

Holokaust i teološke dimenzije psihedeličkog iskustva

... misticizam ... je neposredna svest o
prisustvu Boga

Bernard MekGin

Jedna žena koja je bolovala od raka i ujedno se borila sa strahom od smrti, imala je mogućnost da učestvuje u eksperimentu unutar kojeg su onkološki pacijenti bili izloženi terapiji podržanoj psilocibinom. Eksperiment je služio tome da se utvrdi da li i kako terapija može znatno doprijeti smanjenju anksioznosti i depresije, preciznije, da li može pozitivno uticati na odnos pacijenata prema smrti, osnovni stav prema životu i spiritualni razvoj. Pomenuta žena (koja je, čini se, u izvornoj studiji o eksperimentu imenovana kao “Edna” [Swift et al. 2017], ali je na drugim mestima identifikovana kao Dina Brejzer [Pollan 2018: 234]), izjašnjavala se kao ateistkinja i pre i posle svog iskustva zahvaljujući kojeg se uspešno oslobodila straha od smrti. Uprkos tome, ona je svoje iskustvo opisala na sledeći način:

Pobedila sam ljubavlju i svom ljubavlju koju imam za svoju porodicu i prijatelje. Osetila sam kako ona stiže od njih; takođe sam osetila da se kupam u njoj. I ako bih bila religiozna, ovo bi definitivno bilo religijsko iskustvo. Rekla bih da

sam se kupala u Božijoj ljubavi. I ne mislim da engleski ima načina da izrazi ovo bez upotrebe reči „Bog“, ili možda da se kaže da sam se kupala u transcendentnoj ljubavi. Kupala sam se u univerzalnoj ljubavi. Bio je toliko snažan osećaj. (Swift et al. 2017: 17)

U ovom citatu, odnosno u okolnostima ovih iskaza, pojavljuju se mnoge ambivalencije. Prvo, u eksperimentu se mešaju različite dimenzije, između ostalog, oslobađajuće psihičko-spiritualno iskustvo odvija se u institucionalizovanom, preciznije, u medikalizovanom kontekstu (pacijentkinja je bila sa NYU, a istraživanje se odvijalo na Univerzitetu Džons Hopkins). Dodatna tenzija uvedena je napetošću između otpora prema onome religijskom i spremnosti da se, uz izvesne rezerve, upotrebljavaju semantički opterećene reči poput „Bog“ ili „transcendencija“, makar u modifikovanom smislu. Zbog hipotetičke forme „ako bih bila... rekla bih“, ne može se bezuslovno reći da je bila u pitanju epifanija, ili, još preciznije, teofanija. Džerom Gelman (Jerome Gellman) u svojoj knjizi o mističnom iskustvu Boga tvrdi da „kada se pojavljuju božanstveni [*God-ish*] fenomenalni sadržaji, ljudi misle da opažaju Boga“ (Gellman 2001: 18). Moglo bi se reći da je pomenuta pacientkinja postupala sasvim drugačije: ona se ogradila od mogućih metafizičkih implikacija svog iskustva (štaviše, i dalje se izjašnjavala kao ateistkinja), kao da je minimalizacijom iskustva na fenomenalni sadržaj sprovodila svojevrсни fenomenološki *epokhé*. Bog je u ovom kontekstu božanstveni fenomenalni sadržaj – i ništa drugo, ništa više. Legitimaciju ovoj neobičnoj fenomenologiji daje i nužnost iliti neizbežnost jezičke prakse, naime, činjenica da prema pacientkinji nema alternative za referisanje na amoroški superlativ koji biva doživljen tokom iskustva. Na najneposrednijem nivou, iskustvo je bilo bezgranična preplavljenost ljubavlju. Jasno je da nema potpune adekvacije između neposrednog fenomenalnog sadržaja i naknadnog reflektovanog

opisa, *alief*-a kao nerefleksivne reprezentacije (Gendler 2008) i *belief*-a – pacijentkinja ne veruje u Boga, ali opis ipak ima teološku dimenziju. Otuda se postavlja pitanje da li je upotreba termina „Bog” samo rezultat retrospektivne interpretacije ili se pacijentkinja već i tokom samog iskustva eksplicitno osećala kao da – makar fenomenološki – ima kontakt sa nečim božanstvenim.

Ovaj primer odlično ilustruje kakve teškoće nosi sa sobom veza između psihedeličkog iskustva i onoga teološkog. Primer nam ukazuje na to da, između ostalog, treba da budemo oprezni kada su u pitanju različiti fenomenološki slojevi i metafizičke posledice iskustva. Nije slučajno što je autentičnost veze između psihedeličkog iskustva i onoga teološkog (odnosno, religijskog i mističnog) često dovedena u pitanje. S jedne strane, ta veza je često bila snažno afirmisana, ponekad nekritički. Pored toga što postoji široko znanje o snažnoj i složenoj vezi između religije i psihedeličkog iskustva kroz vekove (videti npr. Grinspoon–Bakalar 1979; Miller et al. 2019), od sredine XX veka, dakle otkad je zapadna kultura počela da iznova intenzivno otkriva potencijale psihedeličkih supstanci, postoji bogata rasprava o natprirodnom značaju psihedeličkog iskustva. Primera radi, *Vrata percepcije* Oldusa Hakslija (Aldous Huxley) su eksplicitno uvrstila psihedeličko iskustvo u tradiciju misticizma, odnosno u tradicije *philosophia perennis*. Tokom tzv. *Good Friday Experiment*-a, koji je bio sproveden 1962. godine, davali su psilocibin studentima teologije sa Harvarda, i ispostavilo se da je psihedelička supstanca u mnogim slučajevima služila kao enteogen, tj. kao snažan katalizator mističnog iskustva, odnosno susreta sa Bogom (kasnije je Rik Doblin [Rick Doblin] eksperiment izložio metodološkoj kritici [Doblin 1991], odnosno Roland Grifits [Roland Griffith] i njegove kolege ponovile su slične rezultate [Griffiths et al. 2006]). Viljem Stejs, klasičan teoretičar misticizma, tvrdio je da je duboko psihedeličko iskustvo s pra-

