



Publikacja jest udostępniona na licencji
Creative Commons (CC BY 4.0)

WIELOGŁOS
Pismo Wydziału Polonistyki UJ
1 (51) 2022, s. 49–69
doi: 10.4467/2084395XWI.22.010.16603
www.ejournals.eu/Wieloglos

Joanna Soćko

Uniwersytet Śląski

 <http://orcid.org/0000-0002-5297-4355>

Kryzys klimatyczny a *metanoia*. Mistyczne aspekty współczesnego pisarstwa przyrody

Abstract

Climate Crisis and *Metanoia*. Mystical Aspects of Contemporary Nature Writing

The aim of this article is to provide a synthesizing overview of religious references appearing in contemporary nature writing and in discourses dealing with the issue of the climate change. The author emphasizes the importance and scale of those references, pointing to the lack of theoretical tools – not developed by “divergent” ecocritical and post-secular theories – that could be used to characterize this phenomenon. Focusing on the descriptions of mystical experiences represented in contemporary nature writing, the author refers to the psychology of religion and neurotheology to show the actual potential of religious paradigm of spiritual and mental transformation (*metanoia*) in the context of climate change.

Słowa kluczowe: ekokrytyka, postsekularyzm, przyrodopisarstwo, doświadczenie mistyczne, kryzys klimatyczny

Keywords: ecocriticism, post-secularism, nature writing, mystical experience, climate crisis

Chociaż katastroficzne narracje dotyczące końca towarzyszyły nam ze zmiennością, jakkolwiek stopniowo narastającą intensywnością co najmniej od początku XX wieku, nie ulega wątpliwości, że wiedza naukowa, jaką obecnie dyspo-

nujemy, coraz bardziej oswaja nas z perspektywą kataklizmu przedstawianego często w kategoriach pozbawionej eschatologicznych obietnic apokalipsy. Jak stwierdził Paweł Mościcki w swoim kasandrycznym artykule opublikowanym w 2020 roku w „Tekstach Drugich”: „«Zmiana klimatu», «ocieplenie klimatu» – a właściwie należałoby powiedzieć «katastrofa klimatyczna» – jest chyba najbardziej realistyczną z dostępnych nam w historii kultury figur Armagedonu”¹. Naukowcy zaznajomieni z tym zagadnieniem są zgodni: klimat się zmienia i bez przeobrażenia obecnych systemów polityczno-ekonomicznych nie unikniemy katastrofy. Trudno jednak wyobrazić sobie długofalową przemianę systemów bez głębokiego przekształcenia schematów zachowań, które doprowadziły do ich powstania i są przez nie utrwalane. „Możemy zasadnie przyjąć, że skoro dotychczasowe myślenie przywiodło nas do planetarnego kryzysu epoki antropocenu, to raczej nie pomoże nam ono z niego wybrnąć”² – pisze Ewa Bińczyk w swojej książce o retoryce antropocenu. Rozwijając ten sylogizm, możemy również zasadnie powiedzieć, że ewentualne wybawienie z tej opresji może nastąpić jedynie w rezultacie *metanoi* – której grecki źródłosłów odsyła nas do mentalnej przemiany³.

To wezwanie do przemiany pojawiające się przez samo wysunięcie propozycji wyodrębnienia epoki antropocenu naznaczonej niewyraźnym widmem samozagłady przywodzi na myśl głęboko osadzoną w zachodniej kulturze profetyczną tradycję hebrajskiej Biblii. Istotą działania wszystkich wielkich proroków było wszak dążenie do zmiany tych, którzy poprzez dotychczasowy sposób postępowania ściągali na siebie zagładę. Kiedy Jahwe ustanawia Ezechiela prorokiem, mówi mu: „Jeśli powiem do bezbożnego «z pewnością umrzesz», a ty go nie upomnisz, aby go odwieść od jego bezbożnej drogi i ocalić mu życie, to bezbożny ów umrze z powodu swego grzechu, natomiast Ja ciebie uczynię odpowiedzialnym za jego krew” (Ez 3, 18). Instancja Jahwe wydaje się tu ograniczona do konstatacji nieuchronnego: „z pewnością umrzesz”, to od proroka oczekuje się (pozornie) niemożliwego, a mianowicie – zainicjowania zmiany, która podważy to, co było pewne. Aby jednak

¹ P. Mościcki, *Apokalipsa teraz!*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1, s. 27.

