



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Psychedelica in de westerse cultuur: onnodige psychiatrisering van visionaire ervaringen

Hanegraaff, W.J.

Publication date

2020

Document Version

Final published version

Published in

Tijdschrift voor Psychiatrie

License

Article 25fa Dutch Copyright Act (<https://www.openaccess.nl/en/in-the-netherlands/you-share-we-take-care>)

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hanegraaff, W. J. (2020). Psychedelica in de westerse cultuur: onnodige psychiatrisering van visionaire ervaringen. *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 62(8), 713-720.

https://www.tijdschriftvoorpsychiatrie.nl/nl/tijdschrift/issue/2020/8/50-12291_Psychedelica-in-de-westerse-cultuur-onnodige-psychiatisering-van-visionaire-ervaringen

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<https://dare.uva.nl>)

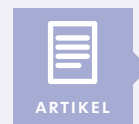
Psychedelica in de westerse cultuur: onnodige psychiatrisering van visionaire ervaringen

W.J. HANEGRAAFF

- ACHTERGROND** Historisch onderzoek naar het gebruik van psychedelica in specifieke religieuze contexten kan een rationele verklaring bieden voor extreme visionaire ervaringen die anders aanleiding zouden zijn de geestelijke gezondheid van de betrokkenen in twijfel te trekken. Als historici de psychedelische factor daarentegen negeren of over het hoofd zien, dan kan dat leiden tot een indruk van 'irrationaliteit' waar het in werkelijkheid gaat om normale en zelfs voorspelbare reacties van geestelijk gezonde mensen op de werking van specifieke psychoactieve stoffen.
- DOEL** Beschrijven van de betekenis van de psychedelische factor bij historische visionaire ervaringen.
- METHODE** Bespreking aan de hand van drie voorbeelden van selectief gebruik van historisch bronnenmateriaal over psychedelica.
- RESULTATEN** Dit thema heeft een bredere cultuurhistorische en wetenschapstheoretische relevantie, omdat het gaat om religieuze praktijken die traditioneel meestal werden gekwalificeerd als 'magie' en daardoor bij voorbaat werden geclassificeerd als irrationeel en potentieel pathologisch. In dit artikel behandel ik drie voorbeelden: de zogeheten Mithrasliturgie uit het Romeinse Egypte, vroeg-moderne heksenzalven, en het spiritueel gebruik van hasjesj in de negentiende eeuw.
- CONCLUSIE** Gevestigde academici ontkennen vaak de betekenis van psychedelica bij visionaire ervaringen. Bespreking van bronnenmateriaal van vóór de Verlichting blijkt van aanzienlijk belang voor een correcte interpretatie van belangrijke religieuze en culturele tradities. Kritisch empirisch bronnenonderzoek zonder vooroordelen of impliciete agenda's is daarbij de aangewezen methode.

TIJDSCHRIFT VOOR PSYCHIATRIE 62(2020)8, 713-720

TREFWOORDEN hasjesj, heksenzalven, magie, mystiek, psychedelica, visionaire ervaringen



In 1857 werd op een veiling in Parijs een Egyptische papyrus uit de late oudheid te koop aangeboden. In de catalogusbeschrijving komen we onder item 1073 deze bizarre beschrijving tegen:

'Grieks tractaat over magie en gnostische astrologie ... Met aan het begin drie pagina's in koptisch, die beginnen met het verhaal van een *mystieke kaas*, voor de samenstelling waarvan Osiris, Sabaoth, Iao, Jezus en al de andere eonen

samenkomen. Deze kaas is niets anders dan de *gnosis*' (Lenormant 1857: 87).

Deze 'mystieke kaas' uit het Romeinse Egypte van de tweede eeuw na Chr. had zeker geen geestverruimende eigenschappen. De beschrijving van de veilinghouder blijkt te berusten op een foutieve vertaling van een koptische term, en in werkelijkheid wordt nergens in de papyrus melding gemaakt van kaas (Dosoo 2016: 271-3). De rele-

vantie ligt elders. Onder specialisten is deze verwijzing naar *fromage mystique* min of meer legendarisch geworden, als voorbeeld bij uitstek van de lacherigheid en arrogantie waarmee negentiende-eeuwse positivisten meenden te moeten reageren op het in hun ogen *ridicule* bijgeloof van de oud-Egyptische cultuur.

