



Adam P. KUBIAK
IB UMCS Lublin

Uwagi na temat roli nauk przyrodniczych i nowej duchowości w ochronie przyrody

Wstęp

Wielu ludzi, z różnych powodów, zastanawia się dziś nad relacją pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Niektórzy koncentrują się na degradacji przyrody, szczególnie w aspekcie minionego wieku. Inni z nadzieją spoglądają w przyszłość, wierząc że relacja człowiek-przyroda osiągnie pozytywną i piękną formę. Jeszcze inni, osadzeni w teraźniejszości, próbują poprzez budowanie osobistej relacji z naturą, przeżyć doświadczenie religijne, odnaleźć sens życia. Część z nich czuje moralny obowiązek ochrony przyrody i szacunek dla niej. Inni mają bardziej pragmatyczne postawy. Są tacy, którzy poprzez aktywność „proekologiczną” próbują realizować ukryte (być może i przed nimi samymi) pragnienia, takie jak kariera naukowa, potrzeba władzy, potrzeba uspokojenia swojego sumienia, wytykającego czyny niegodziwe, dotyczące różnych sfer życia... z takich rozmaitych postaw sublimuje się żywa, społeczna i indywidualna aktywność związana z uznaniem wartości przyrody i pragnieniem zachowania jej aktualnej postaci „wypracowanej” przez biosferę. Niewątpliwie głównymi filarami tej aktywności są – nauka i duchowość. Jakie formy one przybierają? Jaki jest zakres ich kompetencji? Jak się mają do siebie? Z jakimi niebezpieczeństwami mogą się wiązać pewne ich nadużycia czy zwyrodniałe formy? Jakie dobro dla nas i przyrody może z nich wynikać?

1. Definicje

Przyroda wg Jolanty Koszteyn, jest to zbiór różnorodnych przedmiotów i zjawisk, istniejących niezależnie od naszego wysiłku badawczego i jego rezultatów, przejawiających jakąś dynamikę (Koszteyn, 2006, s.13). **Ochrona przyrody** w rozumieniu prawnym, dotyczy zasobów, tworów i składników przyrody, takich jak: dziko żyjące rośliny i zwierzęta, siedliska przyrodnicze, formacje skalne, zieleń na terenach zurbanizowanych czy krajobraz (Dziennik...2004). Według przytoczonej przez Symonides definicji Olaczka, ochrona przyrody jest to „na-

uka, idea, ruch społeczny i działalność praktyczna, zmierzające do zachowania twórczych, naukowych i estetycznych wartości przyrody, oraz kształtowanie racjonalnego i przyjaznego stosunku ludzi do przyrody” (Symonides, 2007, s. 75).

Podobnym, nieco szerszym pojęciem od tak rozumianej ochrony przyrody, jest **ekologizm**, określany mianem nurtu kulturowo-umysłowego powstałego w drugiej połowie XX w., podejmującego problemy ochrony środowiska oraz miejsca człowieka w świecie przyrody we wzajemnych z nią zależnościach (zob. Encyklopedia...2002; Encyklopedia...2008). Może być też rozumiany jako zwerbalizowane przekonania potocznej świadomości danej grupy społecznej w dziedzinie praktycznego rozwiązywania kryzysu ekologicznego (Wróblewski, 1997, s.40). Inspiracje płynące z ekologii, preferowane w ekologizmie, to: systemowy obraz świata, emergentyzm, dynamizm i panteizm (zob. Encyklopedia...2002). W innym, bardziej specjalistycznym sensie, ekologizmem nazwać można jedną z etyk szczegółowych – **etykę środowiskową**, rozszerzającą spektrum przedmiotów posiadających znaczenie moralne, poza byty odczuwające, a opierającą się głównie na teoriach systemowych i holistycznych (w rozróżnieniu Callicota obok ekologizmu funkcjonuje jeszcze etyczny ekstensjonizm – tenże opera się z kolei na teoriach redukcjonistycznych (zob. Bonenberg, 1992). Wspomniane wyżej teorie inspirujące ekologizm występują w **ekologii systemowej**, doszukującej się w ekosystemach mechanizmów homeostatycznej regulacji, i będącej z tego powodu opozycją do ekologii ewolucyjnej (zob. Encyklopedia...1998). Namysłem metafizycznym nad powyższymi zajmuje się dziedzina filozoficzna zwana **filozofią ekologii**, która jest jedną z koncepcji szerzej ujmowanej **ekofilozofii** – definiowanej przez Dołęgę, jako nauka filozoficzna o środowisku przyrodniczym i jego otoczeniu jakim jest środowisko społeczne (Dołęga, 2006, s.18). **Problematyka filozofii ekologii** obejmuje: przyczyny kryzysu ekologicznego, teorię i praktykę ochrony środowiska, analizę programów ideologicznych, propozycje światopoglądowe funkcjonujące w ruchach ekologicznych, oraz przedmiot i metody ekologii w znaczeniu ścisłym (Encyklopedia...2002).

Integralną częścią ekologizmu, katalizującą i dynamizującą jego przejawy, jest **duchowość**. Wg Beaty Szymańskiej „przez »duchowość« trzeba rozumieć pewien zestaw przekonań, wierzeń, a także emocji związanych z transcendencją, także z *sacrum*, rzadziej z rytuałem, czy religijną instytucją [...] duchowość, to zawsze nakierowanie na *transcendens*, tylko w odróżnieniu od religii, niezinstytucjonalizowane i pozbawione kultu i kapłanów” (Szymańska, 2001, s.94). W niniejszym artykule przyjęto dwa rozumienia duchowości ekologicznej – szerokie i wąskie. Duchowość w szerszym sensie utożsamiono tu ze **świadomością ekologiczną**, rozumianą jako funkcja jaźni lub funkcja kultury, opartą na aksjologii nieredukcyjnej, zarysowanej przez horyzont pro-ekologicznych wartości (idealnych). Jak twierdzi Papuziński, „*W filozofii ekologii dominuje pojęcie świadomości skierowujące uwagę na problematykę sumienia*”. Tenże konstatuje również że

„W centrum filozoficznego problemu »świadomości ekologicznej« stoi relacja między akceptacją norm, wzorów i ideałów kulturowych, jakie składają się na tę świadomość a respektowaniem tych norm, wzorów i ideałów”, (Papuziński 1999, s. 173-175). Za desygnat nazwy *transcendencja* występującej w definicji Szymańskiej, przyjęto w niniejszym artykule przede wszystkim orientowanie się na sens i dążenie ku wartościom, oddawanie się człowiekowi czemuś co nie jest nim samym, w szczególności ideom, wartościom i innym bytom, a przy tym osiągnięcie wyższych stadiów rozwoju (*self-transcendence*), przekraczanie swoich biologicznych ograniczeń i oporów psychicznych i wychodzenie ponad poziom przyrodzony w kierunku sfery duchowej¹. Tak więc, duchowość ekologiczna, jako nakierowanie na *transcendens*, będzie równocześnie nakierowaniem na zmianę relacji między akceptacją, a respektowaniem wartości proekologicznych, poprzez dążenie do pokrycia się akceptacji z respektowaniem, które, jak wiemy z doświadczenia codzienności, często okupione jest wysiłkiem transcendowania.

