

UDK 298:504.03  
141.3:504.03  
298:316.7

Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: 6. lipnja 2000.  
Prihvaćeno: 1. lipnja 2001.

## Ekologija u novoj religioznosti\*

Jakov Jukić

Split

### Sažetak

*Iako se može učiniti da između nove religioznosti i ekologije nema dubljih idejnih povezanosti i sličnosti, pokazuje se posve suprotnim. Dapače, oba pokreta proistječu iz iste matrice: postmoderniteta. Zato se može govoriti o dva naličja istog problema. Takav se primjer može naći u Adventističkoj Crkvi Sedmoga Dana koja tematizira ekološke sadržaje. Drugi primjer odnosi se na apokaliptičke zajednice nastale posebice u Francuskoj. Treći primjer pisac nalazi u novim religijskim pokretima. Za ilustraciju toga fenomena pisac opširno opisuje tri nova religiozna pokreta: gurua Bhagwan Shree Rajneesh, Međunarodnog društva za svijest Krišne i skupina okupljenih oko duhovnog vođe Sai Babe. Četvrti primjer miješa predmodernističke i postmodernističke sukobe u slučaju ekološke sekte aumista pod imenom Mandarom koja je nedavno ustanovljena u Francuskoj. Konačno, peti i najrazvijeniji oblik religijskog tematiziranja ekologije, pisac nalazi u pokretu New Agea. Na kraju je prikazana misao A. Naessa o »dubinskoj ekologiji« i W. Foxa o pokušaju spajanja spomenute dubinske ekologije sa znanstvenim rezultatima transpersonalne psihologije.*

**Ključne riječi:** nova religioznost, ekologija, Adventistička Crkva Sedmog Dana, apokaliptičke zajednice, novi religijski pokreti, Mandarom, New Age

Nije slučajno što su se upravo ekološke ideje i nova religioznost povijesno pojavile potpuno istodobno i na istim mjestima. Značenje te podudarnosti nadilazi pretpostavku o pukom poklapanju dvaju srodnih načina razmišljanja. Bit će prije riječ o nečemu mnogo dubljem i dalekosežnijem od nenamjerna susreta. Ono naime što usko povezuje ta dva tijeka – prvi ekološki i drugi religijski – jest baš njihovo nedvojbeno usvajanje jednakih svjetonazorskih uvjerenja i duhovnih obzorja. Oba izranjaju iz istog i zajedničkog podneblja: krize moderniteta i ponuda postmoderniteta. Stoga se valja najprije uputiti od te krize moderniteta.

Modernitetom obično nazivamo ono vremensko razdoblje ljudske povijesti koje u europskom društvu nastaje na zgarištima kršćanskog opravdanja autoritarnih vladavina i feudalnog zatvorenog poretka. Zato se uostalom i rađa kao optimistička vizija stvaranja novoga čovjekova svijeta i neograničenih mogućnosti njegove slobode. Otud tri susedna obilježja moderniteta: prvo, racionalnost koja stavlja u prvi plan čovjekove sposobnosti, postignute osobnim naporom i učenjem, a ne nasljeđem ili funkcijom; drugo, potpuna neovisnost ljudskog djelovanja u ostvarenju tog racionaliziranog i znanstvenog svijeta; treće, pojava specijalizacije i stvaranja različitih područja ljudske društvene zaposlenosti, koji se međusobno učinkovito nadopunjuju, ali pod uvjetom da svako od tih područja zadrži svoja vlastita pravila igre. Tako uobličen modernitet se oslanja na industrijalizaciju, urbanizaciju i proizvodnju, koje obvezno

\* Članak se temelji na priopćenju predstavljenom na znanstvenom skupu što je održan 2001. godine u Baškoj Vodi pod nazivom Odgovornost za život, a u organizaciji Franjevačkog instituta za kulturu mira iz Splita.

prati mitologizacija rada, štednje, stjecanja, razvitka i blagostanja. Njemu na ideološkoj razini odgovaraju načela istine, pravde, sreće, slobode i ispunjenja ljudskih potreba. Funkcioniranje pak tog moderniteta omogućuju država, tržište, pravni poredak, tehnološki napredak i neograničeno iskorištavanje prirode i prirodnog okoliša. To je ono što J. F. Lyotard naziva »velikim pričama« moderniteta (Lyotard, 1979:7).

Ubrzo su međutim sve utopičnosti moderniteta bile svedene na puku društvenu koristoljubivost i gospodarstvenu uspješnost, neplodnu političnost i ideološku obranu tehnike. Time je modernitet ušao u nepovratnu krizu. Svijet se počeo polako prazniti od prosvjetiteljskih mitologija ili je na redu da to barem učini. Zavladao je ohlađenje zanosa i nastupio zalaz svih velikih ideologija i dobro razrađenih sustava. Znanost je opovrgnuta, a eshatološka mitologija poražena. Stoga se u društvenoj teoriji sve učestalije govori o nadolasku nekog novog postutopijskog, postideologijskog i postmodernističkog doba. Čovjek je iznenada i gotovo preko noći otkrio prazninu dokolice, rasloj obitelji, političko ucjenje, ekološku prijetnju, zloporabu genetike, naftnu krizu, usamljenost ljudi u civilizaciji najsavršenije komunikacije, slabljenje osjećaja društvenosti, odgovornosti i solidarnosti, najavu narcizma i nihilizma.

Postmodernitet nije ništa drugo doli odgovor zabrinutih ljudi na spomenute neuspjeha i brodolome moderniteta. Prosvjetiteljstvo je promašilo, ali još ne i izgubilo povijesnu bitku. Zato zagovornici postmoderniteta čvrsto ustraju na crti moderniteta, ne nasjedajući ovaj put marksističkoj revolucionarnoj utopiji potpunog izobrtanja postojećeg svijeta. Radije ispravljaju i nadopunjuju modernitet, ali uvijek s njegovih neotuđivih polazišta ljudske slobode i neograničenog stvaralaštva. Umjesto povratka u prošlost ili ulaska u budućnost bez prošlosti, postmodernitet predlaže spoj jednoga i drugoga u novoj sintezi svega najboljega što svijet može danas ponuditi: poslije teških kušnja s propalim komunizmom i zatvorenim putovima liberalizma. Odsada se dakle različiti ili čak oprečni prinosi ideološki ne isključuju nego u mudrom odabiru zbrajaju. Krize nisu više doživljene kao prijetnja, jer se pokazalo da su zapravo tek one istinske šanse za napredak društva. Ch. Spretnak (Spretnak, 1988:33-40) misli da je sad na redu promicanje ekološke mudrosti, široko zasnovane demokracije, osobne i društvene odgovornosti, nenasilja, mirotvorstva, snošljivosti, duhovne slobode pojedinca, lokalnog gospodarstva, regionalizma, uvažavanja i nove kakvoće življenja.

Ukratko, postmodernitet će potanje označavati nadmoć društvenih sadržaja nad državnim uplitanjima, nadahnuća nad poretkom, osobnog izbora nad pravnom određenošću, duhovnosti nad materijalizmom, male ljudske sreće nad velikim ideološkim projektima, bezbrižnosti igre nad koristoljubljem, ljepote nad racionalizmom, prirodnog ozračja nad ružnoćom urbanih predgrađa. Iako mnogi niječu takve rasudbe (Habermas, 1985:11), razlika daleko više proizlazi iz njihova nedovoljno točno određenog nazivlja nego bitnog razilaženja u ocjeni prilika u suvremenom društvu. Svi naime jednodušno drže da stanje krize sigurno postoji i da ga valja nadići, dok se razlike odnose jedino u načinima izlaska iz te krize moderniteta.

U taj širi sklop treba sad uvrstiti uži ekološki problem, jer on zacijelo ima svoje podrijetlo u modernitetu, a svoje moguće razrješenje u postmodernitetu. Već smo prije bili spomenuli kako je prva oznaka moderniteta korisna racionalnost. Ona postaje sredstvom zaposjednuća čovjekova života – u proizvodnji, potrošnji i zabavi – a onda i cijele prirode. Na poseban se način iskazuje u tehnici, tehnologiji i znanosti, jer su one ustvari utjelovljena racionalnost. S druge pak strane, svojom potpunom neovis-

nošću oslobođeni se pojedinac nužno odjeljuje od prirode i njoj se vraća kao neograničeni vlasnik i gospodar. U modernitetu – kao nezaustavljivu usponu čovjekove osvajačke naravi, napretka, razvitka, proširenja moći i ovlasti – priroda postaje poglavitim izvorštem svih povlastica i blagostanja. Bez toga bi ljudsko biće ostalo vječnim slugom prirode, a ne njezinim gospodarom (Hervieu–Léger, 1993:7–13). Posljedice nisu mogle izostati i to gotovo na spektakularan način. Modernitet je poharao prirodu i uništio izvore vlastite nadmoći nad predmodernitetom. Velika su obećanja stavljena u pitanje, a postojeća je razina blagostanja ozbiljno bila ugrožena ili barem poljuljana u svojim optimističkim predviđanjima.

U postmodernitetu se taj krivi korak pokušava ispraviti. Učinci opustošenja prirode su zazvonili na uzbunu i probudili savjest čovječanstva. Zato ekološke vrijednosti izbijaju u prvi plan. Dapače, počinje se promicati »etika okoliša« kao odgovor na planetarni »biološki holokaust« (Lipovetsky, 1992:221–228). Prva dužnost nije obrana obitelji ili domovine nego zaštita prirode, jer upravo o njoj ovisi u krajnjoj crti opstanak obitelji i domovine. To je razlogom što »zemlja osuđena na smrt« postaje najvažnijom temom dana u zapadnjačkim društvima. Traže se novi oblici odgovornosti, koji prekoračuju obveze poboljšanja međuljudskih odnosa. Moderna je tehnika izazvala toliko neočekivane i pogubne posljedice u prirodi da se nadopuna stare etike pokazala neodgodivom. Jer, treba sačuvati sâm život i opstanak ljudi na zemlji. Brojni su spremni danas žrtvovati mnogo toga kako bi živjeli u čistijem i zdravijem ozračju i okružju. Nije onda čudo da je čovjek postmoderniteta manje političan, a više ekološki. Ljudska prava bivaju proširena mnogo iznad dosadašnjih: pravo na čisti zrak, zdravu vodu, izvornu hranu, neuprljanu prirodu, naravni okoliš. Poslije postignutih prava na slobodan izbor i društvenu pravdu, čovjek postmoderniteta hoće ostvariti također i pravo na višu kakvoću življenja. Modernitet se dakle tek u postmodernitetu do kraja i posve ostvaruje.

Zanimljivo da je sudbina ekologije po mnogim svojim oznakama vrlo slična sudbini nove religioznosti. Obje se pojavljuju u postmodernitetu i obje nastupaju kao kritika ili ispravak moderniteta. No dok je ekologija kao svoju suprotnost imala neograničeno iskorištavanje prirode od strane nezasiťnog kapitalizma, dotle je nova religioznost bila sučeljena s velikim Crkvama koje su branile i podupirale modernitet. Bez obzira koliko u njemu ostalo prisutno izvorno kršćanstvo. To se dakako odnosilo na protestantizam u liku kalvinizma, ali jednako na skupine pripadnika pijetizma, metodizma i baptizma, što je inače omiljena tema sociologije religije M. Webera (Weber, 1988:17–206). Oni su naime bili ne samo duhovni poticatelji modernog kapitalizma nego i uporni branitelji njegova društvenog optimizma i općeg racionalizma. U ponešto drugačijem položaju našao se katolicizam, jer je on neupitno pripadao predmodernitetu, pa ga je prijepor o novim vremenima unutrašnje manje zahvaćao, osim što je modernitet, a poslije njega i postmodernitet izvanjski potpuno otklanjao i čak neprizivno osuđivao kao uzročnika svih zala i nesreća u svijetu. Štoviše, mnogi će filozofi sâm izvorno kršćanstvo i njegova kasnija povijesna ostvarenja jetko optužiti za ekološki genocid, nalazeći u starozavjetnim riječima o podređenosti prirode i živih bića čovjeku onaj prvi uzor i ideološko opravdanje svim kasnijim zastranjenjima u modernitetu. No to nije naša tema i u nju se nećemo upuštati.

