

UDK 179:316.7
504:113/119

Pregledni rad.
Priljeno: 27.01.2012.
Prihvaćeno: 21.01.2013.

SVETO I PROFANO U KONTEKSTU BIOETIČKE PROBLEMATIKE: POREMEĆAJ RAVNOTEŽE EKOSUSTAVA DJELOVANJEM EKOTOKSIKOLOGIJE MOĆI

Marina Katinić

Studentica Doktorskog studija filozofije
Filozofski fakultet u Zagrebu
Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb
e-mail: marina_katinic@yahoo.com

Sažetak

Integrativna bioetika nastoji prelamanjem različitih perspektiva - prirodoznanstvene, pravne, filozofske, kulturološke, itd. - osvijetliti bioetičke probleme. Jedan je od tih problema i toksikacija ekosustava s letalnim posljedicama po čovjeka i druge žive vrste. Geneza problema vodi na početke novoga vijeka, kada se na podlozi kartezijanzma i baconizma pojavljuju obrisi instrumentalne racionalnosti koja je temeljno načelo znanstveno-tehničke civilizacije. Njezin je paradoks ujedno izvor njezine krize: subjekt odvojen od objekta - prirode shvaćene kao mehaničke, protežne tvari bez unutarnje svrhovitosti - objektivira sebe postavljajući vlastitih svrha koje moć ostvaruje ovladavanjem prirodom i njezinim iskorištavanjem. Naposljetku objekt takve objektivacije postaje sam čovjek. Taj je proces praćen sekularizacijom, raščaravanjem i obezboženjem svijeta. Postavlja se pitanje kakav je odnos svetog i profanog kao dvaju stilova egzistencije spram navedenih procesa i problema te može li sveto kao načelo doprinijeti konstituiranju bioetičke odgovornosti.

Ključne riječi: ekosustav, ekozofija, instrumentalna racionalnost, integrativna bioetika, odgovornost, profano, sveto, život

*„Osjećamo da, čak i ako je odgovoreno na sva moguća znanstvena pitanja, naši životni problemi još uopće nisu dodirnuti.“
(L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus)*

UVOD: TRI SIMPTOMA KULTURE

Metodološki je temelj integrativne bioetike postavka kako osim činjeničnog i tehničkog postoji i orijentacijsko znanje. Usmjeriteljsko znanje kojem bioetika teži rezultat je ukrštanja različitih perspektiva; prirodoznanstvene, filozofske, teološke, pravne, kulturalne, svjetonazorske i drugih koje onda tvore pluriperspektivan prostor promišljanja problema. Polazeći od triju simptoma suvremene kulture i njihovog čitanja, pokušat

će se na temelju filozofskih promišljanja i antropološko-religioloških analiza promisliti problem narušavanja ravnoteže biosustava u lokalnim i globalnim razmjerima, kako bi se potražili izvori utemeljenja bioetičke odgovornosti i motivacije. Pritom je uporišna točka koncept *svetog*.

Polazište za promišljanje tri su sljedeća simptoma. Prvi je lokalni; krajem ožujka 2010. nestandardizirani podaci Hrvatskoga zavoda za javno zdravstvo nude činjenicu da je na sisačkome području deset puta veća smrtnost od leukemije nego što je to prosjek RH, a broj osoba oboljelih od raka do dobi od 20 godina u 2008. također je deset puta veći od hrvatskoga prosjeka. Iako Sisačko-moslavačka županija prema Registru za rak HZJZ-a nije na prvome mjestu u zemlji,¹ učestalost je veća od prosjeka u RH, a znatno veća u mlade populacije. Usprkos zahtjevima oboljelih za obeštećenjem, odgovor Naftne rafinerije Sisak bio je kako dotad provedene studije nisu utvrdile uzročnu vezu malignih oboljenja i zagađenja koje stvara. Odgovorna ustanova HZJZ istaknula je potrebu za epidemiološkim studijama, ali se uzdržala od prosudbe što je onemogućilo i pravne postupke. Dana 15. travnja 2010. Ministarstvo zdravstva i socijalne skrbi priopćilo je da će se na području Siska provesti studija kako bi se istražila eventualna povezanost povećanih koncentracija pojedinih elemenata u atmosferi i pojave malignih bolesti u populaciji te ispitalo postoji li učestalija pojava pojedinih malignih bolesti na području Siska u odnosu na ostali dio Hrvatske.²

Drugi je simptom globalni; 2011. godine završena je (čini se da slijedi nastavak) prva velika povijesna ekološka parnica, započeta 1993. godine, koja je mobilizirala međunarodnu pravnu i lobističku scenu. Nakon tridesetak godina crpljenja nafte u Amazoniji sjeveroistočnoga Ekvadora, 30.000 pripadnika autohtonih starosjedilačkih etnosa podiglo je tužbu protiv sjevernoameričke naftne tvrtke Texaco (koju je 2001. otkupila tvrtka Chevron); nakon višedesetljetne kontaminacije vode i tla policikličkim aromatskim ugljikovodicima, lokalno je stanovništvo postupno zahvatio velik val malignih oboljenja u vrlo mlade populacije, težih kožnih bolesti i spontanijih pobačaja te malformacija djece. Godine 2008. optužbi za zagađenje i prividnu sanaciju štete pridružuju se i nove – za deforestizaciju i *uništavanje mjesne kulture*. Iako je 15. veljače 2011. ekvadorski sud (kamo je slučaj s njujorškog suda na Chevronov zahtjev premješten 2003.) proglasio Chevron odgovornim i odredio odštetu od 8,6 milijuna dolara, budući da Chevron nije više aktivan u Ekvadoru, nije međunarodno obvezan platiti štetu. K tome, na temelju

1 Standardizirani podaci za 2009. godinu pokazuju da glede učestalosti karcinoma u muškaraca prosječne dobi Sisačko-moslavačka županija premašuje prosjek, ali prednjače Vukovarsko-srijemska, Zagrebačka i Međimurska županija. Glede dobnog prosječnog žena, rak je na sisačkome području također učestaliji od hrvatskoga prosjeka, no pred Sisačko-moslavačkom prednjači još sedam županija. Usp. <http://www.hzjz.hr/rak/novo.htm>

2 Usp. <http://www.vecernji.hr/vijesti/rak-nam-ne-bi-kosio-djecu-da-je-itko-mario-clanak-126520>
<http://www.tportal.hr/vijesti/hrvatska/134596/Udruga-oboljelih-od-karcinoma-trazi-pravo-na-zdravlje-i-cist-okolis.html>

(<http://www.rtl.hr/vijesti/novosti/oboljevaju-li-siscani-cesce-od-raka/>)
<http://www.hzjz.hr/rak/novo.htm>

neprestana pozivanja naftne kompanije na trgovački ugovor iz 1997. i dokumentiranja nepravilnosti u pravnome i istražnome postupku, arbitražni sud u Haagu odredio je da Republika Ekvador *poduzme sve mjere kako bi se odgodilo provođenje ili priznanje bilo kakve presude unutar i izvan Ekvadora kod se ne riješi Chevronova optužba za kršenje međunarodnoga prava koju je Chevron podigao protiv Ekvadora*.³ Budući da Chevron namjerava podići tužbu na presudu, očekuje se nastavak parničenja.

Treći je simptom korelat potonjemu u industriji zabave: 1994. američki redatelj J. Cameron, i sam ekološki aktivist za očuvanje amazonske kišne šume, počinje pisati scenarij za visokobudžetni film *Avatar* (premijerno prikazan 1. prosinca 2009.) koji obrađuje ekvadorsku priču smještenu u interplanetaran fantastičan prostor; imperijalistički raspoloženi Zemljani spremni su uništiti prirodnu ravnotežu ekosustava planeta Pandore kako bi došli do skupocjenoga energenta. U svijetu života autohtonog plemena Na'vi, međutim, tijelo zemlje ima atribut *svetoga* kao što je sveta i neuronska mreža koja povezuje sve žive stvari u tome megaekosustavu. Oslanjanje na uvjerenje kako je život cijeloga ekosustava svet pokrenut će otpor autohtone zajednice materijalistički nastrojenim uzurpatorima.

BIOS KAO SVET I NOVOVJEKOVLJE

Bioetika u svojoj etimologiji upućuje na odgovornost spram *biosa* – onog *živog*. To pretpostavlja određeno utemeljenje te obveze u bivstvu samoga živog. Međutim, stav da biosustav kao složevina živog može volju obvezati na etičnost nije nimalo samorazumljiv. Karakteristika je prednovovjekovnog svijeta – kao i tradicionalnih te malih društava – poimanje biosustava kao prostora koji ima atribut *svetoga*. Osjetilno dohvatljiva stvarnost – tjelesnine, posebno one žive – prožete su začudnim pokretačkim principom. Taj princip – u Aristotela duša – *psihē* – daje oblik i svrhu tijelu. U različitim duhovnim tradicijama živo je tijelo oduhovljeno, protkano nekom vrstom subjektivnosti. U kozmološkom smislu, uključujući i neživu prirodu – kako je mitski izraženo u Platonovu *Timeju* – ono što je posvećeno i božansko kozmička je cjelina, sklad dijelova usloženjenih prema pravoj mjeri. *Kozmos je najljepši bog*, rečenica je kojom završava *Timej*.

