



# Møter med det hellige: bruk av LSD, fleinsopp og andre psykedeliske stoffer

## Encountering the sacred: Use of LSD, psilocybin and other psychedelic substances

Willy Pedersen

*Professor, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.*

[willy.pedersen@sosgeo.uio.no](mailto:willy.pedersen@sosgeo.uio.no)

### Sammendrag

De siste årene har det blitt økende interesse for bruk av psykedeliske stoffer. Men det er få samfunnsvitenskapelige og kvalitative studier av bruk av slike stoffer i en illegal kontekst. Vi har intervjuet 50 norske brukere av psykedelika. Jeg beskriver bruksmåter og motivene for bruken og hva de opplever under de såkalte «reisene» i denne artikkelen. Teoretisk trekker jeg på blant annet psykoanalytiker Ola Raknes, teologen Kristian Schjelderup og sosiologen Émile Durkheim samt andre studier av såkalt hellige eller mystiske erfaringer. Tidligere forskning viser at mange synes det er vanskelig å finne dekkende ord for å beskrive slike erfaringer, men at de ofte er forbundet med en opplevelse av å frikobles fra tid og rom. Noen opplever å bli en del av «eksistensens innerste» eller «verdensaltet». Noen forskere hevder at erfaringene har et universelt preg, mens andre mener at de er formet av en konkret historisk kontekst. Funnene våre tyder på at bruken av psykedelika har hatt svært stor betydning i deltakernes liv, og de kan fruktbart belyses ved hjelp av litteratur om mystisisme. Imidlertid var fortellingene også rike på dagsaktuelle temaer som økologi, klima og «grønne» verdier. Kanskje har vi avdekket universelle aspekter i de psykedeliske erfaringene, men de formes også av konkret historisk kontekst. Uro over en truet natur ligger i kjernen av disse erfaringene hos mange brukere av psykedelika.

### Nøkkelord

psykedelika, LSD, fleinsopp, sosiologi, religion, religionssosiologi

### Abstract

Over the past years there has been an increasing interest in the use of psychedelics. However, there are few studies based in the social sciences and drawing on qualitative data of the use of such substances in an illegal context. We interviewed 50 Norwegian users of psychedelics. I describe their motives for use and their experiences during their trips. Theoretically, I draw on Norwegian psychoanalyst Ola Raknes, theologian Kristian Schjelderup, sociologist Émile Durkheim and other studies of the sacred and the mystical. Previous research suggests that these experiences are often ineffable, and often linked to the transcendence of time and space. Some encounter “the depths of existence” or a religious or secular unity. Scholars have debated whether such experiences have a universal character, or whether they are formed by a concrete social and historical context. Our findings suggest that these experiences have had a great impact on the users’ lives, and that they may be interpreted as drawing on the literature of mysticism. However, we also identified current themes such as ecology, climate and “green” values. There may be seemingly universal dimensions in experiences as those gained through the use of psychedelics. However, these experiences also seem to be shaped by the concrete historical context. Worries about a threatened nature were central elements of these experiences among current users of psychedelics.

### Keywords

psychedelics, LSD, magic mushrooms, sociology, religion, sociology of religion

## Innledning

Begrepet psykedelika har røtter i gresk språk og betyr «lar bevisstheten manifesteres». Det ene av de mest utbredte stoffene – LSD – ble oppdaget av kjemikeren Albert Hoffman i 1938 (Scultes & Hofmann, 1979). Det andre sentrale stoffet, som etter hvert fikk navnet psilocybin, stammer fra en viltvoksende sopp. Det har blitt brukt av innfødte i Sentral-Amerika i flere tusen år, men kom i fokus da den amerikanske bankieren Gordon Wasson beskrev erfaringene i *Life Magazine* i 1957 (Bruhn, De Smet, El-Seedi, & Beck, 2002).

Det var mye bruk av disse stoffene i psykiatrien og stor optimisme fra midt på 1950-tallet, og gjennom det følgende tiåret ble det publisert mer enn tusen vitenskapelige artikler om deres potensielle terapeutisk nytte (Nichols, 2016). Men gradvis begynte det å melde seg en skepsis i ulike fagmiljøer samtidig som bruken spredde seg til subkulturer som brukte stoffene for å oppnå rus (Oram, 2018). I 1967 ble de plassert i gruppen av de farligste stoffene under FNs nye narkotikakonvensjon. Forskningen ble så å si avvirket (Rucker, Iliff, & Nutt, 2018, s. 210).

Så var det stille om stoffene før forskere ved noen av de ledende amerikanske og britiske universitetene igjen – halvveis i hemmelighet – satte i gang nye studier på 1990-tallet. De siste årene har aktiviteten fått stor offentlig oppmerksomhet og spredd seg med høy hastighet. Det kom til uttrykk ved at boken *How to change your mind: The new science of psychedelics* (Pollan, 2018) i flere måneder lå på New York Times' bestselgerliste. Mest lovende er resultatene i terapi ved angst hos døende pasienter, tvangslidelser, depresjon og ruslidelser (Nichols, 2016). Det publiseres løpende nye oversiktsartikler, særlig i tidsskrifter i psyko-farmakologi (Johnson & Griffiths, 2017; Kyzar, Nichols, & Gainetdinov, 2017; Liechti, 2017; Nichols, 2016). En norsk oversiktsartikkel konkluderte også nylig med at stoffene har lovende potensialer i terapi ved ulike tilstander (Kvam, Stewart, & Andreassen, 2018).

Hva er grunnen til at stoffene kanskje kan ha såpass gode virkninger? En av de mest siterte artiklene på feltet, publisert av forskningsmiljøet ved prestisjefulle Johns Hopkins University i USA, knyttet effektene til at brukerne av psykedelika ofte vil oppleve såkalt «mystiske erfaringer» (Griffiths, Richards, Johnson, McCann, & Jesse, 2008). Funnene var slående: Et utvalg av veltilpassede og voksne personer, uten problemer med mental helse og uten tidligere erfaringer med bruk av psykedelika, beskrev at opplevelsen med psykedelika hadde vært blant de mest meningsfulle i livene deres. De hadde dessuten fått økt livskvalitet og bedre velvære. Forskerne konkluderte med at en viktig mekanisme syntes å være virkninger «similar to spontaneously occurring classical mystical or religious experiences» (s. 630). I en rekke arbeider, primært publisert i tidsskrifter i psyko-farmakologi, er slike funn videreutviklet (Carhart-Harris, Erritzoe, & Willimas, 2012; Griffiths et al., 2011). Det er et *understatement* at begreper som «det mystiske» er uvanlig i slike tidsskrifter.

Studiene er basert på kontrollert bruk av psykedelika i kliniske miljøer, men den illegale bruken utenfor slike miljøer er mye høyere (Hendricks, Thorne, Clark, Coombs, & Johnson, 2015). Så langt finnes det så å si ikke nyere samfunnsvitenskapelige studier av illegal bruk av psykedelika. Formålet med studien er å belyse slik bruk i et utvalg fra Norge. Jeg vil særlig legge vekt på om de beskriver sine erfaringer på måter som kan minne om dem som ble rapportert av Griffiths og medarbeidere, mens jeg trekker vekslers på tidligere norsk og internasjonal forskning om «det mystiske».

## Det mystiske

La meg starte med forskningen om det mystiske her i landet. Hovedarbeidet til religionshistorikeren og psykoanalytikerens Ola Raknes var *Møtet med det heilage* (1927). Det handler

om våre dypeste religiøse erfaringer. Slike erfaringer hadde, hevdet han, røtter i «ekstatiske medvets-tilstandar», hvor tanker og impulser som tidligere hadde vært ubevisste, kunne «bryte seg inn» i den vanlige bevisstheten. Resultatet kunne bli en overveldende opplevelse av en enhet med noe utenfor en selv, som han kaller «mystisk», blant annet fordi vi ikke vet hvor den kommer fra. Det mystiske forbindes hos ham ofte med dyp lykke og kan knyttes til ytre hendelser – et solgløtt, synet av et lite barn eller en vakker blomst. Men ytre livshendelser innebærer bare en *mulighet* for å utløse dette. Religionen er tvetydig i så henseende, hevdet Raknes: Ofte vil religiøse institusjoner styrke konformitet, sosial kontroll og bremse opp for slike opplevelser. Men tidvis kan religionen tilby en intens og kollektiv rituell overgivelse. Ellers kan slike mystiske erfaringer være vanskelig tilgjengelige.

Det var i mellomkrigstiden Raknes jobbet med temaene, og det gjaldt også andre her i landet. Mystisisme kom etter hvert til å betegne opplevelsen av en forening med Gud eller av å møte eksistensens innerste virkelighet. Sentralt i all litteratur om mystisisme står nettopp denne nærheten til eller enheten med en guddom eller noe som også kan forstås som et sekulært verdensalt. Ikke minst de to innflytelsesrike brødrene Kristian og Harald Schjelderup – den første tonegivende teolog og biskop, den andre først professor i filosofi og så fra 1928 den første norske professor i psykologi – var også opptatt av slike temaer. Begge var dessuten opptatt av psykoanalyse, religionsfilosofi og av parapsykologi, temaer som hadde stor kulturpolitisk oppmerksomhet på 1930-tallet. Dette var det idémessige omlandet til de første mer seriøse studiene av mystisisme her i landet (Ebbestad Hansen, 2000).