Dostatno je samo podsjetiti da nova religioznost zapravo nastaje, raste i buja od očitih neuspjeha moderniteta – kao uostalom i ekološki pokreti – i da je u tome najčistija oporba baš tom modernitetu. Zato neupitno pripada postmodernitetu i

njegovim idejama. Zagovornici nove religioznosti vide u katastrofičnom upropaštavanju prirode dodatni i neoborivi dokaz da su ne samo modernitet nego i religije ojačale u njemu izabrali krive puteve i ušle u bezizlazne stranputice. Iz toga onda i proistječe kako između ekologije i novih religijskih pokreta postoje brojne unutrašnje istovjetnosti koje jamačno u velikoj mjeri nadilaze puku slučajnost njihova povijesna susreta.

## RELIGIJSKO OTKRIĆE EKOLOGIJE: ADVENTISTI

Svaki pojam ima svoju pretpovijest, jer se društvena zbiljnost obično pojavljuje prije znanstvene teorije o njoj. Tako je bilo i s ekologijom i novim religijskim pokretima i vjerovanjima. Klice njihova učenja nalazimo dobro skrivene u prošlosti i to mnogo ranije nego će se one do kraja razviti i obznaniti u sadašnjosti. Zato govorimo o pretečama ili prethodnicama kasnije razvijenih odnosa između ekološke svijesti i iskustva novih religijskih pokreta. Jedan od takvih je zacijelo onaj adventista, koji u predvečerje moderniteta navješćuju nejasne obrise njihova neočekivanog plodnog rascvata u postmodernitetu.

Adventistima obično nazivamo pripadnike protestantskih zajednica što su povijesno nastale i proširile se početkom XIX. stoljeća na prostorima Sjeverne Amerike. Ti se pokreti javljaju u ozračju živog eshatološkog iščekivanja i duhovnog preporoda – *revival* – pučkih slojeva naroda. Adventistički pokret je inače prvi utemeljio baptistički propovjednik William Miller u državi Massachusetts 1831. godine, navješćujući skorašnji povratak Isusa Krista (Mayer, 1987:131–132). On se isprva posvećuje meditaciji, a onda doživljava preobraćenje i osobni poziv proroštva. Radi toga pomno istražuje tekstove Biblije i u njima nalazi potvrdu za svoje predviđanje točnog dana drugog dolaska Isusa Krista na zemlju, koji se imao zbiti baš 22. listopada 1844. godine. U tim prilikama William Miller je uspio sakupiti više od 3.000 učenika i sljedbenika, ali je njegovo predviđanje posve promašilo: ništa se naime nije neobično tada dogodilo. Iako se većina privrženika brzo raspršila i nestala, mali mu je broj ipak ostao do kraja vjeran. Među njima se isticala Ellen White. Nešto kasnije oni osnivaju novi pokret i daju mu ime Adventističke Crkve Sedmoga Dana – *Seventh Day adventists* – koja će postati najvećom zajednicom ili Crkvom svih srodnih adventističkih skupina u Sjedinjenim Američkim Državama.

Prvi član i nedvojbena *leader* te adventističke Crkve je bila Ellen White. Ona je pokušala protumačiti spomenuti krah u predviđanju ponovnog apokaliptičkog dolaska Isusa Krista, određivši sada novo vrijeme početka Zadnjeg suda točno na dan 7. travnja 1847. godine. Naravno ni tada se nije ništa posebno zbiljilo, ali je Ellen White nadživjela sretno neuspjeh i čvrsto ustanovila svoju moćnu Crkvu. Ostavila je u nasljeđe devet knjiga bogatih viđenjima i predviđanjima, koje predstavljaju osnovicu kasnijih učenja i poučavanja.

Učenje te adventističke Crkve obuhvaća doslovno tumačenje Svetoga Pisma u smislu ustaljenog shvaćanja većine protestantskih zajednica, dok joj je milenarizam izvoran. Na Sudnjem danu će biti u velikoj vatri uništeni Sotona i neobraćenici. Krštenje u vodi novih pristalica se obavlja samo poslije osobnog obraćenja, a ne u nezreloj dobi djetinjstva. Etika je adventista vrlo stroga i zahtjevna, pa traži od svojih vjernika da se odreknu mesa, kave, čaja, alkohola i duhana. Poboljšanje zdravlja je sastavni dio religioznih obveza. Traži se zdrav život, prirodna higijena i vegetarijanski

način ishrane. Stoga adventisti grade bolnice, kuće za odmor, staračke domove i čiste prirodne prostore. Odlikuju se brigom i nesebičnom skrbi za zapostavljene i siromašne. Kršćani trebaju propovijedati, pomagati, ozdravljivati i oslobađati podčinjene. Adventista ima danas više od 8 milijuna diljem cijeloga svijeta, ali ponajviše u Sjedinjenim Američkim Državama. Da bi uspjeli u promicanju i prenijeli svoju poruku u djelatnoj nazočnosti, otvaraju brojne televizijske postaje, radio stanice, izdavačke kuće, škole i sveučilišta. Dapače, pridruženi su članovi Ujedinjenih naroda kao nevladina udruga.

Ništa onda čudno da je od svih drugih adventističkih pokreta – ima ih više od deset – upravo spomenuta Adventistička Crkva Sedmoga Dana pokazala najviše zanimanje za ekološke probleme u svijetu, jednako u prošlom stoljeću kao i u naše doba. Uostalom, možda to dolazi od činjenice što je ona bolje i iscrpnije istražena od ostalih zajednica istoga podrijetla. Jer, zahvaljujući iznimnom znanstvenom prinosu francuskog sociologa religije J. Séguyia (Séguy, 1993:77–109) ta je Crkva postala danas dostupna javnosti sa svim njezinim idejama i djelatnostima. Po sebi se dakako razumije da je povezanost te Crkve s ekologijom tek početna i djelomična, neprestano u razvitku i napretku. No ona – što je najvažnije – proizlazi više iz religioznih tema nego ekoloških zabrinutosti, pa to valja svakako i prije svega uzeti u obzir u našem prikazu.

Netom izloženi kršćanski svjetonazor koji je inače sustavno iskazan u službenom učenju Adventističke Crkve Sedmoga Dana dodiruje se s ekološkim idejama postmoderniteta na dvjema teološkim razinama. Prva se razina odnosi na adventističko učenje o božanskom stvaranju svijeta, a druga na adventističko učenje o ulozi ljudskoga zdravlja u planu božanskoga spasenja. A upravo preko jedne i druge teološke teme ulaze u Adventističku Crkvu Sedmoga Dana svi ekološki sadržaji. Otud onda i potreba da se preko takve teologije dođe do ekologije, a ne obratno kako bi se moglo u prvi mah olako pretpostaviti.

U adventističkoj teologiji je na neobično izoštren i naglašen način istaknuta kreacionistička odrednica stvaranja svijeta. To znači da je stvorena priroda shvaćena iznad svega kao zrcalo sâmoga Stvoritelja koji ju je jedini i stvorio. U staroj adventističkoj baštini bila je duboko ukorijenjena baš vjera u Boga Stvoritelja, ali istodobno i odgovornost čovjeka za sve što je uopće stvoreno. Drugim riječima, priroda je dostojna štovanja i divljenja zato jer u sebi sâmoj posjeduje vrijednosti koje dolaze od spoznaje da je Bog stvorio sve stvari na zemlji, što u Bibliji dakako jasno i nedvojbeno stoji. Time se uobičajni svjetovni razlozi za ekološku zauzetost samo nadopunjuju i osnažuju s teološkim opravdanjima, ali i obrnuto. U adventista će naravno ti svjetovni razlozi biti stavljeni u drugi plan ili čak zanemareni, jer je teološki pristup prirodi sada isključivo kreacionistički. Unatoč svim iskrivljenjima i moralnim krivnjama za narušeni prirodni okoliš, adventisti vjeruju da sve stvoreno svjedoči za Stvoritelja.

Ako pak ljudi u modernitetu počnu do krvi ranjavati sve stvoreno – kako je to danas slučaj – onda uzroke za to treba tražiti prije u religioznim kušnjama grješnoga čovjeka nego u tehnološkim promašajima njegova nerazumna ponašanja, što je vjerno na crti kreacionističke teološke logike. Stoga u mnogim adventističkim istupima možemo naići na upozorenja da je baš takvo naopako zapadnjačko društvo krivo za poremećanja ravnoteže u prirodi sve do prijetnje potpunog uništenja života u svijetu. Pritom se ni malo ne preskaču ili zataškavaju pogubne posljedica što od toga nastaju u području gospodarstva i politike. Porazno stanje u okolišu često je odraz općeg nereda u odnosima ljudi prema Božjem djelu i njegovu mjestu Gospodara nad svim stvorenim

u svemiru. Svijet je naime iz ruku svojeg Stvoritelja izašao posve dobar i savršen, ali su ga čovjekov grijeh i zlo iznakazili. Iz toga slijedi da je ekološki problem zapravo moralne naravi, a ne tehničke prirode, pa ga na prvom prostoru valja i riješavati.

To teološko uvjerenje o iznimnom značenju Božjeg stvaranja svijeta je zaista mnogostruko prisutno u Adventističkoj Crkvi Sedmoga Dana. Zato se u mladim članovima te Crkve već od najranije djetinje dobi usađuje ljubav i strahopoštovanje prema prirodi i njezinim neizrecivim tajnama. Čak je i njihova pedagogija prožeta tim ekološkim duhom, čime se zacijelo objašnjava proširena sklonost adventista da upriličuju duge šetnje u prirodi, izlete u okolici gradova i svestrano bavljenje športom. Priroda je dakle najprije Božje djelo, a tek onda mjesto ljudskog prebivanja. Ukoliko preskočimo prvi dio te tvrde, utoliko će učinci u drugom dijelu biti porazniji za našu sudbinu u svijetu.

Druga teološka tema adventističkoga učenja o prirodi se iščitava, iako u svojem nerazvijenom obliku, u davanju važnosti i značenja zdravlju, higijeni i ishrani za ljudski vječni život. To se jamačno nije slučajno poklopilo, a još je manje nastalo pod utjecajem modernih ideja o očuvanju prirode. Naprotiv, korijen je tome u posebnom usmjerenju teologije. Poznato je da već u etimologiji riječ spasenja upućuje na tjelesno zdravlje. Za vjernike adventističkih zajednica uskrsnuće je duše i tijela bilo podjednako smatrano presudnim za ljudsko spasenje u vječnosti. Cijeli je naime čovjek otkupljen, a ne samo njegovi umjetno razdvojeni dijelovi, bilo da je riječ o tijelu ili duši. Takav teološki holizam nužno isključuje skrb za zdravlje. Postoji neka svetost zemaljskog življenja, a ne jedino blaženost duhovnog razmatranja. Za potvrdu tome spomenimo kako je Ellen White u svojim nastojanjima tražila ne samo opću religijsku obnovu vjernika nego također i poboljšanje njihova zdravstvenog stanja. Briga za zdravlje i skladni razvitak tijela nalazi svoje potpuno ispunjenje i dovršenje u eshatološkom činu uskrsnuća: kada će tijelo i duša biti spašeni. Idući obrnutim putem, treba reći da se baš radi vječnosti tijela valja skrbiti za njegovo vremenito zdravlje. Zato adventisti potiču zdravstveno istraživanje i bolničko liječenje, o čemu je prije bilo više spomena. To zacijelo nije sve što se može učiniti za ljudsko tijelo. Vjernici su pozvani živjeti skladno, hraniti se zdravo, vježbati svakodnevno i odijevati se udobno. Time se adventisti nehotice pridružuju plemenitim nakanama ekoloških pokreta u svijetu, ali ne iz svjetovnih razloga nego iz eshatoloških očekivanja. Posljedice su iste, premda su nadahnuća različita.

Iz svega što smo dosad iznijeli razvidno proistječe kako je adventistički pokret došao zapravo do ekologije tek neizravno i to preko svojih teoloških zaključaka: onom o stvaranju svijeta i onom o uskrsnuću tijela. Sa svoje pak strane modernitet je malo tu mogao utjecati, jer se u zbilji još nije bio ni povijesno pojavio. Ostaje dakle samo kršćanska teologija i njezine unutrašnje mogućnosti tumačenja kao povod za približavanje ekologiji. Jedno od tih tumačenja je jednostavno predusrela kasniji postmodernitet i obvezne ekološke sadržaje u njemu. Najkraće rečeno, postmodernitet je anticipiran teologijom, a ne dramatičnim pogoršanjem prirodnog okoliša u svijetu. Nešto se slično dogodilo s luteranskim kalvinizmom i cijelom baptističkom tradicijom, koji su svojom unutarsvjetskom askezom pridonijeli razvitku modernoga kapitalizma, iako su mu vremenski u mnogom prethodili (Weber, 1988:21). Kad se znade da je pokretač adventizma Williem Miller došao iz baptističkih redova asketskog protestantizma XVI. i XVII. stoljeća onda prijemor postaje do kraja jasan i razumljiv.

