

# 13. Resakralizacja Ziemi

Bartłomiej Knosala

“ Sugerowane cytowanie: Knosala, B. (2022), *Resakralizacja Ziemi*, w: Jasikowska, K., Palasz, M. (red.), *Za pięć dwunasta koniec świata. Kryzys klimatyczno-ekologiczny głosem wielu nauk*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Biblioteka Jagiellońska, s. 489–509. [za512.uj.edu.pl](https://za512.uj.edu.pl)

Od Bartka

**Zajmuję się tematyką kryzysu klimatyczno-ekologicznego, ponieważ uważam, że jest to obecnie najważniejsze zagadnienie, przed którym stoi ludzkość. Jednocześnie złożony charakter kryzysu klimatyczno-ekologicznego, wymagający nowego rodzaju myślenia oraz reorganizacji tradycyjnego podziału wiedzy, sprawia, że z perspektywy intelektualnej jest to zagadnienie niezwykle pociągające. Gdy myślę o kryzysie klimatyczno-ekologicznym, czuję dziwną mieszankę różnych emocji: złości, rozczarowania, ale również poczucie odnalezienia czegoś, co można nazwać wielkim wyzwaniem dla mojej generacji, idei, która pozwala odszukać sens jednostkowych działań, a jednocześnie łączy całe pokolenie. Najważniejsze wyzwanie dla ludzkości w obliczu kryzysu klimatyczno-ekologicznego stanowi, według mnie, konieczność reorganizacji chyba niemal wszystkich form ludzkiej aktywności – od nauk humanistycznych i społecznych, przez technologię, aż po duchowość.**

**Bartłomiej Knosala**

Adiunkt na Wydziale Organizacji i Zarządzania Politechniki Śląskiej. Autor monografii ukazującej myśli Marshalla McLuhana z perspektywy klasycznego triwium i filozofii Giambattista Vica: Knosala, B. (2017), *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*. Kraków: Universitas. W 2019 r. przyczynił się do wydania pierwszego polskiego przekładu *Instrukcji sterowania statkiem kosmicznym Ziemia* Richarda Buckminstera Fullera – Fuller, R.B. (2019), *Instrukcja sterowania statkiem kosmicznym Ziemia*. Tłum. Oktaba, M. Kraków: Księgarnia Akademicka. Obecnie bada zwrot w kierunku pierwotnych wizji świata w kontekście antropocenu; bartlomiej.knosala@polsl.pl.

## Wprowadzenie

Punktem wyjścia analiz przedstawionych w tym rozdziale jest uznanie ścisłego związku między kulturą i religią. Nie oznacza to negocjowania czy podawania w wątpliwość nadprzyrodzonego źródła wierzeń religijnych, a jedynie uznanie, że religia jest również fenomenem kulturowym konstruowanym w szeregu działań o charakterze społecznym. Z jednej strony formę i treść wierzeń religijnych określają synody, encykliki, pisma teologów itp., a także – na bardzo podstawowym poziomie – przemiany cywilizacyjne, z drugiej duchowość może oddziaływać zwrotnie na kulturę, społeczeństwo, a nawet naukę i technologię.

**Duchowość może oddziaływać zwrotnie na kulturę, społeczeństwo, a nawet naukę i technologię.**

Oś naszych dociekań wyznaczają dwie koncepcje – koncepcja drugiego okresu osiowego oraz nauka o systemach planetarnych. Autorem pierwszej jest amerykański ekoteolog Thomas Berry. Zgodnie z jego twierdzeniami dzięki takim procesom, jak wzrost populacji oraz rozwój transportu i technologii komunikacyjnych możliwa staje się globalna transformacja świadomości. Ten nowy rodzaj świadomości związany jest z narastaniem złożoności kulturowej i religijnej będącej wynikiem wzajemnego przenikania się i zderzania różnych prądów kulturowych. Dzięki pozytywnym sprzężeniom zwrotnym człowiek głębiej rozumie siebie i świat. Jednocześnie te same procesy, które umożliwiły rozwinięcie się globalnej sieci komunikacyjnej, doprowadziły środowisko naturalne do stanu krytycznego. Dlatego świadomość drugiego okresu osiowego musi mieć charakter globalny również w sensie ekologicznym, tzn. musi odzyskać swoje zakotwiczenie w Ziemi, które charakteryzowało świadomość ludzi pierwotnych. Nie chodzi tu jednak o próbę bezkrytycznego powrotu do takich form świadomości, ile raczej o twórczą syntezę – próbę zintegrowania pierwotnych form świadomości ze świadomością refleksyjną, analityczną i krytyczną. Ewert Cousins tak opisuje koncepcję drugiego okresu osiowego:

W drugim okresie osiowym musimy odkryć na nowo wymiary świadomości duchowej ludzi pierwotnych okresu przedosiowego. Jak widzieliśmy, świadomość taka była kolektywna i kosmiczna, zakorzeniona w Ziemi i cyklach natury. Musimy szybko odzyskać tę formę świadomości, inaczej wyginie. Nie chodzi tu jednak o rodzaj romantycznej próby życia przeszłością, ale raczej o rekapitulację w procesie ewolucji świadomości. Cechy świadomości rozwinięte w pierwszym okresie osiowym, które sprawiły, że świadomość stała się samorefleksyjna, analityczna i krytyczna, muszą zostać zachowane, ale pod warunkiem, że będą zintegrowane z wymiarem kolektywnym i kosmicznym świadomości okresu przedosiowego<sup>1</sup>.

