

Anna Górka
Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

NA TROPACH DUCHOWOŚCI: EKOLOGIA GŁĘBOKA I PRZEWARTOŚCIOWANIE DYCHOTOMII KULTURA–NATURA

*Ziemia moim ciałem
Woda moją krwią
Powietrze oddechem
Ogień siłą mą.*

Fragment hymnu środowisk
ekologicznych. Autor nieznan

POJĘCIE EKOLOGII I WYŁONIENIE SIĘ FILOZOFII EKOLOGICZNEJ

Etymologicznie rzecz ujmując, słowo „ekologia” powstało ze złożenia dwóch greckich słów: *oikos*, czyli dom, środowisko, otoczenie, oraz *logos*, oznaczającego słowo, wiedzę, rozum¹. Po raz pierwszy użył tego terminu w XIX wieku Ernest Haeckel, niemiecki biolog i ewolucjonista, omawiając relacje między organizmami a ich siedliskiem. Nauka ta miała początkowo charakter czysto biologiczny, osadzony w paradygmacie pozytywistycznym. Z czasem, w kontekście obserwowanego kryzysu ekologicznego, gdy alarmujący stan środowiska naturalnego stał się *signum temporis* i wyzwaniem dla ludzkości, zainteresowania ekologii objęły całokształt problematyki dotyczącej powiązań natury z człowiekiem (społeczeństwem, cywilizacją, ujętą globalnie ludzkością). Pod tą nazwą kryje się filozofia i psychologia, polityka, etyka i ekonomia, związane z wzajemnym oddziaływaniem człowieka i jego środowiska.

¹ Hasło: *Ekologia*, [w:] *Popularna Encyklopedia Powszechna*, red. M. Szulc, Kraków 1995, t. 5, s. 37.

Środowiska kontrkulturowe w Europie i Ameryce drugiej połowy XX wieku wypracowały dynamicznie rozwijające się idee ekologiczne, inspirowane na nowo odkrytymi religiami, także kultami tradycyjnych ludów Wschodu i obu Ameryk. Rozpowszechniły się idee „nowej duchowości”, oparte o tradycyjne systemy światopoglądowe i religijne, które wyrażają szacunek wobec życia i sakralizują przyrodę. W latach sześćdziesiątych XX wieku i później młodzieżowe ruchy dzieci kwiatów i hipisów krytykowały charakterystyczny dla zsekularyzowanej nowoczesności rozwój cywilizacyjny, materializm i konsumpcjonizm. Z czasem w ramach tych tendencji wyłonił się ruch ekologiczny, który ze Stanów Zjednoczonych rozprzestrzenił się na kraje europejskie, przyczyniając się do rozbudzenia świadomości ekologicznej społeczeństwa. Jak zauważa Henryk Skolimowski, na tym etapie idee ekologiczne nie były dostatecznie ugruntowane, ich propagatorzy kierowali się intuicją i emocjami, a ich przekazowi brakowało podłoża filozoficznego:

Był to bunt moralny, który wyszedł z serca, a nie z głowy. Nie był on wyrazem głębokiego przemyślenia całej spuścizny myśli europejskiej, ale wyrazem jakichś pierwotnych intuicji moralnych: jeśli świat jest tak bezsensowny i zbrukany w sensie społecznym, moralnym, ekologicznym i egzystencjonalnym, to przesłanki, na których jest on zbudowany, nie mogą być prawdziwe; a przynajmniej nie mają przypisywanego im waloru².

Różne kierunki filozofii i etyki środowiskowej (ang. *environmental philosophy/ecophilosophy, environmental ethics*) zaczynają się rozwijać w latach siedemdziesiątych, zajmując się miejscem człowieka wśród innych organizmów oraz moralną ewaluacją ludzkich czynów wobec środowiska przyrodniczego. Na gruncie myślenia ekofilozoficznego powstało wiele doktryn intelektualnych (ekoteorie, ekoetyki). Obecnie daje o sobie znać heterogeniczność ekologii i ruchu ekologicznego. Na swoisty „zielony paradygmat” składa się zespół czynników: szacunek dla przyrody, nowy typ wrażliwości i wartościowania świata, redefinicja miejsca człowieka w świecie, zwracanie uwagi na jakość życia i ekorozwój itp. Trudno jest jednak mówić o istnieniu zwartego systemu

² H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź 1993, s. 45.

myślowego, który można by nazwać filozofią ekologiczną. Mamy do czynienia z siecią zróżnicowanych nurtów ideologicznych, organizacji ekologicznych i światopoglądów. Istnieje wiele odmian ekologii: behawioralna i fizjologiczna, ochroniarskie podejście do przyrody motywowane strachem przed skutkami rozwoju współczesnej cywilizacji oraz nurt odwołujący się do zasad ekologii głębokiej (ekologia radykalna), i wreszcie ekologia czynu oraz ekologia ducha, czyli koncentrowanie się niektórych środowisk na procesach samodoskonalenia, bez zaangażowania społecznego³. Konglomerat postaw i poglądów obserwowany u zwolenników idei ekologicznych oraz wielość koncepcji działania nie sprzyjają teoretycznej systematyzacji i operacjonalizacji ekologizmu. Jest to bowiem z założenia niejako projekt decentryczny i heterogeniczny, realizujący się na zasadzie rozmaitych ogniw semantycznych.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest fenomen ekologii głębokiej, która określając miejsce i rolę człowieka w przyrodzie, podąża ścieżkami i tropami duchowości⁴. W owym nurcie ekologii pojawiło się bowiem pytanie o jedność świata, a wraz z nim powróciły dawne idee kosmologiczne i nastąpił wielki powrót przestrzeni numinotycznej. Przywołanie ekologii głębokiej stanie się także punktem wyjścia do rozważań nad kategoriami kultury i natury.

EKOLOGIA GŁĘBOKA – SYSTEM FILOZOFICZNY

O CHARAKTERZE RELIGIJNYM

Najbardziej znaną ekofilozofią jest głęboka ekologia (*deep ecology*), czyli nowa filozofia przyrody, oparta na idei jedności z Matką Ziemią. Wyłoniła się ona na początku lat siedemdziesiątych jako nowy sposób myślenia o świecie i przyrodzie, pozostający w opozycji do kultury dominującej. Termin „głęboka ekologia” po raz pierwszy został użyty

³ Por. A. Warmiński, *Prolegomena do „małej” ekologii*, [w:] *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, red. M. Gołaszewska, Kraków 2000, s. 19 oraz P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996, s. 112–121.

