

Pojav novih »religij« med mladimi in njihovo etiogenetsko ozadje

Dr. Lev Milčinski, profesor, Klinična bolnišnica za psihiatrijo, Ljubljana

Vsako leto, tik pred veliko nočjo, napravi španska policija racijo po barih in podobnih lokalih ter jih počisti vseh hipijev, ki po zunanosti spominjajo na Jezusa Kristusa. Čudili bi se, kakšno množico jih odkrijejo njemu podobnih.

J. A. Michener: The Drifters, Random House, New York, 1971

V svojem prispevku skušam nekoliko globlje dojeti en aspekt adolescentnega vedenja, ki ga s predpono »psevdo-« v psihiatričnih krogih neredko hitro odpravimo, oziroma ga uvrstimo v seznam »tipičnih« simptomov tega starostnega obdobja ali kakega osebnostnega odklona, pa se s tem hkrati čutimo odvezane posvečati ji še sploh kako pozornost. Moram pa reči, da so naslednje misli le razglabljanja, izhajajoča iz vtisov, ki se v človeku porajajo, ko bolj od daleč sledi gibanjem in vrenju med mladim rodом nasploh in ko bolj od blizu opazuje iste ali sorodne pojave pri mladih osebah, ki prihajajo na posvete. Temeljitejša raziskava pa naj bi te vtise bodisi ovrгла ali poglobila.

Gre za izražanja religioznih (ali psevdoreligioz-nih?) interesov in idej, ki pa se ne drže tradicionalnih okvirov, temveč segajo dokaj prek njih, v območja, ki bi jih včasih sploh še komaj lahko šteli za religiozna. Po drugi plati pa — čeprav se utegnejo ta gibanja po svoji miselni vsebini odmikati od tega, kar navadno še imenujemo religiozno, in pomenijo bolj nekakšno življenjsko filozofijo, vendar pogostoma ohranjajo nekatere vnanje poteze, lastne občestvom vernikov.

Znano je npr., kako so se nekateri krogi mladih v ZDA, kasneje tudi v Evropi, polastili Jezusa Kristusa in okoli njegove osebe spletli kult, ki ga spremljajo za mladostniške kroge značilna vnesena razgibanost, kičasti blišč in bit. Rockopera »Jesus Christ Superstar« Webbesa in Ricea, ki polni gledališke hiše po zahodnih državah (čeprav jo je bil resen kritik ocenil, češ: »Glasba je banalna, teksti infantilni, inscenacija vulgarna.«), mogoče najočitneje ponazarja poskuse združevanja po logičnih pričakovanjih docela nezdržljivih prvin, kot sta bit na eni in biblični svet na drugi strani. Skladbe in mjuzikli znanih skladateljev in pevcev — idolov mladega rodu, kot so George Harrison, Bob Dylan, José Feliciano, Jeremy Faith in drugi — igrajo po cerkvah. Nazarenčev pasion je spet — tokrat v različnih modernih različicah — dobrodošla tematika filmov. Gibanje »Jesus People« ali »Jesus Freaks« se je baje začelo že pred 5 leti in ni

gotovo, koliko je resnice in koliko legende v tem, da se je bil tedaj v Los Angelesu hipi in narkoman Breck Stevens obrnil na pridigarja Lylea Steenisa po pomoč. Pridigar ga je baje v 30 sekundah spreobrnil in ozdravil narkomanije. Stevens je potem sam začel misionirati v podzemlju in zbirati privrženca. Teh »freakov« je danes baje že na tisoče. Krščevati se dajejo v morju in v rekah, zbirajo se na svojih festivalih. Mamila opuščajo, češ: »Jezus je najboljši trip.« Cerkveni dostojanstveniki so nad tem pojavom začudeni, zbegani. Pavel VI. se vprašuje, od kod ta epidemija. Stari, izkušeni škofje so si v svojih pogledih na to dogajanje navzkriž; enim to početje pomeni obsodbe vredno blasfemijo, drugi menijo, da je tudi ta pot dobrodošla za poživljanje krščanstva. (Der Spiegel, 1972)

Sicer pa, kot se zdi, se mladi nadejajo najti več religioznega navdiha v vzhodnih modrostih. J. Herbert (1972) pravi v uvodu k svoji knjigi, ki daje pregled indijskih duhovnih smeri, takole:

»Neštete skupine mladih dobivajo dandanes navdih za svoje življenje v svetih besedilih, ki so bila doslej predmet študija odmaknjenih učerjakov. Sama besedica »Yoga« na platnicah danes zadostuje, da gre knjiga ali revija — najsi bo napisana v francoščini, angleščini, nemščini, italijanščini ali holandsščini — gladko v promet . . . in kakršenkoli že indijski svami, ne glede na svoje značajske lastnosti ali vrednost svojega pouka, zlahka dobi hvaležne — in dobro plačujoče — »poslušalce«. Med temi svamiji so namreč tudi taki, ki si upajo mlade za denar vpeljati v te nauke, kar pa učitelje teh modrosti v Indiji docela in dokončno diskvalificira.«

»Transcendentna meditacija«, nova vera, ki jo propagira Maharishi Mahesh Yogi in ki ima svoje poganjke že tudi v naši državi, je bržkone te vrste. Ta »guru« je mnenja, da so disciplina, koncentracija in dolgotrajni napor, ki jih terjajo klasične metode joge, izguba časa in odveč; zado- stuje, pravi, le ponavljanje po nekaj minut dnevno ustrezne besede — gesla (»mantre«), npr. znane magične besedice »Om« ali druge, kakršna se pač mojstru zdi ustrezna učenčevi naravi. Popularno ime te meditativne metode »Nirvana Instant« dobro nakazuje prehude obljube mojstra in velika pričakovanja mladih od tega kratkega tečaja. Člani znanih skupin Beatles in Rolling Stones, ki so stopili v uk pri Mahariskiju, z učinkom baje niso bili zadovoljni. Pomembnejše je verjetno to, da avtoritete joge in vzhodne modrosti sploh zavračajo temeljno postavko tega »gu-

ruja« in mu očitajo komercializem. (Needleman 1970)

Kot kaže, po istem kratkem postopku obljublja blaženost vse do utonitve v neposrednem doživetju boga »njegova božanska milost A. C. Bhaktivedanta Swami Prabdupada«, 78-letni Indijec — ustanovitelj »mednarodne družbe za ozaveščenje Krišne« (obstaja od 1966. leta in združuje že 90 središč povsod po svetu. Iz memoranduma te družbe — »Kaj verujemo« (Back to Godhead 1972) — lahko posnamemo poleg drugih misli tudi tele:

Ta družba (ISKCON) se drži tisočletnih nauk, ki so zapisani v Vedah. Absolutna resnica je vsebovana v vseh velikih pričevanjih sveta, naj bo to Biblija, Koran, Torah ali drugo. Najstarejši znani zapisi pa so v Vedah in med njimi v Bhagavedbiti*, ki je »dobesedni zapis resničnih besedi Boga«. Z iskrenim gojenjem duhovne znanosti lahko dosežemo stanje čiste, neskončne blažene zavesti, proste sleherne tesnobe, že v tem življenju. Da bi posegli »zrelo stopnjo ljubezni do Boga« (Bhakti) pa se priporoča kot najlažji in vsem ljudem dosegljivi način prepevanja gesla (»mante«): »Hare Krishna Hare Krishna Krishna Krishna Hare Hare Rama Hare Rama Rama Rama Hare Hare.« Priče opisujejo posebno nošo članov te družbe: razen čopa las imajo glavo obrito, odeti so v bele tunike. Zjutraj jih videvajo v skupinah poplesavati po ulicah ob petju »mante«, udarjajoč na bobne. Lansko poletje so v Londonu slavili svoj praznik Rathyatra in ob tej priložnosti so z vsem bliščem nastopili na Trafalgar Squaru.

Ime gibanja »Subud« je nastalo iz treh besed oziroma pojmov: susila = pravilno življenje, v soglasju z bogom; buddhi = notranja sila, ki počiva v človekovi naravi; dharma = vdati in podrediti se božji volji. Ta nauk ne propagira kakega posebnega bogočastja. Privrženci se zbirajo po pol ure na dan, se ne pogovarjajo, lahko sede, leže, jokajo, se smejejo, kriče — kar komu bolj ustreza, ko se trudi za razsvetljevanje, ki mu rečejo »latiban«. (Needleman, ibid.)