Drugie, wąskie rozumienie duchowości ekologicznej, określone tu jako **religiopodobne**, dobrze oddają słowa: mistycyzm, przebóstwienie i *sacrum*. Przykładowymi reprezentantami filozoficznego ekospirytualizmu są Henryk Skolimowski i P. Teilhard de Chardin. Głoszone wspólnie przez obu autorów idee, to m.in.: (a) współzależność wszystkich form istnienia bytu we wszechświecie, (b) dominująca rola duchowości i miłości w procesie ewolucji (według prawa złożoności-świadomości), (c) odpowiedzialność człowieka za ewolucję, oraz (d) komplementarność nauki, religii i mistyki. Można powiedzieć, że w takim ujęciu duchowość wynika z partycypacji świadomości w ewolucyjnym procesie przebóstwiania materii (zob. Plašienková 2001, s. 89-93). Nieortodoksyjny panenteizm de Chardin skłania się ku chrześcijańskiemu rozumieniu Boga, natomiast u Skolimowskiego „[...] na miejscu Boga znajduje się Wszechświat. Należy go tu napisać z dużej litery, gdyż jest mądry, dobry, potężny, wspaniały, jednym słowem boski” (Waloszczuk 2001, s.85). Analizując duchowość w węższym rozumieniu, można wskazać przykłady uczuć i przeżyć duchowych z nią związanych: wiarę, podziw, zdumienie, zachwyt, adorację, uczucie piękna, miłość, przyjaźń, współczucie, solidarność, poszanowanie wszelkich form życia, etc. (Waloszczuk, 2006, s. 240).

Współczesna duchowość w ideologii ekologicznej akcentuje dystans wobec religii zorganizowanej. Duchowość ta, zwykle zwana „**nową duchowością**” jako młode zjawisko jest nieskodyfikowana i nie dba o jednolitość doktryny, w każdej ze swych odmian – jak twierdzi Waloszczuk – wykazuje jednak wspólne cechy: (1) poczucie świętości życia we wszystkich jego formach, a także religio-podobną cześć dla Ziemi i kosmosu, (2) postrzeganie obecności Boga bardziej

¹ Jest to rozumienie przyjęte w psychologii. Standardowa definicja transcendencji nie występuje w słownikach psychologicznych, lecz szerokie nawiązania do tego zagadnienia można odnaleźć u takich badaczy jak A. Maslov, V. E. Frankl, czy R. Jaworski.

w świecie, nie ponad czy poza światem, (3) wolny stosunek do wierzeń religijnych, (4) koncentracja na pozytywnej, twórczej energii, nie zaś na grzechu, odkupieniu, czy pokucie, (5) opozycja wobec materialistycznych aspektów współczesnej zachodniej cywilizacji, (6) specjalna cześć dla Ziemi w aurze przywoływanego ze starożytności mitu bogini Gai (Waloszcyk, 2006, s. 243-245).

Równolegle do tego nurtu (po części w opozycji do niego) rozwija się chrześcijańska duchowość ekologiczna, której zgodność z wymienionymi powyżej cechami jest częściowa, bowiem postuluje ona: oddawanie czci wyłącznie osobowemu Bogu, nie zaś elementom przyrody, bezwarunkową konieczność jakiegoś konkretnego kultu religijnego, oraz bardzo poważne traktowanie grzechu, odkupienia i pokuty, jako niezbędnych aspektów życia duchowego². Chrześcijaństwo jednoznacznie określa status Boga, człowieka i przyrody, w ich wzajemnych relacjach. Natura nie jest emanacją ani wcieleniem Boga, nie posiada jego przymiotów. Mówi się, że Bóg jest transcendentny, a naturę należy rozumieć jako „dar”. W centrum świata postawiony jest człowiek, jako najdoskonalszy byt istniejący w przyrodzie (Szafranski 1993, s. 8). Zatem duchowość chrześcijańską można identyfikować jako antropocentryczną, bądź (w perspektywie religijnej) – teocentryczną.

Duchowość ekologiczna objawiająca się poprzez zjawisko ekologizmu, choć bazująca w dużej mierze na intuicjach i doświadczeniu, wspierana jest przez praktyczną filozofię przyrody, opartą na uznaniu samoistotności przyrody – przyjęciu normatywnego pojęcia przyrody i pojęcia przyrody rozumianej teleologicznie. Wątki filozoficzne w sensie akademickim, są jednak w ekologizmie trudne do wyodrębnienia (Encyklopedia...2002).

2. Nowy motyw ochrony przyrody

Korzenie ochrony przyrody sięgają czasów starożytnych. Motywy początkowe miały zazwyczaj charakter religijny. Pozostałe motywy które pojawiały się w dziejach cywilizacji to: motyw gospodarczy, strategiczny, estetyczny, patriotyczny, ideowy, egzystencjalno-zdrowotny naukowy i etniczno-społeczny (zob. Symonides, 2007, s. 67-75). We współczesnym nurcie radykalnego ekologizmu, którego historyczny początek zbiega się czasowo z początkiem rewolucji kul-

² Por. np. A. DYDUCH-FALINOWSKA i in., *Mówić o przyrodzie. Zintegrowana wizja przyrody*, IOP PAN, Instytut Studiów Franciszkańskich, IB PAN, Kraków, 2001; red. M. GRZEGORCZYK, *Integralna ochrona przyrody*, IOP PAN, Kraków 2007; R. E. ROGOWSKI, *Mistyka gór*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław, 1985; Adam L. SZAFRAŃSKI, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin 1993; S. JAROMI, *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Wyd. „Bratni Zew”, Kraków 2004; Ruch Ekologiczny Franciszka z Asyżu – strona internetowa: <http://www.refa.franciszkanie.pl>

turowej w Stanach Zjednoczonych obecny jest jeszcze jeden motyw, który jest głównym przedmiotem dalszej części dociekań. Rewolucyjna kultura hipisowska przejawiała fascynację duchowością orientalną i innymi egzotycznymi dla społeczeństw krajów najbogatszych religiami związanymi z kultem przyrody, oraz postulowała bunt przeciwko cywilizacji naukowo-technicznej skłaniającej człowieka do barbarzyństwa wobec przyrody (zob. np. Dobroczyński, 1997). Szerokie zainteresowanie problemami stosunku człowieka do środowiska w latach 70' i 80' spowodowane było również naukowym potwierdzeniem obaw o przyszłość biosfery³. Motyw, o którym mowa, można potraktować jako owoc skojarzenia się tych dwóch wydarzeń, określając go mianem motywu **religijno-światopoglądowo-naukowego**. Dziś motyw ten, rozbudowany, przybiera rozmaite formy, które implikują poglądy etyczne ukierunkowane: (a) antropocentrycznie – np. *Ekologia Humanistyczna* Stanisława Zięby, (b) antyantropocentrycznie – np. platforma *Głębokiej Ekologii*, której twórcą jest Arne Naess, lub (c) pośrednio – m.in. humanistyczna *Ekofilozofia* sformułowana przez Henryka Skolimowskiego (Witkowski, 2002, s. 74-76). Motyw ten ma swoje źródła w odkryciach nauk przyrodniczych, w filozofii i w rozmaitych wątkach religijno-światopoglądowych, tak więc jest wypadkową uprawiania nauki i duchowości ekologicznej.

