

# Mistycyzm enteogeniczny: Ocena Jamesowska

*(Entheogenic Mysticism: A Jamesian Assessment)*

by

**G. William Barnard**

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

original text: [http://www.neip.info/upd\\_blob/0000/446.pdf](http://www.neip.info/upd_blob/0000/446.pdf)

backup source: <http://www.psilosophy.info/resources/446.pdf>

[ tłumaczenie: cjuchu ]

W moim cyklu antropologii religii "Magia, Mit, i Religia" ("Magic, Myth, and Religion") poświęcam znaczną ilość czasu na omówienie centralności niezwykłych stanów świadomości w życiu religijnym wielu kultur. Podczas tej części kursu, skupię się na osobach w wielu kulturach stosujących post, taniec, bębnienie, skandowanie, ćwiczenia oddechowe, i tak dalej, jako sposobach ułatwiających kontakt z różnymi rzeczywistościami duchowymi. W tej części kursu, omówię również sposoby w jakie święte (tj., zmieniające świadomość) rośliny są rytualnie spożywane przez osoby w kilku kulturach, zwłaszcza w Amerykach, w próbie otwarcia się na duchowe wymiary istnienia. Moi studenci są zazwyczaj bardzo zafascynowani dowiadrywaniem się, na przykład, o corocznych pejotlowych pielgrzymkach Huicholi, lub roli, jaką ayahuaska odgrywa w kontekście tradycji Santo Daime (nowy brazylijski synkretyczny ruch religijny), lub centralności kaktusa San Pedro w kuranderyzmie przybrzeżnych Peruwianczyków. Jednakże po tym, jak moim studentom naświetla się liczne szczegółowe relacje o wizjonerskich/mistycznych doświadczeniach, które praktykujący w tych tradycjach mieli po spożyciu tych świętych substancji, prawie nieuchronnie jakiś student zada pytanie, które idzie mniej więcej następująco: "Czyż nie wszystkie z tych tak zwanych wizjonerskich/mistycznych doświadczeń były jedynie halucynacjami wywoływanymi braniem dragów?"

Jako profesor, uważam, że kluczowe jest wystosowanie tego pytania. Ostatecznie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zrozumiałe jest dlaczego studenci stawialiby takie pytania. Biorąc pod uwagę wziętą za pewnik "naukową" (tj., materialistyczną i pozytywistyczną) perspektywę, którą zinternalizowała większość moich studentów, łatwo zauważyć jak zinterpretowaliby dramatyczne epifanie wytworzone poprzez spożycie różnych gatunków świętych roślin, jako proste iluzoryczne halucynacje, jako nic więcej jak wynik nieprawidłowo działającej aktywności neurochemicznej w mózgach tych, którzy wzięli te psychoaktywne substancje. Biorąc pod uwagę ten zestaw założeń, może być bardzo trudno moim studentom pojąć dlaczego powinniśmy poważnie traktować twierdzenia wysuwane przez osoby w obrębie tych tradycji religijnych, którzy popierają rytualne stosowanie enteogenów (tj., substancji, które "stwarzają boga lub ducha wewnątrz").

Po zinternalizowaniu wiadomości, że wszystkie dragi są psychologicznie i fizjologicznie szkodliwe, społecznie destrukcyjne, oraz uzależniające (z wymownym wyjątkiem społecznie zatwierdzonych wersji dragów, takich jak alkohol, Prozak, tytoń, i kofeina), może być trudne dla moich studentów do przełknięcia (że tak powiem), że w wielu kulturach w Amerykach, substancje odmieniające umysł, w rodzaju pejotla, grzybów psilocybinowych, oraz ayahuaski, są postrzegane jako dary od bogów, są cenione jako potężne lekarstwa dla ciała i umysłu, są brane w celu wykształcenia harmonijnych relacji z innymi, i są głęboko czczone jako źródło nie tylko ich muzyki i sztuki, lecz także ich najbardziej fundamentalnych wierzeń i praktyk religijnych. Moim studentom trudno może być wyobrazić sobie, że ludzie w tych kulturach twierdzili, wielokrotnie, żarliwie, że odrzucenie tej wizjonerskiej wiedzy jest, po prostu, formą szaleństwa. Może być potrzebnych sporo przekonujących dowodów z mojej strony by zaczęli akceptować nawet taką możliwość, że substancje enteogenne nie są uzależniające, że nie ma dowodu, że są psychologicznie lub fizjologicznie szkodliwe przy stosowaniu w ustrukturyzowanych kontekstach rytualnych, i że były bezpiecznie spożywane przez ludzi przez być może dziesiątki tysięcy lat.

Domyślałem się, że wiele osób na tej widowni może sympatyzować z niechęcią moich studentów, do traktowania doświadczenia enteogenicznego, mistycznego i wizjonerskiego równie poważnie jak tych, które katalizowane są przez nieenteogeniczne "technologie duchowe", takie jak medytacja, bębnienie, taniec, post, modlitwa, i tak

dalej. Tak łatwo myśleć, że zmiany świadomości, które są związane ze spożyciem pejotlu, psilocybiny, i ayahuaski są jedynie halucynacjami.

Jednakże jak często wskazywałem moim studentom, ta negatywna ocena doświadczeń tych, którzy brali enteogeny w kontekście religijnym jest zakorzeniona w braniu za pewnik pojmowania związku między mózgiem a świadomością. Jak wykazał amerykański filozof i psycholog William James w eseju wydanym w 1898 ("Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine"), standardowe materialistyczne rozumienie związku między mózgiem a świadomością przyjmuje, że to sam mózg wytwarza "materiał" świadomości w podobny sposób, w jaki para jest wytwarzana przez czajnik, lub światło jest wytwarzane przez obwód elektryczny. Z tej perspektywy, którą James nazywa "produktywną" teorią świadomości, świadomość jest tworzona przez różne złożone interakcje chemiczne, które zachodzą w mózgu<sup>1</sup>.

Jeśli przyjmiemy, że aktywność neurochemiczna mózgu wytwarza nasze stany świadomości, wówczas sensownie jest również założyć, że jeśli ludzie zjedzą grzyby psilocybinowe lub pączki pejotlowe, lub wypiją ayahuaskę, to tak zwane doświadczenie mistyczne lub wizje religijne, które opisują są niczym więcej jak halucynacyjnymi produktami ubocznymi zaburzeń mózgowych spowodowanych chemiczną aktywnością tych substancji. Jednakże, to, z czego wielu z nas nie zdaje sobie sprawy, z perspektywy produktywnej teorii świadomości, to że *każde* doświadczenie mistyczne lub religijne jest halucynacyjne, one też są niczym więcej jak mentalnymi aberracjami spowodowanymi nieodpaleniami neuronów w mózgu. Z perspektywy produktywnej teorii świadomości, jedyny prawdziwy świat, to świat, który jest postrzegany zmysłami. Dlatego z definicji, jeśli masz postrzeżenia pozazmysłowe, wówczas po prostu coś jest nie tak z twoimi obwodami mózgowymi. Z perspektywy produktywnej teorii świadomości, na przykład, egzaltacyjne doświadczenia mistyczne Teresy z Avila, mają dokładnie ten sam status co pejotlowe wizje wodza w Rodzimym Kościele Amerykańskim: *obie* są halucynacjami wytworzonymi przez patologiczną aktywność mózgu.

