

# Rytuały enteogeniczne, szamanizm i zielona psychologia

*(Entheogenic rituals, shamanism and green psychology)*

by

**Ralph Metzner**

Green Earth Foundation

*European Journal of Ecopsychology 4: 64-77 (2013)*

© **Ralph Metzner**

wersja ang. <http://www.en.psilocosy.info/ggeopcrjcmjeashlxcadcfes>

original text: [http://aje.wyrdwise.com/v4/EJE%20v4\\_Metzner.pdf](http://aje.wyrdwise.com/v4/EJE%20v4_Metzner.pdf)

backup source: [http://www.psilocosy.info/resources/EJE%20v4\\_Metzner.pdf](http://www.psilocosy.info/resources/EJE%20v4_Metzner.pdf)

[ tłumaczenie: cjuchu ]

## **Spis Treści:**

**Streszczenie**

**Wprowadzenie**

**Psychedeliki jako sakrament czy rekreacja**

**Badania świadomości enteogenami**

**Substancje enteogenne w kulturach szamańskich**

**Potencjały enteogenów w rytualnych praktykach uzdrawiania**

**Wnioski podsumowujące**

**Odnosiniki**

## **Streszczenie**

Zachodni badacze badali drągi psychodeliczne, czyli poszerzające świadomość, jako dodatki do psychoterapii, podczas gdy ich roślinne odpowiedniki są używane w tradycyjnym kontekście ceremonialnym w celu uzdrawiania i praktyki duchowej. Ekstrakty roślinne z tytoniu, koki, kawy i konopi indyjskich, używane jako sakramenty w rdzennych kulturach, stały się drogami rekreacyjnymi we współczesnym społeczeństwie. Badania nad substancjami poszerzającymi świadomość lub substancjami enteogennymi, takimi jak MDMA, LSD i psilocybina, skupiały się na ich wartości jako środków wspomagających psychoterapię. Ogólnoświatowa, podziemna kultura zaadaptowała stosowanie halucynogennych roślin i grzybów, takich jak grzyby psilocybe, ayahuasca, iboga i peyotl, w małych grupach hybrydowych ceremonii terapeutyczno-szamańskich, a także podczas wydarzeń na dużą skalę, takich jak festiwale rave. Podstawowymi elementami takich rytuałów hybrydowych są: struktura okręgu, przestrzeń rytualna i swego rodzaju ołtarz, obecność doświadczonego starszego lub przewodnika, stosowanie zasłon na oczy lub półmroku oraz kulturowanie pełnej szacunku, duchowej postawy.

**Słowa kluczowe:** Enteogeny, psychodeliki, halucynogeny, poszerzanie świadomości, MDMA, grzyby psilocybe, ayahuasca, LSD, rytuały hybrydowe, szamanizm.

# Wprowadzenie

Moje zainteresowania badawcze potencjałem dragów psychodelicznych w zakresie transformacji świadomości rozpoczęły się, gdy byłem studentem studiów podyplomowych na Uniwersytecie Harvarda na początku lat 1960, gdzie studiowałem z Timothyem Learym i Richardem Alpertem (późniejszy Ram Dass). Następnie zainteresowałem się rolą odmiennych stanów świadomości (wywołanych roślinami i innymi metodami) w trzech wielkich tradycyjnych systemach transformacji - szamanizmie, alchemii i jodze. Obecnie zacząłem postrzegać szamańskie lub neoszamańskie zastosowanie rytualne takich roślin, wraz z ziołolecznictwem i rolnictwem organicznym, jako część ogólnoświatowego ruchu w kierunku bardziej zrównoważonego i świadomego związku ze światem roślin. W tym eseju dokonuję przeglądu roli psychoaktywnych medykamentów roślinnych i spekuluję, w jaki sposób można je zintegrować ze społeczeństwem w zdrowy sposób.

Jest takie pytanie, które mnie niepokoi, i niewątpliwie innych, od czasu rozkwitu badań psychodelicznych w latach 1960, kiedy wiele grup i osób było zajętych problemem asymilacji nowych i potężnych substancji zmieniających umysł w społeczeństwie zachodnim. Pytanie, postawione po prostu, brzmiało następująco: w jaki sposób Indianom amerykańskim udało się zintegrować stosowanie pejotlu ze swoją kulturą, w tym jego legalne używanie jako sakramentu po dziś dzień, kiedy osobom zainteresowanym badaniami nad świadomością za pomocą dragów w dominującej białej kulturze udało się jedynie sprawić, że badania w całej tej dziedzinie stały się tematem tabu, a wszelkie stosowanie tych substancji uznano za przestępstwo karane pozbawieniem wolności? Stosowanie pejotlu rozprzestrzeniło się z Meksyku na plemiona Północnych Rdzennych Amerykanów w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i znalazło akceptację jako sakrament w ceremoniach Kościoła Rdzennych Amerykanów. Jest on rozpatrywany za jedną z postaci rytuałów religijnych praktykowanych przez niektóre plemiona; i uznawany przez socjologów za jego rolę jako antidotum na nadużywanie alkoholu.

Ta intrygująca zagadka z etnopsychologii i historii społecznej była dla mnie osobiście istotna, ponieważ byłem jednym z badaczy psychodelików, który dostrzegł ogromny potencjał transformacyjny dragów "poszerzających świadomość", jak je nazywaliśmy, i byłem chętny kontynuować badania nad ich znaczeniem psychologicznym. Można śmiało stwierdzić, że żaden z pierwszych badaczy w tej dziedzinie, w latach pięćdziesiątych i wczesnych sześćdziesiątych, nie przeczuwał nadchodzącego zamieszania społecznego ani gwałtowności reakcji prawno-politycznej. Z pewnością Albert Hofmann, szwajcarski chemik, który odkrył LSD, będący uosobieniem ostrożnego, konserwatywnego naukowca, poświadczył swą konsternację i zaniepokojenie rozprzestrzenianiem się schematów nadużywania tego, co tak przejmująco nazwał swym "problematycznym dzieckiem" (*Sorgenkind*).

