okkultista-ezoterikus ízü szóhasználatával Jung volt az első képviselője a pszichológiában, még ha nyelvezete alapján premodernnek tűnhet is számunkra. Jung nem csupán a huszadik századi pszichológia egyik legnagyobb alakja volt, hanem a nyugati ezoterikus tradíció utolsó jelentős képviselője is. Mint minden nagy ezoterikus, Jung is ért hozzá, hogy mondandóját sejtelmes és inspiráló homályba öltöztesse. A Léteit azonban kétségtelenül nem kívülről látja már, hanem „a kellős közepéből”. Az archetípusok elmélete nem más, mint ennek az új tapasztalati szerkezetnek az ezoterikus hagyomány alapján történő kifejtése.

<sup>192</sup> Tarnas: *A nyugati gondolat stációi*, 1995, 456.

Merleau-Ponty azt tárta fel számunkra, hogy a világ készsége idomulása a tapasztalóhoz csupán azért mehet végre, mert a tapasztaló „benne áll a Létben” és a tapasztalásban; nem csupán ugyanaz a textúrája a megismerőnek, mint a megismertnek, hanem a kettő egy és ugyanaz: a Lét úgyszólván *önmagára göngyölődik* a tapasztalásban.

A Tarnaséhoz hasonló filozófiatörténeti korszakolást vázol fel Heller Ágnes is *Az álom filozófiájában*. Heller a heideggeri *Dasein*-elemzés nyelvén fogalmazva a harmadik korszak jellemző vonásának azt tartja, hogy „nem a kozmoszra és benne az ember helyére kérdezőnk, nem is az objektummal, a megismerendővel szemben álló megismerő szubjektumra, hanem a »világban-benne-létre«, amelyben a Lét egy-egy szűk tisztásában (*Lichtung*) az igazság – egy vagy más módon – megmutatkozik”.<sup>193</sup>

Rortyhoz visszatérve: ő éppen úgy nem fogadja el a romantika elképzelését a bennünk rejtőzködő „valódi” énről, mint ahogyan elutasítja a „valódi” természet pozitivista ismeretelméleti koncepcióját is. Thomas Kuhn és Mary Hesse tudománytörténeti munkáira támaszkodva leszögezi: a tudományok történetében nem beszélhetünk az emberi természet és a külső természet egyre pontosabb leírásairól, csupán egymást kiszorító szótárakat találunk, és az új szótár többnyire árnyaltabb, artikuláltabb, mint a régi. A romantika ismerte fel a képzelet hatalmát, hogy „az igazságot inkább létrehozzuk, semmint megtaláljuk”.<sup>194</sup> Azokat az elméleti rendszereket, amelyeket eddig a „magában való világ” pontos vagy kevésbé pontos leírásainak tartottunk, Rorty szerint hasznosabb bizonyos célokra bizonyos előfeltevésekkel létrehozott konstrukcióknak tekinteni. Rorty ezeket a konstrukciókat „szótáraknak” nevezi, amelyeket Wittgenstein nyelvjátékfogalma alapján különféle feladatokra alkalmas szerszámoknak tekint. Ilyen feladat lehet például az előrejelzés és az ellenőrzés (ezeket szolgálja a természettudományok szótára vagy nyelvjátéka, amelynek különlegesen nagy hatású megújítója volt Galilei vagy Newton), az éngazdagítás (a nagy újítók itt például Nietzsche, Proust, Nabokov – és Rorty szerint mindenekelőtt Freud) vagy az emberek közötti szolidaritás erősítése (Dickens, Marx).<sup>195</sup> Tegyük hozzá, ilyen elméleti rendszerek lehetnek a mitikus-vallási narratívák – még ha Rorty nem is szimpatizál velük –, amelyek funkciójáról a következő fejezetben lesz szó.

<sup>193</sup> Heller: *Az álom filozófiája*, 2011, 154–155.

<sup>194</sup> Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 1994, 21.

<sup>195</sup> „[A] nagy tudósok a világ olyan leírásait találják föl, amelyek alkalmasak a történések előrejelzésére és ellenőrzésére, akárcsak a költők és politikai gondolkodók, akik más célok érdekében a világ más leírásait adják. De semmiféle értelemben nem lehet e leírások bármelyike is a magában való világ pontos leírása.” (Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 1994, 19.)

## 4.1.2. ZEN MEDITÁCIÓ ÉS FENOMENOLÓGIA

A zen buddhizmus „semmi” fogalma a maga végtelen potencialitásával nem áll messze a „hústól”, a „vad világtól”, a látható alapjául szolgáló láthatatlan sémáktól. „A semmin – mondja Sunrjú Szuzuki, a San Franciscó-i zen központ első mestere, aki meghatározó szerepet játszott abban, hogy a zen nemes hagyománya gyökeret verhetett a nyugati világban – nem az űrt értem. Van valami, de ez a valami olyan valami, ami mindig készen áll arra, hogy meghatározott formát vegyen fel, és működésének vannak bizonyos szabályai, elmélete vagy igazsága.”<sup>196</sup> Merleau-Ponty megvilágító erejűnek érzi a tapasztalás szempontjából azt a kapcsolatot, ami a festő és az ábrázolt dolog között van. Szuzuki hasonló példával él: Az, hogy „minden csak egy villanás a jelenségek roppant világában, tevékenységünk és létünk szabadságát jelenti. [...] Egy gyönyörű festmény az ujjaidban lévő érzés eredménye. Ha érzed a tus sűrűségét az ecsetedben, a festmény már ott van, még mielőtt elkezdenél festeni. Amikor a tusba mártod az ecsetedet, már ismered rajzolásod eredményét, különben nem tudnál festeni.”<sup>197</sup>

Horváth Lajos a fenomenológiai hangoltság és a meditatív attitűd között fedez fel kapcsolatot: „Talán nem túl provokatív az analógia, ha azt állítom, hogy önmagában véve a husserli epokhé *gyakorlata* is hasonló lehet egy meditatív vagy akár pszichedelikus élményhez.” A meditálóhoz hasonlóan a fenomenológus „megpróbálja felfüggeszteni előzetes sémáit és előítéleteit, igyekszik eredendő nyitottságban szemlélni a dolgokat, hogy azok – heideggeri allúzióval élve – »jelenvalóité« megnyilvánulhasson”. A meditálóhoz hasonlóan „Husserl az *epokhé* (érvényesség-felfüggesztés) módszerével szinte megpróbálja magát a konszenzuális világon túlra helyezni”. Horváth Husserlt idézi: „Tartózkodom a világba, az állandóan észlelésszerű világba való (szenvedő, cselekvő) »beleéléstől«, a dolgok iránti érdeklődéstől, a velük való foglalatosságtól, a rájuk vonatkozó tervezéstől, az éber léttől és az aktív léttől, a világbeli élettől mint mindig új aktusok véghezvitelétől, mindig új dolgok tervezésétől, a régi tervek felelevenítésétől.”<sup>198</sup>

## 4.1.3. A TÁRSAS VALÓSÁG TEREMTÉSE

Ha nem a természetet, vagyis az emberen kívüli többi létezőt, hanem a társas valóságot tekintjük, ott nem csupán a megismerésben van szinte korlátlan

<sup>196</sup> Szuzuki: *Zen szellem, a kezdő szellem*, 2007, 154.

<sup>197</sup> Uo. 138–140.

<sup>198</sup> Husserl: *Az európai tudományok válsága*, 1998/II: 192.

szabadságunk, hanem ontológiai értelemben is. A fizikai-tárgyi valósággal szemben ugyanis a társadalmi-kulturális valóság *konszenzuális* természetű, ami leglátványosabban a vallások jelenségében mutatkozik meg.

A vallási rendszerek alapjait szolgáltató transzcendens víziók funkciója nem az, hogy a fizikai világ már eleve adott különböző mintázatait mutassák fel – ahogyan ezt a természettudományok teszik –, hanem hogy *teremtsék*, létrehozzák a társas valóságot, a társadalmi környezet legfontosabb struktúráit, esztétikai és etikai normarendszerünk alapjait vessék meg. Hiba lenne meseként, üres képzelgésként félretolni a vallási képzelőerőt, ahogyan a felvilágosodás tradíciója erre nagyon is hajlamos. „Azok közé a sajtóságos halandó élőlények közé tartozunk, akik önmagukat saját fogalmaikkal leírva, magukat teremtették” – mondja Rorty.<sup>199</sup> Mi, akik beleszülettünk a zsidó–görög gyökerű keresztény nyugati kultúrába, naiv módon hajlamosak vagyunk azt képzelni, hogy a 17. század tudományos forradalmával kialakított természettudományos világképünk vagy a korábban általunk létrehozott vallási hiedelemrendszer a világ objektív, örök és megváltoztathatatlan természetét tükrözi. Miközben *saját* metafizikai dogmáinkat és tudományos világképünket univerzális érvényességűnek véljük, az elefántfejű Ganésát, Hanumánt, a majomistent, a csábító Saktit, a véres kezű Kálit, a sokkarú Visnut vagy a táncoló Sivát a színes képzelőerő egzotikus termékének látjuk csupán. Megfeledezünk arról, hogy vallásunkat és tudományos világképünket egyaránt ihletett spirituális, illetve intellektuális képzelőerővel megáldott emberek százai, ezrei, milliói hozták létre, és mi magunk tartjuk fenn kollektív gyakorlataink és intézményrendszerünk kifejlesztésével és működtetésével.

