

A Misztikus, a Skizofrén és a Pszichonauta

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19755>

[...] a vallási miszticizmus csupán az egyik felét teszi ki a misztikus élménynek. A miszticizmus másik feléről nincsenek egyéb forrásaink, mint az elmebetegségről szóló tan-könyvek. Nyissuk ki ezek közül bármelyiket, és bőségesen találunk majd benne olyan helyeket, ahol a 'misztikus eszméket' mint a patológiás vagy téveszmés elmeállapotok jellemző tüneteit említik. (James 1902/2002. 31.)

I. A NEM-HÉTKÖZNAPI TUDATÁLLAPOTOK FENOMENOLÓGIAI JELENTŐSÉGE

Az éber tudatállapotban történő tapasztalás jellemzően rutinok által vezérelt folyamat. „Mindig csak olyasmit észlelhetünk és tapasztalhatunk, amit a tapasztalást lehetővé tevő *a priori* fogalmiság számunkra megenged” - írja Szabó Zsigmond (Szabó 2005. 48). Ezek a – Marc Richir (1990) kifejezésével – „szimbolikus tautológiák” egyfelől megteremtik számunkra az életvilág fundamentális horizontját és *otthonosságát*, az interszubjektív módon konstituált és fenntartott valóságot. Husserl szerint mindig előfeltételezünk „egyfajta létező világot, mégpedig mint a mindenkor kétségbevonhatatlanul létező-érvényesülő horizontját, s ezen belül valamilyen ismertnek és kétségtelenül bizonyosnak a meglétét [...]” (Husserl 2000. 143). Husserl az életvilágot kognitív szempontból határozza meg, mint ismeretelméleti alapot tematizálja, nem mint *affektív* adottságot. Merleau-Ponty operatív intencionalitás fogalma nyomán Dylan Trigg azt állítja, hogy az intencionalitás nem csupán a tudat tárgyra irányulását és felismerő képességét jelenti, hanem egy diffúz affektív atmoszférát (a személyközi térben szétterjedő érzelmeket és hangulatokat) is magával von.¹ A skizofrén betegek rettegéstől áthatott világa, vagy akár egyetlen traumatikus tapasztalat megrendítő élménye azonban jól mutatja az életvilág által kínált biztonság vitális *affektív* jelentőségét.

¹ Trigg az affektív atmoszférák koncepcióját Merleau-Ponty kései munkájából, *A látható és a láthatatlantól* eredezteti. Az affektív atmoszférák áthatják a személyközi és térbeli viszonyokat és előfeltételezik a megélt test receptivitását. Beszélhetünk egy szituáció otthonos, kínos vagy egy helyiség kísérteties atmoszférájáról stb. (Vö. Trigg 2020. 2–3).

Másfelől az életvilágot konstituáló szimbolikus tautológiák *korlátozzák* a tapasztalást, az észlelés *circulus viciosus*-aiként fungálnak, csak olyat tapasztalunk általuk, amit már amúgy is tudunk. Örökösen az a veszély fenyeget bennünket, hogy a tapasztalás eredendő nyitottsága eltűnik. A dolgok eredendően, ahogyan Merleau-Ponty fogalmaz,

[...] lágy erők, amelyek csak a körülmények kedvező együttállása esetén képesek kibontakoztatni a bennük szunnyadó lehetőségeket. [...] a dolog önazonossága, az a fajta belső tartás, önmagában nyugvás, az a telítettség és az a pozitivitás, amelyet neki tulajdonítottunk, már nem szigorúan vett tapasztalat, csupán annak egyfajta értelmezése. (Merleau-Ponty 2006. 185.)

Az életvilágban, a természetes beállítódásban, ahogyan Fazakas megállapítja, „mindenekelőtt és általában nem fenoménnekkel van dolgunk” (Fazakas 2018. 70). Ami ugyanis „általában adott, az a szimbolikus értelemrögzítés eredménye, ahol csak megalvadt jelentésalakzatokkal van dolgunk” (uo.). Hogyan tudnánk kiolvasztani a dolgokat befagyott telítettségükből és pozitivitásukból? Ehhez attitűdöt kell váltanunk, el kell távolodnunk a tapasztalás megszokott módjaitól, az életvilágot konstituáló habitualizálódott észlelési rutinoktól. Az éber, nem pszichotikus és pszichoaktív szerek által nem befolyásolt felnőtt számára a tárgyak jelentése és funkciója egyértelműen rögzített, legalábbis akkor, ha megszokott környezetében tartózkodik. Ugyanakkor a megszokottól eltérő tapasztalati tartományok, például a csecsemő élményvilága, az álom, a hallucinogénnel stimulált fantázia, a skizofrén hallucinációk, a misztikus élmények, de akár az éber állapotú fantáziálás is értékes lehetőségeket hordoznak magukban fenomenológiai szempontból. Ezekben az élménytartományokban az intencionális értelemalkotás rutinjai nem fedik el és nem nyomják el a prepredikatív szinten zajló spontán értelemképződést.

A fenomenológia, ha csak sporadikus módon is, már felfigyelt ezekre az élménytartományokra. Merleau-Ponty például *Az észlelés fenomenológiájában* felhasználja mind a meszkalin-élményt, mind pedig az egzisztencialista pszichiátria esetismertetéseit, hogy az észlelés hagyományos fogalmát kiszélesítse és elmélyítse. Egy 1935-ös Husserl-kézirat, amely a *Das Kind, die erste Einführung* címet viseli (Hua XV. 604), ugyanakkor arról tanúskodik, hogy Husserl megpróbálta rekonstruálni azt, ahogyan a csecsemőkorban a pre-Én és a pre-Világ egymást kölcsönösen létrehozza.² Marc Richir (2006), amikor a transzcendentális én csecsemőkori kialakulását írja le, a pszichoanalitikus Melanie Kleinnek és Donald W. Winnicottnak (1971) a csecsemő élményvilágáról szóló elméleteitől

² Ahogyan az Én-nek is, „[...] a világnak is van egy gyermekora, amelyből felnövekszik (*wächst*) egy érett világba – a ’gyermekben’ és a gyermek ’fejlődésében.’” (Hua Mat. VIII, P. 74-75. – idézi Fazakas és Gozó 2020. 179.)

inspirálódik. Nemrégiben pedig Fazakas és Gozé (2020) próbálta meg a biza-lom transzcendentális fenomenológiájának keletkezését leírni a csecsemőkor-ban Husserl említett kézírata és Richir írása alapján, a szülői gondozás szerepét hangsúlyozva.

A felsorolt élménytartományok közül jelen írásunkban hármat tárgyalunk, a skizofrénia, a pszichedelikus víziók, valamint a misztikus élmények tapasztala-ti tartományait. A vizsgálódásokat megnehezíti, hogy az említett élménytarto-mányok hajlamosak keveredni egymással. A hallucinogén növények széleskörű rituális alkalmazása és az élménnyel kapcsolatos beszámolók egyaránt a psi-chedelikus élmények számottevő spirituális-vallási potenciáljáról tanúskodnak. Másfelől számos szerző állapítja meg, hogy a pszichedelikus élmény bizonyos esetekben átfordulhat pszichotikus élménytartományokba. Hasonlóképpen fi-gyelmeztetnek a pszichiátriai kézikönyvek arra, hogy a misztikus és a skizofrén élmények is keveredhetnek.³ Írásunkban arra teszünk kísérletet, hogy a fenti élménytartományokat összehasonlítsuk, egyben minél pontosabban elhatárol-juk egymástól.

II. A MISZTIKUS ÉLMÉNY FOGALMA

Az általunk tárgyalt három élménytartomány közül a „misztikus élmény” ra-gadható meg a legnehezebben. Jelen tanulmányunkban kiváltképpen Parnas és Henriksen megközelítésére támaszkodunk, mely szerint a misztikus élmény-ben egy transz-szubjektív vagy transz-individuális valóságélmény jelenik meg az egyén számára, a valóság egy korábban fel nem fedezett rejtett dimenziója, amelynek leírására nem alkalmas a szubjektum-objektum dichotómia (Parnas–Henriksen 2016. 81). A szerzőpáros meghatározása így az *unio mystica* élményt célozza meg (részletesebben lásd a 2. fejezet). Az 1970-es és az 1980-as évektől kezdődően, majd különösen az ezredfordulót követően több fenomenológus ér-deklődése fordult ezek felé.⁴ A misztikus élmény heterogén tapasztalat. A kü-lönböző kultúrákból származó misztikus élménybeszámolók visszatérő eleme azonban az *unio mystica*, amikor az egyén úgy érzi, valamilyen transzcendens természetűnek tétélezett entitással, Istennel, a Léttel, a világgal egyesül. Tanul-mányunkban a misztikus élménynek erre a mozzanatára fókuszálunk. Az *unio mystica* pszichológiai szempontból a szelf és a külvilág közötti határvonal átrajzo-

³ Lásd Bowers–Freedman 1966; Buckley 1981; James 1902/2002; Riedlinger 1982; Brett 2002; Steinbock 2007; Ratcliffe 2008; Nelson–Sass 2008; Henriksen–Nordgaard 2014; Henriksen–Parnas 2012, 2014; Parnas–Henriksen 2016.