I den internasjonale sosiologien er det Émile Durkheims (1912, s. 218) arbeid om det ekstatiske som er den sentrale referansen. Utgangspunktet var en studie av innfødte i Australia som, ifølge ham, delte opp livet i to hovedformer. Den ene var knyttet til nøkternt hverdagsliv, til arbeid og økonomisk tvang. Den andre var knyttet til religiøse seremonier som ble hevdet å kunne forløse emosjonell intensitet eller *effervesens*. Deltakerne kunne da miste selvkontroll, luften kunne bli som elektrisk, og vanlige regler for moral kunne brytes. Det virker, hevdet Durkheim, som om deltakerne blir «possessed and led by some sort of external power that makes them think and act differently than they normally do» (s. 220). Det handler altså om to helt ulike verdener, men begge er viktige. Den første er profan, den andre hellig. De religiøse seremoniene knyttet til det hellige kan ha en poetisk og vakker dimensjon og er slett ikke overflatisk underholdning; det tilhører livets sentrale sider, hevdet Durkheim.

Psykologen William James har gått enda mer i dybden på hva som kan regnes som en «mystisk» erfaring, særlig i hovedverket *The Varieties of Religious Experiences* (James, 1902). Han hevdet at mystiske erfaringer er uomtvistelig *noetiske* («reelle»); de er gjerne kortvarige og forbigående, og det er så å si umulig å beskrive dem med ord. Filosofen Walter Stace (1969) videreutviklet tankesettet til James og drøftet om det finnes en universell kjerne i slike opplevelser. Med eksempler fra ulike religioner, fra antropologisk forskning og personlige beretninger fant han at det i alle fall var bestemte grunnmønstre som gikk igjen på tvers av kulturer og historiske epoker. Men samtidig bidrar den enkelte aktivt i fortolkningen av det som skjer – ved hjelp av «classificatory concepts, logic inferences and explanatory hypotheses» (s. 37). Det omfattende materialet hans bekreftet mange av kjennetegnene William James hadde knyttet til erfaringene, hevdet Stace, men han supplerte med at de også kunne være «paradoksale» og ikke underlagt vanlig logikk. De kunne dessuten knyttes til sterkt positive følelser, og ofte ble de beskrevet gjennom begreper som ro, fred og glede. På det dypeste nivået kunne de knyttes til at egoet går i oppløsning, og at en smelter sammen med noe utenfor seg selv. Resultatet kunne bli en overveldende følelse av enhet, en følelse av at hele verden henger sammen, og at en selv har en viktig plass i den. En

kan oppleve den mystiske erfaringen som noe som leder til en «ren bevissthet», og metaforer som «lys», «mørke» eller «intethet» er vanlig (s. 87). Stace beskrev for eksempel hvordan islamske *sufier* har en term for dette – *fana*, som betyr å transcendere ut i evigheten (Stace, 1969, s. 93).

Mest skeptisk til ideen om at det faktisk finnes en universell kjerne i slike erfaringer, som gjenfinnes på tvers av historiske epoker og kulturer, er den konstruktivistisk orienterte filosofen Steven Katz (1978). Han hevdet at vi aldri kan observere rene eller ikke-medierte mystiske erfaringer. De blir alltid gjort tilgjengelig for bevisstheten og kategorisert og tolket gjennom epistemologiske prosesser med røtter i en konkret historisk og kulturell kontekst. Men posisjonen har møtt kritikk: Mange gjør mystiske erfaringer helt uten kunnskap om og tidligere erfaringer fra sosiale og religiøse kontekster hvor slike erfaringer er typiske. Erfaringene kan ramme som lyn fra klar himmel (Kelly & Kelly, 2007, s. 516). De religiøst induserte mystiske erfaringene minner dessuten om tilstander som kan oppstå på helt andre måter, for eksempel gjennom søvnløshet eller ufrivillig sensorisk deprivasjon. Disse tilstandene synes også å ha et nokså ensartet preg på tvers av kulturer og epoker (Hufford, 2005). Meditasjon, nær døden-opplevelser og faste kan også gi mystiske erfaringer, noe som også peker mot at de kan ha en slik universell kjerne (Kelly & Kelly, 2007, s. 495).

De siste tiårene har en altså fått oppmerksomhet rundt en helt annen vei til det mystiske – nemlig bruk av psykedelika (Doblin, 1991; Griffiths, Richards, McCann, & Jesse, 2006; Pahnke, 1969). Med basis i religionssosiologi og psykologi har det også utviklet seg empirisk-psykometrisk forskning hvor en identifiserer standard kriterier for den mystiske erfaring. Dimensjoner som «å transcendere tid og rom», «manglende språk» og «dyp glede» er sentrale. Men på det dypeste nivået handler det mystiske, også i psykometrien, om «enhet med verdensalt eller guddom» (MacLean, Leoutsakos, Johnson, & Griffiths, 2012).

## Psykedelika i Norge

Som beskrevet over var det mye bruk av psykedelika i internasjonal psykiatri fra 1950-tallet og over en periode på drøyt ti år (Langlitz, 2013). Her i landet var det også bruk av LSD i psykiatrisk behandling fra tidlig på 1960-tallet (Haave & Pedersen, 2020). Mest omfattende ble bruken på Modum Bads Nervesanatorium. Gordon Johnsen var overlege, forankret i den psykodynamiske tradisjonen og opptatt av kristendom og sjelesorg, men samtidig åpen for nye faglige impulser fra Europa og USA. En rekke fagmiljøer hadde nemlig rapportert om gode resultater i behandling av tvangsnevroses, depresjon og alkoholisme. Stoffene ble sett som en raskere vei til det ubevisste enn den psykodynamiske og -analytiske tradisjonens tidkrevende terapeutiske arbeid med for eksempel overføring og drømmer.

Det lovet også godt i Norge. Samlet skulle det bli gjennomført mer enn 2000 behandlinger med LSD bare ved Modum. De mente selv at resultatene var gode. Likevel begynte fagfolk å murre. Den mektige helsedirektøren Karl Evang hadde i begynnelsen vært interessert i og åpen for de nye metodene, men ble mer og mer kritisk utover på 1960-tallet. Etter hvert spredte skepsisen seg til mediene og deretter til folk flest. Hvorfor?

Det var to grunner: LSD hadde også blitt populært blant hippiene, som først samlet seg i enkelte amerikanske storbyer, og som fikk avleggere i andre land, også i Norge. Stoffet kom så i bruk hos ikonene i den nye pop- og rockemusikken som fikk nedslag hos millioner av ungdommer verden over (Davis & Munoz, 1968). De provoserende hippiene og deres omland kuppet langt på vei de psykedeliske stoffene. Men kritikken kom også fra vitenskapelig hold. Kravene til kontrollerte studier av medikamentell behandling i psykiatrien økte. Gullstandarden ble «dobbeltblinde randomiserte forsøk» (Oram, 2018). Enkelt sagt skulle

én gruppe få en pille med det antatte virkestoffet, mens en annen skulle få en pille uten effekt. Men det er vanskelig å bruke slike design på dette feltet. Du merker virkningen av LSD eller psilocybin. Det er ikke enkelt å «narre» pasientene.

I USA foregikk det hele på omtrent samme måte som i Norge, men i mye større skala: først en nesten feberhet optimisme, så ble den erstattet av en like sterk motreaksjon, forsterket av den aggressive «krigen mot narkotika» (MacCoun & Reuter, 2001). LSD ble plassert på narkotikalistene, og i en rekke vandrehistorier ble bruken koblet til flashbacks, bad trips og påståtte selvmord. Stoffet ble forbudt, og forskningen stoppet. I Norge ble de psykedeliske stoffene satt på narkotikalistene i 1966 og deretter underlagt streng strafferettslig kontroll, på samme måte som for eksempel cannabis, amfetamin og heroin.

Som beskrevet over er dimensjoner som «transcendens», «utilgjengelighet for vanlig språk» og «enhet med gud eller verdensaltet» grunnleggende aspekter ved den mystiske erfaring, slik den beskrives i nyere klinisk forskning på psykedelika (MacLean et al., 2012). Samtidig har det vært uenighet om hvorvidt erfaringene typisk har et universelt preg, eller om de formes av kulturell og sosial kontekst. Vi har intervjuet et utvalg av norske brukere av psykedelika og spør: Beskriver de erfaringen gjennom begreper og metaforer som dem en bruker i litteraturen om det mystiske? Hadde opplevelsene et tidløst og universelt preg? Eller syntes de å springe ut av brukernes aktuelle og historiske kontekst i dagens Norge?