Jednakże James w swym eseju zwraca uwagę, że istnieje alternatywny sposób na zrozumienie związku między mózgiem a świadomością (i dlatego, alternatywny sposób zrozumienia genezy doznań mistycznych i religijnych). Jest również możliwe, pisze James, że świadomość poprzedza mózg, a rolą mózgu jest kształtowanie tej poprzedzającej świadomości w różne formy. Widzianym z tej perspektywy, zadaniem mózgu byłoby odbieranie i przekazywanie ograniczonych form tej świadomości w podobny sposób jak, używając anachronicznego przykładu, radio odbiera odcinki wcześniej istniejących fal radiowych a następnie przekazuje je poprzez powietrze jako fale dźwiękowe. James odnosi się do tego związku między mózgiem a istniejącą wcześniej większą świadomością jako do "funkcji transmisywnej", i wskazuje, że ta funkcja transmisywna obowiązuje "w przypadku kolorowego szkła, pryzmatu, lub soczewki refrakcyjnej", gdy "energia światła, nie ważne jak wytwarzana, zmieniana jest przez szkło i ma ograniczony kolor, a przez soczewkę lub pryzmat ustalana na pewną ścieżkę i kształt"<sup>2</sup>.

James nalega, że równie logiczne i naukowe jest postulowanie, że mózg odbiera, ogranicza, przekazuje i kształtuje preegzystujące stany świadomości, jak postulowanie, że mózg wytwarza różne stany świadomości. *Obie* teorie biorą za pewnik, że istnieje związek między mózgiem i świadomością. Zgodnie z obiema teoriami, zmiana w neurochemicznych interakcjach mózgu odpowiada zmianie świadomości. Jednakże to, co nie jest tak oczywiste, to że neurochemiczne interakcje w mózgu *powodują* odpowiednie zmiany świadomości. Co jest równie prawdopodobne, przynajmniej z perspektywy filozoficznej, to że zmiany w chemii mózgu "otwierają drzwi" na poziomy świadomości, które były poprzednio niedostępne. (Kolejną opcją jest to, że przemiany w istniejącym wcześniej polu świadomości są tym co powoduje zmiany w neurochemicznej aktywności mózgu. Taki sposób rozumienia związku między świadomością a mózgiem jest tym, w jaki sposób wiele kultur wyjaśniałoby, przynajmniej milcząco, stany mediumizmu, w których mówi się, że kulturowo zatwierdzone byty duchowe przemawiają i działają w-i-poprzez skłonne ciało praktyka religijnego. Ta opcja jest również, bardziej prozaicznie, tym, co wielu z nas milcząco zakłada, że ma miejsce, gdy wierzymy w nasze intencje, myśli i uczucia, tj., nasze stany świadomości kierują aktywnością naszego fizycznego ciała.)

James podkreśla, że "teoria produkcji nie jest ... ani na jotę prostsza lub wiarygodna sama w sobie, niż jakkolwiek inna wyobraźalna teoria. Jest tylko trochę popularniejsza."<sup>3</sup> Rzeczywiście, James twierdzi, że pod pewnymi względami, funkcja transmisywna ma pewne przewagi teoretyczne nad jej popularniejszym konkurentem. Jeśli transmisywna teoria świadomości jest akceptowana, wówczas świadomość "nie musi być generowana *de novo* w ogromnej liczbie miejsc. Ona już istnieje, za kulisami", ściśle związana z tym światem<sup>4</sup>.

James wskazuje na inną widoczną przewagę transmisywnej teorii świadomości nad teorią produktywną: teoria transmisywna jest w stanie wyjaśnić w spójny sposób wiele różnych zjawisk, których wyjaśnienie sprawia trudności teorii produktywnej. Zjawiska takie jak "nawrócenia religijne, przewodnictwa opatrnościowe w odpowiedzi na modlitwę, natychmiastowe uzdrowienia, przeczucia, objawienia w chwili śmierci, jasnowidzące wizje lub wrażenia, i cały zakres zdolności mediumicznych" są łatwiejsze do zrozumienia dzięki transmisywnej teorii świadomości<sup>5</sup>. Jest tak, jak zauważa James, ponieważ produktywna teoria świadomości jest ściśle związana z postrzeżeniami zmysłowymi, lecz w przypadku wielu z tych mniej ortodoksyjnych zjawisk, "często trudno zobaczyć gdzie mogą wejść zmysły-organy."<sup>6</sup> Na przykład, jak wspomina James, medium może mieć wiedzę o życiu osobistym jego lub jej klienta, która byłaby niemożliwa do uzyskania dzięki zmysłom, lub osoba może widzieć wizję kogoś, kto w tym właśnie momencie umiera setki mil stąd. James zauważa, że trudno zrozumieć w jaki sposób produktywna teoria świadomości może wyjaśnić jak tego rodzaju wiedza była wytwarzana w pojedynczym mózgu. Lecz jeśli akceptuje się teorię transmisywną, odpowiedź jest oczywista: "nie muszą one być 'produkowane', - istnieją gotowe w świecie transcendentnym", tak, że w "przypadkach nawrócenia, prowadzeń opatrnościowych, nagłych uzdrowień psychicznych, etc. wydają się samym badanym ... jak gdyby moc z zewnątrz, zupełnie inna niż zwykłe działanie zmysłów lub zmysłowo kierowanego umysłu, weszła w ich życie, jakby [ich życie] otworzyło się nagle na to większe życie, w którym ma swoje źródło"<sup>7</sup>.

James uważa, że psychologowie i filozofowie wybierają między transmisywną a produktywną teorią świadomości na podstawie tego jaki rodzaj świata chcą lub są w stanie akceptować (tj., na podstawie swych metafizycznych założeń). Jeśli myśliciele ci są ograniczeni do czysto materialistycznej lub naturalistycznej perspektywy, wówczas produktywna funkcja mózgu będzie wszystkim, co uznają za słuszne. Jeśli jednak myśliciele ci zakładają, że "cały wszechświat rzeczy materialnych ... [jest] powierzchnią zasłaną zjawisk, skrywającą i zatajającą świat rzeczywistości prawdziwych", jeśli uważają, że życie jest podobne do słów Percy Shelly'ego z jego wiersza "Adonais," w którym "Życie, jak kopuła z wielobarwnego szkła, Barwi biały blask wieczności", wówczas przyznają, że transmisywna funkcja mózgu jest uzasadnioną możliwością<sup>8</sup>. Wykorzystując metaforę Shelly'ego, James teoretyzuje, że nasze mózgi mogą faktycznie być umieszczone w tej "kopule" gdzie "promienie" świadomości mogą najłatwiej wkraczać do naszej sfery doświadczeń. W takim przypadku, gdy do naszych mózgów wchodzi "białe promienie" tej większej, istniejącej wcześniej świadomości, wówczas następowałoby naturalnie rodzaj refraktowania oraz "zabarwiania i zniekształcania", kształtując tę większą świadomość w osobowe, niedoskonałe i unikalne formy, które świadomość przybiera wewnątrz "naszych skończonych indywidualności tu poniżej"<sup>9</sup>.

Opierając się na pracy francuskiego filozofa Henri Bergsona, Aldous Huxley oferuje uderzająco podobne wyjaśnienie związku między świadomością a mózgiem w swej książce z 1954 *Drzwi percepcji (The Doors of Perception)*. Huxley wskazuje, że według Bergsona, każdy z nas jest pod powierzchnią naszej normalnej codziennej przytomności, połączony, i potencjalnie świadom, całego wszechświata. Normalnie jesteśmy jednak odcięci od tego "Umysłu na Wolności", ponieważ nasz mózg odsiewa lub odfiltruje ogromną większość tego, co potencjalnie jesteśmy w stanie dostrzegać, aby uchronić nas przed przytłoczeniem i dezorientowaniem przez tę prawie nieskończoną ilość informacji. Dlatego nasze mózgi działają w istocie jako biologiczne zawory redukcyjne. Patrząc z tej perspektywy, podstawową funkcją naszego mózgu jest nie tyle *produkcja* świadomości co ograniczanie rzesistego napływu informacji, która jest w nas wlewana, chwila po chwili, do czystego minimum potrzebnego nam do przetrwania.