Z kolei nauka o systemach planetarnych to nowy paradygmat naukowy, zgodnie z którym planeta Ziemia traktowana jest jako zunifikowany, a jednocześnie złożony i ewoluujący system, którego działanie wykra-

**W dobie antropocenu nie tylko ludzie wyróżniają się niespotykaną wcześniej sprawczością, ale również Ziemia zyskała moc, która zagraża gatunkowi ludzkiemu.**

cza poza zsumowane części. Nauka o systemach planetarnych implikuje nową koncepcję natury – natura nie jest już biernym tłem ludzkich działań, ale aktywną siłą zmuszającą gatunek *homo sapiens* do modyfikacji strategii działań, transformacji podstawowych modeli poznawczych oraz nowego spojrzenia nie tylko na rolę technologii, ale również na racjonalność jako taką. Australijski filozof Clive Hamilton zauważa, że w dobie antropocenu nie tylko ludzie wyróżniają się niespotykaną wcześniej

sprawczością, ale również Ziemia zyskała moc, która zagraża gatunkowi ludzkiemu:

1 Cousins, E.H. (1992), *Christ of the 21st Century*. New York: Continuum, s. 6. Jeśli nie podano inaczej, tłum. B.K.

Nasze pojmowanie Ziemi, którą zamieszkujemy, przechodzi radykalną zmianę. Nowoczesna idea Ziemi jako środowiska, w którym ludzie budują swoje domy lub jako znanego zbioru ekosystemów mniej lub bardziej zakłócanego przez ludzi, została zamieniona na pojęcie nieprzeniknionej i nieprzewidywalnej istoty z brutalną historią i „wahaniem nastroju”<sup>2</sup>.

Naukowcy z obszaru nauki o systemach planetarnych nowy obraz Ziemi wyrażają za pomocą takich metafor, jak: „przebudzony gigant”, „mszcząca się Gaia”, świat „gniewnego lata i spirali śmierci”<sup>3</sup>. Natomiast James Lovelock pisze o wojnie z Gają, którą nieświadomie wywołali ludzie. Według niego Ziemia nie jest bytem nieożywionym, lecz największym żyjącym bytem w układzie słonecznym (*largest living thing in the solar system*<sup>4</sup>). Jednocześnie przestrzega on, iż

jeśli nie popatrzymy na Ziemię jak na planetę, która zachowuje się, jakby była żywa, przynajmniej w stopniu zdolności regulowania swojego klimatu oraz procesów chemicznych, zabraknie nam woli, żeby zmienić nasz sposób życia i zrozumieć, że uczyniliśmy z niej naszego największego wroga<sup>5</sup>.

Celem tego rozdziału jest próba dania odpowiedzi na pytanie, jakie koncepcje filozoficzno-teologiczne nie tylko adekwatnie oddają nową sytuację, w której Ziemia mści się na ludzkości, ale również mogą wskazywać, jak powinniśmy postępować w czasach antropocenu. Zwrócenie się w kierunku rozstrzygnięć o charakterze teologicznym łączy się z bezprecedensową skalą wyzwań związanych z walką ze zmianami

2 Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity, s. 46.

3 Tamże.

4 Lovelock, J. (2007), *The Revenge of Gaia*. London: Penguin, s. 21.

5 Tamże.

klimatycznymi oraz z niedostatkiem symbolicznych reprezentacji globalnych problemów. W sytuacji, w której wdrażanie rozwiązań politycznych i prawnych zdaje się zawodzić, natomiast nauka i technologia bez jednoczesnej transformacji systemu ekonomiczno-społecznego oraz stylów życia okazuje się rozwiązaniem niewystarczającym, proponujemy wzmocnienie naszej zdolności do wyobrażania sobie nowych bytów, które zmieniają nasz świat i z którymi musimy zacząć w jakiś sposób współpracować.

Czerpiąc inspirację z propozycji Brunona Latoura uznajemy, że zapewnienie stabilnej przyszłości naszej planety można osiągnąć dzięki zwiększeniu liczby istniejących w kulturze odpowiednio skonfigurowanych powiązań<sup>6</sup>. Do rozwiązań z zakresu nauki, technologii, ekonomii, prawa i innych proponujemy dodać heterodoksyjne koncepcje teologiczne – Raimona Panikkara oraz Thomasa Berry'ego – postulujące resakralizację natury oraz uznające jej podmiotowy charakter<sup>7</sup>.

### **Religijne przyczyny kryzysu klimatyczno-ekologicznego – teza Lynna White'a**

Dyskusja na temat związków między degradacją środowiska naturalnego a religijną wizją rozpoczęła się w 1967 r. wraz z opublikowaniem przez Lynna White'a, amerykańskiego historyka, artykułu *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Artykuł ten nie tylko stał się przyczynkiem do dyskusji o religijnych źródłach kryzysu ekologicznego, ale i do dyskusji nad możliwościami wprowadzania ekologicznych

6 Latour, B. (1991), *Technology Is Society Made Durable*, w: Law J. (red.), *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London: Routledge. Por. Der-ra, A. (2013), *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 54.