## Metoder

Vi brukte kvalitative intervjuer med 50 norske brukere av psykedelika i aldersklassen 20–55 år.<sup>1</sup> Den typiske deltakeren var i slutten av 20-årene. Det var 42 menn og åtte kvinner, noe som synes å reflektere den skjeve fordelingen etter kjønn i de aktuelle miljøene. Alle studerte eller var i jobb, og 70 % hadde utdanning på universitets- og høyskolenivå. De fleste deltakerne ble rekruttert gjennom et nettbasert forum for interesserte og brukere av psykedelika. De fleste bodde i Oslo-området. Deltakerne fylte også ut et spørreskjema med spørsmål om sosiodemografiske forhold, bruk av rusmidler og bruk av de ulike psykedeliske stoffene.

Noen få hadde brukt stoffene mindre enn ti ganger, majoriteten hadde brukt dem mellom ti og 50 ganger, mens en mindre gruppe hadde brukt dem i større kvanta og over lengre perioder. Mest utbredt var bruk av LSD (n = 37) og psilocybinsopp (n = 36). Noen hadde brukt 2C-B (n = 20) og/eller DMT/ayahuasca (n = 20) (for en oversikt over de ulike stoffene, se Langlitz, 2013). Mange hadde også brukt MDMA eller ecstasy (n = 34), men de fleste vurderte ikke dette som et «egentlig» psykedelisk stoff. Det aller meste av bruken var illegal, men få var særlig opptatt av dette, noe som nok reflekterer at politi og rettsvesen i Norge ikke har bruk og omsetning av slike stoffer som en prioritert oppgave. Den illegale økonomien rundt stoffene er dessuten begrenset. Stoffene har lav pris, fleinsopp (en norsk psilocybinsopp) blir ofte plukket av brukerne selv, og mange fikk stoffene av venner og kjente. Noen få handlet på «det mørke nettet», noe som også rapporteres fra andre land (Van Buskirk, Griffiths, Farrell, & Degenhardt, 2017).

Deltakerne beskrev ofte erfaringene gjennom komplekse metaforer og et sofistikert språk, og mange trakk på innforståtte litterære og filosofiske referanser. Brukerne av psyke-

1. Studien ble planlagt og initiert av forfatteren, som også selv gjorde en stor del av intervjuene. Nåværende PhD-stipendiat Liridona Gashi bidro som vitenskapelig assistent med å organisere datainnsamlingen og gjorde også en rekke intervjuer. Ytterligere sju vitenskapelige assistenter fra Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi ved Universitetet i Oslo bidro til å intervjuer og å kode data. Seinere har Liridona Gashi, professor Sveinung Sandberg og professor Heith Copes bidratt med arbeid og analyser knyttet til andre publikasjoner under prosjektet. Alle skal ha takk, men denne artikkelen står forfatteren alene ansvarlig for.

delika synes å ha lite til felles med brukere av andre illegale stoffer som MDMA, amfetamin eller heroin hva angår subkulturell stil, identiteter og bruk av for eksempel symbolske grensedragninger. Likevel hadde de fleste brukt cannabis det siste året, og rundt 30–40 % hadde brukt andre illegale stoffer, som kokain og amfetamin, noe som er langt over bruken i andre grupper i Norge (Folkehelseinstituttet, 2018). Mange beskrev at de i perioder av livet hadde hatt alvorlige livsvansker, for eksempel angst eller depresjon eller hatt et høyt forbruk av alkohol eller andre rusmidler. Flere hadde søkt mot stoffene på grunn av slike plager.

Intervjuene ble gjennomført av forfatteren og/eller én av fire vitenskapelige assistenter (tre kvinner og en mann), som alle var utdannede sosiologer. De ble gjennomført i lokaler på Universitetet i Oslo, og de varte mellom to og en halv og tre timer. Intervjuene var semistrukturerte, og vi prøvde å ha en uformell og avslappet tone, hvor vi likevel brukte en guide for å dekke temaer som familie, oppvekst, interesse for subkulturer, politikk, kosthold, musikk og litteratur, natur- og miljøvern, utdanning og arbeid. Det meste av intervjuene var imidlertid knyttet til bruken av psykedelika: hvilke stoffer, hvilken dosering, den sosiale konteksten, ritualene og ikke minst opplevelsen i selve «trippene» eller «reisene». Vi lot deltakerne selv formulere hvordan dette hadde forløpt, og introduserte ikke på egen hånd begreper knyttet til tidligere forskning om «det mystiske». De fleste snakket lett, de likte åpenbart å snakke om temaet, og de hadde inngående fortellinger om stoffene, ritualer og bruksmåter, hvordan relasjonene til andre kunne endre seg, og hallusinasjoner. Mange hadde hatt såkalte «badtrips», men flertallet var lite komfortable med denne betegnelsen, da de hevdet at slike erfaringer i etterkant kunne vise seg nyttige og å gi dype innsikter. Mange beskrev erfaringer av å være «ute av tiden», av «dyp glede» eller av «å smelte sammen med verdensaltet». Men mange var sjenerte over å fortelle om slike erfaringer.

Noen få internasjonale studier kan tyde på at enkelte bruker slike stoffer for rekreasjonelle formål og i festkontekst (Bøhling, 2017; Vitos, 2017). Dette var uvanlig i vårt materiale. Her var bruken gjerne motivert av ønsket om å få dypere innsikt i seg selv for personlig vekst og for å takle utrygghet, angst eller depresjon, noe som også har vært typiske motiver også i andre studier (Kavenská & Simonová, 2015; Kjellgren & Norlander, 2000).

Intervjuene ble audiotapet, transkribert og deretter kodet ved hjelp av NVivo, og også dette arbeidet ble utført av sosiologer. Vi brukte en kodebok som tok utgangspunkt i intervjuguiden, med koder om deltakernes bakgrunn, subkulturelle forankring, interesse for kosthold, politikk og naturvern, religion samt en rekke koder for selve bruken av psykedelika og opplevelsene under bruk.

Jeg brukte deretter vanlige metoder og standarder for kvalitativ dataanalyse (Kvale & Brinkmann, 2009) i arbeidet med denne artikkelen. Først identifiserte jeg overordnede beskrivelser av «reisene»: Hva skjedde? Fikk de auditive, visuelle eller kognitive hallusinasjoner? Opplevde de endrede relasjoner til andre? Hva med ubehag eller angst? Hva med den dype eksistensielle opplevelsen? Tidligere forskning hadde altså pekt mot at mystiske erfaringer er vanlig ved bruk av psykedelika. Etter hvert ble det tydelig at dette begrepet også ville være nyttig for å belyse disse brukerne. I analysefasen konsulterte jeg derfor en rekke kilder fra eldre og nyere litteratur om temaet og fikk gode tips om det mystiske i norsk teologi og psykologi gjennom en av fagfellene for denne artikkelen. Dessuten undersøkte jeg om bestemte temaer fra dagens kulturelle og politiske ordskifte gikk igjen i informantenes fortellinger for å belyse den mulige spenningen mellom universelle og mer kontekstuelle og tidsbestemte aspekter ved opplevelsene de fikk.

Studien ble godkjent av NSD. Deltakerne ga aktivt og informerte samtykke. All personidentifiserende informasjon er fjernet, og jeg bruker selvsagt psevdonymer i stedet for virkelige navn.

## Funn

### Utenfor tid og rom

Kategoriene tid og rom er grunnleggende for vår mulighet for å sanse den ytre verden og også for å fastholde vår identitet. Derfor vil perseptuelle forstyrrelser som involverer tid og rom, etter kort tid oppleves som både forvirrende og truende (Lloyd, Lewis, & Payne, 2012). Samtidig er denne «ute-av-tid-og-rom»-følelsen regnet som å være noe av kjernen i den mystiske erfaring (Griffiths et al., 2006; Stace, 1969). Slike forstyrrelser var også en gjennomgående erfaring hos våre deltakere. Jacob beskrev det slik:

Jeg var sikker på at vi hadde sittet der i to timer. Så spurte jeg hva klokka var, og så har det gått bare noen minutter, fem–seks–sju minutter. Vi hadde bare sittet og prata og prata og prata. Sånn var det i lang tid. Hver gang jeg sjekka klokka, så ble jeg helt sjokkert. Jeg klarte ikke å forstå det, hvordan det hadde gått så kort tid.

Allerede i de første studiene av bruk av psykedelika observerte forskerne akkurat dette – hvordan tidsopplevelsen kunne strekkes ut, og hvordan korte øyeblikk kunne oppleves som om det hadde gått flere timer (Watts, 1968). John beskrev det på samme måte som Jacob, og for ham ble tidsopplevelsen endret også når han var alene: «Når du hører på musikk, mediterer inn i opplevelsen, da kan du forsvinne totalt. Tiden står stille, fem minutter varer i fem timer.» Edward hadde også hatt flere slike opplevelser og reflekterte over det på denne måten:

Du er jo normalt i balanse fordi du alltid kan sjekke deg selv ved at det er en eller annen *tid*. En tanke kan komme, og du vet hvorfor du hadde akkurat *den* tanken akkurat *da*. Det var et eller annet du tenkte på *der*, og så tenker du på den tanken, og så skjønner du at nå er jeg *her*. Men [når jeg bruker psykedelika] kan ett øyeblikk føles som en evighet. Du kan plutselig føle deg i en annen tid. (...)