Zato se naposljetku Adventistička Crkva Sedmoga Dana rascijepala u očitu dvojstvu: s jedne strane pripada predmodernitetu, jer ne uvažava svjetovne razloge i razumske dokaze; s druge pak strane predviđa tjeskobe postmoderniteta u smislu neodgovornih ekoloških pothvata. Što se tiče moderniteta, njega adventisti sigurno ne žele prihvatiti, ali ne mogu ni proći bez koristi što im taj danomice donosi. Otud neograničeno rabljenje tehnike: od otvaranja tiskara, izdavanja novina, korištenja televizije preko uporabe prijevoznih sredstava, širenje znanstvenih metoda u medicini do osnivanja visoko opremljenih bolnica i učilišta (Séguy, 1993:92-93). Oporba što je adventisti upućuju racionalističkom modernitetu – pozivajući se na tipične prosvjetiteljske tvorbe pravednosti i razuma – samo je dobro došao izgovor za proširenje teološke etike na uznemirujuću stvarnost ekološkog pitanja, a nije odgovor na izvornu zabrinutost za tu stvarnost.

U zapetljaju između predmoderniteta i postmoderniteta, slučaj Adventističke Crkve Sedmoga Dana dodatni je pokazatelj da i religiozne ideje mogu djelovati na društvene prilike, a ne samo obratno kako smo se u izobilju naslušali u nedavnom razdoblju prevlasti marksizma. Malo svježeg weberovskog duha neće zacijelo nikome naškoditi. U tom je smislu raščlamba adventizma doista znanstveno korisna i povijesno poučena, makar značajno ne prekoračuje predekološki modernitet.

## **EKOLOGIJSKO OTKRIĆE RELIGIJE: APOKALIPTIČKE ZAJEDNICE**

Pokazali smo kako se mnogo prije pojave ekološke krize u modernitetu i pokušaja njezinih razrješenja u postmodernitetu javljaju – protiv svih tada važećih pravila društvenog determinizma – prvi začeci religijskog tumačenja ekološkog izopačenja svijeta koji je od Boga bio prvotno dobro stvoren i s vjernošću uzdržavan. Time je nehotice kroz religiju ostao otvoren put do ekologije. To su na poseban način ostvarili adventistički pokreti sa svojom teološkom razradom pojma kreacionizma. Drugačije čini se da nije moglo ni biti kad je u stvarnosti još posve izostajala bilo kakva prijetnja zlouporabe prirode od strane zagovornika moderniteta.

Povijesnim pak nadolaskom tog moderniteta i stvarnom prisutnošću gorućih problema zagađivanja okoliša, stanje se stubokom promijenilo, naravno samo u najnaprednijim zapadnjačkim društvima. Do ekologije se više nije dolazilo toliko teološkim domišljanjem koliko zbiljskim sučeljenjem s dramatičnim pogoršavanjem prilika u prirodnom okolišu. Zato uostalom društveni determinizam postaje prihvatljivijim objašnjenjem nego weberovsko shvaćanje utjecaja religije na društvo.

Čim je mnogostruki društveni razvitak dobio neočekivano ubrzanje poslije završetka Drugog svjetskog rata – zahvaljujući prije svega novostima tehnologije i porastom blagostanja – ekološki je problem naglo izbio u prvi plan i navijestio ne samo krizu moderniteta nego i mogućnost propasti tog istog moderniteta. Otud pobuna mladih početkom šezdesetih godina i istodobno pojava kontrakulture kao odgovora na spomenute prijetnje. S mnogih je strana bila najavljivana tmurna budućnost gradskoj i tehničkoj civilizaciji. Smatralo se da će napredak moderniteta nužno završiti kao apokaliptična drama svršetka svijeta. Pobuna mladih protiv tog moderniteta bila je najprije politička. Zato nije uspjela, ozbiljno ugroziti modernitet, premda ga je za trenutak stavila u pitanje.

Jedan je mali dio mladih pobunjenika iz kontrakulture – shvativši doslovce ekološke prijetnje moderniteta – pobjegao u neokaljanu prirodu. Živjeli su u blizini

naseljenih mjesta i nadovezivali se na mjesnu tradiciju. Njih su pomno pratili i izbliza istraživali francuski sociolozi religije D. Léger i B. Hervieu (Léger, Hervieu, 1979:7). Ubrzo su primijetili kako te iste skupine, poslije poraza oporbe službenoj kulturi, radikaliziraju svoja ponašanja i svoju ideologiju u odnosu na pogoršane ekološke prilike u svijetu (Léger, Hervieu, 1983:216). Stoga im nije preostalo drugo negoli napustiti svijet – koji je osuđen na napredak i na njegove pogubne učenike – kako bi se što prije vratili prirodi i pronašli u njoj posve drugačiji način življenja i mišljenja. U sociologiji se ta pojava inače pripisuje mladim buntovnicima koji su se počeli ustrojivati u neoruralne, nomadske, ekološke ili apokaliptičke zajednice, najviše rasprostranjene u Francuskoj, ali jednako djelatno prisutne u drugim zemljama Europe i Sjeverne Amerike. Ekologija je postala izlikom za pobunu protiv moderniteta. Tu onda valja tražiti razloge njihova odalečivanja od svih gospodarskih i društvenih mreža ovisnosti. Samo je bijeg u nomadski život potpune neovisnosti o civilizacijskim postignućima dostatno jamstvo za preživljavanje u nadolazećim teškim vremenima ekološkog umiranja zemaljske kugle. A upravo ta teška vremena, koje sa zebnjom iščekujemo, bit će obilježena velikom hladnoćom i groznom glađu. Izgledi za nadživljavanje imaju jedino one zajednice koje uspiju obnašati etiku skromnosti, vrline slobodnog siromaštva i ideale umjerenosti, ali i očuvati očite prednosti selidbenog življenja pastira, stočara i čuvara ovaca u prirodi. Njih neimaštine i nevolje ekološke katastrofe jamačno neće zateći i dotući, jer su na to već unaprijed spremni i dobro pripremljeni. U tom se sklopu povratak prirodi otkriva kao jedini način spasenja od zatrovanoga okoliša, koji su ljudi svojom tehnologijom »probudili«, »prevarili«, »izravnili« i »razbjesnili«. Raskinuvši s prirodom tisućljetne zaruke, čovjek je moderniteta još samo siluje ili joj nezasitno krade skrivena blaga iz majčine utrobe. Zato mu priroda više ništa i ne kazuje, osim što se prijetnjom ekološke smrti – kao prevarena žena – bijesno osvećuje.

U prvom razdoblju svojega razvitka te su nomadske ili neoruralne skupine bile izričito i isključivo ekološki određene, a prije toga i politički poticane. Nije onda iznenađenje što su njihovi zagovornici baš u neprimjerenosti i preuzetnoj nezasitnosti modernoga čovjeka za posjedovanjem i iskorištavanjem prirode vidjeli poglavito izvorište svih nesreća suvremenog ekosustava: u odnosu prema sebi, među bližnjima i prema biljnom i životinjskom okružju. U tom prvom razdoblju – dok još nisu bili usvojili religiozno opravdanje za svoje postupke – pripadnici su ekoloških zajednica za prosudbu nadolazećih teških vremena svu dokumentaciju posuđivali od spoznaja raznih znanosti. Usluge religije nisu im bile potrebne. Ustrajajući na tim svjetovnim uporištima, članovi su spomenutih zajednica zapravo svojim primjerom pokazivali put izlaska iz krize moderniteta: treba promijeniti dosadašnji način ljudskoga življenja u odnosu na prirodu, pa će se onda i sve drugo već lako nadodati. A upravo su male nomadske grupe trebale biti krunski dokaz te mogućnosti, jer će zahvaljujući njihovu uspjehu čovječanstvo nadživjeti apokaliptički kraj svijeta. Zato ih valja zamisliti kao jako izdržljive i otporne jezgre u mogućem općem rasapu, sposobne se suočiti s planetarnom ekološkom kataklizmom (de Miller, 1979:301). Smrt svijeta je doduše blizu, ali u isti mah i njegovo spasenje.

To je spasenje u početku bilo shvaćeno politički i ekološki. Tek će se kasnije nadograditi religijsko objašnjenje i iskazati religiozno proživljavanje istih iskustava i ishoda. Pokazalo se naime da svjetovni razlozi nisu uvjerljivo opravdanje za veliki pothvat sveopćeg spasenja čovječanstva od ekološkog uništenja, ali su zacijelo još manje dostatni za stvaranje posve novoga svijeta što će poslije toga izrasti na razvali-



nama moderniteta. Dapače, valja udariti temelje drugačijoj kulturi, obrnutoj od one netom potonule u brodolomu umjetnog svijeta prenapučenih gradova i zatrovane industrije. Religijski svjetonazor omogućuje tim zajednicama da svoje napore izraze u smislenim i mnogo širim odrednicama nego što su obična znanstvena pokrića ili pak neispunjena politička oduševljenja. Da bi opravdali zahtjevni povratak prirodi i izdržali mukotrpan opstanak u njoj, članovi zajednica moraju prihvatiti i preći na jedan općenitiji jezik religije, koji nadilazi puku činjenicu ugroženosti i daje čvršće i dugotrajnije opravdanje za teške kušnje i veliku nadu obnove svijeta.

Zbog tih razloga ekološke zajednice su potražile pomoć baš u religijskim tradicijama. Istraživanja su otkrila da je njih bilo više i da su sve podjednako dobro poslužile za nadahnuće: europsko kršćanstvo, kineski taoizam, južnoameričke indijanske religije, drevna židovska vjera i različite vrste ezoterizma. Najveća je sličnost otkrivena u usporedbi između današnjih neoruralnih skupina i pokreta srednjovjekovnog monaštva, posebice u njegovom cistercijanskom obliku. Zato prije spomenuti francuski sociolozi članove tih ekoloških zajednica nazivaju još i »novim monasima«, jer su stari i novi pustinjaci jednako živjeli teška vremena opstanka i preživljavanja čovječanstva. Religija je tim graničnim stanjima dala samo dublji i razložitiji smisao od političkog i ekološkog opravdanja.

To će biti razlogom da se ekološki povratak prirodi u članova nomadskih zajednica počinje shvaćati kao eshatološki događaj religijskog spasenja cijeloga čovječanstva. Drugim riječima, religijski je dodatak sve bolje tumačio ekološki pothvat. Budući da se mladenački politički pokret kontrakulture nasukao na plićake neuspjeha, ostala mu je još jedino religija za nadilaženje krize. Tako su politički bojovnici postali religijskim prorocima (Léger, Hervieu, 1983:78–84). Sve ukazuje na to da je ekološki prijemor bio uočljivije predočen u apokaliptičkim sadržajima nego u nemoćnim ushitima svjetovnih revolucija. Tematika katastrofe i spasenja se ucepljuje na iskustvima jednog izjalovljenog pokušaja rješenja ekološkog pitanja. Jer, religija čini podnošljivijom i snošljivijom društvenu rubnost članova nomadskih zajednica, dajući smisao ekološkom djelovanju na mjesnoj razini. S obzirom da je društvo moderniteta neozdravljivo, spasenje je moguće samo za one koji se izvuku, prežive i nadžive katastrofu, stvarajući kvasac za novi i bolji svijet. Za to pak preživjeti i nadživjeti valja uvesti strogu stegu u zajednici, prihvatiti odricanja, izabrati siromaštvo i žrtvovati se za buduće naraštaje, što će sve teško proći bez duhovne pomoći i mistike dobrote. Ako dakle ne bude unutrašnje duhovne promjene u korist skromnosti, etičnosti, štedljivosti i religioznog predanja neće se moći ni postići izvanjski pokret zbiljskog i djelatnog zahvata u ekosustavu. Za te zajednice religijsko nadahnuće postaje nepreskočiv uvjet ekološke zauzetosti. Ukratko, »potreba za smislom djelovanja« preoblikuje se u »potrebu za religijom«.