⁴ Por. P. Socha, *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość*, „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 43/44, s. 7–17; *idem*, *Wybrane współczesne psychologiczne teorie duchowości*, „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 43/44, s. 19–39.

w 1973 roku przez Arne Næss, norweskiego himalaistę oraz aktywistę, w filozoficznym miesięczniku „InQuiry” (*The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement*, Oslo 1973)⁵.

Arne Næss i amerykański filozof George Sessions sformułowali osiem zasad głębokiej ekologii, mówiących między innymi o różnorodnych formach życia jako posiadających swoją własną, wewnętrzną, przyrodzoną wartość (*intrinsic value*) oraz o konieczności zahamowania wzrostu populacji ludzkiej i zmiany orientacji materialistycznej w kierunku poprawy jakości życia⁶.

Ekologię głęboką cechuje radykalny konserwatyzm, gdyż przejawia się w niej mający długą tradycję alternatywny nurt religii i filozofii Europy Zachodniej, Ameryki Północnej i Orientu. [...] W pewnym sensie można ją interpretować jako przypomnienie dawnej mądrości. [...] Ekologia głęboka wywodzi się z następujących tradycji i kierunków filozoficznych: z filozofii wieczystej, naturalistycznej tradycji literackiej, ekologii naukowej, „nowej fizyki”, niektórych źródeł chrześcijańskich, feminizmu, filozofii ludów pierwotnych oraz pewnych tradycji duchowych Wschodu⁷.

Inspiracjami dla ekologii głębokiej były więc rozmaite nurty, od filozofii hinduistycznej, buddyjskiej, poprzez tradycje Indian amerykańskich i innych kultur plemiennych, po przyjazne przyrodzie elementy myśli chrześcijańskiej.

Kryzys duchowo-ekologiczny wywołał reperkusje w środowiskach chrześcijańskich – w nauce społecznej Kościoła Katolickiego mówi się o „grzechu ekologicznym”, który ma wymiary osobowy, społeczny i kosmiczny⁸. Można też się spotkać z propozycją Jedenastego Przykazania, którego treść, w tym przypadku proekologiczna, utrzymana jest w duchu Pisma Świętego: „Pana jest ziemia i wszystkie jej bogactwa: nie bę-

⁵ Por. B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 93.

⁶ Por. J. Korbel, M. Lelek, *W obronie Ziemi – radykalna edukacja ekologiczna*, Bielsko-Biała 1995, s. 28–29.

⁷ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, *op. cit.*, s. 110.

⁸ Por. B. Jurczyk, *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002, s. 12.

dziesięć bezcześći ziemi ani życia, które na niej jest”⁹. Tym niemniej wielu radykalnych ekologów odrzuciło religię chrześcijańską, obwiniając ją za procesy degradacji natury¹⁰. Zauważono, że ta właśnie religia ufundowała przepaść pomiędzy człowiekiem a resztą stworzenia:

[...] dla chrześcijaństwa – aprobującego generalnie konkwestadorską strategię *ratio* – twierdzenie, iż w samej ziemi tkwi siła życia, stanowi oczywistą herezję. Transcendentny względem natury Bóg Stwórca jest dla chrześcijanina jedynym schronieniem przed kuszącym, niebezpiecznym i grzesznym ziemskim światem¹¹.

Katolickie – czy szerzej – chrześcijańskie pojmowanie sacrum dla ekologów głębokich okazuje się często kategorią zbyt wąską, ograniczającą bezpośrednio doświadczanie. Jak zauważył Andrzej Flis, „dualizm był i jest najwyższą zasadą chrześcijaństwa: dualizm stwórcy i stworzenia, sacrum i profanum, duszy i materii, człowieka i przyrody”¹².

Światopogląd głęboko ekologiczny ukształtował się na bazie tradycji wspólnot alternatywnych, opowiadających się za władzą zdecentralizowaną, niezhierarchizowaną i demokratyczną, za wartościami takimi jak autonomia i lokalność, a co za tym idzie, odpowiedzialnością za wspólnotę, wzajemną pomocą i wspólnym działaniem. Czerpały one także z tradycji symbolicznych i praktyk kultur rdzennych, w których życie płynęło w głębokim związku z całością Wszechświata, co stało się później dla ekologów źródłem wartości i praktyki życiowej, wzorcem prawidłowej współegzystencji człowieka i natury. Szamanizm ludów uraloaltajskich oraz pełen szacunku i sakralizujący stosunek Indian amerykańskich czy Eskimosów do ziemi mają być inspiracją dla nowożytej cywilizacji Zachodu. Kultowym tekstem ekofilozofii jest przemówienie wodza Indian Seattle z 1851 roku. Padają w nim między innymi słowa:

⁹ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, *op. cit.*, s. 58.

¹⁰ Por. Rdz 1, 26: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pelzającymi po ziemi!»”, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1990.

¹¹ *Estetyka czterech żywiołów. Ziemia, woda, ogień, powietrze*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002, s. 29–30.

¹² A. Flis, *Kryzys tradycyjnej racjonalności w cywilizacji Zachodu*, [w:] *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, red. I. Borowik, H. Hoffmann, Kraków 2004, s. 253.

„Człowiek nie przędzie pajęczyny życia, lecz jest jedynie jej pasemkiem. Cokolwiek czyni tej pajęczynie, czyni samemu sobie”¹³. Ekologia głęboka wskrzesza pradawne wierzenia (Celtów, Słowian, ludów Syberii czy plemion aborygeńskich), a więc stanowi formę neopogaństwa i neotrybalizmu. Pierwotne społeczności, pozostające w łączności z ziemią i wszystkimi stworzeniami za pośrednictwem rytuałów i świąt, w trakcie których każda część człowieka otwierała się na naturę, wypracowały model kultury harmonijnie współzyskującej z przyrodą. Ów model również współcześnie pomaga twórczo zintegrować te dwa podstawowe bieguny, w obrębie których rozgrywa się ludzkie życie: naturę i kulturę.