Das Andere der Vernunft

Deze minachting weerspiegelt zich ook in de volstrekte vanzelfsprekendheid waarmee het bronnenmateriaal in kwestie werd gecategoriseerd als ‘tovenarij’ of ‘magie’. Deze uiterst problematische terminologie (Otto 2011) zegt meer over hoe de Romeinse machthebbers sinds keizer Augustus zich de religieuze traditie van hun Egyptische onderdanen voorstelden dan over de feitelijke aard van die tradities (Ritner 1993: 14-28; Brashear 1995: 3390-2).

De driedeling ‘magie – religie – wetenschap’, veelal beschreven als opeenvolgende stadia in een evolutionair proces waardoor moderne magische praktijken per definitie niets anders kunnen zijn dan irrationele ‘survivals’ uit primitieve tijden, is sinds de negentiende eeuw bijzonder invloedrijk geworden (Tylor 1871; Frazer 1894; Hanegraaff 1998). Hoewel het ‘magie’-concept al sinds lang is gedeconstrueerd als een westers-etnocentrisch en normatief-ideologisch concept, blijven de vertroebelende effecten ervan tot op heden merkbaar (Hanegraaff 2012: 153-91). Door een religieuze praxis als ‘magisch’ te classificeren wordt deze automatisch gestigmatiseerd als behorende tot *das Andere der Vernunft* (Böhme & Böhme 1983), dus als irrationeel bijgeloof dat twijfels oproept aan het gezond verstand van wie zich er toch mee inlaat.

In dit essay bespreek ik drie voorbeelden waarin de invloed van psychedelica op visionaire ervaringen duidelijk is aan te wijzen.

De Mithrasliturgie

De eerste casus biedt een goed voorbeeld van de genoemde problematiek. De papyri die in Parijs werden aangeboden, waren waarschijnlijk afkomstig uit de tempelcomplexen van Thebe in boven-Egypte en werden vanaf 1928 door Karl Preisendanz uitgegeven onder de titel *Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri* (Henrichs 2001). De titel had als effect dat de religieuze praktijken van Egyptische priesters reeds bij voorbaat als hocus pocus in een suspect daglicht werden gesteld. Inderdaad zag Preisendanz in deze bronnen niets dan ‘magie en bijgeloof’, en bleek hij het belangrijk te vinden dat ook bij iedere gelegenheid te benadrukken. Als de Griekse tekst melding maakte van een ‘handeling’, dan vertaalde hij dat als *Zauberhandlung*, ‘liederen’ werden *Zaubergesängen*, ‘namen’ werden *Zaubernamen*, ‘planten’ werden *Zauberpflanzen* enzovoort (Otto 2011: 385).

AUTEUR

WOUTER (W.J.) HANEGRAAFF, hoogleraar Geschiedenis van de hermetische filosofie en verwante stromingen, Universiteit van Amsterdam.

CORRESPONDENTIEADRES

Prof. dr. W.J. Hanegraaff, Universiteit van Amsterdam, kamernummer D1.08A, Postbus 1622, 1000 BP Amsterdam.
E-mail: w.j.hanegraaff@uva.nl

Geen strijdige belangen meegedeeld.

Het artikel werd voor publicatie geaccepteerd op 7-6-2020.

Ook bij de zogenaamde ‘toverplanten’ ging het dus gewoon om ‘planten’. Maar wat werd daarmee bedoeld? Een bijzonder fascinerende tekst werd reeds in 1903 afzonderlijk uitgegeven door Albrecht Dieterich, onder de titel *Eine Mithrasliturgie* (Dieterich 1903). Het gaat om de gedetailleerde beschrijving van een individuele visionaire ervaring culminerend in een ontmoeting met de grote zonnegod Helios Mithras. De ik-persoon richt zich tot zijn vrouwelijke leerling, zijn ‘dochter’, en geeft haar exacte instructies over hoe zij in contact kan komen met de goden. Eén ding is daarvoor in ieder geval vereist:

‘... O dochter, het is nodig dat je de sappen van planten en kruiden tot je neemt die aan het einde van mijn heilige tractaat aan je bekend zullen worden gemaakt.’ (Betz 2003: 50).