⁴ Lásd Bowers–Freedman 1966; Deikman 1971; Buckley 1981; Riedlinger 1982; James 1902/2002; Brett 2002; Steinbock 2007; Ratcliffe 2008; Nelson–Sass 2008; Henriksen–Nordgaard 2014; Henriksen–Parnas, 2012; 2014; Parnas–Henriksen 2016.

lódását – elhalványulását, vagy eltűnését – jelenti.⁵ Ezzel összhangban Jerome Gellman a *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* „Miszticizmus” szócikkében a következő definíciót kínálja: „Egy (állítólag) érzékek feletti vagy érzékek alatti *egyesítő élmény*; az alany úgy érzi, hogy eközben olyan természetű valóságokról, vagy a dolgok olyan állapotairól szerez tapasztalatot, amelyek észleléssel, szomatosenzoros modalitásokkal vagy tradicionális értelemben vett introspekcióval nem hozzáférhetők” (Gellman 2014).⁶ A definícióban zárójelben szereplő, látszólag csak odavetett „állítólag” (*purportedly*) klauzula kulcsfontosságú. Azt jelzi, hogy tisztán fenomenológiai definícióról van szó, amely nem implikálja, hogy a meghatározásban említett entitások objektíven, azaz a személy meggyőződésétől függetlenül léteznek.⁷ Másrészt az élménynek fontos eleme, hogy a misztikus élményt átélt személy *mély meggyőződése*: az, amit tapasztalt, nem egyszerűen szubjektív fantázia, hanem a hétköznapiánál fontosabb, értékesebb tapasztalat.⁸ A misztikus élményen átesett személy egyfelől eltávolodik az életvilág kínálta bizonyosságoktól, és elveszíti az életvilág által nyújtott biztonságot is, másfelől egy *másfajta* bizonyossághoz jut. Az alany erre gyakran úgy utal, hogy a misztikus tapasztalat *valódibb*, mint az életvilág evidenciájának hétköznapi valósága.⁹

⁵ A szelf és a külvilág közötti határok elmosódása ugyanakkor nem csupán a pszichedelikus élményben vagy a deperszonalizációs élményben jelenhet meg. Bizonyos térbeli helyek, például kitüntetett gyermekkori helyek különös jelentőséggel bírhatnak az alany számára. Edward S. Casey szerint az ilyen helyek sugárzó látványa olyan inherens kifejezőerővel bír, hogy elmosódni látszanak a határok a táj és a test között. A táj, a kitüntetett hely, és a szubjektíven átélt test (*lived body*) szinte összeolvad, mert olyan érzelmi töltetet él át az alany, ami szinte kirántja testtapasztalatának egocentrikus középpontjából. Az alany mintha összeolvadna a számára jelentős tájjal az öröm vagy félelem lehangoló érzelmei közepette (Casey 2010).

⁶ „A (*purportedly*) super sense-perceptual or sub sense-perceptual *unitive experience* granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of sense-perception, somatosensory modalities, or standard introspection.” <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (Letöltés ideje: 2022. 11. 03. – kiemelés: a szerzők.)

⁷ A *pszichiátria magyar kézikönyve* (Németh et al. 2021, a továbbiakban PMK) látszólag Gellmanhez hasonlóan definiálja a misztikus élményt, csak hogy a fenomenológiai klauzula itt hiányzik. A misztikus élményeket „egységélmény, noetikus tudásszerzés, paradoxicitás, időtlenség és olyan emóciók intenzív, ’zsigeri’ átélése” jellemzi, „mint áhítat, magasztosság, alázat és hála. Misztikus élmények során a személy megélheti az azonosulást a nagy egésszel, melynek szerves, szükségszerű és értékes részeként éli meg a saját létezését.” (PMK 2021. 113.) (A kontextusból sejthetően a „noetikus tudásszerzés” kifejezés olyan tudásszerzést jelöl, amely valamilyen természet feletti dimenzióban megy végbe.) Ez a meghatározás azt sugallja, hogy a „nagy egész” valamilyen *tárgyszerűen létező* természetfeletti valóság.

⁸ „A misztikus a legkisebb kételyt sem érzi azzal kapcsolatban, hogy a misztikus élményben a valóság vagy az igazság tárult fel számára, és nem pusztán egy különös lelki állapotot élt át, egy ’szubjektív’ fantazmát [...]” (Parnas–Henriksen 2016. 81).

⁹ Ahogyan Losonc Márk (2023) megállapítja, az alanyok úgy számolnak be élményükről, mint ami „valódibb, mint a szokásos létezés”. Losonc „heightened reality”-nek nevezi azt a fajta valóságélményt, amelyről az alanyok úgy számolnak be, mint ami „valódibb, mint a szokásos létezés” („more genuinely real than their usual existence”). Ilyenfajta élménynek tekinti a misztikus élményt, a halálközeli élményt, valamint a pszichedelikus élményt.

III. A SKIZOFRÉNIA ÉLMÉNYTARTOMÁNYA

Mint említettük, az *unio mystica*-ban a szelf és a világ közötti határ elvékonyodik, vagy akár eltűnik. Parnas és Henriksen nem a Freud által említett regresszióként – a csecsemőkorai anya-gyermek duálúnióba való visszatérésként – értelmezi ezt a folyamatot, hanem az *ipseitás*, azaz a minimális én változásaként. A minimális öntudat vagy minimális szelf (*minimal*, illetve *core self*) két alapvető sajátossága önmagunk (affektív) jelenléte minden egyes intencionális aktusban és annak bizonyossága, hogy az én és a másik között éles határ húzható (Parnas–Henriksen 2016. 84). Amennyiben a szelfnek elemibb és összetettebb sajátosságokat tulajdonítunk, például elfogadjuk a minimális szelf fenomenológiai leírását és szembe állítjuk a narratív személyazonossággal, akkor úgy tűnik, hogy a misztikus élményben és a pszichózis bizonyos formáiban a szelf több funkciója is jelentős változást szenved és az egyénnek olyan benyomása támadhat, hogy egy, az életvilágra ráépülő, de attól radikálisan idegen élménytartomány szivárog be a tudatába.

A skizofrénia egyik jellemző tünete ugyancsak az, hogy a „külvilág és az Én határai elmosódnak, az érzetek és a képzetek összeolvadnak”, a páciens a „belső történéseket is külsőként élheti meg” (PMK 2021. 121). Ezt az élményt azonban – a misztikus élménytől eltérően – „általában szorongás kíséri” (uo.).¹⁰ A misztikus élménnyel való hasonlóságok jelennek meg abban is, hogy a skizofrénia spektrumban gyakran „előfordulnak bizarr, grandiózus téveszmék, amelyek a kiválasztottság, elhivatottság érzetével religiózus tartalmat ölthetnek, és mesianisztikus téveszmeként jelennek meg”. Továbbá, ha érzéksalódások lépnek fel, akkor „az akusztikus hallucinációk dominálnak, [...] leggyakrabban beszédhangok” (PMK 2021. 243). A vizuális érzéksalódások ritkábbak, ha azonban megjelennek, „többször religiózus tartalmúak, átélésük sokszor omnipotencia érzéssel kísért, egzaltált értelmi” állapot mellett (uo.).