7 W głównym nurcie katolicyzmu (w tzw. ujęciu ortodoksyjnym) człowiek ma pierwszeństwo nad resztą stworzenia, a kategoria świętości przysługuje jedynie Bogu i człowiekowi. W kontekście wyników, jakich dostarcza nauka o systemach planetarnych, w których Ziemia jest aktywną siłą, a działania człowieka są powiązane z systemami planetarnymi w procesach sprzężeń zwrotnych, ujęcia, które na poziomie symbolicznym izolują człowieka, boskość i świat, wydają się nieadekwatne.

korekt chrześcijaństwa. Punktem wyjścia rozważań White'a jest próba przemyślenia aksjomatów, które leżą u podstaw nowoczesnego świata, aksjomatów, które odpowiadają za sukces nauki i techniki w procesie podboju natury i co za tym idzie – również za kryzys ekologiczny. Według badacza głębokich przyczyn należy szukać w wierzeniach religijnych, gdyż ludzkie działania są silnie uwarunkowane przez przekonania na temat natury i przeznaczenia człowieka, dostarczanych właśnie przez religię. Dlatego dla wyjaśnienia zachodniego podejścia do świata amerykański historyk cofa się do epoki średniowiecznej, tłumacząc rewolucję w strukturze świadomości 2 uzupełniającymi się czynnikami. Pierwszy miał charakter technologiczny. Jako przykład podaje wprowadzenie w północno--zachodniej Europie pod koniec VII w. orki za pomocą ciągniętego przez 8 wołów pługa. Wtedy zmienił się stosunek człowieka do ziemi – przestał on być częścią natury, stał się natomiast jej eksploratorem. Drugi czynnik to „szerszy wzór intelektualny” związany z określonymi założeniami, które niosło chrześcijaństwo. Według White'a przekaz ten zawiera takie twierdzenie jak uznanie, iż człowiek powinien przemocą zdobywać świat, ponieważ „człowiek i świat to dwie rzeczywistości, a człowiek jest tu panem”<sup>8</sup>. Ryszard Sadowski, komentując przywoływany tekst, wskazuje iż „chrześcijaństwo, rezerwując jedynie dla człowieka sferę duchową, usunęło przeświadczenie o istnieniu duchowego elementu w pozostałych formach życia i zniszczyło ludzkie zahamowanie przed eksploatacją przyrody”<sup>9</sup>.

Ten ruch wymierzony był bezpośrednio w pogańskie rozumienie świata i – jak zauważa White – stanowił największą psychiczną rewolucję w historii naszej kultury. Inne przekonanie, którego źródła Amerykanin upatruje w religii chrześcijańskiej, to wiara w konieczność

8 White, L. (1967), *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science”, 155 (3767), s. 1203.

9 Sadowski, R. (2015), *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, s. 107.

postępu: „Nasze codzienne działania są zdominowane przez ukrytą wiarę w nieustanny postęp, który był nieznanym ani w grecko-rzymskiej starożytności, ani w Oriencie. Jest on zakorzeniony, czemu nie da się zaprzeczyć, w judeochrześcijańskiej teologii”<sup>10</sup>.

**Wykorzystanie nauki i techniki w jeszcze większym stopniu nie uzdrowi naszych relacji ze środowiskiem. Raczej trzeba przemyśleć religijne fundamenty naszych działań lub odnaleźć nową religię.**

Między innymi z tego powodu White stwierdza, że wykorzystanie nauki i techniki w jeszcze większym stopniu nie uzdrowi naszych relacji ze środowiskiem. Raczej trzeba przemyśleć religijne fundamenty naszych działań lub odnaleźć nową religię.

Tę myśl rozwija Max Nicholson, widząc nadzieję w przywróceniu wrażliwości ekologicznej dzięki powrotowi do pierwotnych przekonań religijnych. Według niego „istnieje dziś nagląca potrzeba refleksji teo-

logicznej nad miejscem człowieka w świecie”<sup>11</sup>, gdyż religia jest głównym źródłem złych relacji kulturowych. W odróżnieniu od negatywnego, zdaniem Nicholsona, wpływu „zorganizowanych religii” na relacje człowieka i przyrody, przekonania religijne obecne w społecznościach pierwotnych umacniały poczucie pokrewieństwa z przyrodą i harmonijnego dostosowywania się do rządzących nią pór roku, okresów wegetacji oraz różnic między urodzajnymi i nieurodzajnymi okresami.

### **Kosmoteandryzacja: współpraca między Człowiekiem, Bogiem i Kosmosem**

Teoretyczną propozycję włączenia naszej planety w obręb wyróżnionych pod względem sakralnym bytów można znaleźć w koncepcji Raimona Panikkara, twórcy koncepcji kosmoteandryzacji. Panikkar