For Edward ble den lineære tidsopplevelsen forstyrret, noe som gjorde at han ikke kunne fastholde seg selv som én person på den måten han vanligvis pleide. Enda mer radikalt var det at han også flyttet seg i historisk tid. Da ville han nødvendigvis også bevege seg i rom siden omgivelsene jo endrer seg over tid. Flere fortalte om hvordan de kunne fødes og dø, i en evig syklus. Én beskrev hvordan han hadde blitt transformert først til sin egen far, så til sin farfar og oldefar og dernest smeltet sammen med og ble ett med hele slekten sin. Til slutt rommet han alle slektens erfaringer og «all dens glede og all dens smerte».

Felix løftet de psykedeliske erfaringene inn i et teoretisk og filosofisk rom mens han reflekterte rundt hvordan de romlige metaforene kom under press:

Det indre/ytre går i oppløsning. Men det indre/ytret er jo metaforer. Alt språk er jo metaforer. Indre/ytre, det er ikke en *sannhet*, men en nyttig fiksjon. Men når stedet og jeg glir over i hverandre, så *føles* det som en sannhet, da.

Felix beskrev begrepene han brukte som «metaforer», kategorier som indre/ytre var «en fiksjon». Sannheten var – som i typisk sosialkonstruktivistisk sosiologi – noe som produseres, for eksempel når hans eget selv og det stedet han befinner seg på, «glir over i hverandre».

Fellestrekket i alle disse erfaringene er at deltakernes vanlige ankerfeste i tid og rom brytes, og at dette kan åpne mot noe større enn dem selv – ofte et intenst fellesskap i en mindre gruppe av brukere av psykedelika, men også til mer «generiske» tilknytninger som «slekten», «menneskeheten» eller «evolusjonen». Samtidig betoner mange, som for eksempel Felix, at slike erfaringer også kan fungere som effektiv læring om det kontekstbestemte og

relative i dine erfaringer. Gjennom reisene får de distanse til sin vanlige virkelighet og et tilbud om å se seg selv og alt annet om som omgir dem, fra en helt ny synsvinkel, fra et nytt perspektiv.

### Ubeskrivelig

Mange ble sjenerte da de skulle beskrive erfaringene de hadde gjort under reisene, og de kunne se brydd ned eller en annen vei når de skulle fortelle om det. Flere beskrev at ordene kunne bli «svulstige» eller «litt for store». Opplevelsen av at språket ikke strekker til, er også regnet som en av de sentrale dimensjonene ved den mystiske erfaring. På engelsk kalles det «ineffability». Allerede hos William James (1902, s. 292–93) var dette et definerende kjennetegn.

Maria var en av de første vi intervjuet. Hun var en erfaren bruker, hadde høy og tverrfaglig utdanning og jobbet med en doktorgrad. Hun var interessert i forskning og forskningsmetode, og hun var opptatt av hva vi kom til å få høre i prosjektet vårt. Hun sa: «Den setningen dere kommer til å møte oftest er at ‘det er veldig vanskelig å forklare, men –’ og så kommer det noen setninger hvor de prøver likevel. Men det *er* jo ekstremt vanskelig å forklare.» Hun fikk rett, og på ulike måter gikk akkurat dette temaet igjen. Amelia beskrev det på denne måten:

Det er som en drøm. Tenk på huset ditt og hvordan det ser ut på soverommet. Da kan du jo se det uten øyne, ikke sant, du har et indre mentalt bilde av det. Men her er det ikke et språk [tilgjengelig] som kan formidle de indre tankene du har. Her dreier det seg om formidling av følelser eller innsikter som ikke er tilknyttet noe språk.

Allerede William James var opptatt av at slike erfaringer kunne være mer preget av følelser enn av kognitiv eller intellektuell erkjennelse. Det samme beskrev Amelia – det handler om «en følelse eller innsikt som ikke er tilknyttet et språk». Mange var beleste i litteraturen om psykedelika, og noen prøvde å trekke veksler på skjønnlitterære forfattere som Carlos Castaneda (1974) eller Aldous Huxley (1954). Begge har gitt innforlivede fortellinger om bruk av ulike typer psykedelika. Men for Nina holdt det med en norsk litterær referanse:

Jeg liker å sitere Ingvar Ambjørnsen. Han var med på Trygdekontoret da de hadde om psykedelika, og han sa at han hadde trippa siden han var ungdom og hadde jobba med språk nesten like lenge, i 40 år. Men han har aldri klart å beskrive en trip. Det er noe som ligger *bak* ordene, eller *mellom* ordene, sa han. Det synes jeg var en veldig fin betegnelse. Det er som om språket ikke får grep om det som skjer.

Gjennom slike skjønnlitterære referanser var det enkelte som opplevde at de kom nærmere et dekkende språk om disse komplekse erfaringene.

Noen få av deltakerne drev med såkalt mikrodosering, hvor en jevnlig tar små doser som normalt ikke vil kunne gi psykoaktive virkninger (Webb, Copes, & Hendricks, 2019). De var en helt annen gruppe. De var opptatt av ny data- og informasjonsteknologi og betydningen av slik bruk av psykedelika for å øke prestasjoner blant folk som Steve Jobs og andre i Silicon Valley (se også Pollan, 2018, s. 175). I denne gruppen var det også vanlig å referere til hvordan forskere ved sentrale universiteter, som Johns Hopkins, for eksempel kunne dokumentere aktiviteten i hjernen knyttet til bruk av psykedelika ved hjelp av magnetisk resonanstomografi i laboratoriestudier. Men, som Peter sa, det er nok mulig å *måle* denne aktiviteten, men det gir oss likevel ikke tilgang til hva som egentlig skjer, eller til et nytt *språk* for erfaringene:



Du kan jo se på MR-scan at man får koblinger i hjernen. Det kan oppleves som kunnskap, som tilgang til ny kunnskap. Men det typiske er at når du *er der* i dypet, da vet du at du ikke kan ta med deg dette ut igjen. Du kan ikke feste ord på det. Du må bare la det ligge igjen der når du går ut.

Peter beskrev at han nok fikk tilgang til noe han opplevde som «kunnskap». Samtidig var han opptatt av at kunnskapen normalt ville forsvinne når den psykedeliske virkningen slapp taket. Han ville ikke klare å fastholde den kognitivt, det finnes ikke egnede begreper i dagligspråket. For noen kunne denne språkløsheten oppleves som trist eller truende, men de fleste slo seg til ro med at det var sånn det var. Dessuten var, ironisk nok, det mangefasetterte og komplekse språket de stort sett hadde om disse erfaringene, helt slående for oss som intervjuet dem. De mente nok at dette var erfaringer som det var umulig å beskrive, men de prøvde så godt de kunne, og de aller fleste var ivrige og gode fortellere.

### Intens glede, dyp ro

De fleste beskrev også at de kunne oppleve helt ekstraordinær og intens glede under og etter bruk av psykedelika. Dette har også lenge vært etablert som en sentral dimensjon ved den mystiske erfaring (MacLean et al., 2012). Ofte kunne erfaringene oppleves som ekstatiske, i tråd med de klassiske beskrivelsene vi finner hos Émile Durkheim. For noen kunne det sprengte alle vanlige grenser for hva de ellers hadde opplevd i livet, noe som også er et veletablert funn i nyere studier av psykedelika-utløste mystiske erfaringer (Griffiths et al., 2006). Hos andre var det ikke høy intensitet og ekstase, men snarere en dyp og meditativ ro som preget erfaringene. Jacob beskrev bruken av LSD slik: «Jeg ville bare høre på Otis Redding og rolig, avslappa, deilig musikk. Bare ligge der og nyte. Jeg var så lykkelig.»

Men denne følelsen av ro og lykke var vanligere ved bruk av MDMA, som mange beskrev at også kunne gi nærhet til andre. Dette reflekterer nevropsykologisk forskning som har dokumentert at MDMA forløser serotonin, som i sin tur kan lede til empati og prososiale følelser. Stoffet kalles derfor ofte et «empatogen» (Hysek, Schmid, & Simmler, 2014). Dette er ikke like typisk ved bruk av de klassiske psykedeliske stoffene som LSD, psilocybin eller DMT (Carhart-Harris, Kaelen, Bolstridge, & Williams, 2016; Griffiths et al., 2006). Mange beskrev hvordan bruken av MDMA kunne gi vennskap nye dybder og øke tilliten til og forbedre relasjonene til andre. MDMA kunne også lede til intens sex. Ellers går sex og psykedelika gjerne dårlig sammen. Alt blir for komplekst, fantasiene og hallusinasjonene blir for krevende, de lar seg ikke integrere i kåthet, seksuell nærhet og empati. De fleste mente dessuten at MDMA ikke kan klassifiseres som et «egentlig» psykedelisk stoff.