Inderdaad vinden we daar een gedetailleerd recept met als wezenlijke ingrediënten honing, de Egyptische blauwe lotus, een zonnescarabee (heilige mestkever), rozenolie, mirre, mendesiaanse wijn, en het sap van de *kentritis*-plant. De blauwe lotus was een narcoticum met hallucinerende effecten (Emboden 1981, 1989; Aufrère 1998; Bertol e.a. 2004). Mirre werd onder meer gebruikt voor rookwerken in tempels, waardoor men in slaap viel en dromen had waarin een god werd geacht te verschijnen (Demotische Papyri XIV 93-114); maar ook, hier en in andere papyri, voor de bereiding van een hallucinerende inkt. Het is *mogelijk* dat zonnekevers psilocybine bevatten (Lidonnici 2001: 66-7 met noot 23-6).

De *kentritis*-plant ten slotte speelt in het recept een belangrijke rol en wordt exact beschreven, maar is nooit met zekerheid geïdentificeerd (Dieterich 1903: 21-2; Hopfner 1921: 126-7). Het is echter duidelijk dat men destijds wist om welke plant het ging. Naar het gecombineerde effect van deze substanties kunnen we slechts gissen, maar uit de

beschrijving van het visioen blijkt dat de werking krachtig en tamelijk goed voorspelbaar moet zijn geweest. De mengsels moesten in of rond de ogen worden gesmeerd, dus de werkzame stof moest via de huid worden opgenomen, maar we lezen ook over letters geschreven in een hallucinerende inkt die met de tong van een blad moesten worden gelikt. De auteur zegt dat hij dit alles zelf 'vele malen' heeft gedaan en de effecten hem steeds weer 'superverbaasd' hebben doen staan (Betz 2003: 58).

De beschrijving van de visionaire 'trip' is inderdaad spectaculair. Na een voorbereidende periode van zeven dagen reinheid en vasten moet men eerst het psychedelische middel in of rond de ogen smeren, onder het uitspreken van een uitgebreid gebed (lang genoeg, zo mag worden aangenomen, om het middel de tijd te geven zijn werk te doen). Vervolgens moet men met het gezicht naar de zon driemaal diep ademen en daarbij zo veel mogelijk subtiele 'zonne-energie' (*pneuma*) proberen in te ademen.

Als het goed is, zal men dan voelen hoe het lichaam omhoog begint te zweven totdat het ergens halverwege hemel en aarde tot stilstand komt. Men zal dan een diepe stilte ervaren, de hemellichamen zullen zich manifesteren als levende wezens die loeren naar de visionair en op het punt lijken te staan haar aan te vallen. Om dat te voorkomen moet men een vinger op de lippen leggen onder de woorden 'Stilte! Stilte! Stilte! Symbool van de levende onsterfelijke god, bescherm me. Stilte!', gevolgd door sissende en ploppende geluiden en een verdere formule.

Soortgelijke formules en geluiden worden tijdens de rest van de trip regelmatig herhaald. Ze moeten de goden ervan overtuigen dat de visionair geen indringer uit den vreemde is, maar 'een ster' als zichzelf die het volste recht heeft zich hier op te houden. Vervolgens zal de zon beginnen uit te dijen, met spectaculaire lichteffecten. Na lange gebeden tot elk van de zeven planeetgoden openen zich enorme poorten die toegang geven tot het innerlijk van de zon, zodat de visionair een blik kan werpen in de wereld van de goden. Een jonge god komt naar buiten, gevolgd door zeven maagden met slangenkoppen en zeven mannelijke goden met zwarte stierenkoppen, en uiteindelijk verschijnt dan Helios zelf, in de vorm van een gigantische jonge god met goudblond haar die in versvorm antwoord zal geven op de vragen die hem worden gesteld. 'Je zult je zwak voelen worden in je ziel, en je zult niet in jezelf zijn,' aldus de tekst; en nadat de god is vertrokken 'zul je sprakeloos staan, en je afvragen hoe je al deze dingen op eigen kracht zult moeten begrijpen' (Betz 2003: 57). Later echter zal de visionair alle details van het goddelijke orakel terugvinden in zijn of haar geheugen.

Merkwaardigerwijs blijken vrijwel alle moderne specialisten die deze befaamde tekst hebben becommentarieerd volstrekt voorbij te gaan aan de expliciete verwijzingen

naar geestverruimende middelen (bijv. Betz 2003; Johnston 2004: 14; 2008: 459-60). De achtergrondlogica die hier aan het werk is, staat op gespannen voet met wetenschap en empirie.