3. Nauka – możliwości i ograniczenia

Za naukę przyjęto tutaj zbiór ścisłych nauk przyrodniczych, głównie: astronomię, biologię, chemię, fizykę i nauki o ziemi. W działalności ochroniarskiej nauka pełni przede wszystkim dwie nieodzowne funkcje: **wiedzotwórczą** (w sensie klasycznym) i **narzędziotwórczą** (w sensie formalnym).

Na temat fałszywych przeświadczeń człowieka o niezależnej od przyrody i nieograniczonej możliwości ekspansji gospodarczo-przemysłowej Olaczek pisze: „Czy rzeczywiście nadal ludzie są uzależnieni od zasobów przyrody? Odwiecznym pragnieniem ludzkości jest uwolnienie się od zależności od przyrody, czy nie zostało to osiągnięte? Owo 'odwieczne pragnienie', rozumiane dosłownie, jest głęboką skazą na świadomości ludzi, jest to przeklęte dziedzictwo tej odległej epoki, w której bezpośrednią zależność od przyrody człowiek odczuwał jako coś upokarzającego i niosącego ryzyko dla przetrwania. Jednostki ludzkie i społeczeństwa widzą, że zaspokojenie ich potrzeb zależy od poziomu techniki, rozwoju gospodarki i sposobu podziału dochodu narodowego, a nie bezpośrednio od przyrody. Sądzą więc, że również ich działalność gospodarcza może być od przyrody niezależna. Jest to przeświadczenie fałszywe i szkodliwe, bo prowadzi do lekceważenia przyrody, a w konsekwencji do błędów” (Olaczek 1988, s. 8-9). Nauka ze sporą trafnością

³ Pierwsza głośna tego typu publikacja to Raport Sekretarza Generalnego ONZ z 1969 zwyczajowo zwany *Raportem U Thanta*.

i ścisłością wskazuje na takie błędy, uzasadniając przez to pewne prawdziwe przekonania o potrzebie zachowania odpowiedniej relacji człowiek-przyroda – dzięki nauce „proekologiczne” przekonania stają się wiedzą w sensie klasycznym.

Nauki przyrodnicze mogą być także wykorzystywane przy próbie uzasadniania norm moralnych wpływających na ograniczenie grabieżczego stosunku do przyrody. W etyce humanistycznej nauka może w pewnym stopniu potwierdzać wartość przyrody (także ekosystemów półnaturalnych i zasobów genowych „tradycyjnych” odmian i gatunków hodowlanych) w odniesieniu do dobroczynnego wpływu przyrody na człowieka. Podawane są 3 rodzaje naukowych argumentów: (a) ekonomiczne – przyroda jako źródło zasobów użytecznych gospodarczo, (b) medyczne – przyroda jako element naturalnego środowiska życia człowieka i jej wpływ na stan zdrowia (np. związek chorób cywilizacyjnych z przekształceniem środowiska naturalnego); naturalne zasoby genowe jako źródło substancji leczniczych, (c) psychologiczne – przyroda jako źródło pożądanych wrażeń estetycznych i dobrego samopoczucia. W etyce niehumanistycznej jako próbę naukowego uzasadnienia obowiązku ochrony przyrody traktuje się wspomniane teorie systemowe i teleologiczne opisy procesów ekosystemowych, czy behawioru organizmów. Teorie systemowe i związane z nimi programy etyczne (np. *Etyka wspólnot* Leopolda i Callicota czy *Hipoteza Gai Lovelocka*) wskazują na ważność roli każdego gatunku w systemowej sieci zależności, natomiast traktowanie każdego organizmu jako teleologicznego centrum życia, przy znajomości jego biologii, wskazuje dlaczego i jak powinno się wobec niego postępować, aby umożliwić mu dążenie do celu, jakim jest jego indywidualny rozwój w kontekście potencjału gatunkowego (Bonenberg, 1992, s. 45-98).

Narzędziotwórcza rola nauki polega na zastosowaniu wybranych teorii i wiedzy o środowisku do konstruowania skutecznych narzędzi: (a) uniwersalnego przekazu informacji, (b) perswazji wartości i przekonań proekologicznych, (c) monitoringu stanów i zmian w środowisku, (d) praktycznej ochrony konserwatorskiej (głównie metody i środki), oraz (e) planowania, wdrażania i przestrzegania zasad zrównoważonego rozwoju. Nie ma wątpliwości że na dzień dzisiejszy, w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, informacja, wyrażana powszechnie używanym i uznanym za wiarygodny językiem nauki, stanowi istotną wartość. Dlatego racjonalne argumentacje na rzecz eko-idei i pewnych naturalnych intuicji, uzasadnione przez nauki szczegółowe, są (mówiąc językiem ekologii) dobrą cechą przystosowawczą osobników *Homo sapiens* do środowiska społeczno-ideologiczno-kulturowego, w jakim się aktualnie znajdujemy.

Ostatnim atutem nauki, o naturze zupełnie odmiennej od przedstawionych powyżej, jest fakt, że podczas jej uprawiania mamy możliwość doświadczenia ekstazy noetycznej, która to ekstaza może wzbudzać i podtrzymywać chęć zachowania źródła ekstazy – czyli dzikiej przyrody.

Ograniczenia nauk przyrodniczych w przypadku wykorzystania ich w praktykach ochrony przyrody polegają głównie na ich **niewystarczalności** – nauka pragnąca uzasadnić ochronę przyrody, opisując ją z pewnej perspektywy, wymaga zawsze jakiegoś punktu odniesienia, który znajduje się poza nią samą. Interpretacja faktów i synteza wyników uwarunkowana jest przez (a) filozoficzne przedzałożenia (niektóre z nich określane są jako hipotezy robocze, a nie absolutne założenia) takie jak: istnienie świata, realizm epistemologiczny, racjonalność świata, quasi-absolutne założenie metodologicznego pozytywizmu, zakazujące odwoływać się do ‘wyjaśnień pozaświatowych’ oraz (b) światopogląd (por. Heller, 2002, s. 32-48; Wojtysiak, 2007, s. 17-126).