Skutkowało to dziwnym paradoksem, że substancje uważane za zło społeczne i problem organów ścigania w dominującej kulturze głównego nurtu, są sakramentem jednej szczególnej subkultury w tym większym społeczeństwie. Ponieważ kultury rdzennych Amerykanów, które przetrwały, są starsze i pod wieloma względami bardziej wyrafinowane ekologicznie niż kultury europejskich najeźdźców i osadników, zbadanie przedstawionego powyżej paradoksu może prowadzić do kilku bardzo interesujących rozważań.

Odpowiedź na zagadkę etnopsychologiczną stała się dla mnie jasna dopiero, gdy zacząłem obserwować i uczestniczyć w szeregu innych ceremonii rdzennych Amerykanów, które nie wiązały się ze stosowaniem pejotlu - takich jak kręgi uzdrawiające śpiewem, ceremonie "szałas potów" i "tańca duchów". Zauważyłem to, co sprawozdało wielu etnologów: że ceremonie te miały jednocześnie charakter religijny, leczniczy i psychoterapeutyczny. Szałas potów, podobnie jak rytuał pejotlowy, uważany jest za świętą ceremonię, za formę czczenia Stwórcy; są one również praktykowane jako forma uzdrawiania fizycznego; i służą do rozwiązywania osobistych i zbiorowych problemów psychologicznych. Zatem dla plemion, które przyjmowały pejotl, naturalnym było dodanie tego medium do innych, z którymi byli już zaznajomieni, w ramach ceremonii wyrażającej i wzmacniającej integrację ciała, umysłu i ducha.

Z kolei w dominującym społeczeństwie białego człowieka, medycyna, psychologia i duchowość religijna są oddzielone pozornie nieprzezwykłymi różnicami w paradygmatach. Przedstawiciele zawodów medycznych, psychologicznych i religijnych oraz ustalone grupy, każda z osobna, były zbyt przestraszone nieprzewidywalnymi transformacjami percepcji i światopoglądu, które dragi psychodeliczne zdawały się wywoływać. Reakcją dominującego społeczeństwa był więc strach, po którym zakazano nawet dalszych badań. Żadna z trzech uznanych profesji nie chciała tych instrumentów poszerzających świadomość, ani nie chciała by



ktokolwiek inny mógł z nich korzystać z własnego, wolnego wyboru. Ukrytym założeniem było (i jest), że ludzie są zbyt nieświadomi i łatwowierni, aby móc dokonywać przemyślanych i świadomych wyborów dotyczących leczenia swych chorób, rozwiązywania problemów psychologicznych lub praktykowania religii. Te reakcje odzwierciedlają fragmentaryczny stan naszego społeczeństwa.

Dla większości Rdzennych Amerykanów i rodzimych społeczności we wszystkich częściach świata, uzdrawianie, czczenie i rozwiązywanie problemów sprowadza się do jednego sposobu, czyli drogi Wielkiego Ducha, drogi Matki Ziemi, drogi tradycyjnej. Rozumienie integracyjne podane w wizjach pejotlowych lub w doświadczeniach z ekstraktami roślinnymi, takimi jak *ayahuasca* w Ameryce Południowej czy *iboga* w Afryce Środkowej, nie budzi strachu, ale jest akceptowane i szanowane. W tym przypadku ukryte założenie jest takie, że każdy ma możliwość, a nawet odpowiedzialność, dostrojenia się do wyższych duchowych źródeł wiedzy i wzięcia odpowiedzialności za własne utrzymywanie zdrowia i praktyki duchowej. Za cel ceremonii, z użyciem substancji leczniczych lub bez, uważa się ułatwienie takiego dostrojenia. W rzeczywistości, słowo "medycyna" jest używane w kręgach Rdzennych Amerykanów w odniesieniu do jakiegokolwiek substancji, praktyki, a nawet słów lub osób - posiadających rodzaj integrującej mocy duchowej.

Odrodzenie zainteresowania szamańskimi praktykami uzdrawiania i dywinacji można postrzegać jako wyraz ogólnoswiatowego dążenia do odnowienia duchowej relacji ze światem przyrody. W ciągu ostatnich dwóch tysiącleci cywilizacja zachodnia w coraz większym stopniu rozwinęła wzorce dominacji i wyzysku oparte na aroganckim założeniu o ludzkiej wyższości. Ten dominujący wzorzec wiązał się ze stopniowym rozczarowywaniem naturą nieczłowieczą i z jej ogromnym niszczeniem. Natomiast wielu rdzennych mieszkańców praktykujących szamanizm utrzymuje wierzenia i wartości, które honorują i szanują integralność, a nawet świętość całej natury, w jej nieskończonej różnorodności przejawów. Ich styl życia obejmuje rytuały upamiętniania żywych inteligencji, zwanych "duchami", nieodłącznie związanych ze światem przyrody.

We współczesnym światopoglądzie takie uznanie "duchów" w naturze jest uważane za przekraczające zdrowy rozsądek. "Duchowe" i "naturalne" są uważane w zasadzie za przeciwieństwa. Jednakże ci poszukiwacze, którzy ponownie praktykują szamańskie metody z wcześniejszych czasów i kultur, odkrywają na nowo, że metody te wcale nie są sprzeczne z ciekawością i pełnym szacunku poszukiwaniem wiedzy przez naukowego odkrywcę lub badacza. Odrodzenie szamańskich praktyk rytualnych i animistycznego światopoglądu można postrzegać jako część ogólnoswiatowej reakcji człowieka na degradację ekosystemów i biosfery. Te grupy i jednostki wyrażają nową świadomość, a także odrodzenie starożytnej świadomości organicznych i duchowych powiązań wzajemnych całego życia na tej planecie.