U tom okviru religija pruža svim zagovornicima ekološke zauzetosti mogućnost čitanja vlastitih kušnji kao metafore stalne metafizičke borbe i sukoba: sklada protiv nereda, dobra protiv zla, života protiv smrti i postojanja protiv nestajanja.

Iz svega što smo dosad rekli proizlazi da su apokaliptičke zajednice prošli posve obrnuti put od adventističkih pokreta. Prvi su se naime uputili od religije i došli do ekologije, dok su drugi započeli s ekologijom, a završili s religijom. To ne bi smjelo odveć čuditi, jer su adventisti živjeli u predmodernom dobu u kojem su gotovo svi prilazi ekologiji bili zatvoreni. Drugačije je s apokaliptičkim zajednicama. One se javljaju u drugom razdoblju moderniteta kad pogubni učinci razvitka dolaze do punog izražaja i povod su krize tog moderniteta.

## EKOLOGIJA U NOVIM RELIGIJSKIM POKRETIMA

Za razliku od dvaju prethodnih primjera – Adventističke Crkve Sedmog Dana i apokaliptičkih zajednica – novi će religijski pokreti biti već od početka potpuno i nepovratno uključeni u krizu moderniteta i mogućim ishodima postmoderniteta. Zato su u sâmom središtu naše zaokupljenosti i pažnje. Ti se pokreti inače javljaju u Europi i Sjedinjenim Američkim Državama početkom 1970. godine, a na tragu su neuspjele mladenačke političke pobune i stišane kontrakulturne oporbe. U početku vezani uz samo jedan naraštaj i s nesretnim psihodeličnim bijegom u prazninu, zagovornici novih religioznih iskustava počinju polako oblikovati nove skupine i njihova sakralna učenja.

Društveni je okvir postanka i trajanja novih religijskih pokreta poznat i dovoljno sociološki istražen. Šire se nadovezuju na postupni nestanak svih prelaznih i posrednih struktura – kao što su proširena obitelj, mreža istovrsnih susjedstava, konvencionalnih Crkava – i na uspostavu stroge privatnosti. Ljudske se osobe naime nalaze sve više u pokretu, oslobođene od svojih ukorijenjenosti u tradiciju, posve neovisne i lišene zajedničkih vrijednosti, prepuštene su isključivo sebi i odluci vlastita odabira na ponuđenu tržištu ideja. Mladi koji prilaze novim religijskim pokretima zapravo su »proizvod« te logike društvene razgradnje. U isti mah oni svjedoče o probuđenoj nostalgiji za povratkom u male i intimne ljudske zajednice što su ustanovljene po ljudskoj mjeri, jer su odgovor na prijetnje gradskih pustinja bezimnosti. Dapače, na redu je društvena fragmentacija identiteta i pokušaj njezina nadilaženja ulaskom u privremena i kratkotrajna bratstva ljudi istih sudbina u svijetu. Svatko osjeća nezadrživu potrebu za čuvstvenom podrškom od svojih bližnjih. Ukratko, riječ je o traženju spasenja u strašnim osamljenostima i nepoznanstvima društva moderniteta.

Da bi zadovoljili takvu težnju mladih, novi religijski pokreti su bili prisiljeni gotovo ponovno izmisliti ili stalno izmišljati njihov sakralni svemir smisla. Stoga se u suvremenom inkubatoru postmoderniteta na sinkretični način miješaju religijski sadržaji najrazličitijih tradicija, ali istodobno i najnoviji znanstveni i paraznanstveni prinosi, pružajući barem neko osmišljeno značenje ljudima u ne smislu nedovršena moderniteta. Čini se da je individualizacija religioznog iskustva postala jednim mogućim odgovorom na globalizaciju ljudskih sudbina. Poslije kraha ljevičarske politike »širenja vlasti« slijedila je nužnost nepolitičkog »širenja religiozne svijesti«, jer druge jednostavno na vidiku nije bilo. Nije dakle riječ o tome da se uđe u neko »novo društveno razdoblje« nego da se dostigne »nova svijest«, a ona je mogla biti samo religiozna.

Po sebi se razumije da će u tako izričito pluralističkom ozračju postmoderniteta, gdje se različite ideje nude u izobilju, a niti jedna posebice ne povlašćuje, upravo novi religijski pokreti imati iznimnu prednost u pogledu mogućnosti svojeg neprestanog mijenjanja i uspješnog prilagođavanja razvitku društvenih prilika. Zato ti pokreti daleko brže odgovaraju na nove izazove i lakše usvajaju – ustrojbeno i u svojem religijskom učenju – nove teme iz područja svjetovnosti nego što to uspijevaju učiniti velike i nezgrapne tvorbe tradicionalnih Crkava.

No od novih religijskih pokreta do ekologije ostao je još uvijek dug i neprokrčen put, koji treba prevaliti. U tom je sklopu svakako znakovit podatak da se u mnogim znanstvenim djelima o novim religijskim pokretima nigdje izrijeком ne spominje i ne razrađuje tema o ekologiji: od ranijeg J. Beckforda (Beckford, 1985:327) do najnovijeg

J. Salibe (Saliba, 1996:240). Svuda se taj postmodernistički sastojak njihova učenja preskače ili čak prešućuje. Tome nehotice pridonosi jednostrano usmjerenje znanosti na samo psihologijski i psihopatologijski pristup novim religijskim pokretima, što ga jamačno prekomjerno rabe upravo američki istraživači spomenute pojave (Shupe, 1981:129). Stoga se nerijetko dobiva pogrešan dojam da su nove religijske skupine isključivo pribježište duševno bolesnih ljudi ili žrtava osobnih lišenosti, pa se sociologija nema što u to odveć uplitati. Ako stvar tako postavimo onda do ekoloških tema zapravo nećemo nikada ni stići jer su one unaprijed isključene iz obzorja stručnog propitkivanja i primijenjenog istraživanja. Slijedom toga ne bi nas smjela iznenaditi činjenica da je sociologija religije relativno kasno počela upućenije raspravljati o ekologiji u novim religijskim pokretima.

Nakon svega možemo ustvrditi – unatoč označenim zaostajanjima – da ekološke teme dolaze do svojeg punog izražaja tek pojavom i razvitkom novih religijskih pokreta, jer je prostor njihova učenja i djelovanja već posve postmodernistički. Pritom dakako mislimo samo na ekološko–feminističku odrednicu postmoderniteta, dok njegovu dekonstruktivističku filozofiju ostavljamo po strani (Bahovac, 1997:39–60), jer izravno ne spada u predmet našega zanimanja.

U novim religijskim pokretima susrećemo mnoštvo učenja koja se upiru potvrditi svoju usku povezanost s ekološkim problemima. Štoviše, protokom vremena i medijskim predstavljanjem rastućih prijatni za čovjekov okoliš, za članove novih skupina postaje ne samo poželjno nego i jako korisno ustrajavati na tim privlačnim temama. Ekologija se naime pokazuje – uostalom kao i feminizam i terapijske duhovne tehnike – pogodnim sredstvom najlakšega posredovanja religije sa suvremenim svijetom. Bez toga bi novi religijski pokreti ostali vjerojatno zatvoreni u sebe i prepušteni sami sebi. Ovako su se spretno ubacili na tržište ideja i dali doličan publicitet svojoj duhovnoj ponudi. Naravno, broj je novih religijskih pokreta zaista golem, ali nije ni zanemariv onaj što izravno i otvoreno promiče ekološku svijest. Još više dakako ima onih novih religijskih pokreta koji neizravno i usputno upozoravaju na dužnosti odražavanja i očišćenja prirodnog okoliša kao izvršavanje vjerskih obveza. Među prve valja, primjerice, spomenuti skupinu *Eko život* osnovanu 1973. godine od kanadanina Normansa Williamsa. Te skupine moramo predočiti kao razgranatu mrežu samoodređenih zajednica koji pružaju globalnu alternativu ljudima iz postojećih društava. U tu svrhu oni prodaju ekološku hranu i obavljaju radikalni povratak zdravom i izvornom životu u prirodi. Promiču također mirotvorstvo, plemenski poredak i ideologiju zelenih, a prošireni su u cijeloj Europi, Japanu i Kanadi.

U drugu vrstu novih religijskih pokreta – onih što neizravno i usputno tematiziraju ekološke sadržaje – spada zacijelo najveći broj takvih skupina. Njihov bi nas iscrpni prikaz odnio u opširnost i nepreglednost. Zato se dobro držati podijele koju je predložio talijanski sociolog E. Pace (Pace, 1993:197–217), jer u njoj dolazi do izražaja i mogućnost uočavanja različitosti između pojedinih zajednica. On je naime izabrao samo tri takva nova religijska pokreta i njih onda uzeo za primjer znanstvene prosudbe, dok je druge izostao. Riječ je poblje o pokretu gurua Bhagwan Shree Rajneesa, **Međunarodnog društva za svijest Krišne** ili kraće **Hare Krišna** i skupinama okupljenih oko duhovnog učitelja Sai Babe. U njima je ekologija na različite načine došla do izražaja, pa tu tipologiju valja razraditi.

Podimo od prvoga primjera. Novi religijski pokret poznat po imenu svojeg predvodnika Bhagwan Shree Rajneesa prošao je zaista brojne i tegobne preobrazbe i

preinake u učenju i djelovanju. Svejedno, od početka je bio nadahnut izvornim budističkim tantrizmom, koji je ubrzo ušao u vode bujnoga sinkretizma, zbrajajući istočnjačku religijsku baštinu sa zapadnjačkim idejama iz područja psihologije. Taj se čarobni *cocktail* vjerovanja i znanja pokazao ne samo prihvatljivim nego i privlačnim za mnoge ljude iz postmodernističkoga doba. Svoje je prvo prosvjetljenje Bhagwan Shree Rajneesh doživio 1971. godine u Indiji. Deset godina poslije se seli u Sjedinjene Američke Države, gdje će nastaviti djelovanje duhovnoga učitelja i vođe pokreta. Za njega je ljudski život prije svega igra, pjesma, ljepota, radost, sloboda, blaženstvo i blagoslov, jer sve stvoreno u isti mah je božansko. Čovjek mora prihvatiti život onakav kakav jest: jednostavan i prirodan, bez strahova i gorčine. U tom nas priječi moderno neurotizirano društvo sebičnjaka koji su okrenuti samo vlastitim koristima i promaknućima. Ipak posredstvom meditativnih tehnika ljudi se mogu uspješno osloboditi od uzništva *ega* i jarma društvenih uvjetovanosti.

U skupinama Bhagwan Shree Rajneesh skrbi za sudbinu planeta je vidljiva kroz dvije susljedne tematske cjeline: apokaliptičnoj i utopijskoj. Prva ističe strašne prijetnje koje dolaze od moderniteta i njegova racionaliteta, a zapravo navješćuju ekološki kraj svijeta. Uzroke tome valja tražiti u tržišnom gospodarstvu, želji za dobitkom pod svaku cijenu, naglom tehnološkom razvitku i nezasitnom iskorištavanju prirodnih bogatstava. Dapače, i sama je znanost postala nekako nasilničkom, nasrtljivom, napadačkom i prijetećom, pa je doživljavamo kao neprijateljsku prirodu, iako smo od iskona s njom nerazdvojivo povezani. Čini se da je etika koristoljubivosti sve zarazila i sve iskvarila. Budući da niti naša kultura, filozofija i religija nisu bitno drugačije, spas se od njih teško može očekivati. Zato učenje Bhagwad Shree Rajneesh ide od sâmihi ishodišta prijepora: današnje opće vizije čovjeka, svijeta i svemira koju treba zamijeniti novom općom vizijom čovjeka, svijeta i svemira. Time ulazimo u drugu tematsku cjelinu, onu utopijsku. Nju pak nikad nećemo dostići ako najprije ne prihvatimo jedinstvo čovjeka i njegovu ovisnost o ekosustavu. Bez dakle jednog šireg i dubljeg obrata u području religioznosti i kulture življenja modernih ljudi ništa se neće promijeniti. Umjesto isječaka, valja nam se vratiti cjelini. Novi je čovjek na vidiku i njega promiče pokret Bhagwan Shree Rajneesh.