Opierając się na własnych doświadczeniach brania meskaliny (aktywny związek chemiczny pejotlu i San Pedro), Huxley postuluje, że być może spożycie świętych substancji (lub odwrotnie, różne dyscypliny duchowe) "osłabia skuteczność zaworu redukcyjnego mózgu", skutkując napływem wiedzy pozazmysłowej jak również postrzeganiem świata wizjonerskiego piękna<sup>10</sup>. Przypuszcza on, że być może enteogeny (jak również, przynajmniej niejawnie, "technologie duchowe", takie jak mantrowanie, posty, medytacja, kontemplacja, taniec ekstatyczny, i tak dalej) pozwalają nam dobrze wykorzystać "uprzednio niewykorzystywane poziomy własnego umysłu ... i uprzednio nierozpoznawane wymiary lub poziomy rzeczywistości"; postrzegane w ten sposób, te święte substancje nie "zniekształcają rzeczywistości", lecz raczej "ujawniają wymiary lub poziomy egzystencji, które w przeciwnym razie są zasłonięte przez racjonalne ego"<sup>11</sup>.

Podczas gdy wielu, jeśli nie większość, uczonych i naukowców może sztydzić z alternatywnego rozumienia relacji między mózgiem a świadomością, którą zaproponował James, Bergson, i Huxley, była garstka obecnych teoretyków, którzy powzięli tę niemainstreamową perspektywę dość poważnie. Na przykład, George Wald,

laureat nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii z Harvardu wskazuje:

Nie ma sposobu, aby dowiedzieć się, czy mózg zawiera świadomość w sensie, że on ją wytwarza lub, czy jest ona po prostu przyjmowaniem i mechanizmem transmisji, który, jak argumentował Bergson, ma funkcję selekcji i realizacji świadomych obrazów a nie wytwarzania takich obrazów. Jako neurobiolog, można tylko interweniować w mózg i odnotować, czy interwencja w poszczególne części mózgu powoduje przywoływanie czy znoszenie świadomego doświadczenia<sup>12</sup>.

Jak zauważa Wald, to że między aktywnością mózgu a stanami świadomości istnieje zgodność, nie oznacza po prostu, że te stany zostały wytworzone przez mózg, lub jakoś w nim zlokalizowane. Przypuśćmy, na przykład, że porównamy mózg do odbiornika telewizyjnego. Istnieje najwyraźniej związek, jeden do jednego, między elektryczną a mechaniczną aktywnością odbiornika telewizyjnego i programami, które pojawiają się na ekranie. Ale nikt nigdy nie twierdzi, że program, który pojawia się na ekranie, został *wyprodukowany* przez telewizor. Zamiast tego, odbiornik telewizyjny odbiera, ogranicza, kieruje, i kształtuje istniejące sygnały elektromagnetyczne o różnych częstotliwościach w programy, które oglądamy na ekranie. Podobnie, jak zauważa Wald, jeśli "wyciągniemy tranzystor z [naszego] telewizora i już on nie działa", nie byłibyśmy (lub przynajmniej nie powinniśmy) już "wnioskować, że to tranzystor jest źródłem programu", jak jesteśmy zmuszeni wnioskować, że to mózg jest tym, co wytwarza świadomość, tylko dlatego, że gdy mózg osoby zostanie uszkodzony przez ciężką chorobę organiczną lub traumę, jej zdolności poznawcze są poważnie upośledzone<sup>13</sup>.

Patrząc z tej perspektywy, możemy teoretyzować, że enteogeny są po prostu sposobem na "zmianę kanału" w "telewizji" mózgu, tak że może on otrzymywać informacje z innych (a w tym przypadku, "duchowych") wymiarów rzeczywistości. Jeśli chcemy zaakceptować ten alternatywny sposób rozumienia związku między aktywnością mózgu a zmianami w naszych stanach świadomości (przynajmniej jako możliwość filozoficzną), wówczas doświadczenia mistyczne, które mają miejsce po spożyciu różnych enteogenów można rozumieć jako potencjalnie ważne doświadczenia wizjonerskie/mistyczne, a nie koniecznie jako złudne psychopatologiczne halucynacje.

W *The Varieties of Religious Experience*, James ostrzega, że kluczowe jest, abyśmy kwestionowali naszą częstą tendencję do zakładania, że każdy wgląd, który powstaje w połączeniu z potężną zmianą naszej fizjologii jest nieważny. Jak podkreśla, nigdy nie odrzucilibyśmy słuszności wglądu naukowego, tylko dlatego, że powstał podczas gorączki. Podobnie, nie powinniśmy lekceważyć wglądów mistyka lub wizjonera tylko dlatego, że chemia ich ciała zmieniła się pod pewnymi względami. Dlatego w podobny sposób, biorąc pod uwagę założenie, że wizje lub wglądy, które powstają w połączeniu z piciem ayahuaski, lub jedzeniem peyotlu, o których mówi się, że powstają z nadświadomych wymiarów rzeczywistości, jest dość możliwe, że mogą faktycznie być *bardziej* prawdziwe i korzystne dla naszego dobrego samopoczucia niż percepcje i przekonania wyrastające z naszego normalnego czuwającego stanu świadomości. Nie należy ich przedwcześnie odrzucać tylko z powodu uprzedzenia na rzecz stanu świadomości, który nasza kultura przyjmuje za normatywny.

Podobnie, jako uczeni religijni, być może będziemy musieli zakwestionować założenie, że doświadczenia mistyczne, które mają miejsce w bardziej znanych tradycjach takich jak, chrześcijańskie, żydowskie, islamskie, hinduistyczne, buddyjskie i taoistyczne formy mistycyzmu, są z natury lepsze od mistycznych wglądów, które są uzyskiwane poprzez spożycie enteogenów. Ale dlaczego mielibyśmy to założyć? Jakie są kryteria, według których oceniamy, czy doświadczenia mistyczne (czy to inspirowane enteogenicznie, czy nie) są ważne i/lub wartościowe? Ponownie, perspektywa Jamesa oferuje nam sposób na zaczęcie odpowiadania na niektóre z tych ważnych pytań.

W *Varieties*, James oferuje trzykrotne proto-pragmatyczne kryterium "natychmiastowej jasności", "filozoficznej zasadności", oraz "moralnej przydatności" do oceny ważności i wartości doświadczeń religijnych/mistycznych. "Natychmiastowa jasność" jest kryterium, które zachęca nas do poważnego potraktowania empirycznego komponentu religijnego stanu umysłu - jego natychmiastową siłę, jego surowy woltaż, jego bezpośrednio

namacalne wrażenie. "Filozoficzna zasadność" jest kryterium, którego możemy użyć do ocenienia czy religijny stan umysłu można wykazać jako zasadny i logiczny ze względu na jego miejsce w ramach wyraźnego i dającego się obronić filozoficznego systemu przekonań. Wreszcie, "moralna przydatność" jest demonstrowana gdy, i jeśli, można wykazać, że religijny stan umysłu zainicjował, w całości i na dłuższą metę, pozytywne konsekwencje dla osoby i/lub społeczności. Kryteria te nie wykluczają się wzajemnie, lecz raczej współgrają, i zależą od siebie. Ponadto ta procedura oceny nie jest kwestią dokładnego rozważenia procentu ważności każdego kryterium, ale zamiast tego jest holistycznym, skumulowanym procesem. Jak podkreśla James, ostatecznym testem oceny stanu umysłu nie jest indywidualny "wynik" dla każdego z tych kryteriów, lecz raczej ich łączna waga, sposób, w jaki działają jako całość i na całość<sup>14</sup>.