A morális, intellektuális és spirituális képzelőerő rendkívül egyenlőtlenül oszlik meg közöttünk. Olykor akár *egyetlen* személy, egy Platón, egy Pál, egy Plótinosz, egy Ágoston, egy Descartes, egy Nietzsche vagy egy Freud képzelőereje is képes arra, hogy radikális módon átrajzolja az addig érvényesnek tartott világképeket és antropológiákat. Elismerem, szokatlanul cseng, ha a „képzelőerő” vagy a „poétikai erő” terminusát filozófusokra vagy tudósokra alkalmazzuk, az igazságról alkotott hagyományos felfogás szerint ugyanis a költők szeszélyes fantáziával alkotnak, és alkotásaiknak esztétikai értéke van csupán, nem pedig igazságértéke – szemben a tudósokkal, akik „felfedezik” a világra és az emberi természetre vonatkozó igazságokat, amelyek kvázi örök időktől fogva ott vannak „kint” a világban, vagy „belül”, a lélekben, várva az éles szemet, amely megpillantja majd őket. Az előző fejezetekben azonban talán sikerült érzékeltetnem azt a jelentős mozgásteret, amellyel a világ tapasztalása és saját magunk megalkotása során rendelkezünk, és amit a pszichedelikus élmény oly kézzelfoghatóvá tesz.

<sup>199</sup> Lásd Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 1994.

Kultúrtörténeti szempontból kiemelkedő a mitikus-spirituális víziók szerepe. Amikor – a kései Merleau-Ponty fogalmait használva – a „keletkező értelem”, a „működő intencionalitás”, a felfogható felfoghatatlan erezetét letapogatva „centrifugális aktivitásával” új értelmeket hoz létre, azok mitikus-spirituális víziók képében is kilöködhetnek a létezésbe. Ezek a látomások (akár „spontán” módon keletkeznek, akár pedig hallucinogén növényekkel kiváltva) a vallásokban „megalvadva”, intézményesülve a konszenzuális valóságot meghatározó alapstruktúrákká léphetnek elő, az adott kultúra *alapszövegét* adják. Kifeszítik a kozmológiai keretet, meghatározzák azt, hogy mi a helyünk a világegyetemben, milyen értelmet tulajdonítunk a világ létezésének és benne saját létünknek, felvázolják az emberképet, amivel egyben megvetik morális normarendszerünk alapjait. Bárhogyan is vélekedjünk a mitikus képzelőerő és a vallás jelenéről vagy jövőbeli szerepéről, a vallások történelmi jelentősége vitathatatlan. A vallások *csírái* pedig minden valószínűség szerint nem az éber normál hétköznapi tudatállapotban, hanem valamilyen módosult tudatállapotban keletkeztek. (Természetesen nem feltétlenül hallucinogén növényekkel kiváltva.) Tom Wolfe már idézett nagy hatású esszéjében a hippimozgalom spirituális szenzibilitását jelentős részben az LSD-hez kapcsolja, és ennek apropóján felvázolja azt a fajta képzeleti *ősrobbanást*, amelyből elgondolása szerint a vallások szülehetnek:

*[S]em a nagy mai vallások, sem pedig a régóta elfeledett számtalan kisebb vallás nem egy kész teológiával, kidolgozott értékrenddel, meghatározott társadalmi céllal vagy akár csak a túlvilági lét valamilyen halvány reményével kezdődött. [...] ehelyett mindegyik egy maroknyi embercsoporttal indult, amelynek tagjai valamilyen hatalmas ekstázisban, elragadtatásban osztoztak egymással, egy „vízióban”, egy „transzban”, egy hallucinációban – voltaképpen egy neurológiai eseményben, az anyagcsere drámai megváltozásában [...].*

Minden bizonnyal a kereszténység univerzumát is a képzelőerő ilyen spirituális tartalmú *ősrobbanása* teremtette meg. Ez volt az az alapító tett, ami létrehozta a nyersanyagot a későbbi intellektuális, művészi és társadalmi-intézményi gyakorlati elaborációhoz és rendszerezéshez, meghatározó módon járulva hozzá a nyugati kultúra fejlődéséhez. A középkori teológia, irodalom, festészet, Párizs, Reims és Chartres lenyűgöző katedrálisai vagy Gaudí *La Sagrada Família*ja a 20. században közvetett módon mind-mind ezeknek a két évezreddel korábbi látomásoknak az elementáris erejéből táplálkozik. A modern nyugati társadalmak, gazdaságok, politikai rendszerek gyökerei pedig mélyen belefűrődnek a keresztény szimbólumok, metaforák, rítusok televényébe.<sup>200</sup>

<sup>200</sup> Vattimo: *After Christianity*, 2002. Vattimo a modernitás és a kereszténység kontinuum voltát

## 4.2. ANAKRONIZMUS-E A VALLÁS?

– A *PI ÉLETE* MINT „ISTEN EGY ELEGÁNS BIZONYÍTÉKA”

A felvilágosodás tradíciójának nézőpontjából a spirituális képzelőerő működése, noha történelmi szerepe talán nem vitatható, a mai posztindusztriális társadalmakban evidens módon anakronizmusnak tűnik. Ezzel az állítással szemben azonban mind gyakorlati, mind pedig episztemológiai érveket fel lehet hozni. Ahogyan korábban utaltunk rá, a múlt század legsikeresebb és legerőteljesebb hatású országa, az Amerikai Egyesült Államok a nyugati kultúra egyik legvallásosabb állama is. Másrészt ismeretelméleti megfontolások is visszatérhetnek bennünket a vallás nyelvjátékának elhamarkodott eltemetéséről. Mint láthattuk, Merleau-Ponty, Wittgenstein, Rorty, Gianni Vattimo és a posztmetafizikai ismeretelmélet más képviselői szerint a világnak nincsen „valódi lényege”, amelyet a tudományok feltárhatnának és egyre pontosabban „tükrözhetnének”. A világ nyílt, kimeríthetetlen, túlsorduló módon gazdag, ezért a megismerőtől függ, hogy a létezők melyik aspektusát „csalogatja elő” a lehetőségek tárházából. Ezzel az ismeretelméleti fordulattal, ahogyan Paul Feyerabend vagy Vattimo és az *il pensiero debole* („gyenge gondolat”) követői felhívják a figyelmünket: a tudomány elveszíti jogosultságát az igazság monopóliumára. Másrészt újra legitimé, elfogadhatóvá válnak a tudománytól eltérő „nyelvjátékok”, narratív beszédmódok, ideértve a vallást is.<sup>201</sup>

A vallásnak azonban ezen újra megszerezhető legitimitás eléréséhez végre kell hajtania a maga metafizikai fordulatát, és – a tudományhoz hasonlóan – minden valószínűség szerint fel kell adnia fundacionalista igényeit. Nemrégiben egy kanadai író, Yann Martel ábrázolta egy új posztmodern vagy posztmetafizikai vallásosság lehetőségét *Pi élete* című nagy sikerű regényében. A cselekmény középpontjában a Pi nevű főhős hajótörése (a hajó baljós módon a *Tsimtsum* nevet viseli, ami, mint a második részből még emlékszünk rá, a kabbalában az Istent nélkülöző teremtett világot jelenti (címűm) és nyolchavi hánykolódása áll a tengeren. Megmenekülését követően Pi a hajózási társaság két japán alkalmazottjának meséli el hányattatásait. Története csodás és felemelő eseményeket tartalmaz, amelyek valószínűsége azonban elenyésző vagy nulla. A két biztosítási szakértő nem fogadja el a történetet, arra kéri a fiút, hogy egy plauzibilisebb, hihetőbb narratívával álljon elő. Pi, habár kelleetlenül, de enged a kérésüknek, és

---

hangsúlyozza, a modernitásban elsősorban a kereszténység metaforikus átértelmeződését látja, és úgy véli, a kereszténység mind a mai napig a nyugati kultúra alapszöveve maradt.