Historyczne dane o procesach ewolucji życia i dynamice jego różnorodności w czasie geologicznym sugerują wręcz, że w przypadku nastąpienia kolejnej katastrofy ekologicznej życie odrodziłoby się ponownie, z nami lub bez nas, być może w jeszcze bujniejszej postaci – po co więc je chronić? Argumenty ekonomiczne czy zdrowotne przemawiające za ochroną przyrody, również nie muszą być wiarygodne, kiedy uświadomimy sobie możliwości nowych technologii materiałowych, biotechnologii, czy medycyny. W poszukiwaniu ostatecznych przyczyn, czy w próbie ich wyjaśniania metodami nauk przyrodniczych, napotykamy na problemy. Nauka dobrze radzi sobie z pytaniami: „co?” i „jak?”, ale gorzej z pytaniem „dlaczego?” – szczególnie jeśli dotyczy ono racji ostatecznych i ma charakter normatywny. Ostateczne pytania o rację ochrony przyrody mogłyby brzmieć następująco: „Dlaczego życie jest dobre i powinienem podtrzymywać jego istnienie?”, „Dlaczego powinienem uszanować interesy innych istot żywych?”, „Dlaczego naturalne uważać mam za lepsze od sztucznego?” Granice kompetencji nauk przyrodniczych wyznaczone przez te pytania potwierdzone są przez krytyczne argumenty wprost odnoszące się do normatywnej koncepcji natury. Takimi argumentami są, jak podaje Wróblewski: (a) zarzut **błędu naturalistycznego** Moore’a, oraz (b) zarzut **anachroniczności** Mutschlera. Pierwszy sprowadza się do formalnej krytyki możliwości wyprowadzania zdań normatywnych ze zdań opisowych oraz wyprowadzania powinności z bytu. Drugi zarzut skierowany jest przeciwko założeniu teleologii przyrody jako ontologicznej wykładni normatywności, poprzez odrzucenie starożytnego pojęcia natury, nie nadającego się do opisu aktualnego stanu technologicznie przetworzonej przyrody, oraz poprzez negację stałości i niezmienności gatunków (przez to także ich prawa do realizacji swojej istoty gatunkowej) (Wróblewski, 2006, s. 93). Warto zauważyć, że pojęcie naturalności z filozoficznego punktu widzenia jest subiektywne, a rozróżnienie porządku naturalnego od sztucznego zależy od umownych kryteriów (zob. Amsterdamski, 1983, s. 9-48). Z perspektywy teorii ewolucji wszelkie drastyczne formy przekształcania środowiska przez człowieka są naturalne, gdyż inteligencja która je umożliwiła powstała w procesie niezależnym od człowieka i na udoskonalanie umiejętności przekształcania środowiska (rozwój

inteligencji) można patrzeć jako na „kierunek, jaki obrała” ewolucja w przypadku ssaków naczelnych. Z przyczyn powyższych wynika, że nauka nie dostarcza pewnych, bezdyskusyjnych i wystarczających argumentów uzasadniających praktyki ochroniarskie.

Kolejne ograniczenia nauki wykazuje jej **krytyka z perspektywy kulturowej, oraz epistemologiczno-metodologicznej**. W pierwszym przypadku nauka w momencie stawania się wartością samą w sobie, postrzegana jest jako zagrożenie dla wartości humanistycznych. Skolimowski tak relacjonuje pierwsze rewolucjonistyczne wyrazy tej krytyki: „Okazało się, że ostateczną konsekwencją materialistycznego modelu świata i człowieka, nie jest nowy renesans, lecz pustka wewnętrzna, prześladowająca jednostki i społeczeństwa. I młodzi ludzie to właśnie dostrzegli. I zaprotestowali. Z początku łagodnie – Dzieci Kwiaty, potem brutalnie hippisi”, „[...] kwestionowały one również [rewolucje hippisów] samą zasadę racjonalizmu po-oświeceniowego cywilizacji zachodniej. Skoro jesteśmy tak racjonalni, to dlaczego używając najlepszych metod naukowo-technicznych, stworzyliśmy taki bałagan na całej kuli ziemskiej i spustoszenia, które teraz pustoszą nas samych? Jeżeli żyjemy w okresie największego dobrobytu, jaki kiedykolwiek istniał i jeśli ten dobrobyt ma nas uszczęśliwić, to dlaczego życie poszczególnych jednostek jest tak zakłamane, splugawione, głupie, idiotyczne, zakłamane od środka? Takie to były pytania, którymi Dzieci Kwiaty i hippisi konfrontowali siebie i innych” (Skolimowski, 1989, s. 77-78). Postman wyraża swoją krytykę z większym zaniepokojeniem, triumf nauki jako autorytetu, wprost nazywając **scjentyzmem**. Zaufanie nauce uważa za wtórną naiwność i wypowiada się o niej z niechęcią: „Gdyby Freud przewidział szczególną przemianę, jaką w naszych czasach przejdzie obraz ostatecznego autorytetu – ze starego mężczyzny z długą białą brodą, w młodych mężczyzn w długich białych fartuchach – być może na czym innym skoncentrowałby się w swoich dociekaniach” (Postman, 1995, s. 193-194). Krytykuje on też przedmiotowe i ilościowe podejście do rzeczywistości humanistycznej. W perspektywie socjologii istotne jest to, że paradygmat kartezjańsko-newtonowski, zakładający przedmiotowe traktowanie natury może utrudniać powstawanie w nas proekologicznych motywacji duchowych, skutkiem niedostrzegania w niej wewnętrznych wartości, na przykład podmiotowo-osobowych – „Dramat naszego pokolenia przejawia się w tym, iż zatraciliśmy tę umiejętność patrzenia na świat, w której Bóg jawił się jako bliska istota, ukryta w głębi otaczającego nas świata” (Życiński 1992, s. 19). Naukowy obraz świata „zainteresowany” – z racji metodologicznych – opisem rzeczywistości w kontekście ciał naturalnych, jakkolwiek nie wyklucza ani nie potwierdza istnienia szerszego spektrum rzeczywistości nie dającej się zredukować do wyjaśnień przyrodniczych, może w doświadczeniu przyrody ograniczać odkrywanie bogactwa związanych z przyrodą i jej poznaniem bytów możliwych: duchowych, idealnych bądź intencjonalnych.