Nekatera teh gibanj kar preočito vodijo problematične osebe. Meher — Baba (rojen 1894. leta v Pooni), ki ima največ privrženecv med tistimi hipiji, ki uživajo mamila, se npr. hvali:

* Znano poglavje iz indijskega epa Mahabharata, v obliki dialoga med junakom Arjunom in bogom Krišno, posreduje staro hindijsko modrost in zajema iz temeljev religiozne zavesti (Radhakrishnan 1958).

»Ni dvoma, da sem posebljen Bog, zadnja božja inkarnacija.«

V ZDA je že več samostanov, kjer goje zen — budizem Toda tudi pri teh presajanjih zena v zahodni svet je opaziti nagnjenje k popreproščanju in krajšanju metode, tako da bi od izvirnega nauka ostal le še nekakšen »beat Zen« ali »instant Zen«. (Watts 1960.)

Mogoče je množično romanje mladostnikov prek Turčije, Irana, Afganistana, Pakistana v Indijo in Nepal tudi neko nediferencirano iskanje »luči v Vzhoda«. Spet pa vemo, da te romarje ponavadi spremljajo tudi mamila.

V epidemiji poskušanja z mamili lahko pogosto zasledimo tudi veliko prvin iskanja verskih vrednot. V mislih imamo »hipijevsko« zvrst uživanja »mehkih mamil« (kanabis, halucinogeni), ne pa »junkijejske« (»trda« mamila, zlasti opijati in psihostimulansi) (Hamburger 1969). Od 1964. leta v ZDA spet uradno dovoljena Native American Church (Cashman 1966) opira svoje čaščenje še iz azteških časov znanih učinkov meskalina. Oznanjevalec »Psihedelizma« in propagator LSD Leary (Cashman) je, kot se zdi, najkrepkejši navdih za svoje gibanje dobil pri A. Huxleyu, ki v svojem fantastičnem romanu Otok (1962) opisuje miroljubno, složno, ločeno živeče ljudstvo, ki svojo notranjo harmonijo in visoko kulturno raven zdržuje predvsem po zaslugi »some«, posebne pijače s halucinogenim učinkom, vpletene v verski obred. Ta roman je bržkone zadnje večje delo znamenitega pisatelja in esejista in je verjetno manj znan kot pa njegova »Vrata zaznavanja« (1956). To knjigo imajo na splošno za pomembno spodbudo Learyjevi »psihedilični revoluciji«, ki je dobila tolikšne razsežnosti. V Learyevi akciji je pomembna faza (ali epizoda) tista v letu 1964, ko je izjavil, da je »transcendenco Jaza« (kar je namen Learyjevih »vernikov«) mogoče dosežati, ne da bi uporabljali mamila. Bil je tedaj na tem, da v svoji novi ustanovi opusti mamila in namesto njih vpelje sistem meditacije, jogijevskih dihalnih vaj, stroboskopskih svetlobnih projekcij ter psihedelične godbe. Vendar se je bil LSD v 4 letih Learyjevega delovanja med mladimi že tako zakoreninil, da niti samemu pobudniku gibanja ni uspelo letega preusmeriti na drug tir (Cashman 1966).

Kar Learyju ni uspelo, se baje dogaja po nastajajočih središčih za zen — budizem v Kaliforniji. Mladi adepti zena, poprej zavzeti za LSD, to mamilo opuščajo kot nepotrebno, čeprav se že z vsem spoštovanjem spominjajo LSD in njego-

vih psihediličnih, »zavest razširjajočih« učinkov. (Needleman.) Omenili smo že, kako »Jesus freaks« opuščajo mamila, in tudi o učencih Maharishija govore, da se jih večina mamilom odpove. Znano amsterdamsko shajališče užívalcev mamil »Fantasio« pa se spreminja v nekakšno meditacijsko središče (Busch 1972).

Vpeljevanje uživanja mamil v verske obrede ali bolje utemeljevanje religij na mističnih doživetjih, kakršna povzročajo uživanje nekaterih mamil, je že staro in znano z različnih koncev sveta. Stari prebivalci Mehike so poleg pejotla za izživanje ekstatičnih stanj uporabljali tudi »črno gobo Theonanacatl«, kot je zapisal že Cortezov zgodovinar Bernardino de Sahagun (Beringer 1927). O tej gobi — med domačini je dobila vzdevek »božje bitje« ali »posredovalec z bogovi«, danes vemo, da vsebuje znani halucinogen psilocibin.