10 White, L. (1967), *The Historical Roots...*, s. 1205.

11 Nicholson, M. (1989), *The New Environmental Age*. Cambridge–New York: Cambridge University Press, s. 195.



jest jednym z nielicznych teologów, w którego propozycjach teoretycznych widać świadomość, iż przemiany technosfery oddziałują na sposoby uchwytywania przez nas świata. Pojawienie się mediów elektronicznych i przemiana świata na obraz i podobieństwo globalnej wioski<sup>12</sup> wymaga nowego rozumienia dialogu religijnego, a zagrożenia nuklearnym holokaustem oraz ekologiczną katastrofą prowokują np. do reinterpretacji pojęcia zbawienia. Na poziomie metafizyki Panikkar proponuje korektę tradycyjnej doktryny Kościoła katolickiego, zgodnie z którą bytami wyróżnionymi są jedynie Bóg i człowiek. Według hiszpańskiego teologa byt jest pluralistyczny, ma strukturę troistą oraz cechuje się procesualnością. Joseph Prabhu – komentator Panikkara – w ten sposób oddaje sens kosmoteandryzacji: „Nie ma takich bytów jak Bóg, człowiek czy świat rozumianych oddzielnie. Nie tylko są to byty zależne jeden od drugiego, ale ta zależność jest strukturalna, jest konstytutywna dla ich bycia”<sup>13</sup>. W przeciwieństwie do ortodoksyjnego rozumienia relacji między Bogiem, człowiekiem i światem w koncepcji Panikkara mamy z jednej strony dowartościowanie Kosmosu oraz uznanie zdolności do prowadzenia dialogu za esencję człowieczeństwa, przy czym ta ostatnia nie ogranicza się jedynie do relacji między ludźmi czy między Człowiekiem a Bogiem, ale włączony jest w nią również Kosmos. Takie ujęcie pozwala uchwycić kwestię ekologiczną w perspektywie teologicznej. Scott Eastham, wieloletni współpracownik Panikkara, formułuje koncepcję kosmoteandryzacji, aby zaakcentować właśnie jej normatywny i jednocześnie ekologiczny wymiar:

W każdym akcie regeneracji Bóg, Człowiek i Kosmos są spontanicznymi współpracownikami. Taka ponowna sakralizacja świeckiego świata powinna implikować dogłębne uznanie Ziemi

12 McLuhan, M. (2017), *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*. Warszawa: NCK, s. 88.

13 Prabhu, J. (2013), *Foreword*, w: Panikkar, R., *The Rhythm of Being. The Gifford Lecture*. Maryknoll, NY: Orbis Books, s. xviii.

za wspólną płaszczyznę wszystkich możliwych dróg do nieba:  
*Anima mundi*<sup>14</sup>.

Relację między Kosmosem, Człowiekiem i Bogiem będącą formą współpracy można rozumieć jako wezwanie do przywrócenia elementów kultury pogańskiej we współczesnej cywilizacji. We wstępie do książki Easthama *Nucleus. Reconnecting Science and Religion in the Nuclear Age* Panikkar postuluje wprost poganizację kultury, skutkującą przewyciężeniem dualizmów człowieka i natury oraz Boga i świata: „Można tego dokonać jedynie dzięki włączeniu w naszą wizję rzeczywistości perspektyw odmiennych od przeważającej obecnie [perspektywy – B.K.] nowoczesnej”<sup>15</sup>. Forma kultury, która przypisuje całej przyrodzie jakąś formę duchowości, nie tylko stanowi przeszkodę dla nieodpowiedzialnego traktowania przyrody, ale również pozwala na zakotwiczenie ontologii, „w których życie jest reprezentowane przez szeroką wspólnotę bytów osobowych, z których ludzie stanowią tylko pewną część tej wspólnoty osób; bycie osobą (*person*) przyznaje się bowiem także zwierzętom i innym istotom”<sup>16</sup>.

Charakterystyczną dla nowoczesności narrację o konieczności dominowania nad naturą, poddania jej torturom oraz zadania jej gwałtu jako podstawowych zabiegach służących poznaniu prawdy Panikkar zastępuje kategorią współpracy i negocjacji, miejsce biernego tła naszych działań (nowoczesna koncepcja natury) zajmuje aktywny i uduchowiony podmiot. Co więcej, takie ujęcie nie tylko pozwala zobaczyć człowieka jako zależnego od działań natury, ale również naturę jako definiowaną – przynajmniej do pewnego stopnia – przez człowieka.

14 Eastham, S. (1983), *Paradise & Ezra Pound. The Poet as Shaman*. Lanham, MD: University Press of America, s. 157.

15 Panikkar, R. (1987), *Foreword*, w: Eastham, S. (red.), *Nucleus. Reconnecting Science and Religion in the Nuclear Age*. Santa Fe: Bear & Company, s. xxii.

16 Sadowski, R. (2015), *Filozoficzny spór...*, s. 166; por. Harvey, G. (2008), *Animism – A Contemporary Perspective*, w: Taylor, B. (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. T. 2. London, New York: Continuum, s. 81.

Koncepcja Panikkara proponuje alternatywną wizję zarówno dla obrazu promowanego przez naukę nowożytną, w którym natura jest bierna, jak i dla obrazu charakterystycznego dla religii monoteistycznych, w których Bóg jest pojmowany jednostronnie jako wszechmogący, absolutny podmiot, oddalony od świata. W efekcie na gruncie koncepcji Panikkara można uznać konieczność prowadzenia nieustannego dialogu między różnymi sferami rzeczywistości, np. między człowiekiem i naturą, między człowiekiem i sferą boskości. W praktyce oznacza to uznanie ważności różnych tradycji duchowych. Sam Panikkar w swoich pismach odwoływał się do 4 tradycji – chrześcijaństwa, buddyzmu, hinduizmu i współczesnej nauki.