Nasuprot ovakvom poimanju svetog kao principa koji prožima prirodu, instrumentalna racionalnost novoga vijeka vidi materijalni svijet kao područje profanoga. Dekartovski dualizam i baconovski instrumentalizam promatraju prirodu kao prostor ispražnjen od svrhā. Jedino je načelo u rukovanju njome – najekonomičnijim sredstvima postići jedinu moguću, ljudsku svrhu. Priroda postaje objekt strogo odvojen od subjekta. Mjesto subjekta i kreatora reda bitka pripada čovjeku. Događa se dvostruka zamjena; na mjesto objektivnog ponovno dolazi subjektivno, ali sada ljudsko. *Res extensa* pod gospodstvom instrumentalnog razuma biva obezvrijeđena – svedena na puko sredstvo – bilo da se radi o tijelu zemlje, ljudskom tijelu ili čitavom biosustavu koji je također tjelesan. Posljedica

3 Usp. <http://www.chevron.com/documents/pdf/ecuador/ecuador-lawsuit-fact-sheet.pdf>
<http://www.youtube.com/texacoecuador>
<http://www.guardian.co.uk/business/2011/feb/14/chevron-contaminate-ecuador>

je, terminologijom M. Webera, raščaravanje svijeta (*Entzauberung der Welt*). Kozmos od svrhovitoga i posvećenoga biva neutraliziran do profanoga, mehaničkoga – kojim se može po volji manipulirati. Prema K. Jaspersu, svjetovnost (profanost svijeta) prati i sekularizacija kao proces obezboženja svijeta (*Entgötterung der Welt*).

Pitanje koje se postavlja je: Što je Sveto i kakva je njegova uloga u održanju biosustava, tj. legitimaciji bioetičke odgovornosti?

R. OTTO: SVETO KAO *DAS GANZ ANDERE*

R. Otto u utjecajnoj komparativnoj studiji iz 1917. nudi tipologiju svetoga kako se ono pojavljuje u različitim duhovnim tradicijama. Otto ne polazi od religijskog pojmovlja, nego od temeljnog religijskog iskustva kako se ono artikulira već u „primitivnim“ religijama. Racionaliziranje u proučavanju razvoja religija smatra metodološki pogrešnim – to jest, *pokušaje rekonstrukcije ishodišta i početnih razloga religije* na temelju religijskih pojmova ili nečega što bi religiji prethodilo – primjerice, straha pred prirodnim pojavama (Otto, 2006:11).

Temeljna je Ottova teza da se fenomen Svetoga ne iscrpljuje u svojim racionalnim izričajima; njegova je jezgra *osjećajna obuzetost* prisposobiva svečanom strahopoštovanju koje je kvalitativno drukčije od analognih nereligijskih osjećaja (Otto, 2006:11). *Stvo-renjski osjećaj*, osjećaj vlastite krhkosti i ništavnosti pred svetim, za Otta funkcionira unutar intencionalnosti svijesti: religiozni osjećaj nije puko *subjektivan*, nego pretpostavlja numinozni *objekt izvan mene*. Osjećaj numinoznoga, međutim, prethodi bilo kakvoj racionalnoj kategoriji. On se prvobitno pojavljuje kao *tajnovita jeza – mysterium tremendum*. Na početnim razvojnim stupnjevima ima negativne konotacije moćnoga, strašnog, uzvišenog i neugodnog. Pred Svetim čovjek osjeća iskonsku jezu koja, međutim, na višim stupnjevima razvoja religije gubi negativnu konotaciju.⁴ Atribut Svetoga, primjerice *mysterium tremendum*, u svome temeljnom ishodišnom stupnju nije nikada racionalan pojam, nego ideogram – osjećaj koji služi kao simbol numinoznog sadržaja. Dok u velikim teističkim semitskim religijama sveto – hebr. *kadoš!* grč. *hagios!* lat. *sacer* – obuhvaća „dobro“ i „apsolutno dobro“, ono je, prema Ottu, u počecima svog razvitka bilo etički neutralno.⁵ Premda tijekom povijesti religija podliježe racionalizaciji i moralizaciji⁶, njegova je bit iracionalna te ga Otto naziva *numinoznom*, a ne svetim u smislu

4 U tom se pogledu Otto slaže sa Schleiermacherom koji kaže: „O onom *svetom strahopoštovanju* rado vam želim priznati da je ono prvi element religije.“ (Citirano u R. Otto, *Sveto*, str. 28)

5 R. Otto (2006). *Sveto: o iracionalnome u ideji božanskoga i njezinu odnosu spram racionalnoga*, Scarabeus-naklada, Zagreb, str. 14 i 90. Otto ne smatra da se religiju ne može razložiti, poučavati i naučavati, nego da se njezina *podloga i pozadina* ne može *predati u pojmovima*.

6 Daimonion *postaje* theion. *Plahost postaje pobožnost*. *Raspršeni i smeteno ustreptali osjećaji postaju religija*. ... *Numen postaje Bog i boštvo*. ... *Gotovo svuda numinozno prožima ideja društvenih kao i individualnih ideala obezdatnoga, pravnoga i dobroga po sebi*. ... *Ujedno nam, međutim, biva jasno da „etizacija ideje Boga“ nipošto nije potiskivanje, nadomjestak numinoznoga nečim drugim ... , nego je ispunjenje te ideje novom sadržinom, a to znači da se ona odvija u numinoznom*. (R. Otto, *Sveto*, str. 150-151).

„dobrim“. Numinozno u bitnom smislu znači božanstveno/božansko, a božanstvo je *das ganz Andere*, ono *potpuno drukčije*;
Ako si se samomu sebi zakrilio tako, gledaj: takav sam Ja, a ti nisi. – piše učitelj Eckehart. (Otto, 2006:34)

Ono se nikada ne daje bez ostatka ukalupiti u pojmovne kategorije. Ono je, u obliku u kojem ga Otto istražuje, prisutno u svim religijama te po njemu i jesu religije. Sveto se u svijesti razvija stupnjevito, putem ideograma; ono je jezivo (*tremendum*), nadmoćno, odnosno *apsolutna nedokučivost (majestas)*, životonosno (*energijsko*), začudno (*fascinans*), gorostasno (*deinós*), sasvim drukčije (*mysterium*) i uzvišeno (*augustum*). Karakterizira ga „kontrastna harmonija“, spoj atributa koji se međusobno odnose kao *opposita*.

Numinozno je objektivno dano: „osjećaj moje ‘apsolutne ovisnosti’ kao preduvjet ima osjećaj njegove „apsolutne nadmoćnosti (i nedokučivosti)“ (Otto, 2006:20). Stav koji čovjek pred njim ima prvo je čuđenje, preneraženost, potom divljenje pa egzaltacija. Otto se, pored metode *via eminentiae et causalitatis* (prema kojoj je božansko ono najviše i najbolje što se može *misлити*), u svome istraživanju svetoga odlučuje za *via negationis*, prema kojoj ono nije samo temelj svega mislivoga, nego „još jedna stvar za sebe“ (Otto, 2006:2). Ono je i *arretón* – neizrecivo, neshvatljivo.

Sveto je prema Ottu u antropološkom smislu apriorno – čovjek je predisponiran za religioznost.

Otto razlikuje vrste izražajnih sredstava numinoznoga osjećaja; osnovno je izravno sredstvo *riječ*. Neizravno je *slika*, prvobitno strašna i stravična, kasnije sve ljupkija, zatim *čudo*, glazba, građevina ili kip, šutnja. Neizravna sredstva izražavanja *numena* funkcioniraju putem *divinacije* – „sposobnosti da Sveto u pojavi *nepatvoreno* spoznamo i priznamo (Otto, 2006:188). Otto uvelike kritizira način na koji divinaciju objašnjava supranaturalistička teorija, u čijem je okviru ona „prepoznavanje nečega kao „znaka“ u tome da se nailazi na proces koji se ne može objasniti „prirodno“, tj. po prirodnim zakonima“. (Otto, 2006:188).