4. Duchowość – nadzieje i pułapki

Duchowość ekologiczna nie jest z pewnością jednym z „narzędzi” ochrony przyrody, którego skuteczność można zweryfikować metodami nauk przyrodniczych. Podlega jednak ocenie egzystencjalnej. Z punktu widzenia aksjologii jej przewaga nad naukami przyrodniczymi polega na tym, że jej racje są ufundowane na niej samej. Twierdzenie, że elementy przyrody są dobre same w sobie, ma swoje **deontonomiczne uzasadnienia**, na przykład w przypadku judeochrześcijańskiej koncepcji rzeczywistości świat jest dobry, ponieważ jest dziełem Boga i przez Boga samego w *Księdze Genesis* został uznany jako dobry, przez to posiada obiektywną wartość, sam dla siebie (Łukasiewicz, 2006, s.229). Duchowość ekologiczna uzasadnia także naukowe cele ochrony przyrody. Nauka realizuje wartości prawdy, dobra i piękna – ale ich istnienie i nasza ich interpretacja, są poza zasięgiem poznawczym narzędzi nauk przyrodniczych. Nauka może usunąć problematykę tych wartości, nie oferując przy tym niczego w ich miejsce i pozbawiając się przez to swoich własnych podstaw. Wartości te są osadzone w duchowości, która podsyca naukowe wysiłki ochrony przyrody. Głębokie wartości „proekologiczne” odkrywamy i przyjmujemy podczas doświadczenia życia duchowego. Janusz Janecki pisze o tym tak: *„Skuteczne rozwiązania wymagają kierowania się nie tylko rozsądkiem, ale i uczuciem, z części bowiem rozumnej i wrażliowej składa się każdy sąd o wartości. A więc człowiek wrażliwy może podejmować trafniejsze decyzje. Przyjmując taki tok rozumowania musimy pamiętać, że między przyrodą a człowiekiem zachodzi pewna zależność, sprzężenie zwrotne. Otóż naturalna przyroda broni się przed zachłannością człowieka swoim pięknem. Jak długo więc człowiek będzie zdolny do doznawania przeżyć estetycznych związanych z przyrodą, tak długo ma ona szansę przetrwania. Istnienie zaś pięknej przyrody stwarza szansę kształtowania ludzkiej wrażliwości”* (Janecki, 1997, s. 5). Warto zauważyć, że w przypadku sozologii i związanych z nią obszarów nauk ścisłych, zasada NOMA sformułowana przez Goulda nie ma racji bytu, gdyż sozologia i religia (lub duchowość) częściowo się warunkują i aktywnie na siebie oddziałują, na zasadzie sprzężeń zwrotnych.

Kolejną wypróbowaną nadzieją duchowości ekologicznej okazuje się jej **prostota i skuteczność** w służbie ochrony przyrody. Nauka, poprzez unikanie odwoływania się do bytów transcendentnych ma ambicje formułować prostsze niż duchowość rozwiązania. Jednak fakty pokazują, że to nauce bardziej przydałaby się brzytwa Ockhama: rozpaśte tomy dokumentacji, biurokracja, lata badań bez finału ochrony, niszczenie siedlisk podczas badań służących głównie karierze naukowej, ustanawianie kolejnych obszarów funkcjonalnych na terenach cennych przyrodniczo które nie powstrzymują ich degradacji, iluzoryczność przestrzegania polskiego prawa ochrony środowiska... (por. *Problemy...* 2007). Tymczasem radykalizm niektórych „ekologicznych” organizacji pozarządowych, jakkolwiek może

być w większym lub mniejszym stopniu oparty na ideologii, wydaje się być bardziej skutecznym, tym bardziej że – wbrew pozorom – ma swoje nieideologiczne zaplecze naukowe. Potrzebujemy zrozumieć procesy przyrodnicze, aby nie działać po omacku – twierdzi nauka, ale aby chronić przyrodę, równie dobrze wystarczyłoby „nie działać”. Czy właśnie nie od nadmiernego działania jest ona tak mocno przekształcona? Przyroda przekształcana przez człowieka jest w stanie się zregenerować, jeśli w odpowiednim momencie człowiek przestanie ją „konsumować” – jest to ważny postulat duchowości ekologicznej.

O odpowiedniej postawie, jako drodze do ochrony przyrody pisze o. Kijas: „Człowiek może zaradzić degradacji środowiska, ale pod pewnymi warunkami i tych warunków nie może szukać poza sobą, ale wyłącznie w sobie. Są to m.in. te trzy opisywane postawy wewnętrzne: braterstwa, ascezy i modlitwy. Postawa ochrony środowiska, aby była naprawdę skuteczna, musi wyływać z mojego wnętrza” (Kijas, 2007, s.379). W świetle powyższych, co najmniej nie na miejscu są pewne nieprzychylnie radykalnym ekologom wypowiedzi, na przykład podobne twierdzeniom prof. Ewy Symonides, wyrażonym w wywiadzie dla „Polityki”: „Staram się powściągać emocje, bo ochrona przyrody wymaga przede wszystkim wiedzy. Miłość do kwiatków i pszczółek nie wystarcza. Żeby coś chronić, trzeba to poznać”, a o niektórych organizacjach pisze dalej: „Oprócz nich istnieją jednak takie, które są kupą oszołomów. Są krzykliwe, nie stać ich na nic poza przytwarzaniem się łańcuchami do bramy ministerstwa i zwykle mają zerowe pojęcie o ochronie przyrody” (Mizerski, 2007, s. 22). Tego typu fundamentalizm poznawczy naukowca traktującego pewną metodę poznania (i działania) prawie jako „jedyną słuszną”, jest obcy duchowości ekologicznej, w świetle której ważniejsze od poszukiwania naukowego uzasadniania (i zdaje się – w perspektywie psychologiczno-egzystencjalnej – dużo od niego trudniejsze), jest **odpowiedzialne i konsekwentne** traktowanie wartości „proekologicznych”, oraz – wymagająca odwagi – obrona tych wartości własnym kosztem. Ten sposób aktywności „ekologów-niefachowców” nie jest fundamentalizmem, gdyż po pierwsze – osobista ignorancja naukowa ekologów rekompensowana jest zaufaniem i powoływaniem się na kompetentne naukowe autorytety, po drugie – korzystają oni z szerokiego wachlarzu narzędzi służących ochronie, oferowanych przez filozofię i kulturę.

Kontrowersje związane z duchowością ekologiczną dotyczą głównie jej oblicza w węższym rozumieniu, w szczególności praktyk i poglądów religijnych jej adeptów, oraz filozoficznych założeń co do **koncepcji człowieka** i jego miejsca w przyrodzie.

Wróblewski oskarża aktywistów ekologicznych związanych z nową duchowością o myślenie zideologizowane. Jako argument podaje utrudnianie przez tychże krytyki ich tez programowych. Dzieje się to, przez naznaczanie nie dających się udowodnić przesłanek (biocentryzmu czy samorealizacji) czynnikami irracjonalnymi: emocjami, pragnieniami, oczekiwaniami, oraz przedstawianie tych przesłanek jako

odślaniających się intuicyjnie. Wróblewski dodaje, że ma też miejsce nadużycie, polegające na dopasowaniu do twierdzeń ideologicznych – twierdzeń naukowych i filozoficznych, w taki sposób, że zostaje zmieniony ich pierwotny kontekst i rozumienie (Wróblewski, 1997, s.44). Wspomniany autor tak opisuje mistycyzm duchowości ekologicznej: „*Nowy sens kształtowania świadomości ekologicznej polega na odkrywaniu zapoznanych relacji człowieka z otaczającą go przyrodą. Jest ona źródłem jego egzystencji nie tylko tej biologicznej, ale także duchowej. Pozornie wydawałoby się że parareligijny język służy wyłącznie funkcji perswazyjnej ideologii. Faktycznie ekolodzy poszukują ontologicznych podstaw dla swojej działalności. Mistyczna wizja przyrody w wersji panteistycznej spełnia tę rolę doskonale. Przyroda jest w niej »jedynym« imieniem Boga, a więc jest ona czymś wyższym od człowieka*” (Wróblewski, 1997, s.46). Organizacje i ruchy ekologiczne nierzadko zanurzone są w przeróżnych mutacjach i kompilacjach praktyk religii głównie indiańskich i orientalnych, odpowiednio przekształconych np. przez zpsychologizowanie (z powodu założenia „antyreligijności”). Elementy parareligijnych koncepcji, czy światopoglądów, odnajdywane w duchowości ekologicznej i ekologicznie, takie jak: New Age, Jungizm, Wilberizm, Transpersonalizm, Psychologia procesu czy Hipoteza Gai – są nierzadko poddawane krytyce przez środowiska naukowe, społeczne, religijne.