Om te beginnen wordt de Mithrasliturgie kunstmatig gecategoriseerd als 'magie' of 'tovenarij' en dus als 'bijgelovig en irrationeel', zodat de lezer reeds is voorbereid op vreemde en vage hersenspinsels. Door de expliciete verwijzingen naar psychedelica vervolgens te negeren of te marginaliseren wordt een rationele verklaring vakkundig de pas afgesneden. Kennelijk hoefde de auteur van de Mithrasliturgie slechts wat 'zonlicht in te ademen' om al te denken dat hij kon vliegen of te worden overspoeld door hallucinaties over goden of demonen! Met andere woorden, de priester en zijn leerlingen moeten niet helemaal goed bij hun hoofd zijn geweest, en dus mogen we hun visioenen rustig met een grote korrel zout nemen. Dat de anonieme auteur dus een 'psychiatrisch geval' moet zijn geweest, lijkt voor veel specialisten een geruststellend gedachte, maar doet het bronnenmateriaal geweld aan: dat recept staat er echt, en er is geen enkele reden om aan te nemen dat de complete Egyptische priesterklasse last had van hallucinaties of psychoses.

Een veel redelijkere verklaring is dat de Mithrasliturgie beschrijft hoe een psychedelisch mengsel kon functioneren binnen een religieuze context waarin het bestaan van de goden niet hypothetisch maar volstrekt vanzelfsprekend was. Zoals bekend hebben 'set' en 'setting' grote invloed op de inhoud van psychedelische ervaringen (Hartogsohn 2017), en zo is het geen wonder dat de visionair in dit geval een goddelijke werkelijkheid ervaart die past binnen het kader van Egyptische religie zoals die functioneerde binnen het Romeinse rijk.

Heksenzalven

Voor een tweede voorbeeld van selectief gebruik van historisch bronnenmateriaal over psychedelica maken we een sprong naar de vroegmoderne periode. De Italiaanse historicus Carlo Ginzburg publiceerde in 1966 een boek over hekserij en volkscultuur dat vooral sinds de Engelse vertaling uit 1983 beroemd is geworden (Ginzburg 1983; zie ook Ginzburg, 1991). Hij analyseerde daarin het bronnenmateriaal over de zogenaamde *benandanti* ('goede wandelaars'). Deze mannen en vrouwen werden tegen het einde van de zestiende eeuw ondervraagd door de inquisitie en beschreven zichzelf als volgelingen van de godin Diana. Zij vertelden hoe ze in een toestand van trance nachtelijke gevechten plachten te voeren om hun dorpsgemeenschappen te verdedigen tegen heksen en tovenaars die het op de oogst hadden voorzien.

Merkwaardig is nu de manier waarop Ginzburg omging met de veelvuldige beschrijvingen van een hallucinerende

FIGUUR 1 Frans Francken de jongere: De heksenkeuken (1606); gehele schilderij (A); details: rechts wordt een heks met de zalf ingesmeerd (B) en linksboven verdwijnt een andere heks per bezemsteel door de schoorsteen (C)



A



B



C

zalf of olie waarmee de informanten zich insmeerden alvorens hun visionaire reizen te ondernemen. Hoe men zich dat ongeveer voorstelde, is te zien op schilderijen van de Zuid-Nederlandse meester Frans Francken de jongere (1606). Zie **FIGUUR 1**: geheel rechts wordt een heks met de zalf ingesmeerd, geheel linksboven verdwijnt een andere heks per bezemsteel door de schoorsteen!

Ginzburg erkende dat in de bronnen regelmatig sprake is van dit soort zalven, maar deed dat snel af als slechts een marginale kwestie waardoor we onze aandacht vooral niet moesten laten afleiden van 'het element dat werkelijk van belang is: de *betekenis* van de visioenen die door zowel heksen als benandanti werden geclaimd' (Ginzburg 1983: 17). Deze opvatting heeft onder historici van de heksenvervolgingen school gemaakt, en wordt door nieuwe generaties tot op de huidige dag in heftige en emotionele bewoordingen verdedigd.