Kanabis se omenja že v indijskih Vedah in kot »sveta trava« je imenovan v prastarih kitajskih zapisih. Ludlow je sredi preteklega stoletja iskal mističnih doživetij v uživanju marihuane. John Presmont pa je kmalu po zadnji vojni kot »prerok religiji Kerista« svoje versko gibanje tudi naslanjal na marihuano (Harnes 1971). Wasson (1971) trdi, da so Ariji v času, ko so sredi drugega tisočletja p. n. št. prišli od severa v dolino Indusa, po božje častili rastlino »soma« in da je šlo za halucinogeno gobo Amanito muscaria.

Manj znano je bržkone delo Johna M. Allegra »Sveta goba in križ« (1971); pisec v njem dokazuje, da neki sumerijski in stari semitski teksti in celo stari testament ter zgodba o Jezusu iz Nazareta niso nič drugega kot šifrirana poročila o ritualu uživanja iste gobe mušnice, ki da je ljudem s svojimi ekstatičnimi in halucinantnimi učinki ustvarjala iluzijo povezanosti z vsemočnim božanstvom.

Omenimo končno še to, da se »droge« (brez druge oznake) omenjajo tudi v zgodovinsko pomembnem besedilu Patanjalijevih »Yoga — Sutra« (Coster 1953) v obdobju med drugim stoletjem p. n. št. in 5. stol. n. št. nastali zapis prastare znanosti in modrosti joge kot filozofije in meditativne tehnike (Eliade, 1962). V prvi sutri 4. poglavja beremo: »Človek ima lahko siddhis (izredno okultne zmožnosti) od rojstva sem; lahko pa si jih pridobi tudi z uživanjem določenih drog, s ponavljanjem gesel (mantrans), z askezo in s koncentracijo (samadhi). Res pa je, da pridobivanje »zmožnosti« z mamili v resni

literaturi o jogi ni nikjer sistematično obdelano, kot je to storjeno za znane štiri poti raja — bhakti —, karma —, in jnana — joga (Vivekânanda 1937/38).

Med motivi za uživanje (halucinogenih) mamil torej ni težko uzreti tudi religiozna nagnjenja. Ostane nam še povezati ta pojava z adolescenco ali mogoče »mladostniškim nemirom« (Kobal 1966). Mislim, da te pojave lahko ustrezno pojmujemo šele, če v njihovi etiogenezi enako upoštevamo dinamične lastnosti adolescentnega razvojnega obdobja in znane deformacije današnje zahodne družbe.

Adolescentno razvojno obdobje je čas iskanja svoje identitete (Erikson, 1967), vloge v družbi, v katero je mladi človek vsajen. Na tej razvojni stopnji tudi prvič okuša moč ideologije, »adolescentni duhovni svet je... psihosocialna razvojna etapa med otroštvom in odraslostjo pa tudi med moralo, vcepljeno v otroštvu, ter etiko, ki naj jo razvija odrasli... Ideološka plast družbe najjasneje govori mladostniku, hlepečemu po tem, da bi bil sprejet in potrjen od svojih vrstnikov, pripravljenemu iti za to tudi skozi obrede in sprejemati verovanja ter programe, ki definirajo, kaj je hudo, nenaravno in sovražno.«

Mladostnik je pri tem iskanju samega sebe dandanes navezan predvsem nase, kajti, kot kaže, je starejša generacija — najsi gre za starše ali za šolo — tu odpovedala. (Bühler, 1972). »Negotovi in zbegani stojimo pred najpomembnejšimi vprašanji življenja... Večina staršev in mladostnikov še dandanes nima razčiščenih stališč do vprašanj spolnosti... In povsem neobdelano je skoraj vselej vprašanje življenjskih vrednot, v katere naj bi mogli ali morali verovati, se pravi vrednot v smislu svetovnega nazora. — Določena pravila: da moraš pridno delati, zaslužiti denar in varčevati z njim, si pridobiti zanesljiv položaj v družbi, biti pošten ter gojiti prijateljstva in skrbeti za to, da te ljudje spoštujejo — vse to sodi v temeljni inventar splošno priznanih življenjskih pravil, ki jih starši posredujejo svojim otrokom. Prek takih napotkov je pa le malo razmišljanja in razpravljanja o smislu življenja ter poslednjih rečeh, ki zadevajo naš svet in svetovje.«