Nowy ekologiczny paradygmat ma swe zaplecze w duchowości Wschodu, stąd mówi się o orientalizacji (*easternization*) zachodniego paradygmatu kulturowego. W kulturze indyjskiej istnieje silne przekonanie o sakralności ziemi, tkwiących w niej mocach uzdrawiania i wzbudzania doświadczeń mistycznych. Ekologiczne podejście współgra też ze słowami Mahatmy Gandhiego, że dla osiągnięcia siły bez użycia przemocy (zasada ahimsy) kluczowa jest wiara w podstawową jedność bytu. Ekologia głęboka przejęła od buddyzmu przekonanie o świętości wszelkiego życia, szacunek dla żywych istot oraz rozumienie cierpienia jako konsekwencji nieświadomości (mitologia Bodhisatvy)¹⁴. Idee „walki bez przemocy”, holizmu, panpsychizmu i inne ekologiczne momenty światopoglądowe promieniują z Dalekiego Wschodu i pojawiają się w rozmaitych praktykach grup proekologicznych, takich jak wegetarianizm czy zachodnia wersja praktyki jogi i medytacji zen. Filozofia jogi jest ściśle związana z praktyką nieczynienia krzywdy żadnej żywej istocie i dąży do połączenia ducha z „wszechrzeczą”, a tym samym z przyrodą¹⁵. Zasada ahimsy i szacunku dla zwierząt, obecna w tradycji wedyjskiej i całej mentalności Wschodu, stała się argumentem dla wegetarianizmu i walki o prawa zwierząt, postulujących poszerzenie sanskryckiego *loka-hita* (dobroci dla własnego gatunku) o *sarva-bhuta-hita* (dobroć dla wszystkich

¹³ Przemówienie prawdopodobnie napisane w roku 1970 przez literata i scenarzystę filmowego Tedda Perry'ego. Zob. K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997, s. 247.

¹⁴ Por. *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 43.

¹⁵ B.K.S. Iyengar, *Joga*, przeł. S. Bubicz, Warszawa 1990, s. 15.

zwierząt)¹⁶. Tradycje wschodnie podkreślają iluzoryczność jednostkowej jaźni i strukturalną identyczność porządków kosmicznego i jednostkowego¹⁷. Staroindyjska teza o tożsamości Atmana z Brahmanem wyrażona w Upaniszadach czy fundamentalne zasady zakorzenione w filozofii indyjskiej, jak prawo ahimsy, prawo karmana i prawo dharmy, pokazują, jak bardzo wiele łączy kulturę indyjską z myślą ekologiczną¹⁸.

Ekologia głęboka zadaje „głębokie pytania” na temat narastającej degradacji środowiska naturalnego, poszukuje podstaw filozofii, religii, kosmologii, które mogłyby się okazać przydatne w dzisiejszej praktyce społecznej, poszukuje filozoficznych podstaw do działań na rzecz ziemi. Dokonuje radykalnej krytyki zachodniej ideologii postępu, rozwoju, ekspansji i dominacji, wychodząc z biocentrycznego punktu widzenia (zakładającego równość gatunkową: istoty ludzkie są tylko jednym z gatunków istot żywych w ziemskim ekosystemie). Środowisko naturalne rozumiane jest tu integralnie – uwzględniony zostaje zarówno wymiar biosferyczny, jak i kulturowo-cywilizacyjny; natura, jak i kultura. Koncepcja bioróżnorodności ma uniwersalny charakter – dotyczy również kwestii politycznych. Gdy po stronie świata natury zwraca uwagę na różnorodność, wzajemną zależność i długowieczność, to w świecie społecznym pozwala docenić tolerancję, równość i tradycję¹⁹:

Z usytuowania natury w centrum rozważań wynikają dla ekologów dwie konsekwencje: pierwsza – zakładająca konieczność odrzucenia nieprzemyślanych ingerencji człowieka szkodliwych dla funkcjonowania ekosystemów, druga – prowadząca do stwierdzenia, że świat natury powinien być modelem dla świata społecznego²⁰.

Ekologia głęboka, określając kondycję i miejsce człowieka w łańcuchu bytów, proklamuje „ontologiczną demokrację” i szacunek do świata

¹⁶ S. Rosen, *Ahimsa, zwierzęta i Wschód*, Kwartalnik ekologiczny „Gaja” 1994, nr 7/8, s. 56.

¹⁷ Por. K. Kosior, *Natura a wolność w buddyzmie. Pojęcie karmana*, [w:] *Natura a kultura*, red. A. Drabarek, Lublin 1995, s. 126.

¹⁸ Por. Z. Migus, *Podstawowe założenia ekodharmy w świetle principiów filozofii indyjskiej*, [w:] *Światopogląd i ekologia*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1997, s. 155-161.

¹⁹ *Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, red. A. Jawłowska, Poznań 1996, s. 47.

²⁰ G. Ulicka, *Nowe ruchy społeczne. Niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Warszawa 1993, s. 46.

pozaludzkiego. Nakazuje odrzucenie obsesyjnego pędu do panowania nad innymi stworzeniami oraz ujmuje człowieka jako cząstkę organiczną większej całości. Przywołuje zasadę izomorfii świata (jedność bio- i sjojsfery). W świetle ekologii głębokiej jesteśmy elementami wielkiego *continuum* życia.

Z pozycji „głębokich pytań” krytykuje się ekologię płytką, jako pozostającą w zgodzie z panującym systemem i ograniczającą się do jego ulepszenia. Aktywność płytkich ekologów koncentruje się na dostarczaniu coraz lepszych technologii oraz dokonywaniu rozmaitych regulacji prawnych. Naturę postrzegają oni jako źródło zasobów, co legitymizuje „płytką” filozofia ochrony i eksploatacji tychże. Natomiast z punktu widzenia ekologów głębokich, za sprawą wszechobecnej technologii ziemia „została napiętnowana i straciła swój wysoki status, zmieniając się z Wielkiej Matki (*Magna Mater*) w zaledwie materię (*matter*)”²¹.

Ważną inspiracją dla ekologii głębokiej jest też tzw. „hipoteza Gai” Jamesa Lovelocka, która została sformułowana w 1969 roku jako paradygmat dynamiczny i holistyczny, proponujący spojrzenie na Ziemię przez pryzmat jej obrazu widzianego z przestrzeni kosmicznej. Ziemia postrzegana jest tu jako całościowy byt o charakterze planetarnym, żywa istota, swoisty superorganizm obejmujący atmosferę, biosferę, oceany i gleby, współdziałający na skalę globalną w celu utrzymania optymalnych warunków dla życia. Takie podejście umożliwia poszukiwanie planetarnego odpowiednika rozmaitych organów, jak nerki, płuca czy serce. Koncepcja Lovelocka odsyła do mitu o greckiej bogini Gai – boskiej personifikacji Ziemi, dawczyni snów, kapłance życia, matce mórz i gór. Mitologiczna wizja przekształcona została w koncepcję Gai jako planetarnego superorganizmu. Można to interpretować jako współczesny wyraz mitycznego sposobu myślenia, swoistą pozostałość wierzeń animistycznych, w obrębie których oddawano cześć uduchowionym siłom przyrody. I tak historia zatacza krąg od mitu do współczesnej ekologii. Poprawność naukowa każe filtrować rozważania z zakresu takich dziedzin jak geologia z wszelkich parareligijnych metafor opisujących ziemię. Tym niemniej hipoteza Gai stała się zacznym poważnej refleksji

²¹ Por. M. Jakubczak, *Ziemia, [w:] Estetyka czterech żywiołów...*, op. cit., s. 66.

nad problemami biogechemii planety, a także spowodowała rozwój ekologii globalnej (*earth system science*)²².