To, co chciałbym zrobić przez pozostały czas, który mamy razem spędzić, to zastosować te trzy kryteria do konkretnego przypadku testowego by zobaczyć, czy mogą nam one pomóc w rozpoczęciu trudnego, lecz ważnego zadania określenia, czy doświadczenia mistyczne występujące w tradycji enteogenicznej są tak inspirujące, godne zaufania i transformujące, jak te występujące w innych, bardziej znanych tradycjach mistycznych.

Do celów naszej dyskusji, postanowiłem skupić się na tradycji Santo Daime. Po podaniu krótkiego przeglądu historii i głównych wierzeń i praktyk brazylijskiego ruchu religijnego na bazie enteogenicznej, przebadam kilka opowiadań mistycznych wynikających z tradycji by zilustrować stopień do jakiego te inspirowane enteogenicznie doświadczenia łączą się z mocą, bezpośredniością, oraz jasnością doświadczeń mistycznych występujących w innych tradycjach nieenteogenicznych (tj., postaram się ocenić ich bezpośrednią jasność, pierwsze kryterium Jamesa). Następnie krótko opiszę niektóre z centralnych (choć często niejawnych) filozoficznych pojmowań, które opierają się na naukach religijnych tradycji Santo Daime, w celu zbadania czy ich głębia, złożoność, oraz spójność równają się tym z innych tradycji mistycznych (tj., spróbuję ocenić ich filozoficzną zasadność, drugie kryterium Jamesa). I wreszcie, zaoferuję różne relacje o osobistych i społecznych efektach transformujących z brania ayahuaski w rytualnym kontekście tradycji Santo Daime, jako sposób na zbadanie stopnia, do jakiego ta enteogeniczna tradycja może być przynajmniej tak samo osobiście i społecznie transformująca jak inne lepiej znane tradycje mistyczne (tj., spróbuję ocenić ich moralną przydatność, trzecie kryterium Jamesa).

Ruch religijny Santo Daime rozpoczął się pod koniec drugiej dekady XX wieku. Raimundo Irineu Serra, wysoki na dwa metry czarny mężczyzna, pracujący jako strażnik graniczny w głębi amazońskiego lasu deszczowego na granicy między Brazylią i Peru zainteresował się stosowaniem ayahuaski w ceremoniach plemiennych ludzi z tego obszaru. Ayahuaska to herbata zrobiona poprzez gotowanie ze sobą w wodzie pnącza (*Banisteriopsis caapi*) oraz liści krzewu (*Psychotria viridis*). Ani pnącze ani liść, oddzielnie, nie są psychoaktywne. Tylko wtedy gdy są połączone (zwłaszcza w kontekście rytualistycznym) wytwarzany jest ten enteogen.

Irineu Serra, po wypiciu ayahuaski, miał potężne doświadczenie, w którym twierdził, że objawiła mu się Duch Księżycy jako Rainha da Floresta, Królowa Lasu. Zidentyfikowana później jako Dziewica Maryja, ta święta Istota powiedziała Irineu, że ma specjalną misję na ziemi: założyć nowy ruch religijny zwany Santo (Święty) Daime. (Dlatego można powiedzieć, że cała tradycja samego Santo Daime powstała z doświadczenia zainspirowanego enteogenicznie.)

W tym nowym kontekście, herbacie sakramentalnej nadano również nową nazwę, tj., "Daime", słowo, które pochodzi od portugalskiego czasownika "dar": dać. Jest połączone z inwokacjami, które są często obecne podczas rytuałów Santo Daime: *dai-me amor*, *dai-me luz*, *dai-me forca* ("daj mi miłość, daj mi światło, daj mi siłę"). W tradycji Santo Daime, Daime jest rozumiane jako sakrament, który uosabia świadomość bardzo inteligentnej i współczującej boskiej Istoty, Istoty, która dla praktykujących Santo Daime, jest utożsamiana zarówno z Chrystusem, jak i z Duchem Świętym, Istoty, która, słowami jednego z liderów tego ruchu, "inkarnuje w celu zapewnienia nauczania, komfortu, uzdrowienia, oraz duchowej ewolucji dla tych", którzy przyjmują ją w sobie jako płynną postać komunii, Istoty, która otwiera "wrota do innych wymiarów gdzie zamieszkują inne Istoty".<sup>15</sup>

Mestre Irineu ("Mistrz Irineu") jak został w końcu nazwany przez swoich zwolenników, stał się stopniowo dobrze znany jako potężny uzdrowiciel, nauczyciel wizjonerski i duchowy. W 1940, ustanowił on pierwszy ośrodek Santo Daime w mieście Rio Branco, w Brazylii. Z biegiem czasu rozwinęły się skomplikowane i wysoce zorganizowane rytuały, które koncentrowały się na przyjmowaniu Daime jako sakramentu i tak zaczął się

wyłaniać kształt tradycji Santo Daime, jaką znamy dziś - religii, która choć zakorzeniona w Chrześcijaństwie, wciela również elementy rodzimej duchowości południowoamerykańskiej, a także aspekty religijności i Spirytyzmu afrykańskiego.

Wraz ze śmiercią Mestre Irineu w 1971, grupa podzieliła się na kilka różnych odgałęzień. Najbardziej znaną "linią" tradycji Santo Daime jest ta, która skupia się wokół charyzmatycznego przywództwa Sebastiao Mota de Melo, znanego później jako Padrinho Sebastiao.

Sebastiao Mota de Melo urodził się w 1920 i dorastał w środku lasu deszczowego Amazonii. Zarabiał na życie jako zbieracz gumy i budowniczy czółen, lecz duchowo stał się znany w stosunkowo młodym wieku jako potężny wizjonerski i mediumistyczny uzdrowiciel zubożałych ludzi z tego terenu. W wieku 38 lat, podążając za wskazówkami jednej z istot, które często uosabiał w swych mediumistycznych sesjach, Padrinho Sebastiao wyprawił się wraz z rodziną w 1958 roku do Rio Branco. Przez kilka lat cierpiał z powodu śmiertelnej choroby wątroby, i w nadziei na wyleczenie, dostał Mestre Irineu.

Po przyjęciu Daime, Padrinho Sebastiao miał serie potężnych wizjonerskich doświadczeń. W jednym z tych doświadczeń, obserwował, spoza ciała, jak dwie cudownie piękne istoty wyjęły jego szkielet i narządy brzuszne z jego ciała, bez żadnego bólu, przez cały czas wibrując jego ciałem, kołysząc nim z boku na bok. Istoty te następnie użyły haka, którym "otworzyły, oddzieliły, i wyodrębniły" z jego organów brzusznych "trzy owady o rozmiarze paznokcia", które, jak stwierdziły te istoty ze światła, były odpowiedzialne za chorobę Padrinho Sebastiao.<sup>16</sup> W relacji Sebastiao o tym doznaniu, referuje co następuje: "[istota], która siedziała obok mojego rozpląszonego ciała, które wciąż było rozciągnięte na podłodze, podeszła do mnie bardzo blisko i powiedziała, 'Oto to! Te trzy owady cię zabijały, lecz teraz już przez nie nie umrzesz.' Następnie zamknęły moje ciało. ... Ozdrowiałem jak dziecko."<sup>17</sup>