Da bi tu utopiju učinio vjerojatnom i barem malo vidljivijom čovjeku moderniteta, Bhagwan Shree Rajneesh poduzima nesvakidašnju pustolovinu: podiže usred pustinje u Oregonu svoj novi idealni grad **Rajneeshpuram**, mjesto susreta neba i zemlje, uređen po načelima globalne ekologije. Ta se zajednica vjernika nudi kao alternativa životu u prljavim i zagađenim gradovima: u njoj ljudi pokušavaju uspostaviti sklad s prirodom i svojim bližnjima. Dobrovoljni rad je izjednačen i doživljen kao duhovna meditacija. Takav novi grad – sličan **Zlatnom Gradu** Thommase Campanelle – morao bi pokazati sve mogućnosti sjedinjenja znanstvenog mišljenja i zapadnjačke tehnologije, s jedne strane, i otkrivene istočnjačke religiozne mudrosti, s druge. Točka njihova susreta ostvaruju se upravo na prostoru ekologije i širi posvuda uokolo sebe: u novim društvenim odnosima i neočekivanim duhovnim napredovanjima, što inače uvijek ide zajedno i ne može se rastavljati. Četiri godine plodnog trajanja ekološkog grada **Rajneeshpurama** – koji nažalost nije nadživio svojeg utemeljitelja – ima iznimno značenje za ideju postmoderniteta. U njemu je bio makar za kratko ostvaren ne samo plan prirodne ishrane, reciklaže otpada, uspostave seoskog gospodarstva i pune zaštite okoliša – kao odgovor na apokaliptične strahove svršetka svijeta – nego je prethodno označen i pokazan duhovni poticaj svake ekološke odluke uopće: utopije

osobne i zajedničke meditacije posvećenja novoga čovjeka. U tom je onda smislu moguće zaključiti kako ekologija u krajnjoj crti ovisi o ekozofiji.

Poslije opisa prvog zadržimo se sada na opisu drugog primjera. On se najbolje obistinjuje u ekološkom učenju i življenju sljedbenika novog religijskog pokreta **Hare Krišna** koji je 1966. godine osnovao Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Njegove učenike susrećemo na ulicama velikih svjetskih gradova kako u narančastim sarijima i ošišanih glava radosno sviraju i plešu, uzvikavajući *mantru* o Hari Kršni, jer se Bog i njegovo ime zapravo nikada ne razlikuje (Judah, 1974:96). U opreci prema pripadnicima karizmatičnog predvodnika Bhagwan Shree Rajneasha, članovi novog religijskog pokreta **Hare Krišna** zagovaraju i provode potpuno odvajanje od modernoga svijeta i uspostavu takve asketske stege koja gotovo podsjeća na monaški način življenja iz ranoga kršćanstva. Ako je sve zlo u svijetu, onda moramo od toga svijeta što dalje pobjeći. Za to pak postići nije se dakako dovoljno prostorno povući nego i duhovno pripremiti za osamljenost: otklonom mesne i riblje hrane, alkoholnog pića, kave, čaja i duhana; odustajanjem od gledanja športskih priredbi i drugih igara koje rastresaju ljudski duh; umjerenim suzdržavanjem od seksualnoga života (Terrin, 1985:39–41). Dok drugi religijski pokreti traže puteve posredovanja između istočnjačkih i zapadnjačkih kultura, sljedbenici **Hare Krišna** čvrsto ustrajavaju samo na nostalgiji za hinduističkom baštinom. Nagodbe s modernitetom nema i ne može nikad niti biti.

U tom ozračju radikalnog prekida s modernitetom treba sad premisliti ekološki problem postmoderniteta. I ovdje početak opet pripada apokaliptičnom ozračju teških i mračnih vremena, koji se sabiru u razdoblju *kali-yuga*, kad će golemi valovi zla i mržnje preplaviti svako ljudsko dobro. Pred tom zastrašujućom slikom Bhaktivedanta Swami Prabhupada se utječe ekološkoj preporuci o prirodnom životu, seljačkom zajedništvu, zdravoj hrani, čistom zraku i smanjenoj potrošnji. Ono što iznenađuje jest brzina i spretnost vodstva pokreta da odgovori – na postmodernistički način – na opetovane i teške izazove moderniteta u oblasti ekologije (Pace, 1993:209). Umjesto pobune duhovni vođa **Hare Krišne** preporučuje svojim učenicima selidbu iz grada i povlačenje u brojne seoske *ashrame*, gdje po uzoru na središnju zajednicu **Višnadava** u Sjedinjenim Američkim Državama, treba zavladati krajnja materijalna jednostavnost i veliko duhovno bogatstvo. Zato je između religioznosti i ekološke svijesti stavljen znak poistovjećenja.

Završimo s trećim primjerom koji se odnosi na novi religijski pokret indijskog gurua Sai Babe, duhovnog učitelja i iscjeditelja, koji se smatra zadnjim *avatarom* Višne. Njegovo učenje doduše dolazi iz istočnjačke kulture, ali mu je cilj sinkretičan. Želi naime pokazati neočekivanu i iznenađujuću podudarnost učenja pet velikih svjetskih religija i prednost baš takvog sjedinjujućega motrišta. U njima ćemo naći uvijek iste odrednice: istinu, ispravno djelovanje, mir, nenasilje i ljubav. To je uostalom logična posljedica shvaćanja da je božansko nazočno u svim stvarima, osobama i zbivanjima. Cijela je priroda oživljena Bogom. Neznanje pak o tome poglaviti je uzrok svih sukoba između naroda i svih ekoloških nesreća u svijetu. Moderni otuđeni čovjek jedino drži do novca, društvenog položaja i moći. Da bi to postigao obavlja nasilje nad prirodom, koja mu onda odgovara ekološkim nesrećama.

Lijek za to koji predlaže Sai Baba je vrlo jednostavan: prvo, postaviti granice ljudskim željama; drugo, početi služiti bližnjima i Bogu, a ne se njima koristiti za svoje potrebe; treće, posvemašnje se posvetiti traženju sjedinjenja s Bogom. Kako je u nama na dnu duše položena božanska čestica, moramo putem prosvjćenja postati osobe

božanske naravi da bismo spoznali Boga, što je obrnuto od dosadašnjih putova. Otud naposljetku obrana holističke antropologije i panteističkog svjetonazora, a onda dosljedno tome daljnja ekološka zabrinutost za svijet čovjeka. Nije dakle rješenje u bijegu od svijeta nego u duhovnoj preobrazbi sebe, a posredno i sâmoga svijeta. Stoga znanstvena ekologija nije nikad u središtu učenja Sai Babe, ali jest nužna i nepreskočiva posljedica toga učenja.

## SUKOB MEĐU EKOLOGISTIMA: RELIGIJSKA SEKTA AUMISTA

Slučaj manje poznate ekološke sekte aumista pod imenom **Mandarom** zaslužuje našu posebnu pažnju, jer se ona po mnogim svojim obilježima razlikuje od novih religijskih pokreta. Stoga smo je namjerno nazvali sektom, a ne skupinom ili pokretom. U njoj naime ne prevladavaju toliko postmodernističke oznake, koliko dolaze do izražaja predmodernističke težnje. Osnovao ju je Gilbert Bourdin, inače učitelj *yoge* i liječnik, religijski školovan u Indiji. Kasnije će se proglasiti svemirsko–planetarnim spasiteljem i uzeti ime Hamsah Manarah, koji naviješta dolazak Boga na zemlji. Kao i njegovi uzori i aumizam želi biti univerzalnom religijom. Protiv nje nasrću demoni, jer privrženici sekte **Mandarom** okupljeni oko svojeg vođe Hamsah Manaraha brane zemlju od ekološke propasti i kane je spasiti u vječnosti.

Za nas će jamačno biti od posebne važnosti prikazati sukob te sekte sa svjetovnim ekološkim skupinama, premda su jedni i drugi zauzeti zapravo istim ciljem: spasenjem prirode od smrtonosna uništenja i potpune propasti. Ne treba pritom prešutjeti ni činjenicu da su na račun sekte upućeni ozbiljni prigovori i teške optužbe i to u službenom izvješću parlamentarne komisije u Francuskoj 1996. godine, što sa svoje strane sociologijska znanost dakako nije prihvatila (Berzano, 1996:315–320). U svakom slučaju aumistička religija zagovara i naučava sinkretični sustav u kojem Hamsah Manarah zauzima jednako mjesto u *patheonu* kao Isus Krist i Budha, čiji su kipovi imali ukrašavati njihov zajednički hram. Inače, takvo učenje stavlja u središte značenja zakon kružnog povratka koji određuje svu zbiljnost. Zato različita razdoblja dijele tijekom vremena: zlatno, srebrno, bakreno, znanstveno, željezno i opet zlatno doba. Za taj nauk zemlja je živo biće, pa se svi njezini sastojci polako razvijaju: životinje i ljudi. Ipak, demoni igraju važnu ulogu u njihovim odnosima. No bez utemeljitelja sekte Hamsah Manaraha, ti se odnosi – životinja, ljudi i demoni – neće moći nikada skladno uspostaviti, jer su u prošlosti bili rastrgani i izopačeni.

To je razlogom da ekologija – kao zaštita okoliša – postaje sastavnim dijelom aumističke mistike koja pomaže ljudima povesti brigu o štetama pustošenja zemlje i živih bića na njoj. U postupku pomirenja čovjeka s prirodom uloga je religije dakle neizbježna. Bez ispunjenja njezinih duhovnih pouka, kazna Božja sigurno dolazi velikim koracima u susret zasljepljenim ljudima. U religioznom rječniku aumizma to se može izreći predodžbom o tome kako su cijela priroda i sve životinjske vrste u njoj nepovratno podvrgnute *karmi* nesavršenog **Željeznoga doba**, pa ih jedino bog i njegovo utjelovljenje u osobi vođe sekte Hamsaha Manaraha može učinkovito osloboditi. Slično čovjeku i priroda na neki način ima potrebu proći kroz stanovitu inicijaciju kako bi ušla u edensko **Zlatno doba**.

To je potonje potaklo članove sekte da izgrade jedno sveto mjesto u prirodi, gdje će obavljati ne samo inicijacije novih pridošlica nego i stvarno oslobađati prirode od nagomilane *karme*. Zato njihov vođa podiže na vrhuncu jednog brda u Alpama

ekološki grad i naziva ga istim imenom sekte: Mandarom. Vidjeli smo netom da je slično učinio Bhagwan Shree Rajneesh sa svojim *Rajneeshpuram*, Bhaktivedanta Swami Prabhupada sa svojim *Višnadava* i Sai Baba sa svojim *ashramom*. No za razliku od njih Hamsah Manaraha nailazi na neočekivane prijetnje i to baš od strane pristalica svjetovnih ekoloških pokreta, što zaista predstavlja jedinstven i izniman slučaj sukoba dviju istorodnih zajednica koje se jednako brinu za očuvanje prirodnog okoliša, makar na različite načine.

Prvi su uzbunu digli predstavnici sredstava za priopćavanje, a za njima članovi raznih anti-sekta udruga. Pridružili su im se ubrzo i ekologisti, predvođeni bojovnim Robertom Ferratom iz obližnjega mjesta. Svi su oni jednako istakli da zdanje Mandarom narušava okoliš i ugrožava ravnotežu brda, tražeći čak rušenje hrama. Ekološki razlozi bili su dakle uporabljeni u borbi protiv jedne izrazito ekološke i religijske skupine. Od 1992. do 1995. godine umnožili su se napadaji i raspirila rasprava. Gilbert Bourdin ili Hamsah Manaraha biva kratkotrajno pritvoren, a gradnja hrama s piramidom obustavljena. Cijela ta strka i zbrka – pravna i medijska – dovela je na kraju do žestokog suprotstavljanja dviju ekoloških zajednica. Talijanski je sociolog M. Introvigne (Introvigne, 1998:103-110) pokušao dati tumačenje tim zbivanjima. Za njega je zapravo riječ o sukobu dviju različitih vizija ekologije: jedne religijske i druge svjetovne. Aumistička ideja ekologije ostala je neodvojivo povezana s religijskim shvaćanjem povijesti, na što smo prije upozorili. Štoviše, obredne moći likova u hramu bile su jednako odlučne za planetarnu inicijaciju, ali istodobne korisne za prirodni okoliš. Iz toga slijedi da je sukob dvaju pokreta bio više potican ideološkim razlikama u razumijevanju religije nego što ih je sličnost u skrbi za prirodom uspjela približiti. Zato uostalom ta groteskna pripovijest o ekologistima što se urnebesno svađaju pripada nedvojbeno predmodernitetu, iako se sve zbiva u zemlji punog cvata i rascvata europskog postmoderniteta. Hram pak na vrhu jedne od planina u francuskim Alpama najuvjerljivija je slika te zaostalosti i zastalosti u vremenu i prostoru.