Ekologia głęboka odwołuje się także do idei bioregionalizmu i ekopsychologii. Bioregionalizm to nurt zwracający uwagę na różnorodność biologiczną i bogactwo kultur związanych z danym miejscem oraz na silny związek psychiki człowieka z lokalnym środowiskiem przyrodniczym. Twórcą terminu „bioregionalizm” jest kanadyjski poeta Allen Van Newkirk – określił nim filozofię przestrzennych organizmów biologiczno-kulturowych:

Bioregion to nasza świadomość. Człowiek oderwany od tradycji biologicznej i kulturowej regionu, w którym żyje, to człowiek pozbawiony świadomości. [...] Bioregion oznacza udział w magicznym kręgu wszystkich istot tworzących bioregion – tworzących nas. By krąg się nie rozpadł, trzeba szanować wszystkie jego ogniwa. Po szanowanie miejsc oznacza unikanie eksploatacji²³.

Ekopsychologia opiera się natomiast na założeniu, że ludzkie „ja” obejmuje wszystkie formy żyjące na ziemi, ekosystemy i całą planetę. Po raz pierwszy terminu tego użył w 1992 roku Theodore Roszak w swojej książce *Voice of the Earth*. Pisał tam: „potrzeby planety są potrzebami człowieka, prawa człowieka są prawami planety”²⁴. Taka jaźń („jaźń ekologiczna”²⁵) pozwala nam na współodczuwanie z innymi formami życia i aktywne działanie na rzecz obrony zagrożonego życia. Jak to ujęli autorzy książki *Ekologia głęboka...*: „Jesteśmy jedynie współtowarzyszami podróży innych stworzeń w odysei ewolucji”²⁶. W tej intuicji, że jesteśmy częścią wielkiego splotu życia, zaczyna się duchowość ekologiczna – świadomość wewnętrznej jedności z całą naturą organiczną, wszystkim, co żyje, czuje, cierpi. Można w tym usłyszeć przekonanie o iluzorycznym charakterze „ja”, sanskryckim *tat twam asi* („ty jesteś tym”): wszystko jest tobą, ty

²² J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003, s. 162, 171.

²³ J. Korbel, M. Lelek, *W obronie Ziemi...*, *op. cit.*, s. 35.

²⁴ Za: A. Korbel, *Ekopsychologia*, „Zielone Brygady” 2004, nr 8 (198); wyd. online: www.zb.eco.pl/zb/198/pdf/ekopsychologia.pdf [dostęp: 17.01.2006].

²⁵ Termin „ekologicznej jaźni” wprowadził prof. ArneNaess.

²⁶ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, *op. cit.*, s. 117.

jesteś wszystkim. Ekolodzy głębocy twierdzą, że problemy naszej planety wynikają z wąskiej identyfikacji ludzkości, braku świadomości planetarnej i braku poszerzenia kręgu empatii o istoty pozaludzkie:

[...] nie możemy dokonywać żadnego trwałego ontologicznego podziału pola egzystencji, ponieważ rzeczywistość ludzka i pozaludzka jest niepodzielna, a jeśli postrzegamy między nimi granice, to tylko dlatego, że brak nam świadomości ekologicznej²⁷.

W tej analogizacji ziemi i ciała, wymiaru kosmicznego i psychicznego, tkwi świadomość, że wszelkie dychotomie, takie jak zewnętrzne-wewnętrzne, ja-inny są konstruktami kulturowymi²⁸. Powiązanie makrokosmosu ze strukturą psychofizyczną jednostki na nowo odzyskuje dla człowieka mitologem Gai. Ekolodzy głębocy formułują pytanie o to, kim jesteśmy, o granice naszego ja, i odpowiadając, odnoszą się do wizji naszego ciała jako siedliska żywiołów: jesteśmy „przeplatającymi się cyklami obiegu wody, ziemi, powietrza i ognia. Oto czym jestem, oto czym jesteś”²⁹. W propozycji ekologii głębokiej nie ma zdystansowanego oglądu natury – jest raczej zjednoczenie czy utożsamienie z nią³⁰.

Praktyczną realizacją idei ekopsychologicznych jest instytucja Zgromadzenia Wszystkich Istot (ZWI), zaproponowana przez Joannę Macy i Johna Seeda³¹. Odbywało się ono dotąd w różnych miejscach na świecie – w USA, Australii i Europie. Również w Polsce ekolodzy głębocy oddają się tej praktyce, celebując szczególną więź łączącą człowieka z naturą. Zgromadzenie Wszystkich Istot to kilkugodzinny rytuał, w którym ludzie zbierają się w kręgu i przemawiają w imieniu innych gatunków, by wczuć się w cierpienia innych istot. Rytuał ten może w rozbudowanej wersji trwać aż kilka dni, wypełnionych różnymi praktykami, w tym warsztatami. Głównym celem Zgromadzenia jest wzbudzenie ludzkiej

²⁷ W. Fox, *Deep Ecology: a New Philosophy of our Time?*, „The Ecologist” 1984, vol. 14, za: B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, op. cit., s. 94.

²⁸ Por. *Estetyka czterech żywiołów...*, op. cit., s. 16.

²⁹ J. Seed, J. Macy, P. Fleming, A. Naess, *Myśląc jak góra. Zgromadzenie Wszystkich Istot*, Warszawa 1992, s. 38.

³⁰ Por. T. Roszak, M.E. Gomes, A.D. Kanner, *Ecopsychology. Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco 1995.

³¹ J. Seed, J. Macy, P. Fleming, A. Naess, *Myśląc jak góra...*, op. cit., s. 38.

emпатii dla wszystkich istot i rozbudzenie zaangażowania w działania mające na celu ochronę przyrody. Według uczestników takich praktyk, człowiek na własnym ciele zaczyna podczas nich odczuwać to, co wyrzucił przyrodzie. Miałby to być moment współcierpienia z przyrodą, przeżycie pokrewieństwa, bycia częścią; poznanie zaangażowane, zmysłowe, prowadzące do uznania przyrody w sobie.