## Psychedeliki jako sakrament czy rekreacja

Kilku obserwatorów, w tym między innymi Andrew Weil, zwróciło uwagę na historyczny wzorzec, że w miarę jak zachodnie społeczeństwo kolonialne adaptowało psychoaktywne substancje roślinne czy spożywcze z rodzimych kultur, wzorzec ich stosowania *zdevoluował się* z sakramentalnego na rekreacyjny. *Tytoń* był historycznie uważany za roślinę świętą lub roślinę mocy, przez Indian z Ameryki Północnej, Środkowej i Południowej, i wciąż jest za taki uważany przez rdzennych Amerykanów. Jednakże w białej kulturze Zachodu oraz w krajach znajdujących się pod wpływem tej dominującej kultury, palenie papierosów jest oczywiście rekreacyjne, a uzależnienie od tytoniu stało się głównym problemem zdrowia publicznego. Roślina *koka*, uprawiana i używana przez plemiona Indian andyjskich, była traktowana jako bóstwo, *Mama Coca*, i była ceniona za jej właściwości utrzymujące zdrowie i energię. Z drugiej strony, skoncentrowany ekstrakt *kokaina* jest drakiem wyłącznie rekreacyjnym i jego niekontrolowane stosowanie jako takie doprowadziło do poważnych problemów zdrowia publicznego. W tym, i innych przypadkach desakralizacji leku roślinnego towarzyszyła kryminalizacja. Nawet nasz najpopularniejszy stymulant *kawa* jest przykładem tego trendu: najwyraźniej odkryta i używana przez islamskich sufich, którzy cenili jej właściwości pobudzające podczas długich nocy modlitwy i medytacji, stała się modnym napojem rekreacyjnym w społeczeństwie europejskim w XVII wieku, a nawet została na pewien czas zakazana jako zbyt niebezpieczna. Z kolei *konopie indyjskie*, używane przez niektóre sekty tantryzmu hinduskiego jako środek wzmacniający wizualizację i medytację oraz przez pracowników fizycznych jako środek relaksujący, stały się symbolem rekreacyjnego "haju", związanego z karą więzienia za zwykłe posiadanie.

Ponieważ sakramentalne rośliny lecznicze zostały tak szybko i całkowicie zdesakralizowane po zaadaptowaniu

przez coraz bardziej materialistyczną kulturę Zachodu, nie jest zaskakujące, że nowo odkryte, syntetyczne dragi psychoaktywne zostały generalnie bardzo szybko zaklasyfikowane jako albo rekreacyjne, albo narkotyczne - nawet te, jak psychedeliki, których efekty są odwrotne do "wywołujących sen". Jednocześnie w miarę rozpowszechniania się masowego i niesakramentalnego stosowania roślin psychoaktywnych i nowo zsyntetyzowanych analogów, szerzyły się wzorce nadużywania i uzależnienia. Zgodnie z przewidywaniami, ugruntowane społeczeństwo zareagowało zakazami, co z kolei sprzyjało zorganizowanej działalności przestępczej. Dzieje się tak pomimo faktu, że wielu pierwotnych odkrywców nowych psychedelików syntetycznych, ludzi takich jak Albert Hofmann i Alexander Shulgin, to osoby o głębokiej integralności duchowej. Ani oni, ani wysiłki filozofów takich jak Aldous Huxley, Alan Watts i Huston Smith, czy psychologów takich jak Leary, Alpert i wielu innych, w propagowaniu świętej i pełnej szacunku postawy wobec tych substancji, nie były w stanie zapobiec wystąpieniu tej właśnie profanacji.

Odkryty później psychedelik fenetyloaminowy (zwany także *empatogennym*) MDMA stanowi pouczający przykład tego zjawiska. Wydaje się, że w latach 1970 utrwaliły się dwa wzorce jego stosowania: niektórzy psychoterapeuci i osoby o skłonnościach duchowych zaczęły badać jego możliwe zastosowania jako terapeutycznego środka wspomagającego i jako wzmacniacza praktyki duchowej. Inna, znacznie większa grupa osób zaczęła stosować go w celach rekreacyjnych, jako społecznego "haju" porównywalnego pod pewnymi względami do kokainy. Nieodpowiedzialne i powszechne stosowanie w tej drugiej kategorii przez rosnącą liczbę osób, co zrozumiałe, wywołało niepokój władz medycznych i egzekwujących prawa. Nastąpiła przewidywalna reakcja: MDMA zostało sklasyfikowane w Stanach Zjednoczonych jako narkotyk z Wykazu I, co umieszcza je w tej samej grupie co heroina, konopie indyjskie i LSD, uznając wytwarzanie, stosowanie lub sprzedaż za czyn karalny, i wysyłając wyraźnie zrozumiałą sygnal tabu do badaczy farmaceutycznych i medycznych.

Po tym, jak Albert Hofmann zidentyfikował psilocybinę jako psychoaktywny składnik meksykańskiego "magicznego grzyba" (*Psilocybe mexicana*), sprowadził trochę zsyntetyzowanej psilocybiny dla mazateckiej szamanki, Maríi Sabiny, w celu uzyskania jej oceny tego, jak zbliżony był zsyntetyzowany składnik do produktu naturalnego. Czyniąc to, podążał właściwą ścieżką uznania prymatu substancji botanicznej nad syntetyczną. Sugerowano, że dla każdego ważnego psychedeliku syntetycznego istnieje jakaś roślina naturalna zawierająca te same składniki, i że być może naszą strategią badawczą powinno być znalezienie botanicznego "gospodarza" psychedelików wychodzących z laboratorium. Badania nad szamańskim zastosowaniem halucynogennych nasion morning glory zwanej ololiuhqui w starożytnym Meksyku, które zawierają analogi LSD, umożliwiły głębsze zrozumienie możliwości tej substancji.