Zdrowy rozsądek nakazuje z dystansem odnosić się do nieuzasadnionych twierdzeń opartych prawie wyłącznie na indywidualnych, niezwyfikowanych, chaotycznych, wyrażanych w sprzecznościach doświadczeniach, nazywanych przez podmioty im podlegające – mistycznymi. Pewne tezy, typowe dla niektórych „nowo-uduchowionych” eko-aktywistów, o światopoglądzie zbliżonym do starożytnego procesualnego monizmu i przejawiających silny resentyment, są absurdalne i niezwykle niebezpieczne społecznie. Przykładem takiej tezy może być twierdzenie, że nikt nie popełnia błędów, a poczucie „dobra” i „zła” jest iluzją, której trzeba się starać pozbyć, aby wkroczyć na wyższe poziomy duchowości. Przyjmując przyrodę jako wzór i źródło prawd (w sensie ostatecznym), teza taka okazuje się fałszywa, gdyż (z perspektywy nauk przyrodniczych) to sama przyroda stworzyła człowieka i zaopatrzyła go w twór zwany mózgiem, który to generuje poczucie „dobra” i „zła” – służące lepszemu przystosowaniu się Homo sapiens do środowiska, dzięki osłabieniu skłonności egoistycznych w celu współpracy osobników w populacji. Jeśli przyroda w praktycznym celu „stworzyła w swej mądrości” świadomość dychotomii dobro-zło, i jeśli „przyroda się nie myli” (jak podaje popularne twierdzenie ekologiczności), to niekonsekwencją byłoby negowanie „mądrości” tych procesów w przypadku konstytucji swoistych dla naszego gatunku zdolności intelektualnych. Nadużyciem byłoby również uzasadnianie przekonań o iluzoryczności istnienia dobra i zła fluktuacyjnym charakterem procesów przyrodniczych związanych z poczuciem istnienia tej dychotomii (powrót świadomości do historycznego, pierwotnego stanu „nieświadomości moralnej”). Na podstawie historycznych danych nauk przyrodniczych wskazuje się na kierunkowość rozwoju świadomości

moralnej człowieka (ewolucję norm społecznych i uczuć wyższych⁴), a na bazie refleksji filozoficznej na niemożność stwierdzenia istnienia/nieistnienia domniemanej materialnej lub niematerialnej determinanty, która z konieczności miałaby w przyszłości zmienić kierunek procesu na przeciwny. Nie jest wykluczone, że tym co modeluje zjawisko świadomości moralnej, postrzegane przez nas w uogólnieniu jako proces od nas niezależny, są – emergentne wobec struktury materialnej – nasze umysły, których aktywność mentalna nie musi być jednak zdeterminowana przez fizyczne (czy niefizyczne) zdarzenia i procesy. Proces moralnego rozwoju/ograniczenia, z pewnością w dużym stopniu zależałby wtedy od naszych transkausalnych decyzji, a nie od niezależnych od nas procesów przyrodniczych (por. Judycki, 2000). Jak dotąd filozofia i nauka ma problem ze zredukowaniem myśli do naturalistycznych wyjaśnień, choć takie próby, bardziej lub mniej kompetentne, są podejmowane.

Przykładem absurdalnych i niebezpiecznych schematów myślowych, często powielanych przez eko-aktywistów poszukujących nowych dróg duchowości, jest poniższy cytat, który skłania do porzucenia odpowiedzialności moralnej za wszelkie decyzje, którymi według autora cytatu kieruje proces przyrodniczy: „[...] 49. *Blokowanie procesu powoduje wiele różnych chorób i niezdrowych relacji.* 50. *Opór jest stanem nierównowagi. Przepływ jest stawianiem się równowagi.* 51. *Opór jest bezruchem. Przepływ (procesu) jest ruchem.* 52. *Każdy robi to, co robi i nie ma innej możliwości.* 53. *Dlatego nikt nie popełnia błędów.* 54. *Dlatego nikogo nie można osądzać.* 55. *Gdy widzi się całość (procesu), wszystko wydaje się być takie, jakie być powinno.* 56. *Dobro i zło rodzi się tam, gdzie nie widać Całości.* 57. *Z widzenia całości rodzi się spokój umysłu.* 58. *Spokój umysłu jest naturalnym stanem świadomości.* 59. *Przyzwolenie na przepływ energii procesu rozpuszcza 'ja'.* 60. *Rozpuszczenie 'ja' jest zerwaniem okowów iluzji i powrotem do kręgu życia, z którego nigdy tak naprawdę nie wyszliśmy*” (Kulik, 2008). Dobroczyński sugeruje, że nierzadko przystępowanie do – jak je określa – neopogańskich frakcji ruchu zielonych, jest przejawem zaspokajania potrzeb, które dawniej zaspokajała religia (Dobroczyński, 2001, s. 150). Dodaje też, że: „*To co jest centralne w tym rodzaju duchowości, to niezachwiana wiara w indywidualny dostęp do prawdy – nie dzięki autorytetom, czy uznawaniu dogmatów, ale poprzez własne doświadczenie*” (Dobroczyński, 2001, s. 151). Podobnie Szymańska, stwierdza że „nowa duchowość” jest ponowoczesnym uniwersalizmem duchowym nie uznającym osobowego Boga, w którym panuje przekonanie o możliwości indywidualistycznej, niezinstytucjonalizowanej uniwersalnej duchowości, gdzie droga do elementów transendentnych wiedzie przez irracjonalne wglądy mistyczne (Szymańska, 2001, s. 96-101). Historia dróg duchowych powszechnie cenionych mistyków wskazuje na to, że autentyczny duchowy rozwój zawsze osadzony był w jakiejś konkretnej religii i kulturze. Próba unifikacji dążeń duchowych poprzez oderwanie ich od zaangażowania w konkretną religię wydaje się niemożliwa. Być może jest resenty-

⁴ Naturalistycznym opisem genezy norm i religii zajmuje się w szczególności socjobiologia.