Padrinho Sebastiao został całkiem wyleczony po tym doświadczeniu i nic dziwnego, że postanowił zostać jednym ze zwolenników Mestre Irineu. Szybko się zbliżyli, i za pozwoleniem Mestre Irineu, Padrinho Sebastiao ustanowił własne centrum Santo Daime poza Rio Branco. Po śmierci Mestre Irineu, społeczność, która wyrosła wokół Padrinho Sebastiao kontynuowała rozkwit. Lecz pod koniec lat 1970 zaczął on otrzymywać wewnętrzne wskazówki, aby opuścić to miejsce. Dlatego, w 1980, Padrinho Sebastiao, jego rodzina, i około 100 zwolenników opuścili teren Rio Branco, prawie bez zasobów materialnych, i przenieśli się głęboko w las deszczowy w miejsce o nazwie Rio do Ouro. Po trzech latach ciężkiej pracy, budowania domów, oczyszczania i uprawie ziemi, stałych chorobach i trudnościach, pojawił się prywatny właściciel ziemski, dochodząc swych praw do tej ziemi. Nie chcąc żadnych kłopotów i ufając swemu wewnętrznemu przewodnictwu, członkowie Santo Daime opuścili Rio do Ouro, i w latach 1983-84, około 300 członków osiedliło się w tzw. Céu do Mapiá (Niebie Mapiá), znajdującym się jeszcze głębiej w lesie deszczowym, na brzegach rzeki Mapiá.

Wkrótce potem w głównych miastach Brazylii powstały stowarzyszone centra Santo Daime. Centra te przyciągnęły wielu nowych członków, ale zwróciły również uwagę na sam ruch. Powołano komisję oficerów armii, nauczycieli akademickich, psychiatrów, psychologów, lekarzy i innych osób, do zbadania wykorzystania Daime i odwiedzenia Céu do Mapiá w 1984. Podobna komisja odwiedziła już społeczność Rio do Ouro w 1982 r. Obie te komisje napisały raport dla władz, w którym stwierdzono, że żadne negatywne skutki psychologiczne lub społeczne nie były związane z rytualnym stosowaniem ayahuaski. Niemniej jednak, brazylijski rząd zdecydował się zakazać stosowania ayahuaski w 1985. Z powodu zamieszania wywołanego tą decyzją w 1986 r. utworzono kolejną komisję. W końcu, po dokładnym dochodzeniu, komisja po raz kolejny pozytywnie oceniła tradycję Santo Daime (a także inne tradycje, które stosowały ayahuaskę w kontekstach rytualnych), a zakaz przeciwko ayahuasce został prawnie zniesiony w Brazylii w 1986 r.

Po śmierci Padrinho Sebastiao w 1990, jeden z jego synów, Alfredo Mota de Melo, zwany obecnie Padrinho Alfredo, przejął przywództwo w tym ruchu. Dzięki jego błogosławieństwom centra Santo Daime powstały na całym świecie, zwłaszcza w Europie, Japonii i Stanach Zjednoczonych.

Uczestnicy wszystkich tych centrów dzielą pragnienie regularnych spotkań, aby wspólnie pić Daime jako sakrament. Podczas wszystkich tych rytuałów (lub "prac", jak są nazywane) Santo Daime, uczestnicy zbierają się razem (mężczyźni z jednej strony, kobiety z drugiej) wokół centralnego ołtarza stołowego, a następnie śpiewają (często przez wiele godzin, z wielką czcią i oddaniem) zbiory prostych, ale zniewalająco pięknych hymnów, które pierwotnie zostały "przekazane" ze świata duchowego bardziej zaawansowanym członkom

ruchu. Według praktykujących Santo Daime, wspólne modlenie się i wychwalanie Boga muzycznie, z wielką czystością i skupieniem, w akompaniamencie rytmicznego potrząsania maracásów, generuje potężny prąd transformującej energii duchowej i tworzy podnoszące na duchu, harmonijne środowisko, które sprzyja głębokiej wewnętrznej komunii ze światem duchowym i z licznymi istotami, o których mówi się, że tam istnieją.

Potężne doświadczenia wizjonerskie/mistyczne, które osoby mają podczas prac Santo Daime nazywane są "miracaos." Podobnie jak klasyczne doznania mistyczne, mówi się, że te miracaos są niezwykle trudne do opisania, przynajmniej w jakimkolwiek stopniu adekwatności, ale wiele z doświadczeń, które są wspólne potrafi być całkiem sugestywnych. Na przykład jeden praktykujący Santo Daime opisuje swoje doświadczenia w następujący sposób:

"Podczas brania Świętego Daime przez lata, być może najbardziej wyróżnia się odczucie tej niesamowicie potężnej boskiej siły działającej we mnie, z takim współczuciem i mądrością, oczyszczającą moje ciało, umysł i pole energetyczne z wszystkiego, co stoi na drodze tego, jak to Światło i Miłość chce wyrazić się we mnie i przeze mnie."

Dalej zauważa: "Innym sposobem, w jaki często doświadczam działania Daime we mnie, jest to, że czuję, że zostałem uniesiony, prawie cielesnie, do innego wymiaru rzeczywistości, który jest zawsze obecny, ale zwykle ukryty przed moim wzrokiem. Z tego wyższego, wibracyjnego poziomu egzystencji, często widzę z zamkniętymi oczami falę za falą boskiego piękna, wizje, które bez wysiłku kwitną we mnie jak promienne, żywe, kwitnące, geometryczne wzory kolorów, jak dogłębnie znaczące przejawy obfitości Boga, radosnej i żywiołowej kreatywności. A gdy moje oczy są otwarte, rozglądam się i chociaż fizycznie nie widzę niczego inaczej, to jednak wszystko jest jakieś jaśniejsze, absolutnie idealne, przemienione, mieniające się po prostu Bożą obecnością i Światłem."

Kontynuując, praktykujący ten dodaje: "Pamiętam też jak pewnego razu, u szczytu jednej z tych chwil, kiedy wszyscy razem śpiewaliśmy hymny w salao [pomieszczenie gdzie odbywają się prace] i byłem przepełniony tak wielką ekstazą. Wiedziałem wówczas, z tą zadziwiającą pewnością, że wszyscy w tym pokoju byli Chrystusem, w pełni Chrystusem, objawiającym się w nas, jako my. Wiedziałem, że jesteśmy absolutnie przepełnieni boską chwałą i że ona wlewa się przez nas. Wszyscy razem śpiewaliśmy z taką miłością, gdy to złote, promieniście piękne Światło świeciło w nas i wokół nas, Światło, które zostało ofiarowane jako dar całemu światu. W tym momencie, jeden z moich braci Daime spojrzał na mnie, a jego oczy były naprawdę jasne. Wiedziałem w jakiś sposób, że podzielał ze mną to doświadczenie. Sięgnął, przytulił mnie cudownie i powiedział: 'Zapamiętaj to, nie zapomnij o tym'. I nigdy nie zapomniałem."<sup>18</sup>

Inna praktykująca Santo Daime podzieliła się tym, czego doświadczyła po raz pierwszy, kiedy wzięła Daime: "Muszę zacząć od powiedzenia, co się *nie* wydarzyło - gdyż tak wiele z moich oczekiwanych obaw, nawet co do tego, jak *fizycznie* byłabym w stanie uporać się z Daime, nie zmanifestowało się. Byłam przygotowana być może do zwrócenia jej od razu - zwymiotowania ciemnobrazowego, intensywnie gorzkiego napoju o charakterystycznym smaku. Byłam przygotowana być może do przechodzenia jednego ciągłego stanu mdłości i/lub emocjonalnych zawirowań przez cały czas pod wpływem Daime i zakończenia rozplaszczona na plecach przez całe doświadczenie - a być może do bycia tak przerażoną, że chciałabym po prostu zupełnie czmychnąć ze sceny. To na co *nie* byłam przygotowana, zaraz po wzięciu mojego początkowego, częściowego kieliszka Santo Daime, to słodycz tego doznania - sposób, w jaki tak łatwo poddałam się powolnemu, niewyraźnemu, zdezorientowanemu poczuciu przejścia przez Daime mojej fizycznej istoty - sposób, w jaki tak łatwo poddałam się przyciągnięciu Daime, sposób, w jaki zabrano mnie do króliczej nory wewnętrznego świata, który wydawał mi się zarówno obcy jak i znajomy, zarówno misternie szczegółowy, jak i rozległy, zarówno bardzo osobisty, jak i uniwersalny."

