

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

ŽIGA KAFOL

**VLOGA PSIHADELIČNIH SUBSTANC V ARHAIČNIH IN MODERNIH
DRUŽBAH**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2007

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

ŽIGA KAFOL

Mentor: doc. dr. ALEŠ ČRNIČ

**VLOGA PSIHADELIČNIH SUBSTANC V ARHAIČNIH IN MODERNIH
DRUŽBAH**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2007

*Za moje najbližje - mami in tatu, babicam, stricu in dedkom - moji družini, ki bo v
mojem srcu ostala nesmrtna za vekomaj.*

*Iskreno se zahvaljujem tudi svojemu mentorju Alešu Črničju za spodbudo in pomoč pri
delu.*

*Najboljši način, da opišem to občutje je, kot da bi mi dušo iztrgalo iz telesa in jo
preselilo v lebdeči položaj v prostoru, za seboj pa pustilo glineno lupino - moje telo. Medtem
ko so naša telesa ležala tam spodaj, so naše duše plavale po zraku.*

*Imeli smo občutek, kot da so stene naše skromne hišice izginile, da so naše osvobojene
duše zaplule v kraljestvo božajočih božanskih vetrov in da posedujejo božansko moč, da nas
odnesejo kamorkoli na teh krilih misli (Wasson 1980: 15–16).*

VLOGA PSIHADELIČNIH SUBSTANC V ARHAIČNIH IN MODERNIH DRUŽBAH

Spremenjena stanja zavesti in težnja k nadnaravnemu so že od nekdaj univerzalne značilnosti vsega človeštva. Pri ugotavljanju, kakšno vlogo so pri tem imele psihadelične substance, je izhodiščna predpostavka o znatnih razlikah med arhaičnimi in modernimi družbami v odnosu do teh substanc. Primerjava teh dveh tipov družb nam tako kaže različne vidike psihadelične izkušnje in skuša osvetliti vzroke teh razlik. Kot ključni vzrok izstopa njuna različna mentaliteta in pogled na svet. Mentaliteta moderne družbe, ki je sekularizirana, materialistično in individualno naravnana, je namreč v nasprotju z naravo psihadelične izkušnje, v čemer tiči tudi razlog za njen odklonilni odnos. Znanstvene raziskave iz 60.-ih let in nekateri današnji projekti kažejo, da se ključ koristne uporabe teh substanc skriva v razumevanju šamanističnega pogleda na svet. Temeljno vodilo za njihovo potencialno prihodnost v moderni družbi, predvsem v medicinskem in duhovnem pogledu, je zato torej vračanje k arhaičnim koreninam in njihovim tehnikam ekstaze ter združevanje teh z nekaterimi že uspešnimi modernimi metodami.

Ključne besede : *droge, psihadelično, arhaično, moderno, primerjava.*

THE ROLE OF PSYCHEDELICS IN ARCHAIC & MODERN SOCIETIES

Altered states of consciousness and tendency towards supernatural have always been universal characteristics of mankind. Regarding this, starting point in the research of role of psychedelic substances is the hypothesis about considerable distinctions between the archaic and modern societies' attitude towards these substances. Comparison of these two types of societies thus presents different ways of using the psychedelics and tries to elucidate causes for these distinctions. As the key-cause stand out their differing mentalities and viewpoints on life. Mentality of modern society, which is secular, materialistic and individualistic orientated, is in contradiction with the nature of psychedelic experience as such, where also lies the reason for it's negative attitude. Scientific research from 60's and some present projects show, that the key to beneficial use of psychedelics is concealed in understanding of shamanistic viewpoints. Basic guideline for their potencial future in modern society, especially in medical and spiritual meaning, is therefore returning to archaic roots and techniques of ecstasy and combining them with some of already successful modern methods.

Keywords: *drugs, psychedelic, archaic, modern, comparison.*

KAZALO:

UVOD	8
Motivi za raziskovanje	9
Hipoteza in cilji	10
Okvir raziskave in izhodišča	11
 ARHAIČNE DRUŽBE:	
1. ŠAMANISTIČNA UPORABA PSIHADELIČNIH RASTLIN	14
1.1 Obredi večnega vračanja in vloga mitologije	14
1.2 Inicijacija šamanov	15
1.3 Funkcije svetih rastlin	16
 2. SIBIRSKI ŠAMANIZEM IN RDEČA MUŠNICA	17
2.1 Univerzalne značilnosti sibirskega šamanizma	18
2.2 Vloga rdeče mušnice v mitologiji sibirskih ljudstev in prva pričevanja	20
2.3 Antropološke raziskave kulta rdeče mušnice	20
 3. AYAHUASCA - LIJANA MRTVIH PRI JUŽNOAMERIŠKIH INDIJANCIH	21
3.1 Zdravilni in iniciacijski obredi ayahuasce	23
 4. KULT PEJOTLA PRI MEHIŠKIH IN SEVERNO-AMERIŠKIH INDIJANCIH	26
4.1 Kult pejtla skozi zgodovino in njegov status	27
4.2 Obred pejtla v Nativno-ameriški cerkvi in njegova povezovalna vloga	28
4.3 Princip tonala in naguala - tuzemstva in onostranstva	30
 5. PSIHADELIČNE RASTLINE V EVROPSKIH ČAROVNIŠKIH KULTIH	31
5.1 Čarovniško mazilo in let na sabat	32
 6. TEONANACATL - BOŽJE MESO MEHIŠKIH INDIJANCEV	34
6.1 Obred velade	36
6.2 Arhaično in moderno gledišče metafizičnih in mističnih doživetij	38
 7. ARHAIČNI CIKEL SKLENJEN	39

MODERNE DRUŽBE:

8. VRAČANJE ARHAIČNEGA V MODERNO DRUŽBO	40
8.1 Prispevek Aldousa Huxleya k moderni psihadelični izkušnji	41
8.2 "Problematični otrok" - odkritje LSD-ja	43
8.3 Podzemni eksperimenti ameriške vojske in Cie	45
8.4 Dr. Timothy Leary in harvardski psilocibinski projekt	47
8.5 Vizije psihadelične r-evolucije	51
9. OBLIKOVANJE HIPIJEVSKEGA GIBANJA	52
9.1 Duhovno - religiozna vloga LSD-ja v hipijevski skupnosti	55
9.2 Millbrooški krog	56
9.3 Ken Kesey & The Merry Pranksters	58
9.4 Iniciacijska vloga LSD-ja in "acid test"	59
10. VRHUNEC MNOŽIČNE SUBKULTURE HIPIJEV IN PSIHADELIČNA UMETNOST	62
10.1 Summer of Love - čas velikih festivalov in psihadelične glasbe	64
10.2 Vzroki za razpad hipijevskega gibanja	66
11. TERAPEVTSKA VLOGA LSD-JA V ZNANSTVENEM KONTEKSTU	68
11.1 Osnovni dejavniki terapevtske seanse z LSD-jem	69
11.2 Psiholitična in psihadelična terapija	70
11.3 Perinatalna izkušnja	71
11.4 Transpersonalna-mistična izkušnja v okviru Jungovega koncepta nezavednega	71
11.5 Terapevtske metode v nadzorovani psihadelični seansi	72
11.6 Integracija vsebin psihadelične izkušnje v vsakdanje življenje	73
11.7 Doprinos LSD terapije k moderni znanosti in družbi	74
12. ODNOS MODERNE DRUŽBE DO PSIHADELIČNIH SUBSTANC IN NJIHOV STATUS	74
13. UŽIVANJE PSIHADELIČNIH SUBSTANC DANDANES	77
13.1 Psihadeliki v kontekstu elektronske subkulture in izven nje	78
13.2 Terapevtska in duhovna uporaba ibogaina - "ibogainski projekt" v Sloveniji	79

SKLEPNA BESEDA	81
LITERATURA	83
PRILOGE	86

UVOD

Že odkar prebiva na tem svetu, človek išče uteho v sferah onkraj tuzemskega sveta - v Onostranstvu. O tem nam priča dejstvo, da vse kulture, od arhaičnih do modernih, brez izjeme temeljijo na verovanju v neko višjo duhovno sfero, v kateri ljudje iščejo dušno zatočišče - v tem in v zagrobnem življenju. Pri naših daljnih prednikih, telesno in duhovno razgaljenih in prepuščenih na milost in nemilost grandioznim silam narave, je bil ta odnos z Onostranstvom še posebej izrazit. Potreba, da bi si pridobili božansko zaščito in naklonjenost, je bila v teh prvobitnih skupnostih prisotna na vsakem koraku, v vseh porah njihovega življenja - in postopoma so razvili različne obrede in tehnike, s katerimi so lahko vzpostavljali z Onostranstvom neposreden stik.

Med najbolj zanimivimi in učinkovitimi nedvomno izstopa obredno uživanje psihadeličnih rastlin, ki so jih arhaični ljudje najbrž odkrili naključno pri iskanju prehrane. Njihovo zaužitje je radikalno spremenilo zaznavanje resničnosti - izostrilo jim je čute, povzročilo preroška videnja in popolno ločitev duha in telesa - občutje ekstaze, ki jih je popeljalo v duhovni svet Onostranstva, v prisotnost božanskega. Zaradi teh edinstvenih učinkov so si psihadelične rastline v mnogih arhaičnih skupnostih pridobile status svetega in osrednjo vlogo pri vseh pomembnejših dogodkih - religioznih obredih, zdravljenju bolezni, iniciaciji v skupnost, v umetnosti, idr.

Povsem drugačen odnos do teh substanc pa je zavzela moderna civilizirana družba. V obdobju zgodnjega krščanstva, ko so puščavniki, svetniki in gnostiki živeli po vzoru Jezusa Kristusa, je še moč zaslediti mistične vizije in neposreden stik z Bogom. Katoliška cerkev kot institucija, izoblikovana v 4.stol. po Kr., na kateri je zrasla naša evropska civilizacija, pa svojih vernikov ni spodbujala k takšnim osebnim izkušnjam mističnega in božanskega, o katerih so pridigali in jih poveličevali. Slep sledenje verskim dogmam, ki jih je duhovščina iz pričevanj o Kristusovem življenju izoblikovala selektivno po svojih merilih, sama pa jih ni spoštovala, je povzročilo postopna notranja razhajanja in krizo Cerkve. Krščanski misijonarji, ki so se pri osvajanju kontinentov srečali s poganskimi kulti psihadeličnih rastlin, so le-te označili za čaščenje hudiča in jih zato pokristjanili ali iztrebili. Takšen netoleranten in omejen odnos do čaščenja svetega je kristjane postopoma vse bolj oddaljil od pristne religiozne izkušnje. K tej odtujitvi in sekularizaciji moderne družbe nasploh je v 19. in 20. stoletju še dodatno prispevala vse večja prevlada znanosti in tehnologije nad religijo, ki sta odčarali in skrčili svet zgolj na fizikalne zakone in materijo.

Vse te okoliščine so botrovale k temu, da so tudi psihadelične substance izgubile svojo nekdanjo osrednjo vlogo. Od hipijevskega gibanja v 60.-ih, ki si je prizadevalo spremeniti zahodno družbo s pomočjo psihadelične izkušnje ter znanstvenih poizkusov, da bi jih kot zdravilo vpeljali v uradno psihiatrijo, je te substance v moderni družbi danes moč zaslediti pretežno v pubertetniškem in individualnem eksperimentiranju. A čeprav so v današnjih modernih družbah te substance tako zelo nezaželeni in zakonsko preganjane, se sprašujem, ali jih morda vendarle ne potrebujemo? Ali znotraj sekularizirane družbe globoko v sebi nikoli ne občutimo hrepenenja po nečem višjem, mističnem, božanskem, izgubljenem? Obča nenaklonjenost in strah pred neznanimi sferami duha, ki jih odkriva psihadelična izkušnja, nam do sedaj nista prinesla nič dobrega - povprečnost duha in predvidljivost v vsakdanjem življenju, odvisnost od materialnih dobrin in tehnologije, vse pogostejše duševne težave že pri mladini, nerazumljiv strah pred smrtjo in večno iskanje smisla v tem svetu - vsi ti problemi so očiten znak, da v naši civilizaciji močno škriplje in da odnos do duhovnosti zahteva širšo pozornost in premislek. In kdo ve, brez predsodkov in z ustrezno usposobljenostjo in odgovornostjo, morda nekatere odgovore odkrijemo prav v svetih rastlinah naših prednikov.

MOTIVI ZA RAZISKOVANJE

Ne spominjam se več natančno, po kakšnem spletu okoliščin se je v moji človeški Biti zbudilo zanimanje za psihadelične substance in spremenjena stanja zavesti. Lahko bi rekel, da je temu, takrat zame novemu in razburljivemu zanimanju botrovala predvsem pubertetniška radovednost. Če pa pogledam v preteklost iz današnjega stališča, pa se sprašujem, ali ni bila morda v ozadju tega eksperimentiranja še neka globlja, prirojena težnja. Kakorkoli že, v mladostniškem zanosu svojega novega "hobija" sem začel prebirati razne članke s tega področja, med katerimi je name naredila največji vtis knjiga Carlosa Castanede "Bitka za Neznano". Opisi duhovnih preizkušenj s psihadeličnimi rastlinami v prostranstvih skrivnostne mehiške pustinje so mojo domišljijo takoj očarali z nekakšno čarobno drugačnostjo in globino, ki sem jo v vsakdanji resničnosti pogrešal. Naraščajoče hrepenenje in napeta pričakovanja o tem, kaj obstaja onkraj vsakdanje zavesti, so me kljub nedoločenemu strahu naposled pripeljali do odločitve, da se podam na svojo prvo pravo duhovno avanturo.

Brez smisla je prikrivati, da me je k pisanju tega dela gnala prav fasciniranost nad "drugačnimi očmi", skozi katere sem ugledal povsem nov svet onkraj vsakdanjega. Šele takrat sem resnično spoznal verodostojnost Castanedinih opisov t.i. "druge resničnosti" ali pomen

Platonovega nauka o Idejah, ki bivajo na Poljanah Resnice v Onostranstvu. Vsi ti opisi, ki sem jih pred tem doživljal kot zanimive izkušnje nekoga drugega, so šele z lastno izkušnjo dobili pravo težo in tudi osebni pomen. Takrat sem se zavedel, da z besedami nikoli ne bom zmožen opisati resnične globine občutja spremenjenih stanj zavesti, da bi jih razumel tudi nekdo, ki tega še ni doživel. Opisi psihadelične izkušnje, pa naj bodo ti še tako nazorni in živi, so še vedno le opisi nekoga drugega. Kdo pa jih bo izpolnil tudi s svojo lastno izkušnjo, pa je stvar naših osebnih nagnjenj in odločitve.

Še v ne tako oddaljeni preteklosti sem torej do pričujoče tematike gojil zelo globoko simpatijo in priznati moram, da je precej te simpatije prisotne v meni še danes. In čeprav s tem ne ustrezam profilu objektivnega in hladnokrvnega raziskovalca, se mi zdi bolj pomembno, da svoj odnos odkrito izpostavim, tako da je bralcu že na začetku jasno, kateri motivi so prisotni v zakulisju te razprave. Zavaljo težnje k zdravi in svobodni duševnosti, pa tudi zato, ker je obdobje eksperimentiranja s psihadeličnimi substancami že za mano, pa lahko zatrdim, da sem do danes razvil do te tematike že dovolj kritično razdaljo. Predvsem zaradi novincev, ki jih radovednost vleče k eksperimentiranju s temi substancami, si bom zato prizadeval čimbolj nepristransko izpostaviti tako njihove pozitivne kot negativne učinke na človeka sodobne moderne družbe.

HIPOTEZA IN CILJI

Psihadelična izkušnja je v sodobni družbi nedvomno potisnjena na rob intelektualnih in znanstvenih razprav ter javne zavesti. Ta pojav, ki je v 60.-ih letih 20. stoletja, v obdobju hipijevskega gibanja, buril um številnih znanstvenikov, umetnikov in družbenih akterjev, je vse od takrat deležen le malo pozornosti. Nepoučeni kritiki in družba nasploh pogosto mečejo psihadelične substance v isti koš z ostalimi, veliko bolj nevarnimi in škodljivimi drogami in opozarjajo zgolj na njihove negativne učinke za človeka in družbo. Javnost je zato le redko deležna objektivnih informacij tudi o pozitivni plati in potencialnih koristih psihadelične izkušnje. Zaradi pomanjkanja širših in poglobljenih razprav o tej tematiki v modernih družbah in na podlagi antropoloških poročil o njihovi tisočletni arhaični uporabi sem tako oblikoval domnevo, **da obstajajo znatne razlike v vlogi psihadeličnih substanc med arhaičnimi in modernimi družbami.** Končni cilj moje raziskave je, da nazorno predstavim raznoliko uporabo in odnos do teh substanc skozi zgodovino ter ugotovim, kakšne so te razlike in kje tiči njihov vzrok. Ob tem bom skušal predlagati čimbolj varen način njihove uporabe, ki bi

ustrezal in lahko koristil sodobnemu človeku. Če pa se izkaže, da tveganje in škodljivi učinki psihadeličnih substanc prevladajo nad njihovimi koristmi, potem lahko njihovo funkcionalnost v naši družbi pač postavim pod velik vprašaj.

OKVIR RAZISKAVE IN IZHODIŠČA

Pričujoča raziskava, kot je razvidno že iz samega naslova, obravnava družbeno-kulturno vlogo psihadeličnih substanc v arhaičnih in modernih družbah. Ker gre za primerjavo dveh diametralno različnih tipov družb in njunega odnosa do teh substanc, sem temu ustrezno razdelil vsebino na dva ločena sklopa. V prvem se bom posvetil njihovem uživanju v nekaterih še danes živečih prežitkov plemenskih skupnostih, pa tudi nekaterim že izumrlim arhaičnim kulturam, v katerih so bile le-te legitimen in nepogrešljiv del življenja; v drugem delu pa bom obravnaval njihovo obrobno mesto znotraj moderne družbe, in sicer v subkulturi hipijev in alternativni psihiatriji v 60.ih, nazadnje pa še v rave subkulturi 90.-ih in v sodobnih znanstvenih projektih. V okviru te primerjave bom skušal osvetliti glavne vzroke, ki so botrovali k različnemu odnosu in pojmovanju psihadelične izkušnje v obeh tipih družb, na kratko pa bom razglabljal še o (ne)upravičenosti sodobne zakonodaje o nedovoljenih drogah. V sklepnem delu bom preverjal zastavljeno hipotezo in skušal predlagati čimbolj primerne rešitve tam, kjer jih ta problematika zahteva.

Čeprav se bom v raziskavi posvečal predvsem družbeno - kulturnemu vidiku, moram poudariti, da le-tega ni moč razumeti brez psihološkega ozadja. Na tem mestu sem zato bralcu dolžan bolj podrobno razložiti, zakaj imajo psihadelične substance med vsemi ostalimi razširjenimi drogami kot so marihuana, narkotiki (opij, heroin), poživila (speed, kokain, ecstasy), pomirjevala, idr. prav poseben značaj.

Z izrazom *psihadeličen* (*psiha* - *delos*; v stari gr. izraz *duše*) poimenujemo tiste substance, ki sprožijo globok uvid v našo duševnost oz. podzavest in ki ga, podobno kot pri zelo živih sanjah, spremlja močan občutek pristnosti. V naravi so prisotne kot alkaloidi v nekaterih vrstah rastlin, gliv, kaktusov, medtem ko za najbolj znan "umeten" psihadelik velja laboratorijsko pridobljeni LSD. Poleg pomembne ugotovitve, da njihovo uživanje ne povzroča tipične navade in odvisnosti, so znanstveniki prišli do zaključka, da je njihov učinek v veliki meri pogojen z enkratno duševnostjo posameznika. Pri psihadelični izkušnji zato ne gre pričakovati tipičnih stanj in občutij, kot je to značilno pri ostalih psihoaktivnih substancah, kar pomeni, da je to doživetje enkratno in pogosto zelo nepredvidljivo, tako kot

naša duševnost sama. O tem priča neverjetna pestrost spremenjenih stanj zavesti, ki jih psiha delične substance izzovejo pri različnih ljudeh v enakih okoliščinah, pa tudi pri istem človeku v ponovljenih seansah. Kot pravi v svoji knjigi eden izmed znanstvenih avtoritet na tem področju, dr. Stanislav Grof, v dolgih letih raziskovanj pri več kot 5000 zabeleženih seansah "ni odkril niti enega samega simptoma, ki bi bil absolutno in vselej prisoten v vseh od teh" (Grof 2001: 50). Najbolj pogoste in značilne psihološke učinke pa je opisal takole:

Spremembe v vidni zaznavi veljajo za najbolj pogosta in tipična stanja psiha delične izkušnje in zaradi tega predstavljajo najbolj verjetno stalnico pri tem pojavu. A čeprav se v mojih poročilih pogosto pojavljajo različne nenavadne vizualne podobe, sem prisostvoval številnim intenzivnim seansom, kjer ni bilo prisotnih nikakršnih sprememb v vidni zaznavi. Pri nekaterih izmed teh seans, kjer vizualnih sprememb ni bilo, so bile prisotne različne oblike močnih seksualnih občutkov; druge je spremljal težak občutek telesnosti, splošna slabost ali mučne bolečine v različnih delih telesa. Nekateri pa opisujejo zamotana primitivna in brutalna stanja, kot je podoživljanje lastnega rojstva ali nadtelesno izkušnjo kozmične enosti in t.i. "Velike Praznine", za katero je značilno paradoksalno občutje vseobsegajoče, prazne polnosti (Grof 2001: 50).

Nenavadno močan občutek resničnosti, ki spremlja ta spremenjena stanja zavesti, pogosto botruje k temu, da uživalec tudi dolgoročno spremeni svoje doživljanje sveta in življenja. Še posebej se to kaže pri neverjetnih nad-telesnih izkušnjah, kot so ločenost duha od telesa in razna mistično-religiozna občutja in videnja. Takšne intenzivne izkušnje odstrejo vpogled v sfero čiste podzavesti, v do tedaj skrito resničnost, zaradi česar pustijo na duševnosti človeka globok in pogosto trajen pečat. Prav ta "mistični efekt" mi je narekoval, da svoje raziskave ne omejim zgolj na stroge razumske okvire, ampak jo razširim tudi na področje metafizičnega. Pri tem sem se največkrat oprl na Platonova razmišljanja o duši, v katerih se zrcali tudi izvorni pomen *psiha-deličnega*: "Kadar pa (duša) izsleduje sama zase, hodi po pokrajinah, kjer prebiva vse, kar je čisto in večno in nesmrtno in nesprejemljivo, in tam živi kot sorodno bitje med absolutnimi realnostmi, zbrana v sebe samo in neodvisna, in ne blodi več, ampak je stanovitna kakor bitnosti, s katerimi občuje" (Platon 1988: 176).

Ta Platonova predpostavka o Onostranstvu, kamor po telesni smrti odidejo duše, temelji na starogrškem mitu padlega junaka Era, ki se je po dvanajstih dneh, že pripravljen za sežig na

grmadi, znova obudil v tuzemsko življenje in ljudem izpričal o svojem potovanju in videnju Onostranstva (glej Platon 1995: 315). Ta filozofija se mi zdi ustrezna za izhodišče raziskave predvsem zato, ker vsebuje zahodni znanosti odtujeni metafizični vidik psihadelične izkušnje, hkrati pa pušča dovolj prostora tudi za povsem osebno noto. Poljane Resnice v Onostranstvu, kjer naj bi človekova duša, ločena od telesa, dosegla popolno in resnično filozofsko spoznanje, je namreč tisti neskončni domišljijiski prostor, v katerem si je mogoče zamisliti najrazličnejša spremenjena stanja zavesti in kjer ima vsaka duša svojo pot in zgodbo. Takšna odprtost teoretskega koncepta mi tako ponuja možnost in izziv, da celoto dejstev in teorij (o tej tematiki) obarvam tudi s paleto lastnih izkušenj in pogledov.

ARHAIČNE DRUŽBE

1. ŠAMANISTIČNA UPORABA PSIHADELIČNIH RASTLIN

Čeprav so se mitologije in kulture arhaičnih ljudi med seboj zelo razlikovale, je bilo vsem skupno temeljno prepričanje, da za vsakdanjo, tuzemsko resničnostjo obstaja navadnim očem skrita duhovna sfera. V tej nadnaravni resničnosti naj bi prebivala božanska bitja in sile, ki kot Stvarniki tuzemskega sveta neposredno vplivajo tudi na življenje in dobrobit v materialnem svetu. Iz tega razloga so arhaični ljudje iznašli različne tehnike, s katerimi so poskušali navezati neposreden stik z božanskimi bitji in njihovo delovanje obrniti v svoj prid. Tak odnos človeka do sveta, značilen za vse zgodnje oblike skupnosti, imenujemo **šamanizem**. V širšem smislu šamanizem tako predstavlja prvobiten religiozen odnos človeka do kozmosa, najpogosteje uporabljena ožja definicija pa ga označuje kot "**tehnike ekstaze**" (glej Eliade 1985: 30). Če združimo obe definiciji lahko rečemo, da je šamanizem človekov prvobiten in celovit religiozen odnos do kozmosa, ki vsebuje zbir svojevrstnih tehnik za doseganje stanja ekstaze in vstop v onostranstvo.

1.1 Obredi večnega vračanja in vloga mitologije

Da bi razumeli pomen šamanističnih tehnik ekstaze in obredov je treba najprej vedeti, kako so takratni ljudje dojemali čas in kakšna je bila vloga mitologije v teh obredih. Moderni ljudje (za razliko od arhaičnih) po vzoru judovsko-krščanske religije dojemamo čas historično oz. linearno kot premico, na kateri se ob rojstvu pojavi točka, od katere človek potuje skozi življenje vse do svoje druge točke na premici - smrti. Zaradi takšnega dojemanja časa se je razvila tudi moderna znanost imenovana zgodovina, v kateri si dogodki sledijo linearno. Arhaični človek pa zgodovine, tako kot jo pojmujejo mi, pravzaprav sploh ne pozna. Antropologi so njegov odnos do časa poimenovali a-historično oz. ciklično, predvsem zaradi obredov *večnega vračanja*, katerih namen je vrnitev skupnosti v izvorni mitološki prostor in čas. Mitologija v tem smislu predstavlja ključen vzorec, po katerem se ti obredi izvajajo in v katerih se obujajo in obnavljajo prvobitna dejanja njihovih božanskih Stvarnikov (glej Eliade 1992: 7–8).

1.2 Inicijacija šamanov

Povsod tam, kjer se ekstatična izkušnja pojmuje kot religija, predstavlja osrednjo figuro **šaman** kot avtoriteta in učitelj ekstaze (glej Eliade 1985: 30). Šaman kot duhovni vodja skupnosti "vstopa v spremenjena stanja zavesti - po svoji volji - da naveže stik s skrito resničnostjo z namenom, da pridobi znanje, moč in da pomaga drugim ljudem" (Harner 1990: 20).

Inicijacija, v kateri se človek prelevi v šamana, je vse prej kot samo formalni obred, temveč zelo težka in mučna preizkušnja. Pogosto že pred samo preobrazbo že kot majhen deček ali mlad fant kaže znake, ki jih opazijo plemenski starešine. Ti mu ponavadi tudi dajo blagoslov, da v spremstvu učitelja stopi na pot svoje šamanske usode. Čeprav se simptomi in znamenja v različnih skupnostih nekoliko razlikujejo, pa so v osnovi precej univerzalni za celoten šamanizem. Običajno gre za človeka, odtujenega in odmaknjenega na obrobje skupnosti - pogosti so primeri božjastnih oz. epileptičnih napadov in vizije, ki jih ta izbranec doživlja, bodisi zaradi same osamitve, pomanjkanja hrane ali neugodnih vremenskih razmer. Ko takšen izbranec, ki kaže potencial bodočega šamana, dobi blagoslov plemenskih starešin, se začne učenje tehnik ekstaze pri starejšem in izkušenem šamanu. Med procesom učenja se mora vajenec marsičemu odreči (npr. hrani, spolnosti, idr.), da ohrani dovolj energije za preizkuse pri učenju. Njegov guru ga nauči različnih tehnik vstopanja v drugo resničnost, bodisi s svetimi rastlinami ali brez njih. Pouči ga o različnih zdravilnih rastlinah, ki pozdravijo poškodbe, nauči ga petja šamanskih pesmi in uporabe zvočnih efektov bobna, ropotuljica, idr., s katerimi v obredih usmerja tok kolektivne duševne energije ali kolektivne zavesti v določene namene - npr. za izganjanje uroka in ozdravitev duše, za iskanje odgovora na določen problem, za krepitev vezi v skupnosti, ipd. Bistvo šamanske inicijacije je v vstopu v Onostranstvo in v preporodu, ki pomeni simbolično - psihično smrt navadnega človega in rojstvo novega spiritualnega bitja - šamana. Ta si v svoji inicijaciji ponavadi pridobi tudi zavezniške duhove živali in rastlin (glej Clottes in Williams 2003: 19–23).

Sredi 90-ih let 20. stoletja je naveza dveh antropologov, francoza Jean Clottes-a in angleža Davida Lewis Williamsa postregla mednarodni znanstveni javnosti s teorijo, da je jamska umetnost prvobitnih ljudi (npr. v Španiji in Franciji) med drugim imela tudi iniciacijsko funkcijo. Za iniciacijo, ki je ponavadi potekala v daljši osami in izolaciji od vseh čutnih zaznav, so bile namreč jame idealno mesto. Prav dejstvo, da so zelo pogosto poslikane stene in niše v skrajnih koncih jam, kjer vlada popolna tema in tišina, govori v prid tej teoriji o iniciaciji in iskanju vizij. V popolni odrezanosti od zunanjega sveta je za bodočega šamana

skalnata stena postala slikarsko platno za projekcije njegovih videnj. Najbolj pogosti motivi jamske umetnosti so živali (bizon, jelen), ki predstavljajo njegove zaščitnike in tudi vir preživetja za celotno skupnost. Še posebej so zanimive podobe vulve (jama Tito Bustillo, Španija), ki simbolizirajo Stvarstvo kot izvor življenja in rojstvo novega, o šamanistični povezavi s sfero nadnaravnega pa jasno pričajo podobe nezemeljskih bitij, najbolj znan je npr. t.i. Rogati čarovnik v jami Les Trois Freres v Franciji (Clottes in Williams 2003).