<sup>201</sup> Vattimo így fogalmaz: „A metafizikai Isten halálának és a filozófiai fundacionalizmus szinte általános hitelvesztésének a legfontosabb filozófiai következménye a vallásos élmény megújult lehetősége.” Zabala (ed.): *The Future of Religion*, 2005, 16.

előrukkol egy alternatív történettel, amely négy ember vergődéséről szól, egyikük gonoszágáról, a létért folytatott véres és kegyetlen drámáról. Majd felteszi a kérdést: mivel nem tudják, hogy valójában mi történt, melyik történetet választanák, melyik tetszett nekik jobban? Martel egy interjúban így foglalja össze a regény alapkoncepcióját: „Az élet egy történet. Te választod meg a történetet. A történet Istennel jobb történet.” Barack Obama levélben köszönte meg Martelnek a könyvet, a regényt „Isten egy elegáns bizonyítékának” nevezve. – Íme a posztmodern, a kinyilatkoztatás dogmáitól megszabadult vallás.

### 4.3. A TRANSCENDENS ÉLMÉNY MINT MŰALKOTÁS

E posztmetafizikai valláskonceptió egyik előfutára egy jelentős magyar származású filozófus, Polányi Mihály. Ahogyan Huxley a *Sziget* idézett részletében, Polányi is *a műalkotások élvezetéhez* hasonlítja a transzcendens-vallási tapasztalatot. Mind a vallásos élményben, mind pedig a műalkotások élvezete, befogadása során megjelenik az, amiről Samuel Coleridge (1772–1834), az angol romantikus költő az irodalom vonatkozásában beszélt, és amit így nevezett: „a hitetlenség szándékos felfüggesztése”.<sup>202</sup> Ez a sajátos mentális állapot szükségeltetik ahhoz, hogy átadjuk magunkat egy regény, egy film vagy egy színpadi mű hatásának. Polányi szerint a vallások esetében is ez a tanulás útján elsajátított, szándékosan és bizonyos fokig kontrollálható módon előidézhető beállítódás teszi lehetővé, hogy elfogadjunk egy olyasfajta integratív szemléletet, amely eltér a hétköznapi, a mindennapi élet vagy a természettudományok valóságkonstrukcióitól. Isten létezése például, mutat rá Polányi, nem természettudományos tény, Isten esetében egyáltalán nem olyan entitásról vagy „lényről” van szó,

*akinek léte logikai, tudományos vagy racionális eljárással megállapítható lenne, mielőtt imádni kezdenénk őt. Isten olyan elkötelezettség, mely beletartozik rítusainkba és mítoszainkba. Integráló, képzeleti erőfeszítéseinkben ő az a fókusz, amely értelemmé egyesíti a vallásgyakorlás valamennyi összeegyeztethetetlen elemét.*<sup>203</sup>

Polányi – hívő katolikusként – a keresztény vallás hittételeivel, valamint a katolicizmus rítusaival illusztrálja azt a fajta valóságkonstrukciót, amelyet egy értelmes

<sup>202</sup> Lásd Polányi: *Polányi Mihály filozófiai írásai*, 1992. Polányi mítoszfelfogását másutt részletesebben kifejtem, amikor a pszichoanalízist mint narratív beszédmódot tárgyalom. (Lásd Szummer: *Freud avagy a modernitás mítosza* – „A pszichoanalízis és a mitikus-vallási narráció”, 2005, 40–61.)

<sup>203</sup> Polányi: i. m. 1992, 264.



világ víziója határoz meg. Amikor a katolikus szentmise hatását elemzi, egy színházi dráma befogadásához hasonlítja az élményt:

*Ezen hiedelmek egyikének sincs semmiféle szó szerinti értelme. Éppoly könnyen lerombolhatóak, mint Polonius színpadi halálának ténylegessége, ha valaki megpróbálja valóságosságukat védelmezni a tények világában. Egyaránt a képzelet művei, amelyeket elfogadunk mint teljesen összeegyeztethetetlen ismertetőjegyek jelentésteli integrációját, mivel mélyen megindítanak bennünket és segítenek abban, hogy a magasztos értelem hatalmas tengerében egyesítsük életünk szétszórt cseppjeit.*<sup>204</sup>

#### 4.4. AZ IMMEDIATISTA VALLÁSI ATTITÚD BUKTATÓI A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY INTEGRÁLÁSÁNÁL

Az ellenkultúrája vezéralakjai, Watts, Ginsberg vagy Leary – Huxley ebből a szempontból meglehetősen szkeptikus volt – úgy vélték, hogy a pszichedelikumok lehetőséget biztosítanak az utca embere számára a misztikus-spirituális jellegű élményekre, vagyis *demokratizálják* a vallásos eksztázis tapasztalatát. Míg korábban csupán sajátos lelkialkatú emberek, illetve testük sanyargatásával aszkéták tudtak spirituális-vallásos víziókat átélni, a pszichedelikumok most egy csapásra mindenki előtt szélesre tárják „az észlelés kapuit”. Leary és Grof szerint, mint említettük, az LSD tudományos jelentősége a lélektan területén a mikroszkóphoz és a teleszkóphoz hasonló, míg Albert Hofmann egyenesen a maghasadás, az atomenergia jelentőségéhez méri.

Azt is láthattuk, hogy Versluis, a nyugati ezoterikus tradíciók ismert kutatója rámutat: ennek a felfogásnak fontos előzményei vannak az amerikai vallásosságban. Emlékeztetünk rá, Versluis *immediatizmusnak* vagy „*közvetlen* vallásosságnak” nevezi ezt a vallási hagyományt, amelyet a késő antikvitás gnosztikusaiig és neoplatonikusaiig, sőt, a püthagoreusok misztériumvallásáig vezet vissza, és amely megtalálható a katolikus és a protestáns misztikában is. Teljes, kifejtett formájában azonban csupán Amerikában találkozhatunk vele. A pszichedelikumok fogyasztása az immediatista spiritualitás *par excellence* formája, mutat rá Versluis.

Mindezek ellenére nem egyértelmű, hogy az enteogének az emberek *nagy többsége* számára valóban hatékony eszközöket kínálnak-e a *tartós* hatású misztikus élmények elérésére, vagy csupán silány pótlékokat, ahogyan Koestler mondja, üres „*Ersatz*-miszticizmust” hoznak létre. Igaz, a pszichedelikumokkal kiváltott transzcendens élmények – ahogyan arra már William James is rámutatott – általában

<sup>204</sup> Uo. 266.

intenzívebbek, mint a hagyományos egyházi keretek között átélt vallási élmények. Ez egyfelől termékeny megújulási lehetőséget kínálhat a vallások számára, ahogyan az észak- és dél-amerikai enteogén egyházak példája mutatja. Másfelől azonban nehezen kikerülhető buktatókat is magában rejt. Mivel a pszichedelikus élmények radikálisan különböznek a normál tudatállapotban megszokott és befogadott élményeinktől, meglehetősen nehéz a hétköznapi élet keretei és a normál éber állapot és éntudat struktúrái közé integrálni őket.

A kvázi-misztikus pszichedelikus élmény imediatista, közvetlen, egyéni jellege, a rendkívül intenzív hatású transzcendens élmények, spirituális tartalmú fantáziák itt úgyszólván megbosszulják magukat. Ha valaki a nyugati társadalmakban, laicizált keretek között él enteogénekkal, akkor izoláltságából eredően szinte leküzdhetetlen nehézségekkel kell számolnia. Ahogyan Móró megállapítja,

*a vallásos-misztikus élmények feldolgozásához egy, a közös meggyőződésen nyugvó, ám egyben erkölcsi, etikai és életvezetési útmutatást is adó lelki hitközösség létrehozása szükségeltetik. Az egyház hitvallását elfogadó hívek – lelki fejlődésük érdekében – lényegesnek tartják a transzcendencia átélését és a vallásos élmény közvetlen megtapasztalását, a módosult tudatállapotokat mint ennek az élménynek a hatékony eszközeit értékelik és hasznosítják [...].*

Mint Kripal rámutat, ugyanezzel a dilemmával küszködött Huxley, és néztek szembe a korai Esalen szemináriumvezetői és előadói. „Keresztény fogalmakkal kifejezve lényegében az isteni kegyelem, a vallási szentségek és a közösségi élet szükségessége forgott kockán.”<sup>205</sup>

Míg tehát szorosan a pszichedelikus *élményre* fókuszálva negligálhatjuk a rituálék, kollektív gyakorlatok és az azonos hiedelemrendszer osztó közösség fontosságát, az élmény tartós hatásának biztosítása, vagyis az *integráció* már sokkal inkább igényli a kollektív praxist. A pszichedelikus spirituális élmény önmagában szinte semmi, mutat rá Huston Smith, a döntő mozzanat az, hogy mit kezdünk vele, képesek vagyunk-e beépíteni világlátásunkba, értékrendünkbe, végső soron tetteinkbe. A spirituális integrációhoz jóformán elkerülhetetlen valamilyen vallási közösséghez, ideális esetben egy enteogén egyházhoz való tartozás. Anthony Storr, a kiváló angol pszichiáter ezt írja a spirituális vezetőkről szóló könyvében:

*A hangok, az üzenetek, a misztikusról vallott messianisztikus elképzelések, az az érzés, hogy valaki különleges vagy kiválasztott, a világegyetemről kialakított, tudományos alapot nélkülöző elméletek felállítása mind-mind a téveszmés viselkedés klasszikus tünetei.*

<sup>205</sup> Kripal: *Esalen* 2007, 120.