vom shaćeno kao mistično iskustvo (videti Smith 1964: 524). Simptomatičan je i tekst Hjustona Smita (Huston Smith) pod naslovom “Da li droge imaju religijski import?” (Smith 1964) koji je pružio snažne argumente u korist spiritualno-religijske autentičnosti psihedeličkog iskustva, ili tekst Alana Vatsa (Alan Watts) “Psihodelija i religijsko iskustvo” (Watts 1968). Sa druge strane, karakterističan je bio napad R. Č. Zenera (Robert Zaeher) protiv nekritičke pohvale psihedeličkog iskustva kao mističnog (Zaeher 1957). Prvo, on je tvrdio da psihedeličko iskustvo u nekim slučajevima može omogućiti misticizam prirode (npr. snažan osećaj jedinstva sa prirodom) ili monističko iskustvo (dakle, ujedinjenje sa nekim bezličnim principom), ali nije sposobno da omogući teistički misticizam, preciznije, neposredni kontakt sa živim ličnim Bogom (koji je, prema Zeneru, autentična vrsta misticizma). Nadalje, Zener je sugerisao da je „farmako-misticizam“ problematičan i zbog toga što ne podrazumeva pravi napor i pripremu od strane onih koji ga doživljavaju, odnosno, prema principu „po rodovima njihovima poznaćete ih“, on smatra da upravo zbog neorganskog karaktera izuzetnog psihedeličkog iskustva, psihonaut neće značajno promeniti svoj život, imajući u vidu i etičke principe. Valja dodati da je sumnja prema veridičkom karakteru psihedeličkog misticizma veoma snažna u naturalističko-reduktivnim krugovima akademije (videti kratak pregled u Letheby 2021: 27–33).

Za temu ovog rada izuzetno je važna i jedna druga perspektiva. Naime, psihedeličko iskustvo nema samo teološko-religijsko-spiritualnu dimenziju, već i medicinsku i psihoterapijsku. Zapravo, takva primena psihedeličkih supstanci ima bogatu istoriju (Hofmann 1980), te i dan danas postoje manje-više informalne kulture (samo)lečenja (videti npr. Carhart-Harris, Nutt 2010; Waldman 2017). Nakon prvog javnog izveštaja o LSD-u na engleskom jeziku 1950. godine, psihedeličke supstance bile su primenjivane na polju psihologije i psi-

hijatrije, te smatralo se, između ostalog, da mogu „služiti za skraćivanje psihoterapije“ (Busch–Johnson 1950). Što se tiče rezultata, studije rađene u periodu od 1949. do 1973. godine ukazivale su na jasan napredak u slučaju 79% pacijenata sa poremećajem raspoloženja (za pregled tih studija videti Rucker et al. 2016), a valja pomenuti i odlične rezultate u pogledu lečenja alkoholizma LSD-terapijom (za pregled tih studija videti Krebs–Johansen 2012). Iako istraživanja i medicinsko-terapijski procesi često nisu bili dovoljno strogi iz današnje perspektive gledano, ukupno uzevši, bili su veoma obećavajući na mnogim područjima. Organizovano je šest međunarodnih konferencija o psihedeličkoj terapiji, objavljeno je oko 1000 stručno recenziranih studija i lečeno je oko 40.000 pacijenata (Grinspoon–Bakalar 1997), sve do zabrane upotrebe psihedeličkih supstanci od sredine 1960-ih. Renesansa psihedeličke terapije odvijala se u različitim fazama. Prvo, iz psihedeličke subkulture nikada nisu u celosti nestale prakse lečenja, te valja pomenuti kraj 1970-ih i početak 1980-ih kada je Leo Zef (Leo Zeff) poslao MDMA za 4000 terapeuta kako bi lečili sveukupno oko 200.000 pacijenata. Ipak, pošto i upotreba MDMA biva zabranjena (dakle, ljudi prinuđeni da se snalaze u klandestinim okolnostima), o zvaničnoj renesansi psihedeličke psihoterapije koja se odvijala u legalnim okvirima, možemo govoriti tek od početka 1990-ih, u Nemačkoj (Hermle et al. 1992), u Sjedinjenim Američkim Državama (Strassman–Qualls 1994), i Švajcarskoj (Vollenweider et al. 1997). Od tada do danas ima mnogo izveštaja o tome da psihedeličko iskustvo pozitivno utiče na opsesivno-kompulsivni poremećaj, stres i anksioznost kod smrtno bolesnih, traumatu (PTSD), alkoholizam i zavisnost od nikotina, odnosno depresivni poremećaj (za pregled videti Carhart-Harris, Goodwin 2017). Na kraju, valja dodati da se često naglašava značaj toga da psihedeličko iskustvo bude praćeno psihoterapijskim tretmanom. Naime, sugeriše se da bez takve terapije iskustvo ima

slabije efekte, odnosno stanje pacijenta može čak i da se pogorša (Johnson et al. 2008; Richards 2015; Oram 2014).

Primeri koji ću navesti ujedinjavaju upravo pomenute dimenzije: ono religijsko-teološko i ono terapijsko, u kontekstu Holokausta. Na tragu onoga što su Glok (Charles Y. Glock) i Stark (Rodney Stark) sugerisali (Glock, Stark 1965), može se reći da religija ima pet dimenzija: 1. samo religijsko iskustvo; 2. konsekvence iskustva (npr. etičke); 3. rituali; 4. intelektualna dimenzija i naknadna interpretacija; 5. ideološka dimenzija, odnosno sama izgrađena, institucionalizovana religija. Ova podela može se primeniti u slučaju ovog rada na sledeći način: prvo, polazićemo od psihedeličkih iskustava koja fenomenološki imaju jasan religijsko-teološki aspekt; drugo, konsekvence su ključne između ostalog zato što imaju terapijske efekte; treće, ritualizovanost iskustva se u ovom slučaju tiče ili medikalizovano-institucionalizovanog okvira, ili religijskog, odnosno spiritualnog konteksta unutar kojeg je psihedelička supstanca upotrebljena; četvrto, iskustvo je posredovano više ili manje izgrađenim teološkim konceptima; peto, iskustva se razlikuju po tome da li se uklapaju u ideološke okvire religije ili više pripadaju sekularizovanom ili „samo“ jednom spiritualnom kontekstu. Valja dodati da postoji izvesna disproporcionalnost između intenziteta, značaja i konsekvenci iskustava, odnosno izveštaja o njima. U stvari, čitaoci, koji nisu svesni specifičnih karakteristika psihedeličkog iskustva, lako se mogu razočarati suočavajući se sa izveštajima. U njima se teško mogu naći rečenice koje mogu poslužiti kao uteha u bilo kom smislu ili kao polazna tačka za lečenje bilo čije traume bez psihedeličkog iskustva. Reč je o tome da psihedeličko iskustvo često deli sa mističnim iskustvom (ili je ono naprosto pre svega jedno mistično iskustvo) karakteristike koje je identifikovao Vilijem Džejms (William James). Od tih karakteristika su nam sada najrelevantnije noetski kvalitet i neizrecivost. Naime, veliki broj psihonauta ima utisak