## EKOLOGIJA U NEW AGEU ILI RADOST PRIRODE

Naš će prikaz biti osjetno olakšan spoznajom da većina novih religijskih pokreta već po određenju ulazi u tijek *New Agea*. Mnogi vrsni stručnjaci (Melton, 1986:120-121) na to opetovano svraćaju pozornost, svrstavajući neke od novih religijskih pokreta u duhovnu matricu *New Agea*, pa onda, primjerice, i one prije spomenute kao što su zajednice Bhagwan Shree Rajneesha ili Sai Babe.

Na početku pripomenimo kako zahuktale i nepomirljive rasprave o *New Ageu* nisu jamačno do kraja dovršene, pa ih valja s velikom lakoćom i neopterećenošću primati, gotovo na postmodernistički način. Određenje pak toga pojma i društvene zbiljnosti nije lako dati ni dobro upućenima, a kamoli bojovnicima iz zemalja gdje su ideološke podijele bile do jučer vladajućim uzorkom razmišljanja i suđenja. *New Age* kao nešto posve neodređeno i rasplinuto koje u sebi zbraja oprečne ideje i suprotna ponašanja teško može biti ikada dovoljno znanstveno i točno određeno. Otud neslaganja i nesporazumi. Unatoč tome bit će dozvoljeno ustvrditi kako je *New Age* upravo početak jedne nove trostruke paradigme: holističke, ekologičke i duhovne (Berzano, 1999:33). Po srijedi je dosad nepoznato mentalno stajalište, otvoreno u isti mah prema prošlosti i budućnosti. Zato su dualizmi najveći neprijatelji *New Agea*: oni dijele prirodu, čovjeka

i Boga, jer su zaokupljeni izvanjskim rascjepima, a ne unutrašnjim duhovnim povezanostima.

U tome onda valja tražiti uzroke zašto sociologija religije u pogledu *New Agea* danas radije govori o pojmu *networks*, mreži različitih osoba, djelovanja i ideja, dotično nebulozi i duhovnom tržištu nego o učenju i sustavu vjerovanja, a da dobro ustaljene i čvrsto ustrojene crkvene ustanove ne spominjemo. Toga jednostavno u *New Ageu* nema i pogrešno ga je uvlačiti u ideološke kalupe ili rastezati na prokrustove postelje. Radi se prije svega o unutrašnjoj duhovnosti čovjeka i ispunjenju težnja njegova duhovna bića (Heelas, 1996:1–2). Poslije sržnog ishodišta spritualizacije sebe sve drugo tek dolazi. Stoga je u nekom neobavezno smislu *New Age* moguće odrediti kao pokušaj sjedinjenja golemoga mnoštva različitih prinosa iz prostora nove duhovnosti i skupljanja toga pod jednim istim religijskim imenom i sadržajem. Svejedno, odsutnost bilo kakve središnje točke okupljanja, svetog teksta ili zajedničke ideologije otvara vrata brojnim neskladnim iskoracima i posebnim viđenjima tog istog duhovnog zbivanja (York, 1995:251–254). Jedinstvo zacijelo nije dostignuto, premda se i o nekom početnom neredu teško može govoriti. *New Age* postoji, ali nije baš sigurno što on stvarno znači. Još je manje dokučivo od čega se sastoji jer sabire u sebi toliko sastojaka – raznorodnih i suprotstavljenih – da kao cjelina izmiče ljudskoj moći spoznavanja.

U svemu tome se nerijetko podcjenjuje uloga elektroničkih medija koji su zapravo prije stvorili *New Age* ili barem omogućili njegovu pojavu nego što je to bilo obrnuto. Bez njihove pomoći *New Age* bi sigurno izostao kao globalni fenomen. Dapače, nova religioznost je isključivo proizvod upravo sredstava za priopćivanje. Izvanredno i čudesno širenje *mass-media* i povećanje obaviještenosti općenito bili su ključni čimbenici u nenadanoj pojavi duhovne mreže *New Agea*. Od telefona i radija prešlo se na televiziju, a onda na mobitel i Internet. Zahvaljujući njihovoj posredovanju današnji je postmoderni čovjek u prilici upoznati drugačije načine življenja i posve nepoznata religiozna iskustva ljudi. Sakralni je pluralizam dio mentalnog obzora. Svuda se nude duhovne alternative i širi globalna svijest, što u stvari i nije drugo doli *New Age*. Ono što se dakle u njemu zbraja nisu spoznaje o svetome nego iskustva o svetome. A ta iskustva mogu biti vrlo različita (Van Hove, 1999:161–172), pa se njihovim pukim nabranjem ništa bitno ne postiže kad se ionako obrat nove religioznosti nije ni dogodio u području otkrića sakralnih predmeta nego u dubljem obraćenju religioznih osoba.

Kako u novim religijskim pokretima tako i u *New Ageu* ekologija je tek dio jedne šire cjeline u kojoj nema središta jer je u njoj sve prethodno jednako vrijedno za ljude što su stavljeni u položaj da sami stvaraju svoj religijski svjetonazor, a ne da ga od crkvene ustanove ili pobožne obitelji primaju u nasljeđe. Ono što je u postmodernitetu prihvaćeno kao religiozno iskustvo postaje odmah i ključno, jer je potpuno neovisno odabrano od pojedinca na tržištu ideja. Zato u *New Ageu* nema ljestvica religijskih istina nego samo istina religioznoga pojedinca koji te istine slobodno usvaja i stvara. Ako pak ekologija uđe u vidokrug njegova duhovna izbora, postat će mu odmah i središnjom istinom, uz mnoge druge koji se po sklonostima i unutrašnjim sličnostima nadodavaju. To ukratko znači da je ekološki sastojak u *New Ageu* i bitan i sporedan, ovisno o odluci onoga koji oblikuje svoj svjetonazor iz posuđenih i kupljenih komadića raspadnutih starih i novih religija na duhovnu tržištu golemog super-marketa postmoderniteta. Ukoliko mu pritom ekologija postane dijelom religijske slike svijeta utoliko će se prije sakralizirati.



Iako bez prisile uzete s ladica duhovne ponude i spomenutog super-marketa, ekologija biva redovno prihvaćena u sklopu drugih sličnih povezanih tema *New Agea*. Stoga u njemu nema pristalica samo ekoloških vrijednosti nego ima takvih koji se u okviru drugih vrijednosti postmoderniteta trude zaštititi prirodu od općeg uništenja. Otud potreba da se uoče i opišu najprije te šire i obuhvatnije cjeline u kojima je ekologija tek dobro uklopljena sastavnica. Poznavatelji *New Agea* prvi takav krug pronalaze u iskazima Univerzalne i Kozmičke Svijesti ili Duhovne Energije, što se prelijevaju kroz svu stvarnost i oživljuju je iznutra. Svijest – jednako ljudska, svemirska i božanska – mogu se proširiti sve do u beskonačnost, ali uvijek kao ista tvorba.

Drugi krug zahvaća cjelovitost stvarnosti, a u *New Ageu* ga običavaju označiti imenom holizam, koji upućuje upravo na tu cjelovitost. Holizam je središnji pojam i neizostavan temelj svake rasprave o novoj religioznosti. Za glasnogovornike *New Agea* čovjek nikad ne može biti shvaćen u njegovoj izdvojenosti i odvojenosti. Naprotiv, prilaz mu mora biti jedino globalizirajući. Povezan s religijom holizam se preoblikuje u stanoviti kozmički misticizam koji prožima sve stvoreno. Zato je svijest posvuda proširena, a ne materija. Isto se može ponoviti za duhovno i čovjeku unutrašnje. Duhovno pak traženje sastoji se u spajanju te svijesti sa svim onim što ljude okružuje: poznatim i nepoznatim, vidljivim i nevidljivim, dohvatljivim i nedohvatljivim. Jednaka spiritualna energija stanuje i kreće se u svim mineralima, biljkama, životinjama i ljudima, čineći jedno velike Sve. Takav se holizam potanje očituje kroz tri pravila: prvo, sva je stvarnost nedjeljiva, a ne zbrojena od sastojaka; drugo, stvarnost je posve živa i oživljena; treće, stvarnost je poticana od nematerijalnih vibracija, od jedinstvene svijesti i od svenazočnog duhovnog počela.

Od holizma je bio otvoren put do ekologije, samo je trebalo holistička načela proširiti i primijeniti na područje odnosa čovjeka s prirodom. Sveopće se solidarnost uspostavlja između svih bića u svijetu, posebice ljudi sa zemljom, što dodatno stvara njihovu potpunu međuovisnost. Još više, čovjek se sa zemljom poistovjećuje i stvara jedno tijelo, tvoreći tako neupitno jedinstvo. A upravo je u naše dane taj duhovni organizam teško bolestan i gotovo na smrt osuđen. Znakovi su toga vidljivi i nije ih teško zamijetiti. Stoga suvremeni čovjek beznadno i uzaludno traži svoju sreću koja mu čini se stalno izmiče. Pogađaju ga ratovi, ne daju mu mira društvene nepravde, unesrećuju odnosi između spolova i uznemiruju sukobi naraštaja. Sa stajališta *New Agea* baš je zemlja ta koja je prije svega bolesna, a tek onda sve drugo, o čemu svjedoče brojne zabrinjavajuće pojave: postupno nestajanje tropskih prašuma, nekontrolirano onečišćenje prirode, umnožavanje otrovnih otpadaka, izlučivanje opasnih plinova, nepovratno smanjenje broja životinjskih i biljnih vrsta, ali naravno mnogo štošta drugo (Keller, 1990:47). Ako zemlju ne ozdravimo, ni ostalo nam se neće dati. Ta je uzročnost u *New Ageu* jako istaknuta i otkriva naličje čovjekovih obveza ne samo u ekološkom pogledu nego mnogo šire: kao dužnost odgoja za obostranu naklonost, suradnju u zajedništvu, međusobnu pomoć, prihvaćanje drugoga, snošljivost, nenasilje i mirotvorstvo. Bez njih bi i ekološka svijest ostala dugo nepokrenuta i neostvarena.

Budući da je ekologija danas dospjela u sjecište mnogih pothvata, njezin je utjecaj bez dvojbe mnogo porastao. Dapače, pokazalo se kako ekologija polako počinje zamjenjivati i zauzimati središnje mjesto u učenju i djelovanju *New Agea*, potiskujući druge sadržaje i prijeteci da cijeli pokret odvede u postmodernističko oduševljenje za zelene i slične izbore općenito. Ukratko, ekologija je postala širim pojmom i većim

pokretom od *New Agea*. U tom sklopu nije samo svijet zamišljen kao ekosustav nego je to također postao i sâm čovjek, uklopljen u prirodni okoliš. Njegov se život odvija u naporu stvaranja sve savršenijeg sklada između ljudi, muškarca i žene, čovjeka i prirode. Zato se jednako posvećuje radu i duhovnosti, znanosti i ugodi, hrani i vježbi, smislu i ljepoti. Poslije *networksa* u *New Ageu* sada se nudi ista takva mreža u ekologiji, koju valja održavati u stalnoj ravnoteži i suglasju s zakonima prirode. Razlozi pak premoći ekologija nad *New Ageom* su očigledni i lako shvatljivi. U pitanju je naime spasenje zemlje i cijeloga čovječanstva, pa se mnogo veći broj ljudi počinje zanimati za ekologiju nego za preostale ideje *New Agea*.