In een recente polemiek bijvoorbeeld wordt de historicus Edward Bever door zijn jongere collega Michael Ostling ervan beschuldigd niet te begrijpen wat historisch onderzoek eigenlijk inhoudt: door de beschrijvingen van heksenzalven serieus te nemen zouden 'empirische' historici als Bever vervallen in 'reductionistische' en eenzijdig 'naturalistische' verklaringen, in plaats van te erkennen dat alle verhalen over visionaire ervaringen slechts voortkomen uit de morbide fantasieën van theologen en inquisiteurs en uitsluitend dienen te worden geïnterpreteerd in termen van cultuur en discours (Ostling 2015; 2016a; 2016b). Volgens Bever daarentegen maakt Ostlings bevangenheid in een ideologisch postmodernisme hem blind voor wat er in het bronnenmateriaal staat (Bever 2013; 2016a; 2016b). Deze debatten zijn een directe reflectie van de befaamde academische *culture wars*, waarin 'natuur' en 'cultuur' tegen elkaar worden uitgespeeld.

Een fundamentele vroege bron voor dit onderwerp is Johannes Niders *Formicarius* ('de mierenhoop'), geschreven rond 1437 en vele malen gedrukt en herdrukt. Zo'n anderhalve eeuw vroeger dan Ginzburgs benandanti maakt hij melding van een vrouw die aan een priester liet zien hoe zij 's nachts met de godin Diana op reis ging. Gezeten in een grote tobbe smeerde ze zich in met zalf, onder het uitspreken van bezweringen, waarop ze prompt het bewustzijn verloor en kennelijk ten prooi viel aan zulke heftige hallucinaties dat ze wild om zich heen begon te slaan totdat ze uit de tobbe viel en haar hoofd bezeerde. Ze was ervan overtuigd dat ze werkelijk op reis was geweest, maar de priester probeerde haar te overtuigen van het tegendeel: 'Waar je bent? Je was niet bij Diana, zoals iedereen hier aanwezig zal bevestigen: je hebt je tobbe nooit verlaten' (Nider 1602: 123-4).

In zijn vertaling van Dioscorides' *Materia Medica* (een klasisiek tractaat over medische planten uit de eerste eeuw van

onze jaartelling) ging Andrés Laguna – lijfarts van Paus Julius II – bij de bespreking van *Datura* (doornappel) en andere planten uit de nachtschadefamilie in op het recept voor dit soort zalven. In de woning van een getrouwd stel dat van hekserij was beschuldigd, vond men een pot met een groen mengsel. Uit de sterke geur bleek dat het ging om scheerling, nachtschade, bilzekruid en alruin.

Een tijdje later besloot Laguna deze zalf uit te proberen op een patiënte die leed aan slapeloosheid. Ze viel onmiddellijk in een diepe slaap, 'met haar ogen wijd open als een konijn,' en Laguna kon haar ondanks al zijn pogingen niet meer wakker krijgen. Pas na 36 uur kwam ze weer bij bewustzijn – tot haar grote teleurstelling, want 'ze was omringd geweest door alle genot en verrukkingen van de wereld'. Vervolgens wierp ze een blik op haar echtgenoot, die zijn werk verdiende als beul en er 'stinkend naar lijken' bij stond, om hem toe te voegen dat zij zojuist haar tijd had doorgebracht met een minnaar die heel wat jonger en beter was dan hij! (Laguna 1555: 422).

Alles wijst er op dat dit soort hallucinaties een sterke erotische component hadden, vandaar het verband dat vaak wordt getrokken met de seksuele orgies die geacht werden plaats te vinden tijdens de heksensabbat. We hebben verschillende recepten van de zalf, onder anderen van de 16e-eeuwse auteur Giovanni della Porta, en hierin komen de nachtschadeachtigen steeds weer terug (Peuckert 1960; 1967: 315-6).

High culture: Cahagnets ervaring met hasjiesj

Voorafgaand aan de negentiende eeuw is het bronnenmateriaal voor psychedelica in de westerse cultuur relatief schaars en meestal lastig te interpreteren. Na de Verlichting verandert de situatie ingrijpend, met het ontstaan van een 'high culture' waarin psychedelica steeds vaker worden gebruikt voor 'the pursuit of transcendence' (Partridge 2018). Toch blijft er in het onderzoek iets merkwaardigs aan de hand. Zelfs als het gaat om auteurs die uitbundig verslag doen van radicale en spectaculaire visionaire ervaringen blijken veel historici aan te nemen dat die beschrijvingen *hetzij* sterk overdreven of geheel verzonnen moeten zijn, *hetzij* dat de ervaringen kennelijk 'zomaar' spontaan plaatsvonden – met alle twijfels die dat natuurlijk oproept over de geestelijke gezondheid van de betrokkenen.