Kontynuując swą relację z pierwszego doświadczenia z Santo Daime, ta kobieta mówi dalej: "Jednym z moich decydujących i ciągłych doświadczeń z Santo Daime podczas tego pierwszego spotkania był sposób, w jaki zostałam w zasadzie przygwożdżona do siedzenia, siedziałam bardzo nieruchomo i jakbym kij połknęła - znowu, jak gdyby nie z własnej woli, ale z powodu siły prądu, który we mnie płynął. Byłam w stanie siedzieć godzinami, dosłownie utrzymywana w miejscu, spokojnie ze skrzyżowanymi nogami w błogiej postawie joginki w samadhi. Gdy przejął mnie ten pozorny paraliż fizyczny, zyskałam też zrozumienie (w subtelny sposób, w jaki Daime zawsze mnie prowadziła i instruowała), że ten cielesny spokój był niezbędny dla mojego wewnętrznego uczenia się i zgłębiania - że w ten sposób Daime musiała wykonywać we mnie swą pracę. Siedziałam tak

głęboko pochłonięta i całkowicie spokojna, a jednocześnie byłam świadoma żywego, a czasem burzliwego rozmachu śpiewu i grzechotania wypełniającego pomieszczenie. Czasami była kakofonia innych dziejących się też spraw. Na przykład byłam niezwykle świadoma tej czy innej osoby (lub kilku osób) głośno płaczących, przechodzących jakiegoś głęboko osobiste, emocjonalne oczyszczenie. Albo byłam świadoma tej czy innej osoby fizycznie oczyszczającej się do jednego z wiader ustawionych na zewnątrz, tuż za otwartymi drzwiami."

Dodała: "Chociaż przed uczuciem bycia przyklejoną pionowo i nieruchomo na swoim miejscu doświadczyłam w medytacji, jakby poruszenie choćby palcem wymagało dużej siły osobistej woli (nawet gdybym chciała!), nigdy nie doświadczyłam tak długotrwałego i wewnętrznie ukierunkowanego okresu czasu z tak głębokim wewnętrznym zachwytem i pokojem. To było tak, jakbym była centrum, wokół którego wszystko wirowało - duchowym rdzeniem w sercu świata materii, pryzmatem Światła, w którym i przez który wylaniała się i ustawała rozwijalna i boska gra samej Świadomości, manifestując i rozpuszczając świat formy i iluzji. Za każdym razem gdy chwilowo ujawniał się jakikolwiek strach lub pytanie, co się ze mną dzieje, było to gruntownie poznawane i rozwiązywane. Zrozumiałam na poziomie wykraczającym poza zwykłe rozumienie, że tylko to, co *nie* jest rzeczywiste może kiedyś umrzeć, tylko to, co jest iluzją - struktura egoistyczna, broniony byt, wiara w ograniczenie, cierpienie oparte na ignorancji i ciemności, i tak dalej - może kiedyś umrzeć. Spontanicznie pojawiły się niesamowite spostrzeżenia odnośnie zjednoczonej natury Świadomości i materii, a także szczegółowe wytyczne dotyczące mojej osobistej misji życiowej: wszystko to działo się w takiej harmonii i doskonałości."<sup>19</sup>

Te dwa opisy wydają się dobrze pasować do wielu, jeśli nie większości, klasycznych narracji o doświadczeniach mistycznych, które można znaleźć w bardziej znanych tradycjach mistycznych. Sugerowałbym zatem, że w odniesieniu do trzech kryteriów Jamesa, doświadczenia te wyraźnie ukazują głęboko odczuwalny, niezaprzeczalnie potężny wpływ kryterium "natychmiastowa jasność".

Co być może nie jest tak jasne, przynajmniej w tej chwili, to to, czy doświadczenia te spełniają dwa pozostałe kryteria. Jeśli jednak przyjrzymy się uważnie tradycji Santo Daime, zobaczymy, jak "filozoficzna zasadność" tego ruchu religijnego przejawia się w bogatym i wielowymiarowym, choć przede wszystkim ukrytym, zbiorze nauk religijnych. W tradycji Santo Daime mówi się, że niektóre z najgłębszych nauk powstają bezpośrednio w każdej osobie w-i-poprzez miracao. Nauki w tradycji Santo Daime przybierają również bardziej publiczną i konkretną formę w ujawnionych hymnach, które służą za muzyczne serce tego ruchu, a także poprzez spontaniczne przemówienia wygłaszane przez zaawansowanych praktyków w kontekście prac rytualnych.

Oczywiście niemożliwe jest, abym w bardzo ograniczonym czasie, jaki dziś mamy, zaproponował coś więcej niż krótkie spojrzenie na zakres i głębię tych nauk, ale być może zadanie to można ułatwić, opierając się na jakichś zwięzłych, ale wymownych refleksjach na temat centralnych zasad tradycji, które zostały spisane przez garstkę bardziej doświadczonych i elokwentnych członków tego ruchu. Na przykład, we wstępie do *Forest of Visions*, jednej z dwóch książek napisanych o tradycji Santo Daime w języku angielskim, Jonathan Goldman, wieloletni praktykujący tego ruchu z Oregonu, dzieli się kilkoma swoimi wglądami w metafizyczne założenia, które leżą u podstaw religijnej tradycji Santo Daime.

Według Goldmana, w społeczności Santo Daime jest zrozumiałe, że Jezus Chrystus "zaszczepił świadome nasiono na tym świecie swoim życiem i śmiercią. Taka była jego misja: zapoczątkować ogromną zmianę w ludzkiej świadomości, która teraz zaczyna przynosić owoce."<sup>20</sup> Wraz ze śmiercią Jezusa, ta "żywa matryca świadomości", ta "porządkująca zasada przebudzenia ludzkości" uświadomiła sobie wypaczenia, które nieuchronnie doprowadziły do nauk Chrystusa i dlatego postanowiła wkroczyć do lasu deszczowego, wcielając się w krzew jagube i liść rainha. Jednakże, jak kontynuuje Goldman, ta nadświadoma istota "poprzez Świętą Daime... wzywa [obecnie] do Siebie, jedną po drugiej, te wszystkie dusze, które są gotowe szybko obudzić ziarno zasiane przez Jezusa, Świadomość Chrystusa samą w sobie."<sup>21</sup>

Według Goldmana to "bezpośrednie doświadczenie Boga" jest "przyrodzonym prawem wszystkich ludzi"<sup>22</sup>. Następnie sugeruje: "Ścieżka Daime jest wytyczona dla każdego, który jest przyciągany by po niej kroczyć i ewoluować w miarę postępowania, w przyspieszonym, ale wyraźnie indywidualnym tempie"<sup>23</sup>. Goldman argumentuje, że Daime jest rodzajem duchowego "'skrót', bardzo intensywną, wymagającą ścieżką, na którą ściągają ludzie, których dusze są gotowe na ogromny skok ewolucyjny, ludzie, którzy potrzebują bardzo głębokiego oczyszczenia i uzdrowienia, by zrobić ten skok, i którzy mają motywację do znalezienia odwagi, by podążać za nagleniem swej duszy"<sup>24</sup>. Goldman twierdzi:



Ścieżka Świętej Daime to autentyczna sekretna szkoła.