mentalną próbą „ułatwienia sobie” i przyspieszenia trudnej, wymagającej ofiar, bolesnej i długiej drogi do autentycznego zetknięcia z rzeczywistością Absolutu. Łatwiej jest stworzyć indywidualną religię odpowiadającą własnym wymaganiom, niż – podejmując trud wewnętrznej walki o wartości – odpowiadać wymaganiom stawianym przez Drugiego (tutaj – wspólnotę osób z ich wartościami, kulturą, religią, Boga przez nie przemawiającego, także językiem przyrody). Modna w nowej duchowości ekologicznej postawa anty-personalistyczna może być próbą kamuflażu osobistych niedoskonałości i win względem osób, którym jesteśmy „winni” szacunek, pomoc, wierność, szczerłość, wdzięczność, poświęcenie. Przyroda postrzegana jako bezosobowy twór nie rozliczy nas z odpowiedzialności, tak jak rozlicza nas osoba – Ja – świadoma swojego poczucia zawodu lub wdzięczności, wyrażająca oczekiwania, mająca swoje zdanie, mogąca przyjąć nasz dar... jeśli Bóg byłby taką Osobą, to logicznie, należałoby szanować przyrodę jako boży dar. Kiedy w konsekwencji bezosobowego i panteistycznego postrzegania przyrody, z której, w myśl nowej duchowości, w całości jesteśmy zrodzeni, dojdziemy do przekonania, że nasza odpowiedzialność, moralność, poczucie dobra i zła, wreszcie poczucie Ja – są (szkodliwą) iluzją, zapoczątkujemy duchowy egoistyczny indywidualizm, niezobowiązujący i alienujący (przez odrzucenie poczucia przynależności do naturalnych wspólnot, które można opisać językiem formalnym jako ‘struktury społeczne’). Irracjonalne, indywidualnie doświadczenia sacrum w przyrodzie, wykluczają krytyczną ocenę prawdziwości przekonań z nich wypływających. Jakkolwiek pewne elementy rzeczywistości życia duchowego *explicite* „nie chcą” dać się zrationalizować, to jednak niezbędnym pozostaje krytyczne porównywanie osobistych wrażeń z doświadczeniami innych członków wspólnoty, a także ocena tych wrażeń w świetle historycznie najbardziej wiarygodnych doświadczeń danej wspólnoty religijnej. W przeciwnym razie, gdy każdy sam miałby oceniać wiarygodność, prawdziwość i wartość własnych doświadczeń – wszystkie indywidualne formy mistycznego doświadczenia przyrody okazałyby się równie prawdziwe i tyle samo warte. Jeśli równie prawdziwe – to i dwa doświadczenia sprzeczne (wykluczające się) musiałyby być prawdziwe. Jeśli wszystkie o tej samej wartości – to nie ma mowy o stopniowalnym wartościowaniu, więc ‘wartość doświadczenia’ staje się wyrażeniem pustym. Zindywidualizowany i irracjonalny mistycyzm przyrody doprowadza więc do absurdów i nonsensów, a także do obojętności moralnej i ignorancji „mądrości” otaczających osób (które poddają krytyce nasze indywidualne doświadczenie), na rzecz „mądrości natury”, a faktycznie – „moje” zmysłowo-światopoglądowej interpretacji milczących faktów, z których – przy założeniu irracjonalizmu – można wyprowadzić wszystko.

Podsumowanie

Zdaniem autora niniejszego artykułu, nie jest możliwe oddzielenie nauk ścisłych i filozofii od duchowości, definiowanej jako dążenie do realizacji wartości, emocjonalne przeżycia psychiczne oraz doświadczenie wiary, transcendencji.

Filozofia i nauki przyrodnicze mogą być dobrym narzędziem realizacji wartości duchowych, oraz przeżywania doświadczeń duchowych, w różny sposób związanych z, i odnoszących się do przyrody. **Pielęgnowanie życia duchowego jest warunkiem koniecznym rozwoju idei ochrony przyrody**, a w praktyce – wdrażania idei zrównoważonego rozwoju, wymagającej od jednostek transcendowania skłonności „gatunkowego szowinizmu”, lub choćby osobniczego egoizmu. Zdrową relację między dwoma „skrzydłami” zoologii można opisać językiem ekologii: **nauka jest ducho-biontem**, a **duchowość nauko-filem** (przyrostek -biont oznacza interakcje zawsze zachodzące, – fil – interakcje pożądane). Być może właśnie tą relacją – dialogicznym pragnieniem współistnienia, zachodzącym między szeroko rozumianą duchowością a nauką – jest filozofia. Zdrowa filozofia oznaczałaby wtedy zdrową relację wiara/duchowość – nauka. Na podstawie przeprowadzonych powyżej analiz można sformułować tezę, że **nauka nie jest wytarczającym narzędziem ochrony przyrody**, tak na poziomie teoretycznym jak i praktycznym (w tym drugim przypadku może wręcz okazać się aktywnością szkodliwą), natomiast duchowość, w rozumieniu szerszym, musi być zawsze z konieczności obecna, jako źródło podstawowych uzasadnień dla idei ochrony i etyki środowiskowej. Ograniczenie podstawowego źródła degradacji przyrody, jakim jest – jak się zdaje – nadmierna konsumpcja, nie wymaga nadzwyczajnej ingerencji nauki, ale przede wszystkim ingerencji duchowej. W takiej perspektywie, kryzys ekologiczny nie jest kryzysem, którego problemy sprowadzają się do natury naukowo-technicznej. Ma on źródła raczej w kulturze, wartościach i postawach wobec przyrody. Wydaje się jednak, że interesujący problem związany z pytaniem o to, czy nauka jest narzędziem koniecznym ochrony przyrody, wymaga bardziej pogłębionej analizy.

Wąsko rozumianą duchowość ekologiczną w krajach pierwszego świata reprezentują dwa główne nurty: (1) chrześcijański – klasyczny, dookreślony i ortodoksyjny, oraz (2) nurt „nowej duchowości” – w trakcie formowania się i jeszcze niedookreślony, uniwersalistyczny. Pewne formy i tezy nowej duchowości ekospirytualistycznej mogą być kontrowersyjne i dyskusyjne (przykładowe problemy naświetlono w niniejszym dyskursie), stąd szczegółowa analiza charakterystyki poszczególnych nurtów współczesnej religiopodobnej duchowości ekologicznej, wydają się być aktualnym i ważnym zadaniem.

Jeśliby przyjąć jako prawdziwą biologiczno-psychologiczną tezę, iż człowiek jest z natury gatunkiem religijnym, to większość ludzi możnaby określić jako odnoszących się do indywidualnie pojmowanej rzeczywistości boskiej. Takiej, w której pewne cechy bytu absolutnego przypisuje się (możliwe, że często nieświadomie) wybranym zjawiskom, lub rzeczom: życiu, ewolucji, kosmosowi, świadomości, technice, nauce, ideom, wartościom. Nie musi temu towarzyszyć mistycyzm, czy poczucie świętości. Jeśli aktualnym, bądź potencjalnym przekonaniem o posiadaniu przez pewne byty cech, które przypisuje się Absolutowi, towarzyszyłoby egzystencjalne zaangażowanie w obronę tych przekonań, lub re-

alizacja pragnień i zobowiązań które z nich wypływają, można by taką aktywność uznać za analogię religijności, a w przypadku duchowości ekologicznej (także rozumianej szeroko) – określić jako ekoreligijność.