Een interessant gebied ergens halverwege tussen deze beide posities treffen we aan in het negentiende-eeuwse milieu van spiritisme, occultisme, en mesmerisme. In het kielzog van de arts Franz Anton Mesmer en zijn leerling De Puységur werd op grote schaal geëxperimenteerd met niet-farmacologische technieken voor bewustzijnsverandering en trance-inductie waardoor proefpersonen in een 'sommnambule' toestand van veronderstelde helderziend-

heid werden gebracht (overzicht in Crabtree 1993). Sommige mesmeristen wilden ook zelf wel eens toegang krijgen tot die mysterieuze andere werkelijkheden. Wanneer zij zelf geen natuurlijke aanleg voor trance bleken te bezitten kwamen ze soms uit bij psychedelische substanties.

Een prachtig voorbeeld is de belangrijke Franse pionier Louis-Alphonse Cahagnet (Hanegraaff 2016). Hij moest en zou met eigen ogen zien en met eigen oren horen wat zijn mediums meemaakten, en was bereid daarvoor zijn gezondheid en zelfs zijn leven in de waagschaal te stellen. Met een smakelijk gevoel voor humor en zelfrelativering beschrijft hij zijn vele experimenten met alle mogelijke middelen, inclusief rookwerken met nachtschadeachtige planten. Het leverde hem niets anders op dan barstende hoofdpijn en andere vergiftigingsverschijnselen.

De frustratie nam dan ook toe, tot de dag dat Cahagnet bij een apotheek een portie 'Haschisch d'Orient' kocht en die in een kop zwarte koffie tot zich nam. Na meer dan vijf uur, toen hij de hoop eigenlijk al had opgegeven, kwam hij terecht in een klassieke 'trip'. Hij wist niet wat hem overkwam, maar de ervaring gaf hem werkelijk alles waarvan hij ooit had gedroomd. Op het hoogtepunt zag hij zich omringd door

'een gigantisch panorama waarin alles wat ik in mijn leven ooit had kunnen zien, denken of weten was afgebeeld in de meest briljante kleurschakeringen, in de vorm van transparante tableaux, als jalouzieën die van achter door een onvergelykelijk soort licht werden doorstraald. ... Ik zou een heel boek nodig hebben om te beschrijven wat ik in een paar uur heb gezien. ... Ik zweefde in het centrum van dit microscopische universum, en erboven. ... De materiële toestand leek er in ieder opzicht inferieur aan te zijn ... want de steden, monumenten, pleinen en tuinen, hemel en aarde waren van een onvergelykelijke schoonheid. ... Ik had het antwoord gevonden dat ik had gezocht, ik wist wat de mens was, ik was [zelf] een universum in het klein ...' (Cahagnet 1850: 107-9).

LITERATUUR

- Aufrère, SH. Parfums et onguents liturgiques du laboratoire d'Edfou: Composition, codes végétaux et minéraux dans l'Égypte ancienne. In: Gyselen R, red. Parfums d'Orient (Res Orientales XI). Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient 1998: 29-64.
- Bertol E, Fineschi V, Karch SB, Mari F & Riezzo I. Nymphaea cults in Ancient Egypt and the New World: A lesson in empirical pharmacology. *J R Soc Med* 2004; 97: 84-85.
- Betz HD. The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells. Chicago: University of Chicago Press; 1986.
- Betz HD. The 'Mithras Liturgy': text, translation, and commentary. Tübingen: Mohr Siebeck; 2003.
- Bever E. The realities of witchcraft and popular magic in Early Modern Europe: culture, cognition and everyday life. Basingstoke: Palgrave Macmillan; 2013.
- Bever E. Culture Warrior: A response to Michael Ostling's review essay. *Preternature* 2016a; 5: 112-20.
- Bever E. 'Postmodernist, deconstruct thyself': A response to Michael Ostling's 'Babyfat and Belladonna: Witches' ointment and the contestation of reality'. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2016b; 11: 249-63.
- Böhme H, Böhme G. Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983.