da naknadni izveštaji nisu verni dubini i bogatstvu iskustva, te da prevođenje izvanredno intenzivnog i kompleksnog doživljaja na standardne iskaze diskurzivnog jezika podrazumeva banalizaciju ili izdaju iskustva. Drugim rečima, često se smatra da osiromašeni izveštaji nimalo nisu u skladu sa *par excellence* ne-representabilnim sadržajima, uključujuću njihov čulni kvalitet, afektivne dimenzije, apodiktičnost i kognitivne/mistične uvide. Ukupno uzevši, čitajući izveštaje, treba da budemo svesni ograničenosti naše perspektive, tj. da ne izgubimo iz vida da jezička površina ne može u celosti pokazati šta je bilo revelativno i značajno u iskustvu. Ovaj aspekt je još važniji utoliko što i sam Holokaust predstavlja suštinski izazov u pogledu reprezentabilnosti. Ukratko, može se reći da je neizreciva i noetska dimenzija psihedeličkog iskustva dostojna translingvističkog i transdiskurzivnog karaktera Holokausta.

Moj prvi – kratak – primer je iz jedne veoma značajne knjige koja je posvećena fenomenologiji ajahuaska iskustva, a čiji je autor Beni Šanon (Benny Shannon), psiholog iz Izraela (2003). Važno je naglasiti da se Šanonova knjiga samosvesno fokusira na subjektivnu dimenziju iskustva, te na način na koji se ajahuaska iskustvo doživljava iznutra, a metafizičkim pitanjima ostavlja malo prostora. Oslanjajući se na filozofsku fenomenologiju i na kognitivnu psihologiju, Šanon analizira obrasce, semantiku i sintaksu, odnosno dinamiku ovog iskustva koje, između ostalog, podrazumeva realistično doživljavanje scena, uključujući i istorijske, sa bogatim vizijama i ogromnim emotivnim intenzitetom. Analize su nastale nakon toga što je Šanon intervjuisao veliki broj ljudi, ali valja dodati da je i on sam imao mnogo iskustava sa ajahuaskom. U Predgovoru možemo pročitati sledeće:

[...] jedna druga scena bila je Holokaust nad Jevrejima u Drugom svetskom ratu. U tom kontekstu, imao sam mnoge uvide o zlu i sudbini, pravdi i izbavljenju. Naročito mi se

učinilo da stičem novo razumevanje i ubica i žrtava, i takođe sam imao naslućivanja o opštem, možda metafizičkom značaju ove katastrofe. Naročito mi se učinilo da je žrtvama data mogućnost da dostignu najveći stepen vere. Uprkos svim patnjama, sve do poslednjeg trenutka, ljudska bića su slobodna da sačuvaju dostojanstvo i da ne izgube vezu sa njihovim Stvoriteljem. (Shannon 2002: 5–6)

Kasnije govori o tome da je video različite istorijske scene, pa i Holokaust: „[...] sve te scene predstavljale su ekstremnu okrutnost i nepravdu. Međutim, istovremeno, sve su ukazivale na drugačiju perspektivu ljudskog postojanja, naime, duhovnu. Ukupno uzevši, one nose poruku nade” (ibid.: 146; upor. ibid.: 129). U kontekstu panoramskih iskustava, uključujući viziju o Holokaustu, Šanon piše o tome kako je jedan informant gledao na smisao ljudske istorije: „[...] video je svetlost i doživeo je Božiju milost. Razumeo je da, uprkos nevoljama, ima nade, te da ljudska bića mogu postići prosvetljenje i milost” (ibid.: 146).

Kao što sam nagovestio u ranijim pasusima, ukoliko su noetski značajni uvidi prevedeni na uobičajene iskaze, postoji rizik da će se učiniti da su prilično banalni. Međutim, bila bi velika greška ako bismo mislili da se nabrojanjem propozicionalnih sadržaja može iscrpeti bogatstvo i dubina transformativnosti psihedeličkog iskustva. Retrospektivna (ne)artikulisanaost i težina iskustva nisu proporcionalni – moramo imati u vidu efekte suštinske distorzije. Ipak, poruka koja se pojavljuje u navedenim citatima nipošto nije samorazumljiva. U kom smislu se može reći da je žrtvama Holokausta data mogućnost da dostignu najveći stepen vere? Zašto bi iko sugerisao da iskustvo Holokausta u bilo kom smislu upućuje na spiritualnost ljudskog postojanja? Zašto bi ovakvi uvidi bili terapijski oslobađajući? I, na kraju, kakve su njihove teološke posledice? Na ova pitanja bismo lakše odgovorili ako bi Šanonova knjiga detaljnije izveštavala o statusu Holokausta u ajahuaska vizijama. Izveštaji o

jednom drugom psihedeličkom iskustvu su veoma slični ali ujedno i mnogo detaljniji, te nam mogu pomoći u razumevanju pomenutih uvida.

Kao što sam već kratko pomenuo, terapija LSD-om bila je popularna naročito tokom 1950-ih i sve do kraja 1960-ih – desetine hiljada pacijenata je bilo lečeno na taj način (Grinspoon, Bakalar 1979). Preciznije, LSD terapija datira od perioda između 1951. i 1953. godine kada su Hamfri Ozmond (Humphry Osmond) i Abram Hofer (Abram Hoffer) u Kanadi počeli da daju LSD pacijentima ne bi li izazvali značajne promene u njihovoj svesti. Ispostavilo se da je terapija veoma uspešna: primera radi, u slučaju 45% pacijenata lečenih od alkoholizma već je i jedna doza LSD-a pomogla u tome da na godinu dana postignu apstinenciju. Tzv. psihedelička psihoterapija (vezana za Ozmonda i Hofera) podrazumevala je jednu veliku dozu LSD-a uz psihoterapiju, a tzv. psiholitička terapija (vezana za Ronalda Sendisona [Ronald A. Sandison]) bazirala se na nekoliko manjih doza, uz psihoanalitičke sesije. Psihedelička psihoterapija polazila je od toga da se uz pomoć psihedeličkog iskustva može restrukturirati ljudska svest, a psiholitička terapija se bazirala na tome da LSD indukuje halucinacije poput snova, odražavajući nesvesne mehanizme pacijenta i tako omogućuje da se ponovo dožive neke potisnute uspomene. Između 1950. i 1965, oko 40.000 pacijenata je lečeno LSD-om ili nekom drugom psihedeličkom supstancom, uključujući pacijente sa neurozom, šizofrenijom i psihopatijom, ali i decu sa autizmom. Uzimanje LSD-a biva zabranjeno od sredine 1960-ih kada je bio kategorizovan kao supstanca sa velikim potencijalom zloupotrebe i zavisnosti (za rekonstrukciju tog procesa videti Dahlberg et al. 1968). Tokom psihedeličke renesanse, dakle između 1990. i 2017, urađeno je šest studija o LSD-u, i nijedno istraživanje nije primetilo komplikacije u pogledu njegovog uzimanja (Liechti 2017).