Pogrešno je, smatra Otto, objašnjavati postanak svetog kao postupak objašnjavanja prirodnih pojava u primitivnih ljudi jer je u interpretiranju nečega kao svetog na djelu kontemplativna sloboda. Prema Ottu, „s prirodnim zakonom (...) prava divinacija uopće nema veze. Ona se uopće ne pita o *nastajanju* nekog zbivanja, bio to događaj, osoba ili stvar, nego o njegovu značenju, naime, po kojemu je to ‘znak’ Svetoga“ (Otto, 2006:189). Ispravno objašnjenje funkcioniranja Svetog Otto priznaje Schleiermacheru i J. F. Friesu⁷; slobodnom kontemplacijom čovjek se otvara dojmovima „univerzuma“ i – posredstvom intuicijā – doživljava *nazore* i *osjećaje* (istaknuo R. Otto) koji opažaju „višak empirijske stvarnosti“ koji se ne obuhvaća *teorijskim spoznavanjem* svijeta svojstvenim znanosti. Oni su analogne, a ne adekvatne naravi (Otto, 2006:191-192). Njihov sadržaj odnosi se na opažanje nadvremenitog u vremenitome i nademprijskog temelja i smisla stvari. Otto kao krajnji cilj divinacije, kako su je Schleiermacher i Fries

⁷ Otto priznaje i definiciju divinacije Friesova učenika de Wettea kao „domišljaj božanskog vladanja svijetom“. (Usp. R. Otto, *Sveto*, str. 190).

opisali, vidi „dojmove višeg telosa, zadnje tajanstvene svrhovitosti svijeta koju tek naslućujemo, smisao i vrijednost stvari što se otima našem razumijevanju“ (Otto, 2006:192). „Objektivna teologija svijeta“ otkriva njegov iracionalni temelj. Upravo je to jedan od ključnih momenata koji mogu imati bitne implikacije na bioetiku.

Druga su dva momenta Ottove teorije Svetoga također važna. Prvo, Sveto je objektivna vrijednost, istovremeno apsolutno nenadmašiva, beskonačna vrijednost. Drugo, budući da se ne da racionalizirati bez ostatka, Svetim se ne može manipulirati. Barem ne bez sankcija. Pitanje je, međutim, koje treba postaviti – je li sveto u razumijevanju religioznog čovjeka atribut tek božanstva koje je *ono potpuno drukčije* ili i kozmosa – čitavog biosustava koji je *šifra* svetoga? Drugim riječima, ima li Sveto utjecaj samo kao atribut božanske, polubožanske ili pobožanstvene osobe ili i kao načelo po kojem određena zajednica razumije cjelinu zbilje i svoje mjesto u njoj?

Daljnje važne implikacije teorije Svetoga, nastavljajući na Otta, razvija M. Eliade u jednako značajnoj studiji iz 1957. – *Sveto i profano*.

SVETO KAO PRINCIP STVARNOGA: EKOSUSTAV U OČIMA *HOMO RELIGIOSUSA* I PROFANOGA ČOVJEKA

M. Eliade u studiji *Sveto i profano* metodološki je na tragu strukturalne antropologije; analizira velik broj vremenski i prostorno udaljenih religijskih i običajnosnih elemenata kako bi izlučio strukturne obrasce u kojima se iskustvo svetog artikulira te im dao antropološku interpretaciju. Preliminarno, uzima u obzir tezu da povijesni uvjeti utječu na religijsko iskustvo te se ono očituje kao *različito* i jasno kaže da je pogriješno smatrati kako „ljudski duh na prirodne fenomene uvijek reagira na isti način“ (Eliade, 2002:84). On, međutim, želi prikazati osobite crte religioznog iskustva kao takvog, predstaviti njegove specifične dimenzije. „Naš cilj nije uspoređivanje sustava i filozofija, nego egzistencijalnih ponašanja“ (Eliade, 2002:44) Obilje iznesenih podataka koji opisuju analogne obrasce mišljenja *homo religiosus* – religioznoga čovjeka tradicionalnih i malih društava – pritom podliježu osebnom tumačenju s mogućim implikacijama na etiku i bioetiku.⁸

Za *homo religiosus* čitav je svijet života sakraliziran; sveto se doživljava u obliku brojnih hijerofanija kao što su prostor, vrijeme, kozmički ciklusi i bioritmovi, vegetacija, nastamba, tijelo i ekosustav u cjelini. Ono se, iako je bitna značajka transcendentnog, pomalja u prirodi te je nastanjuje značenjem i smislom, a time i vrijednošću. Sakralizi-

8 Treba naglasiti da tradicionalne urođeničke zajednice kakve Eliade analizira još uvijek postoje. Također, i u suvremenom urbanom kontekstu Zapada ima istinski religioznih ljudi i zajednica. Kada govori o *religioznom čovjeku predmodernih i tradicionalnih društava* autor misli na određeni tip religioznosti, na Weltanschauung koji nije *bitno* uvjetovan mentalitetom znanstveno-tehničke civilizacije. To ne znači da je takav religiozni mentalitet u potpunosti stvar prošlosti, kao što i sam autor pokazuje na kraju studije. *Sveto i profano* dva su načina postojanja-u-svijetu koja se u povijesti oblikuju i oni mogu sinkronijski postojati, iako je jedan, čini se, uvijek dominantan.

ran je svijet *kozmos* – uređen svijet, suprotnost *kaosu* koji predstavlja neuobličan prostor u kojem vladaju iracionalne, neprijateljske i nepoznate sile. Tradicionalne su koncepcije svijeta koherentne; kozmos je *naš* svijet, a istodobno *sav* svijet koji postoji.⁹

Prostor, vrijeme i tijelo tri su osnovna modaliteta koja čine podlogu doživljavanja svetog. Za čovjeka tradicionalnih društava karakteristična je *neistovrsnost prostora*; jedino je uređen, stvoren, a to znači *utemeljen*, transcendencijom božanst(a)va ovjerovljen, tj. kozmiziran prostor svet. Kozmost je organska cjelina: stvaran, živ i svet organizam.¹⁰ Prema Eliadeu, profan je prostor heterogen i time relativan; *amorfna protežnost bez ikakve orijentacije i strukture* za religioznog je čovjeka *opredmećenje apsolutnog ne-bitka*.

Kozmos je i šifriran; on je stvaran i dobar zato što su ga stvorila božanstva, a čovjek i priroda ponavljaju njihove uzorne čine koji su opisani u mitu; obredi inicijacije, poljodjeljski radovi, seksualno ponašanje i obredi plodnosti, obredi ukopa i cikličko obnavljanje prirode postupci su kojima se stvaranje – uzorna stvarnost koja vječno miruje u svetom pravremenu – reaktualizira, *vječno vraća* (usp. Eliade, 1949). Nastaniti neko područje, osnovati grad ili načiniti nastambu za *homo religiosus* znači ponoviti ono što su božanstva učinila – urediti, utemeljiti, posvetiti prostor.

Homo religiosus razlikuje sveto vrijeme od profanog vremena. Sveto je vrijeme *povratno*; ono se obredom uprisutnjuje i ponavlja mitsko pravrijeme – „ono vrijeme“ – vrijeme stvaranja ili otkupljenja. Ponavljanje ritmova zamiranja i buđenja prirode daje jamstvo postojanosti bitka koji se očituje kao kozmičko vrijeme; svijet se stalno obnavlja. Profani, nereligiozni čovjek također poznaje *drukčije* vrijeme – vrijeme blagovanja, rekreacije ili meditacije – ali ono za nj nema nadnaravno podrijetlo, nije ovjerovljeno. Ono ima početak i kraj – smrt koja je poništenje egzistencije (usp. Eliade, 2002:44).

Tijelo je za *homo religiosus* također mjesto otkrivanja apsoluta. Božanska hijerogamija, plodno sjedinjenje Neba i Zemlje koje se dogodilo u pravrijeme utemeljuje i posvećuje spolno sjedinjenje ljudi.¹¹ Čovjekova majka samo oponaša uzorni čin rađanja zemlje, majke svih živih bića, što je temelj svih matrijarhalnih kultova zemlje-majke objedinjenih pod nazivom *terra mater*. Prema Eliadeu, vjerovanje da su ljudi rođeni iz zemlje toliko je rasprostranjeno da se može smatrati univerzalnim. Primjerice, indijanski pro-

9 Prema Eliadeu, opreka između svetog i profanog prostora sastoji se u tome što je svet prostor *istinski stvaran*, dok je sve ono što ga okružuje *bezoblično*. Iskustvo neistovrsnosti svijeta iskonsko je iskustvo koje prethodi promišljanju Svijeta. Jahve govori Mojsiju: „Ne prilazi ovamo! Izuj obuću s nogu! Jer mjesto na kojem stojiš sveto je tlo.“ (Izl 3,5) Hijerofanija svetoga u prostoru otkriva apsolutno čvrstu točku – Središte te omogućuje orijentaciju. Za filozofsku i znanstvenu (sekularnu) misao, sav je prostor istovrstan. (usp. M. Eliade, Sveto i profano, AGM, Zagreb 2002., str. 15-16.) Bogovi su posvetili prostor stvaranjem, utemeljenjem. Vedski ritual zaposjednuća prostora: posjedovanje postaje pravomoćno tek podizanjem oltara bogu Agniju. Tek ako je „naš svijet“, svijet je odista „Kozmos“ (usp. ibidem, str. 20-21).