Cahagnet begon vervolgens in zijn Parijse appartement psychedelische sessies te organiseren waarvoor hij mensen uit alle lagen van de samenleving uitnodigde. Invloedrijke Engelse en Amerikaanse spiritisten en occultisten zochten hem in Parijs op en begonnen vervolgens in hun publicaties melding te maken van psychedelica als middel om contact te leggen met de onzichtbare wereld van geesten en engelen (Hanegraaff 2016: 116).

Desalniettemin werd deze psychedelische dimensie van moderne esoterie en occultisme tot voor kort vrijwel volledig over het hoofd gezien. Het paste niet goed binnen de dominante beeldvorming van deze milieus en was naar ik vermoed ook niet echt welkom. Veel onderzoekers vonden het al lastig genoeg om aan hun academische collega's uit te leggen waarom dit soort stromingen zo relevant zijn voor de negentiende- en twintigste-eeuwse cultuur- en ideeëngeschiedenis, en dan hielp het niet echt als er ook nog eens 'drugs' aan te pas kwamen.

Conclusie

In heel grote lijnen is dit het patroon dat valt waar te nemen in historisch onderzoek naar psychedelica in de westerse cultuur, van de oudheid tot op heden. Enthousiaste amateurhistorici hebben sinds de jaren zestig overal psychedelica willen zien; maar in reactie daarop overdrijven gevestigde academici vaak weer naar de andere kant en willen zij ze nergens zien. De periode van psychedelica als *high culture* is ongetwijfeld pas aangebroken met de Verlichting. Vóór die tijd is het bronnenmateriaal bescheiden en niet altijd gemakkelijk te interpreteren, maar wel minder schaars en meerduidig dan vaak wordt aangemenen, en van aanzienlijk belang voor een correcte interpretatie van belangrijke religieuze en culturele tradities. Het recept om deze 'mystieke kaas' uit het verleden aan het licht te brengen is klassiek en eenvoudig: kritisch empirisch bronnenonderzoek zonder vooroordelen of impliciete agenda's.