Jeśli Wasson, Hofmann i Ruck mają rację w swojej propozycji, że napój na bazie sporyszu, przypominający LSD, był stosowany jako sakrament inicjacyjny w Eleusis, konsekwencje są głębokie. Zgodnie z teorią pól morfogenetycznych Ruperta Sheldrake'a, rytuały, jak każda aktywność wzorcowa, zyskują swą moc dzięki precyzyjnemu powtarzaniu wszystkich elementów. Można przypuszczać, że poprzez ponowną hodowlę lub rehybrydyzację tej konkretnej rośliny, jaka była stosowana w starożytności, moglibyśmy "dostroić się" do, i reaktywować, pole morfogenetyczne Misteriów Eleuzyjskich, najbardziej budzącego podziw rytuału mistycznego starożytnego świata.

Nie ma właściwego powodu, dla którego stosowanie sakramentalne i rekreacyjne substancji z umiarem nie mogłoby współistnieć. W rzeczywistości wśród rdzennych Amerykanów tytoń często odgrywa tę podwójną rolę: po rytuale świętej fajki z tytoniem i innymi ziołami, uczestnicy mogą palić papierosy, aby się zrelaksować. Znamy sakramentalne stosowanie wina w katolickim obrzędzie komunii i z pewnością znamy rekreacyjne stosowanie wina. Potrafimy oddzielić te dwa konteksty i potrafimy rozpoznać, kiedy rekreacyjne użytkowanie staje się uzależnieniem i nadużyciem. Można sobie wyobrazić rozwój podobnego wyrafinowania w odniesieniu do psychoaktywnych produktów roślinnych. Można wyróżnić zastosowania sakramentalne i terapeutyczne; mogą także rozwinąć się pewne wzorce stosowania, które będą bardziej zabawowe, odkrywcze i hedonistyczne - a jednocześnie będą mieścić się w rozsądnych i akceptowalnych ramach społecznych, które minimalizują szkody.

Nadużywanie dragu w tak racjonalnym i rozsądnym systemie nie byłoby funkcją tego, kto go używa, lub skąd pochodzi, czy jego klasyfikacji chemicznej - ale raczej konsekwencji behawioralnych osoby, która ten drag stosuje. Za alkoholika, czyli osobę nadużywającą alkoholu, uznaje się tego, kogo relacje międzyludzkie i społeczne ulegają zauważalnemu pogorszeniu. Nie powinno być trudności w ustaleniu podobnych kryteriów



nadużywania dla innych dragów psychoaktywnych.

## Badania świadomości enteogenami

W dziedzinie badań nad świadomością, "hipoteza nastawienia i otoczenia", sformułowana po raz pierwszy przez Timothy'ego Leary'ego na początku lat sześćdziesiątych, pomaga nam zrozumieć psychoaktywne dragi i rośliny jako jedną z klas czynników wyzwalających w obrębie całej gamy możliwych katalizatorów odmiennych stanów świadomości. Teoria ta stwierdza, że *treść doświadczenia psychodelicznego jest funkcją nastawienia (intencji, postawy, osobowości, nastroju) oraz otoczenia (interpersonalnego, społecznego i środowiskowego)*; i że drag działa jako rodzaj wyzwalacza, katalizatora lub niespecyficznego wzmacniacza (W mniejszym stopniu, decydująca rola nastawienia i otoczenia dotyczy także innych dragów psychoaktywnych, takich jak stymulanty i środki uspokajające). Hipotezę tę można również zastosować do zrozumienia dowolnego zmienionego stanu świadomości, gdy uznamy, że wyzwalaczami mogą być inne rodzaje bodźców - na przykład indukcja hipnotyczna, technika medytacyjna, *mantra*, dźwięk lub muzyka, oddychanie, izolacja sensoryczna, ruch, seks, naturalne krajobrazy, przeżycie bliskie śmierci i tym podobne.

Ważne wyjaśnienie wynika z uwzględnienia rozróżnienia pomiędzy stanem (świadomości) a cechą psychologiczną; pomiędzy zmianami stanu a zmianami cech. Na przykład psychologowie rozróżniają stan lęku od cechy lęku. William James w swoim klasycznym dziele *Odmiany doświadczenia religijnego* omówił tę kwestię w kategoriach tego, czy doświadczenie religijne lub nawrócenie koniecznie prowadzą do "świętszych", bardziej oświeconych cech. To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie dla oceny wartości lub znaczenia odmiennych stanów wywołanych dragami. Tylko poprzez zwrócenie uwagi na zarówno zmiany stanu (wizje, wglądy, uczucia), *jak i* na długoterminowe zmiany behawioralne lub cechy, można osiągnąć wszechstronne zrozumienie tych zjawisk.

Posiadanie wglądu nie jest tym samym, co umiejętność zastosowania tego wglądu. Nie ma nieodłącznego związku pomiędzy mistycznym doświadczeniem jedności a wyrazem lub manifestacją tej jedności w sprawach życia codziennego. Ta kwestia jest być może oczywista, jednak często jest pomijana przez tych, którzy twierdzą, że drag nie może w zasadzie wywoływać prawdziwego doświadczenia mistycznego ani odgrywać żadnej roli w życiu duchowym. Czynniki wewnętrzne, obejmujące przygotowanie, oczekiwanie oraz intencję, decydują o tym, czy dane doświadczenie jest autentycznie religijne. Podobnie, intencja jest kluczowa dla pytania, czy zmieniony stan świadomości powoduje jakiegokolwiek trwałe zmiany osobowości. Intencja jest rodzajem mostu prowadzącego ze zwykłego, lub konsensusowego, stanu rzeczywistości do stanu podwyższonej świadomości; i może także stanowić most z tego podwyższonego stanu z powrotem do zwykłej rzeczywistości.

Model ten pozwala nam zrozumieć, dlaczego niektórzy mogą twierdzić, że te(n) sam(e) drag(i) prowadzi do *nirwany* lub wizji religijnej, a innych może prowadzić do perwersji, przemocy i przestępczości. Drag jest jedynie narzędziem lub katalizatorem, pozwalającym osiągnąć pewne odmienne stany - które to stany odmienne zależą od intencji. Co więcej, nawet jeśli stan wywołany dragiem jest łagodny i ekspansywny, to, czy prowadzi do długotrwałych zmian pozytywnych, czy nie, jest również kwestią intencji lub nastawienia, a także ciągłej praktyki.