A továbbiakban a skizofrén és a misztikus élményt elválasztó jegyeket soroljuk fel. A beteg téveszméi általában töredezettek, olykor azonban lehetnek „többé-kevésbé kidolgozottak, tartalmilag összefüggők. Gyakoriak a jellemző téveszmék.” (PMK 2021. 242.) A betegség jellemző tünete a *deperszonalizáció*, az „én azonosságában való elbizonytalanodás, a testi és lelki önélmény” zavarai. A személy ilyenkor „önmagát idegenszerűen éli meg, nemegyszer mintegy kívülről szemléli magát.” A deperszonalizációhoz gyakran a *derealizáció* tünete társul, a külvilág globális megváltozottságának élménye (Tringer 2019, a továb-

¹⁰ A *pszichiátria tankönyve* ugyancsak az én és a külvilág összemosódását hangsúlyozza: „[...] megváltozhat a valóság percepciójának minősége egészében is. A külvilág és az én határa bizonytalanná válik, elmosódik. Az érzetek és a képzetek összeolvadnak, és a beteg belső élményeit is külső történésként élheti meg. A belső élményeket pedig differenciálatlan, logikus és következtető (diszkurzív) gondolkodást nélkülöző, analógiás-szimbolikus gondolkodás vezérli. A beteg szubjektuma válik a 'világ' értelmezésének referenciapontjává.” (PTK 2019. 102.)

biakban PTK 100). A beteg számára a valóság furcsán irreálissá, álomszerűvé változik át. Ratcliffe (2017) szerint a derealizáció során nem egyszerűen egy atmoszferikus, holisztikus változást él meg a beteg, hanem magának az intencionalitásnak a struktúrája esik szét számára. Ratcliffe kifejezésével „szokatlan intencionális állapotok” keletkeznek. Az alany számára összekeverednek az intencionális aktusok (észlelés, emlékezés, képzelet) modalitásai. A gondolatok például kvázi-észleleti kvalitásra tehetnek szert, mint a kívülről beültetettnek vélt gondolatok (*inserted thought*) esetében. Az észlelés és a képzelet modalitása ugyanígy felcserélődhet.

A sajátos *Stimmung* (hangoltság) ugyancsak jellegzetes vonása a skizofrénia élménytartományának. A német köznyelvben a *Stimmung* szó egyszerűen „hangulatot” jelent. Heidegger azonban filozófiai jelentést adott a szónak.¹¹ A pszichiátriai szóhasználatban mind a hétköznapi, mind a heideggeri értelem megjelenik. Thomas Fuchs arra figyelmeztet, hogy az affektív atmoszférák (*Stimmungok*) és a szubjektív hangulatok közé nem tehetünk egyenlőségjelet, még ha könnyű is őket összetéveszteni. Fuchs szerint a *Stimmungok* „objektívebbek” abban az értelemben, hogy nagyobb szerepet játszik kialakulásukban a környezet. A *Stimmungok* térbeli és személyközi szituációk holisztikus affektív minőségei, amelyek egy dinamikus *Gestalt*-ba rendezik a tapasztalatot. Beszélhetünk például egy buli harsány vidámságáról, a gyászmenet szomorúságáról, egy konferencia jeges légköréről, egy régi katedrális lenyűgöző aurájáról, a sötét éjszakai erdő kísértetességéről. Az affektív atmoszférákat a tárgyak fiziognómikus jellegzetességei hozzák létre, de az észlelés intermodális sajátosságai, mint például a ritmus, intenzitás, dinamizmus ugyancsak hozzájárulnak a *Stimmungok* keletkezéséhez (Fuchs 2013. 613–617). Fuchs szerint a kortárs érzelmekutatás méltatlanul kevés figyelmet szentel a *Stimmungok*nak.

A német pszichiátria egyik kulcsfontosságú fogalma a tévelyhangulat vagy tévelyállapot (*Wahnstimmung*). A *Wahnstimmung* a skizofrénia bevezető szakaszának, az úgynevezett *prodromának* a jellemzője, vagyis a téveszmék kibontakozását megelőző állapoté. Még nem lépnek fel hallucinációk, a világ azonban egészen más módon már megváltozott a beteg számára. A *pszichiátria tankönyve* (PTK) ezt írja a *Wahnstimmung*-ról (tévelyállapotról): ez leggyakrabban a paranoid típusú skizofréniák bevezető tünete, a „valóság érzékelésének sajátos, globális megváltozottsága (az élmény gyakori zavarával együtt) [...]”. A beteg a valóságot „énközpontúan értelmezi”, legtöbbször „szorongó alaphangulat (tévelyhan-

¹¹ „A hangoltság (*Befindlichkeit*) fogalmát Heidegger a *Lét és időben* vezette be (vö. SZ 29. §), az emberi ittlét kinyitottságának (*Erschlossenheit*) egyik alpmódját jelölve ezzel a kifejezéssel” – írja Schwendtner Tibor. „E fogalom bevezetésének az adja a filozófiai jelentőségét”, hogy a *Befindlichkeit* vagy *Stimmung* Heidegger szerint az ember világra nyitottságát alkotja, mégpedig a megértéssel és a beszéddel egyformán eredeti módon, vagyis „az ember önmagához, az embertársaihoz és a dolgokhoz való viszonyainak levezethetetlen mozzanatát képezi” (Schwendtner 2008).

gulat, révület, *Wahnstimmung*)” mellett. A *pszichiátria magyar kézikönyve* (PMK) szerint a beteg a *Wahnstimmung* állapotában „mintha túllfüggönyön keresztül érzékelné a valóságot”.¹² Szavakban alig kifejezhető a változás jellege, rendkívüli feszültség és izgatott zavarodottság jellemzi az állapotot (Sass–Pienkos 2013. 636).¹³ Ratcliffe kitérít a *Wahnstimmung* fogalmát. Például érzékelhetjük a világot különösnek, kísértetiesnek, halottnak, vagy újszerűnek, rejtélyesnek, csodálatra méltónak. Ratcliffe felfogásában ez utóbbi észlelési mód is *Wahnstimmung*ként értelmezhető, hiszen nem biztosítja a valóság cselekvési szempontból releváns reprezentációját (Ratcliffe 2013). A PTK szerint a *Wahnstimmung* állapotában „egy-egy konkrét esemény mint kulcsélmény könnyen téveszmék kiinduló pontjává válik [...]” (PTK 2019. 102). Fuchs ugyancsak a *Wahnstimmung* egocentrikusságát emeli ki. Minden változatlanak tűnik és mégis más hangulatot áraszt, furcsán valószerűtlen, megfeythetetlen a világ. Mintha minden a páciens számára lenne elrendezve. Még a falevelek elrendeződése is jelentőség-teljes mintázatnak tűnik. Fuchs szerint a tévelyhangulatban egy sajátos, megfordított intencionalitás nyilvánul meg, mintha nem a szubjektum konstituálná a világot, hanem a világ dolgai, alakzatai pillantanának vissza, figyelnék meg az alanyt (Fuchs 2013. 616–617).

A *Wahnstimmung* mozzanata mellett szeretnénk kiemelni a korábban említett *ipszeitás* (vagy *minimális szelf*) zavarának jelentőségét a skizofréniában. A pszichiátria klasszikusai (Bleuler, Kraepelin, Jaspers, Minkowski) a skizofréniát elsősorban a szelf zavarával magyarázták. Az 1990-es évek végétől, a fenomenológiai pszichiátria úgynevezett Kopenhágai Iskolájában (Zahavi, Sass, Nelson, Parnas, Henriksen) feléled ez a fajta megközelítés, mégpedig az úgynevezett *ipszeitás* vagy *minimális szelf* koncepciójának formájában, elsősorban Dan Zahavinak köszönhetően. Henriksen és Parnas szerint az *ipszeitás* az énidetitás magja. Az *ipszeitás* perspektívája úgy jelenik meg számunkra, hogy „'az enyém', 'hozzám kapcsolódik', 'így és így néz ki számomra' [...]” (Henriksen–Parnas 2014.

¹² Sartre *Az undorban* a skizofrén prodróma állapotához hasonló élményt ír le. Antoine Roquentin, *Az undor* főhőse ezt mondja: „a szó megreked ajkamon: nem hajlandó rászállni a tárgyra” (Sartre 1968. 215); majd néhány oldallal később: a „szavak szétfoszlottak, s velük szétfoszlott a dolgok jelentése is, használati módjuk is, azok a halvány jelek, amelyeket az emberek a dolgok felszínére róttak” (Sartre 1968. 218). Roquentin előtt a létezés esetleges, abszurd és visszataszító volta tárul fel. Roquentin lassanként eljut annak felismeréséig, hogy az Undor nem csupán az ő szubjektív *malaise*-e, hanem magának a létezésnek a lényege: „[...] most már nem betegség, nem is múlt roham: az Undor én vagyok [...] a létezés általában elrejtőzik. Itt van körülöttünk, bennünk, a létezés azonos velünk” (Sartre 1968. 228). Roquentin beszippantja a létezés esetlegességének az élménye, a Lét rémisztő alap nélküliségének az örvénye. „[...] könnyű létezők ugranak fel a magasba, és megfogódkodnak a fák tetején [...] Leroskadok egy padra [...] Aludni szeretnék. De képtelen vagyok rá, fulladozom: mindenfelől rám tör és átítat a létezés, a szememen, az orromon, a számon keresztül...” (Sartre 1968. 217.)

¹³ A *Wahnstimmung* tudatállapotába kiváló betekintést kínálnak magasan funkcionáló skizofrének – mint például Schreber bírő (Schreber 2000); Renée, a skizofrén lány (lásd később); Elyn Saks professzor (Saks 2008) – írásai, vagy Van Gogh utolsó éveiből fennmaradt levelei (Jaspers 1922/1986).