Uznanie nauki za podstawę ochrony środowiska, przy jednoczesnym zredukowaniu religiopodobnej duchowości do roli niszowego „narzędzia”, byłoby chyba odwróceniem porządku. Mimo że dyskutowane może być twierdzenie, iż idea ochrony środowiska emanuje z duchowości ekologicznej, truizmem pozostaje to, że indywidualna praktyczna ochrona przyrody (działania na poziomie lokalnym), bez umacniania duchowych fundamentów (choćby pracy nad cnotami), staje się abstrakcyjną deklaracją.

Literatura

1. AMSTERDAMSKI S., *Nauka a porządek świata*, PWN, Warszawa 1983.
2. BONENBERG M. M., *Etyka środowiskowa*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992.
3. DOBROCZYŃSKI B., Refleksje o duchowości współczesnej [w:] red. Kudelska M., *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, Collegium Columbinum, Kraków 2001, s. 141-160.
4. DOBROCZYŃSKI B., *New Age*, Wyd. ZNAK, Kraków 1997.
5. DOŁĘGA J. M. 2006, Ekofilozofia – nauka XXI wieku, [w:] *Problemy ekorozwoju. Studia filozoficzno-socjologiczne*, vol. 1, no 1, s. 17-22.
6. Dziennik... 2004 – Dz.U. 2004.92.880. Ustawa z dnia 16 kwietnia 2004r. *O ochronie przyrody*, Art. 2.
7. Encyklopedia... 2008 – *Wielka encyklopedia PWN*, [hasło:] *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008, <http://encyklopedia.pwn.pl/lista.php?co=ekofilozofia>
8. Encyklopedia... 2002 – *Powszechna Encyklopedia Filozofii, Tom 3*, [hasło:] *Ekologii filozofia*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000-2002.
9. Encyklopedia... 1998 – *Encyklopedia biologiczna, Tom 3*, [hasło:] *ekologia*, Agencja Publicystyczna – Wydawnicza OPRES, Kraków 1998.
10. HELLER M., 2002. *Sens życia i sens wszechświata*, Wyd. BIBLOS, Tarnów 2002.
11. JANECKI J., *Liście*, Wydawnictwo LELIWA, Warszawa 1997.
12. JUDYCKI S., 2000. Transkautalna determinacja i dualizm [w:] *Kognitywistyka i media w edukacji*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Humanistyczny, t. 3, nr 1-2, Toruń, s. 73-83.
13. KIJAS Z. J., Czy człowiek może zaradzić postępującej degradacji środowiska przyrodniczego?, [w:] red. Grzegorzczak M., *Integralna ochrona przyrody*, IOP PAN, Kraków 2007, s. 375-379.
14. KOSZTEYN J., *Życie a orientacja w rzeczywistości przyrodniczej*, Wydawnictwo „Ignatianum”, Kraków 2005.
15. KULIK R. 2008. Czym jest proces (naturalny)?, [w:] *Dzikie Życie*, nr 10/172, Pracownia na rzecz Wszystkich Istot, Bielsko-Biała 2008, s. 36-37.
16. ŁUKASIEWICZ D., Judeochrześcijańska koncepcja rzeczywistości a środowisko, [w:] red. Galewicz W., *Świadomość środowiska*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 221-238.
17. MIZERSKI S. 2007, Przyroda nie nadąza [w:] *Niezbędnik inteligenta. Bezpłatny dodatek tygodnika Polityka*, nr 39, wyd. 13, s. 22-25.
18. OLACZEK R., Odnawialne zasoby przyrody [w:] red. Olaczek R., *Ochrona i kształtowanie środowiska. Materiały pomocnicze dla studentów i słuchaczy studium podyplomowego dla nauczycieli*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1988, s. 7-22.

19. PAPUZIŃSKI A., Świadomość ekologiczna a kultura, [w:] red. Papuziński A. 1999., *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999, s. 165-218.
20. PLAŠIENKOVÁ Z., Ekospirytualność w myśli Teilharda i Skolimowskiego [w:] red. Papuziński A., Hull Z.. *Wokół Eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 89-100
21. POSTMAN N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, PWN, Warszawa, 1995.
22. Problemy... 2007 – *Najważniejsze problemy ochrony przyrody w Polsce*. Załącznik do uchwały z 9 marca 2007 *Stanowisko w sprawie kryzysu ochrony przyrody w Polsce*, PROP, 15 maja, Warszawa.
23. SKOLIMOWSKI H., *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, ZBZ „SANGHA”, Warszawa 1989.
24. SYMONIDES E., *Ochrona przyrody*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
25. SZAFRAŃSKI A. L., *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Eko KUL, Lublin 1993.
26. SZYMAŃSKA B., Duchowość pogranicza [w:] red. Kudelska M., *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, Collegium Columbinum, Kraków 2001, s. 93-127.
27. WALOSZCZYK K., Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia, [w:] red. Galewicz W., *Świadomość środowiska*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 239-256.
28. WALOSZCZYK K., O filozofii, która chce być pieśnią [w:] red. Papuziński A., Hull Z. *Wokół Eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001, s. 81-88.
29. WITKOWSKI Z. J., Kodeksy ekologiczne dotyczące stosunku człowieka do przedstawicieli innych gatunków, ekosystemów, biosfery, życia i procesu ewolucji [w:] red. Grzegorzczak M. i in., *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, IOP PAN, Instytut Studiów Franciszkańskich, IB PAN, Kraków, 2002, s. 71-82.
30. WOJTYŚIAK J., *Filozofia i życie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
31. WRÓBLEWSKI Z., Przyroda jako norma działania. O ontologicznych podstawach etyki środowiskowej, [w:] red. Galewicz W., *Świadomość środowiska*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 86-97.
32. WRÓBLEWSKI Z., Ekologizm jako forma myślenia zideologizowanego, [w:] red. Ciaciura M., *Sumienie ekologiczne a szansa przetrwania*, Wisetka 1997, s. 40-47.
33. ŻYCIŃSKI J., Szukać, wątpić, uwierzyć, [w:] red. Heller M., Życiński J., *Nieuniknione pytania*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1992, s. 13-27.

SUMMARY

Issues of nature conservation, and socio-cultural movement called ecologism, are vivid because of it's many controvertions and actual validity in terms of sustainable development. This paper presents contemporary motives of preserving the nature, scientific ways of it's realization, and chosen issues of so called „ecological spirituality”. Reflection on the abilities and perils of science and spirituality, with reference to philosophy and practical conservation activity, will be led. Finally, there will be an attention to answer the question about relation between nature preservation, science and ecological spirituality, and to define the spiritual condition and trends in contemporary ecologism.

Key words: sozology, philosophy of science, ecophilosophy, spirituality, ecologism