Potencjał dragów psychodelicznych do działania jako katalizatory transformacji w *gnozę*, czyli bezpośrednią, ciągłą świadomość boskiej rzeczywistości, nawet jeśli tylko u niewielkiej liczby ludzi, wydaje się mieć ogromne znaczenie. Tradycyjnie, liczba osób, które miały doświadczenia mistyczne, była bardzo mała; liczba tych, którym udało się zastosować tego rodzaju doświadczenia w praktyce, była prawdopodobnie jeszcze mniejsza. Zatem odkrycie, że psychodeliki ułatwiają takie doświadczenia i procesy można uznać za jeden, bardzo ważny czynnik ogólnego duchowego przebudzenia zbiorowej świadomości ludzkiej. Inne czynniki, które można w tym kontekście wymienić, to rewolucyjne zmiany paradygmatu w naukach fizycznych i biologicznych, rosnące zainteresowanie wschodnimi filozofiami i dyscyplinami duchowymi oraz rosnąca świadomość wielokulturowej jedności rodziny ludzkiej, spowodowana przez globalne sieci komunikacyjne.

## Substancje enteogenne w kulturach szamańskich

We wcześniejszych pracach podkreślałem nowość dragów psychodelicznych i niewyobrażalny potencjał, jaki można urzeczywistnić poprzez ich konstruktywne zastosowanie. Postrzegałem je jako pierwsze produkty technologii zorientowanej na ludzkiego ducha. Nadal doceniam potencjalną rolę nowych, syntetycznych psychodelików w badaniach świadomości i być może ewolucji świadomości. Jednak moje poglądy zmieniły się nieco pod wpływem odkryć i pism antropologów kultury i etnobotaników, którzy wskazali na rolę zmieniających umysły i wizjonerskich produktów botanicznych w tradycyjnych kulturach na całym świecie. W takim ujęciu świata, bliższym kulturom rdzennym, ludzkość postrzegana jest jako będąca w relacji współświadomości, komunikacji i współpracy z królestwem zwierząt, królestwem roślin i światem minerałów. W takich kulturach, spożywanie halucynogennych preparatów roślinnych w celu uzyskania wiedzy - do uzdrawiania, prorokowania, komunikacji z duchami, przewidywania niebezpieczeństw i rozumienia wszechświata, jawi się jako jedna z najstarszych i najcenniejszych tradycji.

Nie można czytać prac R. Gordona Wassona o mezoamerykańskich kultach grzybowych, ani prac Richarda E. Schultesa o obfitości halucynogenów w regionie Amazonii, czy badań międzykulturowych takich autorów jak Michael Harner, Joan Halifax, Peter Furst, Wade Davis i Luis Eduardo Luna lub międzykulturowo zorientowanych badaczy medycznych i psychiatrycznych, takich jak Andrew Weil, Claudio Naranjo i Stanislav Grof, lub relacji bardziej osobistych, takich jak pisma Carlosa Castanedy, braci McKenna czy biografii Manuela Cordovy autorstwa Bruce'a Lamba, bez odniesienia silnego wrażenia wszechobecności poszukiwania wizji, wglądów i niezwykłych stanów świadomości w światowych tradycjach szamańskich. Badania te pokazują, że psychoaktywne rośliny i grzyby są stosowane w wielu, choć w żadnym razie nie we wszystkich kulturach szamańskich, które dążą do takich stanów. W szamańskich kulturach półkuli północnej, w Ameryce, Europie i Azji, stosowanie metody podróży na bębnie wydaje się bardziej powszechne - prawdopodobnie dlatego, że w strefach umiarkowanych występuje względny niedobór halucynogenów wizjonerskich w porównaniu z tropikami.

Kultury szamańskie na całym świecie znają szeroką gamę sposobów na wchodzenie w niezwykle rzeczywistości. Michael Harner zwrócił uwagę, że "prowadzenie słuchowe" z długotrwałym bębnieniem jest być może równie powszechną technologią na wchodzenie w stany szamańskie, jak stosowanie halucynogenów. W niektórych kulturach, rytmiczna hiperwentylacja wywołana pewnymi rodzajami skandowania może być kolejną formą wyzwiania odmiennego stanu świadomości. Duchy zwierzęce stają się przewodnikami i sprzymierzeńcami w inicjacji szamańskiej. Duchy roślinne również mogą stać się "pomocnikami", nawet jeśli roślina nie jest przyjmowana wewnątrz ani przez doktora, ani przez pacjenta. Dym tytoniowy używany jako oczyszczacz, a także jako wsparcie w modlitwie, jest w rzeczywistości najpowszechniej stosowaną psychoaktywną substancją roślinną w społecznościach tubylczych i metysów w Ameryce Południowej. W niektórych tradycjach, oprócz roślin, podczas ceremonii używa się także kryształów, aby skupić energię na widzeniu i uzdrawianiu. Poprzez modlitwę i medytację następuje zestrojenie z bóstwami i duchami tej ziemi, czterema kierunkami, żywiołami i Duchem Stwórcy. Wiedza uzyskana z innych stanów i innych światów jest wykorzystywana do ulepszania sposobu, w jaki żyjemy na tym świecie. Stosowanie roślin halucynogennych, jeśli ma miejsce, jest zwykle częścią zintegrowanego kompleksu wzajemnych powiązań pomiędzy naturą, duchem i ludzką świadomością.