545). A szerzők szerint az ipszeitás nézőpontja teszi lehetővé, hogy reflektálatlan és spontán módon merülhessünk bele egy interszubjektív módon validált és fenntartott társas világba, amely „már eleve adott, evidens háttere” minden élménynek és jelentésképződésnek. „Ez a hallgatólagosan feltételezett fundamentális én-világ szerkezet jelenik meg a hétköznapi ’természetes ontológiai beállítódásban’: a világ mint *valódi*, elme-független entitás már eleve adott a számunkra”, mégpedig „a tér, az idő, az okság és az ellentmondásmentesség kategóriái által meghatározva”, amelyek „megbízhatóvá, kiszámíthatóvá és ontológiai szempontból biztossá teszik” számunkra a valóságot (Henriksen–Parnas 2014. 545). Henriksen és Parnas úgy vélik, a skizofrénia spektrumzavarok *differentia specificája*, hogy ez a fundamentális szelf-világ struktúra „minduntalan megkérdőjeleződik, instabillá válik, oszcillál” a beteg számára (Henriksen–Parnas 2014. 545).¹⁴ A Skizofrén instabil szelf-világ struktúrája, a minimális szelf-funkció hiánya folytán „a természetes ontológiai attitűd destabilizálódik, ami egy másfajta ontológiai-egzisztenciális perspektívába, gyakran szollipszisztikus vonatkoztatási rendszerbe löki a páciens, ahol többé már nem érvényesek a tér, idő, okság és ellentmondásmentesség ’természetes’ bizonyosságai” (Henriksen–Parnas 2014. 548).

Az *ipszeitás* koncepciója előfeltételezi a világba vetett hitünket, az észlelési bizonyosságot és az affektív involválódást. Az *ipszeitás* perspektívája nagymértékben emlékeztet Husserl életvilág-fogalmára. Husserl szerint „a világnak mint egyetemes horizontnak, mint a létező tárgyak egységes univerzumának vagyunk tudatában” (Husserl 1998. 141). Husserl rámutat: „Minden tudományos gondolkodás és filozófiai kérdés előzetesen magától értetődő feltevése, hogy *a világ van*, mindig előzetesen van”, hogy mindig előfeltételezünk „egyfajta létező világot, mégpedig mint a mindenkor kétségbevonhatatlanul létező-érvényesülő horizontját, s ezen belül valamilyen ismertnek és kétségtelenül bizonyosnak a meglétét [...]” (Husserl 1998. 143). Az életvilág, vagy röviden a „világ”, horizontfogalom.¹⁵ Ez a horizont közösségi természetű, az együttélés során kontituálódik számunkra.¹⁶

¹⁴ Sass és Ratcliffe (2017) szerint ugyanakkor nem egyértelmű, hogy a szkizofréniára jellemző atmoszferikus változások valóban különböznek-e a depresszió tipikus formáitól.

¹⁵ „Hiszen a ’világnak’ már eleve ez az értelme: ’valóban’ létező, a nem pusztán vélt, kétséges, kérdéses valóságok, hanem a valóságos valóságok összessége, amelyeknek számunkra csak a módosítások, az érvényességek átalakítása állandó mozgásában van valóságuk – valamely ideális egység megelőlegezésében” (Husserl 1998. 185).

¹⁶ „[...] a világra vonatkozó, folyamatosan áradó észlelésünkben nem vagyunk elszigeteltek [...] Észleléseit, megjelenítéseit, az egyes észlelések összhangját, elutasításait, bizonyosságait mindenki pusztán lehetőségek, kétségek, kérdések, látszatok formájában birtokolja. Az együttélés során azonban mindenki részt vehet a többiek életében. Egyáltalán a világ tehát nemcsak az egyes emberek, hanem az emberi közösség számára is létező, méghozzá már a merő észleleti tartalom közösségivé válása révén.” (Husserl 1998. 206.)

IV. A SKIZOFRÉN ÉS A MISZTIKUS ÉLMÉNY ÖSSZEHASONLÍTÁSA

Parnas és Henriksen a megváltozott szelférzetet mind a misztikus, mind pedig a skizofrén tapasztalat központi mozzanatának gondolja. A szerzők a téveszmés vélt felismeréseket szolipszisztikus, kivetített noematikus tartalmaknak tekintik, amelyek az alany belső világa, kínzó feszültségei által meghatározottak. A skizofrén téveszmék nem vonatkoznak valamiféle egyénfőlötti, transzszubjektív valóságra. Ehelyett olyan idioszinkratikus hitekből és hallucinációkból állnak, melyekben gyakran maga a beteg is kételkedik. A misztikus élmények jellegzetessége ezzel szemben az én meghaladása, egy transzszubjektív, egyéntől független ontológiai realitással való egyesülés érzése (Parnas–Henriksen 2016. 80–83). Továbbá a misztikus élmény az egyén énstruktúráiba integrálható, pozitív morális és viselkedési változásokat idéz elő, az együttérzés, a tolerancia és az altruizmus fokozódását. A pszichotikus epizódok ezzel szemben veszélyeztetik az én szinkrón és diakrón egységét, disszociációt és az élettörténet széttöredezettségét eredményezve.

Orvosi műhibát jelent, ha a misztikus-spirituális élményeket skizofrén élményeknek interpretálja a terapeuta. Mindkét idézett hazai tankönyv szerzői figyelmeztetnek erre a veszélyre. A PMK-ban Bokor és munkatársai megjegyzik, hogy a szakmai közeget „a mai napig megosztó esetet jelentenek azok a pszichotikus epizódok, amelyekben hangsúlyos a spirituális minőség. Ezek egy részében felmerül annak a lehetősége, hogy [...] ún. spirituális krízissel állunk szemben, melynek pszichózisként való értelmezése és kezelése károkat okozhat.” Ilyenkor a gyógyítás szempontjából a korábban idézett „identifikációs élmény jelenti a kulcsmozzanatot”, tehát a misztikus „azonosulás a nagy egésszel” (PMK 2021. 113). A szerzők hangsúlyozzák, hogy a „terapeutának a metasztintú, spirituális identifikációt és a transzperszonális szelf¹⁷ fejlődését is segítenie-ápolnia kell, még ha nem is minden betegség esetében esik ez” egyforma súllyal a latba (PMK 2021. 115).¹⁸

A misztikus és skizofrén élménytartományok tehát egybevegyülhetnek, ugyanakkor mind gyakorlati, mind pedig elméleti szempontból fontos a szét-

¹⁷ A „transzperszonális szelf” a transzperszonális pszichológiából kölcsönzött terminus. A transzperszonális kutatások a vallásos eksztázishoz hasonló tudatállapotok leírásával, az ehhez hasonló „peak experience” (csúcserőlmény) fogalmának bevezetésével, és az alterált tudatállapotok kiváltására alkalmas módszerek, például a meditáció tanulmányozásával, vagy a pszichotróp anyagok indukálta hallucinációk megfigyelésével jelentős empirikus anyagot halmoztak fel. A transzperszonális pszichológusok úgy tekintenek a hallucinogén szerekre, mint misztikus tapasztalatok katalizátoraira. (L.d. Krippner–Sulla 2000. 67.)

¹⁸ A PTK ugyancsak megállapítja, hogy olykor nehéz a skizofréniát és a misztikus-vallási élményeket szétválasztani: „Egy-egy élmény vagy magatartás patológiás minősítése nem jelent feltétlenül, hogy ugyanaz az élmény, vagy magatartás ne lehetne autentikus és hiteles a személy vallási meggyőződése szempontjából. [...] Szkizofrénia kórképek induló szakaszában egyébként is gyakori az elvont, vallásos, filozofikus kérdésekkel való elmélyült foglalkozás, amely eredeti, újszerű megfigyeléseket eredményezhet [...]” (PTK 2021. 86.)

választásuk. Mint említettük, a misztikus élmény gyakran megjelenő mozzanata az *unio mystica*, vagyis a világgal való egyesülés érzése (Parnas–Henriksen 2016). A skizofrén élményről szóló beszámolókbán nem találunk ilyen visszatérő mozzanatot. A skizofrénia élménye a misztikus élménnyel összemérve *énközpontú és idioszinkratikus*. Továbbá, a Misztikus szelfje a Skizofrénével összehasonlítva stabil és rugalmas, hiszen képes visszanyerni normális, mindennapi alakját az *unio mystica* megrendítő élménye után. A pszichotikus téveszmék az én-infláció olyan kvázi-szolipszisztikus megnyilvánulási formái, amelyek elidegenedéshez, magányhoz és a személyközi viszonyokban rejlő lehetőségek elvesztéséhez vezetnek (Ratcliffe 2008. 288). A vélt belátásokban és a hallucinációkban maga a személy sem hisz azon a magától értetődő módon, ahogyan az észleléseinkhez viszonyulunk, mutat rá Merleau-Ponty.¹⁹ Hasonlítsuk ezt össze az életvilág horizontjának bizonyosságával, amelyben

mindenki embertársai horizontján élőknek „tudja” magát, akikkel hol tényleges, hol lehetséges kapcsolatra lép, miként (s ennek szintén tudatában van) ők is megtehetik ezt tényleges vagy lehetőség szerinti együtt cselekvésben. Tudja, hogy ő és társai a tényleges kapcsolat során úgy kapcsolódnak ugyanazokhoz a tapasztalati dolgokhoz, hogy mindegyikük más és más nézőpontot, oldalt, távlatot stb. ragad ki, de mindegyikük a halmazok ugyanazon rendszeréből, amelynek (ugyanazon dolog tényleges tapasztalatában) mindegyikük állandóan mint e dologról való lehetséges tapasztalat horizontjának van tudatában. (Husserl 1998. 207.)