Kot zanimivost naj dodam še nekaj o razliki med arhaičnim in modernim pojmovanjem teh nenavadnih duševnih stanj. Božjastni oz. epileptični napadi, vizije, prividi in drugačnost nasploh imajo v arhaičnih skupnostih šamanistični potencial, medtem ko v modernih družbah prostora za takšna stanja ni, zato jih označujejo kot patološke simptome duševnih bolezni. Seveda pa je med navadnim bolnikom in šamanom bistvena razlika. Prvi je namreč suženj svojih napadov in jih je nesposoben predvideti in obvladovati, šaman pa je svoja "bolezenska stanja" skozi iniciacijo presegel in se, kot pravi Eliade, sam "ozdravil", obenem pa se naučil te sile uporabljati po lastni volji in v korist skupnosti (glej Eliade 1985: 43–46).

1.3 Funkcije svetih rastlin

Med najučinkovitejše in najbolj razširjene šamanistične tehnike nedvomno sodi obredno uživanje psihadeličnih rastlin. Zaradi svojega izrednega učinka na človekovega duha, ki postane dojemljiv za nadnaravno, imajo te rastline v mnogih skupnostih osrednjo **religiozno funkcijo**, saj z njihovo pomočjo ostaja arhaični človek v stiku z mitološko resničnostjo in božanskimi bitji. V okviru religioznih potovanj duše v Onostranstvo leži tudi njihova druga najpomembnejša - **zdravilna funkcija**. Arhaični ljudje so prepričani, da so telesne bolezni le simptomi, katerih pravi vzroki izvirajo iz duha, zato ozdravitev duha pomeni tudi ozdravitev telesnih bolezni. Pomanjkanje današnjih prefinjenih medicinskih pripomočkov je pri njih zamenjala t.i. duševna kirurgija, pri kateri so psihadelične rastline prevzele vlogo znanstvenega mikroskopa in šamanu-zdravilcu omogočile postaviti diagnozo. Tretja funkcija svetih rastlin, ki je bila ključna za vzpostavljanje skupinske identitete in enotnosti, pa je **iniciacijska in povezovalna**. Iniciacija pomeni prelomen obred, simbolno smrt starega in rojstvo novega oz. prerojenje, v katerem si vsak posameznik skozi podoživljanje mitoloških vzorcev in prvobitnih začetkov sveta in skupnosti pridobi plemensko identiteto in postane enakopraven pripadnik svoje skupnosti. V iniciacijskem obredu igra glavno vlogo

plemenska mitologija, psihadelične rastline pa omogočijo njeno podoživljanje in potrditev. V povezavi s šamanistično uporabo svetih rastlin bi kot zadnjo izpostavil še **umetnost**. Njena funkcionalnost se na prvi pogled sicer zdi bolj drugotnega pomena, vendar nam že omenjena teorija o jamski umetnosti govori o njeni povezanosti z religiozno funkcijo. Še posebno za antropologe pa je prav umetnost najbolj vredna, saj pogosto pomeni edini prikaz o doživljanju nadnaravnega sveta arhaičnega človeka.

Čeprav je bila uporaba svetih rastlin prisotna v mnogih arhaičnih skupnostih, ne smemo zanemariti dejstva, da le-ta ni bila tudi nujen pogoj za stik z nadnaravnim. Obstaja namreč mnogo skupnosti, v katerih so uspešno izvajali obrede večnega vračanja tudi brez svetih rastlin z drugimi tehnikami, npr. z bobnanjem, petjem, plesom, meditacijo, idr. Zaradi tega Eliade predpostavlja, da gre pri uporabi psihadeličnih rastlin že za drugotno oz. dekadentno fazo šamanizma, vulgarizacijo čistega, naravnega transa, kjer se je šaman začel posluževati teh rastlin kot umetnih dražljajev kot lažje in hitrejše poti za doseganje ekstaze (glej Eliade 1985: 295). To predpostavko osebno zavračam zaradi preprostega darwinističnega dejstva, saj se je človek že od nekdaj prilagajal svojemu naravnemu okolju in se posluževal vseh stvari, ki so mu bile dosegljive in zanj koristne. Po mojem mnenju je bilo tako tudi s temi rastlinami, s katerimi so prihajali ljudje v stik že od samih začetkov. Zato menim, da njihovo obredno uživanje ni bila zgolj drugorazredna tehnika, ampak se je le-ta razvila sočasno z ostalimi, seveda predvsem na tistih kontinentih in lokalnih območjih, ki so bila avtohtono bogata s temi rastlinami.

Mislim, da sem s tem predstavil vse osnovne podatke in dejstva, ki so potrebni za razumevanje konkretnih primerov šamanizma. V nadaljevanju bom obrazložil tradicionalno uporabo različnih svetih rastlin in njihovih funkcij pri sibirskih, amazonskih, severno-ameriških, mehiških in evropskih ljudstvih. Čeprav je veliko teh psihadeličnih kultov že izumrlo, ostajajo še vedno prežitki, ki nam pričajo o tej nekdaj po vsem svetu razširjeni praksi.

2. SIBIRSKI ŠAMANIZEM IN RDEČA MUŠNICA

Kot pričajo arheološka dejstva, sodi sibirski šamanizem in kult rdeče mušnice med najstarejše oblike tega svetovno razširjenega fenomena. O tisočletni zgodovini kulta rdeče mušnice (lat. *Amanita Muscaria*) priča odkritje skalnih gravur oz. t.i. petroglifov sredi 60-ih let na severo-vzhodni obali Sibirije, ki jih ruski antropolog N.N. Dikov uvršča v čas bronaste

dobe. Najbolj od vseh so zanimive podobe ljudi, večinoma žensk, katerim iz glave poganjajo ti čarobni klobuki posuti z belimi pikicami. Poleg teh petroglifov so bile tudi drugod po Sibiriji odkrite skalne umetnosti s podobnimi motivi, ki so jih njihovi najditelji uvrstili v isto časovno obdobje kot Dikov - bronasto dobo. Ti majhni petroglifi, nič višji od nekaj centimetrov, prikazujejo številne podobe ljudi in živali v stiku z gobo, ki po mnenju mikologa Gordona Wassona predstavlja prav rdečo mušnico (glej Giorgio Samorini 1992: 69–78). Kar zadeva predpostavko o prvobitnosti sibirskega šamanizma, ki je sicer najbolj razširjena, pa naj bi bil le-ta po L. Vajdi asimilacija še starejših kultur severa in juga in kot dokazuje že Dikov, ni starejši od bronaste dobe (glej Eliade 1985: 363). Tudi mikolog Gordon Wasson je namreč preučeval izvor kulta rdeče mušnice v povezavi z neznano identiteto Some, čudežne rastline, ki je po starodavnih zapisih Rig-Veda imela osrednjo religiozno vlogo že v starodavnih evrazijskih skupnostih (glej Furst 1990: 96–108).

2.1 Univerzalne značilnosti sibirskega šamanizma

Ne glede na zgoraj povedano pa je sibirski šamanizem tisti, ki na splošno velja za prototip vseh drugih oblik. Že sama beseda **shaman** prvotno izvira iz jezika sibirskega plemena Tungus in pomeni "vedeti", hkrati pa se nanaša na človeka, ki je duhovno "povzdignjen" oz. "premaknjen" (glej Walsh 1990: 8). Poleg jezikovnega izvora je univerzalni element šamanizma t.i. šamanistični kozmos, ki ga prebada središče, t.i. os sveta ali axis mundi, ki deli svet na tri glavne sfere - Nebo, Zemljo in Podzemlje. V mitologijah sibirskih ljudstev to kozmično os simbolizira drevo breza, imenovano tudi Drevo Življenja ali Sveto drevo. Ta poteka skozi središčno odprtino, luknjo, skozi njo pa na zemljo prihajajo bogovi in mrtvi iz podzemlja; in skozi to isto luknjo šamanova duša v ekstazi vstopa navzgor ali navzdol v smeri svojih nebesnih ali podzemnih potovanj (glej Eliade 1985: 22–23). Po mnenju Wassona gre sibirsko kozmologijo pripisati dejstvu, da v simbiozi z brezo oz. pod njo raste prav rdeča mušnica, katere učinek omogoča vstop v to kozmično središče (glej Furst 1990: 103).

Univerzalno simboliko kozmičnega središča dopolnjuje razdeljenost šamanističnega kozmosa na že omenjene tri svetove (zgornji - Nebo, spodnji - Podzemlje in srednji ali vsakdanji svet - Zemlja), ki so značilni za večino arhaičnih kozmologij (glej Eliade 1985: 208). Kar zadeva kozmologijo sibirskih plemen, ima šamanov obisk vsake izmed teh treh sfer svojevrsten namen in cilj. V zgornjem svetu naj bi spoznal modrost višjih duhovnih bitij ali

učiteljev, ali pa si pridobil zdravilno moč za določene bolezni, ki pestijo njegove ljudi, medtem ko se v spodnjem svetu sooča s temnimi silami in demoni, ki povzročajo te bolezni in druge težave v skupnosti. Šamani se na svojih potovanjih v druge svetove najbolj pogosto srečujejo z duhovi tistih živali ali rastlin, s katerimi so obkroženi v svojem vsakdanjem naravnem okolju in v katerih si pridobijo svoje zaveznike in zaščitnike (za zgornji svet so tako npr. značilna videnja duhov ptic, za spodnji svet pa duhovi kač, ipd.). Ti jim tudi pomagajo pri zdravljenju bolezni, pri preživetju in v kriznih situacijah v skupnosti. V vsakdanjem srednjem svetu pa naj bi šaman skrbel za materialno preživetje telesa. Duša, ki je bila utelešena, je bila namreč poslana na ta zemeljski svet z določenim namenom, zato je potrebno skrbeti za njeno telesno obliko oz. telo, brez katerega v materialnem svetu sama ne more obstajati in funkcionirati. V različnih mitologijah so ti trije svetovi sestavljeni še iz posameznih stopenj, ki jih šaman premaguje na potovanju do zastavljenega cilja (glej Walsh 1990: 147).

Takšna struktura šamanističnega kozmosa je zelo sorodna tudi večini mnogo kasnejših oblik verovanj, v katerem je svet razdeljen na podobne tri sfere. O tem pripoveduje že omenjeni starogrški-grški mit o junaku Eru, ki pripoveduje o srečevanju duš v onostranstvu, ki so prihajale in odhajale skozi odprtine v Nebo in Podzemlje (glej Platon 1995: 315). Enako strukturo kozmosa (Nebesa-Zemlja-Pekel) so prevzele tudi nekatere monoteistične religije, npr. krščanstvo. Slovenski filozof Marko Uršič v svoji knjigi Gnostični eseji razpravlja o možnosti vstopa v Onostranstvo v poglavju "Možnost Jakobove lestve". V njem opisuje doživetje očaka Jakoba iz Stare Zaveze, ki si je po naporni poti pred nočnim počitkom pod glavo podložil kamen in na njem zaspal. V nenavadnih vizionarskih sanjah, ki jih je imel, je doživel videnje lestve, ki se je spustila iz Nebes na Zemljo in po kateri so se spuščali angeli, na vrhu te lestve pa se mu je prikazal sam Bog in blagoslovil njega ter njegovo izraelsko ljudstvo. Ko se je Jakob prebudil iz teh vizionarskih sanj, je kamen, ki ga je imel pod glavo, postavil kot spomenik temu razodetju, ga polil z oljem in pospremil z besedami "To ni nič drugega kot hiša božja in to so vrata nebeška" (glej Uršič 1994: 119–126). Vsa ta mistična doživetja in videnja tako v mnogočem spominjajo na šamanovo potovanje duše po kozmičnem središču sveta in vstopanje v Onostranstvo.

2.2 Vloga rdeče mušnice v mitologiji sibirskih ljudstev in prva pričevanja

Veliki Krokari, ki ni bil zmožen odleteti z veliko zalogo hrane v svoje gnezdo in zato zaprosi za pomoč vseobsegajočo božansko bitje Vahiyinin, kreatorja vsega bivajočega. Ta ga napoti na določeno mesto, kjer bo srečal duhove imenovane wapaq, ki mu bodo pomagali premagati težavo. Na tem določenem mestu je nato vsemogočni Vahiyinin plunil na tla in kjer je pristal njegov pljunek, so se iz zemlje prikazale majhne "rastline" z rdečimi klobuki, na katerih so ostale sledi pršca tega božanskega pljunka in pustile na rdečih klobukih bele pikice. To so bili omenjeni duhovi wapaqi in Vahiyinin je naročil Velikemu Krokarju, naj jih poje. Zaužitje wapaqov je Krokarja napolnilo z močjo in energijo ter mu omogočilo odnesti prej pretežko breme z neverjetno lahkoto. Veliki Krokari je zaradi tega čudeža zaprosil wapaqe, naj za vekomaj ostanejo in rastejo na Zemlji ter povedal svojim potomcem, naj poslušajo in se učijo od teh malih rastlinskih duhov vsega, kar jim imajo ti za sporočiti (Furst 1990: 89).

Tako pripoveduje mit sibirskega ljudstva Koryak o izvoru kulta rdeče mušnice. Če od teh mitov preidemo k dejstvu, pa prvo laično poročilo o sibirskem šamanizmu izvira iz časa popotovanj Marca Pola konec 13. st., ki opisuje tamkajšnje obrede in njihove glavne junake, odete v jelenje kože, ki imajo na glavo nataknjene jelenje rogove, medtem ko tako našemljeni s plesanjem in bobnanjem padajo v trans in se v tem zamaknjenem stanju pogovarjajo z živalskimi duhovi ter napovedujejo prihodnost (glej Clottes in Williams 2003: 9). Obredno uživanje rdeče mušnice je prvič datirano l. 1658 v dnevniku poljskega vojnega ujetnika pri plemenu Ostyak, podobno kot je tudi v poročilih številnih kasnejših popotnikov in raziskovalcev pogosto omenjena njena obredna uporaba med ostalimi sibirskimi plemeni (npr. Voguli, Ugriani, Selkupi). Ta psihadelična goba sicer ni bila prisotna pri vseh sibirskih plemenih, kjer pa je bila, je imela osrednjo vlogo že od njihovih mitoloških začetkov dalje (Devereux 1997).

2.3 Antropološke raziskave kulta rdeče mušnice

Prva laična poročila o načinu in učinkih uživanja rdeče mušnice v Sibiriji so, kot sem že povedal, prispevali predvsem popotniki in raziskovalci od 17. st. dalje. Prva, ki sta bolj

strokovno preučevala njeno obredno uporabo, pa sta bila ruska antropologa Vladimir Bogoras in Waldemar Jochelson na prelomu 19. in 20. stol., ki sta večkrat prisostvovala njenemu uživanju pri sibirskem plemenu Chukchee. Enkrat sta tako imela priložnost opazovati plemenskega vrača, ki je po zaužitju svete gobe bosonog namenoma zabredel v globok sneg in po njem ure in ure gazil zgolj iz čistega zanosa in občudovanja lepote belih prostranstev, ki ga obkrožajo. Iz svojega opazovanja na terenu sta ugotovila, da obstajajo tri stopnje intenzivnosti psihadeličnega transa, ki pa se med samo izkušnjo lahko prepletajo in prelivajo iz ene v drugo. Prvi učinki zaužite gobe se začnejo približno po 15 do 20 minutah in se odražajo v energičnem petju in bobnanju, ki postaja vse glasnejše in narašča v intenzivnosti. Temu naj bi postopoma sledile spremembe v zaznavanju okolja in slušni ter vizualni "prividi", ki vodijo v tretjo stopnjo. Takrat uživalec popolnoma izgubi stik z vsakdanjim svetom in vstopi v drugo resničnost (Devereux 1997).

O podobnih treh stopnjah šamanističnega transa govori tudi že omenjeni strokovnjak za jamske umetnosti Jean Clottes, pri katerem se v prvi stopnji transa pojavljajo v vidnem polju užiivalca razni geometrijski in kalejdoskopični vzorci. Prva stopnja se prelije, ko uživalec predmete okoli sebe začne zaznavati in interpretirati pod vplivom prebujene podzavesti. V tretji fazi pa se zgodi dokončen prehod (po vrtincu ali predoru z močno belo svetlobo na koncu) v drugo resničnost oz. v onostanski svet, kjer bivajo duhovna bitja. Ravno ta tretja stopnja psihadelične izkušnje je končna postaja šamanovega potovanja, kjer se srečuje in komunicira z duhovnimi bitji z namenom, da ga popeljejo do zastavljenega cilja. Za razliko od navadnega človeka, ki ne pozna labirinta Onostranstva in se zgolj prepusti izkušnji in duhovom, da ga vodijo po svojih poteh, jih šaman usmerja in uporablja v svojo korist in korist skupnosti (glej Clottes in Williams 2003: 14–18).

O domnevno prvobitnem sibirskem šamanizmu pa je na splošno opazno pomanjkanje antropoloških raziskav obredne vloge rdeče mušnice. Razen omenjenih raziskovalcev se je večina antropologov namreč ukvarjala s psihadeličnim šamanizmom Novega kontinenta, kjer je podobnih svetih rastlin v veliko večjem izobilju.

3. AYAHUASCA - LIJANA MRTVIH PRI AMAZONSKIH INDIJANCIH

Novi kontinent, predvsem območje Srednje in Južne Amerike, je za razliko od Evroazijskega zaradi svoje tropske klime neprimerljivo bogatejši s psihadeličnimi rastlinami, zaradi česa so se tam razvile tudi številne oblike šamanizma. Če so bile na Starem kontinentu

zaradi pomanjkanja teh rastlin primarne tehnike za doseganje šamanističnega transa bobnanje, ples in petje, potem je na Novem kontinentu uporaba psihadeličnih rastlin primarna, ostale tehnike pa jo ustrezno dopolnjujejo. Na področju zgornje Amazonije, v državah Kolumbije, Equadorja in Peruja, je med manjšimi plemeni, ki so vse do danes uspeli obdržati obliko arhaične družbene ureditve, najbolj razširjena uporaba psihadeličnega napoja ayahuasce. Ti prežitki arhaičnega, predvsem pa bogastvo psihadeličnih rastlin, so postali prava meka za mnoge sodobne antropologe in raziskovalce spremenjenih stanj zavesti.

Ayahuasca je v bistvu lijana oz. plezalka vrste *Banisteriopsis*, ki je v različnih plemenih poznana še pod imeni yage, caapi, natema, yaje, idr. Njen pomen prvotno izvira iz jezika amazonskega plemena Quechua in se v prevodu glasi "lijana mrtvih" ali "lijana duhov". Kljub temu, da se psihadelični napoj imenuje enako kot sama lijana, pa slednja predstavlja le eno polovico učinkovitega psihadeličnega napoja. Druga enako pomembna sestavina, brez katere napoj ayahuasce nima nikakršnega učinka, so rastline, ki sicer vsebujejo močno psihadelično substanco DMT, vendar so oralno zaužite brez učinka. Njihova funkcija pri pripravi ayahuasce je spodbujevalni učinek, saj se s kombinacijo obeh rastlin sproži reakcija, ob kateri se iz lijane izločijo aktivne psihadelične substance - harmini (glej McKenna 1993: 225–227). Kot opisuje antropolog Gerardo Reichel-Dolmatoff, je sama priprava oz. kuhanje ayahuasce izredno zanimiv in obenem zelo zapleten proces in je neposredno povezan z njenim mitološkim nastankom.

Sonce kot moška polovica Stvarstva je s svojim faličnim žarkom oplodil žensko Zemljo, ki je zaplodila seme, iz katerega so se rodili prvi ljudje. Ena izmed njih je bila ženska, ki je rodila nenavadnega otroka, ki je takoj po rojstvu začel svoji materi povzročati tako neznosno intenzivne vizije, da se je začela dušiti. Otrok, imenovan Yage, naj namreč ne bi bil človek, ampak utelešenje višjega duhovnega Bitja Luči. Ko je mati vprašala, kdo od moških je oče tega otroka, je vsak od njih segel po njem in zagovarjal svoje očetovstvo. Yage-ja, Otroka Luči, so naposled moške zaradi njegovih moči raztelesili, tako da si je vsak od njih vzel svoj oz. njegov kos in z njim tudi moč, ki so jo ti kosi posedovali. Po tem dejanju raztelesenja so se ti posamezni kosi telesa spremenili v različne dele lijane, imenovane po Otroku Luči (Reichel-Dolmatoff v Furst 1990: 46).

Zaradi tega mitološkega dogodka ima lijana, kljub navidezno enaki biološki strukturi, različne simbolne vrednosti, ki imajo poglobljeno vlogo pri sestavi recepta za pripravo ayahuasce.

Omenjeni antropolog v svojih raziskavah navaja, kako se intenzivnost in celo sam psihaedelični učinek ayahuasce razlikuje od posameznega kuharja šamana in magije, ki jo ta vloži v obredni proces njene priprave. Zaradi teh mitoloških in simbolnih faktorjev je priprava ayahuasce poseben obred, pospremljen s petjem in uroki, s katerimi šamani izganjajo zle duhove, ki naj bi povzročali strašljiva in grozljiva videnja (glej Rechell-Dolmatoff v Furst 1972: 97–100).

3.1 Zdravilni in iniciacijski obredi ayahuasce

Skupne značilnosti amazonskih plemen (npr. Cashinahua, Jivaro, Sharanahua, Campa, Tukano, idr.) je njihovo prepričanje in spoznanje, da so psihaedelične rastline utelešena božanska bitja, ki jih z vsakdanjimi očmi sicer ni mogoče videti, z njihovim zaužitjem in vstopom v drugo resničnost pa pokažejo svojo pravo podobo in moč. Mnogi imenujejo te svete rastline tudi rastlinski učitelji, saj pod njihovim učinkom pridejo do pomembnih spoznanj o pravi Resničnosti, ki se skriva za zaveso vsakdanjega materialnega sveta. Poleg osrednje religiozne vloge ayahuasce pri vstopanju v drugo resničnost, bi zdaj vso pozornost posvetil zelo pomembni, po mnenju mnogih primarni funkciji šamanizma - zdravljenju bolezni. Čeprav se tehnike zdravljenja od plemena do plemena razlikujejo, vendarle obstajajo nekatere skupne značilnosti. Kot prvo velja pravilo, da ayahuasca sama po sebi ni dovolj za ozdravitev, temveč je samo sredstvo za vstopanje šamana zdravilca v drugo resničnost, v kateri zdravilec diagnosticira izvor bolezni. Pogosto pa en sam šaman ni dovolj za ozdravitev hude bolezni, zato jih pri zdravilskem obredu lahko prisostvuje tudi več. Velja pa zlato pravilo, da je prvi pogoj ozdravljenja sama bolnikova vera in prepričanje v zdravilčevo moč in v gotovost ozdravitve. Iz tega razloga se v nekaterih plemenih, npr. pri Sharanahui, med zdravilskim obredom vzpostavlja intimna vez med zdravilcem in bolnikom, ki z njim deli svoje sanje, ki ga vodijo po labirintu bolnikove duše do pravega vira njegove bolezni (glej Siskind v Harner 1973: 28–38).

Specifična značilnost južnoameriških obredov zdravljenja in glavno zdravilčevo orožje proti boleznim je petje posebnih pesmi, imenovanih icaros. To so magične pesmi, navdahnjene skozi šamanove vizije ayahuasce, za katere velja, da so same po sebi glas duhovnih bitij oz. rastlinskih učiteljev, ki se izpojejo skozi šamanova usta v njegovih vizijah. V južnoameriškem šamanizmu obstajajo icarosi različnih vrst in tematik in se zato pojejo naravi obreda primerno. Te pesmi predstavljajo osnovno orodje zdravljenja, zato se dober

šaman-zdravilec odlikuje z večjim naborom različnih icarosov. Laično povedano je princip uporabe in učinkovanja icarosov tak, da šamani z njihovim petjem posredujejo bolnikom glas svetih rastlin in rastlinskih učiteljev v njih in usmerjajo z ayahuasco prebujeno duhovno moč in energijo v tisti del telesa, kjer so odkrili vir bolezni (glej McKenna 1993: 228–229).

Po raziskavi antropologa Michaela Harnerja je v Equadorskem indijanskem plemenu Jivaro kar tri četrtine prebivalstva šamanov, ki se ločijo na dobre šamane oz. zdravilce in na zle šamane - čarovnike. Vsi Javaro šamani si prvič z iniciacijo in nadalje skozi vse življenje s pomočjo vizij ayahuasce pridobivajo t.i. tsentsake oz. zavezniške duhove, ki delujejo po principu metanja magičnih puščic. Tsentsaki so v svoji materialni podobi na videz navadni predmeti, kot npr. kačji zob ali pero ptice, lahko pa tudi insekti, rastline ipd. Šamani kljub njihovem navadnemu izgledu vedo, da se prava narava teh predmetov pokaže šele pod učinkom ayahuasce. Takrat naj bi se po verovanju šamanov tsentsake spremenili v zavezniške duhove različnih živali - kače, jaguarja, opice, velikanskega metulja ali v druga bitja, ki jih lahko uporabljajo za zdravljenje ali pa za zle uroke (glej Harner 1973: 16–22).

Morda se sliši naivno in neresnično, vendar se ta, pogosto tudi smrtonosna igra "kdo bo koga uročil" zaradi osebnih zamer v tem plemenu neprestano odvija in je za te ljudi še kako resnična. V tem pogledu je plemenska mitologija v obredih zdravljenja nekakšna šahovnica, po kateri se šaman-zdravilec giblje in se s pomočjo svojih tsentsakov oz. zavezniških duhov bori z zlimi uroki in duhovi, ki izčrpavajo in pestijo bolnika. Harner v knjigi "Hallucinogens and shamanism" opisuje obred zdravljenja - t.i. izsesavanje magičnega uroka. Šaman se pod vplivom ayahuasce v transu vrne v mitični čas in se poistoveti s prvobitnim šamanom Tsungijem ter prevzame njegovo zdravilno moč, s katero odkrije vzrok bolezni in ga odpravi.

Ko je spil ayahuasco, je začel nežno peti. Postopoma so se v temi začele prikazovati rahle linije in oblike, glasba njegovih zaveznikov tsentsakov pa je začela naraščati okoli njega. Moč napoja ga je krepila. Klical jih je, in prišli so. Prva anakonda, ki se je ovila okoli njegove glave kot zlata krona. Njej je sledil velikanski metulj, ki je krilil nad njegovo glavo in mu pel s plahutanjem svojih kril. Kače, pajki, ptice in netopirji so plesali v zraku nad njim. Na njegovih rokah se je pojavilo tisoče oči zaščitniških duhov, ki so v noči oprezali za sovražniki. Zvok deroče reke mu je napolnil ušesa in ob poslušanju tega bučanja je spoznal, da si je pridobil moč Tsungija, Prvega šamana. Zdaj je videl. Zdaj je lahko spoznal Resnico. Strmel je v trebuh bolnika. Ta je počasi postajal prozoren kot plitek gorski potoček, znotraj katerega je zdaj zdravilec videl

zvijajočo se strupeno kačo, ki jo je v trebuh bolnika poslal zli šaman. Pravi vzrok bolezni je bil tako odkrit (Harner 1973: 15–16).

S temi besedami je Jivaro šaman zdravilec pod vplivom ayahuasce opisal svoje videnje magičnega uroka, ki je bil vzrok bolnikovih tegob. Ko šaman odkrije lokacijo sovražnega tsentsakija, ga z izsesavanjem poskuša izvleči iz telesa, medtem ko ima pripravljena v ustih dva svoja zaščitniška tsentsakija, enega na zunanji strani ustnic, drugega pa v ustih. Sovražni urok, ki ga bo zdravilec izsesal, nikakor ne sme priti v njegovo telo, saj ga ta lahko ubije. Esenco izsesanega uroka mora torej ujeti med svoja dva zaščitnika v ustih in ko je urok izsesan in ujet, ga zdravilec izpljune iz ust. Kljub temu da navadne oči bolnikovih sorodnikov vidijo na tleh le materialno obliko zdravilčevih zaščitnikov, pa ta pod vplivom ayahuasce vidi, da je znotraj njih urok ujet. Zdravilec pri izsesavanju pogosto tudi vidi sovražnika, ki je poslal magični urok in pove to družini, nato pa pošlje urok nazaj pošiljatelju. Po končanem obredu, če je le-ta bil uspešen, bolnik ozdravi (glej Harner 1973: 23–24).

Civilizirani in razumski ljudje imajo takšne obrede pogosto za šarlatanstvo, saj jim princip delovanja magije ni razumljiv. Kljub našemu razumu in tehnološkemu napredku je namreč težko, če je sploh možno, znanstveno dokazati, kako bolnik po takšnem šamanističnem posegu lahko ozdravi. V naši družbi se pogosto govori o t.i. placebo efektu, ko bolnik zaradi prepričanja, da je dobil zdravilo, dejansko ozdravi, čeprav zdravila sploh ni dobil. Placebo efekt je po svoji naravi zelo blizu šamanistični magiji in je obenem dokaz, da je eno izmed najučinkovitejših zdravilnih sredstev prav naša duševnost sama. Ljudje sodobne civilizacije, razen redkih izjem, ne verjamejo v učinek magije predvsem zato, ker osebno niso nikoli doživeli takšne alternativne izkušnje zdravljenja, ki bi lahko popolnoma spremenila njihov pogled na svet. Za arhaične skupnosti pa je edino važno, da šamanova magija deluje in da ta opravlja svojo funkcijo v skupnosti.

Ayahuasca igra ključno vlogo tudi pri obredu iniciacije v skupnost. V knjigi "Hallucinogens and culture" že omenjeni antropolog Reichel-Dolmatoff razlaga vlogo ayahuasce pri iniciacijskem obredu plemena Tukano, s pomočjo katere se novinec skozi psihadelično izkušnjo vrne v maternico Stvarstva in podoživi mitični čas začetka vseh stvari - sveta, človeka in plemenske družbene ureditve. Na posodi, iz katere spiše svoj psihadelični napoj, je vrisana podoba vagine, ki simbolizira cikel rojstva in smrti, začetka in konca ter končnega prerojenja (glej Reichel-Dolmatoff v Furst 1972: 102–103). To močno spominja na omenjene podobe vulve v jamski paleolitski umetnosti (Clottes in Williams 2003), ki so po vsej verjetnosti odraz šamanističnega vračanja v mitološki začetek Stvarstva. V obredu

inicijacije si tako novinec skozi vizije ayahuasce pridobi temeljno življenjsko spoznanje o drugi duhovni resničnosti, ki se skriva v zakulisju materialnega sveta. Do takrat navaden človek postane zdaj enakopraven pripadnik plemena Tukano, saj si s podoživljanjem mitološkega nastanka skupnosti pridobi kulturno identiteto svojega plemena. Obred inicijacije ima torej v vseh ozirih pomembno družbeno funkcijo, saj podoživljanje arhetipskih začetkov obenem potrjuje tudi verodostojnost same plemenske mitologije in tradicije. Ljudje zahodne civilizacije bi se vprašali, kako je mogoče, da v vizijah ayahuasce pridejo vsi pripadniki plemena do istega spoznanja o mitoloških začetkih stvarjenja, ko pa smo si ljudje tako zelo različni individuumi s svojo lastno osebnostjo. To uganko kolektivnih vizij in njihovo povezovalno funkcijo v arhaičnih skupnostih bom na konkretnem primeru predstavil v naslednjih poglavjih.