### **Uniwersalne zbawienie**

W ciągu ostatnich 30 lat zdaliśmy sobie sprawę, że zdolność ludzkości do oddziaływania na środowisko wzrosła skokowo. Człowiek jako gatunek stał się siłą o znaczeniu geologicznym, która zagraża stabilnej przyszłości naszej planety. Koncepcją teologiczną, która wydaje się odpowiadać takiej sytuacji, może być uniwersalne zbawienie. Uwarunkowania związane z epoką antropocenu – destabilizacja klimatu, zanik bioróżnorodności, jałowienie gleb, zakwaszanie oceanów – prowokują do ponownego podjęcia pytania o zakres zbawienia. Wedle Brunona Latoura, jednego z czołowych myślicieli zajmujących się statusem natury w dobie antropocenu, temat zbawienia

powinien dotyczyć całości Stworzenia, dzieła Bożego ujmowanego nie tylko jako przestrzeń zaludniona indywidualnymi duszami ludzkimi, ale także jako terytorium czynników pozaludzkich. Uwarunkowania klimatu, rozmaite gatunki, artefakty, mikroby oraz infrastruktury technologiczne sprzężone są

z losem społeczeństw. [...] W XXI wieku nie możemy już arrogantnie koncentrować się tylko na człowieku<sup>17</sup>.

Oczywiście ma rację Ewa Bińczyk, gdy zwraca uwagę, że ekoteologiczne postulaty Latoura z książki *Facing Gaia*<sup>18</sup> należy „odczytywać bardzo uważnie, bowiem łatwo o ich deformację. Są ulokowane w kontekście pozostałych pojęć i oryginalnych założeń filozoficznych współtwórcy teorii aktora-sieci (ang. *Actor-Network Theory*, ANT)”<sup>19</sup>.

Zastanawiające jest jednak, że mimo odmiennych tradycji stanowiących punkt wyjścia do refleksji nad kondycją ludzkości w dobie bezprecedensowych zagrożeń globalnych pojawiają się podobne wnioski dotyczące ponownego przemyślenia, jaka jest relacja między działalnością człowieka, planetą i sferą duchową.

W myśli Panikkara koncepcja uniwersalnego zbawienia jest wynikiem przyjęcia założeń kosmoteandryzacji, rozumienia rzeczywistości jako wymieszania 3 aspektów bytu – Kosmosu, Człowieka i Boskości. W takim ujęciu w zbawieniu uczestniczy nie tylko człowiek, ale również świat (w niektórych wersjach jedynie byty ożywione). Panikkar postuluje, podążając duchowymi ścieżkami zarówno tradycyjnego judaizmu, wczesnego chrześcijaństwa, jak i wschodniej ortodoksji, buddyzmu mahajana i niektórych religii indyjskich, włączenie w plan zbawienia całego kosmosu. Taka uniwersalna transformacja całego „stworzenia” stanowi istotny komponent duchowości kosmoteandrycznej. Jednak, jak pisze Panikkar, duchowość kosmoteandryczna idzie o krok dalej, uznając, że „ten świat” jest jednocześnie „tamtym światem”, w takim sensie, że *altera terra* jest czasowiecznie (ang. *tempiternal*) obecna. W wymiarze praktycznym oznacza to, że ziemskie, świeckie zaangażowanie, praca nad poprawą sposobu funkcjonowania świata, ma

17 Bińczyk, E. (2013), *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość*, „Stan Rzeczy”, 2 (5), s. 138.

18 Latour, B. (2017), *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.

19 Bińczyk, E. (2013), *Ocalić Gaję...*, s. 137.

transcendentalne reperkusje, prowadzi do transformacji kosmosu. W kontekście zagrożeń ekologicznych oraz nuklearnych Panikkar pisze, iż przedmiotem religii nie jest Bóg, tylko przeznaczenie Człowieka. I to nie tylko jako jednostki, ale również jako społeczeństwa, gatunku i rodzaju. Panikkarowi chodzi tu o rozumienie człowieka jako mikrokosmosu, jako jednego z konstytutywnych elementów rzeczywistości, który odzwierciedla i kształtuje rzeczywistość.

Według niektórych tradycji życie na Ziemi może nie być ostatecznym przeznaczeniem człowieka, ale nawet *vita eterna*, nirwana i brahman już z definicji zależą od dalszego trwania ziemskiego życia. Jeśli planeta jest w jakiś sposób zagrożona albo może zostać zniszczona, nie oznacza to ostatecznej tragedii dla całej galaktyki, ale bez wątpienia jest to powszechny problem religijny na Ziemi<sup>20</sup>.

Dla wyrażenia intuicji ścisłego związku między stanem świata rozumianym w kategoriach świeckich a przeznaczeniem człowieka w sensie religijnym Panikkar używa określenia „święta sekularność” (ang. *sacred secularity*). Obecnie jesteśmy zbyt świadomi – także dzięki zwrotowi postsekularnemu – wzajemnego przenikania się różnych obszarów ludzkiej aktywności, aby utrzymywać ścisły rozdział na działalność świecką i sakralną. Propozycja Panikkara polega na wprowadzeniu korekty w obszar tego, co tradycyjnie od starożytności nazywa się życiem teoretycznym (gr. *bios theoretikos*), życiem skoncentrowanym na czystej kontemplacji bytu – poprzez rozszerzenie takiego modelu życia o sferę praktycznych działań mających na celu poprawę kondycji całego stworzenia.