Ovaj širi kontekst nam je bitan zbog sledećeg primera, a koji se tiče Jana Bastijansa (Ian Bastians), holandskog neurologa i psihijatra, i Jehiela De-Nura (Yehiel De-Nur), Jevreja poreklom iz Poljske koji je preživeo Holokaust. Naime, Bastijans se od 1961. godine služio eksperimentalnom LSD terapijom (nekoliko puta je koristio i psilocibin) ne bi li oslobodio preživele Holokausta od njihovih trauma, naime, od tzv. KZ sindroma, sindroma koncentracionog logora (u medicinskoj literaturi „KZ sindrom” je zapravo proces koji se sastoji od četiri različita sindroma [Snelders 1998]). Susret Bastijansa i De-Nura nam je važan zato što je potonji napisao knjigu o svojim psihoterapijskim iskustvima sa pseudonomom Ka-Zetnik 135633, pod naslovom Šiviti – vizija (Shivitti – A Vision) (Ka-Tzetnik 135633 1998), a ta knjiga ima izuzetno značajne teološke dimenzije. Bastijans je lečio LSD terapijom jer se ona pokazala mnogo efikasnijom i bržom od psihoanalize, a De-Nur je otišao kod njega jer je već godinama imao nepodnošljive noćne more koje niko nije mogao da izleči – mentalno, on je još uvek bio zatvorenik. Bastijans je veliku pažnju posvetio tome da njegov pacijent ne bude progutan od strane horora, sedeo je pored De-Nura dok je slušao njegove izveštaje o vizijama, te intervenisao kada mu se učinilo da postoji opasnost retraumatizacije. Bastijans je provocirao pacijente uključujući i De-Nura, odnosno trudio se da ih što više podstiče da razumeju ono što se desilo u Holokaustu. Stimulacije uspomena i imaginacije pretvarali su se u psihodramu sa velikim emotivnim intenzitetom. Pacijenti su ponovo doživeli nekadašnja iskustva, ali iz drugačijeg ugla, i, što je veoma važno, tako što nisu ni u jednom trenutku bili usamljeni, nego su iskustva bila praćena Bastijansovim opreznim sugestijama. Bastijans je ponekad bio toliko provokativan da je tokom LSD terapije puštao nacističke ratne pesme i pokazivao simbole SS-a. Takođe, on je tokom psihodrame zauzimao različite uloge: ponekad je igrao ulogu oca koji se brine o svom sinu, ali ponekad

je igrao i ulogu komandanta koncentracionog logora. Nakon dan-dva Bastijans i njegov aktualni pacijent su slušali snimak sa razgovorima i popričali o sesijama. Sam Bastijans je svoju interpretativnu praksu opisao kao tumačenje hijeroglifa koje se pojavljuju iz podsvesnog. De-Nur je ukupno pet puta prošao kroz LSD terapije koje su trajale od pet do osam sati. Na kraju, njegove noćne more su nestale i, nakon trideset godina, uspeo je da mirno spava. Kako on sam piše: „vratio sam se relaksirano u krevet. Čudan osećaj, skoro nerealan; abnormalno u svojoj normalnosti” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 102).

U predgovoru knjige *Šiviti – vizija*, Klaudio Naranho (Claudio Naranjo), poznati psihijatar i psihoterapeuta, piše da se De-Nur „spustio u pakao“, te da je „uspeo da prisustvuje hororu” (Ka-Tzetnik 135633 1998: xi). Naranho dodaje da je De-Nur bio retrospektivni svedok života u njegovoj najgoroj formi, odnosno da se njegovo preživljavanje Holokausta može pripisati tome da je uspeo da „očuva Šiviti (dakle, podsetnik na prisustvo Boga)” (ibid.). Nadalje, sugerise se da se De-Nur vratio u Aušvic, ne u metaforičnom smislu, već doslovno – fizički opstanak bio je moguć zbog izvanrednog spiritualnog heorizma. I sam De-Nur u svom predgovoru opisuje terapijsko iskustvo kao njegovo katapultiranje iz ugodne terapijske sobe u geto, odnosno u *Auschwitz freak show* iliti u misteriju laboratorije Aušvic (ili, kako se kasnije tvrdi, „mogao sam da budem simultano u garaži u Aušvicu i u krevetu u Lajdenu” [Ka-Tzetnik 135633 1998: 16; upor. sa ibid.: 56]). Ujedno se ukazuje na izvanredni interpretativni izazov:

Prof. Bastijans nikada nije bio u Aušvicu. Čak ni oni koji su bili tamo, ne poznaju Aušvic. Čak ni ja ga ne poznajem koji sam bio tamo dve duge godine. Aušvic je druga planeta, a mi, čovečanstvo, nemamo ključ da bismo dešifrovali kodno ime Aušvica. (Ka-Tzetnik 135633 1998: xvi)

I kasnije se ukazuje na specifičnost – singularnost – Aušvica: „[...] do 1942., Aušvic nije postojao. Za Aušvic ne postoji drugo ime osim Aušvica” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 33); „[...] nema opisa za Aušvic [...] Holokaust je kosmičkog karaktera. On je negativna kopija čoveka koji je stvoren po liku božijem” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 105). Takođe, De-Nur dekonstruiše šeme linearnog vremena: „godine pakla traju duže nego godine svetlosti” (Ka-Tzetnik 135633 1998: xvii). U istom predgovoru pominje se izvesni Rabin Šilev koga je autor video kako čeka da sazna da li će stići na red u krematorijum (slika o Rabinu Šilevu nalazi se i na naslovnoj strani knjige). Rabin Šilev se protivio pobuni protiv Nemaca jer bi pobuna nosila sa sobom smrt mnogih Jevreja, dakle *de facto* bi podrazumevala samoubištvo koje Tora zabranjuje. De-Nur piše da je na licu rabina video „skrivenu svetlost“, te da je rabin bio u „stanju transcendencije“ koje on sam (De-Nur) nikada nije doživeo – pre svega zato što je paničio, a nema „emanirajuće božanske svetlosti“ za one koji paniče (Ka-Tzetnik 135633 1998: xix).