10 Hetiti za novu godinu oponašaju borbu nemanu Tiamata i boga Marduka. Svi grijesi godine bivaju poništeni, događa se ponovno stvaranje svijeta. Kršćanstvo, tumači Eliade, drukčije shvaća vrijeme od arhaičnih religija jer uvodi sveto i božansko – utjelovljenjem Božjim u osobi Isusa Krista – u povijesno vrijeme. (Usp. nav.dj., str. 45-49)

11 Kozmogonijski mit raširen u oceaniji, od Indoenezije do Mikronezije, ali i u Africi, Aziji i objema Americama. Usp. M.Eliade, *Sveto i profano*, AGM, Zagreb, str. 89.

rok Samohalla, poglavica plemena Wanapum, govori da je grijeh „da se naša zajednička majka ranjava ili siječe, razdire ili da se po njoj grebe poljodjelskim oruđima. Tražite od mene da orem zemlju? Hoću li uzeti nož i zarinuti ga u grudi svoje majke? Ali tada, kad budem umro, neće me više primiti u svoje krilo.“ (Eliade, 2002:84)

Seksualno ponašanje također ima kozmičku i svetu dimenziju. Eliade tumači da su ritualne orgije u korist žetve reaktualiziranje neuređenosti, *kaosa* koji prethodi stvaranju – uređivanju, kozmiziranju svijeta.¹² Profanom čovjeku pogled na seksualnost i brak kao nešto sveto stran je, uopće, ideja da je tjelesnost sveta doima se nakaradnom. Suvremeni profani čovjek pokazuje tendenciju konzumističkog odnosa prema tijelu i seksualnosti, budući da su te stvarnosti ispražnjene od svetoga.

Osim *terra mater*, ima još nekoliko važnih simboličkih koncepcija koje predstavljaju opća mjesta tradicionalnog razumijevanja prirode: *axis mundi* („os svijeta“), *imago mundi* („slika svijeta“) i *arbor mundi* („stablo svijeta“).

Axis mundi, os svijeta, točka je u kojoj se dogodilo stvaranje i koja predstavlja sraz ontoloških sfera. To je točka „otvaranja“, prekid ontološkog kontinuiteta stvarnosti, mjesto na kojem je moguća komunikacija s transcendentnim. U nekim je kulturama to štaposovina koja podupire šator neba/nastambe, u nekima univerzalni stup koji povezuje Nebo i Zemlju, u nekima gora, stablo ili lijana.¹³ Antropološki gledano, religioznom čovjeku os svijeta osigurava orijentaciju; on zna gdje se nalazi središte i to mu daje sigurnost zbiljnosti i stvarnosti bitka. Profani čovjek, naprotiv, pati od „gubitka središta“, simbola po kojima bi imao pristup neprikosnovenim vrijednostima. Na psihičkom planu, taj se gubitak središta očituje kao gubitak orijentacije, gubitak vlastitoga ja, dezintegracija subjekta, trajna egzistencijalna izgubljenost – o čemu svjedoče suvremena filozofija, psihologija i psihijatrija.

Imago Mundi termin je kojim se opisuje fenomen „svijeta u malome“ – kuća ili selo tradicionalnog čovjeka po svojoj strukturi oponaša kozmos. Primjerice, na Baliju, budući da „univerzum ima četiri obzorja“, selo se gradi na križanju gdje se putovi sijeku pod pravim kutom, kako bi i ono imalo četiri kvadranta (usp. Eliade, 2002:29). Tradicionalan čovjek ne samo da poznaje *središte svijeta*, on u njemu živi da bi prostor njegova stanovanja uprisutnio, utjelovio sveti, kozmički prostor. Zašto on to čini? To mu, prema Eliadeu, osigurava *preobilje bitka*: „Stvaranje podrazumijeva preobilje stvarnosti, ili, drugim riječima, provalu svetoga u svijet. ...[...]...Ma kakav bio povijesni kontekst u koji

12 Usp. ibidem, str. 89-90. Eliade tumači da ritualne orgije u korist žetve, primjerice u Novoj Gvineji, imaju kao božanski model hijerogamiju boga-oploditelja sa Zemljom-Majkom. I u Brhadaryanaka-upanišadi VI 4, 20 muž prilikom ženidbe izjavljuje: „Ja sam nebo, ti si zemlja.“ Orgija je vraćanje u kozmičku noć, stanje amorfnosti, kako bi se time osiguralo obnavljanje svijeta i, time, agrarna plodnost.

13 Eliade navodi nekoliko primjera: *axis mundi* u Indiji je kozmička gora Meru, gora Haraberezaiti u Iranu, brdo Gerizim u Palestini, zigurat u Babilonu, Ka'aba kao najviše mjesto svijeta za muslimane i Golgota kao najviše mjesto Palestine za kršćane. Primitivne arktičke, sjevernoameričke i azijske populacije zamišljaju nebo kao golem šator koji pridržava središnji stup, što je struktura njihove nastambe. Stup *kauwa-auwa* australskih Achilpa sveti je kolac koji neprestano nose sa sobom – preko njega se šamani uspinju u nebo, do transcendencije. Usp. M. Eliade, *Sveto i profano*, str. 22-29.

je uronjen, religiozni čovjek uvijek vjeruje da postoji jedna absolutna stvarnost; sveto, koja transcendirira naš svijet, ali koje se u njemu očituje i time ga posvećuje i čini stvarnim. On vjeruje da život ima sveto podrijetlo i da ljudska egzistencija ostvaruje svoje mogućnosti samo ako je religiozna, tj. ima udjela u stvarnosti.“ (Eliade, 2002: 29/132) Profani čovjek, naprotiv, sve je manje ukorijenjen u životni prostor – grad, stan ili kuću – jer se radi o zamjenjivom prostoru koji nije posvećen značenjem.¹⁴

Arbor Mundi, stablo svijeta, slika je kojom se u mitologiji i religiji vrlo često predstavlja kozmos.¹⁵ Jer, on je živ organizam koji se periodički obnavlja. Slika stabla povezana je s kultovima vegetacije; ideja samoobnavljanja stabla vodi do značenja zdravlja i besmrtnosti koje priroda i „prirodnine“ posjeduju. Eliade ističe da tek religiozna vizija života omogućuje ideju *apsolutne stvarnosti*; kozmos je vječno mlad.¹⁶

Eliadeovo istraživanje uvire u metafizičku interpretaciju svijeta života tradicionalno-religioznog i profanog čovjeka. Prije svega, kozmologija i antropologija *homo religiosus* utemeljene su u čuđenju nad misterijem života: „Pojava života za religioznog je čovjeka središnje otajstvo svijeta. Taj Život dolazi tko zna odakle izvan ovog svijeta, a naposljetku se odavle povlači natrag, ‘odlazi’ nekamo u onostrano...“ (Eliade, 2002:90)

Sveto, dakle, svoje podrijetlo ima u doživljaju transcendencije. Svet predmet ujedno je prirodan i nad-prirodan, pri čemu prvi služi kao uprisutnjujući znak potonjega. Atribut *svet* Eliade tumači kao *istinski stvaran*: „Sveto je stvarno, istodobno snažno, djelotvorno, izvor života i plodnosti. (...) Očitovanje svetoga ontološki utemeljuje svijet.“ (Eliade, 2002:15-19). Hajdegerijanski rečeno, sveto je mjesto otkrivanja bitka; ono pripada ontološki utemeljujućoj razini postojanja i sve ostalo – pojedinačno i prolazno – participira u bitku u onoj mjeri u kojoj je ovjerovljeno svetim. Sveto je „prvobitni uzrok svakoga stvarnog postojanja“ (Eliade, 2002:60). Utemeljujući činovi božanstava – stvaranje svijeta, hijerogamija Neba i Zemlje – opisani u mitu, sveti su i *uzorni* činovi te ih priroda i čovjek neprestano ponavljaju i *trebaju* ponavljati. To je *imitatio dei* – oponašanje boga – naseljavanje nekog područja, gradnja nastambe ili naselja, zapravo je ponavljanje stvaranja svijeta. Spolno sjedinjenje ili inicijacija kao proces iskušenja koje rezultira preporođenjem za život višega ontološkog reda¹⁷ ponavljanje je događanja koji su se dogodili pri stvaranju, a akteri su bili božanstva ili elementi. Čitav je kozmos šifriran: otkriće poljodjelstva osobito je utjecalo na otkriće svetoga ne više isključivo u uranskoj sferi, nego i u obnavljajućoj plodnosti vegetacije (Eliade, 2002:78/102).

14 Eliade navodi da je po suvremenom arhitektu Le Corbusieru kuća „stroj za stanovanje“, serijski proizveden produkt industrije. Usp. nav. dj., str. 32

15 Koliko je taj simbol i danas poznat i fascinantan svjedoči redatelj J. Cameron u filmu *Avatar*; središte je planeta Pandore sveto stablo koje je ujedno središte neuronske mreže koja povezuje cijeli biosustav planeta.