Są w niej poziomy wiedzy, etapy inicjacji, przez które przechodzi się w programie szybkiej ewolucji... .

Zadaniem wtajemniczonego jest pojawienie się, wypicie Daime, praca na ziemi, aby żyć według nauk ... kochać Boga, kochać ziemię, kochać wszystkie istoty w stworzeniu Bożym, wliczając siebie, kochać i szanować swych braci i siostry, akceptować prawdę swej własnej boskości i własnych błędów, nauczyć się wcielać przebaczenie i miłosierdzie, i zyskać ciężko wywalczona pokorę, która pochodzi z bezpośredniego spotkania z Boską siłą<sup>xxv</sup>.

Padrinho Alex Polari, inny starszy w tradycji Santo Daime, pisze w *Forest of Visions*: "Święta Daime nie jest dla każdego. Rytuały Daime nie mają być 'doświadczeniem', ale raczej dać szansę na intymną interakcję z Boską Istotą o niewyobrażalnej inteligencji, współczuciu, jasności i duchowej mocy".<sup>26</sup> Następnie mówi: "Napój sam w sobie jest nośnikiem, sakramentem. Jego spożycie reorganizuje nasz organiczny, neurochemiczny i energetyczny fundament, dostosowując nas do rzeczywistości duchowej i jej wielorakich znaczeń"<sup>27</sup>. Według Polari: "Ci, którzy uczą się pracować z tą świadomością światła i ją otrzymywać, synchronizują się z wyższymi planami czystej kosmicznej energii, która przenika plan astralny naszej planety. Kiedy pijemy z [tego] źródła nieśmiertelności, działamy poprzez modelową matrycę stworzoną przez wszystkie ... istoty wszechświata"<sup>28</sup>.

Myszę, że chociaż to niezwykle zwięzłe przedstawienie niektórych głównych filozoficznych pojmowań tradycji Santo Daime może sprawić, że niektórzy z was będą chcieli dowiedzieć się więcej (a być może inni ucieszą się, że się nie dowiedzą), być może bezpiecznie jest powiedzieć, że ta religijna tradycja posiada intrygujący, wielowarstwowy, złożony i spójny zestaw wierzeń, i dlatego możemy stwierdzić, że spełnia ona "filozoficzną zasadność", drugie z kryteriów Jamesa.

Jeśli chodzi o trzecie i ostatnie kryterium Jamesa, tj. "moralną przydatność", chciałbym zasugerować, że jeden z najważniejszych powodów, dla których osoby stają się członkami tradycji Santo Daime i nadal angażują się w tę trudną i wymagającą ścieżkę wewnętrznego oczyszczenia nie wynika głównie z głębi religijnego zrozumienia na tej ścieżce, ani nawet z głębokich mistycznych i wizjonerskich doświadczeń, które często występują, ale być może przede wszystkim i co najważniejsze, z fizycznych, moralnych, emocjonalnych, umysłowych i duchowych przemian, które dostrzegają w sobie i w innych w wyniku picia Daime.

Daime jest rozumiana jako coś więcej niż tylko napój otwierający świat duchowy. Jest również postrzegana jako uniwersalny eliksir leczniczy. Większość ludzi twierdzi, że po wypiciu Daime czuje się fizycznie i psychicznie naładowana, a integralną częścią procesu uzdrawiania, który katalizuje, jest oczyszczenie z pasożytów i toksyn. Podobnie, wbrew obawom, że Daime sama w sobie jest substancją uzależniającą, istnieją niezliczone opisy zdolności Daime do przezwyciężania uzależnienia osoby od narkotyków i alkoholizmu. W *Morality as Practice*, rozprawie doktorskiej Titti Kristiny Schmidt, szwedzkiej antropolog, która spędziła piętnaście miesięcy w Céu do Mapiá, jest relacja o człowieku imieniem Ernesto, który był uzależniony od narkotyków, zanim został praktykującym w Santo Daime. W *Morality as Practice*, Ernesto opisuje następującą trudną przemianę, przez którą przeszedł gdy walczył z uzależnieniem od narkotyków przy pomocy Daime: "Kiedy wypilem Daime po raz pierwszy, to było jak piekło. Przeszedłem bardzo ciężki okres i nie miałem żadnych dobrych doświadczeń. Jedyne, co dostałem, to wysoka gorączka, czyraki i rany na całym ciele"<sup>29</sup>. Według Ernesto, jego *limpeza* lub oczyszczenie trwało kilka miesięcy. Jak podkreśla:

Byłem tak odurzony dragami, że Daime musiała ciężko pracować ...

W końcu zacząłem czuć się lepiej. Myślałem, że wyzdrowiałem.

Więc przestałem pić Daime i wróciłem do dragów.

Ale tym razem było to prawdziwe piekło!

Inne dragi, które wcześniej były dla mnie ulgą, już nie działały.

Po kilku tygodniach poczułem się mniej więcej zmuszony do powrotu do Daime.

Wówczas zacząłem od nowa całą procedurę "oczyszczania".

Po jakimś czasie moje zdrowie się poprawiło

i po pewnym czasie zrozumiałem siłę i piękno Daime.

Od tamtej pory nigdy nie dotykałem żadnych narkotyków.<sup>30</sup>

Praktykujący w tradycji Santo Daime uważają, że Daime może leczyć wiele poważnych chorób. Jak podkreśla Schmidt: "Céu do Mapiá ma dziś narodową reputację jako społeczność lecznicza. Mieszkańcy wioski twierdzą, że mogą leczyć cały szereg dobrze znanych chorób, na przykład problemy skórne, choroby układu oddechowego, zakaźne infekcje, zapalenie wątroby, cukrzycę, trąd, malarię, robaki, czerwonkę, problemy trawienne, anemię, gorączki, grypę, zaburzenia psychiczne" itd.<sup>31</sup> Według Schmidta, "społeczność zyskała również uznanie na zewnątrz Brazylii, przyciągając ludzi, którzy mają nadzieję na wyleczenie z chorób śmiertelnych, takich jak rak i HIV/AIDS".

Ludzie, którzy przychodzą do Santo Daime z nadzieją, że zostaną wyleczeni ze swoich chorób, często opowiadają dramatyczne historie o swoim uzdrawiającym spotkaniu z Daime. Schmidt opowiada jedną z takich historii w jej relacji o Barbarze, kobiecie, u której zdiagnozowano nieoperacyjny guz mózgu:

Kiedy Barbara zaczęła pić Daime, przeżyła coś,  
co wielu członków nazywa "operacją duchową" ...  
Pod wpływem naparu z Daime była świadkiem własnej operacji  
przeprowadzonej przez grupę lekarzy w formie duchowej.  
Po operacji duchy kazały jej odpoczywać i jeść tylko  
niektóre przepisane pokarmy. Później, gdy Barbara wyzdrowiała,  
wróciła do szpitala w Sao Paulo i poprosiła o wykonanie nowego prześwietlenia.  
Ku zaskoczeniu lekarzy, guz zniknął.  
Jeszcze bardziej zdziwiło ich to, że Barbara (która nie ma zachodniego wykształcenia  
medycznego)  
potrafiła wyjaśnić całą operację, odpowiadającą zwykłej operacji mózgu.  
Mogła nawet opisać instrumenty używane przez duchowych lekarzy,  
instrumenty, które według Barbary, co potwierdzili lekarze w Sao Paulo,  
były podobne do tych używanych podczas zwykłych operacji mózgu<sup>33</sup>.