4. KULT PEJOTLA PRI MEHIŠKIH IN SEVERNO-AMERIŠKIH INDIJANCIH

Indijanec, izčrpan in zgubljen tava po prostranstvu pustinje, že obsojen na gotovo smrt. Sestradan in dehidriran, na koncu s svojimi močmi naleti na nekakšen majhen kaktus. Nato zasliši glas, ne ve ali v svoji glavi ali iz kaktusa, ki ga nagovarja, naj ga poje. Ko ga naposled zaužije, si naenkrat čudežno obnovi svojo moč, lakota in žeja izgineta in uspe se mu vrniti nazaj domov k svojemu plemenu, kateremu prenese besedo o novem Bogu, ki bo pozdravil vse njihove bolezni in trpljenje (Barnard 1963: 584).

Tako Mary Barnard v reviji *Psychedelic Review* iz 60-ih let opisuje mit o nastanku kulta pejotla, kaktusa, ki v človeku zbudi čudežno in nadnaravno moč. Mit, ki se ne more izogniti podobnosti z nastankom kulta Amanite Muscarie sibirskega ljudstva Koryak, naj bi bil le ena izmed številnih različic pradavnega nastanka tega zdravilsko - religioznega kulta. V nekaterih verzijah mit opisuje videnje utelešenega Božanstva v podobi Indijanca, ki pogumno stoji na mestu, kjer raste kaktus, medtem spet ko v drugih pripoveduje o glasu samega kaktusa pejotla, ki spregovori izčrpanemu Indijancu in mu razodene navodila za njegovo obredno uporabo (Barnard 1963). Eni izmed obrednih uprizoritev arhaičnega mita je v 60.-ih letih prisostvoval antropolog Peter Furst pri mehiškem plemenu Huichol. V svoji knjigi opisuje mitološki dogodek iz pradavnih časov, ko so predniki Huicholcev sedeli okrog ognja in tožili nad svojimi bolečinami in poškodbami ter se obračali po pomoč k Bogu. Takrat se jim je iz

ognja prikazal Tatewari - t.i. Veliki šaman ali Bog ognja in jim povedal, da trpijo zato, ker niso zaužili božjega mesa duha Jelena. Tatewari jih je nato vodil na romanje v Wirikuto, mitološki raj, kjer so žrtvovali meso božanskega jelena, ki naj bi prebival v pejotlu in zaužili njegovo meso. Tako so si povrnili svoje moči in se prerodili v duhu. S tem dogodkom se je vzpostavil vzorec večnega vračanja, romanja v mitološki raj, ki ga pleme Huichol vsako leto obnavlja in s tem potrjuje mitično identiteto plemena (glej Furst 1990: 113–119).

Kljub številnim različicam nastanka kulta pejotla, kar je značilno tudi za ostale psihadelične kulte, pri vseh opazimo temeljno prisotnost božanske intervencije, ki izvira neposredno iz določene psihadelične rastline. Predvsem zaradi vsestranskih zdravilnih učinkov in božanske moči, ki se razkrije ob njegovem zaužitju, je imel pejotl med mehiškimi in severno-ameriškimi indijanskimi plemeni že od nekdaj status Boga.

4.1 Kult pejotla skozi zgodovino in njegov status

Pejotl (lat. *Lophophora williamsii*) izvira iz jezika Nahuatl razvitega ljudstva Aztekov, ki so vse do srečanja s španskimi osvajalci v 15. st. nemoteno častili ta božji kaktus v svojih religioznih obredih. Kult pejotla, ki po sodobnih arheoloških najdbah sodeč izvira in je bil prisoten na območju Mehike že dolgo pred Azteki, pred 2000 leti ali več, se je šele kasneje razširil tudi med severno-ameriška prerijska indijanska plemena. Prva evropska poročila o tem kultu so nastala kmalu po Kolumbovem prihodu na Novi Kontinent, in sicer so bili to opisi španskih misijonarjev, ki so na Novi kontinent prišli z namenom širjenja Kristusovega nauka. Ti so pretežno gledali na azteške religiozne obrede kot na inferiorno čaščenje demonov in Hudiča, ki so ga skozi bogaboječe oči videli v učinkih pejotla. Tak obred pri plemenu Chichimeca je prvi zabeležil Fray Bernardino de Sahagun, krščanski misijonar prvega Cortezovega osvajalskega pohoda. Po njegovih besedah tisti, ki zaužijejo to diabolčno rastlino, kot jo imenuje, doživljajo včasih grozljiva, drugič smešna videnja, ki trajajo celo po 2 do 3 dni. Pogosto uživanje pejotla je temu plemenu dajalo pogum za bojevanje in odpravilo občutek lakote in žeje, uživalci pa so sami zatrjevali, da jih varuje pred vsemi nevarnostmi. Nekoliko kasnejše poročilo neznanega misijonarja iz 17. st. opisuje podoben obred pri plemenu Cora, katerega pripadniki naj bi ure in ure neumorno plesali v krogu okoli ognja in peli ob spremljavi ritmičnega bobna (Schultes in Hoffman 1992).

Predanost pejotlu, ki so ga Azteki častili kot svojega Boga, pa ni bila v skladu z načrti misijonarjev in njihovim širjenjem Kristusovega nauka, ki naj bi bil edini pravi in naj bi

ozdravil to obsedenost s Hudičem. Usoda je bila takšna, da so zlata lakomni konkvistadorji, ki so ga Azteki imeli na pretek, v 16. stoletju s prevarami nazadnje popolnoma iztrebili azteško ljudstvo, z njim pa tudi kult pejotla. Podobno usodo so doživljala tudi prerijska plemena med osvajanjem Divjega Zahoda, saj so jih do konca 19. stol. iztrebili do tolikšne mere, da so jih strpali v rezervate, kjer so kakor v živalskem vrtu lahko "nemoteno" živeli po svojih običajih. Skozi vsa ta stoletja belskega osvajanja Novega kontinenta in genocida nad indijanskimi plemeni je bil zanje edino pejotl Tisti Odrešenik, tisto upanje; kajti le s tem, da so obdržali svojega Boga, so lahko obdržali tudi smisel in svoj način življenja. Za zatirano indijansko manjšino so spremenjena stanja zavesti tako postala edina zatočišča, kamor roka belega človeka ni mogla poseči.

Kot posledica tega stoletnega srečavanja z belci je leta 1918 nastala uradno poimenovana Nativno-ameriška cerkev (NAC). Ta danes šteje že približno četrto milijono pripadnikov in predstavlja sinkretizem med nekdanjim arhaičnim kultom pejotla in krščanstvom, ki so ga misijonarji prinesli iz Stare celine. Pripadniki NAC so tako združili Kristusov nauk z uživanjem pejotla, ki podobno kot kristjanom hostija predstavlja sveti zakrament oz. utelešenje Boga. Kljub svoji številčnosti si je NAC šele leta 1962 po dolgih pogajalskih bitkah naposled izborila tudi legalno ustavno pravico do obrednega uživanja pejotla, ki je bil do tedaj zakonsko prepovedan in preganjan. Na konferenci o zlorabi drog v Beli hiši so naposled razglasili: "Podrobne antropološke in sociološke raziskave so pokazale, da obredna uporaba pejotla ne predstavlja nevarnosti in ni podvržena zlorabi" (McGlothlin 1965: 27).

4.2 Obred pejotla v Nativno-ameriški cerkvi in njegova povezovalna vloga

Antropolog Steward Brand v svojem članku podrobno opisuje in razlaga obredno uživanje pejotla v N.A.C., in sicer na podlagi enega prvih antropoloških pričanj takšnemu obredu J. S. Slotkina iz leta 1952. Obred N.A.C. sestavljajo 4 simbolni elementi, ki tvorijo krog okoli ognja. Ogenj kot Tatewari ali pra-šaman pri plemenu Huichol predstavlja središče obreda in simbolizira življenjsko energijo Stvarstva, iz katerega se rojevajo videnja, ki z dimom odhajajo skozi luknjo na vrhu šotora proti nebu. Prvi element obreda je vodič obreda - road-man, ki simbolizira namen in smer duhovnega potovanja in usmerja tok skupinske energije. Drugi je kurjač ognja, ki predstavlja moč in vzdržljivost ter skrbi za potrebe vseh prisotnih. Tretji je posvečevalec, ki blagoslavlja božje meso (pejotl) in s kadilom iz njega

odganja zle duhove in privablja vanj dobre vizije. Četrty člen kroga pa je bobnar, ki pomeni srčni utrip obreda in s svojimi udarci po bobnu kot bat motorja daje potovanju ritem in tempo.

Vsako takšno srečanje ima svoj tehten namen, bodisi ozdravitev bolezni, blagoslov zemlje ali novorojenega otroka, kak pomemben dogodek, težave ali krizo v skupnosti ipd. Vsi udeleženci znotraj šotora (tipija) sedijo v zaprtem krogu v obliki mandale, nakar vodič vzame iz vreče posebno lep primerek pejotla in ga položi na sredino polkrožnega prstenega nasipa, ki predstavlja oltar. S peresom potegne po grebenu nasipa jarek, ki pomeni pot, po katerem bodo potovale misli do pejotla. Vsi prisotni nato vzamejo svojo dozo pejotla in se ob prvih uvodnih pesmih začno prepuščati njegovemu postopnemu učinkovanju. Prvi učinki so pogosto telesna tesnoba, slabost in bljuvanje, kar pomeni čiščenje telesa in duše ter znak, da je Veliki Duh pejotla na poti. Zaokrožena celota posameznih duš strmi v ogenj in atmosfera se s tempom bobnanja in petja začne stopnjevati, ko družno začutijo prisotnost Velikega Duha, kot da bi nekdo vstopil v šotor. Intenzivna atmosfera, ki se po nekaj urah približa vrhuncu, zgrabi vse prisotne in jih potegne v vrtinec kolektivnih vizij. Moč Velikega Duha podre vse pregrade med ljudmi, ki presežejo svoja notranja nesoglasja in meje svoje osebnosti ter se prepustijo vseprisotnosti Stvarstva. V Njegovem naročju občutijo blagodejen zdravilni učinek za svojo dušo, duha Bivajočega in vsega kar je in kateremu duša prostovoljno pripada, kot da je tam doma (glej Brand 1967: 20–35).

To je neposreden zapis enega od neimenovanih udeležencev obreda v N.A.C. in opisuje primer kolektivnih vizij in skupinskega občutja prisotnosti Stvarstva, ki povezuje pripadnike indijanske skupnosti v celoto:

Bilo je pozno ponoči. Pojedel sem že precej pejotla in bil sem dokaj utrujen. Zelo sem trpel. Potem sem zagledal orla z razpetimi krili. To je bil zares očarljiv pogled. Vsako pero je bilo takšno, kot da bi imelo čisto posebno risbo...Kmalu nato sem zagledal prav na istem mestu leva - bil je živ in gledal me je. Samo prav malo sem odmaknil oči, pa je izginil. Potem sem zagledal majhnega človeka. Modra oblačila je imel in svetlečo se kapo. Bil je tako majhen, da je lahko sedel bobnarju na roki. Izginil je...Začel sem moliti. Povesil sem glavo, zaprl oči in začel govoriti. Marsikaj sem govoril, česar sicer ne bi nikdar. Medtem ko sem molil, sem opazil nekaj nad seboj. Bil je naš Stvarnik, h kateremu sem molil. Kar imenujem dušo, je tisto, čemur rečemo Bog, in prav tako sem tedaj čutil in videl. Vsi, kar nas je tam sedelo, smo imeli enega duha in eno dušo. V hipu sem postal duh in bil sem njihov duh in njihova duša. Kar so razmišljali, vse to sem vedel, in ni mi bilo treba govoriti z njimi, da bi izvedel za

njihove misli. Zamislil sem si oddaljen kraj, in takoj sem bil tam. Bil sem svoja lastna misel. ko sem vnovič odprl oči, sem bil spet v svojem telesu. Odtlej naprej sem si mislil: Tako naj bo. To je pot, po kateri gredo, in jaz postajam ta pot. Hrane mi ni več treba, mar nisem duh? In moje telo mi ni več potrebno...(neznani udeleženec v Milčinski 1983: 44).

Iz vsega povedanega je moč reči, da ima za pripadnike NAC pejotl vlogo učitelja, ki uči o življenju in odstira modrost Stvarstva. Njegova največja vrednost (kot tudi pri ostalih svetih rastlinah) je v tem, da (krščanskih) resnic in etike ne uči zgolj kot doktrino, temveč omogoča neposredno osebno izkušnjo z božanskim Stvarstvom, kar samo po sebi pomeni najglobljo lekcijo. Ali kot je rekel ustanovitelj NAC Quanah Parker: "Beli človek hodi v svojo cerkev in govori o Jezusu; indijanec pa gre v svoj šotor in govori z Jezusom" (Parker v McGlothlin 1965: 23).

4.3 Princip tonala in naguala - tuzemstva in onostranstva

Zdi se mi, da je tu pravi trenutek, da vpletem v razpravo popularnega antropologa in pisatelja Carlosa Castaneda in njegove učne ure pri učitelju Don Juanu. Po njegovem učenju, ki ga je opisal v svetovni uspešnici "Bitka za Neznano" svet sestavljata dva temeljna principa človekovega duha - tonal in nagual. Don Juan metaforično skuša prikazati Castanedi območje tonala kot otok človekovega življenja, ki se začne z njegovim telesnim rojstvom in konča s smrtjo. Na otok tonala spada vse, kar lahko poimenujemo z besedami. To je območje naše osebnosti in zavesti, mehurček zaznave, ki pomeni naš svet in resničnost. Vse kar obstaja izven otoka tonala, pa predstavlja nagual. Nagual je z besedo poimenovan le zato, da lahko o njem sploh govorimo, medtem ko je sam po sebi neizrekljiv in nedoumljiv. Tonal in nagual skupaj tvorita celovitost človeka. Vendarle pa tonal, vse od človekovega rojstva naprej, v procesu družbene socializacije in z razvojem mišljenja in govora, skratka, z oblikovanjem osebnosti, zasenči nagual. Zato je naloga šamana, da s posebnimi tehnikami, kot je uporaba psihadeličnih rastlin, postopoma očisti tonal in odpre vrata v območje naguala. Eden glavnih pogojev za vstop v nagual je ukinjanje notranjega dvogovora, ki se odvija v glavi vsakega človeka. Moč psihadeličnih rastlin ima pri tem pomembno funkcijo, saj preplavi ta dvogovor in kot nevihta očisti otok tonala. Ko z njihovo pomočjo predremo mehurček vsakdanje zaznave sveta in osvobodimo nagual, se začno dogajati čudeži, kajti kar je v okviru tonala

nemogoče, postane v območju naguala mogoče. S potovanji v nagual šaman-bojevnik spoznava neznano območje onkraj tuzemskega življenja in se tako pripravlja na svoj končni cilj in namen - smrt. To je prehod iz telesnega življenja in osebnosti v drugo resničnost, potovanje brez vrnitve nazaj, ko mehurček zaznave navadnega smrtnika počí in izgubi zavest, medtem ko šaman v drugi obliki zavestno živi svoje življenje dalje. Obiskovanje druge resničnosti s pomočjo psiha deličnih substanc ima zato še eno pomembno funkcijo za človeka - to je spoznavanje življenja onkraj tega sveta, iz katerega bomo vsi slej ko prej odšli (glej Castaneda 1986: 440–447).

V principu tonala in naguala se kaže sorodnost z modernim Jungovim pojmovanjem celovite človekove duševnosti, ki jo sestavljata dve prepletajoči se polovici - osebna zavest in podzavest. Ti dve polovici sta pogosto v medsebojnem konfliktu; osebnost si je skozi dolgoletno vladavino razuma podredila in omejila vrtiček, v okviru katerega se počuti varno in vsevedno, medtem ko območje podzvesti pritiska na te pregrade in išče razpoke, skozi katere bi se izrazila. Medtem ko so sanje osnovni naravni ventil za sprostitve podzvesti, ostale šamanistične tehnike pomenijo enak poskus podiranja pregrad med razumsko omejeno osebnostjo in neskončnim mikrokozmosom podzvesti.

Opisani arhaični kult pejtla je tako vse do danes ostal glavni povezovalc kulture severno-ameriških in mehiških indijancev in njihovega načina življenja. Obredna uporaba pejtla in njegova moč je po usodnem prihodu belcev na Novi kontinent združila indijansko ljudstvo v območju svetega. In kljub temu, da so beli osvajalci zaslužnili njihov tonal, so indijanci v območju naguala ostali nedosegljivi in nedotaknjeni.

5. PSIHADELIČNE RASTLINE V EVROPSKIH ČAROVNIŠKIH KULTIH

Čeprav mite o čarovnicah ponavadi povezujemo s temačnim obdobjem srednjega veka, ima ta pojav svoje korenine že v prastarih poganskih kultih plodnosti. V njih je imela osrednjo vlogo ženska. Po starih poganskih pojmovanjih v evropskem prostoru je ženska-čarovnica posedovala nadnaravne sposobnosti, uporabljala je uroke in zdravilne rastline, s katerimi je lahko pozdravila bolezni, znala je vedeževati, pa tudi priklicati prekletstvo in uničenje nad svoje sovražnike. Podobno kot arhaični šamani (in šamanke) je torej uporabljala posebne veščine, ki so jo povezovale z Onostranstvom oz. s svetom mrtvih, kar se lepo odraža prav v njenem slovenskem nazivu "vešča" (ta pomeni nočnega metulja, ki je simboliziral duše umrlih, hkrati pa priča tudi o posedovanju določenega vedenja oz. veščin). To prvotno

pojmovanje ženske čarovnice, ki je s svojimi nadnaravnimi sposobnostmi lahko delala tako dobro kot zlo, pa se je v zgodovini močno spremenilo z uveljavljanjem patriarhalnega družbenega sistema. Da so čarovništvu od antike dalje začeli pripisovali izključno zlonamernost, tiči vzrok predvsem v prevladi in ogroženosti moških, ki so v ženski-čarovnici videli šibkost in čustveno nestabilnost, ki jo sili v podrejanje zlim duhovom (demonom). Na podobnih predsodkih je svoje predstave o čarovništvu izoblikovala kasneje tudi krščanska cerkev srednjega veka, pri kateri se je ta negativni vidik ženske-čarovnice sprevrgel v občo obsesijo. Izmed vseh dogajanj, ki so burila duhove srednjeveške cerkve, pa so bili nedvomno najbolj razvpiti čarovniški shodi oz. sabati. Ta zborovanja, ki so se odvijala v poznih nočnih urah, ponavadi na odročnih hribih ali gorskih planotah, kjer so ob kresovih ekstatično plesali in med seboj spolno občevali, so bili v bistvu nasledstvo omenjenih poganskih kultov plodnosti, nekdanj razširjenih po vsej Evropi. Prav po podobi t.i. "rogatega boga", ki je v teh kultih simboliziral naravo in njene nebrzdane magične sile in strasti (npr. starogrški Pan in Dioniz, rimski Bakhus, feničanski Baal, idr.), je Cerkev v srednjem veku ustvarila lik Hudiča (kot nasprotje božanskega) in mu pripisala vse, kar je slabega in zlega na tem svetu (Tratnik-Volasko 1995).

5.1 Čarovniško mazilo in let na sabat

Uživanje psihadeličnih rastlin je bilo v evropskem čarovništvu ključnega pomena, saj so le-te čarovnicam omogočile "let" na sabat. Najbolj razširjena je bila uporaba mazila, izdelanega iz avtohtonih rastlin (kristavca, dature, mandragore, volčje češnje idr.), ki vsebujejo močne psihadelične alkaloidi. Z vtiranjem tega mazila na golo telo so ti alkaloidi pronicali skozi pore kože in povzročili globok trans, v katerem so čarovnice "odletele" na svoj shod. Čeprav za to ni konkretnih dokazov, vseeno lahko domnevamo, da so srednjeveške čarovnice tudi to prakso nasledile od starejših, poganskih izročil, saj omenjene rastline namreč avtohtono rastejo v evropskem prostoru že od nekdanj. (glej Harner 1973: 125–130). Eden izmed starejših zapisov o uporabi čarovniškega mazila je nastal v 2.st.n.št. v delu Luciusa Apuleiusa "Metamorfoze" in opisuje, kako se čarovnica Pamfila pripravlja na svoj "polet".

Najprej se je Pamfila do golega slekla. Potem je odprla predal in ven vzela razne majhne škatlice. Eno od teh je odprla in iz nje vzela neko mazilo...z njim se je

namazala od pet do glave...Potem je zmigala in stresla s svojimi udi...in že ji je iz njih poganjal mehak puh. V naslednjem trenutku so zrasla tudi močna peresa, nos je postal roževinast in kriv in noge so se skrčile v kremplje. In Pamfila je stala tu kot sova!...Nazadnje se je na svojih krilih dvignila v višave in v polnem letu švignila proti pomolu (Apuleius v Lindner 1991: 95–96).

Iz tega zapisa je lepo razvidno, kako je učinek čarovniških mazil zabrisal ločnico med materialno in duhovno resničnostjo. Med preprostim ljudstvom se je prav zaradi tega utrdilo splošno prepričanje, da se je letenje čarovnic in njihovo spreminjanje iz človeške oblike v živalsko tudi dejansko zgodilo, v fizičnem smislu. V tem dvojnem pogledu je zato potrebno obravnavati tudi priznanja in pričevanja o tem, kaj se je dogajalo na sabatih - na eni strani je bila dejanska, fizična prisotnost udeležencev in dogajanje na teh shodih, na drugi strani pa zborovanje duš v fantazijskem, izven-telesnem svetu, kjer so se srečavale z tamkaj prisotnimi duhovi in entitetami. V mnogih primerih sabata čarovnice namreč fizično sploh niso zapustile svoje hiše, temveč so negibno ležale v globokem nezavednem transu. Pričanja nekaterih antropologov, ki so v 20.st. raziskovali učinek evropskih magičnih rastlin kažejo, da je bil čarovniški let v mnogih pogledih podoben šamanovemu potovanju duše iz telesa. Tako je o svoji izkušnji leta 1955 zapisal Gustav Schenk: "Zobe sem stiskal v omotični norosti, ki me je začela prevzemati. Čeprav sem trepetal v strahu, sem vedel, da me obenem prevzema neverjeten občutek, da moje noge postajajo lažje, kot da se širijo in mi odpadajo od telesa. Zdelo se mi je, kot da bi vsak del mojega telesa šel po svoje. Glava je postajala večja in zajel me je strah, da razpadam, hkrati pa me je prevzemalo opojno občutje, da letim" (Schenk v Harner 1973: 139–140).

Kljub tem in še nekaterim drugim podobnostim med arhaičnim šamanizmom in evropskim čarovništvom (npr. med šamanom in evropsko veščjo), pa antropolog Michael Harner opozarja na pomembno razliko med njima (glej Harner 1973: 146). Evropska čarovniška praksa namreč vsebuje dva ločena elementa, že omenjeni sabat in še t.i. *esbat*. Medtem ko je funkcija prvega, da s pomočjo psihadeličnih rastlin duše zapustijo svoja telesa in se zberejo v fantazijskem svetu, kjer se nebrzdano prepustijo strastem, je narava esbata bolj prizemljena. Tu potekajo organizirani magijski obredi brez uživanja psihadeličnih rastlin, čarovnice izrekajo uroke za nadzorovanje naravnih sil in zemeljske usode, ipd. Ta razlika med šamanizmom in evropskim čarovništvom po mnenju Harnerja izvira predvsem iz različnega učinka rastlin, ki jih ti uporabljajo. Rastline v klasični šamanistični praksi namreč učinkujejo

na tak način, da z vstopom duše v nadnaravni svet zavest ni okrnjena, temveč močno razširjena, kar omogoča, da udeleženci lahko potujejo v Onostranstvo in hkrati nadzorovano sledijo obrednim vzorcem glede na želeni namen. V čarovniških mazilih pa močnejši alkaloidi (atropin, skopolamin) povzročijo pri uživalcu tako globok trans, podoben spancu, da ta zavestno ni sposoben izvajati predpisanih obrednih vzorcev. Prav zato, ker njihovega učinka ni bilo mogoče nadzorovati zavestno in dosledno kot v šamanizmu, je povsem razumljivo, da je bilo tudi dogajanje na čarovniškem sabatu tako nebrzdano in prepuščeno najglobljim silam in strastem. A to je bil v končni fazi tudi njegov namen.

Sabatska psihadelična izkušnja, ki je čarovnicam pomenila obujanje starodavnih magičnih sil narave, je v očeh srednjeveške Cerkve veljala za sodelovanje s Hudičem, kar je bilo potrebno kaznovati in iztrebiti. S svojo megalomansko ambicijo po absolutistični oblasti in v strahu pred žensko je katoliška cerkev z "lovom na čarovnice" v obdobju nekaj stoletij (z viškom v 16. in 17. stol.) v Evropi izkoreninila praktično vse ostanke starih poganskih kultov, z izjemo praznikov in lokalnih šeg, ki pa so že zdavnaj izgubili svoj prvotni religiozni pomen. Miti o čarovnicah so tako v moderni družbi na splošno obveljali za izmišljene blodnje srednjeveške fantazije in praznoverja, medtem ko poglobljeno in kritično raziskovanje tega pojava ostaja omejeno v ozkih znanstvenih krogih. Kar zadeva odnos srednjeveške Cerkve do poganstva in z njim povezane psihadelične izkušnje, pa ta le ni tako globoko zakopan v zgodovino, kot se zdi na prvi pogled. V zvezi s tem bom v kasnejšem poglavju (o odnosu moderne družbe do psihadeličnih substanc) skušal odkriti vzroke, zakaj še dandanes prevladuje splošno odklonilno stališče do teh substanc.

6. TEONANACATL - BOŽJE MESO MEHIŠKIH INDIJANCEV

Zakaj sem za poslednje poglavje o arhaičnih družbah prihranil primer obrednega uživanja psihadeličnih gob pri mehiških indijancih, imam tehten razlog. Kult Teonanacatla ali Božjega mesa, kakor so ga poimenovali njihovi azteški predniki, je namreč maja leta 1957 s pomočjo članka strastnega ljubitelja in poznavalca gob Gordona Wassona v reviji "Life Magazine" zaplodilo v sodobni civilizaciji novo seme starega (Wasson 1957). V takrat konzervativni povojni ameriški družbi se je zbudilo množično zanimanje mladine za spremenjena stanja zavesti in nostalgija po arhaičnem je rodila eno najbolj razvpitih in revolucionarnih subkultur v zgodovini, utemeljeno na uživanju psihadeličnih substanc. Imenovali so se hipiji.

Podobno kot kult peyotla so španski misijonarji med osvajanjem Novega kontinenta pogosto s prezirljivim tonom opisovali tudi azteške religiozne obrede teonanacatla. Skozi oči krščanske vere so tudi v njih "spregledali" čaščenje Hudiča in jih postopoma izrinili v nedostopne predele hribovij in višavij, v katerih se je od takrat naprej za njimi izgubila vsa sled. Sredi 50.-ih let 20. stoletja se je Gordon Wasson na podlagi prebiranja številnih poročil španskih misijonarjev podal na iskanje tega domnevno izgubljenega kulta psihadeličnih gobic. Poleg poročil misijonarjev so Wassona pri iskanju vodile arheološke najdbe, ki so kazale na nekdanjo vsesplošno razširjenost teh obredov na področju Mehike in Srednje Amerike. Vse kažipote, ki so začrtali pot njegove odprave in doživljanje je opisal v svoji knjigi "Wondrous Mushroom", ki velja za eno najbolj poglobljenih in izčrpnih raziskav o "božjem mesu" (Wasson 1980).

Najdbe t.i. "gobjih kamnov" v višavjih Gvatemale, iz obdobja 500 - 1000 let. pr.n.št., pričajo o prisotnosti tega kulta tudi v civilizaciji Majev v Srednji Ameriki. Gre za približno 140 izklesanih kipov različnih velikosti, katerih skupna značilnost je oblika gobe. Na kamnitih stebrih posameznih kamnov vidimo podobe različnih živali in človeških obrazov v stanju zamaknjenosti, ki se zaključujejo z velikim kamnitim gobjim klobukom na vrhu njihovih glav. Ti primeri arhaične indijanske umetnosti nedvomno prikazujejo šamanistična stanja ekstaze in njihovo duhovno preobrazbo pod okriljem klobuka psihadelične gobe, po vsej verjetnosti pa so imeli tudi obredno vlogo (glej Wasson 1980: 175–194). Eden najbolj veličastnih kipov, najden na območju Mehike, pa je zagotovo Xochipilli ali Princ Rož. Kip upodablja azteškega šamana, poslikanega z množico umetniških motivov prepletajočih se gob in cvetov drugih psihadeličnih rastlin, zaprte oči in njegova nenavadno ukočena, a veličastna drža v sedečem položaju pa jasno izraža stanje zamaknjenosti in intenzivno doživljanje vizij (glej Wasson 1980: 57–67). Vsa ta arheološka odkritja arhaične indijanske umetnosti, ki so dokazovala nekdanji obstoj in razširjenost kulta božjega mesa, so bila za Wassona glavna motivacija in kažipoti pri iskanju, ki je v končni fazi obrodilo nepričakovane rezultate. Sledi so ga tako leta 1955 pripeljale v vasico Huautla de Jimenez, dolino skrito v mehiškem višavju Oaxaca, kjer se je prvič srečal s šamanko in zdravilko Mario Sabino. Pod njenim vodstvom se je kmalu zatem odvila velada - domnevno izgubljeni obred uživanja psihadeličnih gobic, ki je pomenil prvo zgodovinsko udeležbo in prisostvovanje modernega človeka temu arhaičnemu fenomenu. S tem je bil cilj odprave Gordona Wassona naposled dosežen, a pravo duhovno potovanje se je šele začinjalo.