*Ám ezek a jellemzők, természetesen, a világ legnagyobb hitrendszereinek is az alapjai. Ha csupán száz hívő lenne a világon [...] akik a szeplőtelen fogantatás, a feltámadás és a lélek halhatatlansága tanait vallják, különnek tartanánk őket.*<sup>206</sup>

Nem arról van szó, hogy a vallások kollektív hallucinációt, pszichózist, vagy ahogyan Freud vélte, kényszercselekvéseket, az emberiség „kollektív neurózisát” és hasonlókat jelentenének, hanem arról, hogy az a fajta nyelvjáték, *valóságkonstrukció*, ami megvalósul bennük, nem lehet tisztán egyéni gyakorlat. Ha nincsenek rítusaink, közösségeink és intézményeink, amelyekben az egyéni spirituális élmények letisztulhatnak, artikulálódhatnak, „sztenderdizálódhatnak” és összegződhetnek, akkor eltűnnek, mint a sivatagban felborult kulacsból kifolyó víz, amit néhány pillanat alatt mohón magába szív a szomjas homok. Az intézményesülés, bármennyire megbéklyózza is a mitopoétikus képzelőerő spirituális szárnyalását, valószínűleg nélkülözhetetlen a vallások fennmaradásához. Ahogyan Huston Smith bölcs pragmatizmussal megállapítja:

*Ha nem intézményesítet a spirituális élményeidet, azok nem hagyhatnak nyomot a történelemben. Ha Jézust nem követte volna Szent Pál, aki megalapította az anyaszentegyházat, a hegyi beszéd egyetlen nemzedék alatt elpárolgott volna. Ezért úgy gondolom, ha komolyan vesszük a spirituális életet, vállalnunk kell az intézményesülés terheit – jóllehet, azok súlyos terhek.*<sup>207</sup>

#### 4.5. KONKLÚZIÓK

Utunk végéhez értünk. Míg a pszichedelikumok és a spirituális képzelet kapcsolatát meglehetősen erősnek találtuk, az enteogének és a vallás kapcsolatára már kevésbé tudnánk egyértelmű megállapításokat tenni. Egyelőre nehéz lenne megmondani, hogy az enteogén szerhasználat képes lesz-e érdemben gyarapítani a Nyugat spirituális hagyományait, vagy pedig zsákutcát jelent, „Ersatz-miszticizmust”. Rendelkezésünkre áll azonban néhány, immáron egy évszázada tartó „természetes kísérlet”, amelyekből kellő óvatossággal levonhatunk bizonyos tanulságokat. A transzatlanti nyugati kultúra peremén és zárvényaiban kialakuló észak- és dél-amerikai enteogén egyházak, a NAC, az UDV, a Barquinha vagy a Santo Daime összességükben mintegy 3-400 ezer hívükkel, 3-4 generációs múltjukkal azt mutatják, hogy ezek a pszichoaktív növények által megtámogatott

<sup>206</sup> Storr: *Feet of Clay. A Study of Gurus*, 1997 (id. Brown: *A spirituális turista*, 2005, 278–279.).

<sup>207</sup> Horgan: i. m. 2004, loc. 367.

vallási formák *spirituális, fiziológiai, érzelmi, kognitív és társadalmi* szempontból egyaránt *pozitív hatást* gyakorolnak követőikre.

Az integráció gigászi nehézségeit tekintve azonban el kell ismernünk, hogy a hagyományos egyházak, ahogyan a fejlett nyugati államok is, bizonyos szempontból joggal tartanak a módosult tudatállapotoktól. Ebben az idegenkedésben nem csupán előítéletek és a hallucinogén szerek szubverzív hatásaitól való eltűnt és indokolatlan félelmek jelennek meg, hanem annak a tudatos felismerése vagy ösztönös megsejtése is, hogy a pszichedelikus élmény feldolgozása az esetek túlnyomó többségében *megoldhatatlan* feladatnak bizonyul az alanyok számára. Pszichedelikus vízióink álmainkhoz hasonlóan becsesnek és jelentőségtelinek tűnnek számunkra, ami a nárcizmus, öncsalás és önhittség csapdáit tartogatja a pszichonauta számára. A pszichedelikus utazó sokszor hiszi azt, hogy a kívánatosnak vélt pszichés és spirituális változások már az élmény során végbementek benne. „Ezek az érzések azonban gyakran illuzórikusak, a valóságban semmilyen változás nem történik, s ilyen formában egy nem kellően feldolgozott élmény akár többet is árthat, mintha meg sem történik”, állapítják meg Bokorék.<sup>208</sup>

Susan Blackmore, a módosult és normál tudatállapotokat kutató brit pszichológus rávilágít a tudatról írt monográfiájában: az enteogének által kiváltott spirituális élmények hitelességével kapcsolatos viták részben abból fakadnak, hogy magának a misztikus élménynek a fogalma is rendkívül nehezen körvonalazható, így jóformán egyik ismeretlen dolgot próbáljuk a másikkal összehasonlítani. A fenomenológiai beszámolók végtelenül változatosak, néha egymásnak ellentmondók, ahogyan az élményt kiváltó módszerek és az élmény jelentőségének a megítélése is eltérő. Ezenkívül, ahogyan jeleztem, a kvázi-misztikus pszichedelikus élmények hívei és ellenzői általában elbeszélnek egymás mellett. A támogatók a pillanatnyi élményre fókuszálnak, nem vizsgálják az élmény tartós hatását, gyakran bagatellizálják az integráció fontosságát. Az ellenzők pedig feltételezik, hogy a különbségek magából az élményből, nem pedig az integráció elmaradásából következnek.

Helytől és kortól függetlenül megállapítható, írja Blackmore, az emberek jelentős energiákat fordítottak arra, „hogy olyan eszközöket találjanak, amelyekkel megváltoztathatják tudatállapotukat”.<sup>209</sup> Számos pszichoaktív szer fogyasztása veszélyes, akár halálos is lehet,<sup>210</sup> ezért „a legtöbb kultúra rítusok, szabályok, hagyományok bonyolult rendszerével szabályozza, hogy ki és milyen körülmények,

<sup>208</sup> Bokor et al., 2012, 504–505.

<sup>209</sup> Blackmore: *Consciousness*, 104.

<sup>210</sup> A tényleges veszélyekkel kapcsolatban – amelyek egyik legismertebb szakértője a nemzetközi szakirodalomban Frecska – lásd Frecska–Luna 2006; Frecska 2007.

illetve milyen felkészülés után fogyaszthat ilyen szereket”.<sup>211</sup> A nyugati kultúra az elmúlt fél évszázadban jogi tiltásokkal próbálkozott, viszonylag kevés sikerrel. A legerősebb és legveszélyesebb pszichoaktív drogok manapság könnyűszerrel beszerezhetőek illegálisan az utcán vagy akár az interneten keresztül. A helyzet nyugtalanító, és romló tendenciát mutat. Az illegalitás miatt a pszichedelikumok többségét lelkiismeretlen bűnözők forgalmazzák, a fogyasztók pedig, akik szinte teljes egészében a fiatalok közül kerülnek ki, nem rendelkeznek megfelelő ismeretekkel és védelemmel a drogokkal kapcsolatban. Egyre újabb és újabb s egyre pusztítóbb *dizájner* drogok lépnek a piacra, az addiktológusok pedig már régóta visszasírják a nyolcvanas–kilencvenes éveket, amikor még csupán a jól ismert hatású „klasszikus” drogokkal kellett birkóznuk.