Stwierdzenie fundamentalnej jedności czy też tożsamości człowieka z otaczającym go światem implikuje moralne dyrektywy kształtujące behawior „człowieka ekologicznego”, regulujące jego postępowanie względem przyrody. Dla takiego człowieka wartości ekologiczne są autoteliczne, sakralne, a nie instrumentalne czy użytkowe. Natura jest postrzegana jako wartość sama w sobie. Świat i przyroda mają charakter święty, zawierają pierwiastek boski, dlatego też nie powinno się działać na ich szkodę³². Ekologia głęboka zakłada myślenie i działanie zgodne z naturą, co zbliża ją do religijnego sposobu myślenia czy też swoistego mistycyzmu przyrody. Odrzuca obrazowanie życia na ziemi jako piramidy czy drabiny stworzeń i zamiast niej posługuje się metaforami kręgu, kłacza czy tkaniny, symbolizującymi planetarną współzależność stworzeń³³.

Ekologia głęboka ma pewne wspólne korzenie ze zjawiskiem Nowej Ery: w poszukiwaniach w tradycji filozoficznej i mistycznej, w niechęci wobec redukcjonizmu „starej ery”, jak też w proteście przeciwko dominacji rozumu i odczarowaniu świata. Oba nurty krytykują też społeczeństwo masowe i homogenizację kultury³⁴. Zarówno ekologia głęboka, jak i New Age inspirowane są duchowością Orientu. Zasadą podstawową *rebirthingu*, zwanego „jogą Nowej Ery”, ma być „wypracowanie sobie

³² Idee immanencji zdają się zresztą przenikać coraz bardziej całą duchowość naszych czasów. Za symptomy narodzin religijności opartej na idei immanencji można uznać coraz częstszy kult świętości zamieszkałej w naturze: świętych drzew, zwierząt, rzek, gór, skał itp. Współczesny człowiek „uświęca” rzeczywistość, dostrzega hierofanię w przyrodzie – to jego odpowiedź na pytania psychologiczne, społeczne i kulturowe. Jest to propozycja duchowego podejścia do natury, wynikającego z większej niż dotychczas wrażliwości i otwartości człowieka na siebie samego i inne formy życia.

³³ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3.

³⁴ Por. W.H. Zylbertal, *Wspólne korzenie New Age i ekologizmu*, [w:] *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 48.

świadomego związku z planetą³⁵. Ważny dla ideologii New Age holizm stał się wspólnym postulatem głębokiej ekologii, „nowej” psychoterapii, szkół alternatywnej medycyny i tak zwanych „wodnikowych koncepcji naukowych” (np. „hipotezy Gai” Jamesa Lovelocka, „teorii pól morfogenetycznych” Ruperta Sheldrake’a)³⁶. Na fali nowych ruchów religijnych, szerszy krąg odbiorców poznał takie nazwiska, jak Aldous Huxley (autor *Filozofii wieczystej*), Pierre Teilhard de Chardin (autor koncepcji ewolucjonizmu chrześcijańskiego) czy Albert Schweitzer (twórca „etyki czci dla życia”, stanowiącej fundament orientacji bioetycznej: „jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć”³⁷) i płynące od nich wezwanie do stworzenia etyki Ziemi i poszukiwania mądrości Ziemi.

(EKO)FILOZOFICZNA KRYTYKA DUALIZMU – (DE)KONSTRUOWANIE NATURY I KULTURY

Projekt ekologiczny domaga się jakościowych przeobrażeń kultury dominującej. Krytykuje kulturę konsumpcji i świat symulaków, który zdiagnozował Jean Baudrillard, stwierdzając, że „w istocie konsumujemy nie tyle towary, rzeczy, ile znaki przywiązane mocą naszej kultury do przedmiotów, które nabywamy”³⁸. Ruchom ekologicznym przypada rola krytyczno-opozycyjna wobec rozpasanej konsumpcji w świecie bezprecedensowego rozwoju gospodarczego, wobec zachodniego hedonistycznego trendu kulturowego, polityki nieograniczonego wzrostu i etyki wąsko pojętego zysku.

Twórca socjobiologii Edward O. Wilson zauważa, że warunkiem przetrwania współczesnego świata jest przejście przez „wąskie gardło przeludnienia i niepohamowanej konsumpcji”, z którym łączy się „wzrost populacji i konsumpcji oraz zmniejszanie się nieodnawialnych zasobów

³⁵ L. Orr, S. Ray, *Rebirthing In The New Age*, Berkeley 1983, s. 144.

³⁶ M. Gardner, *New Age. Notatki o pograniczu nauki*, przeł. G. Kołodziejczyk, Łódź 1994, s. 160–168.

³⁷ A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 183.

³⁸ D. Liszewski, *Kultura konsumpcji a kryzys ekologiczny*, [w:] *Ekologia i społeczeństwo...*, op. cit., s. 131.

naturalnych”³⁹. Z pozycji ekologicznych dekonstruuje się zachodnie uto-
pie dobrobytu i postępu, skutki postawy antropocentrycznej i światopo-
glądu mechanistycznego.

Stosunek do przyrody (obok sposobu postrzegania takich kategorii,
jak swojskość/obcość, czas i przestrzeń) jest kryterium, które w sposób
istotny różni i wzajemnie wyodrębnia od siebie poszczególne kultury,
reguluje życie społeczne, nadaje światu sens. „Natura” jest kategorią
jakościową – wywołującą silne emocje i zdecydowanie wartościowaną.
Przyroda nie jest po prostu „naturalna”, lecz skonstruowana społecznie
i kulturowo, uwikłana w procesy gospodarcze i polityczne:

[...] specyficzne praktyki społeczne, zwłaszcza ludzkie zamieszkiwa-
nie, wytwarzają, odtwarzają i przeobrażają różne przyrody i różne
wartości. Dzięki takim praktykom ludzie odpowiadają – poznaw-
czo, estetycznie i hermeneutycznie – na rzeczy utworzone jako znaki
i wyróżniki przyrody. [...] Odczytywanie i tworzenie natury podlega
procesowi uczenia się. Jest to proces kulturowy, bardzo różny w róż-
nych społeczeństwach, różnych okresach i różnych ugrupowaniach
społecznych danego społeczeństwa⁴⁰.