20 Panikkar, R. (1987), *Foreword...*, s. xxvi.

### **Wielkie Dzieło, Nowa Narracja, ekozoik – w poszukiwaniu kompasu**

Relacja między aktywną, działającą Ziemią a ludzkością jako siłą zmieniającą funkcjonowanie obiegów chemicznych planety, niszczącą biosferę, zmieniającą topografię oraz geologiczną strukturę Ziemi jest centralnym zagadnieniem wizji amerykańskiego ekoteologa – Thomasa Berry’ego. W swoich dociekaniach pyta on o historyczną wizję, która zainicjowałaby nowy twórczy okres (ekozoik) nie tylko w obszarze kultury, ale również w samym sposobie funkcjonowania Ziemi. Podobnie jak Panikkar Berry kładzie nacisk na wzajemne przenikania się dwóch rzeczywistości, koncentrując się przy tym na zdolności do snucia opowieści, którą przypisuje zarówno ludziom, jak i bytom pozaludzkim. Tak należy odczytać tytuł chyba najważniejszej książki Berry’ego – *The Dream of the Earth*. Jego dwuznaczność jest kluczem do myśli amerykańskiego ekoteologa – oznacza zarówno marzenie o Ziemi, jakiej pragnie ludzkość, jak i marzenie samej Ziemi rozumiane jako opowieść, którą można odczytać dzięki nowoczesnym metodom naukowym ukazującym ewolucję wszechświata.

Według Berry’ego kluczowe zadanie stojące przed ludzkością związane jest z wykorzystaniem jej symbolicznego dziedzictwa w celu zapewnienia stabilnej przyszłości planety. Opiera on swoją myśl na konieczności harmonizowania 3 heterogenicznych elementów. Nawiązując do tradycji konfucjanizmu, myśli Pierre’a Teilharda de Chardina i metafizyk mieszkańców rdzennych, Berry wskazuje te elementy jako człowieka, Ziemię i kosmos. Pracę nad głęboką przemianą kultury, której efektem miałyby być odzyskanie związków między człowiekiem, Ziemią i kosmosem, nazywa on Wielkim Dziełem (ang. *The Great Work*). Według Berry’go celem Wielkiego Dzieła jest przejście „od epoki, w której ludzkość jest niszczącą siłą na planecie Ziemia do epoki, w której relacja między człowiekiem a planetą będzie skutkowała wzajemnym

wzmacnianiem”<sup>21</sup>. Tę nową epokę nazywa on ekozoikiem (ang. *Ecozoic*). Zdaniem amerykańskiego badacza najgłębsza przyczyna obecnej dewastacji świata przyrody leży w formie świadomości, która doprowadziła do radykalnej nieciągłości między ludźmi a resztą stworzenia oraz do nadania wszelkich praw wyłącznie ludziom (więcej na temat związków prawa i natury w rozdziale 14). Radyklana nieciągłość, separacja, oddzielenie to kluczowe terminy opisujące aktualny stan relacji ludzkość–Ziemia (więcej na temat zerwania więzi z naturą w rozdziale 8). Antidotum ma stanowić Nowa Narracja (ang. *New Story*), której wyłanianie się obserwujemy obecnie. W swojej *The Dream of Earth* Berry pisze w ten sposób o przyczynach kryzysu ekologicznego:

**Najgłębsza przyczyna obecnej dewastacji świata przyrody leży w formie świadomości, która doprowadziła do radykalnej nieciągłości między ludźmi a resztą stworzenia oraz do nadania wszelkich praw wyłącznie ludziom.**

Mamy kłopoty, ponieważ brakuje nam odpowiedniej narracji. Znaleźliśmy się pomiędzy narracjami. Stara Narracja – opowiadająca, w jaki sposób świat powstał i jakie jest nasze w nim miejsce – nie funkcjonuje we właściwy sposób, z kolei Nowej Narracji jeszcze się nie nauczyliśmy<sup>22</sup>.

W swojej koncepcji Nowej Narracji Berry łączy ze sobą 2 tradycje filozoficzne. Z jednej strony sięga do przednowożytnego symbolicznego dziedzictwa, które wskazuje na świat jako na księgę albo opowieść, którą można odczytywać przy wykorzystaniu alegorycznej metody. Warto zauważyć, że sposób rozumienia wszechświata jako opowieści

21 Tucker, M.E., Grim, J., Angyal, A. (2019), *Thomas Berry. A Biography*. New York: Columbia University Press, s. 220.

22 Berry, T. (1988), *The Dream of Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, s. 123.

można odnaleźć we wcześniejszych fazach rozwoju kultury zachodniej (i nie tylko zachodniej), jednak stwierdzenie, że historia „opowiadana” przez wszechświat oraz historia ludzka przeplatają się, że Ziemia oraz wszechświat są właśnie opowiadanymi narracjami, a nie stabilnym tłem, na którego temat ludzie snują opowieści, można rozumieć jako symboliczny wyraz nowej sytuacji charakterystycznej dla antropocenu – Ziemia jest aktywnym, działającym podmiotem, natomiast ludzkość siłą geologiczną. Mimo że Berry formułował swoją myśl jeszcze przed wyłonieniem się paradygmatu o systemach planetarnych, miał świadomość przełomowego charakteru obecnej transformacji, w wyniku której ludzkość zaczyna ingerować w procesy planetarne. Jednocześnie podkreślał, że charakter tych ingerencji jest – i będzie również w przyszłości – kształtowany przez rodzaj narracji, w której ludzkość określa swoje miejsce