Számos oka van annak, hogy a tiltás miért nem hatékony, az egyik legfontosabb tényező azonban minden bizonnyal az, hogy nem tesz különbséget a rekreációs, a terápiás és a kutatási célok között. A terápiás, kontrollált körülmények között történő felhasználás tabusítása értelmetlen, hiszen bizonyos korlátok között még a valóban veszélyes, hatalmas addiktív potenciállal rendelkező morfint is alkalmazni lehet. Még értelmetlenebb és védhetlenebb a kutatások megnehezítése. Ha az emberi tudat működését tanulmányozni akarjuk, mutat rá Blackmore, aligha találhatnánk a pszichedelikumoknál erre alkalmasabb eszközöket a pszichoaktív szerek között. A pszichedelikus kutatók a hatvanas években laboratóriumaikban és klinikai környezetben

*több tízezer pszichedelikus ülést figyeltek meg és rögzítettek, töprengtek rajtuk és elemezték őket. Eközben az emberi élmények és tapasztalatok páratlan változatosságának és intenzitásának voltak tanúi. Ami azt illeti, valószínűleg nem volt még olyan csoport az emberi történelemben, amely az élmények ilyen panoptikumához tudott volna hozzáférni: fájdalom és eksztatikus, felemelő és lesújtó, magasztos és sátáni, szerető és gyűlölettel teli, misztikus és hétköznapi élmények végtelen változatosságához. Az emberi tapasztalatok teljes spektruma, beleértve a legritkább és legmélyebb élményeket is, olyan intenzitással tört fel kísérleti személyeikben, ami egyébként csupán a legszélsőségesebb egzisztenciális helyzetekben fordul elő,<sup>212</sup>*

állapítja meg Walsh és Grob már idézett könyvükben.

Míg a pszichedelikumok tömeges rekreációs fogyasztásának korlátozása mellett racionális érvek szólnak, a kutatás, a terápia, az önismereti és a

<sup>211</sup> Uo.

<sup>212</sup> Walsh–Grob (eds.): *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics*, 2005, 2.

*hospice*-felhasználás útjából indokolt elgördíteni az akadályokat, és visszatérni a hatvanas évek első felének a gyakorlatához, amikor erre szakosodott terapeuták alkalmazták a „savat” és a pszilocibint explorációra és gyógyításra. A kutatóknak megfelelő engedélyezési eljárás után ugyancsak hozzá kellene férniük ezekhez a fontos pszichotróp anyagokhoz, mégpedig a jelenleginél lényegesen egyszerűbb módon. A kilencvenes évektől a terápiás kutatások újra beindulhattak, az elmúlt fél évtizedben pedig jelentősen felgyorsultak.<sup>213</sup> Ami azonban a terápiát és az önismereti csoportokat illeti, a jelenlegi törvényi szabályozás ezeket illegálisba kényszeríti.

Valószínűnek, egyben kívánatosnak tartom, hogy a pszichedelikumok más kultúrákhoz hasonlóan előbb vagy utóbb a mi világunkban is megtalálják helyüket. Használatukat szakmai keretek között, pszichológusok, pszichiáterek és más segítő foglalkozásúak kontrollja mellett kellene újra legalizálni a terápia, a szakemberek által vezetett önismereti csoportok, valamint a *hospice*-gondozás számára. Learynek egyvalamiben biztosan igaza volt: „Elkerülhetetlen, hogy ezeknek az élményeknek a felügyelete céljából kialakuljon a pszichedelikus vezetők új szakmája.”<sup>214</sup> A globálissá vált transzatlanti kultúrának, úgy tűnik, fel kell készülnie a pszichedelikumokkal és – sajnálatos módon – más, a pszichedelikumoktól eltérően *valóban* ártalmas drogokkal való együttélésre. Az LSD, a pszilocibin, a DMT és a más „hallucinogének” a *sixties* várákozásaival ellentétben nem csodaszerek ugyan, azonban a biztonságos, ideális esetben csoportos környezetben végzett „utazás” és az élményanyag alapos feldolgozása, vagyis a normál tudatállapot mentális szerkezeteihez való hozzáfűzése erre specializálódott szakemberek segítségével szerencsés körülmények között valóban „tudattágító” (éngazdagító, illetve terápiás hatású) lehet.

<sup>213</sup> Lásd például Johnson et al., 2008; Sessa–Nutt 2007; Winkelman–Roberts (eds.) 2007; Frecska 2008.

<sup>214</sup> Leary: 2003, 221.



## IRODALOMJEGYZÉK



- BABUSA P. – BARTHA D. P.: Droghasználat a spiritualitás tükrében – avagy felfoghatók-e a droghasználók bizonyos élményei spirituális élményekként? *Studia Caroliensia*, VI. évf. 2005/1. 103–150.
- BARNES, H. E.: *An Existentialist Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- BEAUVOIR, S. de: *The Prime of Life*, New York, Harper & Row, 1978.
- BERNSTEIN, R. J.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988.
- BLACKMORE, S.: *Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- BLAINEY, M. G.: Forbidden Therapies – Santo Daime, Ayahuasca, and the Prohibition of Entheogens in Western Society. *Anthropology of Consciousness*, 2010. febr. 54 (1): 287–302.
- BLAKE, W.: *A menny és pokol házassága*, in *A tapasztalás dalai. Válogatott versek*, <http://mek.oszk.hu/00300/00331/00331.htm>, é. n.
- BLAVATSKY, H.: *Isis the Unveiled*, New York, J. W. Bouton, 1877.
- BLAVATSKY, H.: *The Secret Doctrine*, London, Richard Harte, 1888.
- BLUM, R. H. (ed.): *Utopiates: The Use and Users of LSD-25*, New York, Atherton Press, 1964.
- BOKOR P. – FRECSKA E. – CSÁNYI B. – BRYZ Z.: Az ayahuasca terápiás lehetőségei és veszélyei, *Lege Artis Medicinæ*, XXII. évf. 2012/8–9. 504–505.
- BROWN, M.: *A spirituális turista. Személyes kalandozások a vallásosság peremvidékein*, fordította Balázs Katalin, Budapest, Ursus-Libris Könyvkiadó, 2005.
- CARHART-HARRIS, L. R. – NUTT, D. J.: User perceptions of the benefits and harms of hallucinogenic drug use. A web-based questionnaire study, *Journal of Substance Use*, 15 (4), 283–300, 2010.
- CLARK, W. H.: Hallucinogen drug controversy, in RADOUCO-THOMAS, S. – VILLENEUVE, A. – RADOUCO-THOMAS, C. (eds.): *Pharmacology, Toxicology*,



- and Abuse of Psychomimetics (Hallucinogens)*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 1974, 411–418.
- DEMETROVICS Zs.: Az LSD ma, in Hofmann, A.: *LSD. Bajkeverő csodagyermekem. (Egy „varázsszer” felfedezése)*, fordította Bereczky Tamás, Budapest, Edge 2000 – NDI, 2006, 186–193.
- DODDS, E. R.: *A görögség és az irracionalitás*, fordította Hajdu Péter, Budapest, Gond–Cura – Palatinus, 2002.
- DOSZTOJEVSZKIJ, F. M.: *A Karamazov testvérek*, fordította Makai Imre, Budapest, Európa, 1982.
- DOWNING, J. J. – WYGANT, W. Jr.: Psychedelic experience and religious belief, in Blum, R. H. (ed.): *Utopiates: The Use and Users of LSD-25*, New York, Atherton Press, 1964, 187–198.
- ELLUL, J.: *The Technological Society*, New York, Knopf, 1964.
- FARKAS Á.: Utószó Huxley meszkalin-esszéihez, in Huxley, 2008, 167–178.
- FORTE, R.: *Timothy Leary: Outside Looking in*, Rochester, Park Street Press, 1999.
- FRECSKA, E.: Therapeutic guidelines: Dangers and contra-indications in therapeutic applications of hallucinogens, in Winkelman, M. – Roberts, T. B. (eds.): *Psychedelic Medicines: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, Westport, CT: Praeger/Greenwood Publishers, 2007.
- FRECSKA, E.: Ayahuasca versus violence – a case report, *Neuropsychopharmacologia Hungarica*, 2008, 10 (2). 103–106.
- FRECSKA, E. – LUNA, L.: The Adverse effects of hallucinogens from intramural perspective, *Neuropsychopharmacologia Hungarica*, 2006, VIII/4. 189–200.
- FRECSKA E. – MÓRÉ Cs. E. – VARGHA A. – LUNA, L. E.: Enhancement of creative expression and entoptic phenomena as after-effects of repeated ayahuasca ceremonies, *Journal of Psychoactive Drugs*, 2012, 44 (3). 1–9.
- GADAMER, H.-G.: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése, fordította Egyedi András, *Athenaeum*, I. évf. 1991. 1. sz. 10–19.
- GASSER, P. – HOLSTEIN, D. – MICHEL, Y. – DOBLIN, R. – YAZAR-KLOSINSKI, B. – PASSIE, T. – BRENNEISEN, R.: Safety and efficacy of lysergic acid diethylamide-assisted psychotherapy for anxiety associated with life-threatening diseases, *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 2014, 202 (7). 513–520.
- GERASSI, J.: *Talking with Sartre. Conversations and Debates*, Yale University Press, 2009.
- GINGSBERG, A.: Consciousness and practical action, in Berke, J. (ed.): *Counter Culture*, London, Peter Owen Ltd., 1969.
- GREEN, A.: *Seek my Face, Speak my Name*, New Jersey, Jason Aronson, Northvale, 1995.