Kakšna pa je družba, v katero je mladostnik danes vsajen? Lastnosti ameriške »meritokratske« družbe, kot jih našteva Reich (1970), bi lahko obravnavali le kot do skrajnosti pregnano naravnost povojnega zahodnega sveta sploh. Fromm (1963) pa govori o »poplitvenju življenja,

avtomatizaciji človeka in njegovi odtujenosti samemu sebi, soljudem in naravi. Človek je šel po poti racionalizma do tja, ko je racionalizem postal skrajna iracionalnost. Od Descartesa sem je človek bolj in bolj odcepljal mišljenje od čustvovanja. Le mišljenje se je obravnavalo kot racionalno, čustvovanje pa že po svoji naravi kot iracionalno . . . Gospodarstvo razuma nad naravo in proizvodnjanje več in več stvari so postali najvišji življenjski smoter. V tem procesu se je človek spremenil v predmet, življenje se je podredilo lastnini, »imeti« je obvladalo »biti«. Medtem ko je na začetku zahodnih kultur, tako pri Grkih kot pri Judih, veljalo za smoter življenja priti do popolnosti **človeka**, se sodobni človek ukvarja z izpopolnjevanjem **predmetov** in z znanostjo, kako se predmeti izdelujejo. Zahodni človek je v stanju shizoidne nezmožnosti doživeti vzneseno čustvo, pa je zato plah, potr in obupan. Govori sicer še vedno o tem, da so mu namen sreča, individualnost in pobuda, v resnici pa nima nikakršnega namena. Vprašajte ga, čemu živi, kaj je smoter njegovih prizadevanj, pa se bo že znašel v zadregi. Nekateri bodo mogoče rekli, da žive za družino, drugi, da za zabavo, tretji, mogoče, da bi služili denar. V resnici pa nihče ne ve, za kaj živi, nikakršnega cilja nima, razen želje, da bi ušel negotovosti in samoti.«

Te in podobne kritične opazke niso naravnane zoper kako politično ureditev, temveč veljajo dejanskim družbenim razmeram, kjer koli že govorimo o deformacijah, ki se imenujejo »porabniška družba«, »tehnokratizem«, birokratizem« itd.

Bühlerjeva (ibid.) takole opisuje položaj mladostnika v tej družbi: »Mladostnik je že sam po sebi negotov; ni si na čistem glede svojih zmožnosti. Pri izbiranju med raznimi smernicami, ki se mu ponujajo, tava v temi . . . Če pa se pokaže — kot to v veliki meri velja za naš čas — da je starejši rod duhovno negotov, potem bo mlademu še težje najti samega sebe, ker ne dobi niti pozitivnih niti negativnih smernic.«

Omenjena izkrivljena zahodno družbo že tako prevevajo in postajajo v njej prevladujoče, kljub vsem prizadevanjem državnih oblasti, da tisti, ki naj danes v njej dejavno zažive, neredkoma kulturo v celoti s temi deformacijami identificirajo. Tako stanje pa mlade, ki iščejo življenjskih idealov, lahko spodbuja, da si jih nazadnje izberejo prav v nasprotjih načel tako imenovane zahodne kulture. »Ratio« — analitična, znanstvena misel, podlaga zapletene ter impozantne stavbe, ki ji pravimo zahodna civilizacija, mladim ni več pre-

pričljivo orodje v njihovem iskanju. Čutijo potrebo svet in zveze v njem neposredno — čustveno in intuitivno — dojeti. Zdi pa se tudi, da iskanje identitete mladih danes sega globlje, kot je svoj čas, oziroma da mladi vedoč za zgodovino zadnjih 30 let, prej zahtevajo odgovor tudi na vprašanja, ki zadevajo smisel človekovega življenja, delovanja in smrti. Družbi, kot sta jo orisala Reich in Fromm, so ta vprašanja tuja. Globlje o človekovem obstoju tipični zastopniki te družbe ne razmišljajo. Trpljenje in smrt jih dohitevata nepripravljene.