Dramatyczne fizyczne uzdrowienia nie są jedynymi efektami transformacji, które można przypisać Santo Daime. Istnieją również liczne pozytywne zmiany społeczne i ekologiczne, które zostały skatalizowane przez praktykujących w ruchu Santo Daime. Na przykład Céu do Mapiá jest regularnie odwiedzany przez wiele brazylijskich władz, które postrzegają go jako wzorową społeczność do naśladowania przez inne wioski w amazońskim lesie deszczowym. Osoby w Céu do Mapiá świadomie próbowały stworzyć ekowioskę, w której kładzie się silny nacisk nie tylko na ochronę ekosystemu w dwóch lasach narodowych otaczających Céu do Mapiá (Lasy Państwowe, które zostały utworzone w dużej mierze dzięki skoordynowanej inicjatywie czołowych członków ruchu Santo Daime pod koniec lat 1980), ale także dzięki nauczaniu się samowystarczalności poprzez rozwijanie zrównoważonych, świadomych ekologicznie interakcji z zasobami leśnymi. Schmidt zwraca uwagę, że w 2002 roku, "w wiosce było realizowanych ponad 40 projektów, które miały na celu, między innymi, ochronę lasów, edukację ekologiczną oraz produkcję alternatywnej medycyny leśnej i żywności"<sup>34</sup>. Céu do Mapiá stało się również miejscem, gdzie mieszkańcy tego regionu mogą szukać pomocy medycznej i/lub pracy. Wioska oferuje bezpłatną opiekę medyczną miejscowej ludności i prowadzi dwa szpitale: jeden oferujący medycynę o orientacji zachodniej, a drugi oparty na alternatywnych metodach leczenia.

Po raz kolejny, nawet w ramach ograniczeń tego niezwykle pobieżnego badania transformacyjnych skutków tradycji religijnej Santo Daime, wydaje się słuszne stwierdzenie, że trzecie kryterium Jamesa, "pomoc moralna", również może zostać szybko zakreślone na naszej liście. Istnieje wiele dowodów, że Santo Daime nie tylko ma zdolność promowania dobrego samopoczucia fizycznego i psychicznego, ale także sprzyja harmonijnym interakcjom społecznym i promuje miłość i szacunek do świata przyrody, co przejawia się w wielu konkretnych i trwających inicjatywach środowiskowych.

Biorąc pod uwagę wszystkie te informacje, chciałbym zasugerować, że opierając się na trzech kryteriach Jamesa służących do oceny wartości i ważności doświadczeń mistyczno-religijnych, możemy, a być może powinniśmy, wyciągnąć wniosek, że ta enteogeniczna tradycja mistyczna jest co najmniej tak samo warta naszego szacunku, jak każda z bardziej znanych tradycji mistycznych. Być może te substancje enteogenne naprawdę są tym, co się o nich mówi: głębokimi, świętymi, darami od Boga, które mogą nam bardzo pomóc w dążeniu do poznania prawdziwej natury nas samych, a także nazbyt często ukrytego piękna świata wokół nas.

1. James, William. *Essays in Religion and Morality*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), str. 84.
2. Ibid, str. 86.
3. Ibid, str. 89.
4. Ibid.
5. Ibid, str. 92.
6. Ibid, str. 93.
7. Ibid.
8. Ibid, str. 86.
9. Ibid, str. 87.
10. Fuller, Robert C. *Stairways to Heaven: Drugs in American Religious History*. (Boulder, CO: Westview Press, 2000), str. 73.
11. Ibid.
12. Papanicolaou, Andrew and Pete A. Y. Gunter, eds. *Bergson and Modern Thought: Towards a Unified Science*. (New York: Harwood Academic Publishers, 1987), str. 349-50.
13. Ibid, str. 350. Metafora telewizyjna Walda odzwierciedla sposób rozumienia związku między mózgiem a stanami świadomości, który był szeroko omawiany i rozwijany w Europie i Ameryce pod koniec XIX wieku, nie tylko przez Williama Jamesa i Henri Bergsona, ale także takich myślicieli jak F.C.S. Schiller i F.W.H. Myers. Edward i Emily Kelly nazywają tę perspektywę teorią "filtra" lub "transmisji". Dokładną i wnikliwą dyskusję na temat tej perspektywy można znaleźć w: Kelly, Edward F. i Emily William Kelly, *Irreducible Mind* (Lanham, Maryland: Rowman i Littlefield, 2007), str. 28-9, oraz 606-638. W Barnard, G. William, *Exploring Unseen Worlds* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997), str. 163-170, omawiam opracowanie Jamesa dotyczące tej teoretycznej perspektywy.
14. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), str. 24.
15. Polari de Alverga, Alex. *Forest of Visions: Ayahuasca, Amazonian Spirituality, and the Santo Daime Tradition*. (Rochester, Vermont: Park Street Press, 1999), str. xxii -xxiii.
16. Ibid, str. 75.
17. Ibid.
18. Komunikacja pisemna, 2008. Wielu praktykujących Santo Daime twierdzi, że czasami możliwe jest wspólne "objawienie" lub wizjonerskie doświadczenie duchowe podczas pracy z Daime. Schmidt dzieli się jednym z jej własnych doświadczeń, które, jak sądzi, prawdopodobnie ilustrują to zjawisko: "Podczas rytuału, kiedy leżałam w pokoju uzdrawiania, czułam się okropnie po wypiciu Daime, ogarnęły mnie pytania o Daime i świat duchowy. Nagle zauważyłam starą kobietę ... medium stojącą w drzwiach. Spojrzała prosto na mnie. Odważymniałam spojrzenie i będąc pod wpływem Daime, zaczęłam ją wypytwać, a ona cierpliwie odpowiadała na wszystkie moje pytania, żadne z nas nie wypowiedziało ani słowa". Schmidt zastanawiała się nad tym incydentem przez kilka dni, nie będąc pewna, czy odpowiedzi, które otrzymała od kobiety (które potem dobrze pamiętała) były tylko częścią jej wyobraźni. Tydzień później poszła do domu tej starej kobiety na przyjęcie urodzinowe. Nie była pewna, czy zapytać medium o to doświadczenie, więc po prostu siedziała w kuchni kobiety, obserwując, jak myje naczynia. Schmidt dodaje: "Po jakimś czasie postanowiłam zadać jej te same pytania, które dość dobrze pamiętałam. Nagle przestała pracować, spojrzała na mnie i powiedziała: 'Kristina, dlaczego znowu zadajesz te wszystkie pytania. Odpowiedziałam już na nie. Pamiętasz, jak stałam w drzwiach, patrząc na ciebie, podczas rytuału?' 'Tak', powiedziałam. 'No cóż, więc już to wiesz', powiedziała i kontynuowała to, co robiła". Schmidt, Titti Kristina. *Moralność jako praktyka: Santo Daime, ruch ekoreligijny w amazońskim lesie deszczowym [Morality as Practice: The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest]*. (Uppsala, Szwecja: Dysertacja, Uniwersytet w Uppsala. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology* 41. 2007), str. 170.
19. Komunikacja pisemna, 2008.
20. *Forest of Visions*, str. xxiv.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. Ibid.
24. Ibid, str. xxvi.
25. Ibid, str. xxx
26. Ibid, str. xxxi.
27. Ibid, str. 58.
28. Ibid, str. 59.
29. *Morality as Practice*, str. 127.
30. Ibid.
31. Ibid, str. 65.
32. Ibid.
33. Ibid, str. 128.
34. Ibid, str. 63.

[ tłumaczenie: cjuchu ]