Dlatego wydaje mi się, że lekcje, których mamy się nauczyć od tych poszerzających świadomość roślin w szamanizmie, muszą dotyczyć nie tylko uznania innych wymiarów ludzkiej psychiki, ale radykalnie innego światopoglądu - światopoglądu, który został utrzymany w wierzeniach, praktykach i rytuałach wielu rdzennych kultur szamańskich i prawie całkowicie zapomniany lub stłumiony przez kulturę materialistyczną współczesności. Istnieje oczywiście pewna niezwykła ironia w fakcie, że potrzeba materialnej substancji, aby obudzić uspioną świadomość tak wielu nam współczesnych na rzeczywistość niematerialnych energii, form i istot.



# Potencjały enteogenów w rytualnych praktykach uzdrawiania

Jeśli porównamy sposób, w jaki zachodnia medycyna i psychoterapia wcielały dotychczas psychedeliki do praktyki uzdrawiania (tak naprawdę tylko na bardzo ograniczonej podstawie badawczej), z szamańskimi ceremoniami uzdrawiania przy użyciu enteogennych substancji roślinnych, nieuniknione jest dostrzeżenie znaczenia rytuału. Tradycyjna szamańska forma ceremonialna obejmująca rośliny halucynogenne jest starannie ustrukturyzowanym doświadczeniem, w którym mała grupa ludzi zbiera się z pełnym szacunku, duchowym nastawieniem, aby uczestniczyć w głębokiej wewnętrznej podróży uzdrawiania i transformacji, ułatwianej przez te potężne katalizatory. "Podróż" jest w społeczeństwach szamańskich preferowaną metaforą opisującą to, co nazywamy "odmiennym stanem świadomości".

Istnieją trzy istotne różnice pomiędzy szamańskimi ceremoniami enteogenicznymi a typową psychoterapią psychedeliczną. *Jedną* z nich jest to, że tradycyjne rytuały szamańskie zawierają bardzo niewiele, lub brak rozmów między uczestnikami, z wyjątkiem być może fazy przygotowawczej lub po doświadczeniu mającym na celu wyjaśnienie otrzymanych nauk i wizji. *Drugą* jest to, że śpiew, lub skandowanie szamana, jest niezmiennie uważane za niezbędne dla powodzenia w procesie uzdrawiania lub dywinacji. Ponadto śpiew typowy dla rytuałów enteogenicznych ma zwykle dość szybki rytm, podobny do rytmicznego pulsu podczas szamańskich podróży na bębnie. Psychicznie, rytmiczne skandowanie, podobnie jak puls bębna, wydaje się wspierać poruszanie w przepływie wizji i minimalizować prawdopodobieństwo utknięcia w przerażających lub uwodzicielskich doświadczeniach. *Trzecią* charakterystyczną cechą tradycyjnych ceremonii jest to, że prawie zawsze odbywają się one w ciemności lub przy słabym świetle, co ułatwia pojawienie się wizji. Wyjątkiem jest ceremonia pejotlu wykonywana wokół ogniska (choć także w nocy); tutaj uczestnicy mogą widzieć wizje, wpatrując się w ogień.

Pokrótkę wspomnę o niektórych odmianach tradycyjnych rytuałów z udziałem halucynogenów. Podczas ceremonii *pejotlu* Amerykańskiego Kościoła Rodzimego w Ameryce Północnej, uczestnicy siedzą w kręgu, w tipi, na ziemi, wokół płonącego centralnego ognia. Ceremonia trwa całą noc i jest prowadzona przez "drogowca" z pomocą bębniarza, opiekuna ognia i człowieka cedru (w celu oczyszczenia). Do okola przekazuje się kij i grzechotkę, a uczestnicy śpiewają pieśni pejotlowe, których takt jest szybki i rytmiczny. Ceremonie pejotlowe Indian Huicholów z północnego Meksyku również odbywają się wokół ogniska, z dużą ilością śpiewu i opowiadania historii, po długiej grupowej pielgrzymce w poszukiwaniu rzadkiego kaktusa.

Ceremonie z kaktusem *San Pedro* w regionach andyjskich, również przeprowadzane są czasami wokół ogniska, ze śpiewem; ale czasami *curandero* ustawia ołtarz, na którym umieszczane są różne symboliczne figurki i przedmioty, reprezentujące jasne i ciemne duchy, które można napotkać.

Ceremonie grzybowe (*velada*) Indian Mazateków z Meksyku polegają na tym, że uczestnicy siedzą lub leżą w bardzo ciemnym pomieszczeniu, tylko z małą świecą. Uzdrowiciel, którym może być kobieta lub mężczyzna, śpiewa niemal bez przerwy przez całą noc, wplatając w swe pieśni imiona chrześcijańskich świętych, jej duchowych sojuszników i duchów Ziemi, żywiołów, zwierząt i roślin, nieba, wody i ognia.

Tradycyjne ceremonie Indian amazońskich lub metysów z użyciem ayahuaski obejmują również małą grupkę siedzącą w kręgu, w półmroku, podczas gdy wtajemniczeni uzdrowiciele śpiewają pieśni (*icaros*), dzięki którym ma miejsce uzdrowienie i/lub diagnoza. Pieśni te mają także dość szybki puls rytmiczny, który podtrzymuje przepływ wrażeń. Czasami stosowane są szamańskie metody "ssania" wydobywające toksyczne pozostałości psychiczne lub magiczne implanty.

Ceremonie z udziałem korzenia afrykańskiej rośliny *iboga*, używanej przez kult Bwiti w Gabonie i Zaire, obejmują ołtarz z wizerunkami przodków i bóstw oraz ludzi siedzących na podłodze i sporo skandujących i trochę tańczących. Często w sali zgromadzeń znajduje się lustro, w którym wtajemniczeni mogą "zobaczyć" duchy swoich przodków.