**Kluczowym aspektem nowego „porządku wyobrażonego” powinien być imperatyw dopasowania ludzkości do ziemskiej wspólnoty.**

w świecie oraz wyznacza sobie zadania. Dlatego kluczowym aspektem nowego „porządku wyobrażonego” powinien być imperatyw dopasowania ludzkości do ziemskiej wspólnoty, którego brakuje w obecnie obowiązujących narracjach. Krytykując tradycyjne kosmologie, wizje religijne, ale również współczesne ideologie technologicznych utopii czy nacjonalizmu z jego błędnie zdefiniowanym poczuciem przynależności, Berry wskazuje ich dysfunkcjonalność, niezdolność do zapewnienia stabilnej

przyszłości. Stąd konieczność wypracowania nowego wzoru rozumienia zarówno tego, jak powstał świat, jakie jest miejsce ludzkości w tym kosmicznym dramacie oraz w jaki sposób możemy uzgodnić cele ludzkości z ziemską wspólnotą.

Warto jednak podkreślić, że według Berry’ego Nowa Narracja powinna mieć charakter pluralistyczny: ludzie na całym świecie powinni móc opowiadać ją z perspektywy własnych kultur czy religii. Z kolei Sam Mickey – komentator Berry’ego – zwraca uwagę na partycypacyjny charakter Nowej Narracji. Zauważa on, że właściwą metaforą oddającą



zależności między nową opowieścią a ziemską wspólnotą nie jest mapa, tylko kompas:

Podczas gdy mapa jest czymś wyraźnie oddzielnym od terytorium, które odwzorowuje i od tego, kto z niej korzysta, kompas ma bardziej partycypacyjny związek z terytorium i każdym, kto go używa. Kompas jest zbudowany z materiałów, które uczestniczą w polu magnetycznym planety, tak jak nowa narracja uczestniczy w opowieści, na którą składają się powstanie i rozwój wszechświata. Co więcej, igła kompasu porusza się zgodnie z konkretnym miejscem, w którym używa jej człowiek, tak jak nowa narracja jest opowiadana inaczej, w zależności od kontekstu, który określa opowiadającego<sup>23</sup>.

Propozycje Berry'ego można rozumieć jako przywrócenie sakralnego i podmiotowego charakteru Ziemi, a przez to ekologiczną korektę chrześcijaństwa. Przypomnijmy, że zgodnie z obowiązującą w chrześcijaństwie teologią stworzenia „świat nie ma boskiej natury, ponieważ otrzymuje istnienie za sprawą woli i słowa Boga”<sup>24</sup>. Wydaje się, że Berry, tworząc wizję „intymnej ziemskiej wspólnoty” składającej się z komponentów geologicznych, biologicznych i ludzkich, odchodzi od ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Jego wizja inspirowana jest raczej intuicjami mieszkańców rdzennych, których „mistyka Ziemi może być naszym najpewniejszym przewodnikiem prowadzącym ku stabilnej przyszłości”<sup>25</sup>.

23 Mickey, S. (2017), *For an Emerging Earth Community. Thomas Berry and a Shared Dream*, w: Mickey, S., Kelly, S., Robbert, A. (red.), *The Variety of Integral Ecologies. Nature, Culture and Knowledge in the Planetary Era*. New York: SUNY Press, s. 37.

24 Ferguson, D. (2016), *Stworzenie*. Tłum. Gomola, G., Gomola, A. Kraków: Wydawnictwo M, s. 23.

25 Berry, T. (1988), *The Dream...*, s. 5.

### **Od kryzysu wyobraźni do kryzysu planetarnego**

Katastrofa ekologiczno-klimatyczna ujawnia głębszy kryzys niż ten związany z naszą niezdolnością do aranżowania warunków, które umożliwiłyby stabilną przyszłość naszej planety. Najpoważniejszy kryzys to nie kryzys ekologiczny, tylko kryzys wyobraźni. Zbiorowa nieumiejętność wyobrażania sobie naszej planety jako złożonego systemu, który z jednej strony posiada moc wpływania na nasze formy organi-

**Najpoważniejszy kryzys to nie kryzys ekologiczny, tylko kryzys wyobraźni.**

zowania świata ludzkich spraw, z drugiej jest tak czuły, iż nasze głęboko zakorzenione przekonania – religijne, ekonomiczne i inne – zaczynają zmieniać samą historię Ziemi, leży u podstaw kryzysu planetarne-

go. Wzmocnienie naszego potencjału do wyobrażania sobie nowego rodzaju powiązań między duchowością, kondycją planety i ludzkością może mieć kluczowe znaczenie dla naszej zdolności do adaptowania się do zmian zachodzących w świecie. Skuteczne przeciwdziałanie katastrofie ekologiczno-klimatycznej będzie zależeć zarówno od działań w sferze twardych uwarunkowań wyznaczanych przez innowacje naukowe, techniczne, prawne i polityczne, jak i od wyartykułowania nowego porządku symbolicznego.