Felix beskrev likevel en mer utadvendt glede og endrede relasjoner knyttet til det dype velværet han kunne føle etter bruk av LSD. Han fikk økt selvsikkerhet og en ny utstråling som han trodde verden rundt ham nok merket. Ellers følte han seg ofte oversett av stilige og pene jenter: «Jeg føler ikke at hun ser tilbake når jeg ser en sånn spennende, pen jente.» Men dette endret seg etter bruk av LSD: «Da var det konsekvent nysgjerrige blikk tilbake. Jeg hadde en annen utstråling, ikke sant? Jeg var nysgjerrig, rolig.» Han reflekterte over hva det bunnet i, og trodde det skyldtes at han var blitt mer uavhengig. Han knyttet det særlig til det erotiske feltet: «En del av den seksuelle opplevelsen var at jeg plutselig hadde alt *i meg selv* til å tilfredsstille meg selv, jeg trengte ingen annen. Det var en total, en *ikke-needy* seksualitet.»

For Noah gikk glede, skjønnhet og smerte hånd i hånd: «Det var vakkert, da. Det er jo en smerte, men mer den at du bare føler medlidenhet med alle. Ja, medlidenhet er nok riktig ord, *compassion*, liksom. Du gråter en tåre for alle som har eksistert. Egentlig er det en veldig vakker ting å kunne ta innover seg.» Slik glede ble ofte knyttet til ny innsikt. Charles sa:

Så har du etterdønningene, det løftede humøret. Det *kan* ha en permanent karakter. Det gir deg litt sånne *insights*, da. I mitt tilfelle at livet er en gave, ikke sant. Det er mitt liv, det er jeg som bestemmer. Det var noen som sa: «All you need is love». Det er jo en klisje du kan høre i annenhver popsang på radio, ikke sant. Men det er faktisk sant.

Denne dype gleden ble for noen knyttet til at de endelig «fikk fred», til at uro og grubling slapp taket. Det er vanlig å karakterisere menneskelig aktivitet som «refleksiv». Vi reflekterer over hva vi gjør, og hvorfor vi gjør det. Sosiologen Anthony Giddens (1991, s. 37–38) kaller det «a reflexive monitoring of action», som ytrer seg som en aldri-hvilende tankeaktivitet. Den dype gleden knyttet til bruken av psykedelika kunne, for noen, være knyttet til et fristed fra denne hvileløse tankeaktiviteten. Bruken kunne gi hvile. Men roen var også del av en glede over å være del av den innerste virkeligheten, menneskeheten, ens egen slekts-historie.

### Mystisk, men grønt stempel

Hvorfor valgte deltakerne å bruke psykedelika? For noen representerte det en slags utvidelse av et frirom de hadde satt pris på, knyttet til den spennende og ulovlige bruken av andre illegale rusmidler, særlig cannabis og i noen tilfeller MDMA. Men de fleste beskrev at det var et langt skritt fra dette til bruk av psykedelika. Mange brukte måneder, noen ganger år, før de tok beslutningen. Da var det med en forventning om å oppleve noe helt nytt. Noen beskrev i ettertid at de også hadde opplevd en eller flere «badtrips» under bruken av psykedelika, men de satte gjerne begrepet i et slags imaginært anførselstegn. Opplevelsen kunne, der og da, være svært ubehagelig, men i ettertid mente de at den hadde vært «nødvendig» (Gashi, Sandberg, & Pedersen, 2020). Flere brukte denne formuleringen: «Sopp eller LSD gir deg ikke det du har lyst på, men det du trenger.»

Alle vi intervjuet, hadde opplevd noe helt ekstraordinært, noe som ikke var sammenliknbart med andre opplevelser de noen gang hadde hatt. Det handler om det vi allerede har beskrevet – av å rives ut av vanlig tid og rom, av å oppleve helt ekstraordinær glede. Men på det dypeste nivået, i kjernen av opplevelsene, lå møtet med noe det er rimelig å karakterisere som noe «hellig» eller «mystisk». Det vi hørte, tilfredsstillte i alle fall de vanlige kriteriene for en slik opplevelse, både fra teologi, psykologi og religionssosiologi (James, 1902; Pahnke, 1969; Raknes, 1927; Stace, 1969), fra skjønnlitterære beskrivelser (Castaneda, 1974; Huxley, 1954) samt fra nyere psykometrisk forskning (Griffiths et al., 2011; MacLean et al., 2012). Peter antydte hva det dreier seg om på denne måten:

Jeg tenkte at jeg at kanskje skal dø om noen måneder, men også at «det er greit. Det var verdt det». For dette er det største du overhodet kan oppleve som menneske. Du har opplevd alt. «Mitt liv er fullendt, jeg kan dø nå.» Du ser alt. Du ser hva som er grunnlaget for religionene, hvordan alt henger sammen. Du får svar på alt.

Peter mente altså å ha kommet til en slags veis ende i livet gjennom bruken av psykedelika. Fra dette utsiktspunktet kunne han se det felles grunnlaget for alle religionene. Beskrivelsene er som et ekko av de klassiske beskrivelsene av hellige eller mystiske. Det forgjengelige hverdagslivet viker plassen for noe annet og større, hvor begreper som «enhet» eller «helhet» passer. Flere brukte uttrykket «alt ble ett». Noen ganger kom slike beskrivelser som et klimaks på fortellinger om å ha vært «på den andre siden» eller i en slags «himmel», selv om klart religiøse metaforer, med rot i for eksempel kristendom, var uvanlige i vårt utvalg.

Vi fikk en rekke slike fortellinger. Georg sa det slik: «Å være helt i det, ingen spørsmål, ingen frykt, ingen tvil. Følelsen av å være tilbake til noe som er kjent. Ting er enklere, en

sterk følelse av kjærlighet.» Som jeg har vist, kan nok slike erfaringer tolkes gjennom det filosofiske, psykologiske og sosiologiske rammeverket som over tid er etablert for å beskrive universelle mystiske erfaringer. I hvilken grad var fortellingene likevel formet av samtiden, av den kulturelle og sosiale konteksten de levde i?

Etter hvert så vi at mange av deltakerne, når de prøvde å kretse inn de mystiske erfaringene, trakk på diskurser og metaforer knyttet til natur og økologi, dyr og planter, ikke minst knyttet til menneskets og sin egen plass i naturen. Flere beskrev at de likte å foreta reisene sine ute i naturen. Da kunne de føle seg «i ett med plantene», oppleve «fellesskap med insektene» eller være «del av alt livet i skogen». Som flere andre brukte også Maria slike metaforer, men innen rammen av et historisk-evolusjonært perspektiv:

Jeg var jo en løve, en gudfigur. Jeg trengte ikke mat. Jeg var en gull-løve med en gullmanke som skinte i sola, og jeg følte meg veldig vakker. Til slutt en gjenfødelse hvor jeg så hele universet bli satt sammen på nytt. Fra kvarken inni, hvor alle atomene satt sammen. Så begynte de å dele seg til mer og mer komplisert liv. Så kom jeg tilbake til virkeligheten. Men jeg var blitt en annen person.

Legg merke til hvordan Maria trekker veksler på både opphavsmyster og den sterkt ladede løvefiguren, et symbol på visdom, kraft og dristighet (Kuykendall, 2019). Men også hun priser livets skapelse, dels ved hjelp av naturvitenskapelig terminologi – helt fra «kvarken» (de minste byggsteinene i universet) til stadig mer komplisert og avansert liv.

Iselins metaforforbruk var enklere, men også hos henne reflekterte de den samme ærefrykten, den samme bekymringen for en truet natur som mange andre fortalte om:

Jeg var så lei meg. Vi har bygd en liten hytte oppe i skogen, og jeg gikk opp dit. Ble enda mer lei meg, og så begynte jeg å gråte. Var lei meg fordi vi mennesker ødelegger jorda og forurenser og kutter ned skog. Fuglene fløy rundt i skogen, så begynte jeg å tenke på at om noen tiår så har de kanskje ikke noe sted igjen å leve.

Fortellingen til Iselin skal forstås helt konkret: Etter å ha brukt fleinsopp ble hun mer og mer trist og lei seg. Hun gikk ut av huset, opp i skogen, her følte hun på fellesskapet med planter, fugler og dyr. Men dette ble også knyttet til en dyp sorg eller omsorg for naturen – i begrepets etymologiske betydning – «sorgen» eller å sørge over noe (Falk & Torp, 1994, s. 794).