Meg kell végül említeni, hogy a skizofrénia élménytartományával szemben mind a misztikus, mind pedig a hallucinogénekkal kiváltott kvázi-misztikus élmények integrálhatók az adott kultúra életvilágába (vö. Brett 2002. 335; Ratcliffe 2008. 286). Noha a misztikus élmény (és a pszichedelikus élmény) kapcsán gyakran hangsúlyozzák az *ineffabilitást*, azt, hogy szavakkal nem kifejezhetők, ezek az élmények rendkívüli változatosságuk ellenére kommunikálhatónak, megoszthatónak tűnnek. A Misztikus vízióinak leírásával gazdagítani tudja korának kultúráját, ahogyan a középkor nagy szentjei tették.²⁰ Ezzel szemben a Skizofrén közléseinek nincsen interszubjektív validitásuk.

¹⁹ „A hallucináló nem abban az értelemben lát és hall, mint a normális ember, hanem érzéki mezőjét és a világba való természetes belehelyeztettségét arra használja fel, hogy ezen világ törmelékeinek felhasználásával egy olyan mesterséges közeget alakítson ki magának, amely megfelel léte totális intenciójának” (Merleau-Ponty 2012. 369).

²⁰ Willigis Jäger (2001), a kortárs bencés misztikus úgy véli, a misztikus személy úgy akarja kifejezni az élményt, hogy az adott kultúra képes legyen befogadni, vagyis interszubjektív érvényességet kölcsönöz a leírásnak.

V. A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY MINT KVÁZI-MISZTIKUS ÉLMÉNY

A pszichedelikus élmény az észlelés, a nappali fantázia és az álom különböző jegyeit sajátos módon ötvöző hibrid élménytartomány. Miközben a nappali fantáziákat állandóan az észlelés betörései fenyegetik, a hallucinogén szerek tudatmódosító hatása olyan erős, hogy a Pszichonauta nyitott szemmel való fogyasztás során is radikálisan módosult tudatállapotban van, mintha csak ébren álmodna.²¹ Ha az alany csukott szemmel fogyasztja a szert, a képzeletében felmerülő fantáziák körvonalai az álmokképekhez viszonyítva tiszták, a nappali fantáziákkal ellentétben stabilak, nincsen lebegő karakterük; a pszichedelikus fantáziák az álmoknál strukturáltabbak és koherensebbek, ugyanakkor a Pszichonauta számára éppolyan tudatidegen, „kívülről származó” képződményeknek tűnnek, mint az álmok.²² A pszichedelikus élményben a fogalmi gondolkodást az álmokra jellemző, elsősorban képekkel operáló mentális működés váltja fel. A szelf határai fellazulnak, az én és a környezet elkülönülése porózussá válhat.

A pszichedelikus élmény számos hasonlóságot mutat fel a misztikus élménnyel. (Shanon 2008. 293–295). A tárgyak funkciója, gyakorlati hasznossága elveszíti relevanciáját, gyakran metafizikai (vallásos-spirituális) kontextusban jelennek meg az alany előtt. Az álmoktól és a nappali fantáziáktól eltérően a pszichedelikus víziók tartalma kevésbé kapcsolódik az alany személyes problémáihoz, aktuális élethelyzetéhez vagy akár élettörténetéhez. Inkább a vallási narratívákra jellemző mitopoetikus témák bukkannak fel, valamint olyan, a különböző kultúrákban univerzális módon megjelenő alakok, amelyekre Jung archetípusokként utal. Megváltozik a Pszichonauta hangoltsága (*Stimmung*), a létezés sajátos ünnepélyességre tesz szert számára. Az alany enyhén euforikus hangulatba kerül; semmiféle kritikai megfontolás, a legcsekélyebb kétely sem merül fel benne, a felbukkanó ötletek azonnal elfogadásra kerülnek elméjében, anélkül, hogy bármiféle kritikai szűrőn kellene áthaladniuk. Az archaikus mítoszteremtő tudat naivitása jelenik meg ebben az állapotban: amit a Pszichonauta elképzel, az úgy van, és kész.²³

²¹ A neurofenomenológiai adatok szerint a vizionárius képzeletet a tudatosság lucid álomhoz hasonló magas szintje jellemzi (vö. Krähenmann 2017). Az élmény jelentősen eltér például az alkohol által okozott tompaságtól, vagy az opioidok által előidézett kábulattól. A figyelem ugyanakkor kevésbé intenzív, ha a kokain vagy az amfetaminok által előidézett „high” élményhez hasonlítjuk (Kincses Ajtay 2006. 212–213).

²² Lester Grinspoon és James Bakalar leírása szerint nagyobb dózisok elfogyasztása esetén az alanyok „a gyermekkorba juthatnak vissza, vagy lehunytt szemmel álomszerű képek sorozatába vetíthetik magukat, és a lelki szemük előtt lejátszódó szimbolikus drámák főszereplőivé válhatnak. Ennek a különös álmóvilágnak – vagy akár a külvilágnak – a történései, személyei és képzeleti jelentőségételivé, metaforákká, szimbólumokká, mítoszokká és allegóriákká alakulhatnak át. Az én elvesztését például tényleges halálként, majd újjászületésként élheti meg a személy, túlradó szorongással vagy örömmel kísérve.” (Grinspoon–Bakalar 1983. 13–14.)

²³ A kifejezés Ernst Jünger német írótól, Albert Hofmann barátjától és pszichedelikus „utazótársától” származik (Jünger 1970. 430).

A pszichológiának William James önkísérletei óta gyűlnek adatai arról, hogy a hallucinogén anyagok spirituális témájú fantáziákat és hangoltságokat képesek kiváltani (James 1902/2002).²⁴ Gyakran lépnek fel megalomán érzések, amikor is az alany megérteni véli a világ lényegi sajátosságait. Sajátos episztemológiai attitűd jellemzi a vizionárius képzeletet: hallucinatorikus karakterű, azonban másképpen az, mint egy pszichotikus hallucináció vagy az álom. Az, ahogyan a Pszichonauta belefeledkezik az élménybe, inkább a játékába belemerülő gyermekhez hasonlít, aki nem törődik azzal, hogy fantázia-e vagy valóság, ami előtte van. Felszólításra ugyanakkor képes a különbségtételre. A pszichedelikus élményt akár *vegyi úton kiváltott kvázi-misztikus élménynek* is aposztrofálhatjuk.²⁵ Ezt az állítást alátámasztja egyrészt az, hogy az emberi történelem folyamán kultúrák sokasága élt hallucinogén hatású növényekkel rituális kontextusban (Eliade 1964). Másrészt a hatvanas évek óta számos empirikus vizsgálat ugyancsak azt találta, hogy a pszichedelikus víziók gyakorta vallásos-spirituális tartalmúak, függetlenül attól, hogy az alany vallásos-e vagy sem (Pahnke 1966; Downing–Wygant 1964). A valódi, kifejezett *unio mystica* élménye azonban csak ritkán jelenik meg pszichedelikus élményben.

A misztikus és a kvázi-misztikus pszichedelikus tapasztalat elsősorban *nem az elsődleges élmény szintjén*, hanem az élmény *hatását* tekintve különíthető el. A misztikus tapasztalat gyakran sorsfordító, akár új személyes identitást is eredményezhet. Ezzel szemben a Pszichonauta kvázi-misztikus élménye ritka kivételtől eltekintve tiszavirág-életű, elmúlik anélkül, hogy tartós változást idézne elő az egyén személyiségében és életében.²⁶

A fentiek alapján úgy véljük, a pszichedelikus élmény esetében pontosabb *kvázi-misztikus*, mint valódi misztikus élményről beszélni, spirituális színezetű és konnotációjú tartalmakkal és *Stimmung*okkal.