Porównując zachodnią psychoterapię w asyście psychoaktywnej z szamańskimi rytuałami uzdrawiania enteogenicznego, możemy zauważyć, że rola doświadczonego przewodnika lub terapeuty jest równie ważna w obu przypadkach, a znaczenie nastawienia (intencji) i otoczenia jest pośrednio uznawane i artykułowane w

formach rytuału. Podstawową intencją w obu praktykach jest uzdrowienie i rozwiązanie problemu. Terapeutyczne rezultaty mogą wystąpić w przypadku obu podejść, chociaż podstawowe paradygmaty choroby i leczenia są zupełnie inne. Dwa elementy w tradycjach szamańskich, które stanowią najbardziej bezpośrednio i radykalnie wyzwanie dla akceptowanego, zachodniego światopoglądu, to istnienie wielu światów i istot duchowych - koncepcje takie są uważane za całkowicie wykraczające poza granice zarówno rozumu, jak i nauki, chociaż są traktowane jako oczywiste w światopoglądzie tradycyjnych społeczeństw szamańskich.

Warto wspomnieć, że w przypadku *ayahuaski*, w Brazylii rozwinęły się trzy odrębne, synkretyczne ruchy religijne lub kościoły, które włączają przyjmowanie ayahuaski do swoich ceremonii religijnych jako centralny sakrament. Tutaj intencją rytuału nie jest tyle uzdrawianie lub terapeutyczny wgląd, co wzmacnianie wartości moralnych i więzi społecznych. Formy ceremonialne przypominają tu o wiele bardziej rytuały kultu w kościele niż gabinet psychoterapeuty lub sesję uzdrawiania szamańskiego.

Istnieje również kilka różnych rodzajów rytuałów nastawienia i otoczenia przy użyciu halucynogenów na współczesnym Zachodzie, od swobodnego, rekreacyjnego "tripowania" kilku przyjaciół, po imprezy "rave" dla setek, a nawet tysięcy osób, łączących ekstazy (MDMA) z ciągłym, rytmicznym pulsowaniem muzyki techno. Moje własne badania skupiały się na tym, co można by nazwać neoszamańskimi kręgami medycznymi, które stanowią rodzaj hybrydy podejścia psychoterapeutycznego i tradycyjnych podejść szamanistycznych. Przez ostatnie czterdzieści lat byłem uczestnikiem i obserwatorem setek takich rytuałów w kręgach, zarówno w Europie, jak i w Ameryce Północnej. Roślinne enteogeny używane w tych rytuałach w kręgach obejmowały grzyby psilocybe, ayahuascę, kaktusa san pedro, ibogę i inne. Moje zainteresowanie skupiło się na naturze psychoduchowej transformacji, którą przechodzą uczestnicy w takich rytuałach w kręgach.

W tych hybrydowych rytuałach kręgów terapeutyczno-szamańskich pewne podstawowe elementy tradycyjnych szamańskich ceremonii uzdrawiania są zwykle, choć nie zawsze, zachowywane w stanie nienaruszonym:

- struktura okręgu, gdzie uczestnicy siedzą lub leżą;
- ołtarz pośrodku okręgu lub ogień pośrodku, jeśli jest się na zewnątrz;
- obecność doświadczonego starszego lub przewodnika, czasem z asystentami;
- preferowanie słabego oświetlenia lub półmroku; czasami używa się zasłony na oczy;
- używanie muzyki: bębnienia, grzechotania, śpiewu lub muzyki nagranej sugestywnie;
- poświęcenie przestrzeni rytualnej poprzez przywołanie duchów z czterech kierunków;
- kulturowanie pełnej szacunku, duchowej postawy.

Doświadczeni eksploratorzy enteogeniczni rozumieją znaczenie nastawienia i dlatego poświęcają wiele uwagi uściśleniu swych intencji w odniesieniu do uzdrawiania i dywinacji. Rozumieją także znaczenie otoczenia i dlatego przywiązują dużą dbałość do zaaranżowania spokojnego miejsca i czasu, przepelnionego naturalnym pięknem i wolnego od zewnętrznych rozproszeń i zakłóceń.

Większość uczestników tego rodzaju kręgów, które obserwowałem, miała doświadczenie w jednej lub kilku praktykach psychoduchowych, w tym w podróży na bębnie szamańskim, w buddyjskiej medytacji *vipassana*, w tantrze jogi i w holotropowej pracy z oddechem, a większość z nich doświadczyła i/lub praktykowała różne formy psychoterapii i terapii zorientowanej na ciało. Wglądy i wnioski z tych praktyk są wplatane przez uczestników do pracy z medykamentami enteogennymi. Uczestnicy zwykle potwierdzają, że enteogenne leki roślinne, w połączeniu z procesami medytacyjnego lub terapeutycznego wglądu, działają w celu wzmocnienia świadomości i uwrażliwienia percepcji, szczególnie wzmacniając świadomość somatyczną, emocjonalną i instynktowną.

Podczas takich ceremonii często używana jest pewna odmiana *gadającego patyka* lub *śpiewającego patyka*: w ramach tej praktyki, która wywodzi się od Indian z północno-zachodniego Pacyfiku i jest również ogólniej określana obecnie jako "rada", tylko osoba, która ma krążący patyk, śpiewa lub mówi, i nie ma dyskusji, zadawania pytań ani interpretacji (jak mogłoby to mieć miejsce w zwykłych formatach grupowej psychoterapii). Jednakże niektóre sesje grupowe obejmują minimalną interakcję między uczestnikami lub nie obejmują jej wcale w czasie poszerzonego stanu świadomości.

W ramach przygotowań do rytuału kręgu zwykle uczestnicy dzielą się intencjami i celami, a także praktykują medytację, czasami spędzają czas w samotności na łonie natury lub wyrażają się w sztukach ekspresyjnych,



takich jak rysunek, malarstwo lub praca dziennikarska. Po rytuale kręgu, czasami następnego ranka, zwykle ma miejsce swego rodzaju praktyka integracyjna, która może polegać na tym, że uczestnicy dzielą się wyciągniętymi lekcjami, które mogą być zastosowane w ich życiu.