6.1 Obred velade

Velada ali v prevodu bdenje v noči, podobno kot kult pejtla pri N.A.C. predstavlja prepletanje arhaičnega kulta in krščanstva, ki so ga s seboj prinesli španski osvajalci. Kljub pogosto nekrščanskemu širjenju Kristusovega nauka so indijanska ljudstva spoznala njegov pomen o medsebojnem sožitju in ljubezni ter ga naposled sprejela za svojega. Sinkretistična mitologija ljudstva Mazatec, kateremu Maria Sabina pripada, pripoveduje o božjem izvoru psihadeličnih gobic, ki naj bi zrasle na tistih mestih, kamor je kapljala Jezusova kri v njegovih zadnjih zdihljajih. Katerega arhaičnega Boga je Jezus nadomestil, nam kot otroška slikanica nazorno prikazuje t.i. slikografija Codex Vindobonensis (glej Wasson 1980: 105–106). Ta arhaični jezik v slikah pripoveduje o mitološkem nastanku sveta in kulta božjega mesa, pri katerem igra primarno vlogo vrhovni Bog Quetzacoatl, ki je bil prisoten v arhaičnih mitologijah večine tamkajšnjih ljudstev že davno pred Azteki. Quetzacoatl v podobi pernate kače, ki simbolizira prepletanje zemeljskega in nebeškega kraljestva, je v omenjeni slikografiji obdan z drugimi, še starejšimi bogovi in boginjami, ki držijo v rokah majhne gobice - božje meso, eden izmed njih pa kot da mu daje navodila za njihovo uporabo. Še posebej je zanimiva ženska, ki v laseh nosi štiri takšne gobice in bi lahko predstavljala utelešenje Velikega Duha gobe. Na naslednji sliki jo Quetzacoatl nosi na hrbtu, kar v tem smislu lahko razumemo kot združitev z duhom gobe in prevzemanje pradavnega izročila. Zakaj so se krščanski elementi spojili z arhaično mitologijo, Maria Sabina razlaga, da je Kristus zgolj preobrazena oblika arhaičnega boga Quetzacoatla. S tem izenačenjem tradicionalnega in krščanskega Boga je nastala omenjena mitološka različica, v kateri veljajo psihadelične gobice za božje meso, ki ga je od prednikov prejel Quetzacoatl, hkrati pa pomenijo zakrament, simbol Kristusove krvi in svete zemlje, iz katere so zrasle po božji volji. Iz tega razloga gob, ki jih popoldne naberejo udeleženci večernega obreda velade, nikoli ne očistijo ali sušijo, saj bi s tem okrnili njihovo izvirno mitološko božanskost, iz katere so zrasle (glej Wasson 1980: 45–46).

Kar se tiče same velade, morajo biti izpolnjeni nekateri osnovni pogoji, ki omogočajo pravilno izpeljan obred. Najbolj pomemben je namen, zaradi katerega se obred sploh organizira. Psihadelične gobice so, tako kot pejtla, namreč zdravilo za duha, zato so se med tamkajšnjimi ljudstvi že od nekdaj uporabljale predvsem v terapevtske namene ali pa za iskanje odgovorov na različne probleme. Pri obredu velade se namreč odvija posvetovanje z Velikim Duhom gobe o resnih življenjskih zadevah, zato se božjega mesa nikoli ne uporablja brez tehtnega razloga. Nemoteno doseganje cilja velade zahteva oddaljenost od hrupa

civilizacije, prisotnost enega ali dveh opazovalcev, ki skrbita za udeležence velade in njeno nemoteno odvijanje, prepoved zapuščanja skupine med obredom, priporočljiv pa je tudi post na dan obreda, saj gobe boljše učinkujejo na prazen želodec, njihove vizije pa so jasnejše.

Večer, ko se na zemljo začne spuščati tema, je čas za začetek velade. Vsi udeleženci se zberejo v intimni atmosferi sveč v sobi ene od domačih hiš. Curandera ali zdravilka Maria Sabina najprej blagoslovi sveže nabrane gobe, tako da jih spusti skozi dim fosilne smole kopala in jih s tem očisti zlih duhov. Nato vsem udeležencem razdeli vsakemu svojo dozo gobic, vedno v parih, ki jih pojedjo obrnjeni proti kipcu Jezusa na oltarju. Nato vse sveče ugasnejo in skupina se v popolni temi pogrezne v tišino. Po približno 20 minutah začno gobice delovati. Zasliši se mrmranje curandere, ki se postopoma razvije v pesem hvalnico božjemu mesu, Jezusu in njegovi zdravilni moči. Ko se njihov učinek stopnjuje, se po pričanju Marije Sabine na strehi sobe ali visoko na steni odpre nekakšna mistična razpoka, ki oznanja prihod Velikega duha gobe. Iz te razpoke, ki simbolizira vhod v drugo resničnost in je univerzalna značilnost šamanističnih vizij, nato začno padati na oltar majhni svetleči predmeti, ki jih curandera ulovi. Ta svetleča telesa naj bi bile same božje besede modrosti (glej Wasson 1980: 13). Pojoča govorica, ki se odvija skozi celoten obred velade, je spontano navdahnjena in pomeni neposredno komunikacijo z Velikim duhom gobe. Maria Sabina in njej podobni šamani namreč zase trdijo, da imajo v obredu velade samo vlogo posrednikov, skozi katere Goba spregovori besede univerzalne resnice in modrosti, ki imajo zaradi svoje lepote in globine tudi splošen zdravilni učinek.

Maria Sabina v pogovoru z Wassonom pripoveduje, kako je bila izbrana za šamanko (glej Wasson 1980: 48). Nekoč, pod učinkom velike količine zaužitih gob, z namenom da pomaga svoji bolni sestri, je v vizijah od mitološkega božanstva prejela t.i. "Knjigo Modrosti", v kateri so bile "zapisane" vse skrivnosti življenja in zdravljenja bolezni. Kot zanimivost naj omenim, da je le-temu podoben tudi opis sv. Janeza v zadnjem evangeliju Nove zaveze - Razodetje, kjer mu v viziji angel iz neba podari odprto knjižico in mu naroči naj jo poje. S tem je bil po ukazu angela Janez izbran za božjega glasnika, ki naj bi prerokoval "nad mnogimi ljudstvi, narodi, jeziki in kralji" (glej Jean Pierre Verdet 1996: 153).

Z darom, ki ga je Maria Sabina prejela, je torej postala od Boga izbrana posrednica Stvarstva, zdravilka in svetnica s poslanstvom, da pomaga ljudem v stiski. Čeprav to ni tipičen proces šamanske iniciacije, kakršnega sem opisoval na začetku, vseeno vsebuje njihovo glavno značilnost - sprejemanje modrosti od božanskega bitja in izbranstvo za božjega glasnika med ljudstvom. Maria Sabina je skozi iniciacijo pridobila sposobnost, da v spremenjenih stanjih zavesti sliši in razume glas Velikega duha Gobe, nato pa nazaj v

vsakdanji svet prinaša odgovore in tako pomaga udeležencem velade. S temi besedami opisuje svoje poslanstvo in vlogo, ki jo ima pri Mazateškem ljudstvu:

Obstaja svet onkraj tega našega, neviden svet, ki je daleč in blizu hkrati. In tam živi Bog, tam živijo mrtvi, duhovi in svetniki, svet, v katerem se je vse že zgodilo in je vse že znano. Ta svet govori in ima svoj jezik. Jaz sporočam kaj govori. Sveta Goba me pripelje do tega sveta, kjer je vse že znano. Ravno te svete gobe govorijo jezik, ki ga jaz razumem. Jaz sprašujem njih in one mi odgovarjajo. Ko se vrnem iz tega potovanja, na katerega me popeljejo, povem ostalim kaj so mi povedale in pokazale (Maria Sabina v Schultes in Hofmann 1979: 144).

Med odvijajočo se velado Wassona večkrat prevzame skupno občutje medsebojne povezanosti, nekakšne caritas atmosfere, ustvarjene med udeleženci velade, ki jo krmari curandera Maria Sabina. Še posebno se mu vtisne v spomin kolektivno občutje, da vsi skupaj sedijo zunaj na odprti planjavi, kjer jih boža prijeten piš vetra. Vizije, ki jih Wasson doživlja, so prelivajoče se in kaleidoskopično prehajale ena v drugo iz središča vidnega polja, iz katerega so se rojevale in izginjale ter se zopet preoblikovale v druge. Na vrhuncu dogajanja se njegova duša osvobodi telesa in poleti čez širne planjave preko gora vse do nebes in onkraj tuzemskega sveta - morda na Platonove poljane resnice? Spremenjena stanja zavesti pod učinkom psiha deličnih gob namreč vzbujajo ne samo občutek, pač pa tudi pristno videnje nove resničnosti, ob kateri se zdi vsakdanji svet le bled posnetek. Kot da bi resnično stopil na Poljane Resnice, se Wassonu porodi spoznanje, brez kančka dvoma, da je to tista prava resničnost, ki je bila tako dolgo skrita za vsakdanjim svetom, vsa obsijana z žarom nečesa neotipljivega, a intenzivnega občutja vseprisotnega Stvarstva (glej Wasson 1980: 16).

6.2 Arhaično in moderno gledišče metafizičnih in mističnih doživetij

Razlika v odnosu do nadnaravnega v arhaičnih in modernih družbah izhaja iz tolmačenja položaja človeka v kozmosu. Arhaični človek dojema sebe le kot del celotnega Stvarstva in narave, zato občuti, kako na njegovo življenje vplivajo božanske sile od "tam zunaj". Po enakih kriterijih tako tolmači tudi mistična videnja, ki zanj pomenijo vstop v Onostranstvo, ki obstaja neodvisno zunaj njega. Moderni sekularizirani človek pa, ravno nasprotno, vidi ves svoj svet iz samega sebe. To je posledica renesančnega antropocentrizma,

ki je postavilo človeka v središče sveta, kar je sčasoma pripeljalo do njegove vzvišenosti nad naravo in celotnim Stvarstvom, še posebej z razvojem znanosti in tehnologije. Psihologija kot znanost moderne družbe zato tolmači nenavadna videnja, halucinacije in sanje zgolj kot projekcijo človekove podzvesti navzven, ki predstavlja skriti del njega samega. Z osamosvojitvijo od arhaičnih vzorcev razmišljanja moderni civilizirani človek ne priznava več nekakšnih zunanjih božanskih bitij in sil, ki bi krojile njegovo življenje, ampak pojmuje sebe samega kot kovača svoje usode (Jung 1994). S problematiko izvora nenavadnih duševnih stanj in pojavov se je poglobljeno ukvarjal moderni psihoanalitik Carl Gustav Jung, ki je skušal prevesti arhaično religiozno dožemanje sveta v jezik moderne psihologije. Njegov najpomembnejši prispevek k združevanju arhaične miselnosti in moderne psihologije je bil v tem, da je model človekove duševnosti razširil na človekov nad-osebnostni nivo oz. kolektivno nezavedno. S tem so vsa nenavadna, mistična duševna stanja postala nezaveščena "psihična dejstva", ki jih imenuje arhetipi, skupni vsem ljudem. Ali so ti arhetipi človeškega izvora ali pa bivajo duhovno življenje neodvisno od našega telesa v Onostranstvu, to ostaja nedoumljiva skrivnost kot življenje samo, kakor ga je dojemal tudi Jung sam (Jung 2003). V končni fazi je vse odvisno od gledišča, s katerega opazujemo različni plati istega kovanca. Po mojem gre namreč zgolj za navidezno dilemo, ki ne spremeni dejstva, da obstaja od materialnega tuzemskega sveta (vsaj do neke mere) ločena druga resničnost. To navsezadnje dokazujejo številna avtentična poročila obsmrtnih doživetij (Zaleski 1991), ki so v mnogih vidikih podobna šamanističnim potovanjem duše v Onostranstvo pod vplivom svetih rastlin.

7. ARHAIČNI CIKEL SKLENJEN

Vsa do zdaj omenjena dejstva napeljujejo na sklep, da je bila vloga psihadeličnih rastlin pri nastanku in razvoju mnogih arhaičnih kultur bistvenega pomena. Arhaično uživanje svetih rastlin, ki se je brez izjem odvijalo v obredih, v okviru plemenskih mitologij in šamanističnih tehnik, ni bilo nikoli trivialno in brez tehtnega razloga. Religiozna povezanost skupnosti, zdravljenje bolezni in iniciacija so bile primarne funkcije, zaradi katerih je imela njihova obredna uporaba v teh skupnostih tako pomemben in legitimen status. Intenzivnost in moč vizij, ki so človeško dušo pripeljali pred aletheio, (v gr. neskrto resnico), pred obličje božanskih bitij, je glavni razlog, zakaj so jih arhaični ljudje častili po božje in razvili do njih odnos straho-spoštovanja. Zaradi tega varnostnega ventila legitimnost njihove uporabe pri njih ni bila nikoli vprašljiva ali podrejena zakonom, ki bi preprečevali njihovo zlorabo.

Spremenjena stanja zavesti so bila predvsem domena šamanov, ki so kot božji izbranci in duhovni vodje skupnosti posedovali izredne sposobnosti, poznali so zemljevid in kažipote po drugi resničnosti, v katero si navadni ljudje sami, brez njihovega spremstva ponavadi niso upali vstopiti. Dejstvo, da imajo psihadelične rastline pomembno vlogo v preživelih plemenskih skupnostih še dandanes, pa potrjuje, da se v vsej tisočletni tradiciji njihova šamanistična uporaba ni izrodila.

MODERNE DRUŽBE

8. VRAČANJE ARHAIČNEGA V MODERNO DRUŽBO

Omenjeni Wassonov članek leta 1957 je v konzervativno ameriško družbo prišel kot znanilec ponovnega prihoda arhaičnega in je temeljito spremenil nadaljnji razvoj zahodne civilizacije. Spremenjena stanja zavesti, psihadelične rastline, šamani, zdravljenje duše, neposreden stik z svetim in z Bogom - vse to je bila za potrošniško usmerjeno ameriško populacijo povsem nova dimenzija, ki je bila bolj kot ne v konfliktu z obstoječim sistemom, obenem pa kot magnet privlačna za takratno mlado generacijo. V družbi, kjer sta znanost in razum nadvladovala duhovnosti in kjer je bil Bog le še odtujena beseda, je mladina že v začetku 50-ih kljub naraščajoči družbeni blaginji občutila pomanjkanje duhovnosti, kar jih je spodbudilo k iskanju pristnejšega načina življenja. Kot usojeno je v istem letu '57 izšla kulturna knjiga "On the Road " oz. "Na cesti" (Kerouac 1991). Njen svež literarni slog in v glavnem liku utelešen ideal svobode, kot tok zavesti izlit na papir s črnilom pisalnega stroja ameriškega pisatelja in očeta beat generacije Jacka Kerouaca, je pognal množico mladih na svojo duhovno pot. Za beatniško subkulturo 50.-ih let je bila ta knjiga Biblija, ideal svobodnega in brezskrbnega popotnika, raziskovalca sveta in iskalca novih doživetij in vizij, svoje prave življenjske poti in smisla življenja, po katerem je večina mladine v takratni družbi hrepenela. Kerouac je vplival na duhovno prebujajočo se mladino tudi s knjigo "Dharma Bums", v kateri je predstavil življenjsko zen-budistično vizijo popotnika in prijatelja Garyja Snyderja (Kerouac 1986). Wassonov in Kerouacov prispevek je združno kmalu spremenil mehiško vasico Huautla de Jimenez v popularno romarsko zbirališče zahodnjakov. A medtem ko so tamkajšnji lokalni indijanci uporabljali psihadelične gobice predvsem za terapevtske namene, so beli ljudje videli v njih zdravilo za lastno odtujenost od narave, Boga in od samih

sebe. Z obuditvijo arhaičnega je bil duhovno izgubljeni mladini moderne civilizacije tako postavljen prvi kaŕipot na poti iskanja svetega.

Kerouacovo vizijo o svobodnem duhovnem popotniku so v začetku 60.-ih množično začeli uresničevati hipiji, najprej z omenjenim romanjem v mehiško vasico "boŕjega mesa", nato pa s selitvijo iz mest v t.i. komune, kjer so poskušali ponovno zaŕiveti v soŕitju z naravo. Pri tem so ključno vlogo igrale prav psihadelične substance, med katerimi je prevladoval splošno razširjeni in takrat še legalni LSD. Z raznimi naravnimi psihadeličnimi substancami so sicer eksperimentirali ŕe beatniki, vendar pa zaradi pomanjkanja teh nikoli v ŕiršem obsegu. To je najbrŕ tudi razlog, zakaj te naravne substance niso postale njihovo vodilo kot je postal sredi 60.-ih LSD med hipiji. Revolucionarno odkritje LSD - ja, o katerem bom podrobno govoril kasneje, je omogočilo množično psihadelično izkušnjo, ki je povezala posameznike v bolj ali manj enotno subkulturo. Glede na vse povedano lahko rečemo, da se je nad takratno ameriško druŕbo začel zgrinjati velikanski oblak, ki je prinaŕal očiŕčenje zarjavelih in zapostavljenih moralnih vrednot, v ozračju pa je diŕalo po radikalnih spremembah v sami mentaliteti zahodne druŕbe. Kajti če je temelj določene druŕbe in kulture ustaljeno dojemanje in tolmačenje sveta, potem je osnovni potencial psihadeličnih substanc ravno v tem, da ta ustaljeni pogled spremenijo.

A kakor se nobena revolucija ni zgodila v hipu, tako je bilo tudi rojstvo hipijevske subkulture posledica predhodnega zorenja. V prvi polovici 50-ih, ŕe pred Wassonovim člankom in Kerouacovo "popotniŕsko Biblijo", se je namreč dogajalo marsikaj, kar je bistveno vplivalo na kasnejŕi nastanek in razvoj te t.i. "mavrične subkulture". Pojdimo torej lepo po vrsti.

8.1 Prispevek Aldousa Huxleya k moderni psihadelični izkušnji

V začetku 50. -ih let 20. stoletja je v zaprtih krogih psihologov in intelektualcev v znanstvenem podzemlju vse bolj naraŕčalo zanimanje za substance, ki povzročajo spremenjena stanja zavesti. Zanimanje alternativne znanosti za drugo resničnost so prvi sproŕili antropologi s svojimi raziskavami o arhaičnih kultih in obrednem uŕivanju svetih rastlin. Določena prednost moderne znanosti je bila v tem, da je omogočila eksperimentiranje s čistimi alkaloidi, sintetiziranimi aktivnimi substancami psihadeličnih rastlin, svoj viŕek pa je nedvomno dosegla z odkritjem LSD-ja ali t.i. "acida", kisline brez vonja, barve in okusa, z neverjetno intenzivnim psihadeličnim učinkom v izredno majhnih količinah. Izmed pionirjev

odkrivanja novega kontinenta duha bi izpostavil nekaj ključnih osebnosti, ki so, vsaj po moji oceni, imeli najpomembnejši vpliv na oblikovanje moderne psihadelične izkušnje. Prvi med temi je bil Aldous Huxley in njegovo literarno delo "Vrata zaznavanja. Nebesa in Pekel" (Huxley 1993), ki je močno zaznamovalo takratno mišljenje o tej tematiki. Po srečanju z ameriškim psihologom Humphreyem Osmondom, članom podzemne znanstvene elite, je Huxley prvič prišel v stik s čistim meskalinom, aktivnim alkaloidom peyotla. Namen njegove psihadelične izkušnje je izviral iz želje in hrepenenja po doživetju druge resničnosti in občutju svetega, ki ga je očaralo že ob prebiranju raznih religioznih in ezoteričnih tekstov. Bilo je jasno majsko jutro v Los Angelesu leta 1953, ko je Huxley doživel svojo prvo psihadelično izkušnjo in jo v vseh podrobnostih opisal v svojem eseju "Vrata zaznavanja". Esej začneja z znamenitim citatom Williama Blake-a: "Če bi bila vrata zaznavanja očiščena, bi se svet pokazal človeku takšen kakršen je - neskončen" (Blake v Huxley 1993: 5).

S to mislijo angleškega pesnika Blake-a iz konca 18.stoletja, ki je bil že od otroštva nagnjen k videnjem Onostranstva, je Huxley postavil temelje modernega razumevanja druge resničnosti. Po njegovem naj bi psihadelične substance očistile človekova vrata zaznavanja oz. senzorje, s katerimi sprejemamo impulze iz kozmosa in zaznavamo resničnost. Huxley se pri svoji razlagi opira na Bergsonovo teorijo o redukcijских mehanizmih v možganih (glej Huxley 1993: 15–18). Ti mehanizmi naj bi predstavljali meje človeškega zaznavanja in zakoličili okvir človekove osebnosti, znotraj katerega vlada red, ki omogoča preživetje v materialnem svetu. Eden glavnih redukcijских mehanizmov je jezik, s katerim se v vsakdanjem življenju izražamo, komuniciramo in dojemamo resničnost. Jezik je simbolni sistem, ki mu je človek podvržen že od svojega rojstva dalje in omejuje naše zaznavanje zgolj na tisto, kar je z jezikom zamisljivo in opisljivo. Kljub temu pa besede kot simbolne oznake nikakor ne morejo zajeti občutja in bistva naše zaznave resničnosti, ki je lastna sama sebi. Funkcija jezika kot simbolnega sistema je torej samo v tem, da postavlja okvir in vzdržuje red v našem zaznavanju resničnosti. Ustaljen način, po katerem te zaznave urejamo, pa pomeni drugi pomemben redukcijски mehanizem - osebnost ali ego. Glavno vprašanje seveda je, kaj se zgodi, če ti redukcijски sistemi prenehajo delovati? Se meje, ki vzdržujejo urejeno zaznavo resničnosti, podrejo? Huxley odgovarja na to vprašanje z zaužitjem psihadeličnih substanc, ki začasno onemogočijo delovanje redukcijских mehanizmov in s tem očistijo vrata zaznavanja. Začasna odsotnost teh mehanizmov povzroči zaznavanje resničnosti brez simbolnih oznak, takšno kakršna je sama po sebi. Huxley namreč meni, da so vrata zaznavanja ob rojstvu človeka očiščena in se zameglijo šele postopno skozi njegovo družbeno socializacijo, v kateri

se razvijejo redukcijski mehanizmi jezika in osebnosti ter začno omejevati primarno čisto zaznavanje.

Huxley v svoji psihadelični izkušnji spozna, kako oddaljen od duše in nezanimiv je vsakdanji svet v primerjavi s sijočim svetom meskalina. Pri opazovanju zgolj fotografij del velikih umetnikov, pa tudi navadnih predmetov in rož, odkrije čistost, lepoto in živost v njih, ki je z navadnimi očmi ni zaznal. Zaradi tega pravi, da človek kot biološko in družbeno bitje, ki mora poskrbeti za svoje preživetje, v tej drugi resničnosti ne more dolgo ostati. Občutje nadnaravnega naj bi namreč oslabilo človekovo sposobnost preživetja, vendar pa je tu treba povedati, da je oslabitev bioloških mehanizmov in osebnosti zelo odvisna od intenzivnosti psihadelične izkušnje.

Vsekakor se strinjam s Huxleyem, ki poudarja nujnost redukcijskih mehanizmov jezika v vsakdanjem življenju, čeprav se vse prepogosto dogaja, da plitev jezik in prazne besede zasenčijo tisto pravo, skrito bistvo. V primeru pa, da bi bilo njihovo delovanje za vedno onemogočeno, bi človeka preplavil val zaznav iz mikrokozmosa podzvesti, kar bi povzročilo kaos in onemogočilo njegovo preživetje v vsakdanjem materialnem svetu. Huxley torej zagovarja občasno psihadelično izkušnjo z namenom, da človek ne pozabi, kakšen je videti svet skozi oko očiščene zaznave (Huxley 1993: 48–51). Zmerna in pravilna uporaba psihadeličnih substanc tako lahko dolgoročno obogati duha in razširi obzorja naše zaznave, medtem ko ima njihovo neodgovorno in pretirano uživanje lahko enako dolgoročno škodljive in uničujoče posledice.

8.2 "Problematični otrok" - odkritje LSD-ja

Pravijo, da je večina velikih in pomembnih odkritij nastala povsem naključno in če kateri primer to potrjuje, potem je to prav gotovo odkritje LSD-ja. Vzorec lisergične kisline, imenovan LSD-25, je prvič iz plesni rženih vršičkov ali ergota sintetiziral Albert Hofmann leta 1938 v švicarskem farmacevtskem laboratoriju Sandoz v Baslu. Zaradi že poznane uporabe raznih alkaloidov ergota pri olajševanju porodnih krčev, preprečevanju ginekoloških krvavitev in odprave migren, je bil prvoten namen Hofmanna in njegovih kolegov izdelati vsestransko učinkovit analgetik s čim manj stranskimi učinki. Ker pa poizkusi s t.i. vzorcem LSD-25 na živalih niso prinesli zadovoljivih rezultatov, je bil projekt za nekaj let zamrznjen. Leta 1943 pa se je Hofmann ponovno lotil raziskav in sintez novih vzorcev lisergične kisline iz predhodno izdelanega LSD-25. Nekega dne je tako med delom, morda zaradi rahle

nepazljivosti ali po golem naključju prišel v stik z omenjenim vzorcem kisline, verjetno preko kože na roki. Ta nenameren in usojeni poizkus na človeku je razkril tudi stranske učinke LSD-ja, ki pri predhodnih poizkusih na živalih niso bili nikoli opaženi. Bil je petek, 16. aprila leta 1943, ko je bil Hofmann, po svojih besedah, zaradi nenavadne vznemirjenosti in omotice prisiljen prenehati z delom ter oditi domov: "Ko sem prispel domov, sem se ulegel in zdrsnil v nekakšno stanje podobno vinjenosti, a obenem z izrazitim delovanjem domišljije. Ko sem tako ležal z zaprtimi očmi me je preplaval neprekinjen tok neverjetnih in nenavadno izrazitih podob, ki ga je spremljala kaleidoskopična igra intenzivno živih barv. To stanje je postopoma pojenjalo v času dveh ur" (Hoffman v Grof 2001: 22).

Za visoko usposobljenega farmacevta in razumskega znanstvenika kakšen je Albert Hofmann bil, je bila ta fascinantna izkušnja velika in razburljiva uganka. Predpostavljal je sicer, da je moral po nekem naključju med delom priti v stik z vzorcem LSD-25, nikakor pa si ni mogel priti na jasno, kako je lahko pri tako minimalni količini doživel tako neverjetne spremembe v zavesti, ki niso bile prav nič podobne dobro poznani zastrupitvi z ergotom. Premlevajoč ta vprašanja se je čez tri dni odločil izkušnjo ponoviti in izvesti poizkus na sebi, tokrat prostovoljno, previdno in preračunljivo. Odmeril si je, po njegovi oceni, minimalno dozo 250 mikrogramov vzorca lisergične kisline, seveda pa si niti v sanjah ni mogel predstavljati, da bi bila lahko ta "minimalna" doza več kot dovolj za ekstremno intenzivno psihadelično izkušnjo, ki se je začela slabo uro kasneje. Še enkrat izven svojih namer je Hofmann s pogumnim poizkusom na sebi ugotovil velikansko moč učinka LSD-ja na človeško zavest že v nepredstavljivo majhnih odmerkih. To izkušnjo so kmalu zatem podoživeli še njegovi sodelavci iz Sandoza in do leta 1947 je bila po zaslugi Walterja Stolla objavljena prva znanstvena študija o farmacevtskih učinkih LSD-ja pri normalnih ljudeh in duševnih bolnikih. Novica o revolucionarnem odkritju z neverjetno močjo se je kmalu razširila onkraj prvotnega okvira farmacije in psihiatrije. "Problematični otrok", kot je Hofmann ljubkovalno poimenoval svoje odkritje zaradi nepredvidljivosti učinkov na človekovo duševnost, je pomembno zaznamoval najprej znanstvena in nato še družbena in kulturna dogajanja v naslednjih petindvajsetih letih (glej Grof 2001: 22–24).

8.3 Podzemni eksperimenti ameriške vojske in Cie

V Z.D.A. se je raziskovanje psihadeličnih učinkov LSD-ja začelo l. 1949, ko je ameriški znanstvenik Max Rinkel od švicarskega Sandoz Pharmaceuticals odkupil večjo količino lisergične kisline, uradno prvi američan, ki je testiral LSD, pa je bil njegov kolega, psihiater dr. Robert Hyde. Izoblikovani ozek krog "podzemnih" znanstvenikov je sprva uporabljal LSD v psihiatričnem okviru t.i. modela psihoze. Zaradi nenavadnih učinkov, ki jih je povzročal v človeku, so v njem videli posnemanje nenormalnih, patoloških duševnih stanj, sorodnih simptomom hudih duševnih bolezni. Ta umetno izzvana stanja so razlagali strogo na fiziološkem nivoju in jih pripisovali zgolj kemičnemu učinku substance na možgane, iz česar so sklepali, da zaradi podobnih procesov nastanejo tudi prave duševne bolezni (Stevens 1988: 23–25). V drugi pol. 50.-ih pa so številni eksperimenti začeli osvetljevati povsem drugačno naravo teh substanc. Model psihoze je bil leta 1957 dokončno presežen s spoznanjem, kako nepredvidljivi in različni so si učinki LSD-ja od osebne naravnosti uživalca in glede na okoliščine same izkušnje. Vendar pa tema dvema glavnima dejavnikoma, t.i. setu in settingu psihadelične izkušnje vse do prihoda psihologa Timothyja Learyja na javno prizorišče v začetku 60-ih uradna stroka ni posvečala pozornosti (Stevens 1988).