Pytanie o przyrodę zawiesza oczywistość posługiwania się tą katego-
rią przez człowieka, budzi świadomość problematyczności wzajemnych
relacji między człowiekiem a środowiskiem. Odmienne filtry kulturowe
inaczej kształtują nasz światobraz, inaczej organizują mapę poznawczą
środowiska, co implikuje istotną odmiennność światów, w których żyje-
my⁴¹. Możemy tu mówić o kulturowym odczytywaniu przyrody czy spoj-
rzeniu człowieka na przyrodę przez pryzmat kultury. Sposoby kulturowej
reprezentacji przyrody zmieniają się diachronicznie. Historia zmiennych
interpretacji relacji człowiek–przyroda w obrębie danej kultury obejmuje
zarazem rozmaite modele pojmowania samej przyrody. Kultura strukturu-
je i różnicuje sposób podejścia do natury i świata. „Natura” czy „przy-
roda” to kategoria fundamentalna, kształtująca pozostałe wyobrażenia

³⁹ E.O. Wilson, *Przyszłość życia*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 2003, s. 25, 265.

⁴⁰ Por. P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeń-
stwie*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005, s. 7.

⁴¹ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa
1988.

kulturowe. Stanowi bogaty rezerwuar znaczeń, w tym także głęboko symbolicznych.

Sfera kultury wyodrębnia człowieka z dziedziny natury. Czyżby istotą człowieczeństwa było zaprzeczanie temu, co naturalne? Być może w bezustannej kontestacji natury kryje się najgłębszy bunt człowieka – niezgoda na własną kondycję. Dla francuskiego filozofa Georges'a Bataille'a:

[...] jest oczywiste, że historia była eksploracją [...] całokształtu człowieczych możliwości, konstytuowanych przez zanegowanie natury. Chodzi o zanegowanie wszystkiego, absolutnie wszystkiego, co dane, i o badanie wszystkich, nawet najdrobniejszych konsekwencji tej negacji. W postawie człowieka od pierwszej chwili objawia się bunt, niezgoda na zaproponowaną mu kondycję⁴².

Problematyka relacji między naturą i kulturą jest terenem refleksji antropologicznej. Eksploruje ona związki analogii i homologii na linii człowiek – części jego ciała – „ciało społeczne” – świat przyrody. Wykazuje mitologiczne systemy odpowiedniości mikro- i makrokosmosu, w których dokonuje się proces rzutowania kodów antropomorficznych na kody socjalne i kosmologiczne. Myśl mityczna ujmowała społeczeństwo na wzór organizmu ludzkiego⁴³. Wiąże się to z faktem, że w umysłowości starożytnych pojęcie natury miało szerszą niż obecnie konotację: desygnatem jego była „wszechrzeczywistość”, całokształt rzeczy wraz z człowiekiem. Porządek naturalny i porządek społeczny splecione były świętym węzłem. W dziejach ludzkiego stosunku do przyrody mamy świadectwa religijnej konsekracji przyrody: określana była jako istota żyjąca, posiadająca duszę, jako „wielki człowiek”.

Historia dostarcza też świadectw traktowania świata jako maszyny. W swoich pismach Francis Bacon odszedł od traktowania natury jako opiekuńczej, ale nieokiełznanej i tajemniczej siły – postrzegał ją jako mechanizm, który można wyjaśniać i poddawać kontroli:

Dewizą rozwoju nauk przyrodniczych i techniki, mającej początkowo służyć jedynie zrekomensowaniu niedostatków natury ludzkiej, stała się maksyma wypowiedziana ustami XVI-wiecznego angielskiego

⁴² G. Bataille, *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 63 (podkreślenie autora).

⁴³ Por. C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1968, s. 117, 158.

filozofa, Francisca Bacona: „umieścimy Przyrodę na kole tortur i torturą wydobędziemy z niej jej sekrety”. Tajemnice Matki Ziemi dostały się zatem pod atomizujące oko racjonalnej nauki⁴⁴.

Używając metaforyki zdobywcy i właściciela, Bacon wskazywał na konieczność czynienia natury niewolnikiem w służbie człowieka. Było to zgodne z antropocentryczną perspektywą chrześcijaństwa, wzmocnioną przez reformację, odwołującą się do biblijnego nakazu czynienia sobie Ziemi poddaną. W połączeniu z greckim ideałem człowieka doskonałego świat pozwoliło to na stworzenie wzoru wirtuoza – artysty, uczonego czy inżyniera, który mocą swojego umysłu kształtuje rzeczywistość zgodnie ze swoimi potrzebami. Natura nie stanowiła już wartości samej w sobie – miała znaczenie jedynie wówczas, gdy była przydatna celom człowieka.

W okresie Renesansu [...] pojawiła się wyraźna opozycja: kultura/natura, która w następnych stuleciach odcisnęła głębokie piętno na cywilizacji Zachodu. Wraz z nią na trwałe zakorzenił się w Europie przedmiotowy stosunek do przyrody, który w dobie Średniowiecza był niemożliwy tak w sensie technicznym, jak też ideologicznym. Przedmiotowemu traktowaniu natury nie sprzyjało z pewnością średniowieczne ubóstwo środków materialnych, służących nie tyle spotęgowaniu sił człowieka, ile ich uzupełnianiu i przedłużaniu, ale także poczucie organicznej tożsamości zachodzącej pomiędzy światem ludzkim i uniwersum przyrody, które przejawiało się między innymi w mierzaniu przestrzeni fizycznej za pomocą kategorii pojęciowych służących do opisu ludzkiego ciała, takich jak „stopa”, „łokieć”, „piędz” czy „palec”⁴⁵.

Ekologowie głębozy wskazują na nierozzerwalny splot natury i kultury, na status człowieka jako części natury. Podejmują się rehabilitacji natury i ciała, wydobywając je ze sfery zapomnienia i przemilczenia. Wyjaskrawiają powszechne zjawisko egzorcyzmowania problemu, jakim jest natura w nas – natura, którą jesteśmy.

Nasza zbudowana na opozycjach kultura wykluczała to, co kojarzyła z kobiecością (ciało, emocje, naturę), a gloryfikowała to, co męskie (umysł, intelekt, kulturę). Myśl humanistyczna badała więc wytwory

⁴⁴ *Estetyka czterech żywiołów...*, op. cit., s. 29–30.

⁴⁵ I.S. Fiut, *Ekofilozofia. Geneza i problemy*, Kraków 2003, s. XXX.

ludzkiego umysłu, cielesność człowieka pozostawiając biologii i medycynie. Ludzka tożsamość nie była definiowana w oparciu o ciało, które zostało uznane za powłokę, wewnątrz której ukryte jest nasze prawdziwe „ja”. Od Platona, przez Augustyna, do Kartezjusza ciało uważane było za krępujące i ograniczające naszą wolę i rozum. Ciało było więzieniem duszy – brudnym, wstydliwym, nieczystym.