Vizije De-Nura bile su izuzetno intenzivne: izvesni predmeti su prošli kroz metamorfozu kao sat na slici Salvadora Dalija (Salvador Dali), lice obučara Vevkea pretvaralo se u lice Rabija Nahmana, Aušvic je osvetljen plamenima oštre boje itd. – u skladu sa virtuožnošću LSD iskustva. De-Nur više puta naglašava u knjizi da je iskustvo za njega bilo mnogo više od pukog sećanja na horor – „noćna mora je bila stvarnost“, zato je i više puta vikao u prisustvu Bastijansa: „ne, još ne, prof. Bastijans, ne!“ (ibid.). Zanimljivo je da u jednom trenutku Bastijans eksplicitno sugerise De-Nuru da svoje vizije mora pretvoriti u reči: „[...] vaša nesposobnost da date reči u korenu je vaše patnje. Dozvolite rečima da teku kako bismo obojica videli ono čemu su vaše oči svedočile. [...] To je namera našeg razgovora: da usmerimo vaše mišljenje prema onome što blokira prolaze vaše duše” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 34). Da bi opisao značaj

i dubinu svog iskustva, De-Nur piše sledeće: „[...] ja sam Vreme, i kao što je Vreme u zastoju u Aušvicu, i ja sam u zastoju u Aušvicu. [...] U Aušvicu nema gde da se potrči, nema gde da se sakrije” (Ka-Tzetnik 135633 1998: 41).

Mnoge De-Nurove rečenice imaju teološku dimenziju. Primera radi, na jednom mestu se tvrdi da se mrak pojavio zato što ima „rata između Zmije i Boga“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 6) (kasnije se pojavljuje i motiv rata sa Amalekom [Ka-Tzetnik 135633 1998: 60–61]). U jednoj viziji Bog se pojavljuje kao *deus absconditus*, u oblacima, ali ujedno okružen ružičastim, zelenim i žutim bojama (Ka-Tzetnik 135633 1998: 9). U dijalozima sa imaginarnim rabinom, više puta se pojavljuje pitanje „zašto?” (npr. „zašto ima rata između Zmije i Boga?”), a odgovor uvek glasi: „pitaj Boga“. U trenutku kada De-Nur postavlja Bogu pitanje „čiji je Aušvic?“, uzalud gleda gore da bi video božije inicijale, umesto njih vidi samo lice vojnika SS divizije. Na jednom ključnom mestu De-Nur piše: „tek sada vidim šiviti, koji tada nisam video, i vičem: 'Bože, ko je stvorio Aušvic?'“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 11). Zatim sledi varijacija na ovo pitanje: „da li sam ja taj koji sam stvorio Aušvic?“, te sugerise se da bi De-Nur lako mogao da bude na mestu vojnika SS divizije (Ka-Tzetnik 135633 1998: 12). Zatim, u jednom trenutku, kada se natpis *Arbeit macht frei* transformiše u hebrejsku rečenicu „Bog ih je stvorio po liku svom“, De-Nur izveštava da se suočava sa vizijom šiviti, a koja nije spolja, već iznutra (Ka-Tzetnik 135633 1998: 13). Ova scena završava se tako što Bastijans dodiruje De-Nura ne bi li se vratio iz traumatičnih vizija u mundane okolnosti; „ako vas ne bih dodirnuo, možda nikad više ne bih uspeo da vas vratim. Ostali biste tamo, u limbu“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 15). Sumirajući utiske o „Kapiji I“, De-Nur piše da je očekivao da vidi lice Sotone, ali „video sam samo sopstveno lice, pokriveno pomamom zmija“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 22). U opisu vizije o „Kapiji II“ kratko se pojavljuju i mesijanistički motivi

(Ka-Tzetnik 135633 1998: 36–37). De-Nur u jednom trenutku pita imaginarnog rabina „da li je moguće da ovaj dim ide gore prema raju i naprosto nestaje tamo?“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 39), te se žali Bogu što nije video obučara Vevkea u dimu, nego Sotonu: „Bože, u tvom ratu sa Sotonom ne okreći lice prema meni“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 43). U ovom kontekstu ponovo se pojavljuje najsnažniji motiv knjige, naime, motiv prezencije: „O, Bože, biću svedok tvoje blistave prezencije u slovima tvog imena! Biću svedok tvog lica u Aušvicu!“ (ibid.). Opis „Kapije II“ završava se tako što se tvrdi da „negde, na mestu svog skrovišta, Bog plače za Aušvicom“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 52). U jednoj izvanrednoj sceni u okviru vizije o „Kapiji III“, rabinu se adresira pitanje zašto se vidi da se Nemci dižu gore prema raju: „da li su i Nemci u raju? Čak i nakon krematorijuma? Vojnici SS-a – i oni su u raju?“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 59). Teološki relevantni motivi „Kapije IV“ su pojavljivanje Zohara, doduše, na minimalistički način, kao „zatvorene knjige, odnosno ukratko se citira motiv *mene, mene, tekel*... Na kraju, „Kapija V“ sadrži važan opis jedne vizije: „Vidim Glas. Glas Boga mi se pojavljuje u mraku bloka koncentracionog logora. Glas viče: 'šta vidiš, Svedoče moj?' Vidim Glas. Vidim blesak slave u mraku bloka. [...] Bivan pozvan, vidim Glas: 'šta ti vidiš Svedoče?' Vidim Otkrovenje“. Na pitanje Bastijansa šta tačno vidi, De-Nur odgovara: „Vidim Božansko Prisustvo u plamenu u mraku bloka, i njegovo blistanje zaslepljuje moje oči“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 93). Malo kasnije se dodaje: „vidim oreol slave u SS četvrtima“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 94). Na kraju opisa „Kapije V“, i De-Nurova majka dobija ulogu. Pojavljuje se i njena lobanja u kojoj De-Nur vidi sebe, ali se pojavljuje i gola, kako ide prema gasnoj komori.

Nisam li bio spaljen u majčinoj lobanji, i sa mnom cela moja porodica u peći u Aušvicu? Ne dižem li se prema sedmoj sferi? Stojim sa Mamom ispred počasnog prestola Boga.

[...] “Pogledaj ovo, Bože!” [...] I On pogleda. Bog vidi. [...] I Mama viče u etar: “nemoj da bežiš od mene, Bože! Gledaj na mene! [...] I ti, šta si ti, Bože?” A On pogleda. I vidi – mene (Ka-Tzetnik 135633 1998: 97–8).