- GRIFFITHS, R. R. – RICHARDS, W. A. – MCCANN, U. D. – JESSE, R.: Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance, *Psychopharmacology*, 2006, 87 (3). 268–283.
- GRINSPOON, L. M. D. – BAKALAR, J. B. (eds.): *Psychedelic Reflections*, New York, Human Sciences Press, 1983.
- GROF, S.: *A jövő pszichológiája, a pszichológia jövője*, fordította Turóczi Attila, Budapest, Pilis-Print Kiadó, 2008.
- GROGAN, J.: *Encountering America: Humanistic Psychology, Sixties Culture and the Shaping of the Modern Self*, New York, Harper Perennial (Kindle Edition), 2013.
- HELLER Á.: *Az álom filozófiája*, Budapest, Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, 2011.
- HITTINGER, R.: *Psychedelia and American Religion*, The World & I Online (Kindle edition), 1988.
- HOFMANN, A.: My meetings with Timothy Leary, in Forte (ed.): *Timothy Leary: Outside Looking in*, Rochester, Parking Street Press, 1999.
- HORGAN, J.: *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search for Enlightenment*, Mariner Books (Kindle Edition), 2004.
- HORVÁTH H. – HORVÁTH L.: Az imagináció határmezsgyéin, *Imágó Budapest*, 2012. 2. sz. 63–76.
- HORVÁTH L.: Affektív és figurális sematizmus Jung pszichológiájában, *Imágó Budapest*, 2012. 3. sz. 83–96.
- HORVÁTH L.: Fantazmikus önaffekció és aktív imagináció, *Nagyerdei Almanach*, 2012. 2. sz. III. évf. 12–24.
- HORVÁTH L.: *Testet öltött vad lét, avagy a pszichedelikus állapotok fenomenológiai modellje*, kézirat, é. n.
- HORVÁTH L. – KÖMÜVES S. – SZABÓ A.: Halálközeli élmények fenomenológiája, in Kőműves S. – Rózsa E. (szerk.): *A személy bioetikai kontextusa*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 259–309.
- HORVÁTH L. – SZABÓ A.: Az integratív tudatállapotok fenomenológiája. Az észlelés és fantázia határmezsgyéjén, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2012. 56. évf. 125–150.
- HUSSERL, E.: *Az európai tudományok válsága*, I–II., fordította Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás, Budapest, Atlantisz, 1998.
- HUSTON, S.: *Cleansing the Doors of Perception. The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*, New York, Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2000, 9–13.
- HUXLEY, A.: *Az érzékelés kapui*, Szeged, Szukits, 2002.
- HUXLEY, A.: *Human Potentialities*, [előadás az MTI-n], Dolphin Tapes, 1961.
- HUXLEY, A.: *Moksha: a tudat határai*, fordította Székely Kata, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2008.

- HUXLEY, A.: *Sziget*, fordította Vizi Katalin, Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2008.
- JAMES, W.: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Create Space Independent Publishing Platform, 2009.
- JOHNSON, M. W. – RICHARDS, W. A. – GRIFFITHS R. R.: Human hallucinogen research: guidelines for safety, *Journal of Psychopharmacology*, 2008, 22 (6). 603–620.
- JUNG, C. G.: *Psychology and alchemy*, in *Collected Works*, Vol. 12, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- JÜNGER, E.: *Annäherungen. Drogen und Rausch*, Stuttgart, Ernst Klett, 1970.
- KANT, I.: *Az ítélőerő kritikája*, fordította Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2003.
- KRIPAL, J. J.: *Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- LATTIN, D.: *The Harvard Psychedelic Club: How Timothy Leary, Ram Dass, Huston Smith, and Andrew Weil Killed the Fifties and Ushered in a New Age for America*, New York, Harper Collins, 2011.
- LEARY, T.: *Neuropolitique*, Las Vegas, New Falcon Publications, 1988.
- LEARY, T.: *High Priest*, New York, College Notes and Texts Inc., 1968.
- LEARY, T.: *Az eksztázis politikája*, Budapest, Edge 2000 – NDI, 2003.
- LEARY, T.: Programmed communication during experiences with DMT, *Psychedelic Review*, 1966/8. 23–35.
- LEARY, T.: The Berkeley lectures, in *The Delicious Lectures of Moving One's Hand*, New York, Thunder's Mouth Press, 1998.
- LEARY, T. – ALPERT, R. – METZNER, R.: Rationale of the Mexican Psychedelic Training Center, in BLUM, R. H. (ed.): *Utopiates: The Use and Users of LSD-25*, New York, Atherton Press, 1964, 178–186.
- LEARY, T. – METZNER, R. – ALPERT, R.: *The Psychedelic Experience*, New York, Kensington Pub Corp, 1995.
- LEE, M. A. – SHLAIN, B.: *Acid Dreams. The CIA, LSD, and the Sixties Rebellion*, New York, Grove Press, 1985.
- MACLEAN, K. A., JOHNSON, M. W. – GRIFFITHS, R. R.: Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness, *Journal of Psychopharmacology*, Vol. XVII., 2011/25. 1453–1461.
- MARCUSE, H.: *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon, 1964.
- MASTERS, R. L. – HOUSTON, J.: *The Varieties of Psychedelic Experience: The Classic Guide to the Effects of LSD on the Human Psyche*, Rochester, Park Street Press, 1966.
- MEHER, B.: *God in a Pill? On L.S.D. and the High Roads*, San Fransisco, Sufism Reoriented, 1966.

- MERLEAU-PONTY, M.: *A látható és a láthatatlan*, fordította Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006.
- MITHOEFER, M. C. – WAGNER, M. T. – MITHOEFER, A. T. – JEROME, L. – DOBLIN, R.: The safety and efficacy of 3,4-Methylenedioxy-metamphetamine-assisted psychotherapy in subjects with chronic treatment-resistant posttraumatic stress disorder. The first randomised controlled pilot study, *Journal of Psychopharmacology*, Vol. XXIII., 2010/7. 30–42.
- MÓRÓ L.: Enteogén egyházak: Szakramentális vallások vagy drogos szekták?, in KENDEFFY G. – KOPECZKY R. (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*, Budapest, Károli – L'Harmattan Kiadó, 2012. 198–204.
- MUMFORD, L.: *The Myth of the Machine*, New York, Harcourt, 1967.
- MURPHY, G.: *Human Potentialities*, New York, Basic Books Inc., 1958.
- MURRAY, Nicholas: *Aldous Huxley: An English Intellectual*, London, Abacus, 2002.
- NARANCSIK G.: *Freud szelleme Jung Vörös könyvében*, kézirat, é. n.
- OEHEN, P. – TRABER, R. – WIDMER, V. – SCHNYDER, U.: A randomized, controlled pilot study of MDMA ( $\pm$ 3,4-Methylenedioxymethamphetamine)-assisted psychotherapy for treatment of resistant, chronic Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD), *Journal of Psychopharmacology*, Vol. XXVII., 2013/1. 40–52.
- PASCAL, B.: *Gondolatok*, fordította Pődör László, Szeged, Lazi Könyvkiadó, 2000.
- PLATÓN: *Törvények. /Platón összes művei kommentárokkal/*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2009.
- POLÁNYI M.: *Polányi Mihály filozófiai írásai*, I–II., Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1992.
- RADOUCO-THOMAS, S. – VILLENEUVE, A. – RADOUCO-THOMAS, C. (eds.): *Pharmacology, Toxicology, and Abuse of Psychomimetics (Hallucinogens)*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 1974.
- RENTON, J.: Interview with Yann Martel, *Textualities*, volume 5., no. 12, Jan. 5, 2011.
- RICHARDS, R. J.: *The Tragic Sense of Life, Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
- RIEDLINGER, T. J.: 1982. Sartre's rite of passage, *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. XIV., 1982/2. 105–123.
- ROGERS, C.: *A Way of Being*, Boston, Houghton-Mifflin, 1980.
- RORTY, R.: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, fordította Boros János – Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994.
- RORTY, R.: *Mozgalmak és kampányok*, fordította Rózsahegyi Edit, *Világosság*, XXXVI. évf. 1995. 11. sz. 60–67.

- RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S.: The future of religion, in Zabala, S. (ed.), New York, Columbia University Press, 2005.
- RUCK, C. A. P. – BIGWOOD, J. – STAPLES, D. – OTT, J. – WASSON, G.: Entheogens, *Journal of Psychedelic Drugs*, Vol. XI., 1979/1–2. 145–146.
- SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*, fordította Györffy Miklós. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1996.
- SARTRE, J.-P.: *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940.
- SARTRE, J.-P.: *Sartre by Himself*, New York, Urizen Books, 1978.
- SARTRE, J.-P.: *The Words*, New York, George Braziller, 1964.
- SCHELER, M.: Probleme einer soziologie des wissens, in uő (Hrsg.): *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Bern, München, Francke Verlag, 1980.
- SEDGWICK, M.: *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, 2004.
- SESSA, B.: *The Psychedelic Renaissance: Reassessing the Role of Psychedelic Drugs in 21st Century Psychiatry and Society*, Muswell Hill Press (Kindle Edition), 2012.
- SESSA, B. – NUTT, D.: MDMA, politics and medical research: Have we thrown the baby out with the bathwater? *Journal of Psychopharmacology*, 2007, 21 (8). 787–91.
- SMITH, H.: *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Oplants and Chemicals*, New York, Jeremy P. Tarcher / Putnam, 2000.
- SONTAG, S.: *Against Interpretation*, New York, Dell, 1981.
- STORR, A.: *Feet of Clay. A Study of Gurus*, New York, Harper Collins Publishers, 1997.
- STRASSMAN, R. J.: Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine, *Behavioral Brain Res*, Vol. LXXIII., 1996. 1–2. sz. 121–124.
- STREATFEILD, D.: *Agymosás – Fejezetek a tudatmódosítás titkos történetéből*, Budapest, HVG Kiadói Rt., 2007.
- SZUMMER Cs.: Freud, avagy a modernitás mítosza – a pszichoanalízis és a mitikus-vallási narráció, *Beszélő*, X. évf. 2005. 12. sz. 40–61.
- SZUMMER Cs.: *Freud, avagy a modernitás mítosza*, Budapest, L'Harmattan, 2014.
- SZUMMER Cs.: Freud és a modernitás „üdvös hazugságai”, *Beszélő*, X. évf. 2005. 5. sz. 110–115.
- SZUMMER Cs.: *Freud nyelvjátéka. A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*, Budapest, Cserépfalvi – MTA Pszichológiai Intézete, 1993.
- TARNAS, R.: *A nyugati gondolat stációi*, fordította Lázár A. Péter. Budapest, AduPrint Kiadó és Nyomda, 1995.

- TYMOCZKO, D.: The Nitrous Oxide Philosopher, *The Atlantic*, May 1, 1996.
- ULLMANN T.: *A láthatatlan forma. Intencionalitás és sematizmus*, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- ULLMANN T.: *Az értelem dimenziói*, Budapest, L'Harmattan, 2012.
- ULLMANN T.: Maurice Merleau-Ponty, in Boros G. (szerk.): *Filozófia*, Budapest, Akadémiai, 2007, 1042–1046.
- VAJDA M.: *Mesék Napnyugatról*, Gond – Cura Alapítvány, 2003.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*, New York, Columbia University Press, 2002.
- VERSLUIS, A.: *American Gurus: From Transcendentalism to New Age Religion*, New York, Oxford University Press, 2014.
- WALSER, M.: *Szökökút*, fordította Györffy Miklós, Budapest, Európa, 2006.
- WALSH, R. – GROB, C. S. (eds.): *Higher Wisdom: Eminent Elders Explore the Continuing Impact of Psychedelics*, Albany, State University of New York Press, 2005.
- WATTS, A.: *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*, New York, Pantheon, 1962.
- WEBER, M.: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, 2/1. *A megértő gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (A társadalmi szervezetek: közösségek társulások, vallások)*, fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992.
- WINKELMAN, M. J. – ROBERTS, T. B. (eds.): *New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, Praeger Frederick, 2007.
- WOLFE, T.: The Me-decade and the third great awakening, in uő (ed.): *Mauve Gloves & Madmen, Clutter & Vine*, New York, Bantam Books, 1977.
- WWW.DAATH.HU
- WWW.DMT-NEXUS.COM
- WWW.EROWID.COM
- ZAEHNER, R. C.: *Drugs, Mysticism and Make-believe*, London, William Collins, 1972.
- ZAEHNER, R. C.: *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957.



## NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ



- abúzus 60, 90, 101  
addiktív potenciál 19, 22, 116  
Ágoston 52, 108  
Alcott 39  
Alpert 36, 37, 49, 102  
Asram 50, 80
- Babusa 69  
Baez 55  
Bakalar 73. 93. 94  
Barnes 87  
Bartha 69  
Bergson 63, 67  
Bernstein 104  
Bhagavad-gíta 40  
Blackmore 115, 116  
Blainey 84  
Blake 65, 92, 99  
Blavatsky 56  
Bokor 28, 69, 90, 115  
Böszörményi 74  
Brown 114  
buddhizmus 33, 36, 40, 46, 48-50, 89,  
107  
Burroughs 37, 48, 74, 89, 90, 102
- Carhart-Harris 61  
Chartres 109  
CIA 37, 38, 99  
Clark 95
- Coleridge 40, 74, 111  
Cooper 49  
Cord 20  
Corpus Hermeticum 52  
Curandera 60
- Darwin 44, 45, 56  
Demetrovics 84  
Descartes 42–44, 104, 108  
dinitrogén oxid 64  
DMT 19, 63, 68, 74, 89, 90, 101, 117  
Doblin 96  
Dodds 42, 43  
Dosztojevszkij 72  
Downing 95  
dzsessz 37
- Eckhart mester 67, 76, 94  
Ellul 33  
Emerson 39, 40  
Emléknyom 84  
érzékiesség 34  
Esalen 36, 51, 53-56, 93, 104, 113  
establishment 34, 38  
evolúció 38, 44, 56, 84, 101
- Farkas 65, 78  
felvilágosodás 42, 43, 108, 110  
Ficino 52  
Forte 50



- Frecska 23, 28, 68, 115, 117  
 Freud 23, 37, 43, 45, 52, 63, 64, 83, 100,  
 106, 108, 111, 114, 123, 124  
  
 Gadamer 42  
 Gasser 61  
 Gaudí 109  
 Gerassi 86, 88, 89  
 Gestalt 61, 74, 92  
 Ginsberg 34-38, 46-50, 55, 66, 74, 92,  
 112  
 Goethe 45  
 Green 81  
 Griffiths 61, 69, 97  
 Grinspoon 73, 93, 94  
 Grob 69, 116  
 Grof 22, 27, 55, 67, 70, 79-82, 92, 100, 103,  
 112  
 Grogan 66, 102  
  
 Haeckel 44  
 Hair 34  
 hallucináció 57, 67, 68, 71, 72, 86, 88, 89  
 Harvard 17, 36, 37, 40, 53, 69, 89, 93, 95,  
 95  
 Hatzidimitriou 20  
 Hegel 44  
 Heidegger 42, 76, 77, 94, 106, 107  
 Heller 106  
 Hermész Triszmegisztosz 52  
 hinduizmus 33, 36, 39-51, 80, 89, 93  
 hippimozgalom 23, 36, 109  
 Hittinger 39  
 Hofmann 38, 51, 55, 59, 94  
 holotróp légzés 27  
 Horgan 31, 70, 71, 74-81, 93, 101, 104  
 Horváth 61, 66-76, 88, 100, 107  
 Hospice 15, 23, 27, 117  
 Houston 95  
 humanisztikus pszichológia 28, 55, 66  
 Humboldt 45  
 Husserl 60, 61, 66, 70, 71, 84, 105, 107  
  
 Huston 55, 67, 72, 79, 92, 96, 102, 113, 114  
 Huxley 23, 36-38, 46, 49-55, 60, 64-67,  
 74-76  
  
 illúzió 37, 43, 62, 71, 74  
 immediatizmus 39, 112  
  
 James 40, 54, 58, 61, 64, 67, 72, 73, 83,  
 85, 92, 93, 95, 98, 112  
 Johns Hopkins 17, 97  
 Johnson 79, 117  
 Jung 41, 54, 59, 63, 66, 71, 74, 88, 100,  
 105  
 Jünger 59, 74  
  
 Kant 76, 104, 105  
 Karamazov 70, 72  
 keleti vallások 34, 36, 40, 41, 51  
 Kennedy 27  
 Kepler 52  
 Kerouac 37, 48, 74  
 Kognitív 58, 61, 63, 67-70, 73, 84, 115  
 kőműves 61, 121  
 Kraus 29  
 Kripal 36, 39, 51-54, 93, 113  
  
 Laing 49, 55, 80  
 Lattin 37, 40  
 Leary 34-40, 46-51, 55, 59, 61, 66, 74, 80,  
 89-98, 101, 112, 117  
 Lee 102  
 Lét 31, 41, 49, 56, 60, 63, 66, 87, 88, 104-  
 107, 111  
 Lilly 55  
 LSD 15, 20, 22, 27, 28, 34, 36-38, 44-51,  
 55, 60, 61, 63, 66-70, 84, 86, 89, 92,  
 95, 98, 101, 102, 109, 112, 117  
 Luna 115  
  