- Brashear WM, The Greek Magical Papyri: An introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994). In: Haase W, red. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, Bd. 18: Religion, 5. Teilband. Berlin / New York: Walter de Gruyter; 1995: 3380-684.
- Cahagnet L-A. *Sanctuaire du spiritualisme: Étude de l'âme humaine, et de ses rapports avec l'univers, d'après le somnambulisme et l'extase*. Chez l'auteur: Paris; 1850.
- Crabtree A. *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*. New Haven: Yale University Press 1993.
- Dieterich A. *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig: B.G. Teubner; 1903.
- Dosoo K. A History of the Theban Magical Library. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 2016; 53: 251-274.
- Emboden WA. Transcultural use of narcotic water lilies in Ancient Egyptian and Maya drug ritual. *Journal of Ethnopharmacology* 1981; 3: 39-83.
- Emboden WA. The sacred journey in dynastic Egypt: shamanistic trance in the context of the narcotic water lily and the mandrake. *J Psychoactive Drugs* 1989; 21: 61-75.
- Frankfurter D. *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press; 1998.
- Frazer JG. *The Golden Bough*. 2 dln. New York: MacMillan; 1894 (3-delige ed. 1900; 12-delige ed. 1906-1915).
- Ginzburg C. *The night battles: witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth centuries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 1983.
- Ginzburg C. *Ecstasies: deciphering the witches' sabbath*. New York: Penguin; 1991.
- Hanegraaff WJ. The emergence of the academic science of magic: the occult philosophy in Tylor and Frazer. In: Molendijk AL, Pels P, red. *Religion in the making: the emergence of the sciences of religion*. Leiden: Brill; 1998: 253-75.
- Hanegraaff WJ. A woman alone: the beatification of Friederike Hauffe née Wanner (1801-1829). In: Korte A-M, red. *Women and miracle stories: a multidisciplinary exploration*. Leiden: Brill; 2001: 211-47.
- Hanegraaff WJ. Versuch über Friederike Hauffe: Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der 'Seherin von Prevorst'. DI I. *Suevica: Beiträge zur Schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte* 1999/2000; 8/9: 17-38.
- Hanegraaff WJ. Versuch über Friederike Hauffe: Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der 'Seherin von Prevorst'. DI II. *Suevica: Beiträge zur schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte* 2004; 9: 233-76.
- Hanegraaff WJ. Esotericism and the academy: rejected knowledge in Western culture. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.
- Hanegraaff WJ. The first psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet's experiments with narcotics. *International Journal for the Study of New Religions* 2016; 7: 105-23.
- Hanegraaff WJ. The theosophical imagination. *Correspondences* 2017; 5: 3-39.
- Hartogsohn I. Constructing drug effects: A history of set and setting. *Drug Sci Policy Law* 2017; 3: 1-17.
- Henrichs A. *Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri* (ed. en vert. Preisendanz K, 1928-1931). München: Sammlung wissenschaftlicher Commentare; 2001.
- Hopfner T. *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber, vol. 1*. Leipzig: H. Haessel; 1921.
- Johnston SI. *Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine light and the late antique defense of ritual*. In: Kapstein MT, red. *The presence of light: Divine radiance and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press; 2004: 5-24.
- Johnston SI. Animating statues: a case study in ritual. *Arethusa* 2008; 41: 445-77.
- Kerner J. *Die Seherin von Prevorst: Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*. 2 dln. Stuttgart: Cotta; 1829.
- Laguna A. *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortiferos*. Antwerpen: Iuan Latio 1555.
- Lenormant MF. *Catalogue d'une collection d'antiquités égyptiennes*. Paris: Maulde & Renou; 1857.
- LiDonnici, LR. Single-stemmed wormwood, pinecones and myrrh: expense and availability of recipe ingredients in the Greek Magical Papyri. *Kernos* 2001; 14: 61-91.
- Nider I. *Formicarius*. Baltazar Beller; 1602.
- Ostling M. Secondary elaborations: realities and the rationalization of witchcraft. *Preternature* 2015; 4: 203-10.
- Ostling M. Babyfat and belladonna: witches' ointment and the contestation of reality. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2016a; 11: 30-72.
- Ostling M. Anti-anti-culturalism: a response to Edward Bever's 'Culture warrior'. *Preternature* 2016b; 5: 237-41.
- Otto B-C. *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin: De Gruyter; 2011.
- Partridge C. *High culture: drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world*. Oxford: Oxford University Press; 2018.
- Peuckert W-E. *Hexensalben*. *Medizinischer Monatsspiegel* 1960; 8: 169-74.
- Peuckert W-E. *Ergänzendes Kapitel über das deutsche Hexenwesen*. In: Baroja JC, red. *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart: Ernst Klett; 1967: 285-321.
- Peuckert W-E. *Ongedateerd manuscript D 13*. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
- Rawson AL. *Mme. Blavatsky: A theosophical occult apology*. *Frank Leslie's Popular Monthly* 1892: 199-208.
- Ritner RK. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago; 1993.
- Tylor EB. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray; 1871.

SUMMARY

Psychedelics in Western culture: unnecessary psychiatrisation of visionary experiences

W.J. HANEGRAAFF

BACKGROUND Historical research about the use of psychedelics in specific religious contexts can provide rational explanations for visionary experiences that could otherwise be cause to question the mental health of religious actors. Reversely, if historians ignore or overlook empirical evidence for the use of psychedelics, the result can be that normal and even predictable reactions of healthy subjects to the effects of psychedelic substances are arbitrarily interpreted as 'irrational'.

AIM To describe the meaning of the psychedelic factor in historical visionary experiences.

METHOD Discussion based on three examples of selective use of historical sources on psychedelics.

RESULTS This theme is of broader relevance to cultural history and scientific theory because we are typically dealing with religious practices that have traditionally been categorized as 'magic' and thereby classified in advance as irrational and potentially pathological. The article discusses three historical examples: the so-called Mithras Liturgy from Roman Egypt, early modern witches' ointments, and spiritual use of hashish in the nineteenth century.

CONCLUSION Established academics often deny the significance of psychedelics in visionary experiences. Discussion of pre-Enlightenment source material appears to be of considerable importance for the correct interpretation of important religious and cultural traditions. Critical empirical source research without prejudices or implicit agendas is the appropriate method.

TIJDSCHRIFT VOOR PSYCHIATRIE 62(2020)8, 713-720

KEY WORDS hashish, witches' ointment, mystic, psychedelica, visionary experiences