U toj ekološkoj predodžbi zemlja sve više postaje nalik na majku. Nije onda čudo da zagovornici *New Agea* posežu za starim mitološkim sadržajima u kojima je upravo Majka Zemlja igrala prvorazrednu ulogu zaštitnice prirode, ali u jednom mnogo dubljem i sveobuhvatnijem smislu. Poznato je da ideje majčinstva i ženskog počela zauzimaju iznimno mjesto u arhaičkim i starim religijama svijeta (Terrin, 1992:213–237). U znanosti i filozofiji bilo je vizionara – od J. J. Bachofena do E. Fromma – koji su držali da je na početku vremena postojao jedan zaista idilličan i mitski matrijarhat, čije je postupno napuštanje prouzročilo sve one kasnije nazatke i nesreće u povijesti ljudskoga roda. Tome otkriću u prošlosti treba odmah pridodati i usporedno otkriće psihoanalize u sadašnjosti, koje u najdubljij podsvijesti uspijeva otkriti gotovo istovjetan proces sjećanja na izvorno majčinstvo, erosko podrijetlo i žensko počelo, premda sada smješteni u ljudskoj duši, a ne u njegovoj povijesti. Već prva svjedočanstva pretpovijesti ukazuju na brojne nalaze ženskih kipića od gline koji su pronađeni na golemom prostoru od Cipra, Krete i Grčke preko Egipta i Anatolije do Indije, a s neskrivenim simbolizmom plodnosti, života, nagona, materinstva, seksualnosti i prirode. Ipak, najbrojniji ljudski kipovi iz neolitske prošlosti odnose se na ritualno prikazivanje Božice Majke, koji su izraz povezanosti sa silama rođenja, smrti i obnavljanja. Arheolozi su također pronašli niz keramičkih predmeta koji nose tri simbola našeg planeta: planinu, tekuću vodu i zemlju.

U prvim pak odgonetnutim povijesnim tekstovima više se spominju ženska božanstva nego muški bogovi. Tako primjerice u Egiptu susrećemo božicu neba Nut, božicu plodnosti, u liku krave, Hathor i glavnu božicu Izidu, čije će se štovanje proširiti cijelim Sredozemljem od Egipta do renesansnog Rima. U Mezopotamiji se spominju Inana i Ištar, božice ljubavi, tjelesne privlačnosti, života, plodnosti i smrti. Iz prednje Azije u Grčku prelazi i naglo se širi kult Velike Majke koja dobiva uz druge i ime Kibela, božica vegetacije i svega života u prirodi, poslije poznatija kao Artemida, odnosno Dijana. Svejedno, najpoznatije su bile Demetra i Persefona, obje usko povezane s Eleuzijskim misterijima, mitom plodnosti zemlje i ljudskom neutaživom potrebom za postignućem besmrtnosti duše. Vrhunac te ženske religioznosti dostignut je zacijelo u Indiji, a sam početak valja tražiti u vrlo općenitom pojmu *šakti*, koji pobliže označuje neku prvotnu božansku energiju ili moć, bolje reći, onaj životvorni i animistički fluid što ga svi arhaički narodi poznaju pod različitim imenima, kao *mana*, *dondi*, *orenda* i slično. Ta božanska energija uzima kasnije oblik božice Mahadevi ili Šakti. Počevši od II. stoljeća poslije Krista, dva ženska božanstva prodiru također u budističko učenje: Prađnjaparamita, koja utjelovljuje vrhovnu mudrost i Tara, koja predstavlja Veliku Boginju. U tantrizmu pak vjerenica strašnog Šive postaje vladaricom svijeta i uzima različita imena: Druga, Kali ili Parvati. Po toj podudarnosti, svaka je žena najsamobitnija nositeljica božanstva, jer predstavlja i sabire univerzalnu snagu prirode, privlači,

očarava, stvara život, ali ga uvijek iznovice uništava u novom ciklusu smrti. Stoga je naposljetku u indijskom tantrizmu – a njega smo već spominjali – upravo žena postala isključivo religijskim predmetom obožavanja, življenja i žrtvovanja.

Čini se da je upravo zbog tih opetovano isticanih ekoloških naglasaka *New Age* rado preuzimao u svoj duhovni polog sve matrijarhatske i feminističke slike iz drevnih religija. U tom smislu valja svakako spomenuti moderne preteče shvaćanja zemlje kao živoga bića. Već je daleke 1600. godine ranije spomenuti talijanski utopist Tomasso Campanella pisao o svijetu kao isklesanom kipu Božjem, dok je Giordano Bruno vjerovao da je zemlja doslovce oživljavana s jednom velikom dušom: *snimaterrae*. U doba je renesanse to stajalište bilo posebno rasprostranjeno. Ipak, tek ideologija *New Agea* promiče po uzoru na mitsku Božicu Majku mistiku zemlje. Tu treba istaknuti djela znanstvenika J. Lovelocka i L. Margulis, premda je ideja o Božici Zemlji mogla doći iz prošlostoljetnog ezoterizma (Faivere, 1992:15–18). Za prvog znanstvenika – čija su djela postigla nezapamćene naklade – sve je na zemlji usko i neraskidivo povezano: od virusa do kita. Kad najmanji njezin dio uništimo, cijelu smo zemlju doveli u pitanje, ali što je najvažnije i same smo sebe osakatili, jer nismo nešto različito od naše Velike Majke. Na primjeru potreba za kisikom u atmosferi može se pokazati koliko je naš planet zapravo satkan od krhke ravnoteže suprotnih sila. Ako bi se slučajno prešla granica od 21% kisika u atmosferi sva bi zemlja planula u golemoj vatri uništenja. Ukoliko bi pak išla malo ispod te granice ne bismo bili čak u stanju više upaliti vatru na zemlji. Iz svega proizlazi da zemlja ima nevjerojatnu moć samoregulacije, pa je ona barem po tome neka vrst živoga bića. Te su ekološke ideje o zemlji međutim brzo izašle iz svojeg korita i oplodile, primjerice, feminističku struju u *New Ageu* ukazujući na potrebu »povratka Velike Božice iz njezina progonstva« (Introvigne, 1994:126–128), što svakako nadilazi našu temu. Slično je bilo i s vegetarijanskim pokretom u *New Ageu* koji je iznikao i usporedno rastao uz onaj ekološki i feministički.

Ekologija što je toliko došla do izražaja u *New Ageu* nije ni u kojem slučaju bila pesimistički obojena. Protivno tome, za nju bi se prije moglo ustvrditi da je postala nositeljicom i širiteljicom radosti i oduševljenja. Priroda je inače mjesto čovjekova opuštanja, poticanja, sabiranja, veselja i otvaranja ljepotama neba i zemlje. To je uostalom i razlogom zašto pristalice *New Agea* vjeruju u budućnost i ne opterećuje ih odveć prošlost, što je opet samo logična posljedica, sigurnosti da se rađa posve novi i obnovljeni svijet. S druge pak strane, uvjerenje da darežljiva Kozmička Svijest ili Duhovna Energija stoje iz svih pojava i zbivanja jamačno još više učvršćuju to uvjerenje. Stoga se u *New Ageu* ne radi toliko o nekom banalnom ili romantičnom osjećaju radosti u prirodi nego prije o panteističkom veselju same prirode, jer joj se u tome pridružio čovjek, ali i obrnuto. Ta optimistička odrednica jasno dijeli *New Age* od svake gnostičke ontologije, koja u pravilu vidi svijet kao nešto krajnje neprijateljski suprotstavljeno čovjeku. U pesimističnom gnosticizmu – starom i novom – nema dakle mjesta za ekologiju. Mnogi pretjeruju u traženju sličnosti između gnoze i *New Agea* (Zoccatelli, 1997:19–21), premda je razvidno da je gnostički dualizam zaista potpuno nespojiv s temeljnim holističkim postavkama nove religioznosti.

Prije smo bili spomenuli ekološka mjesta ili prostore u kojima su se skupljali članovi svih dosad opisanih religijskih pokreta: adventista, sljedbenika Bhagwan Shree Rajneeha, skupina Bhaktivedante Swami Prabhupade, zajednica Sai Babe i učenika Hamsah Manaraha. Nije dakako moglo biti ni drugačije i različito s *New Ageom*. Prvo se takvo njihovo središte ili skupljalište nalazilo u mjestancu Findhorn u Škotskoj,

osnovano već 1962. godine (Melton, 1990:171–174). Članovi te zajednice *New Agea* uglavnom su izmjenično meditirali i radili u obližnjim poljima i vrtovima. Unatoč vjetrovima s oceana i pjeskovitu tlu njihovi prinosi bijahu neočekivano veliki. Tajna se plodnosti nalazila – vjerovali su stanovnici prve takve zajednice – u mističnoj povezanosti ljudi s duhovnim i nevidljivim snagama prirode, koja je bila uspostavljena od strane članova *New Age* skupina. U zajedništvu se razvijala duhovnost među bližnjima, a u prirodi otkrivali duhovi zemlje, *devas*, koji su osiguravali iznimno obilje u plodovima. Jedna je pak električna centrala koristila snagu vjetra za opskrbu strujom cijele zajednice. Iz toga se vidi da se ništa u prirodi ne smije povrijediti, jer su sva bića jednako vrijedna našeg poštovanja i ljubavi. Tako je **Findhorn** postao nekom vrsti ekološkog srca *New Agea*, pa u njemu počinju polako iščekavati spomenuti pogubni dualizmi gnoze: između čovjeka i prirode, duha i materije, subjekta i objekta.

Ekološka su se iskustva **Findhorna** ubrzo proširila diljem Europe i Sjedinjenih Američkih Država, stvarajući mrežu sličnih zajednica, najčešće smještenih u prirodi i daleko od velikih gradova. U njima se traže takvi stilovi življenja koji će biti potpuno u skladu sa zakonima prirode. Zato se zagovornici *New Agea* upinju u nastojanju da ludo ne rasiplju prirodne izvore energije i da razumno koriste biološke metode u obrađivanju polja (Berzano, 1999:46–59). Poslije **Findhorna** nastale su naravno mnoga druga i brojna ekološka središta i rasadišta promicanja zaštite prirode. O njima ovdje nećemo potanje izvještavati, jer bi nas to odvelo u ponavljanje. Svejedno, spomenimo neka koja su ispitivana sa sociologijskim metodama i dužnom znanstvenom ozbiljnošću. Tu u prvom redu mislimo na zajednicu zvanu **Damanhur** ili **Grad sunca** što je podignut pokraj Torina u Italiji, čiji članovi u duhu *New Agea* zagovaraju, djelom i mišlju, ostvarenje ekološkog svjetonazora (Berzano, 1998:13). Zajedništvo dobara, malo zemljodjelstvo, uzgoj domaćih životinja, obrtništvo i izgradnja skromnih obitavališta: sve je to trebalo pridonijeti stvaranju prirodnog suživota ljudi u obzorju iščekivanja novoga doba. U tom je jedinstvenom pothvatu odnos ljudi prema okolišu bio od prvorazrednog značenja i dometa. Da bi se približili prirodi vjernici su u **Damanhuru** čak vodili razgovore s biljkama, uzimali imena životinja, dok su svoje ubave kućice bojali u zeleno. Bio je to doista vrlo zanimljiv eksperiment koji je morao pokazati kako se jedino kroz radosti zajedništva – s prirodom i ljudima – i ušhite mističnih raspoloženja može u naše doba spasiti čovječanstvo od potpune moralne i ekološke propasti. Poslije je **Damanhur** narastao u mjestance malih zajednica stvorenih po ljudskoj mjeri. U njemu su život i rad bili ritualizirani u ritmu prirode, a niti jedan važan ljudski događaj – kao što su hranjenje, čišćenje kuće ili predmeta pa sve do rađanja i umiranja – nije mogao proći bez odgovarajućih religijskih obreda. U takvu ozračju **Damanhur** je uspoređivan od svojih stanovnika s Idealnim gradom, Svetim brdom, Novim Jerzuaelemom i Božjim kraljevstvom na zemlji.

Slično **Damanhuru** podignuto je i **Zeleno Selo** ili **Villagio Verde** blizu Novare također u Italiji, gdje se ideja ekološke svijesti i njezina ostvarenja dosljedno provodila u životu ljudi, okupljenih opet u male zajednice prisnih sveza i odnosa između sebe i prirode. Naravno, osim čisto ekoloških poticaja na djelu su bile i druge vodilje *New Agea*: duhovno i tjelesno zdravlje, oživotvorenje novih vrijednosti, osobno usavršavanje, produbljenje zajedničke svijesti i religiozno spasenje. Kao što su osobne i kolektivne patologije ostale metafora moderniteta, tako su nova svijest i skrb za okoliš trebale postati metaforom postmoderniteta koji je jedini mogao za *New Age* nadživjeti

strašnu dramu ekološke smrti čovječanstva. Na taj je način između *New Agea* i ekologije bila uspostavljena najsudbonosnija uzročna povezanost.