²⁴ James hallucinatorikus víziói hozzájárultak két évtizeddel később megírt könyve, a valláspszichológia klasszikus műve, *A vallásos élmény változatainak* megszületéséhez (lásd James 1902/2002).

²⁵ Grinspoon és Bakalar így jellemzik a pszichedelikus élményt: „A környezet normál esetben észrevétlen tényezői ragadják meg a figyelmet; a hétköznapi tárgyakat úgy látjuk, mintha először pillantanánk meg őket, [...] és mintha elképzelhetetlenül mély jelentőséggel bírnának. Az esztétikai érzékenység jelentős mértékben fokozódik: a színek intenzívebbnek látszanak, a textúrák gazdagabbnak, a kontúrok élesebbnek, a zene érzelmileg megrendítőnek, a tárgyak térbeli elrendezése pedig jelentőségtelienek.” (Grinspoon–Bakalar 1983. 12).

²⁶ Arthur Koestler találóan írja Timothy Learynek, miután Leary megismertette az LSD-vel: „Nem kétséges, hogy ez csodálatos [...]. De hamis, *Ersatz*. Instant miszticizmus [...], nem rejlik benne valódi bölcsesség. A múlt éjjel megoldottam a világmindenség titkát, ma reggelre azonban már elfeledtem, hogy mi volt az.” (Idézi Kripal 1988. 81.)

V. A PSZICHEDELIKUS ÉS A SZIZOFRÉN ÉLMÉNY HASONLÓSÁGA ÉS ELTÉRÉSEI

Az 1940-es évek végén – az 1920-as és 1930-as évek meszkalin-hulláma után – a pszichiátria az LSD képében találkozik másodszor, immár tartósabban a pszichedelikus szerekkel. Ahogyan a misztikus és a skizofrén élmények hajlamosak egybevegyülni, és olykor könnyen összetéveszthetők egymással, ugyanez igaz a pszichedelikus és a skizofrén élményekre is. A pszichiáterek eleinte csupán az LSD-élmény és a pszichotikus állapotok hasonlóságára figyelnek fel.²⁷ Különösen a skizofréniával való egyezések voltak szembeötlők. Az LSD-víziók felületesen szemlélve emlékeztetnek a skizofrén hallucinációra, a Pszichonauta vélt megvilágosodásai hasonlítanak a Skizofrén nagyzásos téveszméire, a pszichedelikus elme hiperasszociativitása (lásd Szummer et al. 2017) pedig a skizofrén betegek „gondolatszökelléseire” (*Ideenflucht*), vagyis kórosan fellazult asszociációira.²⁸ A pszichedelikus szerek e csalóka hasonlóságok folytán mint „pszichotomimetikumok” jelentek meg a pszichiátriában (vö. Böszörményi 1958; 1959; 1968).²⁹ Már az ötvenes évek elejére kiderült azonban, hogy a pszichedelikus víziók és a pszichotikus hallucinációk között lényeges eltérések vannak: (1) a pszichedelikus élmény egészséges alanyok számára, megfelelő környezeti feltételek mellett általában enyhén euforikus, vagy akár felemelő is lehet; (2) a pszichedelikus trip uralkodó modalitása képi, míg a Skizofrén, ha vannak érzécsalódásai, inkább emberi hangokat hall (vö. PTK 2019. 109); (3) a Pszichonauta felszólításra képes különbséget tenni víziói és a valóság között; (4) a pszichedelikus élmény könnyen és pontosan felidézhető; (5) a tudatállapot megváltozása reverzibilis; (6) a trip időtartama megjósolható;³⁰ (7) a pszichedelikus víziók terápiás potenciállal bírnak (vö. Winkelman 2011; Carhart-Harris et al. 2014; Tagliazucchi et al. 2014; Mishara–Schwartz 2011).

²⁷ A teljes népesség mintegy 3 százaléka hajlamos pszichotikus jellegű megbetegedésekre (vö. Perälä et al. 2007). A pszichotikus zavarok a mentális betegségek legsúlyosabb formáit jelentik. A „pszichotikus betegségek” olyan gyűjtőnév, amely a valósággal való adekvát kapcsolat jelentős mértékű zavarára utal. Lényegében a pszichotikus betegségekre hajlamos emberek azok, akiknél a hallucinogének fogyasztása nem veszélytelen. A skizofrénia spektrumzavar ennek a populációnak körülbelül egyharmadát érinti, tehát a teljes népesség 1 százalékát.

²⁸ A skizofrén betegek mentális működését a képzettársítás zavarai jellemzik. Enyhébb formában „a képzettársítás logikus összefüggésének a fellazulása, hosszabb asszociációs sorban logikátlanságként jelenik meg. Súlyos formájában a célképzet eltűnése, a képzettársítás koherenciájának elvesztése teljesen szétesett, kusza, logikátlan gondolkodássá fokozódhat.” (PMK 2021. 243. – Kiemelés az eredetiben.)

²⁹ A hazai pszichiátriai szakirodalomban sajnálatos módon mind a mai napig „modellpszichózisként”, azaz mesterségesen kiváltott, reverzibilis pszichózisként említik a pszichedelikus élményt. (Vö. Ajtay Kincses 2006; Tringer 2019; Németh et al. 2021.)

³⁰ A legismertebb pszichedelikumok (pszilocibin, meszkalin, ajahuaszka, MDMA) esetében 3–6 óra, az LSD esetében ennek duplája.

Az eltérő *Stimmung*ok a skizofrénia és a pszichedelikus élmény esetében is kulcsszerepet játszanak. Aldous Huxley saját meszkalinélményét bemutató két esszéje, *A percepció kapui*, valamint *Menny és pokol* a műfaj klasszikusának számít. Az utóbbiban Huxley hangsúlyosan utal Renée, a skizofrén lány naplójára, amelyből a skizofrénia lidérces, szorongástól áthatott *Stimmung*ja árad.³¹ Huxley szembeállítja Renée *Wahnstimmung*ját saját élményének pozitív hangoltságával.³² Ugyanakkor Huxleyt a meszkalin *trip* során az a nyugtalanító érzés keríti hatalmába, hogy az általa átélt epifánia törékeny, könnyen átfordulhatna skizofréniaiba.³³ Huxley mintha csak a husserli életvilág vitális szerepére utalna, amikor megállapítja, hogy a Skizofrén betegsége „abból áll, hogy a belső és külső valóság elől képtelen átmenekülni (ahogyan az épelméjű emberek rutinszerűen teszik) a józan ész univerzumába – a hasznos megállapítások, közös szimbólumok és társadalmilag elfogadott konvenciók világába” (Huxley 2008. 52). Az angol író úgy véli, hogy a meszkalin segítségével képes volt túllépni „a redukált érzékelés univerzumán, amely a nyelvben fejeződik ki és mintegy kívül meg” (Huxley 2008. 21). Megfogalmazza azt az általánosabb célt is, miszerint „fel kell erősítenünk azt a képességünket, hogy közvetlenül szemléljük a világot, ne az elvek és elképzelések opálos lencséjén át, amely minden tényt, eseményt és jelenséget egy már ismerős, megmagyarázott és felcímkézett szimbólummá absztrahál” (Huxley 2008. 68).

Huxley nyitott szemmel „utazik”, nincsenek fantáziái: „A másik világ, amelybe a meszkalin bocsátott be, nem a látomások világa volt; odakint létezett, azon a síkon, amit nyitott szemmel is láthattam” (Huxley 2008. 14). Az író *észlelése* ugyanakkor radikális módon átalakul. Erről megkapó leírásokat olvashatunk.³⁴ Észlelése átalakulását Huxley annak tulajdonítja, hogy lehullott szeméről a szimbolikus jelentésrétegek fátyla, így a dolgok új, hétköznapi túli jelentésekkel gazdagodtak: végtelen szépségre és metafizikai-spirituális konnotációkra tettek szert számára. A tárgyak, állapítja meg, Braque és Juan Gris festményeit idéző

³¹ A naplót Renée pszichiáttere, később nevelőanyja, Marguerite Sechehaye publikálta, és látta el pszichoanalitikus értelmezésekkel (Sechehaye 1951).

³² „Mindaz, amiben egy egészséges vizionáló személy az öröm forrására lel, Renée-ben a félelem és az illúzió rémisztő érzetét keltette. A nyári verőfény baljóslatú; a fényesre csiszolt felületek csillogása nem ékkövekre, hanem gépekre és zománcozott bádogra emlékeztet; a létezés intenzitása, amely minden közéről, a haszonelvűség kontextusából kiszakítva szemlélt tárgyba életet lehel, fenyegetően hat.” (Huxley 2008. 120.)