Ovo je samo selektivan pregled onoga što je Šiviti, sa posebnim naglaskom na onome teološkom, ali pri tome valja imati u vidu da ni samo iskustvo nije bilo linearno ili jednoznačno, već je zahtevalo višak interpretativnog čina. Svakako možemo primetiti izvesne paralele. Dok Šanon govori o božanskoj svetlosti i milosti povodom Aušvica, odnosno o duhovnoj dimenziji čoveka, De-Nur pominje božansku svetlost, svedočenje božanskom prisustvu i stanje transcendencije. Kao da iskustvo ajahuaske, odnosno LSD-a ukazuju u istom pravcu. Zajedničko im je što psihodramu i spiritualnu dubinu iskustva prikazuju na veoma strastven način, doduše, i u jednom i u drugom slučaju jasno je da je u pitanju osiromašen prevod veoma intenzivnog i transformativnog događaja. De-Nurov izveštaj je ipak, uprkos suštinskoj fragmentarnosti, od veće pomoći kada je u pitanju razumevanje veze između Holokausta, psihedeličkog iskustva i onoga teološkog. Te tendencije, odnosno uvidi, mogu se sumirati na sledeći način: 1. imanentizacija Holokausta – jasan otpor prema tome da se „Aušvic“ pripisuje nadljudskim entitetima („gde god ima čovečanstva, ima i Aušvica. Nije ga Sotona stvorila, nego vi i ja. Mi smo!“ [Ka-Tzetnik 135633 1998: 103]). Ovaj uvid je i terapijski krucijalan, trauma na ovaj način postaje mentalno podnošljiva. Time se i čitava teološka perspektiva imanentizuje; sugerise se da se rat „između Boga i Sotone“ zapravo odvija u interhumanim dimenzijama koresponzibilnosti. 2. Metodološki, Bastijansova psihodrama bazira se na umnoženoj snazi svedočenja, preciznije Bastijans je „sa-svedok“ De-Nurovog svedočenja, i ta multiplikacija perspektive ima terapijski, oslobađajući značaj. Svedočenje ima i jasan teološki aspekt, naime, Bog se više puta pojavljuje kao neko ko pažljivo prati Holo-

kaust, doduše, često kao odsutan bog – i zaista, svedok ne može obaviti svoju funkciju ako je naprosto prisutan na licu mesta, već samo ako je ujedno uvek već i odsutan, te prevazilazi postojeće horizonte (Bog kao maksimum svedočenja). Tako nastali serijalni *witness-consciousness* služi tome da iz imanentnosti pakla nastane samotranscendiranje, u pravcu jedne alternativne pozicije. Svedok je po svojoj prirodi oslobađajuća uloga. Time što ne učestvuje samo, već i posmatra iz jedne distance svedok sprovodi dezidentifikaciju, napušta „zatvor uspomena“, i time se stvara konstitutivni višak. „Duhovna dimenzija čoveka“, koju i Šanon i De-Nur pominje, odnosi se upravo na to: čovek može stupiti korak nazad, uvek može ponuditi suštinski višak u odnosu na datosti, te uvek može transcendirati svoju situaciju, odnosno samotranscendirati sebe. 3. Osnovna dinamika odvija se na relaciji prisustvo–odsustvo. U De-Nurovim vizijama Bog se više puta pojavljuje kao *deus absconditus*, ali, naizgled na paradoksalan način, ujedno se opisuje kao prisustvo, te šiviti kao takav struktura se oko njega. Svedočenje zapravo nije ništa drugo do svojevrсна dijalektika prisustva i odsustva: ono je sposobnost da se bude „tu“, da se bude receptivan u pogledu datosti, participativno postojanje, ali je ujedno i sposobnost, preciznije, sloboda distanciranja, „duhovna dimenzija“. Nije slučajno što De-Nur govori o tome da nakon terapijskog iskustva u Lajdenu više nije imao rascep u ličnosti, te nije više bilo razlike između „ja“ i „njega“ (Ka-Tzetnik 135633 1998: 102) – dinamika prelaza sa prisustva na odsustvo konačno je oposredovana, i *vice versa*. Postoji veliko iskušenje da značenje prisustva interpretiramo u skladu sa nekom teološkom tradicijom ili praksom, na primer iz aspekta teme „prisustvo Boga u istoriji“, ili recimo iz hristijanizovane perspektive kao što je „prisustvo Hrista u euharistiji“. Moj predlog je da se tema prisustva u ovom kontekstu interpretira čisto fenomenološki, a ne iz dogmatskog ugla. Na ovom mestu želim da iskoristim rečenice Volfganga Fašinga (Wolfgang

Fasching), iz njegove studije pod naslovom *Svest, samosvest i meditacija*, preciznije, poglavlje “Svest kao prezencija”, odnosno poglavlje “Prezencija kao prezencija”:

[...] ono što tražimo kao svest, nije u pojavama, nego ono što na prvom mestu omogućuje pojave kao pojave – svetlost, luminozitet pojava, da tako kažem, prezencija kao takva. [...] Pogrešno je tražiti prezenciju kao dodatak u odnosu na pojave. [...] Samoprisustvo nije reflektivni akt na relaciji subjekat-objekat – nema distance, nema razlike između pojavljivanja i onoga što se pojavljuje. Prezencija prezencije nije dodatna prezencija u odnosu na prezenciju predmeta, već je naprosto sama ova prezencija. (Fasching 2008: 471–472; za jednu širu analizu osećaja prezencije videti Beardsworth 1977)

Kao što sam ranije sugerisao u slučaju pacijentkinje koja je bolovala od raka, u nekim kontekstima valja interpretirati iz perspektive fenomenologije, a ne u dogmatsko-teološkom duhu. U stvari, u De-Nurovim vizijama Bog se skoro nikada ne pojavljuje kao akter, odnosno kao metafizički robustan entitet. Više se može reći da je Bog forma svedočenja, distancirano prisustvovanje. U kontekstu Holokausta, transcendentno stanje je, na paradoksalan način, upravo svest koja je svedok najgorem obliku života, svest koja iz distance prisustvuje samoj sebi. Sve ovo ima i jednu temporalnu dimenziju: psihedeličko iskustvo može imati terapijsku funkciju zato što služi kao svedočenje – detraumatizacija podrazumeva da prošlost zaista može postati prošlost, dakle prestaje da bude sablasna noćna mora, sadašnjost u derivativnom smislu koja ne može proći. Snaga autentičnog duhovnog prisustva upravo je u tome što omogućuje da se neautentična sadašnjost deaktivira – što više ima podsećanja na prisustvo Boga, dakle na šiviti, na luminozitet svesti kao prezencije, to je manje relevantno šta je nekada bila sadašnjost. (Metafora svetlosti pojavljuje se kod De-Nura