 MacLean 97  
 Malraux 43  
 Marcuse 33

- Martel 101, 111  
 Marx 44, 45, 106  
 Maslow 28, 55, 101  
 Masters 72, 95  
 McCann 20  
 McKenna 36, 55, 94, 103  
 MDMA 15, 20, 22, 27, 63, 81  
 megamachine 47  
 Meher Baba 98  
 Merleau-Ponty 44, 60-66, 73, 84, 88, 92,  
 103-105, 109, 110  
 Metzner 36, 37, 49, 94  
 Michel 63  
 Mirandola 52  
 mitopoétikus 73, 114  
 modernitás 33, 37, 41-45, 47, 48, 77, 109-  
 111  
 módosult tudatállapot, MTÁ 23, 36, 44,  
 57, 60, 61, 65, 67, 73, 88, 91, 92, 94,  
 99, 100, 109, 113, 115  
 Móró 17, 20, 28, 57-59, 68, 113  
 Mumford 33, 47  
 Murphy 53, 54, 56  
 Murray 65  
  
 NAC 60, 114  
 Narancsik 100  
 nature 17, 22  
 Newton 45, 52, 106  
 Nietzsche 106, 108  
 Nutt 20, 117  
 Nyugat 17, 21, 22, 31-38, 40-56, 58, 60,  
 79, 102, 104, 105, 107-110, 112, 116  
  
 Oehen 61  
 okkultizmus 34, 53, 56  
 Osmond 55, 64  
  
 önszugesztio 69, 70  
 ősröbbanás 44, 45, 73, 109  
  
 Paracelsus 52  
 Pascal 77  
 philosophia perennis 51-53  
 placebo 69, 96, 97  
 Platón 43, 52, 67, 108  
 Pléh 23  
 pogány 40, 47  
 Polányi 111  
 Price 53, 54  
 pszichedelikus reneszánsz 17, 28, 101  
 pszichonauta 23, 43, 59, 70, 78, 85, 94,  
 95, 98, 115  
  
 racionalizmus 43, 44  
 Ramakrisna 50, 51, 80  
 rekreációs használat 94, 95, 116  
 Renton 9  
 Ricaurte 20  
 Richards 44, 45  
 Riedlinger 88  
 rituális kontextus 37, 59, 60, 95  
 Roberts 42, 117  
 Rogers 28, 54, 55  
 romantika 39-45, 105, 106  
 Rorty 41, 103, 104, 106, 108, 110  
 Ruck 59  
  
 Santo Daime 60, 114  
 Sartre 64, 85-89  
 Scheler 40, 41  
 science 17, 21  
 Sedgwick 52  
 Sessa 61, 96, 117  
 Shlain 102  
 Shulgin 101  
 Siva 51, 108  
 Smith 37, 55, 67, 79, 92, 93, 96, 102, 113,  
 114  
 Snyder 34, 37, 48, 55  
 Sontag 87  
 Spinoza 45  
 Storr 113, 114

- Strassman 74, 101, 103  
 Streatfeild 38
- Szabó 60, 66-68, 70, 71, 73-76, 88  
 Szára 17, 18, 74  
 Sziget 73, 103, 111  
 Szummer 43,45,111  
 Szuzuki, Sunrjú 107
- tantra 50  
 Tarnas 54, 104-106  
 Taylor 39, 104  
 teodícea 42, 79  
 terápia 15, 22, 23, 27, 29, 54, 55, 59-61,  
 67, 69, 74, 84, 96, 100, 116, 117  
 természet 35, 42-47, 49, 50, 54, 100, 116,  
 117  
 The Lancet 17  
 Thoreau 39  
 törvényen kívüli vallás (*outlaw religion*)  
 38  
 transzcendens 31, 36, 40, 45, 46, 51, 59,  
 66, 69, 75, 85, 92, 94, 96, 98, 103,  
 108, 111-113  
 transzcendentalisták 39, 40  
 transzperszonális pszichológia 27, 55,  
 70, 100, 103  
 tudattalan 18, 52, 63, 70, 71  
 Tymoczko 64
- UDV 60, 114  
 Ullmann 62-64, 74, 76, 92, 105  
 Upanisádok 39
- Vajda 41  
 vallás 15, 23, 33-41, 45-52, 55-60, 66-69,  
 75, 79-81, 85, 91-93, 95,98-100, 103,  
 106,108-115  
 varázsgombák 59, 60, 70, 84  
 Vattimo 109, 110  
 Versluis 35, 38-40, 47, 85, 89, 91, 112  
 Visnu 51, 108
- Wallace 48  
 Walser 83  
 Walsh 69, 116  
 Wasson 37, 55  
 Watts 33, 36, 37, 46, 55, 66, 112  
 Weber 42, 92  
 Wilber 79-81, 100, 101  
 Winkelman 117  
 Wittgenstein 61, 106, 110  
 Wolfe 36, 109  
 Woodstock 33, 35  
 Wygant 95
- Yuan 20
- Zabala 110  
 Zaehner 98–100  
 zen meditáció 91, 107

A SZOROZATBAN EDDIG MEGJELENT



MONOGRÁFIA

Lovász Irén: *Szagrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala.  
Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában*

Tari János: *Néprajzi filmezés Magyarországon*

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálanropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés*

Váradai Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840.  
A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig*

Bagdy Emőke: *Pszichofitness*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance  
of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok  
– Huszonöt éves kérdése a kereszténységhez*

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

Görözdi Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*

Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*

Török Emőke: *Munka és társadalom*

Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza*

#### TANULMÁNYKÖTET

Császár-Nagy Noémi, Demetrovics Zsolt, Vargha András (szerk.): *A klinikai pszichológia horizontja. Tisztelgő kötet Bagdy Emőke 70. születésnapjára*

Szávay László (szerk.): *„Vidimus enim stellam eius...” Konferenciakötet*

Petrőczy Éva, Szabó András (szerk.): *A zsoltár a régi magyar irodalomban*

Horváth Erzsébet, Literáty Zoltán (szerk.): *Történelmet írunk. Tisztelgő kötet Ladányi Sándor 75. születésnapja alkalmából*

Anita Czeglédy, József Fülöp, Szilvia Ritz (Hg.):  
*Inspirationen. Künste im Wechselspiel*

Gudor Borond, Kurucz György, Sepsi Enikő (szerk.):  
*Egyház, társadalom és művelődés Bod Péter korában*

Gábor Ittész, Miklós Péti (eds.): *Milton Through the Centuries*

Kendeffy Gábor, Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*

Zsengellér József, Trajtler Dóra (szerk.):  
*„A Szentek megismerése ad értelmet.” Conferentia Rerum Divinarium 1–2.*

Trajtler Dóra (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarium 3.*

Pap Ferenc, Szetey Szabolcs: *Illés lelkével. Tanulmányok Báthori Gábor és Dobos János lelkipásztori működéséről*

Somodi Ildikó: *A mindennapos művészeti nevelés megvalósulásának lehetőségei: Értékközvetítés a művészeti nevelésben*

Dávid István (szerk.): *Merre tovább kántorképzés?*

Hansági Ágnes, Hermann Zoltán (szerk.): *Jókai & Jókai*

Dringó-Horváth Ida, N. Császi Ildikó (szerk.): *Digitális tananyagok. Oktatás-informatikai kompetencia a tanárképzésben. Egy szakmai nap eredményei*

Erdélyi Ágnes, Yannick François (szerk.): *Pszichoanalitikus a társadalomban*

Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.): *Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok*

Pap Ferenc (szerk.): *Dicsőség tükre. Művészeti és teológiai tanulmányok*

Vassányi Miklós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): *A spirituális közvetítő*

Sára Tóth, Tibor Fabiny, János Kenyeres, Péter Pásztor (szerk.):  
*Northrop Frye 100: A Danubian Perspective*

Spannraft Marcellina, Sepsi Enikő, Bagdy Emőke, Komlósi Piroska,  
Greza Ferenc (szerk.): *Ki látott engem? Buda Béla 75*

Dr. Komlósi Piroska (szerk.): *Családi életre és kapcsolati kultúrára  
felkészítés*

Ida Dringó-Horváth, József Fülöp, Zita Hollós, Petra Szatmári, Anita  
Szentpétery-Czeglédy, Emese Zakariás: *Das Wort – ein weites Feld*

Fülöp József (szerk.): *A zenei hallás*

#### MŰFORDÍTÁS, FORRÁS

Giovanni Pico della Mirandola:  
*Benivieni neoplatonista versének kommentárja*

Alice Zeniter: *Szomorú vasárnap, avagy a semmi ágán*

Szent Ágoston: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*

Paul Claudel: *Délforduló*

A Károli Gáspár Református Egyetem hallgatói a Károli Könyvek  
sorozatban megjelent köteteket 30%-os kedvezménnyel vásárolhatják meg.