Fellestrekket i disse fortellingene er at det dypeste nivået av det mystiske også åpner seg mot opplevelsen av å være ett med naturen. Ofte mener deltakerne at de lærer noe helt avgjørende om livet av dyrene og plantene under reisene. Anna sa det slik: «Plantene kan vise deg det. Du får kontakt med deler av din underbevissthet som er så langt nede, og med drømmene dine. Hvis du er her oppe og drømmene er så langt der nede, så får du nesten følelsen av at det er noen som er utenfor deg selv som snakker til deg, fordi det er så dypt.»

Annas fortelling peker mot en nesten animistisk forståelse av naturen, typisk i en del stammebaserte religioner, hvor planter, dyr og steder tilskrives en åndelig dimensjon (Haber, 2009). Men en såkalt «neo-» eller «post-tribal» stil har også blitt beskrevet i subkulturer av unge som eksperimenterer med nye stiluttrykk, knyttet til for eksempel tatoveringer, frisyre og klesdrakt, med røtter i ikke-vestlige samfunn (Steadman, Banister, & Medway, 2016). Mens jeg skriver dette, har «tribal tattoos» fra Filippinene, Hawaii og Polynesia blitt populære i urbane ungdomskulturer (Hanley, 2019).

For mange av deltakerne var det mystiske innrammet av slike stiluttrykk og økologisk funderte metaforer, ofte med røtter i naturopplevelser, med vekt på følelsen av å være ett med dyr og planter og med ærefrykt for naturens kretsløp. En av deltakerne hadde samisk

bakgrunn og beskrev hvordan hans forfedres tette samhandling med naturen gjennom reindriften hadde blitt en nøkkel til hvordan han selv også måtte leve. Han hadde under en trip «fått beskjed» om å følge reindriftsamenes tradisjoner og levesett, selv om han bodde i Oslo-regionen. En god del av deltakere var også opptatt av bruk av meskalin eller ayahuasca hos urbefolkninger og under ledelse av sjamaner, noe som er del av en folkemedisinsk, religiøs og åndelig helbredende praksis (Labate & Jungaberle, 2011). Flere hadde vært med på slike seremonier, både i Mellom-Amerika og her i Norge, hvor det jevnlig foregår seremonier, med sjamaner fløyet inn fra disse landene. På denne måten reflekterte fortellingene ett av de viktigste temaene i dagens politiske ordskifte med vekt på naturens tålegrense, økologi, grønne byer og levende hav. Samtidig kan de kobles til aktuelle strømninger av alternativ medisin og folkemedisinske praksiser (Brosnan, Vuolanto, & Danell, 2018).

Likevel er det verd å merke seg at naturtemaene ikke er noe nytt i litteraturen om det mystiske, heller ikke her i landet. Det karakteristiske ved naturmystikken er opplevelsen av en indre enhet i naturen. Steiner, planter, fisker og dyr sees som omfattet av eller gjennomtrengt av guddommelig kraft (Ebbestad Hansen, 2000). Det er også verd å merke seg at hippiene fra slutten av 1960-tallet, som introduserte psykedelika i større omfang, også hadde interesse for naturen og dens sykliske bevegelser på en måte som kan minne om slik naturmystisisme (Penner, 1972). Mange av deltakerne i studien vår hadde lenge vært opptatt av natur og miljø; de opplevde dette som det mest brennende politiske spørsmålet i dag, og det er rimelig å anta at det var med på å prege de opplevelsene de gjorde under bruk av psykedelika.

De er selvsagt ikke alene om et slikt engasjement. Politisk står disse natur- og miljørelaterte temaene mye mer sentralt enn de gjorde for bare få år siden (Bohm, Pidgeon, Poortiga, & Steentjes, 2016). At den polske forfatteren Olga Tokarczuk nylig fikk Nobelprisen, illustrerer nok dette. Den siste romanen hennes på norsk, *Før ploegen din over de dodes knokler* (2019), reflekterer en radikal og ny forståelse av naturen. Her tar den hevn i en mørk fabel, hvor dyr og mennesker som ligner troll og nisser, hekser og kjemper, spiller hovedrollen i verdener som sømløst glir over i hverandre. Jeg leste boken etter at jeg hadde arbeidet med dette materialet, og jeg opplevde at fortellingene hadde mye til felles.

## Diskusjon

Studien viser at bruken av psykedelika hadde gitt deltakerne helt ekstraordinære opplevelser. For mange var dette noe av det viktigste de noensinne hadde erfart. Opplevelsene lar seg fruktbart tolke gjennom det teoretiske rammeverket som er etablert for å beskrive mystiske erfaringer i religionssosiologi, teologi og psykologi, men selv om erfaringene ble opplevd som uomtvistelig «reelle», hadde brukerne ofte vanskelig for å finne egnede begreper for å beskrive dem. Mange opplevde at vanlige kategorier for å fastholde erfaringer og egen identitet, knyttet til tid og rom, kom under press eller ble revet bort. Tiden kunne gå ubeskrivelig sakte, eller de kunne forflytte seg langs den historiske tidsaksen i lange sveip, over hundrevis eller tusener av år, noen ganger til fjerne epoker. De kunne bli transformert til historiske personer, ofte nøkkelfigurer fra sin egen slektshistorie. Mange opplevde dyp glede eller en følelse av enhet med universet. Som jeg pekte på i innledningen, er dette siste den avgjørende dimensjonen ved den mystiske erfaring, slik den ble beskrevet allerede av William James (1902). Flere brukte uttrykk som å befinne seg i «en slags himmel» eller å passere over til «den andre siden». Noen fortalte om å oppleve «uendelig kjærlighet». Alt dette er også typiske kjennetegn ved mystiske erfaringer slik de tidligere er beskrevet i psykologi, filosofi og sosiologi (Katz, 1978; Scultes & Hofmann, 1979; Stark, 1999; Watts,

1968). Mange mente at erfaringene hadde vært noe av det sterkeste de noen gang hadde opplevd. Det samme har, som vi allerede har referert, for eksempel forskerne ved Johns Hopkins beskrevet gjennom en rekke empiriske studier (Griffiths et al., 2006; Griffiths et al., 2008; Griffiths et al., 2011). Hvordan kan det ha seg at disse stoffene tydeligvis kan ha så sterk virkning?

Utgangshypotesen i mye av forskningen var at psykedeliske stoffer innebærer økt hjerneaktivitet, særlig i den viktige frontallappen, som styrer utøvende og kognitive funksjoner. Raskt ble det imidlertid klart at en i deler av hjernen faktisk observerte det motsatte – aktiviteten ble redusert, særlig i et bestemt nettverk i hjernen, det såkalte standardmodusnettverket (*default mode network*) (Pollan, 2018, s. 320–22). Det samme er observert ved en rekke former for meditasjon (Brewer et al., 2011). Enkelt sagt utgjør området et senter for hjerneaktivitet som kobler hjernebarken med dypere strukturer involvert i blant annet hukommelse og emosjoner. Dette området kan øke aktiviteten når vi ikke har praktiske oppgaver som krever noe av oss, når vi ikke trenger å tolke signaler fra våre sanser, og ikke behøver å forholde oss til den ytre verden. Her kan det være mye aktivitet når vi dagdrømmer, grubler, reflekterer eller bekymrer oss. Nettverket opererer på siden av den sensoriske prosessering av den ytre verden, men aktiviseres ved «metakognitive» prosesser som selvrefleksjon og når selvet eller egoet har krevende oppgaver. Systemet holder «hjernens uregjerlige tendenser» i sjakk, det kan sammenliknes med en «orkesterdirigent».

Det er særlig en forskergruppe rundt Robin Carhart-Harris (2012) ved Imperial College i London som har arbeidet med dette temaet de siste årene. Mens jeg skriver dette, åpner de et nytt senter for forskning på bruk av psykedelika (Centre for Psychedelic Research, 2019). Et hovedfunn er at reduksjonen i aktivitet i standardmodusnettverket faller sammen med deltakernes subjektive opplevelse av «egooppløsning» under bruk av psykedelika. Våre data illustrerer dette: De dypeste mystiske erfaringene var knyttet til at ens vanlige selvfølelse ble svekket eller opphevet. Deltakerne fortalte at de da kunne smelte sammen med «verdensaltet», «naturen» eller «kjærligheten». Flere beskrev hvordan de ble ført tilbake til menneskets skapelsesøyeblikk eller til et historisk punkt hvor «alt liv var ett». Det er en vanlig antakelse at det nettopp er denne erfaringen, av å gi slipp, av at egoet oppløses, som kan ha så sterk terapeutisk effekt.

Det har vært uenighet i faglitteraturen om hvorvidt de mystiske erfaringene har et universelt preg, eller om de er formet av historisk og sosial kontekst. Våre funn viser at erfaringene som deltakerne gjorde, nok minner om mystiske erfaringer beskrevet fra helt andre historiske epoker og i andre sosiale kontekster, men de hadde samtidig tydelige avtrykk av den sosiale og kulturelle konteksten brukerne levde under. Mest slående var det at vi gjentant grønne verdier, interesse for økologi og naturvern, temaer som har høy samfunnsmessig aktualitet, helt inne i kjernen av de mystiske erfaringene. Vi kan anta at både de forventninger brukerne hadde til hva de kom til å oppleve, og de begreper de hadde til disposisjon for å fortolke det som skjedde, spilte en avgjørende rolle i denne prosessen. Brukerne hadde i utgangspunktet ikke noe velutviklet og presist språk for erfaringene; derfor tok de i bruk det sosiokulturelle materialet de hadde tilgjengelig for å gi dem mening. De fleste var også svært opptatt av natur- og miljøvern (se også Holstein & Gubrium, 2000).