Tu bi bilo pričakovati poseg religije; zanjo vemo, da je zgodovinsko nekako stregla tem potrebam v širokih množicah, ali kot pravi Šarčević (po Čimiću 1972), da je »edina življenjska eksistencialna, vsakemu človeku dostopna, neeksaktna empirična filozofija«. Ugotavljajo pa, da na Zahodu tudi tamkaj udomačena religija te funkcije ne izpolnjuje v taki obliki, da bi lahko zbudila ustrezen odmev pri mladih v stiski. Prej opisanega gibanja »Jesus-People« ne bi smeli obravnavati kot vračanje k tradicionalnim naukom institucionalizirane Cerkve (celo njenim pokoncilskim revizijam) po daljši ateistični oseki, temveč je to čisto samovoljno vpletanje posameznih prvin iz nauk in obredov Cerkve v že dane strukture mladega sveta. Vloga Cerkve kot organizacije je v tej igri skrčena le bolj na oportunistično mimikrijo. Potrebam po tistem globokem dojetju in občutju »poslednjih resnic«, ki človeka pusti spokojnega, institucionalizirana Cerkev pogostoma ne zadosti. Marsikomu pomeni Cerkev danes le sestav miselnih obrazcev in obredov za zakonito (»normalno«) sproščanje svojih obsesivnih in kompulzivnih nagnjenj.

Busch (1972) meni, da krščanstvo v oblikah, kot ga posredujejo uradne cerkve, mladim pač ne more zadoščati, ker mu primanjkuje »praktičnega entuziazma« in ker je izgubilo svoje meditativne in mistične prvine. Watts (1947) je isto izražal že pred 26 leti, ko je pisal, da cerkev dandanes ne skuša ustreči potrebi po mističnem doživetju in da bo krščanstvo, če bo hotelo še ohraniti kako vlogo v upiranju racionalističnemu duhovnemu poplitvenju sodobne družbe in za ohranitev humanizma, »moralo premagati svojo zaprtost in seči v zakladnice idej in izkušenj hinduizma, budizma, taoizma in mogoče tudi mohamedanskega sufizma, ki pa so vse globoko mistične vere.

Poskušanje mladih z mamili, zlasti s halucinogeni, je v jedru tudi — čeprav nebogljenost in po-

gosto neučinkovito ali celo pogubno — iskanje mističnega doživetja, žeja po neposrednem spoznanju bistva človeka in sveta, vsekakor nečesa, kar je od naše vsakdanjosti povsem drugačno, tako drugačno, da se v besede nikdar ne da v celoti ujeti. S stališča naše vsakdanje resničnosti so to ekstaze (ex stare — stati zunaj), v hipijskem žargonu pa je to »to be in« — biti notri.

Watts (po Cashmanu, *ibid.*) skuša razumeti močni odmev, ki ga je imelo iskanje »razširjanja zavesti«, osebne preobrazbe, razsvetljenja z mamili med mladimi, spet iz želje po osvetlitvi eksistencialnih vprašanj, ki jih Cerkev ne zna več posredovati, češ: »Med mladimi ljudmi opazamo duhovno ali celo metafizično lakoto, ki je standardne vere ne morejo potešiti. Te vere imajo namreč že stoletja neko napako: pridigajo. Pripovedujejo ti, kar moraš storiti, ne pokažejo pa, od kod jemati moči za dejanja. Drugače povedano: ne spremene načina, kako čutiš, kako doživljaš svoj obstoj in svoj bit (identiteto). Le govore in te silijo.« — Leary pa jim je ponudil priročno (čeprav glede na učinek dvomljivo) metodo, ki vsaj obljublja prav takšne učinke, kot mladi o njih sanjajo.

Tako se nam nazadnje zdi, da sta uživanje mamil in ustvarjanje novih ver le dve skrajni in že odklonski manifestaciji tistega vedenja in prizadevanja med mladimi, ki mu je notranja vsebina »nova zavest«, o kateri govori Reich. Njena podlaga je rešitev od avtomatskega prevzemanja vrednot, ki so v družbi sicer ustaljene. Ne delaj nasilja nad seboj in bodi odkrit do samega sebe — velja načelo, ne iz ozkega egoizma, temveč ker je izkrivljenje družbene vrednote sproti treba popravljati po človeku. V »novi zavesti« ni tekmovanja, merjenja oseb s togimi merili. Svet naj bo skupnost kot družina. Treba je biti do kraja pošten do vseh ljudi in drugih ne smeš sporabljeti kot orodje. S tem pa človek sprejema več odgovornosti nase. Ko tvega, mora biti ves za tem, kar počne. Lastnost, ki veže vse plati te nove zavesti, je moč, ki jo mladi črpajo iz skupine, občestva, erosa, sproščenosti od tehnologije, iz nezavrtih osebnotnih sil. Reich govori tudi o tem, kako mladi to novo zavest pogosto prevzemajo po načinu spreobrnitve, tako da iz olikanega šolarčka in maminega sinčka v kratkem času nastane mamila uživajoči, dolgolasi, miroljubni »freak«, ki so mu cilji, kakršne ponuja »stara zavest« (položaj v družbeni hierarhiji, varnost, denar, posest, moč, ugled in čast), kratko malo nerealni, ne samo zgrešeni. Prava