Właśnie ciało jest punktem wyjścia filozoficznych debat wokół statusu ekologii, jako ten fragment przyrody, którym jesteśmy⁴⁶.

Poszerzone poznanie jest bardzo istotne, gdyż wierząc wyłącznie w rozum, zapomnieliśmy, jak myśleć ciałem. Nie potrafimy przez ciało niczego się dowiedzieć ani nauczyć; wskutek tego oderwaliśmy się od naszego środowiska naturalnego, co powoduje brak świadomości ekologicznej. Jest ona nadzwyczaj istotna z uwagi na charakterystyczny dla niej system myślenia nielinearnego, który przeciwstawia się systemowi linearnemu myślenia racjonalnego⁴⁷.

Coraz częściej filozoficzna krytyka współczesności obejmuje dualistyczny światobraz, który separuje duszę od ciała, kulturę od natury. W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku na gruncie filozofii nastąpiło obnażenie dominacji pewnych słowników oraz przygodności zasadniczych dla Europy praktyk społecznych – zwłaszcza zaś uprawomocniających je struktur wiedzy.

Myśl ekologiczna wykazuje pewne pokrewieństwo z dekonstrukcją jako strategią filozoficzną, która rozpoznaje faktyczny charakter opozycji takich jak podmiot–przedmiot, kobieta–mężczyzna, duch–materia, teoria–praktyka, kultura–natura, subiektywny–obiektywny, jako narzuconych przez ideologię. Zdaniem czołowego dekonstrukcjonisty, francuskiego filozofa Jacques’a Derridy, owe dychotomie zostały wyprodukowane przez przemoc tradycyjnej metafizyki w zachodniej myśli filozoficznej. Dekonstrukcja wydobywa zatem pewne presupozycje leżące u podłoża opresyjnej struktury językowej, demaskuje asymetrię

⁴⁶ Por. G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002.

⁴⁷ W. Karolak, *Sztuka jako zabawa, zabawa jako sztuka*, [w:] *Warsztaty edukacji twórczej. Jak rozwijać osobowość przez sztukę. Program interdyscyplinarny*, red. E. Olinkiewicz, E. Repsch, Wrocław 2001, s. 39–52.

par, ukazując zhierarchizowane zasady ich semantycznej organizacji. Różnica, na której są one ufundowane, okazuje się w rzeczywistości podporządkowaniem jednego z członów opozycji drugiemu⁴⁸.

Ekofilozofia stanowi siłę kwestionującą społeczne oczywistości zakłete w obowiązujących formułach językowych i sposobach myślenia. Krytykując dualizm w tradycyjnej filozofii zachodniej, pokazuje pęknięcia w dominującym światopoglądzie. Podważa tradycyjne rozróżnienia, stanowiące przecież kardynalne zagadnienia ontologiczne i tradycyjne pole refleksji nad światem kultury – nieustannie formowanym i określonym na nowo.

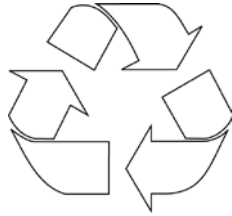
Język funkcjonuje jedynie dzięki opozycjom binarnym, w obrębie których jeden człon jest odwrotnością i dopełnieniem drugiego, bazowego. Binarna opozycja kultura–natura to nie tylko językowe rozróżnienie kultury i natury, ale często specyficzny sposób definiowania tych kategorii poprzez grę uprzywilejowania i hierarchii. Według ekologów głębokich dewaluacja kategorii natury przekłada się na sferę praktyki życia społecznego, a tym samym ma poważne konsekwencje w kryzysie ekologicznym i dewastacji środowiska naturalnego. Wysiłki ekologów zmierzają w stronę uelastycznienia rozumienia opozycji kultura–natura, zobaczenia ich miejsc wspólnych; tym samym proklamują koniec „zapisu na ambiwalencję”⁴⁹.

Na gruncie ekofilozofii następuje krytyka kategorii „natury”, tak jak jest ona rozumiana w logice dominacji. Chodzi o dostarczenie podstaw dla nowej polityki i etyki odpowiedniej dla zmieniającej się historyczno-kulturowej sytuacji. Nie chodzi o prostą negację antynomii kultura–natura, ale o dotarcie do kryjących się za nią metafizycznych założeń. Wykazanie, że owa diada nie jest tylko różnicą między równymi sobie członami, ale występuje w niej stosunek hierarchiczny, dowartościowanie jednego z terminów dystynkcji. Ruch ekologiczny odrzuca model binarny jako konstrukcję ideologiczną i przekracza absolutnie definiowaną różnicę.

⁴⁸ Por. A. Jawłowska (red.), *Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne*, Poznań 1996.

⁴⁹ Por. J. Tokarska-Bakir, *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1995, nr 1, s. 16.*

Pojęcie „natury” jest intelektualnym opracowaniem rzeczywistości doświadczanej przez człowieka. Ma też oczywisty wymiar kulturowy – jest wyrazem sposobu myślenia w pewnej kulturze, określając różnoraki stosunek człowieka do natury. W przekonaniu, że naturę można rozważać w innych niż dualne kategoriach – opowieść ekologiczna zdaje się przypominać wstęgę Möbiusa, będącą też symbolem recyklingu:



Wstęga ta – trójwymiarowa figura, w której strona zewnętrzna i wewnętrzna przechodzą w siebie nawzajem – według ekologów głębokich pokazuje „[...] przechodzenie [*inflection*] umysłu w ciało i ciała w umysł [...], to, jak poprzez skręcenie czy odwrócenie, jedna strona staje się drugą”⁵⁰. Parafrazując: natura przechodzi w kulturę, a kultura w naturę – są wyprowadzane jedna z drugiej, przeplatają się nawzajem, będąc podobne-w-różnicy. Środowisko naturalne jest składową kultury. Natura otwarta jest na kulturowe wypełnienie, na społeczną inskrypcję – umożliwia „społeczne tatuowanie” powierzchni Ziemi. Jest miejscem przecięcia wielorakich (ekonomicznych, politycznych, prawnych, społecznych) oddziaływań. Człowiek jest w przyrodę uwikłany – nie może istnieć poza ziemską biosferą i poza własnym ciałem.

Nurt ekologiczny w kulturze artykułowałny jest na rubieżach głównego nurtu cywilizacji. Likwiduje ostre przeciwstawienie pierwiastka naturalnego i kulturalnego w człowieku. Nie chodzi w nim o ekologiczne *renovatio* – „powrót do natury”, powrót do pierwotnego trybu życia w symbiozie z przyrodą – lecz raczej o propagowanie nowego wzorca kulturowego: etosu możliwej symbiozy z naturą, na który składają się

⁵⁰ E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington 1994, s. XII, za: E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość...*, op. cit., s. 90.

biocentrycznie zorientowany system przekonań, postawa respektu dla natury, reguła niewyrządzania szkód, nieingerencji i zadośćuczynienia.