Det er få andre samfunnsvitenskapelige studier av brukere av psykedelika og deres verdier og opplevelser. Et unntak er en studie fra England, hvor datainnsamlingen ble foretatt rett etter årtusenskiftet (Riley, Thompson, & Griffin, 2010). Her var bildet som fremkom, et annet enn det vi fant: Den overgripende diskursen var knyttet til «neoliberalisme». Økonomisk frihet, konsum og metaforer fra et byliv rikt på urbane og kulturelle impulser stod sentralt blant disse brukerne. Den dominerende diskursen «drew on neo-liberal rhetoric,

constructing participants as rational risk managing subjects engaged in a form of calculated hedonism that was legitimated as an act of personal freedom and consumer choice» (s. 445).

Denne fortellingen er svært langt fra dem vi fikk her i landet og snaue 20 år seinere, noe som understøtter vår tentative konklusjon om at det en opplever under påvirkning av psykedelika, i alle fall et stykke på vei formes av brukernes levesett, interesser, normer og verdier. Vi aner nok et ekko av beskrivelsene av det mystiske og ekstatiske slik det er formulert i den internasjonale litteraturen hos William James, Walter Stace og Émile Durkheim eller her hjemme hos Ola Raknes og brødrene Schjelderup. Fortellingene var likevel forankret i livet de levde, av det de var opptatt av til daglig, i et nokså spesielt utvalg av unge voksne mennesker fra dagens Norge.

De etter hvert klassiske norske tekstene til Ola Raknes og brødrene Schjelderup gir likevel interessante inntak til å forstå disse erfaringene. Ta for eksempel bruken av naturmetaforer hos den unge teologen Kristian Schjelderup når han utforsker grenseflaten mellom kristendom og mystisisme. I 1918 sammenliknet han det som må være kristendommens Gud med det ensomme menneskes vandring på fjellviddene: «Den ensomme mann på vidden skal ikke stige ned i dalen og hjelpe dalens folk. Men dalens folk vil se mannen på vidden, og de vil drages opp til ham.» I et annet foredrag, ti år seinere, beskriver han den nye eksistensen som en gang skal komme, og som vi kommer til å få del i på denne måten: «Over gudslivets vei hvelver evighetshåpet sin himmel. I håpet løfter vi våre øyne mot de høye fjell og skuer inn over de evige vidder» (Repstad, 1989, s. 51, 205). Denne bruken av naturmetaforer og begreper som «de evige vidder» minner overraskende mye om dem vi finner i vårt materiale, altså hos dagens norske brukere av psykedelika.

Funnene våre er åpenbart preget av det selekterte utvalget vi hadde. Deltakerne hadde høy utdanning, de fleste bodde i Oslo-området, mange hadde helt siden tidlige tenår hatt interesse for subkulturer i musikk, teater, kunst og ulike typer litteratur, og de fleste befant seg politisk på venstresiden. Mange hadde gjennom oppveksten følt seg som «outsidere», en god del hadde hatt psykiske problemer, og flere mente at bruken av psykedelika hadde hjulpet dem med å takle dette. Flertallet var rekruttert fra et forum for brukere av slike stoffer, hvor de fleste har positive holdninger til psykedelika. Mange var dessuten skeptiske til dagens narkotikapolitikk. Alt dette preger funnene våre. I et annet utvalg ville funnene blitt andre. Selv om det store materialet pekte i den retningen jeg her har redegjort for, varierte deltakerne med henblikk på hvor viktige disse stoffene og erfaringene hadde vært for dem. Mest avvikende var en mindre gruppe som ofte hadde brukt stoffene for å «mikrodosere», det vil si ta inn svært små mengder psykedelika for økt velvære og i forbindelse med jobb og ulike prestasjoner. For noen av dem var den eksistensielle dimensjonen mindre viktig enn velvære og økt ytelse, noe som også reflekteres i en fersk studie på feltet (Polito & Stevenson, 2019)

## Narkotikapolitikk og psykedelika

Hvor farlige er de psykedeliske stoffene? Review-artikler viser at de kan gi angst og ubehag og noen ganger skremmende hallusinasjoner. Men brukt på riktig måte synes det å være forholdsvis liten risiko for varige komplikasjoner, noe som også ble resultatet av en fersk norsk gjennomgang av litteraturen (Kvam et al., 2018). I en mye sitert studie publisert i *Lancet* hvor en gruppe forskere vurderte ulike psykoaktive stoffers skadevirkninger på en skala fra 1 til 100, ble LSD og psykedelisk sopp plassert nær bunnen som de minst farlige, med skårer på henholdsvis 7 og 6. Alkohol ble til sammenlikning gitt en skår på 72 og

tobakk en skår på 26 (Nutt, King, & Phillips, 2010). Det er verd å merke seg at dette bryter med oppfatningen av slike stoffer fra 1960-tallet, også her i landet, som var knyttet til bekymring for psykoser, selvmord og genetiske skader på arvematerialet (Haave & Pedersen, 2020). Likevel mente våre deltakere at dette er stoffer som kan være farlige hvis de blir brukt på feil måte. Ingen mente at stoffene skulle «legaliseres», i betydningen gjøres lett tilgjengelig. Samtidig mente de at psykedelika kan ha store og uutnyttede potensialer både i selvutvikling og i psykoterapi.

Narkotikapolitikken er i endring, og nylig fikk vi en NOU som anbefalte å avkriminalisere bruk av narkotika (Rusreformutvalget, 2019). De siste 50 årene har narkotikafeltet vært preget av en hard strafferettsbasert politikk overfor en rekke svært ulike stoffer, som bare har det til felles at de formelt har blitt klassifisert som «narkotiske». Vår studie peker mot at det antakelig gir liten mening å kategorisere de psykedeliske stoffene under ett, sammen med andre såkalt narkotiske stoffer. Bruksmåter og virkninger synes i alle fall å ha lite til felles med det en ser ved for eksempel alkohol, amfetamin, kokain eller heroin. De har heller ikke på samme måte potensialer for avhengighet. Når narkotikapolitikken nå med all sannsynlighet vil justeres, bør en kanskje se spesielt på bruken av disse stoffene. Funnene våre viser at de på mange måter nok tilhører en nokså annen verden.

Studien har blitt støttet av Norges Forskningsråd (prosjekt 240129 og 288083).

## Referanser

- Bohm, G., Pidgeon, N., Poortiga, W., & Steentjes, K. (2016). *European perceptions of Climate Change*. Hentet fra: <https://orca.cf.ac.uk/98660/7/EPCC.pdf>
- Brewer, J.A., Worhunsky, P.D., Gray, J.R., Tang, Y.-Y., Weber, J., & Kober, H. (2011). Meditation experience is associated with differences in default mode network activity and connectivity. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(50), 20254–20259. <https://doi.org/10.1073/pnas.1112029108>
- Brosnan, C., Vuolanto, P., & Danell, J. (2018). *Complementary and Alternative Medicine: Knowledge Production and Social Transformation*. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-73939-7>
- Bruhn, J.G., De Smet, P.A., El-Seedi, H.R., & Beck, O. (2002). Mescaline use for 5700 years. *Lancet*, 359, 1866. <https://doi.org/10.1016/j.neuropharm.2017.12.040>
- Bøhling, F. (2017). Psychedelic pleasures: An affective understanding of the joys of tripping. *International Journal of Drug Policy*, 49, 133–143. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2017.07.017>
- Carhart-Harris, R.L., Erritzoe, D., & Willimas, T. (2012). Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin *PNAS*, 109(6), 2138–2143. <https://doi.org/10.1073/pnas.1119598109>
- Carhart-Harris, R.L., Kaelen, M., Bolstridge, M., & Williams, T.M. (2016). The paradoxical psychological effects of lysergic acid diethylamide (LSD). *Psychological Medicine*, 46(7), 1379–1390. <https://doi.org/10.1017/s0033291715002901>
- Castaneda, C. (1974). *The Journey to Ixtalan: The Lessons of Don Juan*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Centre for Psychedelic Research. (2019). Hentet fra: <https://www.imperial.ac.uk/psychedelic-research-centre/>
- Davis, F., & Munoz, L. (1968). Heads and freaks: patterns and meanings of drug use among hippies. *Journal of Health and Social behavior*, 9(2), 156–164. <https://doi.org/10.2307/2948334>
- Doblin, R. (1991). Pahnke's Good Friday Experiment: Along-term follow-up and methodological critique. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 1–28. Hentet fra: <http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-23-91-01-001.pdf>
- Durkheim, E. (1912). *The Elementary Forms of Religious Life* (1995 utg.). New York: The Free Press.