vrednota mu je tista svoboda, ki mu omogoča razvoj resničnih osebnotnih zmožnosti. Reich veliko govori o tem, kako nova glasba mladim pomaga k preobrazbi, pa tudi o outsiderstvu na vseh področjih: v navadah, govorici, obleki itd. Ko omenja načine, s katerimi se trgajo mladi iz mišljenjskih vzorcev, ki jih vsiljuje »stara zavest«, se ustavi tudi pri psihedeličnih mamilih, češ da ta tudi omajajo realnost in pomembnost institucionaliziranih izkrivljenih vrednot zahodne družbe. Rešen teh spon in sproščene zavesti je mladi rod zmožen zbrati iz vseh virov in dob najboljša spoznanja, ki bogate človekovo osebnost in njegov duhovni svet.

Če Reichovo razmišljanje nadaljujemo, bi mogoče lahko dodati še tole: prost predsodkov bo mladi rod v naši zahodni znanosti, filozofiji in umetnosti znal ločiti tiste pridobitve, ki pomenijo resnično obogatitev človeškega duha, od le slepega, ekscesivnega in zaslužjuočega obrtniškega izrabljanja teh idej. Laže bo ločil med tem, kaj je vera in kaj Cerkev, in bo brez težav sprejel nekatera etična načela iz evangelijev, ne da bi spričo tega bil oviran v kritiki politike Vatikana. Ne da bi zatajil pozitivne pridobitve duha, se bo lahko poglobil v zen in jogo ter druge oblike vzhodne modrosti, bolj in bolj zmožen ločevati v njih tisto, kar je zares bistveno in pristno, od tistega, kar pomeni bodisi kake iztrgane magične prvine, bodisi prazen sholasticizem ali pa zahodnjaško, komercialno deformacijo teh nauk.

Ob koncu moramo vnovič razmisliti o tem, kar smo nakazali že na začetku, ali namreč ni najbolje, da se od teh — odprtih in larviranih — verskih manifestacij distanciramo kot od nečesa, kar sodi v sklop nevrotskih nadstavb. Češ, imamo npr. opraviti z nevrotskimi ideologijami, se pravi stanje (po Dührssenovi, 1960), ko »pacient zadržuje nekatere kolektivne norme in, oprt na ta kolektivni svet idealov hkrati opravičuje ali racionalizira tudi svoje nevrotske vedenjske vzorce«. Zatorej bi — kot »psihedelizem« (Fliegelman, 1971) — mogoče tudi razne religiozne manifestacije ocenili le kot način izmikavanja razvojnemu iskanju identitete, učenju iz izkušenj ter odtegotvanje boju v družbi, ki poudarja tekmovanje in uspešnost posameznika. Nagnjenja k ideologiziranju in racionaliziranju raznih osebnotnih in nevrotskih odklonov z religioznimi in filozofskimi gesli pri obravnavanju mladostnikov vsekakor ne smemo spregledati in moramo sproti preizkušati odkritost njihovih idealov ob dejan-

skih življenjskih položajih. Po drugi plati pa se moramo paziti, da pri svojih tovrstnih prizadevanjih hkrati ne udušimo tistih pristnih prizadevanj mladega človeka, da bi našel »svojemu življenju duhovni smisel« (A. de Saint Exupery po Čimiću). Da bi bil tej nalogi kos in da ne bi ostal le zvesti sluga v službi družbe, kakršna koli že je, z vsemi njenimi odkloni, terapevtu ne ostane drugega, kot da se tudi sam poglubi v čimbolj avtentične vire modrosti, od katerih mladi pričakujejo odgovor na vprašanja človekovega obstoja.

Pri tem mu ne bo težko najti mostov, ki so jih med zahodno psihoterapijo in verami, življenjskimi modrostmi ter meditativnimi tehnikami raznih virov ustvarili priznani pisci, npr. C. G. Jung, E. Fromm, H. Kelman, J. H. Schultz, N. S. Vahia in drugi.