16 Primjeri su takvoga stabla drvo Yggdrasil u germanskoj mitologiji, Drvo Života u Mezopotamiji, Drvo besmrtnosti U Aziji i Staromu zavjetu, drvo mladosti u Iranu, Mezopotamiji, Indiji itd. Usp. nav. dj., str. 91.

17 Obredi inicijacije, prema Eliadeovoj interpretaciji u navedenom djelu, uvijek imaju formu iskušenja; mlada se osoba mora „vratiti“ u mrak kaosa koji prethodi stvaranju izbivanjem iz zajednice da bi bila „ponovo stvorena“ kao zreo član zajednice.

Svaki je dio kozmosa *transparentan*; bivstvo koje mu je vlastito pokazuje posebnu strukturu bitka i time svetoga; ...*život je u svojoj ukupnosti pogodan za posvećenje*.

Eliade interpretira ponašanje religioznog čovjeka kao „potpuno prijanjanje uz bitak“ (Eliade, 2002:58). Čovjek *želi* živjeti u svetome zato što ima određenu *ontološku žed*, čak *ontološku opsesiju i religioznu nostalgiju* – nostalgiju za izvornom i nepatvorenom stvarnošću.

Sakraliziranom kozmosu suprotstavlja se *kaos* u kojem nije moguće živjeti, koji predstavlja *privid* i/ili neuređeno i pusto područje gdje vladaju strane sile. Prema Eliadeu, to je područje subjektivnosti, relativnosti, u kojemu nije moguće uspostaviti orijentaciju i koje stoga nije pogodno za obitavanje. Pritom se kod religioznog čovjeka, pored potrebe za življenjem u objektivnoj stvarnosti, kao *bitna* uočava potreba za orijentacijom; praktički sve religije i kultovi poznaju spomenuti *axis mundi*, sveti stup ili kolac u kojem kolidiraju razine stvarnosti, u kojem „nebo“ probija na „zemlju“ (Eliade, 2002: 24). Ta je točka početak i ishodište stvaranja, sveto mjesto u kojem je svijet utemeljen, čvrsta orijentacijska točka. U njoj se otkriva apsolutna stvarnost, ona je njezin znak.

Štoviše, sveto ima posebnu deontološku potenciju, ono daje jamstvo „da svijet treba postojati. To što kozmos živi već je dokaz njegove svetosti.“ (Eliade, 2002: 24).

Svijet za religioznog čovjeka nije nijem i neproziran, nije protežna, neživa i beznačajna tvar. Čovjeka koji živi u sakralnom univerzumu odlikuje otvorenost prema Svijetu. U tom vidokrugu čovjek i na sama sebe gleda kao na mikrokozmos. Budući da simbol čini svijet otvorenim, i omogućuje spoznaju univerzalnoga, Eliade naziva egzistenciju *homo religiosus* *otvorenom egzistencijom*: „...religiozno rješenje (egzistencijalne krize, op.a.) ne samo da razrješuje krizu, nego istodobno čini egzistenciju ‘otvorenom’ za vrijednosti koje više nisu kontingentne ili privatne, omogućujući čovjeku da nadiđe osobna stanja i, konačno, nađe pristup svijetu duha“ (Eliade, 2002: 105/128)

Iz Eliadeovih je razmatranja, uzetih u cjelini, moguće zaključiti da je za *homo religiosusa* biosustav osvrhovljen. On ima svrhu koja čovjeku prethodi te je sam život u sebi osvrhovljen. I čovjek, mikrokozmos, i bioraznolikost imaju neupitnu vrijednost.

Na kraju razmišljanja potaknutoga Eliadeovom studijom treba ukazati na jednu nejasnoću i pitati: ako je za *homo religiosus* „sve prirodno i čitav kozmos“ svet, što je onda za nj profano, postoji li za nj uopće profano? U to se pitanje dalje ovdje ne može ulaziti.

SVETO I ČOVJEK ZNANSTVENO-TEHNIČKE CIVILIZACIJE

Suprotnost je, prema Eliadeu, profani čovjek znanstveno-tehničke civilizacije; on živi u desakraliziranome kozmosu te je uvjeren kako se u potpunosti može ostvariti samo ako sebe i svijet korjenito demistificira, kad se oslobodi predrasuda svojih predaka. On „sebe može ostvariti samo ako svijet i sebe desakralizira. Sveto je par excellence zapreka njegovoj slobodi“ (Eliade, 2002:124).¹⁸ Međutim, to što su za njega fiziološki procesi, životna iskustva i biosustav desakralizirani te lišeni objektivnih, fiksnih značenja i vri-

¹⁸ Autor smatra da taj egzistencijalni izbor nije bez veličine i da je ta pozicija tragična.

jednosti, za nj predstavlja problem jer često sumnja u smisao vlastite egzistencije.¹⁹ S druge strane, kulturološke analize jasno pokazuju da je svijet života većine modernih zapadnjaka prožet višestrukim elementima religioznoga ponašanja, teologija i mitologija, koje su međutim lišene izvornoga religioznoga značenja.²⁰ Budući da između profanog i religioznog čovjeka postoji povijesni kontinuitet, ovaj prvi ne uspijeva odbaciti moment numinoznoga kroz vid rituala, simbola i raznih suvremenih mitova. Također, prema Eliadeu, njegovo nesvjesno nosi prastare egzistencijalne situacije te za njega ispunjava funkciju religije; u nesvjesnome on pronalazi matrice za razrješenje svojih individualnih kriza (koje imaju inicijacijsku strukturu prolaska kroz kušnju), iako ne otkrivaju *univerzalnu* strukturu zbilje kao u *homo religiosus*.

Očito, od 70-ih godina 20. stoljeća nadalje na Zapadu je zamjetan velik interes za duhovno, ali ne za institucionalne „velike“ religije, nego za sinkretističko-ezoterijske stilove duhovnosti koje odlikuje zanimanje za drevna, egzotična i „alternativna“ znanja i vještine, kombiniranje različitih religijsko-duhovnih elemenata u mješavinu, pomanjkanje normativno-etičke stege vjerovanja, težnja k postizanju višega stupnja svijesti, težnja k ovladavanju vlastitom psihom i povećanju vlastitih mogućnosti, veliko zanimanje za mistično, okultno i ezoterijsko te sakralizacija psihologije. Na antropološkoj osi, znak je to da sveto nije izgubilo na aktualnosti te da suvremeni čovjek pokazuje glad za transcendentnim ne samo kroz „svemoćnu tehniku“, nego i kroz *duhovno*, ma kako ono bilo (ne)definirano. U tom se smislu može reći da živimo u postsekularnom dobu; ljudska se potreba za svetim ne gasi, nego dinamizira. Što dalje odmiče postmoderna, to se interes za sveto jače revitalizira.²¹

U svim težnjama koje pokušavaju integrirati viziju biosustava kao empirijski istraživoga/iskoristivog područje s vizijom svetog kozmosa nastanjenog duhom izranja problem dualizma koji se onda usrdno nastoji prevladati. Diskursi *New Age/ Next Age* paradigme²², među kojima je zanimljiv primjer ekozofije, na zanimljive načine nastoje prevladati

19 Naposljetku, suprotstavljajući „sveto“ i „profano“ htjeli smo nadasve istaknuti kako sekularizacija osiromašuje religiozno ponašanje. Ništa pak nismo rekli o tome što je čovjek dobio desakralizacijom Svijeta, i to stoga što smo držali da je to čitatelju više-manje poznato. (Usp. Eliade, 2002:7)

20 Eliade navodi primjere: obredi prilikom useljenja u novu kuću, rođenja djeteta ili stjecanje novoga zaposlenja imaju strukturu, iako posvjetovljenu, obreda obnavljanja. Također, a da se i ne spomenu brojna praznovjerja, tabui modernoga čovjeka također imaju magijsku-religijsku strukturu i podrijetlo. (V. nav. dj., str. 124-125)

21 Eliade, i ne samo on, u utjecajnim ideologijama i fenomenima 20. stoljeća primjećuje religijsku strukturu – u primjerice, kinematografskoj industriji zabave i marksizmu. Marksizam je *iznova otkrio i nastavio dalje jedan od velikih azijsko-mediteranskih eshatoloških mitova: otkupiteljsku ulogu Pravednika*. (Nav. dj., str. 126) Autor čak u laičkim pokretima kao što su nudizam ili pokret za apsolutnu seksualnu slobodu vidi tragove „čeznje za Rajem“, *kada grijeh još nije postojao i nije bilo rascijepa između tjelesnih naslada i savjesti*. (Nav. dj., str- 126.)

22 Termin *New Age* prvi je puta upotrijebljen 1900. godine izdavanjem časopisa *New Age Magazine* koji je tiskalo društvo *Ancient Accepted Scottish Masonic Rite*. *Novo doba* odnosi se na *Doba vodenjaka* koje bi prema astrolozima trebalo nastupiti početkom trećeg tisućljeća, smjenjujući tako *Doba ribe* (kršćanstva) obilježujući tako promjenu dominantne duhovne paradigme na Zapadu temeljene na sekularnoj znanosti

dualizam. U kojoj mjeri u tome uspijevaju i mogu li se smatrati izvorima motivacije za odgovornost prema biosustavu nakratko će se razmotriti u sljedećoj cjelini.