Preostaje nam naposljetku još nešto reći i o teorijskim postignućima ekološke misli koja se razvila unutar duhovnog pokreta *New Agea*, jer se tek s njom zapravo zao-kružuje cijeli pokušaj istraživanja odnosa između nove religioznosti i suvremenih svjetovnih napora organizirane zauzetosti za očuvanjem i ozdravljenjem prirode. Među one što su možda najdublje pronikli u probleme ekologije zacijelo spada norveški filozof A. Naess. Taj se filozof može smatrati prvim utemeljiteljem pokreta duboke ili još točnije dubinske ekologije, *Deep Ecology*, koja je neupitno iznikla iz duhovnosti *New Agea*. On polazi od raščlambe ekologije na dva različita dijela: prvome dijelu daje naziv »površinske ekologije« i povjerava joj ulogu bavljenja gotovo samo tehničkim pitanjima, kao primjerice nalaženja načina izbjegavanja onečišćenja šuma; drugi pak dio naziva »dubokom ekologijom« ili u duhu hrvatskog jezika bolje »dubinskom ekologijom«, a obilježava je mnogo šire i općenitije, izjednačivši je sa svjetonazorom o prirodi, koji posjeduje svoje filozofijsko i religijsko opravdanje. U njoj ekološka svijest označava proniknuće u svoje povezanosti sa svim što uopće postoji u svemiru.

Po sebi se razumije da A. Naess drži samo »dubinsku ekologiju« istinskim predmetom svojeg istraživanja, dok »površinsku ekologiju« smješta među tehnološke varke i koristoljubive vještine, tipične za racionalistički modernitet. A radi se upravo o tome da se iz tehnologije moderniteta pređe i uđe u antropologiju postmoderniteta, koja ipak neće biti bilo kakva nego posve spiritualizirana. Njoj se pak opire vladajuća ideologija industrijskog i tehnokratskog društva, čija zamisao o čovjeku ne uključuje nikad vrednote prirode nego njezino neograničeno iskorištavanje. Za razliku od materijalizma moderniteta, ekologija postmoderniteta hoće biti neka mudrost i duh svjetske cjeline, sklad suprotnosti i ravnoteža opreka. Da bi se dostiglo to više stanje duha treba iz pojedinačnog sebe ući u univerzalno Sve. Po srijedi je jedan poseban i postupni postupak osobnog usavršavanja i ispunjenja. Poistovjećenje čovjeka s nečim većim od njega uvrštava ga u spomenuto Sve, pa zapravo postaje veći od sâmog sebe (Naess, 1989:173-174). Taj će panteizam ipak vrlo teško proći bez ekozofije, koja ga istodobno i uvjetuje i obistinjuje.

Takva ekološka filozofija ili ekozofija A. Naessa, koja je nosila čitljive tragove religioznog nadahnuća drevne indijske sakralne baštine našla je svojeg najčitanijeg pisca u F. Capri i njegovoj popularizaciji *New Agea*. Daleko veći iskorak i stvaralačkiji prinos dao je W. Fox (Fox, 1990:3-40), jer je na tragu A. Naessa pokušao spojiti shvaćanja dubinske ekologije sa znanstvenim rezultatima transpersonalne psihologije, što bi trebalo roditi novu granu: transpersonalnu ekologiju. Poslije prikaza povijesnog razvitka ekologije W. Fox se zauzeo uspostaviti što tijesniju vezu onog univerzalnog Sve s prirodom, čime je u mnogome izbjegao kušnjama individualizma, ali i apstraktnog panteizma, što međutim kao filozofijsko razmišljanje uvelike prekorućuje našu temu.

## ZAKLJUČAK

Nakana nam je bila prikazati problem ekologije u novim religijskim pokretima: od adventista i apokaliptičkih zajednica preko skupina *Eko života*, *Bhagwan Shree Rajneesha*, *Hare Krišna*, *Sai Babe do francuskih aumista Mandaron* i velike duhovne struje *New Agea*. Prostor događanja se odnosio na Europu i Sjedinjene Američke

Države, a vrijeme se protezalo preko predmoderne do postmoderne. U prvom predmodernom razdoblju utjecaji su religije bili prevladavajući, jer se ekološki problem ustvari još nije ni postavljao. U dramatičnim prilikama pojave prvih ekoloških prijetnji u razdoblju moderniteta, upliv je društvenih zbivanja nadjačao religijske odjeke. Tek su se u trećem razdoblju postmoderniteta sadržaji ekološke svijesti do kraja pomiješali s religioznim poticajima, tvoreći jedan zaista nerazmrsivi čvor isprepletenih silnica. Zato je danas gotovo nemoguće ustanoviti što stvarno pripada religiji, a što opet ekologiji u novim sakralnim pokretima i idejama. Očito je da smo u prilici ustvrditi kako je na djelu sinteza oprečnih usmjerenja, koje su u posljednjih tridesetak godina bile ukrštavane na prostorima djelovanja jednako religije i ekologije.

U svakom slučaju suvremene se religiologije neće moći ubuduće pisati bez odjeljka o ekologiji. To su oni najbolji već naslutili i zato uvrstili takav odjeljak u svoje knjige o religiji. Jedan od takvih je Đ. Šušnjić (Šušnjić, 1998:307-319). Njegove preporuke opisane u deset ekoloških zapovjedi pravi su mali biser ljudske mudrosti i himne prirodi. Za naš sažetak i završetak bit će dovoljno samo nekoliko tih zapovijedi prenijeti:

»Priroda je beskrajno Božje disanje«

»Ako prirodu ne ostaviš na miru, ni sâm nećeš imati mira, jer je mir u tebi pozajmljen iz prirode«

»Tko remeti prirodni poredak ne čini samo grešku nego i grijeh«

»Priroda ne trpi varalice kao što ne trpi nered«

»Za spoznaju prirode ima uvijek vremena, a za očuvanje više nema, jer je to pitanje života«.

## LITERATURA

- Bahovac, I. (1997). *Pomoderna in spreminjanje religioznosti v sodobni zahodni kulturi*. Ljubljana.
- Beckford, J. A. (1985). *Cult Controversies. The Social Reponse to New Religious Movements*. London.
- Berzano, L. (1996). La déviance supposée du "phénomène sectaire": l'exemple de la religion aumiste. U: *Pour en finir avec les sectes, Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*. Paris.
- Berzano, L. (1998). *Damanhur popolo e comunita*. Torino.
- Berzano, L. (1999). *New Age*. Bologna.
- Faivere, A. (1992). *L'ésotérisme*. Paris.
- Fox, W. (1990). *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford.
- Hervieu-Léger, D. (1993). Religion et écologie, Une problématique à construire. U: *Religione et écologie*.
- Van Hove, H. (1999). L'émergence d'un "marché spirituel". U: *Social Compass*, 46(2):161-172.

- Introvigne, M. (1994). *Storia del New Age 1962 – 1992*. Piacenza.
- Introvigne, M. (1998). Religion et politique de la nature. La religion aumiste en France. U: **Croyances et sociétés**. Québec.
- Judah, S. J. (1974). *Hare Krishna and the Counter-culture*. New York.
- Keller, C.-A. (1990). *New Age. Entre nouveauté et redécouverte*. Genève.
- Léger, D., Hervieu, B. (1979). *Le retour a la nature, Au fond de la foret... l'Etat*. Paris.
- Léger, D., Hervieu, B. (1983). *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*. Paris.
- Lipovetsky, G. (1992). *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratique*. Paris.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris.
- Mayer, J.-F. (1987). *L'Église Adventiste du Septième Jour*. U: *L'état des religions dans le monde*. Paris.
- Melton, J. G. (1986). *The Encyclopedic Handbook of Cults in America*. New York.
- Melton, J. G. (1990). *New Age Encyclopedia*. Detroit.
- de Miller, R. (1979). *Nature, mon amour. Ecologie et Spiritualité*. Paris.
- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Cambridge.
- Pace, E. (1993). Retour vers futur, Les nouveaux mouvements religieux orientaux entre le mythe de l'Age d'or et la critique de la modernité. U: **Religion et Écologie**. Paris.
- Saliba, J. A. (1996). *Understanding New Religious Movements*. New York.
- Séguy, J. (1993). Christianisme et "Environnement naturel", Cas adventiste. U: **Religion et Écologie**. Paris
- Shupe, A. D. (1981). *Six Perspectives on New Religions. A Case Study Approach*. New York.
- Spretnak, Ch. (1988). Postmodern Directions. U: **Spirituality and Society: Postmodern Visions**. New York.
- Šušnjić, Đ. (1998). *Religija II*. Beograd.
- Terrin, A. N. (1985). *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*. Brescia.
- Terrin, A. N. (1992). *New Age. La religiosità del postmoderno*. Bologna.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I. svezak. Tübingen.
- York, M. (1995). *The Emerging Network. A Sociology of New Age and Neopagan Movements*. London.
- Zoccatelli, P. L. (1997). *Il New Age*. Torino.

## ECOLOGY IN THE NEW RELIGIOSITY

Jakov Jukić  
Split

### Summary

Although it may seem that between the new religiosity and ecology there are no deeper ideological connections and similarities, the situation is quite opposite. Both movements stem from the same matrix: postmodernism. Because of this, one can speak about two faces of the same issue. Such an example offers the Adventist Church of the Seventh Day, which addresses ecological contents. The second example are apocalyptic communities, that for the most part came into existence in France. The third example are new religious movements. In order to illustrate them the author extensively describes three new religious movements: that of the guru Bhagwan Shree Rajneesh, the International Society for the Consciousness of Krishna and the groups around the spiritual leader Sai Baba. The fourth example mixes premodern and postmodern conflicts as it is the case with the ecological sect called Mandarom, which has been recently founded in France. Finally, the fifth and most developed form of religious dealing with ecology is the New Age movement. The paper ends with the ideas by A. Naess concerning the "deep ecology" and those by W. Fox which present an attempt to connect the said deep ecology with scientific results of transpersonal psychology.

**Key words:** new religiosity, ecology, Adventist Church of the Seventh Day, apocalyptic communities, new religious movements, Mandarom, New Age

## ÖKOLOGIE IN DER NEUEN RELIGIOSITÄT

Jakov Jukić  
Split

### Zusammenfassung

Obwohl es scheinen kann, dass es zwischen der neuen Religiosität und der Ökologie keine tieferen ideellen Bezüge und Ähnlichkeiten gibt, ist es damit ganz anders bestellt. Beide Bewegungen entstammen ein und derselben Matrix: dem Postmodernismus. Deswegen kann von zwei Gesichtern ein und desselben Problems gesprochen werden. Ein solches Beispiel kann in der Adventistischen Kirche des Siebten Tages gefunden werden, in der ökologische Inhalte behandelt werden. Das zweite Beispiel bezieht sich auf die apokalyptischen Gemeinschaften, die vor allem in Frankreich entstanden sind. Das dritte Beispiel glaubt der Verfasser in den neuen Religionsbewegungen zu finden. Um diese Erscheinung zu illustrieren, werden drei neue Religionsbewegungen beschrieben: die des Gurus Bhagwan Schree Rajneesh, die der Internationalen Gesellschaft für das Bewusstsein Krishnas und die der Gruppen um den geistigen Anführer Sai Baba. Das vierte Beispiel mischt vormoderne und postmoderne Konflikte, wie es der Fall mit der ökologischen Sekte der Aumisten unter dem Namen Mandarom ist, die neulich in Frankreich gegründet wurde. Die fünfte und am meisten entwickelte Form der religiösen Behandlung der Ökologie findet der Verfasser in der New Age-Bewegung. Schließlich wird die Idee von A. Naess über die "Tiefenökologie" dargestellt, sowie die von W. Fox über den Versuch, die Tiefenökologie mit den wissenschaftlichen Ergebnissen der transpersonalen Psychologie zu verbinden.

**Grundausdrücke:** neue Religiosität, Ökologie, Adventistische Kirche des Siebten Tages, apokalyptische Gemeinschaften, neue Religionsbewegungen, Mandarom, New Age