Nepredvidljivost "problematičnega otroka" je po številnih neuspešnih poizkusih spoznala tudi CIA, ki je že kmalu po prihodu LSD-ja na kontinent angažirala svoje znanstvenike za raziskovanje psihadelične izkušnje. Prvotni namen CIE je bil raziskati učinke LSD-ja in ga uporabiti kot serum resnice v hladni vojni pri zasliševanju komunističnih vohunov. Očarani nad njegovo močjo pa so kmalu ugotovili, da LSD sam po sebi ne učinkuje na človeka zavest tako, da bi ta avtomatično klonil pod vprašanji zasliševalca. LSD zgolj odpre vrata v človekovo podzavest, tam pa se poleg iskanih informacij skriva še marsikaj drugega, kot so potlačene travme ali spiritualna občutja svetega, skratka številne duševne tematike, ki CIO niso zanimale. Nepredvidljivost delovanja podzavesti, do katere je LSD omogočil dostop, je bil zato glavni problem tako za psihiatre kot za CIO, nadzorovana psihadelična izkušnja pa je postala cilj, v imenu katerega je bilo izvedenih nešteto poizkusov, mnogo tudi etično povsem neopravičljivih. Njihovi poskusni zajčki so bili pogosto ljudje, ki niso imeli možnosti zavrniti testiranja, npr. zaporniki, duševni bolniki, neozdravljivi bolniki, osumljenci vohunstva ali heroinski odvisniki, ki so v zameno za sodelovanje dobivali drogo. Poleg teh neuradnih in brezplačnih poizkusov so organizirali tudi uradne programe za prostovoljno sodelovanje navadnih državljanov, seveda proti plačilu. Zaradi nezadovoljivih rezultatov je CIA sproti spreminjala prvotni namen uporabe LSD-ja. Ta substanca brez barve,

vonja in okusa in z neverjetno močjo na človeško zavest v minimalnih količinah bi namreč morala biti na nek način za njih koristna. LSD se je v krogih CIE začel uporabljati med drugim tudi kot test vzdržljivosti operativcev, ki so jih pošiljali na zahtevne vohunske naloge. Leta 1953 so uvedli t.i. "acid test" za vse rekrute in jih na ta način sprejemali v svoje vrste po uspešno prestatem testu z LSD-jem. Do sredine 50.-ih se je s testiranjem LSD-ja ukvarjalo že precej znanstvenikov, nad katerimi je vselej budno bedelo oko CIE. Čeprav je ta uspešno sodelovala s podjetjem Sandoz iz Basla, ni hotela biti dolgoročno odvisna od tuje proizvodnje LSD-ja. Proizvodnjo je zato zaupala ameriškemu podjetju Eli Lilly Company, ki je leta 1954 odkrilo njegovo skrivnostno formulo. Najbolj drzen in močno čez mejo etičnega je bil program CIE imenovan MK-ULTRA, v katerem so preizkušali LSD na neobveščenih ljudeh, ki sploh niso vedeli, da se na njih izvaja kakršenkoli znanstveni poizkus. V posebne prostore, ki so bili opremljeni z dvojnimi ogledali in zvočniki, so pod pretvezo zabave zvalili ljudi in jim v pijačo podtaknili LSD, nato pa si privoščili ogled pestrih učinkov na teh ljudeh, da bi raziskali njihov odziv na nenadne radikalne spremembe v zavesti. Za sadistični projekt, ki se je izvajal vse od leta 1955 do leta 1963, je naposled izvedel in ga ukinil vrhovni general CIE Earman ter ostro obsodil to neetično početje. Zaradi takšnih in podobnih neprimerno izvedenih psihadeličnih "tripov" so se začeli vse bolj kazati negativni stranski učinki. Okrog 1500 vojakov se je pritoževalo zaradi hudih depresij in čustvenih ter duševnih motenj, ki so nastale po vsej verjetnosti zaradi nepravilnega set-a in settinga psihadelične izkušnje. CIA je v več kot desetih letih prizadevanj, da bi ukrotila z LSD-jem aktivirano podzavest, do sredine 60.-ih po vsej narejeni škodi na ljudeh počasi obupala. V času uradnih testiranj na "poskusnih zajčkah" pa se je LSD že tako razširil med navadne ljudi, ki so individualno odkrivali njegove potencialne koristi, da splošne epidemije ni bilo več moč zajezi. Ena od teorij zarote, ki ugiba, po kakšnem naključju in zakaj je LSD prišel med ljudi, pravi, da je ravno CIA odgovorna za splošno epidemijo, ker je izvajala testiranje na širši populaciji z namenom, da si podredi samovoljnost ljudi. Najsi je bila posredi res množična manipulacija CIE, vsekakor se je obrnila proti njim kot bumerang. Množična uporaba LSD-ja je v naslednjih nekaj letih v širši družbi izzvala takšna radikalna dogajanja, da ga je morala vlada leta 1966 z zakonom prepovedati. A ne prehitevajmo dogajanj. Najprej si vzemimo čas za nekaj besed o očetu hipijevske subkulture Timothyju Learyju, ki je v prvi vrsti zaslužen za splošno priznanje modela set-a in setting-a kot okvira moderne psihadelične izkušnje. To je bil eden najpomembnejših prispevkov tudi za prihajajočo psihadelično subkulturo (glej Lee in Shlain 2001: 12–43).

8.4 Dr. Timothy Leary in harvardski psilocibinski projekt

Že kmalu po prihodu na Harvardsko univerzo leta 1959 je mladi psiholog Timothy Leary začel razvijati novo znanstveno metodo preučevanja vedenja ljudi. T.i. eksistencialno-transakcijska metoda je izvirala iz Learyjeve prirojene težnje po širitvi duhovnih obzorij, ki so bila tedaj stisnjena v ozek okvir tradicionalne psihologije, raziskave pa omejene na izolirano laboratorijsko okolje in strogi distanci odnosa zdravnik - bolnik. Eksistencialno-transakcijski pristop, ki ga je Leary razvijal, temelji na opazovanju človeškega vedenja brez vnaprejšnjih teoretskih predpostavk, sodb in predsodkov ter skuša razumeti dogajanje takšno kakršno je samo po sebi in se vanj empatično vživeti. S tem psiholog kot raziskovalec preseže tudi distanco med seboj in objektom raziskave. Psiholog tako ni več le pasivni opazovalec dogajanja od zunaj, temveč je aktivni akter, vključen v tok dogajanja in tako tudi sam del svoje raziskave. Vendar pa Learyju zgolj filozofiranje o širitvi teoretskih okvirov ni zadostovalo. Potreboval je pristno, poglobljeno duhovno izkušnjo, v kateri bi na lastni koži preveril, ali okviri njegove nove metode ustrezajo človekovi duševnosti in koliko se ti okviri še lahko razširijo (glej Stevens 1988: 130–135).

Tako kot mnoge znanstvenike je tudi Learyja navdušil Wassonov članek o kultu božjega mesa v Mehiki. Psihadelična izkušnja se mu je vsaj po opisih zdela ravno pravšnja za poglobitev njegove nastajajoče knjige o preučevanju človeškega vedenja in duševnosti. V iniciacijskem doživetju z psihadeličnimi gobicami, ki ga je skupaj s svojimi harvardskimi kolegi doživel v Mehiki, je Leary takoj prepoznal velike potenciale za zdravljenje in duhovni razvoj s pomočjo teh substanc (glej Leary 1995: 11–34). Ta prelomna izkušnja je bila prvi tlakovec njegove nove poti, ki se je začela kmalu zatem, proti koncu leta 1960 s t.i. psilocibinskim projektom na harvardski univerzi. Ker je bil takrat LSD še vedno omejen na zaprte kroge znanstvenikov, CIE in vojske, je Leary samostojno od farmacije Sandoz odkupil večjo količino sintetiziranega psilocibina, aktivnega alkaloida psihadeličnih gobic. Pod njegovo pobudo se je v okviru univerze, čeprav izven uradnega učnega načrta, izoblikoval krog harvardskih diplomirancev in seniorjev s podobnimi težnjami, ki so v skupinskih psihadeličnih seansah začeli odkrivati zemljevid neznane dežele, o kateri je tradicionalna zahodna psihologija vedela bore malo ali skoraj nič. V seansah, ki so podobno kot v Huxleyevem intelektualnem krogu potekale v domači atmosferi ob ognju v kaminu, svečah in evokativni glasbi, so kmalu ugotovili, kako pomemben je vpliv zunanjega okolja za pozitiven in koristen učinek psihadelične izkušnje. Zaradi takšnih estetskih in hedonističnih elementov, ki so spodbujali kvaliteto izkušnje in zaradi odsotnosti strogega znanstvenega pristopa, so

konzervativni psihologi ta projekt vse bolj obsojali kot znanstveno neverodostojen. Čeprav nikoli izoliran v sterilnem okolju laboratorija, pa je bil primarni namen psilocibinskega projekta vselej znanstveno raziskati, po kakšnih psiholoških zakonih se odvijajo dogodki v spremenjenih stanjih zavesti in kako set - osebna naravnost uživalca in setting - zunanje okoliščine, vplivajo na potek psihadelične izkušnje. Člani projekta so skozi skupne seanse, v katerih so se podirale osebnostne pregrade in distance, postopoma izoblikovali skupno mentaliteto in sistem vrednot. Čudenje nad skrivnostjo življenja, ljubezen do vseh živih bitij in do vsega bivajočega, solidarnost do sočloveka in ekstaza bivanja, vsa ta občutja, ki so jih že antični misleci poudarjali kot temelj filozofije, so udeleženci teh seans ponotranjili v svoji zavesti kot nove vrednote (Stevens 1988). Po več kot petdesetih izvedenih in dokumentiranih seansah, v katerih so Leary in njegovi kolegi na napakah spoznavali povezanost seta, settinga in učinka psilocibina, je od 175 udeležencev več kot polovica potrdila, da so doživeli najbolj ekstatično in duhovno poglobljeno izkušnjo svojega življenja, več kot 90 odstotkov pa jih je hotelo izkušnjo ponoviti (glej Stevens 1988: 138). Vendar pa ta obetavna poročila niso mogla potrditi Learyjeve predpostavke o dolgoročnem vplivu psihadelične izkušnje na vedenje ljudi. So ti spremenili svoj življenjski stil, so zamenjali delovno mesto, ker so odkrili drugačne ambicije, so se obrnili k Bogu in duhovnosti ali so jih mučile kakšne duševne motnje, vse to so bila vprašanja, na katera je bilo potrebno odgovoriti. Leary in njegovi ožji harvardski sodelavci so se zato odločili za radikalen eksperiment - preseliti psihadelično izkušnjo v zaporniško okolje in v skupni seansi z zaporniki raziskati učinke psilocibina. Kot totalitarna, strogo nadzorovana ustanova se jim je zdel zapor ravno pravnje okolje, v katerem bi bilo na zapornikih možno spremljati poleg trenutnih tudi dolgoročne učinke seans. Predvsem jih je zanimalo, ali psihadelična izkušnja lahko rehabilitira zapornike do te mere, da vzpostavijo konstruktiven medsebojni stik in da se po izpustitvi ne vrnejo nazaj na pot kriminala.

V knjigi "High Priest" Leary opisuje potek t.i. "zaporniškega psilocibinskega projekta" (glej Leary 1995: 174–189). Marca 1961 se je Leary skupaj s svojima kolegoma Ralphom Metznerjem in Gunterjem Weilom v zaporu Concord prvič srečal s šestimi izbranimi prostovoljci. Leary je načrtoval potek eksperimenta na osnovi svojega eksistencialno - transakcijskega modela, ki se je v zaporniškem okolju izkazal za zelo primerne. Kot prvo so želeli premostiti distanco v tradicionalnem odnosu zdravnik - bolnik in izenačiti psihologe in zapornike kot enakovredne ljudi brez statusnih oznak. Trojica psihologov je zato že med pripravami na prvo seanso delila z zaporniki vsa spoznanja in poročila o psihadelični izkušnji, ki so jih do sedaj zbrali. Set oz. priprava na seanso zapornikom ni prikrivala ničesar, kar sami ne bi vedeli - ne ekstatičnih stanj veselja, ne groze ob razkroju lastne osebnosti - vsa ta stanja

so bila del psihadelične izkušnje ali "tripa", s katerimi se mora uživalec soočiti in jih prebroditi. Zaporniki so bili sicer novinci v takšni seansi, vendar pa psihologi zaradi zaporniškega okolja kljub predhodnim izkušnjam niso imeli nobene prednosti. Tako kot zahteva teoretski okvir, so postali enakovredni in aktivni udeleženci svoje raziskave, saj nihče od njih ni vedel, kakšni bodo učinki psilocibina med sivimi stenami, obdani s kriminalci - v zaporu. Nepredvidljivost psilocibinske izkušnje Leary opisuje v prvi zaporniški seansi.

S slabotnim smehljajem sem ga vprašal: "Kako si, John?" Rekel je, da dobro. Potem je obmolnil za trenutek in me vprašal: "Kako si, dohtar?" Z zaupljivim psihološkim tonom sem mu hotel odgovoriti, da sem dobro, vendar nisem mogel, zato sem mu rekel, da se počutim usrano. John je razprl svoje vijolično roza ustnice, pokazal zeleno rumene zobe in z nasmeškom vprašal: "Kaj je narobe, dohtar? Zakaj se počutiš usrano?" Pogledal sem ga skozi svoji mikroskopski leči v oči. V njih sem videl vsako črtico, rumeno pajčevino in rdečkasto mrežnico žilic, ki so strmele vame. Rekel sem: "John, bojim se te." Njegove oči so se razširile in začel se je smejati. Gledal sem v notranjost njegovih ust, zateklo rdeče tkivo, dlesni, jezik, grlo. Pripravljen sem bil, da me požre. Nato sem ga slišal reči: "To je pa zanimivo, dohtar, ker se jaz bojim tebe." Takrat sva se oba zasmejala, sklonjena naprej. "Dohtar, zakaj se me bojiš?" "Bojim se te, John, ker si kriminallec." Prikimal je. "Zakaj se ti bojiš mene?", sem ga vprašal. "Bojim se te zato, dohtar, ker si nori znanstvenik." Nato sta se najini zenici zaklenili in zdrsnil sem v tunel skozi njegove oči in čutil sem ga, kako hodi po moji lobanji in oba sva se začela smejati. In to je bilo to, ta temačen trenutek strahu in nezaupanja, ki bi se v sekundi lahko sprevrgel v sovraštvo in odpor. A midva sva navezala ljubeč stik. Kot iskrica v temi. Nenadoma je v sobi zasijalo sonce in počutil sem se odlično in vedel sem, da se tudi on (Leary 1995: 183–184).

Kot opisuje Learyjeva izkušnja, nepredstavljiva podzavest kot reka prodre v območje zavesti in preplavi z jezikom opisljivo simbolno resničnost, kar je lahko blagodejno in ekstatično ali pa tesnobno in grozljivo - in vse se lahko spremeni v delčku sekunde. Čeprav se bom s setom in settingom ter potekom LSD terapije podrobneje ukvarjal kasneje, nam že Learyjev primer kaže, da je za pozitivni terapevtski učinek bistveno odkrito in neizprosno soočenje z nepredvidljivim notranjim tokom podzavesti. Pogosto je edino skozi krizo možno preseganje osebnostnih pregrad in zbliževanje med ljudmi in slej ko prej se v duši vzpostavi blagodejna harmonija. Ko prebiram poročila sodobnih raziskovalcev druge resničnosti, kot so Huxley,

Wasson in Leary, se mi vse bolj zdi, da se pogosto nanašajo prav na Platonov svet idej, iz katerega sije žar Bitnosti. Siva in umazana soba s tesnobnim ozračjem, ko je Leary premagoval skrite predsodke iz podzvesti, je ob soočenju z njimi in s pristnim zbližanjem s sočlovekom nenadoma postala obsijana s soncem in vedrim počutjem. Vendar to ni bil žarek sonca od zunaj, pač pa prisotnost Platonovega nadčutnega Dobrega, ko je njegova duša zasijala in pozitivno spremenila njegov pogled na svet.

V nadaljevanju seanse se je pokazalo, kako travmatična izkušnja lahko dokončno izbriše vse statusne razlike in izenači psihologe in zapornike v ljudi. Močan pretres osebnosti in soočenje z groznimi vizijami in travmami iz podzvesti v človeku spontano zbudijo ponižnost pred temi neverjetno močnimi silami - in ker so bili vsi prisotni enako podvrženi tej samovoljnosti podzvesti, se je v vsakem od njih vzbudila tudi solidarnost do sočloveka. Ko je npr. dr. Ralph Metzner začel doživljati grozne in temačne vizije, sta ga dva zapornika prijela za roko in ga popeljala skozi negativen del tripa. Vsak na svoj način so vsi tekom seanse doživljali svoje vzpone in padce in med njimi se je spletla skupinska zavest in solidarnost; če je bila komu potrebna pomoč ali spodbuda, so bili drugi z njim. In to je Learyju dajalo potrditev in upanje v prihodnost psihadelične izkušnje.

Če pogledamo še statistiko zaporniškega eksperimenta, lahko potrdimo Learyjevo predpostavko, da ima psilocibinska izkušnja dolgoročni rehabilitacijski učinek. Od skupaj 168 posameznih psihadeličnih izkušenj v zaporu ni bilo nikoli zaslediti nasilja ali drugih dolgoročnih vedenjskih motenj. Velika večina zapornikov je, včasih po zelo težkem in mučnem soočenju s svojo podzvestjo, doživela globoko transcendentalno izkušnjo in duhovni preporod. Čeprav se sliši naivno, lahko na podlagi lastnih izkušenj potrdim, da globok vpogled v podzvest pomeni nekakšno spoved pred samim seboj in očiščenje duhovne navlake, ki nas podzvestno obremenjuje. Več kot polovica trdovratnih zapornikov je začutila potrebo po duhovnem razvoju in se oprla na religijo. In najbolj pomembno, med izpuščenimi zaporniki se je močno zmanjšalo število povratnikov. Po končanem psilocibinskem projektu je po zabeleženih statistikah kar 75 odstotkov izpuščenih ostalo izven zapora, medtem ko je bil pred tem pričakovani delež povratnikov od 50 do 70 odstotkov (glej Leary 1995: 186–189).

Psilocibinski projekt je torej s spoznavanjem treh faktorjev - *set*, *setting* in *psilocibin* nedvomno postavil temelje znanstveno nadzorovane psihadelične seanse. Eksperiment je potrdil, da je nepredvidljivost podzvesti mogoče vsaj delno zmanjšati z natančnim informiranjem in pripravo vseh udeležencev pred seanso, tekom seanse pa ustvarjati takšne okoliščine, ki ustvarjajo pozitivno atmosfero. Najbolj bistveno za uspeh zaporniškega

eksperimenta pa se mi zdi ukinjanje statusnih razlik med psihologi in zaporniki ter njihovo iskreno zблиžanje v duhovni pustolovščini, v katero so bili vsi aktivno vpleteni in iz česar se je postopoma razvila solidarnost. V sivem zaporniškem okolju, kjer bi prav lahko izbruhnila duhovna vojna, je bila prav ta medsebojna povezanost tista, ki je poglavitno pripomogla k pozitivnemu rezultatu seanse. Seveda pa je treba opozoriti na tveganje, ki je zaradi skrivnostnih in samovoljnih sil podzvesti vedno prisotno. Intenzivna psihadelična izkušnja namreč odpre pot iz podzvesti tako svetlim in dobrim kot tudi temnim silam in vsaka seansa ni zagotovilo, da se bo človek po njej spremenil na bolje. Lahko se namreč zgodi, da se med seanso aktivira tako poglobljena travma in negativna energija, ki ob nepravilnem sestopu v normalno zavest življenje človeku še poslabša. V kasnejših poglavjih se bom zato posvetil tudi takšnim tveganjem, s katerimi so se soočali raziskovalci psihadeličnih stanj in poskusom, kako se jim izogniti.

8.5 Vizije psihadelične r-evolucije

Ironično, a obetavni in širše odmevni rezultati psilocibinskega projekta v javnosti so Learyjev ugled na Harvardu le še poslabšali. Konzervativni psihologi in harvardsko vodstvo so do konca leta 1961 ustvarili tako zadušljivo ozračje, da Leary s svojimi sodelavci v tem okolju ni več videl prihodnosti. Pred takšnimi in podobnimi filistejci, ki že v kali poskušajo zatreti kakršnekoli družbene spremembe, četudi pozitivne, je Learyja svaril že Huxley. Že kmalu po začetku psilocibinskega projekta mu je predstavil svojo vizijo o postopnem vključevanju psihadelične izkušnje v družbo brez večjih trenj in konfliktov. Huxleyeva vizija je bila omejena sprva na podzemno eksperimentiranje s psihadeličnimi substancami, v ozkih krogih znanstvenikov, intelektualcev in umetnikov, ki bi kot gonilna sila podtalno in postopoma od znotraj spreminjali širšo družbo (glej Stevens 1988: 142). Huxleyeva previdnost, da bi konzervativna oblast in javnost skoraj zagotovo zatrla nenadne revolucionarne spremembe, ki jih prinaša psihadelična izkušnja, se je dolgoročno izkazala za povsem upravičeno. Vendar pa je bila Learyjeva težnja po demokratičnem širjenju novih spoznanj premočna, da bi deloval podtalno v zaprtih krogih. Ko se je nazadnje soočil še z osupljivo močjo LSD - ja, je dokončno dozorela tudi njegova vizija o množični psihadelični r-evoluciji, v kateri je videl novo, višje duhovno razvito evlucijsko stopnjo človeštva. Leary, ki je dojemal duševnost kot ogromno omrežje še neizkoriščenih nevronske povezav, omejeno z družbeno pridobljenimi stranskimi programi, je v LSD-ju prepoznal dokončno odplaknitev

teh odvečnih programov. Podobno kot Huxley je videl glavno vlogo psihaedeličnih substanc v raziskovanju nepoznanega kontinenta duševnosti in v spoznavanju čiste Biti, ki se po svoji naravi širi onkraj okvirov, v katere jo je strpala znanost. Tudi vsi ostali udeleženci psilocibinskega projekta so si bili enotni, da je okvir uradne psihologije za tako poglobljeno duhovno izkušnjo preozek in da je zanjo potreben širši kontekst. Leary je zato pretrgal vse vezi s harvardsko univerzo in njegova eksistencialistično - transakcijska metoda se je začela svobodno prepletati z različnimi mističnimi elementi, predvsem z vzhodnjaškimi duhovnimi tehnikami, ki so se najbolj prilegale naravi psihaedelične izkušnje. Na podlagi ustavne in legitimne pravice posameznika do osebne svobode in spreminjanja svoje zavesti se je izoblikovalo družbeno - religiozno gibanje, imenovano IFIF ali Mednarodna fundacija za notranjo svobodo (Stevens 1988).

Tako je bil "problematični otrok" izpuščen iz podzemlja, Leary pa je postal t.i. "Mr LSD" s poslanstvom razširiti to izkušnjo med množice (glej Lee in Shlain 2001: 88–89). Psihaedelična izkušnja je postala za vsakega pripadnika IFIF-a, podobno kot v arhaičnih skupnostih iniciacijski obred, v katerem je človek presešel okvir lastne osebnosti, vstopil v novo skupnost in prevzel nove vrednote. Ljubezen do vsega bivajočega, solidarnost med ljudmi, osebna duhovna svoboda in občutje skupinske pripadnosti, vse te vrednote, ki so jih skozi psihaedelične seanse ponotranjili že člani psilocibinskega projekta, so postopoma postajali ideali prihajajoče množične subkulture.

9. OBLIKOVANJE HIPIJEVSKEGA GIBANJA

Vse od beatniške subkulture dalje v 50.-ih letih so se frustracije ameriške mladine bolj in bolj kopičile. Odtujena od materialističnih vrednot in naveličana dvoličnosti konzervativne družbe je mladina pogrešala predvsem naravnejši način življenja. Civilizirana družba, ki so jo zaradi njene nenaravnosti slabšalno imenovali plastična družba, jih ni prepričala ne z izobraževanjem, delovnimi mesti, tehnologijo ali finančno blaginjo. Vsemu temu ugodju se je bilo več sto tisoče mladih pripravljeno odreči zavaljo enega samega cilja - izoblikovati svobodno skupnost in se vrniti k naravnemu načinu življenja. Ko se je tako v prvi polovici 60.-ih LSD začel iz podzemlja širiti med množice, je mladina v tej substanci odkrila ključ do vizionarske rešitve, kako sebe in svet spremeniti na bolje. Leta 1966, ko se je hipijevsko gibanje približevalo vrhuncu, se je med množicami razširil Learyjev slogan "*Turn on, Tune in, Drop out!*", ki je postal vodilo nove skupnosti. Leary ga interpretira kot duhovni iniciacijski

proces v treh stopnjah, v katerem človek, odtujen od materialističnega posvetnega življenja uradne družbe skozi psihadelično izkušnjo stopi v drugo dimenzijo in se zbliža z notranjimi božanskimi silami; nato na podlagi spoznanj psihadelične izkušnje začne izražati svoje nove vrednote navzven v svojih dejanjih in načinu življenja; iz tega pa nazadnje povsem spontano sledi, da v harmoniji sam s sabo izstopi iz življenja uradne "plastične" družbe in posveti svoje življenje duhovnosti ter tako prestopi na višjo evolucijsko raven (glej Yablonsky 1969: 260).

Vizijo idealne skupnosti, ki se je povsem prilegala cilju nastajajoče hipijevske subkulture, je že leta 1962 predstavil Aldous Huxley v noveli *Otok* (Island). Novela pripoveduje o brodolomcu iz moderne civilizacije, ki se znajde na neznanem eksotičnem otoku Pala. Tam živi skupnost, katere najvišja vrednota je posameznikova svoboda in solidarnost in v kateri s pomočjo substance *mokša*, ki razširja in razsvetljuje zavest, tamkajšnji prebivalci živijo za trenutek *tukaj in zdaj*, v katerem vsi postanejo Eno (glej Huxley 1985: 172–178). Zgodba v vseh pogledih predstavlja futuristično podobo svobodne in enotne skupnosti, ki jo roka civilizacije ne more doseči, nekakšen moderni mit davno izgubljenega raja in hkrati ideal, po katerem je takratna mladina hrepenela. Na podlagi te novele je Leary (že v okviru gibanja IFIF) izoblikoval svojo vizijo nove skupnosti, ki bi kot arhaična plemena zaživela v sožitju z naravo izven civilizacije. Pretrgane vezi s plastično družbo bi ti mladi brodolomci zamenjali z vrednotami ljubezni, solidarnosti in svobode, ki jih bodo ponotranjili skozi psihadelično izkušnjo, preživljali pa bi se neposredno s sadovi narave in živeli tako, kot je človeku po naravi prirojeno. Vplivni hipijevskega svečenika, kakršen je bil Leary, in množična uporaba LSD-ja so povzročili, da se je ta moderna mitologija kmalu začela uresničevati v vse širšem obsegu. Približno od l. 1964 dalje je vse več mladih začelo zapuščati svoje družine in se seliti na podeželje v t.i. komune, med katerimi je bila največja *Strawberry Fields*. Poleg podeželskih so se izoblikovale tudi mestne komune, kakršni sta bili najbolj popularni hipijevske četrti Haight - Asbury v San Franciscu in Venice v Los Angelesu. Množično gibanje je doseglo vrhunec v letu 1966 in 1967, ko so v državi Kalifornija, kjer je bilo središče hipijevske kulture, LSD uradno prepovedali.

S časom pa se je izkazalo, da realna uresničitve načrtanih idealov ni tako preprosta. Okovi plastične družbe, ki so jih poskušali pretrgati, so se izkazali za močnejše, kot so jih mladi entuziasti doživljali v ekstazi psihadelične izkušnje, svoboda duha pa povsem nekaj drugega kot golo preživetje izven okrilja družbe. Sociološka terenska raziskava Lewisa Yablonskega iz leta 1968, ki jo bom v nadaljevanju še večkrat omenjal, je pokazala tudi močno razdrobljenost in neenotnost same subkulture. Od celotne množične subkulture, ki jo je sestavljala mladina pretežno od 16 do 30 let, je bila skoraj polovica od vseh t.i. plastičnih

hipijev, ki so prevzeli zgolj hipijevski stil oblačenja in obnašanja, ne pa tudi notranjih vrednot; veliko je bilo "vikendaških hipijev", ki so komunalno življenje izkusili le kot občasno zabavo "za vikend", medtem ko so se med tednom vrnili v varno okrilje plastične družbe. Groba ocena Yablonskya je, da je bila torej le polovica celotnega gibanja tisto čisto jedro, ki so pristno zastopali svoje interese in uživali LSD z religioznim namenom - 15% od teh je bilo t.i. svečnikov in filozofov, ki so predstavljali duhovno jedro, okrog 35% pa zvestih privržencev gibanja (glej Yablonsky 1969: 35–36). Eden uglednejših raziskovalcev psihadelične izkušnje dr. Sydney Cohen razlikuje glede na različne interese znotraj gibanja različne tipe uživalcev LSD-ja (glej Cohen v Yablonsky 1969: 248–249). Prvi so eksperimentalisti, ponavadi študenti psihologije ali filozofije, ki so na lastni koži želeli izkusiti psihadelično izkušnjo, še več je bilo tistih, ki so LSD jemali zaradi čistega užitka - samo "za zadetek", nekateri pa so v njem videli rešitev svojih čustvenih težav. Veliko študentov je LSD spodbudil k socialno-političnemu gibanju in demonstracijam, še posebno, ko je ta postal ilegalen in so si prizadevali za pravičen družbeni in politični sistem. Kot bom opisal v posebnem poglavju, so LSD uporabljali tudi v znanstvenih psihiatričnih krogih pri zdravljenju duševnih bolezni in odvisnosti. Kot slednji pa so ostali tisti, ki so si prizadevali za duhovno spremembo v svoji notranjosti, za nekompromisen drop-out, popoln izstop iz uradne družbe in zaživeti svobodno in naravno komunalno življenje. Majhen delež od teh, kot sem že omenil, je predstavljal hipijevske svečnike, nekakšne moderne šamane, ki so imeli do psihadelične izkušnje in druge resničnosti religiozni odnos. Ti so na podlagi svojih spoznanj izoblikovali svojo življenjsko filozofijo in kot npr. Leary postali zgled množicam mladih, ki so iskreno verjeli v uresničitev teh idealov, čeprav Cohen tudi to filozofijo kritizira kot zavajajočo iluzorno religijo (glej Cohen v Yablonsky 1969: 250). Tu bi samo opomnil, da vselej, ko bom v prihodnje omenjal hipije, bom imel v mislih samo tisto polovico, ki je iskreno verjela v svoje ideale in vrednote, ki jih je odkrila v psihadelični izkušnji.

Vzrok takšne neenotnosti subkulture je izviral predvsem iz individualizma, značilnega za moderno družbo, ki so se ga posamezniki vse od otroštva priučili skozi družbeno socializacijo. Iz tega razloga se tudi niso mogli izoblikovati skupni cilji, ki bi hipijevsko gibanje združili v eno veliko celoto. Kar zadeva "pomanjkanje obraza" pri plastičnih hipijih, je to izviralo predvsem iz tega, da je hipijevsko subkulturo tvorila pretežno dobro situirana, izobražena mladina srednjega razreda, ki je vedno imela možnost izbire - vrniti se nazaj domov. Kljub temu pa jih je kar precej vztrajalo pri svojem namenu - po Yablonskyjevi anketni raziskavi se je od vseh 658 anketirancev slabe tri četrtine oz. 72%, kot sami pravijo, popolnoma odpovedalo uradni družbi, njihov drop-out pa je trajal pri večini od

enega do pet let, pri nekaterih celo 10 let ali več (glej Yablonsky 1969: 342–348). Glede na to, da je imel LSD v hipijevski subkulturi osrednjo vlogo pri vračanju k arhaičnemu načinu življenja, se mi zdi smiselno, da njegovo uporabo primerjam tudi z arhaičnimi kulti psihadeličnih rastlin. V kakšnem kontekstu in za katere namene vse se je ta uporabljal, bom opisal na konkretnih primerih v nadaljevanju.