³³ „[...] azon kaptam magam, hogy a pánik szakadékaának peremére kerültem. Hirtelen úgy éreztem, túl messzire merészkedtem. [...] attól tartottam, hogy megsemmisülök, hogy szétmállok a valóság sokkal hatalmasabb nyomása alatt, mint amit a szimbólumok kényelmes és kellemes világához szokott elme elviselni képes.” (Huxley 2008. 51.)

³⁴ „Egy pillanattal később néhány viruló fáklyaliliom robbant bele a látóterembe. Olyan szenvedélyesen élők voltak, hogy úgy tűnt, rögtön megszólalnak, ahogy a kék ég felé törekednek. [...] túlságosan elevenek voltak. Lenéztem a leveleikre, olyan bonyolult, finoman zöld árnyalatokat és fényeket fedeztem fel, amelyek között valami megfoghatatlan misztikus pulzált.” (Huxley 2008. 54.)

módon veszítették el térbeli kiterjedésüket, ugyanakkor sajátos belső fénnnyel kezdtek el sugározni. Amikor pedig az író megpillant egy vázát, benne egy szál rózsával, szegfűvel és nárcisszal, nem a virágok színe és formája ragadja meg figyelmét, hanem pusztá *létezésük*. Eckhart mesternél Isten a tiszta lét, *esse purum* (Eckhart 2009). Huxley Eckhartra utal, amikor úgy érzi, hogy a vázában lévő három szál virág véges, múlandó és hétköznapi látványa mögött egy örökkévaló, végtelen és megszentelt mélyebb valóság rejtőzködik. „*Istigkeit* – nem ez volt az a szó, amit Eckhart mester annyira szeretett használni? ‘Van-ság.’”, írja Huxley. A virágok „belülről fakadó fényükben tündökölnék és szinte remegnek annak a jelentésnek a nyomása alatt, amivel feltöltötték őket [...]” (Huxley 2008. 15). Míg Huxley *Istigkeit*-élménye felemelő, magasztos, a skizofrén prodromában olykor felbukkanó „pusztá lét” (*mere being*) tapasztalata szédüléssel és rettegéssel jár együtt, mutat rá Nelson és Sass (2008. 350).³⁵ A szerzők szerint a pszichedelikus élménynek és a pszichotikus élménynek van egy közös töve, amit ők „pszichóizszerű tapasztalatnak” neveznek. Ez az élmény eltávolodást jelent a husserli életvilág ismerős és biztonságot adó közegétől, és legfontosabb mozzanatai a következők: visszahúzódás a társas kapcsolatokból; a tárgyak hasznossága és funkcionalitása elveszíti relevanciáját az alany számára; a jel és a referens közötti kapcsolat fellazul a nyelvben, a fogalmi keretek szétesésnek, a kontextus szerepe elvész a beszédben; legfőképpen pedig a szelf-világ elkülönülésének sajátos átalakulása megy végbe. Huxley például nem elkülönült, lehatárolt entitásnak érzékeli saját énjét, az észlelt és az észlelő közötti határok elmosódnak számára (Nelson–Sass 2008. 350). Renée ezzel szemben az életvilágból való kihullást, izolációt, és saját testének szélsőséges idegenszerűségét tapasztalja meg (Nelson–Sass. 351). Ez utóbbival kapcsolatban a szerzők azt emelik ki, hogy míg Huxley szelf-élménye felemelő, misztikus *fúzió* a világgal, Renée elidegnedést és az *izolációt* él át a világ és saját teste vonatkozásában. Hasonló módon, míg Renée derealizációs élménye az érzelmi rezonancia megszűnésével jár együtt mind a személyközi térben, mind pedig a tárgyi világban, Huxley számára a konvencionális jelentés-rétegek elhalványulása felfokozódó érzelmi rezonanciához vezet a fizikai és a személyes környezettel.

VI. KONKLÚZIÓK

Éber életünkben a dolgokhoz jellemző módon gyakorlati hasznosságuk alapján viszonyulunk, esztétikai hatásuk vagy metafizikai-vallási konnotációik irrelevánsak számunkra. A fundamentális, prereflektív meggyőződésünk az, hogy a világ mint elme-független entitás adódik számunkra, ontológiai szempontból biztonságos módon. A cikkben tárgyalt élmények esetében az ipszeitás pers-

³⁵ Az *undor* leírásai (Sartre 1968) a létről ehhez hasonló élményt rögzítenek (lásd 15. l.).

pektívája, az életvilág horizontja felfüggesztődik, illetve a Skizofrén esetben tartósan megszűnik, vagy zavart szenved. A Misztikus pszichés fejlődése és kivételes lelki felépítése folytán, a Skizofrén betegsége okán, a Pszichonauta az általa fogyasztott hallucinogén szer segítségével lép ki az életvilágból. Noha a cikkben tárgyalt élmények számos esetben egybevegyülnek, megpróbáltuk megmutatni, hogy a misztikus és skizofrén élmények elkülöníthetők tisztán fenomenológiai alapon, anélkül, hogy ontológiai feltételezések terhét vennék magunkra. A misztikus élmény jellemző mozzanata az *unio mystica*, valamilyen transzcendens természetűnek tételezett entitással (Isten, a lét, a világ), nagyobb egésszel való egyesülés érzése. A Skizofrén élményei ezzel szemben idioszinkratikusak, nehezen megoszthatók, interszubjektív validitásuk jóval csekélyebb, mint a Misztikus tapasztalatainak.

Hasonló módon, a pszichedelikus élmény elkülöníthető mind a misztikus, mind pedig a skizofrén élménytől. A Pszichonauta élménye fenomenológiai szempontból hibrid jellegű, amely az álom, a nappali fantázia és az észlelés különböző jegyeit mutatja fel sajátos kombinációban. A pszichedelikus élmény tartalmi szempontból számos hasonlóságot mutat a misztikus élménnyel. A Pszichonauta attitűdje megváltozik a dolgokkal kapcsolatban, a tárgyak funkcionális aspektusait háttérbe szorítják az esztétikai és metafizikai vonatkozások. A szelfet és a világot elválasztó határ átjárhatóvá, porózussá válik. A kifejezett *unio mystica* élménye azonban csak kivételes esetekben jelenik meg a pszichedelikus élményben. Az élmény utóhatását tekintve pedig döntő különbséget jelent, hogy a Pszichonauta élménye tűnékeny, csak ritkán integrálódik a normál én struktúráihoz. Ezért itt egyfajta *kvázi*-misztikus élményről beszélhetünk, spirituális konnotációjú tartalmakkal és *Stimmung*okkal.

IRODALOM

- Bokor Petra – Andrejkovics Mónika – Frecska Ede 2021. Spiritualitás a medicinában. In Németh Attila – Füredi János (szerk.); Lazáry Judit – Somlai Zsuzsanna (társszerk.) *A pszichiátria magyar kézikönyve*. 6. átdolgozott kiadás. Budapest, Medicina. 111–117.
- Bowers, Malcolm B. Jr. – Daniel X. Freedman 1966. Psychedelic experiences in acute psychoses. *Archives of General Psychiatry*. 15/3. 240–248. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1966.01730150016003>
- Böszörményi Zoltán 1958. A kísérleti psychosisok egyes kérdései. In Mezei Árpád (szerk.) *Pszichológiai tanulmányok*. I. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó. 311–317.
- Böszörményi Zoltán 1959. Adatok a kísérleti pszichózisok és az alkotási vágy összefüggésének kérdéséhez. In Mezei Árpád (szerk.) *Pszichológiai tanulmányok*. II. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó. 335–343.
- Böszörményi Zoltán 1968. Psychotomimeticumok vizsgálata emberen. *Orvostudomány*. 19/3–4. 355–358. <https://doi.org/10.1002/maco.19680190413>
- Brett, Caroline 2002. Psychotic and Mystical States of Being: Connections and Distinctions. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 9/4. 321–341. <https://doi.org/10.1353/ppp.2003.0053>