SVETO I ODGOVORNOST; THE REBIRTH OF THE SACRED ^{23?}

M. Eliade, analizirajući momente egzistencije *homo religiosus*, u jednome pasusu utvrđuje da on posjeduje *kozmičku odgovornost* te da bi bilo *pogrešno vjerovati da on odbija preuzeti odgovornost za autentičnu egzistenciju*: on surađuje u stvaranju Kozmosa, svoga vlastitoga svijeta, preuzima odgovornost za život biljaka i životinja. Riječ je, međutim, o drukčijoj odgovornosti od one koju spram biosustava može osjećati moderni čovjek, riječ je o *odgovornosti na kozmičkome planu*. Ovako Eliade: „S gledišta profane egzistencije čovjek priznaje odgovornost samo prema sebi ili društvu. Za nj Univerzum nije nikakav zbiljski Kozmos, nikakva živa i razgranata cjelina; on je jednostavno ukupnost materijalnih pričuva i fizičkih energija planeta, pa je velika briga modernoga čovjeka da nepažnjom ne iscrpi zemaljske ekonomske izvore.“ (Eliade, 2002:58)

Ovakva se dijagnoza može pričinuti netočnom ili pretjeranom, ako se uzme u obzir da suvremena utjecajna eklektičko-ezoterijska duhovnost, koja se Zapadom obilato proširila od 60-ih godina 20. stoljeća, mnogo drži do ekologije i često u svoje središte stavlja prirodu. U njenom se okviru susreću diskursi koji, čini se, oživljuju kozmičku svijest tradicionalno religioznoga čovjeka. Tu su, primjerice, ideja kozmičke svepovezanosti (gajanizam), kritika „patrijarhalnoga“ judeokršćanskog Boga u korist imanentne Zemlje-Majke, neopoganski kultovi (keltski i germanski), holizam i općenito interes za prirodu i „prirodne“ načine liječenja i života. New Age nije religija u tradicionalnom smislu riječi, iako sadrži elemente mnogih religija. Teško je sa sigurnošću ustvrditi što se pod tim nazivom u pojedinom slučaju misli, budući da se radi o mnoštvu različitih trendova i praksa koji se ne moraju pojavljivati zajedno, o spajanju tradicionalno nespojivih elemenata u otvorene polusustave koji izbjegavaju dogme i norme. Najtočnije bi bilo odrediti ga kao *slobodan stil duhovnosti koji je u svojoj prvoj fazi bio usmjeren ka globalno-kozmičkomu, a u svojoj idućoj fazi usmjeruje se k individualnomu osviještenju, iscjeljenju i preobrazbi*.²⁴ U mnoštvu struja koje se smještaju unutar njega, čini se da su ekozofija i teorija Geje moguća motivacijska snaga u izgrađivanju odgovornosti spram biosustava.

i službenoj religiji. *Next Age* se na talijanskome jeziku objašnjava pojmom *Nuova angolazione* tj. *novi kut gledanja*. On predstavlja iduću fazu u razvoju paradigme *New Age*; dok je potonji naglašavao globalno kozmičko osvješćavanje i preobrazbu, *Next Age* stavlja naglasak na individualno osvješćavanje i prosvjetljenje. Usp. V. Lončarević, *Akvarijanstvo i okultizam kao znakovi vremena*, Obnovljeni život, Vo. 44. No.5., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, listopad 1989., Zagreb.

²³ Naslov djela istaknutoga *New Age* autora Davida Spanglera; *Emergence: Rebirth of the Sacred*, New York, NY: Delta/ Merloyd Lawrence, 1984.

²⁴ To ne znači da pojedine teorije i stilovi života koje pojedini autori smještaju u *New Age* nemaju vlastitu tradiciju, relativnu konzistentnost i filozofski ili teološki dignitet – tipično je tek to da se one u *New Age* i *Next Age* paradigmi eklektički kombiniraju. Usp. I. Tićac, *Teškoće sociologijsko-religijskog pristupa new ageu*, Društvena istraživanja, Vol.3 No.2-3 (10-11), ožujak 1994., Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb.

Jezgru Naessovoga (Naess, 1972) koncepta ekozofije čini postavka da je život svih živih bića vrijednost u sebi te da je raznolikost svake vrste – biodiverzitet i kulturna raznolikost – vrijednost u sebi. Svoju vlastitu teoriju Naess naziva ekozofija T²⁵, budući pod utjecajem norveškoga pokreta življenja na otvorenome (*friluftsliv*), mahayana budizma i spinozističkoga panteizma. Temeljna svrha koju Naess postulira je *samoostvarenje* – opsesija modernog čovjeka – ali ne samo za čovjeka, nego za sva bića. Naess razlikuje između uskoga sebstva, sebstva ega, i proširenoga, *ekološkoga sebstva* odnosno Sebstva.

Teoriju Geje započeo je razvijati britanski kemičar J. Lovelock 60-ih godina 20. stoljeća. Iako je početna teza kasnije opovrgnuta, a teorija je i poznjela kritiku (osobito evulucijskih biologa poput R. Dawkinsa i S. J. Goulda), *Gea* je s vremenom našla potvrde u meritornim znanstvenim istraživanjima. Temeljna je postavka da su četiri komponente ekosustava – atmosfera, biosfera, hidrosfera i litosfera – integrirane u kompleksan samoregulativan sustav koji funkcionira po načelu međudjelovanja te se održava u dinamičkoj homeostazi s najboljim mogućim uvjetima za život na Zemlji. Živi organizmi u neprestanu su djelovanju na abiotičke - anorganske tvari - i obratno. Kibernetička povratna sprega *Geje* - biosfere - na taj se način nesvjesno održava.²⁶ To bi značilo - metaforički rečeno - da čitav planet funkcionira kao megaorganizam.²⁷ Jedanaestogodišnje istraživanje pokazalo je da je bioraznolikost doista funkcionalna za stabilnost ekosustava (Leakey i Lewin, 1996:137-142). Budući da teorija ima analogona u mitologijama i religijama, određeni su autori povezali Geju s *New Age* učenjima te se time konstituirao *gajanizam*, duhovnost koja drži da je njegovanje povezanosti s entitetom Gejom - „mrežom života“ - nužan za samoispunjenje čovjeka, globalnu homeostazu i ostvarenje svjetskoga mira. U ovim je diskursima prisutna ideja kozmosa kao živoga organizma. Pokazalo se da su kozmološke interpretacije ekosustava ne samo prirodoznanstveno plauzibilne, nego i podatne religijskoj ili pseudoreligijskoj interpretaciji.

Sveto je pritom prisutno ne u transcendentnom, nego u imanentnom značenju; život svih živih bića isti je život, misterij u kojemu čovjek uviđa svoju povezanost i međuovisnost s drugim živim vrstama. Budući da je život kozmička svrha koju pretpostavlja

25 T dolazi od Tvergastein, norveškoga brda gdje je Naess provodio vrijeme. I tolkning je na norveškome interpretacija.

26 Lovelock definira Geju kao „složen entitet koji uključuje Zemljinu biosferu, atmosferu, oceane i tlo; totalitet koji čini povratnu spregu odnosno kibernetički sustav koji teži k optimalnomu fizikalnom i kemijskome okružju za život na planeti.“ (Lovelock, 1979)

27 R. Dawkins kritizirao je u prvom redu *teleologičnost* Gaia-teorije, shvaćajući Lovelockov govor u doslovnom smislu, što ga je navelo na interpretaciju da je cijeli planet jedan organizam, tj. živo biće, a on se, očito, ne može reproducirati pa temeljna teza ne stoji. Biokemičar F. Doolittle i R. Dawkins istaknuli su da organizmi nemaju nikakvu povratnu spregu, nego su nošeni evulucijskim načelima prilagođavanja okolini i prirodne selekcije te nisu „sposobni“ za planiranje - drugim riječima, u njihovu djelovanju nema *svrhovitosti* jer ona bi morala uključivati *svijest*. Rasprava o *Gaji* brzo se prometnula u raspravu o biti života. Lovelock je uzvratio tvrdnjom da nigdje u svojim djelima nije postulirao da *bioti* posjeduju svijest te da bi u njihovu djelovanju bilo *svrhovitosti* odnosno predeterminacije. U potrazi za definicijom života Lovelock zaključuje tek da je život na određen način samo-održavajući. Usp. Turney, Jon (2003). *Lovelock and Gaia: Signs of Life*. UK: Icon Books.

svaka druga pojedina moguća svrha, on je *svrha u sebi* - samoopravdiv i samovrednujuć - svet.