9.1 Duhovno-religiozna vloga LSD-ja v hipijevski skupnosti

Kot sem omenil v prejšnjem poglavju, so znotraj hipijevske subkulture obstajale različne skupine in interesi, iz česar je logično sledilo, da so tudi LSD uživali iz različnih razlogov. Seveda so prej omenjeni tipi uživalcev le teoretski vzorci, saj so se v praksi nameni uživanja LSD-ja pogosto prepletali, zato je težko oceniti, kolikšen delež je pripadal čisti duhovni oz. religiozni uporabi. Če primerjamo religiozno vlogo LSD-ja v smislu obredov in ponavljanja mitoloških vzorcev v arhaičnih skupnostih, potem je ta skoraj neznatna. Večina hipijev je namreč uživala LSD brez kakršnihkoli mitoloških vzorcev ali pravil, saj je obred za njih pomenil že skupinsko uživanje LSD-ja in skupno doživljanje psihadelične izkušnje. Vendar pa zato še ne moremo trditi, da LSD takšne vloge ni imel - nasprotno, večina psihadeličnih izkušenj je že sama po sebi duhovne narave in čeprav se ta pri hipijih ni kazala navzven kot pri obredih arhaičnih plemen, je pomenila ključno vez v skupnosti. Ker pa izraz religija tolmačimo kot zbir določenih obrednih vzorcev v kontekstu mitologije, bom v tem primeru rajši govoril o *duhovni vlogi* LSD-ja. Ta se je pri hipijih večinoma izražala v individualnem, notranjem iskanju vrednot, skozi način življenja v komunah in z uresničevanjem hipijevske filozofije.

Poleg načrtane filozofije in vrednot so bile edina, če lahko rečem, mitološka podlaga uživanja LSD-ja futuristične novele, kot so (že omenjeni) Huxleyev "Otok", Hessejev "Stepni volk", "Tujec v tuji deželi", "Več kot človek" in še nekatere druge znanstveno-fantastične zgodbe, ki so predstavljale ideale nove skupnosti. V vseh teh pripovedih je zaznavna pomembna skupna značilnost - *kolektivna zavest* in *Enost* s kozmosom. To temeljno občutje je pogosto zaznati predvsem v vzhodnjaških verovanjih kot sta budizem in hinduizem. Biti Eno s kozmosom je oceansko občutje, ko človek preseže meje svoje osebnosti, tista nadčutna kozmična nit, ki vse posamezne ljudi združi in poveže v Eno celoto. Če po pričevanju Yablonskya in po lastnih izkušnjah sodeč predpostavim, da je to ena osnovnih značilnosti psihadelične izkušnje, potem je bila glavna duhovna vloga LSD-ja ravno v doseganju tega

občutja. Iz tega pravzaprav izhajajo vse hipijevske vrednote - ljubezen, solidarnost in svoboda, katerih glavni pogoj je popolna predaja sebe drugemu in vsemu.

Izkušnja z LSD-jem, ki je izbrisala odvečno navlako plastične družbe in ustvarila občutje harmonije in Enosti, je za hipije pomenilo uresničevanje cilja že sama po sebi. Maria Sabina, šamanka Mazateških indijancev se je čudila modernim ljudem, ki so v psihadelični izkušnji iskali občutek svetega in izgubljenega Boga. A hipiji niso potrebovali posebnih tehnik, s katerimi so se arhaični šamani podajali v drugo resničnost, da bi odkrili vzrok bolezni ali se posvetovali z duhovi narave za probleme v skupnosti - dokler je učinek LSD-ja deloval, so ostajali izven sebe in izven družbe ter zlit s kozmosom živeli na svojem "Otoku". Veliko jih je zato neprekinjeno vzdrževalo stanje ekstaze s konstantnim uživanjem LSD-ja, namesto da bi ga, po Huxleyev zgledu, uživali priložnostno in spoznanja iz druge resničnosti prenesli v tuzemski svet in jih koristno uporabili v vsakdanjem življenju za preživetje, kot so to počeli v arhaičnih skupnostih.

9.2 Millbrooški krog

Če bi iskal podobnosti z arhaičnimi psihadeličnimi kulti, potem bi rekel, da se je obredni psihadelični izkušnji, ki se odvija v religioznem okviru, od vseh še najbolj približal Leary. Leta 1963 je s kolegom iz psilocibinskega projekta dr. Richardom Alpertom in dr. Ralph Metznerjem oblikoval t.i. Millbruški krog. Tu je bilo prisotno vse in vsi - od umirjenega znanstvenega tempa do množičnih psihadeličnih seans, srečanja vseh vrst umetnikov, glasbenikov, filmskih režiserjev in producentov, filozofov, psihologov, idr. Vse dejavnosti pa so se vrtele v glavnem okoli cilja, kako načrtovati zemljevid druge resničnosti in izoblikovati ustrezen kontekst za psihadelične seanse. Vendar pa je bilo težko kar čez noč pretrgati vezi s lastno kulturo in doseči nekaj, za kar so si celo arhaični šamani prizadevali skozi generacije stoletja. Glavna ovira, ki je preprečevala, da bi se v zavesti ohranila spoznanja druge resničnosti in nove vrednote, so bile trdno zakoreninjene stare vrednote uradne družbe, ki smo jih moderni ljudje podedovali kot potomci stoletne zahodne tradicije. Stare vrednote so bile namreč v popolnem konfliktu s psihadelično izkušnjo - osebne igre, družbeni vzorci vedenja, materializem in individualizem, vse te je lahko učinek LSD-ja preplaval in začasno osvobodil duha, vendar pa jih dolgoročno ni izbrisal in po določenem bivanju v vsakdanjem življenju so se te spet pojavile. Medtem ko je večina hipijev videla rešitev v neprekinjenem uživanju LSD-ja, so torej v Millbrooškem krogu iskali način, kako bi

za vedno ukinili vrednote plastične družbe in vsadili v zavest nove, ki so jih vzbudili skozi seanse z LSD-jem. Ker zahodna civilizirana družba že tradicionalno ni vzgajala tehnik, ki bi osvobajale duha, so jih začeli iskati v drugih kulturah, predvsem v vzhodnjaških religijah, ki so sorodne psihadelični izkušnji. V nešteto eksperimentalnih seansah, v katerih so še vedno na znanstveni način raziskovali temeljni odnos med setom in settingom, so bile med seansami vse bolj prisotne različne vrste meditacij, Yoga, Thai-Chi, glasno branje vodiča iz "Tibetanske knjige mrtvih", "I Chinga", "Egipčanske knjige mrtvih", v ambientu evokativne glasbe... (Stevens 1988).

Naposled je Learyu, Alpertu in Metznerju uspelo nadgraditi temeljni princip seta in settinga na podlagi Tibetanske knjige mrtvih (vodnik odhajajočih duš skozi različne stopnje onostranstva) in "novih" vrednot, iz česar je leta 1964 nastal psihadelični priročnik "The Psychedelic Experience". V njem avtorji združujejo napredno moderno psihologijo C.G. Junga in Evansa-Wentza s konceptom vzhodnjaške religije in skušajo modernemu človeku približati arhaično razumevanje druge resničnosti. V priročniku so natančno opisani temelji seta in settinga, ki pomenita pripravo na psihadelično seanso, naknadno pa sooči bralca z vsemi mogočimi duhovnimi stanji in vizijami, ki jih povzroča učinek LSD-ja. Najpomembnejši za dejansko psihadelično seanso je praktični del, izpisan v obliki stihov, ki temelji pretežno na omenjeni Tibetanski knjigi mrtvih in ljubezni ter dobrih mislih, ki pomagajo osvoboditi duha od starih razumskih vzorcev razmišljanja, v končni fazi pa pripomorejo k pozitivni spremembi osebnosti pri vračanju v vsakdanje življenje. Z osebnega stališča je priročnik zanimiv in pozitivno vpliva na duha že pri branju v vsakdanji zavesti, pravi učinek v psihadelični izkušnji pa po vsej verjetnosti dobi z glasnim in iskrenim recitiranjem stihov, kar je vloga vodnika ali guruja, ki mu tisti, ki doživlja izkušnjo, popolnoma zaupa (Leary in drugi 1997).

Kot sem že večkrat omenil ima psihadelična izkušnja dva obraza. Kar so doživeli vsi popotniki v drugo resničnost in kar je naposled pripeljalo tudi do razpada Millbrooškega kroga, ima poleg tiste božanske, svetle in vesele tudi peklensko, temno plat, poznan tudi kot t.i. bad trip. Ker je ta pogosto posledica prav neustreznega set-a in settinga, je glavni namen priročnika "The Psychedelic Experience" pomagati navadnemu človeku, da s pomočjo ustrezno vodene psihadelične seanse zmanjša to tveganje in obrne muhaste sile podzavesti v svojo korist.

9.3 Ken Kesey & The Merry Pranksters

Leta 1964 se je na hipijevski sceni znašla nenavadna družčina, ki je psihadelično izkušnjo interpretirala povsem drugače kot Learyjev Millbruški krog. Imenovali so se Merry Pranksters oz. Veseli Šaljivci na čelu s Kenom Keseyem, ki so se iz San Franciscia podali na potovanje v mavrično obarvanem šolskem avtobusu. Za krmilom z Nealom Cassadyem, ikono beatniške generacije, so drveli v neznano, še dlje ali "Further", kakršen je bil napis na maski njihovega avtobusa, obraza te kozmične odprave. Za razliko od Learyjevega kroga, v katerem so ustvarjali ustrezen duhovno - religiozni okvir psihadelične izkušnje, se Prankstersi s tem niso obremenjevali. Kot ptice na Huxleyevem "Otoku", ki ponavljajo moto "tukaj in zdaj", so v psihadelični izkušnji spoznali, kako živeti zgolj za čisti sedanji trenutek. V tej ne - filozofiji ni bilo prostora za znanstveno in intelektualno razmišljanje, temveč samo za neposredno izkušnjo Biti. Življenje potujoče komune so izražali v umetniški obliki, v spontanah pesmih in rimah - vse dogodke so ovekovečili v umetniškem dokumentarnem filmu *Further* in s posnetki na kasetofon. Največji pomen za njih pa so imela dejanja in ne besede (Stevens 1988).

Prankstersi so brez kakršnegakoli političnega udejstvovanja igrali povsem svojo igro izven vseh dotedanjih političnih, intelektualnih in religioznih okvirov, ki so po njihovem samo omejevali svobodnega duha. Kesey je, podobno kot Leary v noveli "Otok", prepoznal neuresničeni mit v znanstveno-fantastičnih novelah kot sta "Tujec v tuji deželi" in "Več kot človek". V prvi je videl metaforo prihajajoče duhovne in kulturne re-evolucije, iz katere se bo s pomočjo izven-zemeljskih moči izoblikovala prerojena nova skupnost. V drugi noveli "Več kot človek", ki je izšla že leta 1953 pa je Keseya pritegnil osrednji pojem zgodbe "**homo gestalt**". Pomen le-tega nakazuje že sam naslov novele, bolj natančno pa pomeni nadčloveško duhovno in organsko celoto, ki se je izoblikovala iz družbenih odpadnikov s posebnimi lastnostmi, ki so združili svoje moči in izoblikovali novo skupnost. Gestalt je celota, ki presega zgolj vsoto posameznih pripadnikov in predstavlja višjo evolucijsko raven, nekakšno kolektivno zavest - več od človeka. Predvsem na podlagi teh dveh novel so Merry Prankstersi izoblikovali moderni mit, v katerem so sebe spoznali kot glavne akterje in ga s svojo odpravo začeli uresničevati (glej Stevens 1988: 239).

Doživljanje psihadelične izkušnje je bilo v njihovem kontekstu čiste duhovne narave in kot tako ni potrebovalo nobenih intelektualnih razlag ali enotnih okvirov. Pravo izkustvo druge resničnosti in svobodo duha so spoznali v popolnem prepuščanju toku zavesti, kjer vsak doživlja svojo osebno kozmično dramo. Občutje pripadnosti je v novi - hipijevski skupnosti izviralo iz tega, da je vsak svobodno doživljal svoj individualni trip in pustil Biti sebe in

drugega v svoji drugačnosti. Zaradi preprostega odnosa so se Prankstersi veliko bolj približali širši množici mladih, za katere je bil Learyjev znanstveno-religiozni pristop prezahteven, njihova prizadevanja za skupne cilje pa včasih že precej nenaravna.

Od leta 1964 so s potovanjem v kozmičnem avtobusu Prankstersi postali simbol nove psihadelične izkušnje in ikona, po zgledu katere se je začel počasi širiti veliki val nove skupnosti. Vrhunec svoje poti so Merry Pranksters nedvomno dosegli leta 1965 s t.i. "*acid testom*", s katerim so šli preko vseh dotedanjih okvirov in še dlje.

9.4 Inicijska vloga LSD-ja in "acid test"

Če je Learyjev slogan "Turn on - Tune in - Drop out" predstavljal vodilno idejo in slogan iniciacije, v kateri mladina s pomočjo LSD-ja izstopi iz plastične družbe in stopi na višjo duhovno raven, potem je Acid Test l. '65 pomenil uresničevanje tega slogana v praksi. Za razliko od arhaičnih iniciacijskih obredov, ki so temeljili na šamanistični religiji in podoživljanju mitoloških dejanj, se je ta moderni obred, t.i. "happening" odvijal izključno v umetniškem kontekstu. Obredne vzorce v arhaičnih skupnostih so zamenjale večplastne projekcije slik in filmov na platna, utripajoče luči in stroboskopi, posnetki raznih nenavadnih zvokov in glasov, psihadelična glasba gostujočih skupin, posnetki, iz katerih so prihajali posnetki recitiranja in šepetanja Prankstersov ter številni mikrofoni, v katere so se vsi prisotni spontano izražali, svobodno, vsak na svojevrsten način. Vsi ti elementi so prepletajoči se med seboj ustvarjali intelektualno popolnoma nedoumljiv in izrazno neomejen kontekst psihadelične izkušnje.

Edina skupna značilnost med arhaičnimi iniciacijskimi obredi in Acid Testom je bil njihov osnovni namen - duhovno prerojenje iz starega v novo in rojstvo pripadnikov nove skupnosti. Že plakati, ki so vabili na ta happening z napisom "Ali lahko prestaneš Acid Test?!" so nakazovali, da je njegov namen preizkusiti sebe in se soočiti s povsem novo, do tedaj neznano dimenzijo psihadelične izkušnje. Čeprav so pred tem že v Learyjevem Milbruškem krogu izvajali podobne umetniško obarvane seanse, pa so Prankstersi z Acid Testom osvojili širše množice in s tem izoblikovali prvi moderni obred ali happening množične psihadelične seanse.

Ker bi rad podal čimbolj avtentično sliko teh happeningov, bom v nadaljevanju navedel nekaj citatov iz knjige "The Electric Kool-Aid Acid Test" (Wolfe 1989). Tom Wolfe, diplomiranec univerze Washington-Lee z doktoratom iz ameriških znanosti in časopisni

reporter se je tekom svoje terenske raziskave o tej novi družini na sceni zbližal in seznanil z življenjem Merry Prankstersev, bil pa je tudi neposredni udeleženec Acid Testov. Wolfe opisuje svoja občutja in dogajanje, ki jim je bil priča na enem od takšnih happeningov: "Osvežilni napitek Kool - Aid je bil močno prepojen z LSD-jem. Bila je neke vrste potegavščina, toda povsem običajen element Acid Testa. To je bila gesta gole radodarnosti, deliti z vsemi ogromne količine LSD-ja. Bilo je resnično vabilo v drugo dimenzijo, deliti ekstazo Prankstersev Vseprisotnega Enega. Vsi so postali božanska plovila skladnosti in vse je izviralo iz napitka v papirnatem kozarcu" (Wolfe 1989: 243).

Uporaba LSD-ja je bila pri Merry Prankstersih skladna z njihovo naravo - neobremenjena z intelektualnimi koncepti, nenadzorovana, svobodna in hkrati s tem tudi naivna in potencialno nevarna. Leary je kljub popularizaciji in demokratičnemu širjenju LSD-ja zagovarjal nadzorovano psihadelično izkušnjo - če ne pod strokovnim vodstvom pa vsaj v prisotnosti t.i. "sitterja" oz. "varuške" v normalni zavesti, saj se je zavedal potencialnega tveganja bad tripa. Prankstersi pa so LSD delili množicam brez predpriprave na seanso v izredno intenzivnem in bučnem elektrificiranem okolju. Najbolj etično sporno pa je bilo, da zavestno niso informirali udeležencev o prisotnosti LSD-ja v osvežilnem napitku, tako da so bili nekateri novinci, kot npr. Wolfe, psihadelično izkušnjo prisiljeni preživeti povsem neprostovoljno.

Pogledal sem naokrog in obrazi ljudi so bili popačeni...vse naokrog so utripale luči...na projekcijskem platnu so se vrteli trije ali štirje filmi hkrati...in stroboskop se je bliskal hitreje kot ponavadi...igrala je skupina Grateful Dead, a glasbe nisem mogel slišati, ker so bile vibracije preveč intenzivne. Nekdo se mi je približal in zaprl sem oči in zdelo se mi je, kot da z neko napravo projecira podobe na moje zaprte veke. Stika z normalno resničnostjo ni bilo več...bilo me je strah in zares sem mislil, da se mi je dokončno odtrgalo in da sem znorel (Wolfe 1989: 244).

Po uvodnem šoku, ko se je s pomočjo bližnjega novega znanca soočil s situacijo, se je ob spremljavi psihadelične glasbe in ob prepletanju vidnih, slušnih in čutnih zaznav popolnoma prepustil toku vibracij dogajanja.

V nožnih prstih sem začutil vibracije in vsaka ped mojega telesa je drhtela...vibracije so potovale skozi moj živčni sistem - spomnil sem se na zemljevid živčnega omrežja, o katerem smo se učili pri biologiji, prepotovale so vsa najmanjši kotichek in nazadnje

dosegle vrh glave, kjer so eksplodirale v veličastnih vzorcih barv in črt....počutil sem se umirjeno in lepo onkraj besed. Pod lučnjo sem na svoji koži videl njeno globino in teksturo...žametno vijoličasto. Spominjam se, kako sem si želel, da bi vedno videl v tej barvi. In še vedno si (Wolfe 1989: 245).

Po Wolfovih besedah je očitno, da je soočenje z njemu povsem novo izkušnjo dobro prestal, seveda po veliki zaslugi očitno že izkušenega pripadnika nove skupnosti. Prankstersi so imeli namreč v svojih vrstah kar nekaj takšnih dobro usposobljenih in izkušenih poznavalcev psihaedelične izkušnje. Zaradi splošno pozitivnega ozračja so bile kakšne posebej travmatične in krizne situacije sicer redke, vendar so se pojavljale in če je bilo možno, so najbližji in najbolj primerni priskočili na pomoč in poskušali trip pozitivno speljati. Vendar pa je bilo, vsaj po pripovedovanju Wolfa, v takšnem norem okolju to precej težje kot v nadzorovani seansi in milo rečeno je bil v Acid Testu v končni fazi vsak prepuščen sam sebi. Prankstersi so na vse dogajanje gledali kot na del testa in se možnih škodljivih posledic negativnih psihaedeličnih izkušenj mogoče sploh niso zavedali.

Plesali so karseda ekstatično in tudi tisti bolj zadržani so se tako vživeli, da so pograbili mikrofone in naenkrat ni bilo več razlike med nastopajočimi in publiko, kot je bilo v navadi pri običajnih nastopih. Stotine so se stopile z izkušnjo, ki se je razvnela kot sanjski tajfun, katerega spokojnost počiva na njegovem gladkem in mokrem vrtinčastem robu. Skratka, vsi v Filmu, na avtobusu, bilo je lepo... Bili so - notri! Prankstersi kot izbranci popeljejo stotine, tisoče, milijone v novo izkušnjo in v prihajajočih dneh ti že začenjajo prihajati...(Wolfe 1989: 240–241).

Acid Test je bil eksperiment o naravi človeške skupinske zavesti in poskus nove oblike umetnosti. Pod učinkom napitka Kool - Aida oz. LSD-ja, ki je na široko odprl vse čute, se je bil človek prisiljen prepustiti toku dogajanja, v katerem so se prepletale glasba, luči, zvoki, vizualne podobne, bliski, dotiki - in s tem naj bi se spontano vzpostavila tudi kolektivna zavest. Njihov glavni cilj je bil, da se vsi na prizorišču vključijo v dogajanje in prispevajo svoj košček kreativnosti in spontanosti osvobojenega duha k homo gestaltu oz. novi skupnosti. In naj se je še tako razlikoval od inicijskih obredov arhaičnih skupnosti, je bilo očitno, da je Acid Test svojo vlogo iniciacije ljudi v novo skupnost odlično opravljal. Kljub nekaterim osebnim očitkom, ki sem jih prej omenil, je predstavljal prvo obliko množične psihaedelične seanse in določil glavne smernice nadaljnjega hipijevskega gibanja. In

ne samo, da je Acid Test bistveno zaznamoval hipijevsko subkulturo v 60.-ih, bil je tudi močan zgled za rave subkulturo v 90.-ih in njihove happeninge, t.i. "rave partije".

10. VRHUNEC MNOŽIČNE SUBKULTURE HIPIJEV IN PSIHADELIČNA UMETNOST

Kot pri arhaičnih kulturah so tudi pri hipijih najmočnejši pečat o njihovem načinu življenja pustile umetniške dejavnosti. Od leta 65, ko so hipijevsko skupnost zaznamovali happeningi Merry Prankstersov Acid Test, je mestna komuna Haight-Ashbury v San Franciscu postala osrednje prizorišče aktivnosti. Še posebej od konca avgusta leta 66, ko je država Kalifornija, zibelka hipijev, LSD uradno prepovedala, je njihova aktivnost dosegla vrhunec. Zdaj so imeli pomemben razlog, da se postavijo po robu roki oblasti, v kateri so videli kratenje njihove svobode do lastne zavesti in prepričanj. Praktično "čez noč" so na čelu z urednikom Allenom Cohenom ustanovili svoj časopis *Oracle* - glasnik nove skupnosti in radijsko postajo *KMPX*, ki sta kot neodvisna medija spodbujala hipijevsko kulturo in nista vsebovala propagande uradne družbe. Na vogalu Haighta je zrasel t.i. "*Psychedelic Shop*", kjer se je prodajalo in dogajalo vse v zvezi s psihadelično kulturo - knjige, posterji, blago za obleke in izmenjava substanc; motoristična banda *Hell's Angels* pa je postala neuradni zaščitnik prebivalcev komune. Poleg teh pomembnih posvetnih aktivnosti so se v komuni izoblikovali razni moderni obredi skupinske psihadelične seanse, za katero je bilo zdaj že popolnoma jasno, da se je zasedla v umetniškem kontekstu. Poleg plesnih happeningov in manjših festivalov na ulicah so bili glavni akterji Haight-Ashburyja "*Diggersi*", ulični teater, ki je predstavljal nekakšno vest celotne komune. V svojih pouličnih nastopih, polnih improvizacij, so na simbolni, obredni način uprizarjali različne tematike, povezane s psihadelično izkušnjo, kot npr. parada Smrti denarja, obred Smrti in Rojstva ipd. Kot vest skupnosti pa so Diggersi imeli tudi vlogo nekakšnih socialnih delavcev. Njihova etika je bila "Free" - brezplačnost vseh njihovih dejanj za dobrobit skupnosti (npr. odprli so brezplačno trgovino "Free Store" z oblačili iz druge roke in delili hrano). S temi solidarnimi dejanji pa so hkrati opozarjali tudi na tisti glavni problem hipijevske skupnosti, in sicer da je potrebna vizija onkraj ekstaze LSD-ja, saj če hočejo živeti neodvisno od plastične družbe, potem je potrebno soočenje s tuzemskim, vsakdanjim življenjem in ne neprestano bežanje pred njim. Skladno s tem je bilo tudi njihovo stališče o LSD-ju, in sicer, da je njegova uporaba koristna samo takrat, kadar služi dobrobiti celotne komune in ljudi združuje, ne pa razdvaja.

Z vsemi omenjenimi posvetnimi aktivnostmi in razcvetom umetniškega in kulturnega življenja je mestna komuna Haight-Ashbury postala središče ne več samo subkulture, pač pa kontrakulture, ki je bila zdaj v številnih vidikih neodvisna od uradne kulture plastične družbe. Prišel je čas za naslednjo fazo v hipijevskem gibanju in takrat so se na sceni spet pojavili Merry Prankstersi z novo vizijo, t.i. *Acid Test Graduation*. Kesey je na begu pred FBI-jem zaradi spornih zadev z ilegalnimi substancami in pod pritiskom oblasti prišel do spoznanja, da se skrivnost razsvetljenja ne skriva v LSD-ju, temveč v človekovih naravnih močeh in da je napočil čas za korak onkraj psihadelične izkušnje. Množice so bile zmedene ob tem Keseyevem javnem oznanilu, da je psihadelično gibanje doseglo svoj vrhunec in da je prišel čas, da se odrečejo LSD-ju in da spoznanja, do katerih so prišli v Acid Testih, prenesejo v vsakdanje življenje. In izkazalo se je, da je Keseyeva fantazija o množicah "diplomirancev iz Acid Testa" navsezadnje res samo fantazija. V zapuščeni stari tovarni peciva se je na noč čarovnic 31. oktobra l. 66 zbralo le manjše število bodočih "diplomirancev"; pretežno stara družčina veselih šaljivcev in radovedni privrženci, ki so se objeti v krog še zadnjič združili - brez LSD-ja - v homo gestalt. In to je bilo To...Množična hipijevska skupnost se ni bila pripravljena odreči LSD-ju in instantnemu dostopu do "razsvetljenja".

Tudi Learyeva psihadelična religija in njen obred "Death of the Mind" nista pritegnila širših množic. V končni fazi je večina vse širše populacije Haight-Ashburyja spoznala, da osebna r-evolucija, katere namen je svoboden izraz individualnosti, ne potrebuje gurudev kot sta Leary in Kesey, ki bi jim sledili in da lahko vsak človek pride do spoznanja in razsvetljenja tudi sam, saj se le-to skriva znotraj njega. Kot odgovor na potrebo po osebni revoluciji so člani glasnika Oracle, z namenom da pošljejo svetu glas čistih pozitivnih vibracij v zagovor LSD-ja in svobodnega načina življenja, leta 1967, 14. januarja v San Francisco Golden Gate parku organizirali festival "*Gathering of the Tribes for the First Human Be-ing*". Več kot 25 000 pripadnikov vseh hipijevskih plemen se je srečalo v naravnem in sproščenem ozračju, prepojenim s svobodno ljubeznijo, plesom in glasbo. Srečanja vseh plemen so se udeležili vsi najbolj poznani akterji na sceni - bivši beatniki Allen Ginsberg in Gary Snyder, Timothy Leary, Merry Prankstersi, Grateful Dead idr...kot apostoli, s tamburinom v roki, v značilnih ohlapnih oblačilih ali brez njih, z rožami v laseh, plesoči v ekstazi LSD-ja...vsi skupaj so ustvarili resnično kolektivno zavest, kar je za trenutek združilo vse razdrobljene interese aktivistov, pacifistov, svečenikov in veselih šaljivcev...in zlili so se v val pozitivnih vibracij miru in svobode (Stevens 1988).

"Iskre so se vžigale povsod. Imeli smo univerzalen občutek, da je vse, kar počnemo, prav, da zmagujemo...In to, mislim, je bil ključ - občutek neizbežne zmage nad Starim in Zlim. Nikakor ne v vojaškem smislu; to nam ni bilo potrebno. Naša energija bo enostavno prevladala. Bojevati se ni imelo smisla - ne na naši, ne na njihovi strani. Trenutek je bil naš; jahali smo na slemenu visokega in prelepega vala" (Thompson 1999: 84).

S temi besedami je raziskovalni novinar in pisatelj Hunter S. Thompson ovekovečil zgodovinsko občutje, ki je zaznamovalo 60. - ta. Še tedne kasneje se je govorilo o srečanju vseh plemen Human Be-inga in zaradi odziva, ki ga je ta dogodek sprožil, je ta za mnoge pomenil vrhunec hipijevskega gibanja - kot popek orhideje, ki se je razcvetel v čudovit cvet miru in ljubezni. Vsekakor je bil to tudi neipodbiten dokaz o pozitivnem učinku LSD-ja v ustreznih okoliščinah in s pravimi nameni. Skupinska psihadelična izkušnja v gigantskih razsežnostih na več kot 20000 ljudeh z dobrimi nameni, v sproščenem okolju brez kakršnegakoli nadzora je pomenila začetek obdobja "*Summer of Love*" in vrhunec množične popularizacije hipijevske kulture, ko je svoje domove zapustilo okrog pol milijona mladih američanov.

10.1 Summer of Love - čas velikih festivalov in psihadelične glasbe

V obdobju poletja ljubezni leta 1967 je množična psihadelična kultura dosegla vrhunec. Medtem ko je alternativna hollywoodska filmska produkcija javnosti prikazala svet skozi oči LSD-ja in hipijevski življenjski stil v kulturnih filmih kot sta npr. "The Trip" in "Easy Riders", so sami hipiji svoj pristen izraz našli v velikih glasbenih festivalih. *Monterey International Pop Festival* l. '67 in *Woodstock* l. '69 sta se zapisala v zgodovino kot dva najbolj odmevna glasbena dogodka 60.-ih in izstrelila v svet novo glasbeno zvrst. Psihadelična glasba ali t.i. *acid rock*, ki je začel nastajati že v 1. polovici 60.-ih, je od takrat naprej postal del zahodne kulture in razvijal svoj vpliv vse do danes.