- Buckley, Peter 1981. Mystical experience and schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*. 7. 516–521. <https://doi.org/10.1093/schbul/7.3.516>
- Carhart-Harris, Robin L. – Robert Leech – Peter J. Hellyer – Murray Shanahan – Amanda Feilding – Enzo Tagliazucchi – Dante R. Chialvo – David Nutt 2014. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers of Humanistic Neuroscience*. 8. 20. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00020>
- Casey, Edward S. 2010. *Remembering: A Phenomenological Study (second edition)*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
- Deikman, Arthur J. 1971. Bimodal consciousness. *Archives of General Psychiatry*. 25/6. 481–489. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1971.01750180001001>
- Downing, Joseph. J. – William Wygant 1964. Psychedelic experience and religious belief. In Richard Blum – Mary Lou Funkhouser – Joseph J. Downing (szerk.) *Utopiates: The use and users of LSD-25*. New York, Atherton. 187–198.
- Eckhart mester 2009. *The complete mystical works of Meister Eckhart*. Ford. Maurice O’C. Walshe. New York, Crossroad Publishing.
- Eliade, Mircea 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, Princeton University Press.
- Fazakas István 2018. Marc Richir és a fenomenológia új megalapozása. *ELPIS Filozófiatudomány Folyóirat*. 2018/1. 69–82. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2018.1.6>
- Fazakas István – Tudi Gozé 2020. The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust. *Husserl Studies*. 36/2. 169–189. <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09264-9>
- Fuchs, Thomas 2013. The phenomenology of affectivity. In Fulford, Kenneth W. M. – Martin Davies – Richard Gipps – George Graham – John Z. Sadler – Giovanni Stanghellini – Tim Thornton (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, Oxford University Press. 612–631. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0038>
- Gellman, Jerome 2014. Mysticism [szócikk]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (letöltés ideje: 2022. 11. 03.)
- Grinspoon, Lester – James B. Bakalar (szerk.) 1983. *Psychedelic reflections*. New York, Human Sciences Press.
- Henriksen, Mads Gram – Julie Nordgaard 2014. Schizophrenia as a disorder of the self. *Journal of Psychopathology*. 20. 435–441.
- Henriksen, Mads Gram – Parnas, Josef 2012. Clinical manifestations of self-disorders and the Gestalt of schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*. 38/4. 657–660. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbs033>
- Henriksen, Mads Gram – Josef Parnas 2014. Self-disorders and schizophrenia: A phenomenological reappraisal of poor insight and noncompliance. *Schizophrenia Bulletin*. 40/3. 542–547. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbt087>
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. 1929–1935. (Hua XV.) Hága, Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*. (Hua Mat VIII.) Dordrecht, Springer.
- Huxley, Aldous 2008. *Az érzékelés kapui – Menny és pokol (The Doors of Perception – Heaven and Hell)*. Ford. Vizi Katalin. Budapest, Cartaphilus.
- James, William 1902/2002. *The Varieties Of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London – New York, Routledge. <https://doi.org/10.1037/10004-000>
- Jaspers, Karl 1922/1986. *Van Gogh*. Budapest, Helikon.

- Jäger, Willigis 2001. *Hullámaiban a tenger. Willigis Jäger és Christoph Quarch beszélgetése a misztikus spiritualitásról*. Ford. Hegyessy Mária. Szentendre, Editio M.
- Jünger, Ernst 1970. *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Stuttgart, Ernst Klett.
- Kincses Ajtay Mária 2006. *Kábítószerrek. Szenvedélybetegségek*. Marosvásárhely, Stúdium Alapítvány Kiadó.
- Krähenmann, Rainer 2017. Dreams and Psychedelics: Neurophenomenological Comparison and Therapeutic Implications. *Current Neuropharmacology*. 15/7. 1032–1042. <https://doi.org/10.2174/1573413713666170619092629>
- Kripal, Jeffrey J. 2008. *Esalen. America and the Religion of No Religion*. Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226453712.001.0001>
- Krippner, Stanley – Joseph Sulla 2000. Identifying spiritual content in reports from ayahuasca sessions. *The International Journal of Transpersonal Studies*. 19. 59–76. <https://doi.org/10.24972/ijts.2000.19.1.59>
- Losonczi Márk 2023. Contributions to the Phenomenology of Heightened Reality. *Problemata*. 103. 117–132. <http://doi.org/10.15388/problemata.2023.103.9>
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan.
- Mishara, Aaron L. – Michael A. Schwartz 2011. Altered states of consciousness (ASC) as paradoxically healing: An embodied social neuroscience perspective. In Etzel Cardena – Michael Winkelman (szerk.) *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford, Praeger. 328–353.
- Nelson, Barnaby – Louis A. Sass 2008. The phenomenology of the psychotic break and Huxley's trip: substance use and the onset of psychosis. *Psychopathology*. 41/6. 346–55. <https://doi.org/10.1159/000152376>
- Németh Attila – Füredi János (szerk.); Lazáry Judit – Somlai Zsuzsanna (társszerk.) 2021. *A pszichiátria magyar kézikönyve*. 6. átdolgozott kiadás. Budapest, Medicina.
- Pahnke, Walter N. 1966. Drugs and Mysticism. *The International Journal of Parapsychology*. 8/2. 295–313.
- Parnas, Josef – Mads Gram Henriksen 2016. Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders. *Consciousness and Cognition*. 43. 75–88. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2016.05.010>
- Perälä, Jonna – Jaana Suvisaari – Saarni Samuli I. – Kimmo Kuoppasalmi – Erkki Isometsä – Sami Pirkola – Timo Partonen – Annamari Tuulio-Henriksson – Jukka Hintikka – Tuula Kiesseppä – Tommi Härkänen – Seppo Koskinen – Jouko Lönnqvist 2007. Lifetime Prevalence of Psychotic and Bipolar I Disorders in a General Population. *Archives of General Psychiatry*. 64/1. 19–28. <http://doi.org/10.1001/archpsyc.64.1.19>
- Ratcliffe, Matthew 2008. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199206469.001.0001>
- Ratcliffe, Matthew 2013. Delusional atmospheres and the sense of unreality. In Stanghellini, Giovanni – Thomas Fuchs (szerk.) *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology*. Oxford, Oxford University Press. 229–244.
- Ratcliffe, Matthew 2017. *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World*. Cambridge–London, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10594.001.0001>
- Richir, Marc 2006. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble, Millon.
- Riedlinger, Thomas J. 1982. Sartre's Rite of Passage. *The Journal of Transpersonal Psychology*. 14/2. 105–123.
- Saks, Elyn R. 2008. *The Centre Cannot Hold. A Memoir of my Schizophrenia*. London, Little Brown Book Group.

- Sartre, Jean-Paul 1968. *Az undor*. Ford. Réz Pál. Budapest, Magvető.
- Sass, Louis A. – Elizabeth Pienkos, 2013. Delusion: The phenomenological approach. In Fulford, Kenneth W. M. – Martin Davies – Richard Gipps – George Graham – John Z. Sadler – Giovanni Stanghellini – Tim Thornton (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, Oxford University Press. 632–657. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0039>
- Sass, Louis A. – Matthew Ratcliffe 2017. Atmosphere: On the Phenomenology of “Atmospheric” Alterations in Schizophrenia – Overall Sense of Reality, Familiarity, Vitality, Meaning, or Relevance (Ancillary Article to EAWC Domain 5). *Psychopathology*. 50/1. 90–97. <https://doi.org/10.1159/000454884>
- Schreber, Daniel Paul 2000. *Memoirs of My Nervous Illness*. New York, New York Review of Books.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Sechehay, Marguerite 1951. *Autobiography of a schizophrenic girl*. New York, Grune & Stratton.
- Shanon, Benny 2008. *The Representational and the Presentational: An Essay on Cognition and the Study of Mind*. 2. kiad. Charlottesville, Imprint Academic.
- Steinbock, Anthony J. 2007. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/4863.0>
- Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Szummer Csaba 2023. *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban (Trauma, álom és pszichedelikus élmény)*. Budapest, L'Harmattan.
- Szummer Csaba – Horváth Lajos – Szabó Attila – Frecska Ede – Orzói Kristóf 2017. The hyperassociative mind: Psychedelic experience and Merleau-Ponty's 'wild being'. *Journal of Psychedelic Studies*. 1/2. 55–64. <https://doi.org/10.1556/2054.01.2017.006>
- Tagliazucchi, Enzo – Robin Carhart-Harris – Robert Leech – David Nutt – Dante R. Chialvo 2014. Enhanced repertoire of brain dynamical states during the psychedelic experience. *Human Brain Mapping*. 35/11. 5442–5456. <https://doi.org/10.1002/hbm.22562>
- Trigg, Dylan 2020. The role of atmosphere in shared emotion. *Emotion, Space and Society*. 35, May 100658. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2020.100658>
- Tringer László 2019. *A pszichiátria tankönyve*. Budapest, Semmelweis Kiadó.
- Winkelman, Michael 2011. A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness. In Etzel Cardena – Michael Winkelman (szerk.) *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives*. Oxford, Praeger. 24–41.
- Winnicott, Donald Woods 1971. *Playing and Reality*. New York, Routledge.