Ideje ekozofije i gajanizma predstavljaju pokušaj prevladavanja kartezijanskog dualizma priroda-duh/ subjekt-objekt, za kojeg se pokazalo da ima pogubne praktične posljedice, u smjeru monizma. U njima je donekle prisutna rehabilitacija ideje sakraliziranog kozmosa prisutne u svijetu života predmodernog čovjeka. Ti sugestivni diskursi zasigurno predstavljaju jedan od izvora *motivacije* za očuvanje biosustava. Međutim, rehabilitaciju svetoga u okviru suvremene *New Age/ Next Age* kulture treba kritički analizirati i dočekati s određenim zadržkama, što se ovdje može tek kratko naznačiti.²⁸

INTERPRETACIJE SVETOG I PUTOVI K BIOETIČKOJ ODGOVORNOSTI

Svakako, činjenica je da je od 60-ih godina 20. stoljeća na Zapadu rehabilitiran dio vrijednih drevnih i tradicionalnih znanja i vještina. Međutim, radi se o *New* paradigmi koja često nije sklona logičkoj disciplini i normativno-etičkoj stegi.²⁹ Drugim riječima, dok *homo religiosus* kakvoga Eliade *analizira želi živjeti u središtu svijeta i biti blizu bogovima*, suvremeni subjekt *želi sam biti središte svijeta i otkriti boga u sebi*. Tako, premda je ideja kozmičke svepovezanosti (*Sve je jedno, jedno je sve. Misli globalno, djeluj lokalno.*)

28 U prvom redu, povijesni su procesi ireverzibilni te se na svijet života tradicionalnog čovjeka nije moguće „vratiti“ u onome obliku u kojem je opstojao. Moguće je, međutim, antropološke spoznaje koje iz njega proistječu ugraditi u svoje razumijevanje biosustava i djelovanje te razvijati održive stilove života. U suvremenom je kontekstu moguće također izvornu osobnu vjeru – koja se temelji na susretu s Transcendencijom – razvijati u onoj etičkoj zahtjevnosti u kojoj je odgaja autentična religija. Međutim, kada se govori o odgovornosti spram biosustava treba reći da je odnos prema svetome u *New/ Next* paradigmi bitno različit od onoga koji ima tradicionalni *homo religiosus*; sveto se uglavnom razumije kao prirodi ili čovjeku imanentno. Također, kozmička svijest pojavljuje se u suvremenog čovjeka na podlozi snažnog individualizma; „sakralna“ vjerovanja, vještine i znanja često imaju terapijsko značenje te, u konačnici, imaju voditi k iscjeljenju i samoostvarenju pojedinca, razvoja i/ili proširenja njegove svijesti. Također, prisutna je opasnost od površnosti i utopizma koji je H. Jonas osobito kritizirao u izlaganju etike odgovornosti za novu epohu. (Usp. Jonas, 1990: 233)

29 Teoretičar Ken Wilber, kritičar *New Age*-a, u djelu *Teorija svega* zagovara *integralnu ekologiju*, što predstavlja zanimljivo promišljanje i potrebu za teorijskom ozbiljnošću *unutar* *New Age* paradigme. Wilber zagovara sverazinski, integralni pristup ekologiji. Kritizirajući prevladavajuću ekozofiju, koja smatra noosferu tek dijelom biosfere te se koristi pojmom Mreže života, nastoji prevladati njezin *redukcionizam*. Prema njegovoj viziji, stvarnost se razvija kroz tri dimenzije – biosfera, noosfera i teosfera – pri čemu svaki viši val uključuje i nadilazi niži val. Dolazi do paradoksalnog zaključka; biosfera je dio noosfere, a ne obratno. Ta teza nije u potpunosti jasna, osim stajališta da stvarnost nije moguće svesti na empirijsko-osjetilnu mrežu života. Dualizam nastoji prevladati idejom korelata; sve duhovne pojave, valovi svijesti, imaju korelate u svijetu prirode. Ta misao podsjeća na ideju paralelnih svjetova. Politiku UNICEF-a i UN-a kritizira jer se orijentirala na socijalno i individualno – vanjsko – područje, ignorirajući duhovno i kulturno područje razvoja. Iako Wilber uspješno dokazuje da su postmoderni relativizam i subjektivizam neodrživi, čini se da je njegova paradigma vrlo bliska ekozofskim zasadama koje kritizira. Usp. K. Wilber, *Teorija svega: integralna vizija za biznis, politiku, znanost i duhovnost*, Gorin, Rijeka, 2004.

vrlo dragocjena, prijeti opasnost od površnosti, duhovnog konzumizma - u konačnici, od manjka odgovornosti.

Na putu prema zaključku, treba istaknuti dva važna momenta. Prvo, Eliadeova i Ottova fenomenološka analiza svetoga nude primjer dviju interpretacija onoga što sveto jest koje je moguće nazvati *imanentističkom* i *semiotičkom*. Ako se sveto interpretira kao kozmosu imanentno, ono se razumije kao sveprožimajuće, uprisutnjeno i blisko. Time je dokinut problem dualizma numinoznoga i prirodnog, duha i materije, subjekta i objekta, čemu i teži suvremena holistička duhovna paradigma. To, međutim, znači da sveto nema svoj izvor u transcendentnome i da ono zapravo *nije* „*Ono posve drukčije*“, osim ako se problem ne pokuša riješiti u plotinovskome ključu, teorijom stupnjevitih struktura bitka pri čemu je svaki „sloj“ nova emanacija Duha - Jednog ili hegelovskom tezom o razvoju apsolutnog duha kroz instance od kojih je jedna priroda (Wilber, 2004). S druge strane, semiotička bi interpretacija (kojoj naginje Otto) sveto prepoznala kao transcendentno - ontološki prethodeće „svijetu“, od svijeta u poretku naravi bitno odijeljeno, a u njemu ipak na mističan način sudjelujuće, osvrhovljujuće. Paradokсно: sveto je „duša svijeta“, njegova unutarnja svrha, a ipak nije „svijet“ niti „od svijeta“. Svijet je dakle *semeion*, znak Onog posve drukčijeg; priroda čuva, teološki govoreći, „trag prolaska“. Problem dualizma pritom se ne rješava, nego diskurs uvire u mistiku. Drugo, obje su interpretacije moguće; M. Eliade stoji na razmeđu između njih; sveto je u očima tradicionalno religioznog čovjeka u prvom redu transcendentno, ali svojim „probojima“ u svijet posvećuje i osvrhovljuje prirodu. U naturfilozofskome i antropološkom pogledu ovo je najprihvatljivija pozicija. Ona u čovjeku konstituira nužan uvjet moralnoga djelovanja spram biosustava – odgovornost.

ZAKLJUČAK

Pokazano je da se sveto u kontekstu suvremene znanstveno-tehničke civilizacije reaktualizira, i to na dva načina; svojevrsnom sakralizacijom sklopa znanost-tehnika-ekonomija koje vlastitom sekularnom soteriologijom i eshatologijom obećava spas na ovome svijetu (1) i pokušajem rehabilitacije svetog kako ga razumije predmoderan čovjek – pri čemu do riječi dolaze *lokalna, tradicionalna* i „*zaboravljena*“ znanja. (2) Moguć je i treći put djelovanja svetog u službi bioetičke odgovornosti – slijeđenje etičke orijentacije „velikih“ službenih religija u duhu tekovina teološko-duhovnog stupnja na kojem se danas nalaze. Dok se prvi put pokazuje štetnom utopijom, druga su dva puta u bioetičkom pogledu, uz određene zadržke, prihvatljiva.

Na kraju, treba se vratiti na tri simptoma kulture – Slučaj Chevron, slučaj Ina i film *Avatar*. U svakome je od tih primjera razvidna geneza problema; instrumentalna racionalnost znanstveno-tehničke civilizacije postavlja ekonomiju kao mjeru kvalitete života i tehniku kao svrhu djelovanja, što se pokazuje neodrživim. Sisačka rafinerija INA i naftni div Chevron izbjegavaju odgovor govoreći, *mutatis mutandis*, kako odgovornost za ekotoksikaciju ekosustava i štetu *biosu* nije njihova, nego države i njezinih institucija – političkog sustava koji legitimira industrijsko iskorištavanje tijela zemlje.³⁰ U filmu

Avatar redatelj je obilato iskoristio i promaknuo ideje ekozofije i teorije Geje pričajući suvremenu priču o amazonskim Indijancima smještenu u fiktivni izvanzemaljski prostor. Bioetička odgovornost i suprotstavljanje iskorištavajućoj i slijepoj moći u svim trima slučajevima niču iz nematerijalne vrijednosti – iz *svetog* – koje daje bioetičku orijentaciju i motivaciju.