## Wnioski podsumowujące

Wydaje się bezsporne, że roślinne (i grzybowe) halucynogeny odegrały pewną rolę, o nieznanym zakresie, w uzdrawiających i transformujących tradycjach szamanizmu. Jeśli uznamy psychoterapię za współczesnego spadkobiercę tych tradycji, wówczas podobne, choć ograniczone, aplikowanie halucynogenów można by zastosować w różnych aspektach psychoterapii. I faktycznie miało to już miejsce, o czym świadczą różne badania nad psychodelikami w leczeniu alkoholizmu, terminalnego raka, nerwicy obsesyjnej, depresji i innych schorzeń. Wydaje się prawdopodobne, że tego rodzaju zastosowania psychodelików jako dodatków do psychoterapii będą kontynuowane - jeśli nie z LSD i pozostałymi dragami z Wykazu I, to z innymi, nowszymi, być może bezpieczniejszymi psychodelikami.

Wydaje mi się mało prawdopodobne, że tego rodzaju kontrolowane zastosowanie psychiatryczne będzie kiedykolwiek wystarczające, aby zaspokoić skłonności i potrzeby tych jednostek, które chcą zgłębiać psychodeliki w ich najbardziej starożytnej roli, jako narzędzi do poszukiwania stanów wizjonerskich i ukrytych form wiedzy. Fakt, że poważne stosowanie halucynogenów poza kontekstem psychiatrycznym trwa pomimo surowych sankcji społecznych i prawnych, sugeruje, że jest to rodzaj indywidualnej wolności, który niełatwo obalić. Sugeruje to również, że u niektórych osób istnieje silna potrzeba ponownego nawiązania związków ze starożytnymi tradycjami wiedzy, w których głównym aspektem były wizjonerskie stany świadomości i eksploracja innych rzeczywistości, z halucynogenami lub bez nich.

Może się zdarzyć, że taką ścieżką zawsze będzie podążać jedynie ograniczona liczba jednostek - podobnie jak inicjacje i praktyki szamańskie, alchemiczne i jogiczne były podejmowane przez zaledwie kilka jednostek w każdym społeczeństwie. Uważam za obiecujący znak to, że niektórzy, choć nieliczni, są skłonni eksplorować to, w jaki sposób ponownie połączyć się z utraconymi źródłami wiedzy, ponieważ podobnie jak wielu innych uważam, że nasze materialistyczno-technologiczne społeczeństwo z jego fragmentarycznym światopoglądem w dużej mierze zbłądziło i nie może sobie pozwolić na ignorowanie wszelkiej potencjalnej pomocy w pogłębianiu wiedzy o ludzkim umyśle. Ekologicznie zrównoważone i integrujące ramy zrozumienia, które zachowały starożytne tradycje, z pewnością mają nam wiele do zaoferowania.

Co więcej, jasnym jest, że wizje i wglądy osób podążających tymi ścieżkami są wizjami i wglądami na teraźniejszość i przyszłość, a nie tylko na znaczenie historyczne lub antropologiczne. Zawsze tak było: osoba poszukuje wizji, aby zrozumieć swoje miejsce lub przeznaczenie jako członek społeczności. Wiedza pochodząca z poszerzonych stanów świadomości była, może być i musi zostać zastosowana do rozwiązania zdumiewających problemów stojących przed naszym gatunkiem. Dlatego odkrycia mistycznych chemików i etnobotaników mają ogromne znaczenie - dla zrozumienia naszej przeszłości, świadomości naszej obecności i zabezpieczenia naszej przyszłości.

### Korespondencja

Ralph Metzner

Email: [ralph@greeneearthfound.org](mailto:ralph@greeneearthfound.org)

<http://www.greeneearthfound.org/>

# Oдно́niki

1. Adamson, S. (ed.)(2012). *Through the gateway of the heart. Accounts of experiences with MDMA and other empathogenic substances*. San Francisco: Four Trees Publications (originally published 1985).
2. Davis, W. (1996). *One river: Explorations and discoveries in the Amazon rainforest*. New York: Simon & Schuster.
3. Furst, P. (1976). *Hallucinogens and culture*. San Francisco: Chandler & Sharp.
4. Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death and transcendence in psychotherapy*. Albany, NY: State University Press of New York.
5. Halifax, J. (1982). *Shaman: The wounded healer*. New York: Crossroads
6. Harner, M. (ed.)(1973). *Hallucinogens and shamanism*. New York: Oxford University Press.
7. Harner, M. (1980). *The way of the shaman*. San Francisco: Harper & Row.
8. Hofmann, A. (1979). *LSD: My problem child*. Los Angeles: J. P. Tarcher.
9. Lamb, B. (1971). *Wizard of the upper Amazon*. Boston: Houghton-Mifflin.
10. Leary, T., Metzner, R. & Alpert, R. (1964). *The psychedelic experience*. New York: University Press.
11. Luna, L.E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
12. McKenna, T. & McKenna, D. (1975). *The invisible landscape*. New York: Seabury Press.
13. Metzner, R. (1994). *The well of remembrance: Rediscovering the earth wisdom mythology of northern Europe*. Boston: Shambhala.
14. Metzner, R. (1997). *The unfolding self: Varieties of transformative experience*. Novato, CA: Origin Press.
15. Metzner, R. (1999). *Green psychology: Transforming our relationship to the Earth*. Rochester, VT: Park Street Press.
16. Metzner, R. (ed.)(2005). *Sacred mushroom of visions: Teonanácatl*. Rochester, VT: Park Street Press.
17. Metzner, R. (ed.)(2006). *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Rochester, VT: Park Street Press.
18. Naranjo, C. (1973). *The healing journey*. New York: Ballantine Books.
19. Schultes, R.E. & Hofmann, A. (1979). *Plants of the gods: Origins of hallucinogenic use*. New York: McGraw-Gill.
20. Sheldrake, R. (1991). *The rebirth of nature: The greening of science and God*. New York: Bantam Books.
21. Wasson, R.G. (1980). *The wondrous mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. New York: McGraw-Hill.
22. Weil, A. (1983). *From chocolate to morphine*. New York: Houghton Mifflin.

[ tłumaczenie: cjuchu ]