Osnovni namen acid rocka je bil izraziti občutje psihadelične izkušnje oz. učinka LSD-ja oz. t.i. "acida" - in od tod tudi ime. Ta specifična zvrst ima svoje korenine v manjših garažnih bendih iz komune Haight-Ashbury, ki je kot srce hipijevske kulture postala tudi središče psihadelične glasbene scene. *Grateful Dead*, *Jefferson Airplane*, *Big Brother & the Holding Co.* z *Janis Joplin* idr. - vsem tem skupinam iz okrožja San Francisca je bilo skupno enotno hipijevsko občutje, ki so si ga delili v komunskem življenju, medtem ko so v Los

Angelesu skupine kot so "*The Doors*" z *Jimom Morrisonom* ali "*The Mothers of Invention*" s *Frankom Zappa* izoblikovale bolj individualistične stile, seveda enako pod nepogrešljivim vplivom LSD-ja. Ta razlika med glasbeno sceno San Francisca in Los Angelesa se kaže tudi v besedilih - medtem ko se je v prvih izražala skupinska zavest LSD-ja in svobodna ljubezen, so drugi zapluli v bolj individualne tripe in izražali vidike psihadelične izkušnje na svojevrsten način - Doorsi bolj mistično in temačno, Mothers of Invention pa bizarno in cirkusantsko (Dister 1993). Kot sta bili pri arhaičnih plemenih petje in bobnanje šamanovi tehniki za doseganje in vzdrževanje transa, podobna je bila vloga psihadelične glasbe v hipijevski kulturi. Ustvarjena pod vplivom LSD-ja se je skladala z naravo psihadelične izkušnje - valovanje vibracij v možganih, ki je spodbujalo vidno zaznavanje zvokov, razlivajočih se v kalejdoskopičnih vzorčnih eksplozijah barv....Izmed vseh izvajalcev, ki danes predstavljajo zaščitni znak za psihadelično glasbo, je med vsemi najbolj izstopal zvok Jimmyja Hendrixa oz. njegove skupine "*Jimmy Hendrix Experience*". Virtuozni zvoki, ki jih je Hendrix z dolgimi temnimi prsti izvabljal iz svoje najljubše kremno bele Fender Stratocaster kitare, so pretresli celotno rock sceno. Kar se tiče psihadeličnega zvoka, ga je z besedami sicer težko opisati, toda če je bil acid rock glas LSD-ja, potem se je Hendrix, vsaj po mojem mnenju, temu občutju najbolj približal. Verjetno tudi zato, kot pravi anekdota, ker je bila njegova značilna ruta okoli glave med nastopom prepojena z LSD-jem, ki je skozi pore njegovega čela napajal "genija" v možganih in ga vzpodbujal k še večji kreativnosti. Njegova spontanost je svoj izrazni višek dosegla v uprizoritvi spolnega trikotnika s kitaro in zvočnikom, ki sta se kot dva ljubimca v drgnjenju strun in opna oglašala z rjovečimi in cvilečimi zvoki električnega orgazma...z zaprtimi očmi in odprtimi usti kot šaman v ekstazi ter z občasnim navihanim nasmeškom in pokom žvečilnega gumija je Jimmy na svojih nastopih pogosto popeljal vse prisotne onkraj tega sveta

Psihadelična glasba, ki so jo prvi pripeljali na sceno Merry Prankstersi v Acid Testu z zvoki takrat še neznanih Grateful Dead, je od leta '67 dalje postala najbolj pogost setting oz. okolje množičnih psihadeličnih seans in nasploh nepogrešljiv element hipijevskega gibanja. In še danes ostaja prav ta zvrst glasbe tista, skozi katero ljudje najbolj pogosto podoživljajo občutje 60.-ih let - nekateri po resničnem spominu, drugi samo v fantaziji.

10.2 Vzroki za razpad hipijevskega gibanja

Vsak vrhunec pa pomeni hkrati tudi točko, ko prej naraščajoča krivulja slej ko prej začne upadati. Hipijevisko gibanje je svoj vrhunec doseglo konec l. '66 in v l. '67, v t.i. "poletju ljubezni", ko so njihove pozitivne vibracije prežele ves ameriški kontinent in je psihadelična izkušnja dosegla svetovno odmevnost. Medijska popularizacija (tako pozitivna kot negativna) pa je prvotno pristnost gibanja kmalu sprevrgla v modni trend, s čimer so hipijevske komune postale zatočišče za družbene "odpadnike" vseh vrst. Še posebej se je to odražalo v komuni Haigh-Ashbury kot osrčju subkulture, kjer se je nakopičilo tisoče mladih upornikov, ki so slepo sledili novemu trendu, prav tako pa odpadnikov, ki s samim gibanjem niso imeli nobene zveze, in nazadnje do turistov, ki jih je privabljal to atraktivno življenje "na obrobju". S to popularizacijo se je istočasno seveda razširilo tudi masovno uživanje LSD-ja, privlačnega predvsem uporniški mladini, ki je v njem videla vstopnico za novi in boljši svet. Nič čudnega torej ni, da je ob vsej tej prenasajenosti različnih nazorov in interesov, potencirani z uživanjem LSD-ja, ta "babilonski kotel" kmalu začel pokati.

Prvi opaznejši znaki disharmonije so se pokazali prav v osrčju gibanja, v komuni Haigh-Ashbury, in sicer z vse pogostejšim pojavom negativnih psihadeličnih izkušenj oz. bad tripov. Čeprav ti niso bili novost in so bili v minimalnem deležu prisotni že prej, je v tem obdobju število hospitalizacij drastično naraslo celo od 5 do 10, včasih celo 15 dnevno (glej Yablonsky 1969: 265). Huxley v eseju "Nebesa in Pekel" to ekstremno negativno plat psihadelične izkušnje primerja s stanji shizofreničnih bolnikov, ki se gibljejo v senčnatem svetu "neživljenja", ujeti v blodnjah in negativnih čustvih nezaupanja, sovraštva, jeze in negativne praznine: "Za njih, kakor za pozitivne vidce, je veselje spremenjeno - vendar na slabše. Vse v njem, od zvezd na nebu do prahu pod nogami, je neizrekljivo zlovešče in ogabno; vsak dogodek je nabit s sovražnim pomenom; vsak predmet izdaja prisotnost groze, neskončne, vsemogočne, večne" (Huxley 1993: 85).

Zaradi pojava bad tripa je bila na področju Haight-Ashburyja pod vodstvom dr. Smitha že predhodno ustanovljena brezplačna klinika (Haight-Ashbury Free Medical Clinic), ki se je poleg kriznih stanj na LSD-ju soočala tudi z nasilnimi psihotičnimi izpadi uživalcev amfetaminov, najpogosteje speeda (glej Yablonsky 1969: 257–267). Klinika, ki je v komuni delovala 24 ur na dan, je pri teh hospitalizacijah z ustreznim posredovanjem skušala preprečiti predvsem dolgoročne posledice, ki jih na duševnosti lahko pusti "nerazrešen" bad trip - flasbacki, depresije, čustvene motnje in nasilnost in samomorilska nagnjenja. Posledice

negativnih izkušenj z LSD-jem pa se niso odražale le na nivoju posameznikov. S tem je bilo načeto samo duhovno jedro gibanja, saj je ravno pozitivna psihadelična izkušnja pomenila vir hipijevskih idealov ljubezni, harmonije z naravo in svobode.

Vzroke za porast bad tripov gre vsaj delno pripisati nekaterim "zunanjim" dejavnikom. Na eni strani je masovna popularizacija LSD-ja omogočila nenadzorovano psihadelično izkušnjo množicam nezrelih pubertetnikov, z druge strani pa je na njih pritiskala uradna družba in oblast, ki je konec 1.66 prepovedala LSD in ga začela kazensko preganjati. Ti nasprotujoči si družbeni sili sta v komunah ustvarjali določeno napetost in paranoično okolje, prežeto s strahom in nezaupanjem, kar psihološko nikakor ni bilo primerno za pozitivno izkušnjo z LSD-jem. Glavne vzroke bad tripa, ki so posredno povzročili tudi razpad hipijevske subkulture, pa Yablonsky vidi predvsem znotraj nje, v njenih lastnih pomanjkljivostih in že omenjeni notranji neenotnosti. Kot prvi razlog navaja odsotnost globljega namena psihadelične izkušnje in vstopanje večine mladine v hipijevsko gibanje zgolj zaradi odtujenosti od "plastične" družbe (glej Yablonsky 1969: 327). Uradna družba, ki nikoli ni bila naklonjena tem substancam, hipijem tudi ni zapustila nobenih tradicionalnih veččin in religioznih obredov, ki bi lahko služili kot enoten okvir psihadelične izkušnje (tako kot v šamanističnih kultih). Večina hipijev je tako uresničevanje svojih idealov prepustila zgolj učinku LSD-ja. Od teh jih je mnogo posegalo po njem zgolj iz čistega hedonizma, pri tem pa so iluzorno pričakovali, da bo psihadelična izkušnja sama po sebi čudežno omogočila izgradnjo nove skupnosti. V zvezi s tako neodgovornim odnosom množic do psihadelične izkušnje vidi Yablonsky problem tudi v pomanjkanju duhovnih vodij, ki bi (po vzoru arhaičnih plemen) usmerjali psihadelične seanse in dajali zgled za ustrezno uporabo LSD-ja (glej Yablonsky 1969: 195–196). Po že omenjenih statističnih podatkih je bilo takšnih hipijevskih svečnikov, ki so uživali LSD z globljim duhovnim namenom, le majhen delež v celotni hipijevski populaciji. A problem ni bil v njihovi malo številčnosti, pač pa v tem, da so na tem področju tudi sami eksperimentirali in iskali ustrezne načine, medtem ko so arhaični šamani to znanje nasledili kot potomci tisočletne tradicije. Hipijevski svečeniki, kot so bili Timothy Leary, Ken Kesey in drugi manj medijsko izpostavljeni, so sicer po svojih najboljših močeh prevzeli vlogo modernih šamanov in veliko doprinesli k razvoju moderne psihadelične izkušnje. Vendar pa je zgledovanje po arhaičnih plemenih naletelo še na neko drugačno oviro. Ker je bila za hipije temeljna vrednota svoboda posameznika, v smislu, da vsakdo neovirano "počne svojo stvar", je bila avtoriteta svečnikov in povezanost skupnosti zelo nestanovitna, prav tako pa je bila zaradi tega tudi narava psihadelične izkušnje bolj individualna kot kolektivna. V tem pogledu Yablonsky povsem upravičeno kritizira sebičnost hipijev in njihov

absolutni individualizem, kar so podedovali od "plastične" družbe (glej Yablonsky 1969: 330–333). Še večjo kritiko pa pripisuje njihovi dvoličnosti - popolnemu zavračanju (tudi pozitivnih plati) "plastične" družbe, hkrati pa še vedno živeti od njenih "juh v pločevinkah, zelenjave, radijev, hi-fi-jev in avtomobilov" (Yablonsky 1969: 197–198). Te pomanjkljivosti, predvsem pomanjkanje kolektivne zavesti, so bile razlog, zakaj hipijevsko gibanje dolgoročno ni moglo obstati, uživanje LSD-ja kot bistvo celotnega gibanja pa se je iz omenjenih vzrokov dolgoročno izkazalo za nefunkcionalno in škodljivo.

Zaradi vseh naštetih dejavnikov je prepad med hipijevskimi ideali ljubezni, svobode in harmonije ter njihovim dejanskim uresničevanjem v praksi postajal vse bolj očiten. V obdobju od leta '67 do konca leta '69 so se v hipijevski subkulturi zvrstili dogodki, ki so že pričali o nepovratnem zatonu "poletja ljubezni" - porast negativnih psihadeličnih izkušenj, ki so se stopnjevale do najhujšega nasilja, kriminal in uživanje trdih drog, krvavi pohod Mansonove Družine in smrt mladeniča na festivalu v Altamontu pod nožem varnostnika Hell's Angels. Dolgoročno se je tako izkazalo, da širša družba ni bila sposobna obvladovati nepredvidljivosti LSD-ja in uporabiti njegovih potencialov v svojo korist. Pretirana demokratičnost in individualizem sta neusposobljenim in neodgovornim množicam omogočila masovno uživanje LSD-ja, ki pa se je zaradi pomanjkanja ustreznega seta in settinga izkazalo za nefunkcionalno in uničujoče. S tem si je naša moderna družba, ki so ji bile te substance že v osnovi tuje, zapravila priložnost, da bi le-te tako kot v arhaičnih skupnostih postale njen funkcionalen in legitimen del. Hipijevsko gibanje naj zato služi naslednjim generacijam v opomin, da je v prihodnosti potrebno zavzeti do psihadeličnih substanc bolj preudaren in spoštljiv odnos.

11. TERAPEVTSKA VLOGA LSD-JA V ZNANSTVENEM KONTEKSTU

"Znanost zavezuje večni zakon časti, da brez strahu opazi vsak problem, ki bi ga lahko na primeren način raziskala" (Sir William Thomson v Bras 1977: 239).

Pred širšim razmahom Freudovega in Jungovega koncepta podzvesti je v uradni psihološki znanosti prevladoval mehanistični pristop k zdravljenju duševnih bolezni. Takrat razširjene metode kot so lobotomija, elektrošoki in močna pomirjevalna sredstva so se izoblikovale na prepričanju, da so duševne motnje posledica nenormalnih fizioloških reakcij v možganih, ki jih je mogoče odpraviti po vzoru uradne medicine. V enakem kontekstu so v 1.

pol. 50.-ih let razlagali tudi učinek LSD-ja, v katerem so videli zgolj kemični vpliv na možgane. T.i. model psihoze, po katerem naj bi bil učinek LSD-ja imitacija duševnih bolezni, je bil v 2. pol. 50.-ih presežen s spoznanjem, da LSD odpre vrata v podzavest, v kateri sta narava in potek izkušnje podrejena psihičnim dejavnikom. Psihadelična izkušnja, kakor jo je leta 1957 poimenoval ameriški psiholog Humphrey Osmond, pomeni neposreden izraz človekove nezavedne narave in globinskih procesov, v katerih se skriva tudi vir vseh duševnih bolezni (Stevens 1988). Na tej predpostavki se je v ozkih znanstvenih krogih porodila težnja, kako preoblikovati znanstveni koncept človeške duševnosti, da bo vključeval spoznanja psihadelične izkušnje in jih poskušal koristno uporabiti v praksi. Slednjemu težavnemu cilju je vse svoje delo od leta 1956 dalje posvetil češkoslovaški psiholog Stanislav Grof, ki velja, čeprav ne toliko na očeh javnosti kot Leary, za eno glavnih figur na področju LSD terapije.

Glede na to, da je bila psihadelična izkušnja zahodni psihologiji že po izvoru tuja, je Grof korak k njenemu razumevanju in zdravlilni uporabi našel v stiku s šamanistično tradicijo. Glavno pridobitev tega arhaičnega nauka je odkril v konceptu nadosebne, božanske človekove narave, ki ga je poskušal združiti z nekaterimi uspešnimi terapevtskimi metodami kot sta Freudova in Jungova psihoanaliza. Znotraj te novo nastajajoče transpersonalne psihologije je v svoji knjigi "LSD psychotherapy" načrtoval tri osnovne cilje znanstvene uporabe LSD-ja : odkrivanje travm in konfliktov v podzavesti in dolgoročno zdravljenje vzrokov bolezni na duševni ravni; sprejemanje smrti kot naravnega dela življenjskega cikla in lajšanje telesne smrti neozdravljivih bolnikov; vpogled v mistično-religiozno sfero in transcendenco (Grof 2001).

11.1 Osnovni dejavniki terapevtske seanse z LSD-jem

Nadzorovano psihadelično seanso je Grof utemeljil na štirih med seboj povezanih dejavnikih. Poleg koncepta *set-a* (osebnost subjekta in predpriprava) in *setting-a* (okolje seanse), ki ga je na začetku 60.-ih javno populariziral Leary, se je Grof osredotočil še na *transfer med terapevtom in subjektom* ter na *osebno naravnost terapevta*.

Transfer, ki predstavlja temelj Freudove psihoanalize, strokovno pomeni nekakšen psihični kanal, ali preprosto vzajemni odnos, ki se vzpostavi med terapevtom in subjektom in preko katerega se tekom seanse prenašajo subjektova duševna stanja na terapevta. Osnovni pogoj za učinkovito in uspešno seanso je transfer, vzpostavljen na varnosti in zaupanju, ki ga mora predvsem terapevt neprestano vzdrževati, da se lahko subjekt pod vplivom LSD-ja brez

zadržkov preda aktiviranem toku podzvesti.. Poleg tega, da terapevt v transferu predstavlja "*tarčo subjektivih projekcij*", v intenzivnih psihadeličnih seansah igra tudi pomembno vlogo "*varuške*", na katero se lahko subjekt opre v kriznih trenutkih svoje izkušnje. Po mnenju Stanislava Grofa je ta nadzorovalna funkcija terapevta tudi glavni razlog, da med seanso sam ni pod vplivom LSD-ja. S tem naj bi se izognil tveganju, da bi LSD v njem izzval nepredvidljiva, možna negativna duševna stanja, ki bi ogrozila pozitiven transfer. Ker se moderni terapevti razen izjem ne morejo primerjati z arhaičnimi zdravilci in njihovim obvladovanjem psihadelične izkušnje in ker morajo vso svojo pozornost posvetiti subjektu, se zdi to izogibanje tveganju povsem razumljivo. Postavlja pa se vprašanje, ali po drugi strani ta distanca med psihadeličnimi stanji in normalno zavestjo res ustvari najbolj intimen in učinkovit transfer. Če se spomnimo Learyevega psilocibinskega projekta med zaporniki, je razvidno, da so se psihologi z zaužitjem psilocibina popolnoma izenačili z zaporniki, posledično pa se je med njimi vzpostavil zelo pristen in sproščen odnos zaupanja in solidarnosti. Ali je za potek seanse bolj ustrezno, če je terapevt pod vplivom LSD-ja ali ne, je po mojem mnenju (poleg sposobnosti in drznosti terapevta) odvisno predvsem od narave in namena seanse. Dvomim namreč, da bi Learyjev projekt uspel, če bi zaporniki pod nadzorom neznanih "norih znanstvenikov" samostojno igrali poskusne zajčke, enako pa dvomim, da bi daleč prišel terapevt pod vplivom LSD-ja, ki se tekom seanse ukvarja z zapleteno duševno boleznijo subjekta, hkrati pa je podvržen nepredvidenim stanjem lastne podzvesti.

Moč in vpliv psihadelične izkušnje pa ne tičita le v zaužiti substanci, ampak tudi v vselej spreminjajočem se in gibljivem odnosu med prisotnimi v seansi. Tudi subjekt s svojo razširjeno zavestjo lahko namreč vpliva na terapevta - četudi ta ni pod vplivom LSD-ja - do tolikšne mere, da v njem vzbudi nezavedna stanja in tako ogrozi njun transfer. Zato mora dober psihadelični terapevt, najsi je med seanso pod vplivom LSD-ja ali ne, na podlagi lastnih psihadeličnih izkušenj dobro poznati tudi lastno duševnost ter stremeti k neprestanemu razreševanju notranjih konfliktov v zasebnih seansah.

11.2 Psiholitična in psihadelična terapija

V okviru LSD psihoterapije sta se tekom 60.-ih let razvili dve prevladujoči metodi. Prva t.i. *psiholitična terapija* se je institucionalizirala predvsem na starem kontinentu kot Evropska medicinska skupnost za psiholitično terapijo. Obsega povprečno od 20 - 60 seans z majhnimi dozami LSD-ja, v katerih subjekt in terapevt postopoma skupaj odkrivata vir

problema v podzavesti, največkrat po Freudovem principu psihoanalize. Za psiholitično seanso so značilna predvsem *psihodinamična stanja*, to so duševna stanja iz osebne podzavesti, kot so potlačena čustva, dogodki, spomini in travme iz otroštva, ki jih subjekt v intimnem transferu in strukturiranem pogovoru s terapevtom ozavešča. Vloga manjših doz LSD-ja je torej ta, da zmanjšuje odpor osebnosti in čustvenih blokad ter s tem omogoči subjektu, da se lažje sooči z vsebinami iz podzavesti in jih posreduje terapevtu, kar bistveno pospeši potek psihoanalize in nadaljnje načrtovanje terapije.

Povsem drugačna pa je *psihadelična terapija*, ki obsega le 1 do 3 izredno intenzivne in poglobljene seanse z večjimi dozami LSD-ja. Njen cilj ni postopna psihoanaliza in razreševanje konfliktov, temveč njihovo preseganje z vpogledom v nadosebno, transcendentalno sfero, v kateri se stara osebnost razkroji in zlije s kozmično energijo. Iz oceanskega občutka, kakor ga v svojih spisih imenuje Freud, se rodi prerojeno duhovno bitje, osvobojeno vseh starih miselnih vzorcev in čustvenih blokad, ki jih je očistila z LSD-jem izzvana kozmična nevihta. Grof razlikuje dve značilni stanji oz. izkušnji, ki v okviru psihadelične terapije vsebujeta največji zdravilni potencial - *perinatalno* in *transpersonalno-mistično* izkušnjo.

11.3 Perinatalna izkušnja

Izraz "perinatal" predstavlja križišče med osebno in nadosebno podzavestjo, na katerem se je človek prisiljen soočiti in sprejeti lastno minljivost kot naravni del življenjskega cikla. To je proces razkroja starih miselnih vzorcev in osebnosti (ega), ki ga spremlja občutek simbolne smrti, tej pa sledi končna osvoboditev od starih okov in prerojenje v novo spiritualno bitje. Po statistiki sodeč ima ta izkušnja ogromen terapevtski učinek na ljudi, ki trpijo za depresijo, tesnobo, agresijo, na umirajoče bolnike, na odvisnike od alkohola in drog, na ljudi s seksualnimi motnjami in samomorilskimi nagnjenji. Vsi ti duševni problemi po raziskavah sodeč izvirajo prav na perinatalnem nivoju.

11.4 Transpersonalna - mistična izkušnja v okviru Jungovega koncepta nezavednega

Simbolični smrti osebnosti na perinatalnem nivoju pri izredno velikih dozah LSD-ja ponavadi sledi popolna ločitev nesnovne duše od telesa. Ker takšna nadosebna -

transpersonalna izkušnja presega meje tuzemskega sveta, so stanja in vsebine, ki jih doživlja subjekt, pogosto nezemeljske in religiozno obarvane - podoživljanje prejšnjih življenj, srečanje z nezemeljskimi duhovnimi entitetami in božanstvi, poistovetenje z duhovi živali in prednikov, občutek kolektivne kozmične zavesti, oceansko občutje Enosti - skratka, gre za vsa tista radikalno spremenjena stanja zavesti, ki se jih postavlja ob bok zagrobnemu življenju. Grof je na tej domnevni sorodnosti tako načrtoval drugi cilj psihadelične terapije - to je lajšanje telesnih in duševnih tegob neozdravljivih bolnikov, ki v tem stanju lažje zapustijo zemeljske spono svojega telesa.

Za razumevanje skrajno nenavadnih in neracionalnih mističnih vsebin je transpersonalna psihologija posvojila koncept Carla G. Junga, ki je razširil Freudov okvir osebne podzvesti s tezo o nadosebni podzvesti ali t.i. *kolektivnem nezavednem*. S to razširjeno karto človeške duševnosti, ki jo je izoblikoval pretežno na podlagi analize sanj, je Jung uspel na moderen način oživiti religiozno - šamanistično doživetje sveta naših prednikov; kar je tudi glavni razlog, zakaj je uspel vanjo vključiti vsa nenavadna mistična izkustva. Jung pojmuje vsa religiozna izkustva kot razodetja *Sebstva* - višjega, nadosebnega, božanskega bistva, ki predstavlja jedro človekovega nezavednega in izvir njegove življenjske, duhovne energije. *Sebstvo* kot kolektivni arhetip je skupen vsem ljudem, vendar pa se pojavlja v različnih simbolnih oblikah in pod različnimi imeni - v arhaičnih šamanističnih kultih je bil to Veliki Duh kot podoba Stvarstva, v monoteističnih religijah Bog kot najvišje duhovno bitje, pri znanstvenikih in umetnikih Genij, pri antičnih filozofih Logos, za moderne eksistencialiste Bit, idr. Vse te različne podobe so del istega obraza, h kateremu so se obračali ljudje že od arhaičnih skupnosti dalje in iskali v njem odgovore in rešitve za probleme vsakdanjega življenja (Jung 2003).

11.5 Terapevtske metode v nadzorovani psihadelični seansi

Glede na naravo psihadelične izkušnje so se ustrezno preoblikovale tudi tehnike, s katerimi je terapevt nadzoroval potek seanse. Za razliko od konvencionalne seanse, ki je potekala po ustaljenem vzorcu v umirjenem dialogu, so v psihadelični seansi prisotna nepredvidljiva, intenzivna krizna stanja, ki onemogočajo normalno verbalno komunikacijo. Ena izmed takih značilnih in najbolj kritičnih faz je prav gotovo perinatalna izkušnja simbolične smrti, ko se stara osebnost z vsemi svojimi ustaljenimi vzorci upira aktiviranemu

procesu iz nezavednega, to pa povzroča v subjektu močna čustvena trenja, občutke nelagodja, tesnobe in grozljiva negativna videnja.

Krizna stanja, ki jih doživlja subjekt so znak, da je z LSD-jem aktivirana podzavestna energija naletela na srž problema. Subjekt mora biti zato že v pripravi na seanso (set) natančno seznanjen s temi stanji, tekom seanse pa mora terapevt ustvarjati takšno okolje in atmosfero (setting), ki čimbolj spodbuja tok aktivirane energije iz nezavednega in tako pospešuje predelavo kriznega materiala. Kot sem že rekel, je na verbalnem nivoju v takšnih situacijah težko komunicirati, zato je tu bistvenega pomena terapevtov *neverbalni pristop*. Njegova dobronamerna in sproščena naravnost, ki jo subjekt v stanju razširjene zavesti hitro zazna, postane temelj pozitivnega transfera in olajša subjektovo čustveno predajo; medtem ko imajo na verbalnem nivoju pozitiven učinek spodbudna zagotovila, da je kriza le prehod in nujen del zdravilnega procesa, s katero bo subjekt dosegel višjo duhovno raven.

Enostavna in učinkovita tehnika za predelavo negativnih stanj je tudi pospešeno, globoko dihanje oz. *hiperventilacija*, s katerim subjekt "predihava" svoje krizno obdobje, medtem ko ga terapevt drži za roko ali pa z masiranjem določenih točk na telesu sprošča njegove čustvene blokade. Krizne faze olajša tudi stik z naravo, umirjeno estetsko okolje in svež zrak, še posebej pa stik z vodo, za katero že od nekdaj velja, da očisti negativno energijo in dušo.

Vsem omenjenim terapevtskim tehnikam je skupno vodilo, da le iskreno soočenje in popolna predaja toku dogajanja pomeni dolgoročni pozitivni učinek na osebnost, medtem ko ima prekinitev krizne faze in potlačitev aktiviranega materiala lahko povsem nasproten učinek - flashbacki ali nepričakovani utrinki psihadeličnih stanj v normalni zavesti, depresija, čustvene motnje, tesnoba in celo samomorilska nagnjenja. "Konec dober vse dobro!" je zato temeljno pravilo uspešno zaključene seanse. Glavna naloga terapevta pri tem je, da s svojo osebno naravnostjo in z ustreznimi tehnikami ustvari okoliščine, v katerih bo subjekt čim lažje ozavestil in predelal zbudjene nezavedne vsebine.

11.6 Integracija vsebin psihadelične izkušnje v vsakdanje življenje

Po sestopu v normalno zavest je čas za sprehod v naravi, namakanje v vodi, umirjeno druženje v krogu bližnjih, kratka čas za počitek po naporni duhovni izkušnji. Naslednji dan se začne končna faza psihadelične seanse - *vključevanje ozaveščenih vsebin iz podzavesti v vsakdanjo zavest*. Ta integrativni proces obsega obširen pogovor med terapevtom in

subjektom, katerega cilj je čimbolj poglobljeno in v čim več podrobnostih podoživeti subjektovo izkušnjo. Pri tem si subjekt lahko pomaga tudi s pisanjem spisa ali z risanjem svojih videnj, tako da dobi dogajanje v podzvesti čimbolj jasno in nazorno podobo. Vse te podoživete vsebine skuša terapevt zaradi boljšega razumevanja problema umestiti v ustrezen teoretski okvir, pri čemer se zaradi neizmerne pestrosti izkušnje pogosto zateče k raznim arhaičnim religioznim konceptom in njihovim mitologijam. Naj dodam še, da v obdobju po seansi subjekt pogosto doživlja tudi nenavadno bogate in intenzivne sanje, ki so posledica predhodnega globinskega posega v podzavest. To je znak, da so se nedokončani nezavedni procesi, izzvani z LSD-jem, začeli ozaveščati skozi sanje, ki ponavadi postanejo nov material za nadaljnjo terapijo.

11.7 Doprinosa LSD terapije k moderni znanosti in družbi

Psihadelična izkušnja je pretresla temelje uradne psihologije in izzvala znanstveni koncept objektivne resničnosti z neposrednim, intenzivnim in globokim vpogledom v sfero nezavednega. Tako so se zopet odprla vrata v arhaični svet neracionalnega, čustvenega in religioznega, ki ga je konvencionalna znanost do tedaj izrivala iz svojega obzorja raziskovanja. V tem smislu je psihadelična terapija moderni družbi doprinesla razširjen zemljevid človeške duševnosti, kjer imata pomembno mesto mistična in religiozna izkušnja, in nove učinkovite terapevtske tehnike, ki so omogočile ustrezno nadzorovano psihadelično izkušnjo. Po vzoru arhaičnih zdravilcev-šamanov se je osredotočila na srž duševnih motenj globoko v podzvesti, v katero bolnik dobi vpogled s pomočjo LSD-ja in na tem nivoju skupaj s terapevtom odkrije in razreši problem. Obuditev arhaičnega spoznanja, da prav iz sfere "druge resničnosti" oz. Sebstva izvira duševno kot tudi telesno zdravje, pomeni njen ključni prispevek k razmišljanju moderne družbe - zgled, ki se kaže tudi v vse pogostejšem zatekanju "neozdravljivih" bolnikov k raznim alternativnim oblikam zdravljenja.

12. ODNOS MODERNE DRUŽBE DO PSIHADELIČNIH SUBSTANC IN NJIHOV STATUS

Glede na vse navedene pozitivne in negativne učinke psihadeličnih substanc se odpre tudi dilema o upravičenosti njihovega uradnega statusa v moderni družbi. Glavno vprašanje

pri tem je, s kakšnimi družbenimi mehanizmi regulirati njihovo uporabo, da bi maksimalizirali njihove pozitivne in minimalizirali njihove potencialno škodljive učinke. Ker pa je ta zadeva zaenkrat še stvar prihodnosti in v rokah strokovnjakov z različnih področij znanosti, se tu s tem ne bom preveč ukvarjal. Razen nekaj splošnih smernic in predlogov, ki jih bom navedel proti koncu raziskave, se bom zdaj poglobil v odnos moderne družbe do teh substanc in skušal osvetliti vzroke za obstoječo zakonodajo.