Na temelju svega navedenog moguće je zaključiti da kozmos i njegov *bios* jesu sveti – ne samo u religijskom, nego i u naturfilozofskom i antropološkom smislu – budući da je živi sklad dijelova u cjelini koji i u suvremenom čovjeku pobuđuje osjećaj sakralnoga. Život posjeduje objektivni red bitka, on je pretpostavka svake druge moguće svrhe te je kao takav vrijednost u sebi, čak neovisno o čovjekovim svrhama. Urušavanje ravnoteže ekosustava u tom je horizontu oskvrnuće svetog koje povlači za sobom sankcije – narušavanje kvalitete života (shvaćene dublje od „visokog standarda“) te letalne posljedice za jedinke i čitave vrste, uključujući samoukinuće čovjeka.

Sveto je kao princip nužno i kako bi se tehnološka moć svela na moralnu mjeru. U tom smislu, integrativnoj su bioetici (usprkos rezervi koje treba imati spram moguće površnosti) dragocjeni doprinosi biologije, filozofije života, religiologije, teologije i ekozofije.

30 Od 1977. do 1992. Chevron je u Ekvadoru bio manjinski sudionik konzorcija s ekvadorskom naftnom tvrtkom Petroecuador čiji je vlasnik ekvadorska država. Od 1990. samo je Petroecuador crpio naftu u amazonskom dijelu zemlje (područje Lago Agrio). Nakon ukidanja konzorcija Texaco je pristao obaviti trogodišnje čišćenje kontaminiranog prostora vrijedno 40 milijuna dolara. Ekvadorska vlada tom je prilikom oslobodila Texaco odgovornosti za svaku daljnju ekološku štetu. Međutim, nakon Texacova odlaska 1998. skupina stručnjaka utvrdila je da je kontaminacija tla i vode policikličkim ugljikovodicima tek upola otklonjena, tj. da je razina štetnih tvari i dalje iznad dopustive. Na temelju spomenutog ugovora s Vladom, Chevron smatra da parnici nedostaje *pravna ili činjenična dosljednost*. Također, Chevron skreće pozornost na korupciju u ekvadorskom pravnom sustavu, navodi dokumente kojima pokušava dokazati pristranost ekvadorskog suca koji je donio presudu, kao i da on nije pročitao svu dokumentaciju slučaja koja iznosi tisuće stranica. Činjenica je, međutim, da je ekvadorska amazonija područja *Lago Agrio* doista veoma zagađena i da su tisuće njegovih stanovnika snažno ogorčeni zbog trovanja, malformacija i smrti od karcinoma, što prije djelovanja Texaca/Chevrona/ Petroecuadora prije nije bilo učestalo. Chevronovi zastupnici za okoliš nisu nikad uspjeli dokazati da tome nije tako, kako tvrde. Chevron je najavio žalbu na presudu pa se očekuje nastavak parničenja i u 2012. Usp. <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-12460333>
Finally, the polluter is commanded to pay., *The Independent* (London): str. 2. 16. veljače 2011.
<http://www.chevron.com/documents/pdf/ecuador/20111220-LetterToEcuadorProsecutorGeneral.pdf>
<http://www.guardian.co.uk/business/2011/feb/14/chevron-contaminate-ecuador>

LITERATURA

- Jonas, H. (1990). *Princip odgovornost: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hoffmann, Th. S. (2007). Bioetika i mnogostrukost pojmova prirode. U: Valjan, V. (ur.). *Integrativna bioetika i izazovi suvremene civilizacije* (str. 23-35). Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH.
- Otto, R. (2006). *Sveto: o iracionalnome u ideji božanskoga i njezinu odnosu spram racionalnoga*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Eliade, M. (2002). *Sveto i profano*. Zagreb: AGM.
- Matulić, T. (2009). *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*. Zagreb: Glas koncila.
- Tićac, I. (1994). Teškoće sociologijsko-religijskog pristupa new ageu. *Društvena istraživanja*, 3, 2-3:263-278. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Liotard, J. F. (2005). *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*. Zagreb: Ibis grafika.
- Wilber, K. (2004). *Teorija svega: integralna vizija za biznis, politiku, znanost i duhovnost*. Rijeka: Gorin.
- Lončarević, V. (1989). Akvarijanstvo i okultizam kao znakovi vremena. *Obnovljeni život*, 44, 5:410-423. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Drengson, A. i Inoue, Y. (1995). *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*. Berkeley: North Atlantic Publishers.
- Lovelock, J. (2005). *Geja. Novi pogled na život zemlje*. Zagreb: Izvori.

MREŽA

- Amsterdamska deklaracija o globalnim promjenama donesena 13. srpnja 2001. URL: <http://www.essp.org/index.php?id=41> (25. siječnja 2013.)
- Reddal, B. (2011). Snap analysis: Chevron-Ecuador case only at beginning of the end. URL: <http://www.reuters.com/article/2011/02/14/us-ecuador-chevron-analysis-idUSTRE71D7IJ20110214> (24. lipnja 2012.)
- BBC News Latin America & Caribbean, Chevron fined for Amazon pollution by Ecuador court, 15. 02. 2011. URL: <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-12460333> (13. srpnja 2012.)
- Rush, D. i Rory, C. (2001). Chevron fined \$8bn over Amazon 'contamination'. URL: <http://www.guardian.co.uk/business/2011/feb/14/chevron-contaminate-ecuador> (17. kolovoza 2011.)
- Day, J. (2011). Letter to Ecuador Prosecutor General. URL: <http://www.chevron.com/documents/pdf/ecuador/20111220-LetterToEcuadorProsecutorGeneral.pdf> (6. kolovoza 2012.)
- The Facts About Chevron in Ecuador and the Plaintiffs' Strategy of Fraud (2012). URL: <http://www.chevron.com/ecuador/> (15. veljače 2012.)
- Registar za rak HZJZ-a. Novoregistrirani i umrli od raka u 2010 (2012). URL: <http://www.hzjz.hr/rak/novo.htm> (4. ožujka 2012.)

THE SACRED AND THE PROFANE IN THE CONTEXT OF BIOETHICS: ECOTOXICOLOGY AND THE DISTURBANCE OF THE BALANCE IN THE ECOSYSTEM

Marina Katinić

Summary

*Integrative bioethics aims to shed light on bioethical issues by incorporating different perspectives – natural sciences, law, philosophy, cultural, etc. One of the issues is ecological toxicity, which has lethal effects on humans as well as other living species. The genesis of this issue goes back to the beginning of the Age of Enlightenment when Cartesianism and Baconianism influenced the development of instrumental rationality as the founding principle of scientific and technological civilization. The source of its crisis is in its underlying paradox: the subject is separated from the object – from nature, which is understood as mechanical, *res extensa*, without inner purpose. The subject objectifies itself by determining its own purpose, which is achieved by controlling and exploiting nature. In the end, humans themselves become objects of this objectivization. This process is accompanied by secularization, disenchantment and de-sacralization of the world. The paper poses the question on the relationship between the sacred and the profane, two styles of existence as responses to these processes. Additionally, the paper asks whether the principle of the sacred can contribute to the establishment of bioethical responsibility.*

Key words: *ecosystem, ecosophy, instrumental rationality, integrative bioethics, responsibility, profane, sacred, life*

HEILIGES UND PROFANES IM KONTEXT DER BIOETHISCHEN PROBLEMATIK: DIE GLEICHGEWICHTSSTÖRUNG DES ÖKOSYSTEMS UNTER EINWIRKUNG DER ÖKOTOXIKOLOGIE DER MACHT

Marina Katinić

Zusammenfassung

*Die integrative Bioethik versucht, die bioethischen Probleme aus verschiedenen Perspektiven (der naturwissenschaftlichen, der juristischen, der philosophischen, der kulturologischen usw.) zu beleuchten. Eines dieser Probleme ist die Vergiftung des Ökosystems mit tödlichen Folgen für Menschen und übrige lebende Arten. Die Genese des Problems führt zu den Anfängen des neuen Jahrhunderts, als auf Grund des Cartesianismus und Baconismus neue Umrisse der instrumentellen Rationalität entstanden, die das grundlegende Prinzip einer wissenschaftlich – technischen Zivilisation darstellen. Ihr Paradox ist gleichzeitig die Quelle ihrer Krise: Das Subjekt getrennt vom Objekt – von der Natur also, die als mechanische *res extensa* ohne inneren Zweck begriffen wird - objektiviert sich selbst, indem es eigene Zwecke setzt und die Macht ausübt, dadurch dass es die Natur beherrscht und ausnutzt. Letztendlich wird der Mensch selbst zum Objekt einer solchen Objektivierung. Diesen Prozess begleiten die Säkularisierung, die Entzauberung und die Entsakralisierung der Welt. Es stellt sich die Frage, wie das Verhältnis zwischen den zwei Existenzstils - dem Heiligen und dem Profanen, zu den genannten Prozessen und Problemen ist, und ob das Heilige als ein Prinzip zum Konstituieren der bioethischen Verantwortung beitragen kann.*

Schlüsselwörter: *Ökosystem, Ökosophie, instrumentelle Rationalität, integrative Bioethik, Verantwortung, Profanes, Heiliges, Leben*