Nazadnje mislim, da bi tudi naši socialistični samoupravni skupnosti naredili slabo uslugo, če bi ta vprašanja skušali skotomizirati* ali jih odpraviti z nekaj standardnimi ateističnimi frazami.

Ljubljana, dne 29. 5. 1973

UPORABLJENA LITERATURA

1. Allegro J. M.: *Der Geheimkult des heiligen Pilzes*. Molden, Wien, 1970.
2. Beringer K.: *Der Meskalin-rausch*. Springer, Berlin, 1927.
3. Bhaktivedanta A. C. Swami Prabhupāda: *Krishna consciousness*. Iskcon Books, London, 1970.
4. Busch D.: *Handbuch der Drogenerziehung*. Katzmann, Tübingen, 1972.
5. Bühler Ch.: *Psychologie im Leben unserer Zeit*. Knaur, München, 1972.
6. Cashman J.: *The LSD Story*. Fowcett, Greenwich, Conn, 1966.
7. Coster G.: *Yoga und Tiefenpsychologie*. Barth, München, 1953.

* Iztisniti iz vidnega polja.

UDC 301.151-053.7:2:178.8:615.851

New »Religions« among the Young and their ethiogenetic Background

Milčinski, dr. Lev, Profesor of Psychiatry, Ljubljana

In countries characterized by consumerism, technocracy and bureaucracy young people seem to show a vivid interest for problems of Man's existence in world. They try to find answers through specific religions and philosophical ideas but they reject institutionalized religions and official churches. They form new religions and spiritual technics imitating wisdom of the East. However, they do not take this over in its original form but try to accomodate them

8. Čimić E.: *Drama ateizacije*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 1972.
9. Dührssen A.: *Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen*. V. für medizinische Psychologie, Böttingen, 1960.
10. Eliade M.: *Patanjali et le Yoga*. Seuil, Paris, 1962.
11. Erikson E. H.: *Childhood and Society*. Penguin, Harmondsworth, 1967.
12. Fliegelman S.: Considerations on drug dependence. *Israel Ann. Psychiat. relat. Disc.* 1971, 9/2; 147—154.
13. Fromm E.; Suzuki, D. T., De Martino R.: *Zen — Buddhismus und Psychoanalyse*. Szczesny, München, 1963.
14. Hamburger E.: Contrasting the hippie and junkie. *Int. J. Addict.* 4 (1969), 121—135.
15. Herbert J.: *Spiritualité hindoue*. Michel, Paris, 1972.
16. Huxley A.: *Island*. Har-Row, 1962.
17. Huxley A.: *The Doors of Perception*. Penguin, London, 1956.
18. Kelman H.: Communing And Relating. *Amer. J. of Psychotherapy*, 14/1 1960, 70—96.
19. Kobal M.: Mladoletniški nemir. V »*Socialna patologija*« Bavcon L. ed., Mladinska knjiga, Ljubljana, 1969, 102—121.
20. Needleman J.: *The New Religions*. Doubleday, New York, 1970.
21. Radhakrishnana S.: *The Bhagavadgita*. Allen-Unwin, London, 1958.
22. Reich A. Ch.: *The Greening of America*. Bantam Books, New York, 1971.
23. Schultz J. H.: *Das autogene Training*. Thieme, Stuttgart, 1956.
24. Suzuki D. T.; Jung C. G.: *Die grosse Befreiung*. Weller, Leipzig, 1939.
25. Vahia N. S. et al.: A deconditioning therapy based upon concepts of Patanjali. *The int. J. of Social Psychiatry*, 18/1, 1972.
26. Wasson R. G.: Some of the Aryans: an ancient hallucinogen? *J. Psychedelic drugs* 1971, 3/2, 40—46.
27. Watts A.: Zen, revolte et conformisme. V »*Le monde du Zen*« (N. Wilson Ross ed.), Stock, Paris, 1960; 284—294.
28. Watts A.: »Gott sein ist ein harter Job«, *Der Siegel*, 26/8; 1972, 110—123.
29. Watts A.: *Back to Godhead*. Iskcon Press, London, 1972.

for »instant« use. The same explanation applies to the use of hallucinogenic drugs, i. e., metaphysical thirst and the need for deeper understanding of meaning of Man's existence. The author takes the stand that it would be wrong to label these tendencies so often expressed by young people as rationalizations or neurotical ideologies. These tendencies are to be understood as an adequate reaction to alienated society.