- Ebbestad Hansen, J.-E. (2000). *Den levende kjærlighets flamme. Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Oslo: Gyldendal.
- Falk, H., & Torp, A. (1994). *Etymologisk ordbok*. Oslo: Bjørn Ringstrøms Antikvariat.
- Folkehelseinstituttet. (2018). *Bruk av rusmidler i Norge*. Oslo: Folkehelseinstituttet.
- Gashi, L., Sandberg, S., & Pedersen, W. (2020). Making “bad trips” good: How users of psychedelics narratively transform challenging trips into valuable experiences. *International Journal of Drug Policy*, artikkel i trykk.
- Giddens, A. (1991). *The Consequences of Modernity*. Oxford: Polity Press.
- Griffiths, R., Johnson, M., Richards, W., Richards, D.R., McCann, U., & Jesse, R. (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology*, 218(4), 649–665. <https://doi.org/10.1007/s00213-011-2358-5>
- Griffiths, R., Richards, W., McCann, U., & Jesse, R. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187(3), 268–283. <https://doi.org/10.1007/s00213-006-0457-5>
- Griffiths, R., Richards, W.A., Johnson, M.W., McCann, U.D., & Jesse, R. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *Journal of psychopharmacology*, 22(6), 621–632. <https://doi.org/10.1177/0269881108094300>
- Haave, P., & Pedersen, W. (2020). The Promise and Demise of LSD Psychotherapy in Norway. *Social History of Medicine*. <https://doi.org/10.1093/shm/hkz128>
- Haber, A. F. (2009). Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archeological Journal*, 19(3), 418–430. <https://doi.org/10.1017/s0959774309000602>
- Hanley, M. (2019). *12 meaningful tribal tattoos*. Hentet fra: <https://www.thetrendspotter.net/tribal-tattoos-for-men/>
- Hendricks, P., Thorne, C., Clark, C., Coombs, D., & Johnson, M. (2015). Classic psychedelic use is associated with reduced psychological distress and suicidality in the United States adult population. *Journal of Psychopharmacology*, 29, 280–288. <https://doi.org/10.1177/0269881114565653>
- Holstein, L., & Gubrium, J. (2000). *The Self We Live By*. New York: Oxford University Press.
- Hufford, D. (2005). Sleep paralysis as spiritual experience. *Transcultural Psychiatry*, 42(1), 11–45. <https://doi.org/10.1177/1363461505050709>
- Huxley, A. (1954). *The Doors of Perception*. London: Chatto & Windus.
- Hysek, C., Schmid, Y., & Simmler, L. (2014). MDMA enhances emotional empathy and prosocial behavior. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 9(11), 1645–1652. <https://doi.org/10.1093/scan/nst161>
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience* (1994 utg.). New York: Random House.
- Johnson, M., & Griffiths, R. (2017). Potential therapeutic effects of psilocybin. *Neurotherapeutics*, 14(3), 734–740. <https://doi.org/10.1007/s13311-017-0542-y>
- Katz, S. (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Kavenská, V., & Simonová, H. (2015). Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and their Personality Styles, Motivation, Benefits and Risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5), 351–359. <https://doi.org/10.1080/02791072.2015.1094590>
- Kelly, E., & Kelly, E.W. (2007). *Irreducible mind. Towards a psychology for the 21st century*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kjellgren, A., & Norlander, T. (2000). Psychedelic drugs: A study of drug-induced experiences obtained by illegal drug users *Imagination, Cognition and Personality*, 20(1), 41–57. <https://doi.org/10.2190/a2rx-xv10-nhue-3612>
- Kuykendall, M. (2019). *Lions, Locusts, and the Lamb: Interpreting Key Images in the Book of Revelation*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *Interviews: Learning the Craft of Qualitative Interviewing*. London: Sage.
- Kvam, T.M., Stewart, L.H., & Andreassen, O.A. (2018). Psykedeliske stoffer i behandling av angst, depresjon og avhengighet. *Tidsskrift for den norske legeforening*. <https://doi.org/10.4045/tidsskr.17.1110>



- Kyzar, E., Nichols, D.E., & Gainetdinov, R. (2017). Psychedelic drugs in biomedicine. *Trends in Pharmacological Sciences*, 38(11), 992–1005. <https://doi.org/10.1016/j.tips.2017.08.003>
- Labate, B.C., & Jungaberle, H. (2011). *The Internationalization of Ayahuasca* (Vol. 16). Zürich: LIT Verlag.
- Langlitz, N. (2013). *Neuropsychedelia*. Berkeley: University of California Press.
- Liechti, M. E. (2017). Modern clinical research on LSD. *Neuropharmacology*, 42(11), 2114–2127. <https://doi.org/10.1038/npp.2017.86>
- Lloyd, D., Lewis, E., & Payne, J. (2012). A qualitative analysis of sensory phenomena induced by perceptual deprivation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11(1), 95–112. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9233-z>
- MacCoun, R., & Reuter, P. (2001). *Drug War Heresies*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511754272>
- MacLean, K.A., Leoutsakos, J.M.S., Johnson, M.W., & Griffiths, R.R. (2012). Factor analysis of the mystical experience questionnaire: a study of experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin. *Journal for the scientific study of religion*, 51(4), 721–737. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2012.01685.x>
- Nichols, D.E. (2016). Psychedelics. *Pharmacological Reviews*, 68(2), 264–355. <https://doi.org/10.1124/pr.115.011478>
- Nutt, D., King, L.A., & Phillips, L. (2010). Drug harms in the UK: a multicriteria decision analysis. *Lancet*, 376(9752), 1558–1565. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(10\)61462-6](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(10)61462-6)
- Oram, M. (2018). *The Trials of Psychedelic Therapy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Pahnke, W.N. (1969). *The Drugs and Mysticism*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Penner, W. (1972). Hippies' attraction to mysticism. *Adolescence*, 7(26), 199.
- Polito, V., & Stevenson, R.J. (2019). A systematic study of microdosing psychedelics. *PLoS One*, 14(2), e0211023. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0211023>
- Pollan, M. (2018). *How to change your mind. The new science of psychedelics*. London: Allen Lane.
- Raknes, O. (1927). *Møtet med det Heilage* (1972 utg.). Oslo: Gyldendal.
- Repstad, P. (1989). *Mannen som ville åpne kirken*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Riley, S., Thompson, J., & Griffin, C. (2010). Turn on, tune in, but don't drop out: The impact of neoliberalism on magic mushroom users' (in)ability to imagine collectivist social worlds. *International Journal of Drug Policy*, 21(6), 445–451. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2010.07.001>
- Rucker, J.J., Iliff, J., & Nutt, D.J. (2018). Psychiatry & the psychedelic drugs. Past, present & future. *Neuropharmacology*, 142, 200–218. <https://doi.org/10.1016/j.neuropharm.2017.12.040>
- Rusreformutvalget. (2019). *Rusreform - fra straff til hjelp*. Oslo: Regjeringen. Hentet fra: <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2019-26/id2683531/>
- Scultes, R.E., & Hofmann, A. (1979). *Plants of the Gods*. New York: McGraw-Hill.
- Stace, W.T. (1969). *Mysticism and Philosophy* (1987 utg.). New York: Oxford University Press.
- Stark, R. (1999). Micro foundations of religion: A revised theory. *Sociological theory*, 17(3), 264–289. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00080>
- Steadman, C., Banister, E., & Medway, D. (2016). Inking Immortality: Exploring the Relations Between (Tattooed) Bodies, Time, and the Permanence/Change Dialectic *Advances in Consumer Research*, 44, 637–648. Hentet fra: <https://www.acrwebsite.org/volumes/1021598/volumes/v44/NA-44>
- Tokarczuk, O. (2019). *Før plogen din over de dodes knokler*. Oslo: Gyldendal.
- Van Buskirk, J., Griffiths, P., Farrell, M., & Degenhardt, L. (2017). Trends in new psychoactive substances from surface and “dark” net monitoring. *The Lancet Psychiatry*, 4(1), 16–18. [https://doi.org/10.1016/s2215-0366\(16\)30405-9](https://doi.org/10.1016/s2215-0366(16)30405-9)
- Vitos, B. (2017). «Go out on the weekends to the forst, get thrashed and dance»: Residual behaviors and reconfigured environments at psychedelic trance festivals. *Leisure Sciences*, 39(6), 543–560. <https://doi.org/10.1080/01490400.2016.1256796>
- Watts, A. (1968). Psychedelics and Religious Experience *California Law Review*, 56, 74–85. <https://doi.org/10.2307/3479497>
- Webb, M., Copes, H., & Hendricks, P. (2019). Narrative identity, rationality, and microdosing classic psychedelics. *International Journal of Drug Policy*, 70, 33–39. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2019.04.013>