Na splošno se razprava o legalizaciji odvija na relaciji med dvema skrajnima stališčema - liberalnim stališčem o neodtujljivih pravicah posameznika do svobodne izbire in konzervativnim stališčem o varovanju obćih vrednot in zdravja širše družbe, ki naj bi jih zagotavljala državna oblast in zakoni. Vrnimo se ponovno v obdobje 60.ih let, ko so psihadelične substance prvič masovno prodrle v moderno družbo. Takrat so hipiji, še posebno zaradi uradne prepovedi LSD-ja, zavzeli skrajno liberalno stališće, t.i. "amandma 5. svobode". Temelje le-tega je izoblikoval že v 19.st. John Stuart Mill (v delu "O svobodi"), ki je bil zagovornik svobodnega uživanja kakršnihkoli substanc. Po njegovem ima namreč vsak posameznik izključno in neodtujljivo pravico do spreminjanja lastne zavesti. Takšna svoboda posameznika, ki je omejena le s svobodo drugih posameznikov, je namreč edini način, da človek sprejme odgovornost za svoja dejanja in se na podlagi njih tudi uči. V Millovem konceptu zato vsaka oblika represije s strani oblasti pomeni kršenje te temeljne svoboščine, s čimer človeku ne odvzamejo le možnosti odločanja, ampak zavirajo tudi splošen družbeni napredek (glej Mill v Bakalar in Grinspoon 2001: 2). Zakonodaja moderne oblasti pa gleda na to problematiko z obćega, družbenega vidika. Njeni osnovni argumenti za legalizacijo nove farmacevtske substance sta najprej obće zdravje družbe in varnost, sledi pa jima še argument funkcionalnosti, pri čemer morajo njeni pozitivni učinki prevladati nad možnimi negativnimi stranskimi učinki (glej Barrigar 1964: 441–415). Nasprotno kot pri Mill-u, za katerega je posameznik sam sebi najboljši "sodnik" o tem, kaj je zanj dobro in škodljivo, je za oblast človek po naravi podvržen strastem in razvadam, ki ga pogosto zapeljejo v pogubo. S tega vidika predstavlja grožnjo tako sebi kot skupnosti, in naloga oblasti je, da ga pred tem obvaruje.

Če psihadelične substance obravnavamo ločeno od ostalih nedovoljenih drog, s sebi lastnimi in specifičnimi učinki ter brez predsodkov, se izkaže, da nobeno od teh dveh skrajnih stališč ni ne ustrezno ne upravičeno. Hipijevsko liberalno stališće do LSD-ja je omogočilo njegovo masovno uživanje in zlorabo, kar je sprožilo porast negativnih izkušenj, posledično s tem pa tudi val negativne propagande in pritisk oblasti in v končni fazi razpad gibanja. Enako neustrezni so bili na drugi strani ukrepi oblasti oz. organa FDA (Food and Drug

Administration). Čeprav je ta s prepovedjo LSD-ja povsem upravičeno skušala zajezi njegovo zlorabljanje, je bil učinek ravno nasproten. Okrepila se je kontrakultura, ki je potrjevala svojo uporniško držo ravno z uživanjem le-tega in zacvetel je črni trg, s čimer je padla njegova kvaliteta in čistost. Največjo škodo pa je povzročila negativna medijska propaganda v rokah oblasti, ki je okrepila odpor in predsodke uradne družbe do teh substanc. Posledično so bili stigmatizirani tudi vsi obetavni raziskovalni projekti in terapevtske dejavnosti, ki jih je vlada postopno ukinila kot "nefunkcionalne".

Če pogledamo to konzervativno stališče še nekoliko bolj kritično, se pokažejo argumenti obče varnosti, zdravja in funkcionalnosti za precej prozorne. Na farmacevtskem tržišču obstaja namreč na stotine različnih vrst substanc oz. zdravil, ki poleg škodljivih stranskih učinkov povzročajo še odvisnost, medtem ko so psihadeliki edine prepovedane substnce, ki odvisnosti ne povzročajo. Če vzamemo v obzir še masovno potrošnjo alkohola in tobaka s svojimi uničujočimi učinki in zgolj hedonistično funkcijo, lahko sklepamo, da se v ozadju prepovedi psihadeličnih substanc skrivajo še drugi interesi in vzroki. Pomemben vzrok za odklonilen odnos vidita Bakalar in Greenspoon v obrambi našega kulturnega in moralnega sistema. Antropološko dokazano namreč je, da vsaka družba oz. kultura vsebuje svoje tradicionalne in obče moralno sprejemljive načine spreminjanja zavesti, kot so npr. različne psihoaktivne substance (glej Bakalar in Grinspoon 2001: 69–70). V t.i. zahodnih modernih družbah to mesto pripada alkoholu (in tobaku), ki sta kljub vedenju o njunih uničujočih učinkih splošno razširjena in legalna, medtem ko so druge substance pri nas moralno sporne in ilegalne. Ta odnos je nasledstvo evropske kulturne tradicije, v kateri je skozi zgodovino že od antične Grčije in Rima prevladoval alkohol. Delno pa izhaja tudi iz tradicije katoliške Cerkve, v kateri vino predstavlja simbol Kristusove krvi, medtem ko so psihadelične substance kot del poganske tradicije imele vselej obroben in manjvreden status. Odpor Cerkve do psihadeličnih substanc se je še posebej zaostрил v srednjem veku v povezavi s čarovništvom, pa tudi ob osvajanju Novega kontinenta, ko so prišli misijonarji v stik s šamanističnimi kulti. Zanimivo je torej, kako se večinoma sploh ne zavedamo, da zakonodaja o nedovoljenih substancah temelji v precejšnji meri prav na teh kulturnih temeljih.

Vendarle pa psihadelična izkušnja še zdaleč ni nezdružljiva s krščansko vero, kot se morda zdi. To dokazujejo številni primeri nadzorovanih seans, ki jih je zabeležil dr. Stanislav Grof (glej Grof 2001: 127). Mnogi subjekti, ki sploh niso bili krščansko vzgojeni, so poročali o videnjih raznih bibličnih tematik (npr. o križanju Jezusa). O tej kompatibilnosti pričajo tudi sinkretizmi med krščanstvom in arhaičnimi kulti (npr. v Nativno-ameriški cerkvi ali pri Mazateških Indijancih), kjer psihadelične substance omogočajo vernikom neposredno

izkušnjo s Svetim Duhom in Jezusom kot njegovim utelešenjem. V moderni družbi, v kateri je, kot pravi Nietzsche, krščanski Bog mrtev in kjer je religija le še votel kalup, takšnih pristnih verskih doživetij nedvomno primanjkuje. Nasproti tej Nietzschejevi misli o krizi religije pa se postavlja miselnost sodobne katoliške Cerkve. Ta spodbuja k osebnem iskanju božanskega Svetega Duha v duši in srcu, ki združuje mnogoterost človeških karizem v edinstvo, priznava pa tudi mnogoterost ver kot del skupne "vesoljne Cerkve" (glej Einspieler 1998: 88–89). Če to niso samo besede in če bi naša sodobna družba in Cerkev presegla predsodke tudi do psiha deličnih substanc, bi morda ravno to lahko pripomoglo k oživitvi vere in Boga v nas.

13. UŽIVANJE PSIHADELIČNIH SUBSTANC DANDANES

Psiha delične substance dandanes niti približno ne dosegajo popularnosti iz časov hipijev 60.ih, ko so bile (še posebej LSD) na prvem mestu pri mladini, pa tudi pri zrelih izkušenih uporabnikih. V sodobni družbi njihovo uživanje zaostaja za ostalimi drogami in je omejeno v glavnem na individualno eksperimentiranje pri pubertetniški mladini, v skupinskem kontekstu pa so najbolj pogoste pri pripadnikih t.i. *elektronske-rave subkulture*.

Elektronska subkultura se je začela razvijati v Ameriki že v zgodnjih 80.ih letih in je dosegala razmah in vrhunec v Detroitu, Chicagu, Veliki Britaniji ter srednji Evropi približno od sredine 90.-ih dalje. Plesna glasba, ki je ključni element te subkulture, izhaja iz elektronske tehnologije, z osnovnim poudarkom na enakomernem ritmu v stilu šamanskega bobnanja, ki plesalca odpelje v zamaknjenost, dopolnjena pa je z neskončnimi možnostmi in variacijami ambientalnih zvokov. V povezavi s to glasbo in plesom kot osnovnim elementom se je izkazala najbolj kompatibilna substanca MDMA, t.i. *ecstasy* (tega so v laboratoriju Merck sintetizirali že leta 1912), ki je postal ključni element na t.i. *eventih* (dogajanjih) in *partijih* (Koncilja 2006). Lahko bi rekli, da so partiji nekakšna moderna različica acid testov iz 60.ih - glasba, ples, uživanje psihoaktivnih substanc, stroboskopi in video-projekcije. Hipijevska in elektronska-rave subkultura sta si sorodni tudi v poistovetenju s subkulturo in ekstatičnim doživljanjem glasbe in plesa, ne pa s poistovetenjem z izstopajočimi karizmatičnimi osebnostmi. Gre torej za neke vrste stapljanje posameznih osebnosti v celoto, ki je v precejšnji meri odraz prisotnih psihoaktivnih substanc (Koncilja 2006). Evforičnost, močna ekstrovertiranost in komunikativnost je značilna še posebej za ecstasy, ki za razliko od LSD-ja poudarja izključno pozitivna čustva in empatijo do ljudi in okolice. Je manj intenziven pri

prodiranju v podzavest in metafizično sfero kot LSD, zato naj bi bil tudi bolj predvidljiv, in ker ponavadi ne povzroča bad tripov in je sproščujoč, je nasploh bolj primeren za preprosto mladino kot psihadeliki. Ta razlika med psihadeliki (kot je LSD) in ecstasijem je tudi razlog, zakaj je jedro hipijevskega gibanja v svojem bistvu bolj poudarjalo višja duhovna in mistična doživetja, medtem ko je elektronska subkultura bolj nagnjena k ekstatični zabavi (Stevens 1988: 362–363).

13.1 Psihadeliki v kontekstu elektronske subkulture in izven nje

V nadaljevanju bom navedel nekatere okvirne zaključke o današnji psihadelični sceni, do katerih sem prišel na podlagi komentarjev na internetnem forumu (DrogArt Forum 2006) in v neformalnem pogovoru z nekdanjim pripadnikom te subkulture. Odgovori današnjih uživalcev psihadelikov pričajo, da imajo le-ti v elektronski subkulturi sicer sekundarno mesto, čeprav se najde tudi precej pripadnikov te subkulture, pri katerih so zelo priljubljeni, včasih celo bolj kot ecstasy. Vendar pa je uživanje psihadelikov (za razliko od ecstazija) nekoliko bolj omejeno na določeno okolje (setting). Pri nas so najbolj pogoste psihadelične gobice, Nexus in LSD, uživanje teh pa se (v okviru subkulture) največkrat odvija na t.i. "outdoor eventih" v naravnem okolju in ob določeni zvrsti elektronske glasbe, npr. t.i. psychedelic trans in chillout. Prednost takšnih eventov je kot prvo vrsta glasbe, ki se ujema z naravo psihadelične izkušnje - je bolj umirjena, meditativna, mehka in zvokovno bogata ter manj ritmično udarna kot je npr. prevladujoča zvrst techno. Takšna vrsta glasbe daje uživalcu psihadelikov možnost, da jo doživlja v harmoniji s svojim tripom. Druga prednost teh outdoor eventov pa je naravno okolje (npr. jasa na obrobju gozdička), kjer je dovolj prostora za plesalce in kjer se lahko vsakdo umakne, če hoče svoj košček zasebnosti. Nasprotno pa precej uživalcev navaja kot neustrezno okolje "indoor partije" v zaprtih prostorih, kjer potencirano občutje ujetosti v prostor, prevelika gneča na plesišču in stroboskop povzročijo zmedenost ali preganjavico, ki se lahko razvije tudi v bad trip.

Obstaja pa tudi razlika med omenjenimi tremi psihadeliki. Medtem ko so gobice najbolj "mile in prijazne" in se jih da tudi lažje dozirati, sta Nexus in še posebno LSD veliko močnejša in zahtevata bolj prilagojeno in nadzorovano okolje. V kontekstu partijev, ki nikakor niso nadzorovano okolje, zato prevladujejo ravno gobice, medtem ko se Nexus, še posebno pa LSD, priporočata bolj za uporabo v naravi ali v domačem ambientu, v družbi dobrih prijateljev ali partnerja, ki so ti blizu in ob katerih si maksimalno sproščen in na enaki

valovni dolžini. Seveda je tudi precej takih, ki uživajo LSD povsod in na vseh vrstah partijev, vendar to ni pogosto in so le-ti primeri v manjšini (DrogArt 2006).

Motiv in namen (set) uživanja teh substanc so različni, prevladuje pa težnja po ekstatičnem in čimbolj pozitivno naelektrenem doživetju glasbe in partija v celoti. Osnovna funkcija teh substanc danes je torej užitek, zato se pogosto zgodi, da ob kakšni posebej neprijetni in negativni izkušnji uživalci opustijo te substance. Nekaterim (tako kot pristnim hipijem) pa psihadeliki služijo za raziskovanje lastne duševnosti, narave in družbe ter življenjskih resnic nasploh, kar seveda ne izključuje tudi neprijetnih izkušenj, kot npr. podoživljanje travm, soočanje s potlačenimi negativnimi čustvi, ipd. To ne pomeni, da se "hedonistični tip" uživalcev v svojih doživetjih ne dokoplje do novih spoznanj o sebi in življenju, ki na njega dolgoročno pozitivno vplivajo. Pravim le, da je zanimanje za filozofijo in mistično-metafizično sfero pri njih sekundarno, kar kaže na usmerjenost elektronske subkulture v prvi vrsti k zadovoljevanju bolj preprostih užitkov v glasbi, plesu in ambientu partijev.

13.2 Terapevtska in duhovna uporaba ibogaina - "ibogainski projekt" v Sloveniji

Kljub splošno odklonilnemu odnosu do psihadeličnih substanc obstajajo redke izjeme, kjer je moderna zakonodaja zavzela bolj odprto stališče. Poleg legalizacije peyotla za pripadnike Nativno-ameriške cerkve je ibogain (aktivni alkaloid rastline iboga) edina širše poznana psihadelična substanca, ki se zaenkrat še ni znašla na seznamu prepovedanih drog. To koreninico, ki ima pri afriških plemenih religiozno in iniciacijsko funkcijo, v številnih klinikah po svetu uporabljajo predvsem v terapevtske namene v psiho-analitičnem kontekstu. Ibogain se je (podobno kot LSD) izkazal za učinkovitega pri zdravljenju različnih vrst odvisnosti, kot sredstvo za razstrupljanje in splošno regeneracijo telesa in za duhovni razvoj.

Eden takšnih ibogainskih projektov se odvija tudi v Sloveniji v okviru Inštituta odprte misli - OMI, zavoda za antropološko medicino, ki je bil ustanovljen konec leta 2005 pod vodstvom dr. med. Romana Paškulina. Z osnovno nalogo, da znanstveno preverijo terapevtski učinek ibogaina, so se pod okriljem OMI-ja povezale mnoge vladne in nevladne organizacije (Medicinska fakulteta, Biotehniška fakulteta, Urad za droge, idr.). Pri raziskavi so se osredotočili predvsem na telesno (biološko) komponento in prišli do izsledkov, da "ibogain izzove povečano izražanje encimov, ki so soudeleženi v metabolizmu energije. To pripomore k hitrejšemu izgorevanju sladkorjev in omogoča celicam večje energijske izdatke" (Paškulin v

Paljevec 2006). Laično to pomeni, da njegov učinek pospešuje obnovo tkiv in razstruplja telo od substanc, ki mu jemljejo naravno energijo.

Velik potencial ibogaina je tudi v njegovi duševni komponenti, saj se z vplivom na nevrone močno povečuje število povezav v možganih. S tem se poveča zmožnost spominjanja in domišljije, kar vodi do uvida v osebno problematiko. Zakoreninjene vzorce patološkega vedenja (npr. odvisnost ali duševne motnje) je tako možno nadomestiti z novimi, pozitivnimi spoznanji, seveda pod ustreznim strokovnim nadzorom v okviru terapije (glej Paljevec 2006).

Podobno kot pri vseh intenzivnih psihadeličnih izkušnjah ima tudi ibogainska dolgoročne učinke. Uživanci na splošno poročajo o boljšem telesnem počutju in razpoloženju, nekaterim pa takšna izkušnja za vedno spremeni življenje, v smislu duhovnega razsvetljenja (dokončna osvoboditev od odvisnosti, preseganje duševnih motenj, spoznanje Boga, ipd). Dolgoročni učinek ibogaina dokazujejo tudi posnetki avre s Kirlianovo kamero. V prvih 24 urah po zaužitju energetske polje avre skoraj popolnoma razpade (uživanci to komentirajo z odsotnostjo duha od telesa), v naslednjih dneh pa se spet sestavi in doseže znatno večjo intenzivnost in povezanost od izhodiščne (glej Paškulin 2006). Za vzdrževanje tega obnovljenega telesnega in duševnega stanja se v OMI-ju odvija tudi poučevanje tehnik meditacije, relaksacije, hipnoze in iniciacije, ki služijo kot odlično dopolnilo k ibogainski izkušnji, hkrati pa imajo terapevtsko funkcijo že same na sebi (glej Paljevec 2006).

Poslanstvo Inštituta odprte misli je torej združevanje tradicionalnih in modernih metod zdravljenja, kot drugo pa izobraževanje in ozaveščanje javnosti o svojih izsledkih. S temi dejavnostmi takšen inštitut predstavlja pomembno alternativo, ki se postavlja ob bok uradni medicini. In posebno zato, ker slednja (še) ni dovzeta za takšne tradicionalno-moderne metode zdravljenja, so ustanove kot je OMI v moderni družbi še toliko bolj potrebne.

SKLEPNA BESEDA

Vse doslej povedano **potrjuje** zastavljeno hipotezo, da **med arhaičnimi in modernimi družbami obstajajo znatne razlike v uporabi psihaedeličnih substanc**. Razen nekaterih vzporednic se bistvene razlike (med obema tipoma družb) kažejo v tehnikah in v kontekstu uporabe teh substanc, pa tudi v funkcijah in statusu v družbi. V primerjavi sem tako prišel do zaključka, da je zaradi določenih faktorjev oz. vzrokov, ki sem jih skušal pojasniti, psihaedelična izkušnja naši moderni civilizirani družbi v osnovi odtujena in v konfliktu s samo mentaliteto družbe.

Kljub temu pa je tudi dandanes moč zaslediti težnjo k obujanju arhaičnega odnosa do sveta, v čemer se morda vendarle svita tudi prihodnost psihaedeličnih substanc. Številni pripadniki modernih civiliziranih družb so se namreč že dodobra nasitili hromečega materializma in odčaranosti sveta; o tem priča naraščujoča ezoterična literatura o iskanju magične in mistične plati življenja, pa tudi obetavni projekti terapevtske in duhovne uporabe teh substanc. Tudi katoliška Cerkev, ki je dandanes mnogo bolj tolerantna in odprta do raznolikosti idej kot nekoč, spodbuja osebno iskanje Boga in Svetega duha v nas samih. V takšnem odnosu se odpira tudi potencialna možnost za nastanek novih krščanskih sekt ali sinkretizmov, znotraj katerih bi lahko imele pomembno religiozno funkcijo tudi psihaedelične substance - in da to ni le utopija, dokazujejo že obstoječi primeri sinkretizmov poganstva in krščanstva, ki sem jih opisoval.

Kakršnakoli že bo vloga psihaedeličnih substanc v naši družbi v prihodnosti, je odvisno predvsem od nas samih. Glede na to, da večina uživa te substance izven kontroliranega okolja, si mora vsak uživalec sam ustvariti čimbolj varno, pozitivno in poučno psihaedelično izkušnjo. Če govorim samo zase osebno, so mi tovrstne izkušnje očistile in izostrile zaznavo ter zbudile v meni spiritualno bitje in občutenje božanskega povsod okrog sebe in v sebi. To občutje se mi je vtisnilo v srce tako globoko, da se mi je dolgoročno spremenil celoten pogled na svet. Po drugi strani pa so mi, zlasti negativne izkušnje pokazale, da takšno eksperimentalno uživanje zahteva veliko mero *odgovornosti* - v smislu dobrega *poznavanja set-a in setting-a*, predvsem pa prisotnost globljega *namena* in *zmernost*. Pomanjkanje le-tega nam namreč kaj kmalu pokaže tisto negativno in peklensko plat psihaedelične izkušnje, zaradi katere so dandanes skoraj vse psihaedelične substance ilegalne in na slabem glasu, odgovornost za to pa leži izključno na naših dušah.

Moja študija te tematike se s tem tudi končuje, hkrati pa, vsaj upam, ostaja bralcu odprta za nadaljnja razmišljanja. Podobno kot sem začel uvodne vrstice, tudi sklepno besedo

zaključujem z mislimi o človekovi prirojeni težnji k nadnaravnemu, ki sem jih izluščil iz razmišljanja Tineta Hribarja o Platonovi filozofiji (Hribar 2000).

Človeška duša je doma na Poljanah Resnice v Nadnebesnem prostoru. To je nadčutni svet idej onkraj tuzemskega sveta, kjer vlada vrhovna navzočnost čistega Dobrega, po katerem naša utelešena duša neprestano hrepeni. Iz tega razloga je vsakemu od nas prirojena težnja po nadnaravnem in odkrivanju aletheie - neskrite resnice o božanski naravi naše duše.

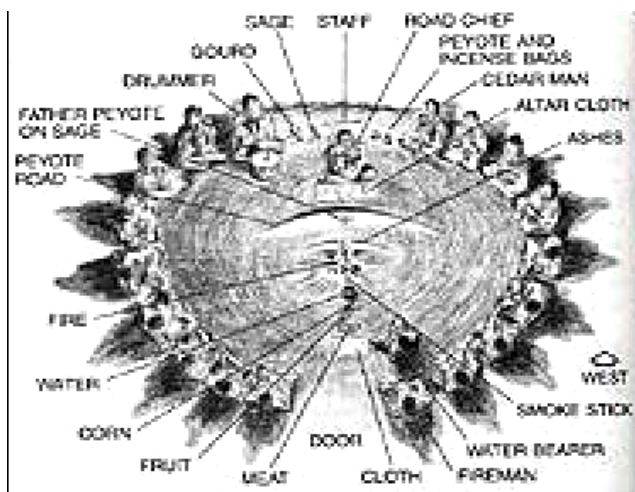
LITERATURA

- Bakalar, James B. in Lester Grinspoon (2001): *Drug control in a free society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Mary (1963): The God in the flowerpot. *Psychedelic review* 1(2), 244–251.
- Barrigar, Robert H. (1964): The regulation of psychedelic drugs. *Psychedelic review* (4), 394–441.
- Brand, Stewart (1967): The Native American Church meeting. *Psychedelic review* (9), 21–37.
- Bras, Stanislav (1977): *Izbrana poglavja iz psihoterapije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Castaneda, Carlos (1986): *Bitka za neznano*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Clottes, Jean in David Lewis-Williams (2003): *Šamani iz prazgodovine. Trans in magija v okrašenih jamah*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Devereux, Paul (1997): *Ufo's earthquakes, Magic mushrooms and urine*. Dostopno na <http://www.lightworks.com/MonthlyAspectarian/1997/April/0497-21.html> (5. maj 2007).
- Dister, Alain (1993): *The story of rock. Smash hits and superstars*. London: Thames & Hudson, Ltd.
- DrogArt (2006): *Drog art. Forum*. Dostopno na <http://www.drogart.org/forum/> (29. oktober 2006).
- Einspieler, Klaus (1998): *Neznani Bog? Delovanje Svetega Duha v Cerkvi in svetu*. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva založba.
- Eliade, Mircea (1985): *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica Srpska.
- Eliade, Mircea (1992): *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija d.o.o.
- Furst, Peter (1990): *Hallucinogens and culture*. Los Angeles: Chandler&Sharp Publishers, Inc.
- Grof, Stanislav, M.D. (2001): *LSD psychotherapy*. Florida: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.
- Harner, Michael J., ur. (1973): *Hallucinogens and shamanism*. London-Oxford-New York: Oxford University Press, inc.
- Harner, Michael J. (1990): *The way of the shaman*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Hribar, Tine (2000): *Filozofija religije. Poglavja o onto-teo-logiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.
- Huxley, Aldous (1985): *Otok*. Zagreb: August Cesarec, Založništvo tržaškega tiska.
- Huxley, Aldous (1993): *Vrata zaznavanja. Nebesa in Pekel*. Ljubljana: Studia humanitatis.

- Jung, Carl Gustav (1994): *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: Založba Julije Pergar.
- Jung, Carl Gustav (2003): *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga d.d.
- Kerouac, Jack (1986): *Dharma bums*. ZDA: Penguin books.
- Kerouac, Jack (1991): *On the road*. ZDA: Penguin books.
- Koncilja, Klemen (2006): *Subkulturne prakse klubskih kultur in subkulture rejva*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Leary, Timothy (1995): *High Priest*. Oakland: Ronin Publishing, Inc.
- Leary, Timothy, Ralph Metzner in Richard Alpert (1997): *The psychedelic experience. A manual based on the Tibetan book of the dead*. New Jersey: Carol publishing group.
- Lee, Martin in Bruce Shlain (2001): *Acid dreams. The complete social history of LSD, the CIA, the sixties and beyond*. London: Pan books.
- Lindner, Dolf (1991): *Praznoverje*. Celovec: Mohorjeva založba.
- McGlothlin, William H. (1965): Hallucinogenic drugs: A perspective with special reference to peyote and cannabis. *Psychedelic review* (6), 16–57.
- McKenna, Terence (1993): *Food of the gods*. New York: Bantam Books
- Milčinski, Lev (1983): *Droge v svetu in pri nas*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Mushysan (2004): *Psihadelični vrtiček*. Dostopno na <http://www.freewebs.rihta.com/mushysan> (28. oktober 2007).
- Paljevec, Andreja (2006): Ko se povrnemo k izvirom - preučevanje delovanja ibogaina. *Revija Viva*, 16. 7. Dostopno na <http://www.viva.si/clanek.asp?id=3058> (29. oktober 2007).
- Paškulin, Roman, dr.med. (2006): Odstrta skrivnost ibogaina. *Delo: Priloga Znanost* (24), 16.3. Dostopno na <http://www.omi.si/objave-OdstrtaSkrivnostIbogaina-Delo.html> (19. avgust 2007).
- Platon (1988): *Poslednji dnevi Sokrata. Apologija-Kriton-Faidon*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Platon (1995): *Država*. Ljubljana: Založba Mihelač.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1972): The cultural context of an aboriginal hallucinogen: Banisteriopsis Caapi. V Peter Furst (ur.): *Flesh of the gods*, 84–113. New York: Praeger publishers.
- Riedlinger, Thomas, ur. (1997): *The sacred mushroom seeker. Tributes to R. Gordon Wasson*. Vermont: Park Street Press.
- Samorini, Giorgio (1992): The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world. *Integration* 2(3), 69–78.

- Schultes, Richard Evans in Albert Hoffman (1979): *Plants of the gods. Little flowers of the gods*. New York: McGraw Hill Book Co.
- Schultes, Richard Evans in Albert Hoffman (1992): *Plants of the gods - Their sacred, healing and hallucinogenic powers. Tracks of the little deer*. Vermont: Healing Arts Press.
- Siskind, Janet (1973): Visions and cures among the Sharanahua. V Michael Harner (ur.): *Hallucinogens and shamanism*, 28–39. London-Oxford-New York: Oxford University Press, inc.
- Stevens, Jay (1988): *Storming heaven. LSD and the American dream*. New York: Harper&Row. Publishers.
- Thompson, Hunter S. (1999): *Strah in groza v Las Vegasu. Zblojeno potovanje v srce ameriškega sna*. Ljubljana: DZS.
- Tratnik-Volasko, Marjeta (1995): *Čarovnice. Predstave, procesi, pregoni v evropskih in slovenskih deželah*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Uršič, Marko (1994): *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija.
- Verdet, Jean-Pierre (1996): *Nebo-red in nered*. Ljubljana: DZS
- Walsh, Roger (1990): *The spirit of shamanism*. Los Angeles: J.P.Tarcher inc.
- Wasson, R. Gordon (1957): Seeking the magic mushroom. *Life Magazine*, 13. 5, 109–120.
- Dostopno na <http://www.imaginaria.org/wasson/life.htm> (28. oktobra 2007).
- Wasson, R.Gordon (1980): *The wondrous mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. New York-St.Louis-San Francisco: McGraw-Hill Book company.
- Wolfe, Tom (1989): *The electric kool-aid acid test*. London: Black Swan, Transworld publishers.
- Zaleski, Carol (1991): *Onstranska potovanja. Poročila o obsmrtnih doživetjih v srednjeveških in modernih časih*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Yablonsky, Lewis (1969): *The Hippie trip*. New York: Pegasus.

PRILOGA A : Obred pejotla (Nativno - ameriška cerkev)



Vir: Brand 1967: 25.

PRILOGA B: Obred velade (šamanka Maria Sabina)



Vir: Riedlinger 1997.

**PRILOGA C: Kuhanje ayahuasce
(Jivaro Šaman)**



Vir: Harner 1973: 18.

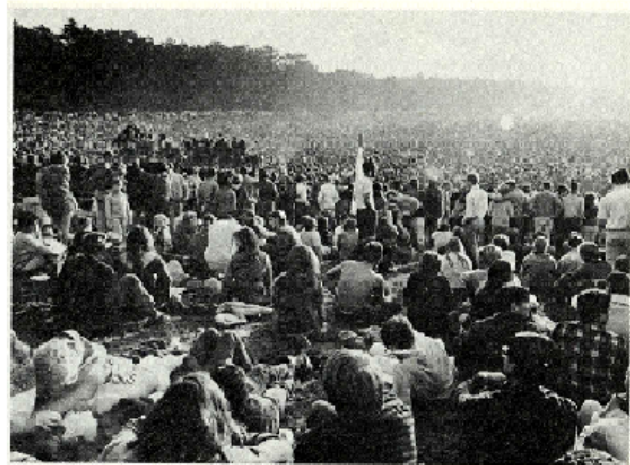
PRILOGA D: Čarovniški sabat



Vir: McKenna 1993: 91.

PRILOGA E: Psihadelična subkultura hipijev





Vir: Lee in Shlain 2001.