zato što ni svetlosti nije potreban predmet izvan sebe kako bi bila svetlost – luminozitet osvetljuje i samog sebe i, na derivativan način, i predmete oko sebe.) Poruka je možda sledeća: prepoznamo li prisustvo uprkos stalnom i nužnom samozaboravu prezencije, bićemo sposobni da se distanciramo od patnje mundanih dešavanja, čak i ako je u pitanju Holokaust. Na taj način, De-Nur je dobio priliku da ponovo bude svedok, ali svedok u pravom smislu reči, sa pozicije mirne prezencije, ne kao akter, ne kao žrtva, nego takoreći „iz auditorijuma“, svestan toga da nije identičan s onim što se na kontingentan način dešava oko njega, već je blizak onome što suštinski prevazilazi pojave, pa i pojavnost patnje. Zato Bastijans sve vreme kaže pacijentima: „Tu sam, nisi sam, tu sam sa tobom“. To je zapravo poruka i u teološkoj dimenziji: „tu sam, kao božansko prisustvo, nisi sam, tu sam sa tobom“. Zato se sugeriše na jedan još radikalniji način da je već i u samom Aušvicu bilo onih u stanju šiviti, onih koji, kao svedoci, ni na trenutak nisu zaboravili prezenciju. Naime, oni su uspeli da se sete prisustva kojima je najviše bilo stalo do toga da se distanciraju od onoga što im je dato. Možemo prepostaviti da i Šanon upućuje na nešto slično kada govori o tome da je žrtvama data mogućnost „da dostignu najveći stepen vere“.

Bastijans je bio jedini u Holandiji koji je i nakon stroge regulacije psihotropnih supstanci smeo legalno da se bavi LSD terapijom. Ukupno je lečio oko 300 pacijenata na ovaj način. Nažalost, još ne postoji studija koja bi na sistematičan način obrađivala sve slučajeve (između ostalog zato što nedostaju kompletni dosijei o pacijentima). Bastijans je želeo da nastavi sa psihedeličkom psihoterapijom i nakon penzionisanja (1985. godine je penzionisan kao profesor psihijatrije, a 1988. na klinici Jelgersma), međutim, zbog izmena u holandskom zakonu o regulaciji psihedeličkih supstanci to više nije bilo moguće. Bastijans je bio izolovan u psihijatriji sa svojim

alternativnim metodima i idealima – smatralo se da je LSD suviše opasan ili se sugerisalo da su „mistične implikacije“ iskustva problematične. Kako je Malkolm Leder (Malcolm H. Lader), profesor kliničke psihofarmakologije sa Univerziteta u Londonu napisao u svom izveštaju za holandsku vladu 1985. godine:

[...] nastavak legitimne terapijske upotrebe LSD-a oduzima pažnju od rada ljudi koji žele da se izbore sa ogromnim problemom droge. Entuzijastične pristalice LSD-a stavljaju naglasak na transcendentalni i mistični karakter iskustva, i smatraju da ono omogućuje da pacijent stekne nove uvide o sebi i kosmosu. [...] Nažalost, smatram da su i tvrdnje prof. Bastijansa napisane u tom tonu. (citirano prema Snelders 1998)

Sam Bastijans napisao je sledeće: „[...] čini se da su srednjovekovni strah od ludila ili od konfrontacije sa psihotičkim supstancama ponovo na delu, ostavljajući utisak da društvo ima potrebu za što bržom eliminacijom onoga što, čini se, predstavlja pretnju u pogledu njegovog postojanja” (ibid.). Stvari su se pomalo promenile kada je Bastijans 1992. godine počeo da leči zavisnike od heroina pomoću ibogaina (još jedne psihedeličke supstance). Međutim, s obzirom da je jedna žena umrla tokom terapije, Bastijans je morao da završi sa svojom praksom. Tako da, ukupno uzevši, njegov opus ne pripada epohi psihedeličke renesanse, već više jednom ranijem periodu.

Zanimljivo je da već pomenuti Rik Doblin, direktor MAPS-a (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies), koji je najviše zaslužan za borbu povodom legalizacije psihedeličke psihoterapije u SAD-u, sa posebnim osvrtom na MDMA, tvrdi sledeće: „[...] uvek mi se učinilo da odgovor na Holokaust pomaže ljudima da uvide našu zajedničku ljudskost. Postoje mnogi načini – jedno je psihedeličko iskustvo. Na taj

način pokušavam da onemogućim da se desi još jedan Holokaust. To je moja najdublja motivacija” (Harris 2020). Inače, Doblin je jevrejskog porekla, te odrastao je u sredini gde je bilo mnogih koji su preživeli Holokaust.

U ovom kontekstu, želeo bih da skrenem pažnju na jednu opasnost. Naime, psihedeličko iskustvo kao takvo nije nužno pozitivno. Ne zato što ima i loših iskustava (kao što i izraz *bad trip* pokazuje), nego zato što je iskustvo po sebi vrednosno neutralno, uprkos veoma pozitivnim potencijalima, naročito u pogledu psihičkih uvida. Poznato je da ima istraživanja o tome da postoji i radikalno desničarska, odnosno neofašistička eksproprijacija psihedeličkog iskustva (videti pre svega Piper 2021). Prema tome, uzimanje psihedeličke supstance nije dovoljno, te važni su *set* i *setting*, namere i okolnosti u kojima se odvija detraumatizacija, ali je možda još važniji proces integracije nakon iskustva (zanimljivo da se ta faza ne pominje u slučaju De-Nura). Tek tako je moguće da psihonaut-pacijent ne bude žrtva nekih ideologija, da ne nastane neki „novi zatvor“, da se ne udalji od samog sebe i prisustva na jedan novi način. Psihedelička psihoterapija zapravo nije ništa drugo do kontemplativna praksa u kojoj se odvija transpersonalna dezidentifikacija u odnosu na mundani identitet i ograničenja, te otvaraju se novi spiritualno-psihički horizonti. Zapravo, psihonaut otkriva transcendentalno polje svoje svesti i dobija mogućnost da postane autonoman u odnosu na svoje mentalne sadržaje. A u okviru takvog procesa i Bog kao bezuslovno prisustvo s onu stranu svih fenomena može imati svoju oslobađajuću ulogu. U pomenutim slučajevima uopšte nema Boga u dogmatsko-institucionalizovanom smislu. Bog je u ovom kontekstu, kako bi Anri Korben (Henry Corbin) rekao, fenomenološki istinit, on je fenomenološki opisivo iskustvo, a ne metafizički robustan entitet. On je naprosto prisutan u iskustvu kao ono božanstveno.