Opozycje binarne w języku nie wylaniają się z realnego świata, ale dopiero nadają mu swoje ramy, strukturę, organizują go, powodują, że w rezultacie istnieje dla człowieka jakaś rzeczywistość, w której się odnajduje. Kulturowa obiektywizacja instytucjonalizuje desocjalizację kosmosu. Cechy obiektów, które mogłyby osłabić strukturę wiarygodności, są pomijane lub wpasowywane do schematu, ucisza się poznawczy i moralny problem granic⁵¹. Z rozpoznania tej procedury przez filozofów języka i kulturoznawców, a w szczególności przez dekonstrukcję, korzysta perspektywa ekologiczna: podkreśla arbitralność podziału na naturę-kulturę i próbuje ponownie osadzić człowieka w kosmosie w kontekście nowego wizerunku Ziemi. Proces ten uniemożliwia niewinny powrót do dawnego binaryzmu kultura-natura.

Ogromną rolę w przełamywaniu przez ekologów głębokich konwencjonalnych wyobrażeń o ludziach i świecie odgrywa ich duchowość, wyrażająca się w uznaniu świętości całego stworzenia – dostarcza ona etycznych i światopoglądowych podstaw dla filozofii ekologicznej i jest bazą dla ekosystemowego obrazu świata.

Bibliografia

Bataille G., *Historia erotyzmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.

Berger P.L., Luckman T., *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002.

Deleuze G., Guattari F., *Kłacze*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.

Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa 1994.

⁵¹ Por. P.L. Berger, T. Luckman, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych, red. A. Delorme, Wrocław 2001.

Estetyka czterech żywiołów. Ziemia, woda, ogień, powietrze, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002.

Fiut I.S., *Ekofilozofia. Geneza i problemy*, Kraków 2003.

Flis A., *Kryzys tradycyjnej racjonalności w cywilizacji Zachodu*, [w:] *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*, red. I. Borowik, H. Hoffmann, Kraków 2004.

Gardner M., *New Age. Notatki o pograniczu nauki*, przeł. G. Kołodziejczyk, Łódź 1994.

Gliński P., *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996.

Hull Z., *Światopogląd ekologiczny a ekologia i nauki o ochronie i kształtowaniu środowiska*, [w:] *Światopogląd i ekologia*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1997.

Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003.

Iyengar B.K.S., *Joga*, przeł. S. Bubicz, Warszawa 1990.

Jakubczak M., *Ziemia*, [w:] *Estetyka czterech żywiołów. Ziemia, woda, ogień, powietrze*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002.

Jawłowska A., *Pytania o sens w świecie postmoderny*, [w:] *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarnowska, Warszawa 1993.

Jurczyk B., *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002.

Karolak W., *Sztuka jako zabawa, zabawa jako sztuka*, [w:] *Warsztaty edukacji twórczej. Jak rozwijać osobowość przez sztukę. Program interdyscyplinarny*, red. E. Olinkiewicz, E. Repsch, Wrocław 2001.

Korbel J., Lelek M., *W obronie Ziemi – radykalna edukacja ekologiczna*, Bielsko-Biała 1995.

Korbel A., *Ekopsychologia*, „Zielone Brygady” 2004, nr 8 (198); wyd. online: www.zb.eco.pl/zb/198/pdf/ekopsychologia.pdf [dostęp: 17.01.2006].

Kosior K., *Natura a wolność w buddyzmie. Pojęcie karmana*, [w:] *Natura a kultura*, red. A. Drabarek, Lublin 1995.

Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

Lévi-Strauss C., *Totemizm*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1968.

Liszewski D., *Kultura konsumpcji a kryzys ekologiczny*, [w:] *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001.

Lovelock J., *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003.

Macnaghten P., Urry J., *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005.

Migus Z., *Podstawowe założenia ekodharmy w świetle principiów filozofii indyjskiej*, [w:] *Światopogląd i ekologia*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1997.

Orr L., Ray S., *Rebirthing in the New Age*, Berkeley 1983.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań-Warszawa 1990.

Popularna Encyklopedia Powszechna, red. M. Szulc, Kraków 1995.

Rosen S., *Ahimsa, zwierzęta i Wschód*, *Kwartalnik ekologiczny „Gaja”* 1994, nr 7/8.

Rozzak T., Gomes M.E., Kanner A.D., *Ecopsychology. Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco 1995.

Różnica i różnorodność. O kulturze ponowoczesnej – szkice krytyczne, red. A. Jawłowska, Poznań 1996.

Schweitzer A., *Etyka czci dla życia*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, Schweitzer, Warszawa 1976.

Seed J., Macy J., Fleming P., Naess A., *Myśląc jak góra. Zgromadzenie Wszystkich Istot*, przeł. A.J. Korbel i in., Warszawa 1992.

Skolimowski H., *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź 1993.

Socha P., *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość*, „*NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy*” 2003, nr 43/44, s. 7–17.

Socha P., *Wybrane współczesne psychologiczne teorie duchowości*, „*NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy*” 2003, nr 43/44, s. 19–39.

Tokarska-Bakir J., *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „*Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*” 1995, nr 1.

Ulicka G., *Nowe ruchy społeczne. Niepokoje i nadzieje współczesnych społeczeństw*, Warszawa 1993.

Waloszcyk K., *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa 1997.

Warmiński A., *Prolegomena do „małej” ekologii*, [w:] *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, red. M. Gołaszewska, Kraków 2000.

Wilson E.O., *Przyszłość życia*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 2003.

Wyka A., *Komentarz*, [w:] *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarnowska, Warszawa 1993.

Zwoliński A., *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, [w:] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.

Zylbertal W.H., *Wspólne korzenie New Age i ekologizmu*, [w:] *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. De-lorme, Wrocław 2001.

Anna Górka – absolwentka psychologii oraz etnologii i antropologii kultury na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorantka w Instytucie Religioznawstwa UJ. Jej głównym polem zainteresowań badawczych jest nowa duchowość. Prowadzi badania terenowe i pod kierunkiem prof. Haliny Grzymały-Moszczyńskiej przygotowuje dysertację na temat duchowości jako elementu konstruowania tożsamości wśród adeptów i adeptek warsztatów rozwoju osobistego i duchowego.