### Zaproszenie do dyskusji

W 2017 r. parlament Nowej Zelandii przyznał rzecze Wanganui status osoby prawnej. Maorysi z Wyspy Północnej, którzy wnieśli ten projekt, argumentowali, że rzeka jest ich przodkiem, więc powinna mieć takie same prawa jak ludzie. Gerard Albert, jeden z liderów Maorysów, oświadczył: „Możemy prześledzić swoją genealogię aż do początków wszechświata. Dlatego nie jesteśmy panami świata przyrody, jesteśmy jego częścią. Chcemy żyć w zgodzie z tą prawdą”<sup>26</sup>. Wkrótce potem parlament Nowej Zelandii ponownie przyznał podobne prawa obszarowi, na którym znajdował się Park Narodowy Te Urewera oraz pewnej górze.

Zastanów się, czy podobne działania legislacyjne byłyby możliwe u nas, w Polsce, na przykład w odniesieniu do Puszczy Białowieskiej? A może warto przemyśleć nadanie statusu osoby prawnej całej planecie? Abstrahując od złożoności prawnych, zastanów się, jak mogłaby wyglądać taka argumentacja? I najważniejsze: do jakiego porządku symbolicznego odwoływałaby się taka argumentacja, tzn. jakie koncepcje dotyczące relacji między światem, boskością i człowiekiem mogłyby zostać przywołane, żeby uzasadnić taki pomysł?

### Polecane źródła

- Babiński, J. (2020), *Ekoteologia*. Warszawa: ASPRA-JR.
- Berry, T. (1988), *Dream of Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Bińczyk, E. (2018), *Epoka człowieka. Marazm i retoryka antropocenu*. Warszawa: PWN.
- Domańska, E. (2013), *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie”, 1–2, s. 13–32: [rcin.org.pl/Content/62034/WA248\\_79056\\_P-I-2524\\_domanska-humanist\\_o.pdf](http://rcin.org.pl/Content/62034/WA248_79056_P-I-2524_domanska-humanist_o.pdf).
- LeVasseur, T., Peterson, A. (red.) (2017), *Religion and Ecological Crisis. The „Lynn White Thesis” at Fifty*. New York, London: Routledge.

26 Sala, E. (2020), *Natura natury. Dlaczego potrzebujemy dzicy*. Tłum. Dembowski, P., Grzegorzewski, P., Wróbel, M. Warszawa: Burda Media Polska, s. 193.

- Ojciec Święty Franciszek (2015), *Encyklika „Laudato si’”*. W trosce o wspólny dom. Tłum. Stopa, K. Kraków: Edycja Świętego Pawła [i in. wyd., np. [vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)].
- Jaromi, S. (2019), *Boska Ziemia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Fuller, R.B. (2019), *Instrukcja sterowania statkiem kosmicznym Ziemia*. Tłum. Oktaba, M. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Lovelock, J. (1979), *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

### Wyjaśnione w słowniku

ekozoik, Gaja, heterodoksja, kosmoteandryzacja, okres osiowy, nauka o systemach planetarnych, postsekularyzm, resakralizacja, sprawczość, uniwersalne zbawienie

### BIBLIOGRAFIA

- Berry, T. (1988), *The Dream of Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Bińczyk, E. (2013), *Ocalić Gaję i zbawić zbiorowość*, „Stan Rzeczy” 2 (5), s. 137–149: [repozytorium.umk.pl/handle/item/2093](http://repozytorium.umk.pl/handle/item/2093).
- Cousins, E.H. (1992), *Christ of the 21st Century*. New York: Continuum.
- Derra, A. (2013), *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Eastham, S. (1983), *Paradise & Ezra Pound. The Poet as Shaman*. Lanham, MD: University Press of America.
- Ferguson, D. (2016), *Stworzenie*. Tłum. Gomola, G., Gomola, A. Kraków: Wydawnictwo M.
- Fuller, R.B. (2019), *Instrukcja sterowania statkiem kosmicznym Ziemia*. Tłum. Oktaba, M. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity.
- Harvey, G. (2008), *Animism – A Contemporary Perspective*, w: Taylor, B. (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. T. 2. London, New York: Continuum, s. 81–83.
- Knosala, B. (2017), *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*. Kraków: Universitas.
- Latour, B. (1991), *Technology Is Society Made Durable*, w: Law, J. (red.),

- A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London: Routledge, s. 103–131: [doi.org/10.1111%2Fj.1467-954X.1990.tb03350.x](https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-954X.1990.tb03350.x).
- Latour, B. (2017), *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Lovelock, J. (2007), *The Revenge of Gaia*. London: Penguin.
- McLuhan, M. (2017), *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*. Tłum. Wojtasik, A. Warszawa: NCK.
- Mickey, S. (2017), *For an Emerging Earth Community. Thomas Berry and a Shared Dream*, w: Mickey, S., Kelly, S., Robbert, A. (red.), *The Variety of Integral Ecologies. Nature, Culture and Knowledge in the Planetary Era*. New York: SUNY Press.
- Nicholson, M. (1989), *The New Environmental Age*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Panikkar, R. (1987), *Foreword*, w: Eastham, S. (red.), *Nucleus. Reconnecting Science and Religion in the Nuclear Age*. Santa Fe: Bear & Company.
- Prabhu, J. (2013), *Foreword*, w: Panikkar, R. *The Rhythm of Being. The Gifford Lecture*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Sadowski, R. (2015), *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Tucker, M.E., Grim, J., Angyal, A. (2019), *Thomas Berry. A Biography*. New York: Columbia University Press.
- White, L. (1967), *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science”, 155 (3767), s. 1203–1207: [jstor.org/stable/1720120](https://www.jstor.org/stable/1720120).