Bibliografija

- Beardsworth, Timothy (1977), *A Sense of Presence. The Phenomenology of Certain Kind of Visionary and Ecstatic Experience, Based on a Thousand Contemporary First-Hand Accounts*, Oxford: The Religious Experience Research Unit.
- Busch Anthony K, Warren C. Johnson (1950), "L.S.D. 25 as an Aid in Psychotherapy; Preliminary Report of a New Drug", *Diseases of the Nervous System* 11: 241–243.
- Carhart-Harris Robin L, David J. Nutt (2010), "User Perceptions of the Benefits and Harms of Hallucinogenic Drug Use: A Web-based Questionnaire Study", *Journal of Substance Use* 15: 283–300.
- Carhart-Harris, Robin L, Guy M. Goodwin (2017), "The Therapeutic Potential of Psychedelic Drugs: Past, Present, and Future", *Neuropsychopharmacology*, 42 (11): 2105–2113.
- Dahlberg, Charles C, Ruth Mechaneck, Stanley Feldstein (1968), "LSD research: The Impact of Lay Publicity", *The American Journal of Psychiatry* 125 (5): 685–689.
- Doblin, Rick (1991), "Pahnke's 'Good Friday Experiment': A Long-term Follow-up and Methodological Critique", *Journal of Transpersonal Psychology* 23 (1): 1–28.
- Fasching, Wolfgang (2008), "Consciousness, Self-consciousness, and Meditation", *Phenomenology of Cognitive Science* 7: 463–483.
- Gellman, Jerome I. (2001), *Mystical Experience of God: A Philosophical Enquiry*, London: Ashgate.
- Gendler, Tamar S. (2008), "Alief and Belief", *Journal of Philosophy* 10 (10): 634–663.
- Glock, Charles Y, Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago: McNally.

- Griffiths, Richard, William A. Richards et. al. (2006), "Psilocybin Can Occasion Mystical-Type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance", *Psychopharmacology* 187 (3): 268–283.
- Grinspoon, Lester, James B. Bakalar (1997), *"The Psychedelic Drug Therapies": Psychedelic Drugs Reconsidered*. A Drug Policy Classic Reprint from the Lindesmith Center. New York: Basic Books.
- Harris, Ben (2020), "Jewish Psychedelics Reformer Rick Doblin Wants to see Therapeutic MDMA Legalized", *The Times of Israel*: <https://www.timesofisrael.com/jewish-psychedelics-reformer-rick-doblin-wants-to-see-therapeutic-mdma-legalized/> (pristupljeno 7. decembra 2023).
- Hermle, Leo, Matthias Fünfgeld, Godehard Oepen et. al. (1992), "Mescaline-induced Psychopathological, Neuropsychological, and Neurometabolic Effects in Normal Subjects: Experimental Psychosis as a Tool for Psychiatric Research", *Biological Psychiatry* 32: 976–991.
- Hofmann, Albert (1980), *LSD: My Problem Child*, New York: McGraw-Hill.
- Johnson Matthew W, William A Richards, Roland Griffiths (2008), "Human Hallucinogen Research: Guidelines for Safety", *Journal of Psychopharmacology* 22: 603–620.
- Ka-Tzetnik 135633 (1998) [1989], *Shivitti*, San Francisco: Harper & Row.
- Krebs Teri S, Pål-Ørjan Johansen (2012), "Lysergic Acid Diethylamide (LSD) for Alcoholism: Meta-analysis of Randomized Controlled Trials", *Journal of Psychopharmacology* 26: 994–1002.
- Letheby, Chris (2021), *Philosophy of Psychedelics*, Oxford: Oxford University Press.

- Liechti, Matthias E. (2017), “Modern Clinical Research on LSD”, *Neuropsychopharmacology* 42 (11): 2114–2127.
- McGinn, Bernard (1992), *The Foundations of Mysticism*, London: SCM Press.
- Miller, Melanie J, Juan Albarracin-Jordan, Christine Moore et al. (2019), “Chemical Evidence for the use of Multiple Psychotropic Plants in a 1,000-year-old Ritual Bundle from South America”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116 (23): 11207–11212.
- Oram, Matthew (2014), “Efficacy and Enlightenment: LSD Psychotherapy and the Drug Amendments of 1962”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 69: 221–250.
- Piper, Alan (2021), *Strange Drugs Make For Strange Bedfellows: Ernst Jünger, Albert Hoffman and the Politics of Psychedelics*, Portland: Invisible College Publishing.
- Pollan, Michael (2018), *How to Change Your Mind*, New York: Penguin Press.
- Richards, William A. (2015), *Sacred Knowledge: Psychedelics and Religious Experiences*, New York: Columbia University Press.
- Rucker, James J, Luke A. Jelen, Sarah Flynn et. al. (2016), “Psychedelics in the Treatment of Unipolar Mood Disorders: A Systematic Review”, *Journal of Psychopharmacology* 30: 1220–1229.
- Shannon, Benny (2002), *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Huston (1964), „Do Drugs Have Religious Import?“, *The Journal of Philosophy* 61 (18): 517–530.
- Snelders, Stephen (1998), “The LSD Therapy Career of Jan Bastiaans, M.D.”, *From the Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies MAPS* 8 (1): 18–20, <https://>

maps.org/news-letters/v08n1/08118sne.html (pristupljeno 7. decembra 2023).

- Strassman, Richard, Clifford Qualls (1994), "Dose-response Study of N,N-dimethyltryptamine in Humans. I. Neuroendocrine, Autonomic, and Cardiovascular Effects", *Archives of General Psychiatry* 51: 85–97.
- Swift, Thomas C, Alexander B. Belser, Gabrielle Agin-Liebes et. al. (2017), "Cancer at the Dinner Table: Experiences of Psilocybin-Assisted Psychotherapy for the Treatment of Cancer-Related Distress", *Journal of Humanistic Psychology* 57 (5): 1–32.
- Waldman Ayelet A. (2017), *A Really Good Day: How Microdosing Made a Mega Difference in my Mood, my Marriage, and my Life*, New York: Knopf Publishing Group.
- Watts, Alan (1968), „Psychedelics and Religious Experience“, *California Law Review* 56 (1): 74–85.
- Zaehner, Robert C. (1957), *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praenatural Experience*, New York: Oxford University Press.