² E. Bińczyk, *Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2018, s. 16.

³ Greckie *μετάνοια* czy też *μετανοέω* składa się z przyimka *μετά*, który w tym przypadku wskazuje na przemianę, oraz rzeczownika *νοῦς*, oznaczającego umysł, myśl, mentalność. Niemniej jak zauważa Stanisław Hałas, biblijny kontekst wskazuje na to, że konotowana przez to określenie przemiana nie ogranicza się bynajmniej do intelektu: „w Biblii Starego Testamentu określenie *νοῦς* jest często odpowiednikiem hebrajskiego określenia serca (np. Wj 7, 23; Joz 14, 7; Iz 10, 7.12; 41, 22; Hi 7, 17). I choć serce w Biblii nie jest takim symbolem uczuć jak w naszej współczesnej kulturze, to jednak takie zestawienie na pewno nie wskazuje na *νοῦς* jako określenie rozumu w sensie racjonalnego rozumowania”. S. Hałas, *μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Sympozjum” 2019, R. XXIII, nr 1(36), s. 148.

prorok mógł się stać katalizatorem, sam musi przejść przemianę, która zazwyczaj ma charakter mistycznego wtajemniczenia i jest ściśle związana z wyposażeniem w słowo. Jak pisał Abraham Heschel w swoim obszernym studium o prorokach: „Uczuciowe doświadczenie proroka jest centralnym punktem jego pojmowania Boga. [...] Prorok słyszy głos Boga i czuje bicie jego serca. Stara się przekazać *pathos* przesłania wraz z jego *logos*”⁴.

„Boże *pathos*” to idiom, którego Heschel używa do wyrażenia specyficznej relacji między niedostępnym Jahwe, jego ludem i prorokiem. Choć zasada się ono na przeżywaniu wzniosłości, nie stanowi w tym ujęciu kategorii estetycznej, nie jest też pozbawioną racjonalnej miary namiętnością, ale naznaczonym intencją aktem „Boga jako żywej troski”⁵. Nie oznacza to jednak, że tak rozumiane *pathos* określa samą „istotę boskości”: odcinając się od zachodniej tradycji, dążącej do kontemplowania „natury Boga” czy przybliżenia jej tajemnicy, Heschel podkreśla, że „Boże *pathos*” jest formą konkretnej relacji; sytuacją wyrastającą z określonych okoliczności – nie tyle objawieniem Boga, ile objawieniem Bożego zatroskania, które udziela się prorokowi, wpływając na siłę jego przekazu. Słowo nie działa dopóty, dopóki nie jest oparte na doświadczeniu – doświadczenie jest również niezbywalnym warunkiem jego przyjęcia: „Nie można zrozumieć słowa, nie odczuwając *pathos*. Nie można rozpalic innych i samemu pozostać niewzruszonym”⁶. Można zatem powiedzieć, że profetyczna tradycja zakłada niesamodzielną rolę słowa: zależność przesłania tekstu nie tyle od rzeczywistości, do której się odnosi, ile od okolicznościowego doznania przejawu czegoś, do czego bezpośrednio odnieść się nie może: od styczności z czymś, „co napotykać prorocy, czymś obfitującym w wydarzenia, żywym, obecnym zarówno w historii, jak i w naturze”⁷.

Głosy wołających na puszczy wzywające do przemiany mogącej zatrzymać ocieplenie klimatu zaczęły oczywiście rozbrzmiewać na długo, zanim Eugene F. Stoermer i Paul J. Crutzen zaproponowali wyodrębnienie „epoki człowieka”. Czytanie zorientowane na przyrodę w kontekście zmian klimatycznych rozpoczęło się w drugiej połowie XX wieku, natomiast teksty literackie podejmujące refleksję na temat związku technologicznego postępu i kapitalistycznej gospodarki z naszym postrzeganiem środowiska naturalnego zaczęły się pojawiać już od końca wieku XVII. Nie ulega wątpliwości, że zarówno amerykańska tradycja *nature writing*, jak i brytyjska poezja romantyczna, która dała impuls studiom ekokrytycznym, były silną inspiracją dla kolejnych pokoleń pisarzy i istotnym czynnikiem współtworzącym ekologicz-

⁴ A.J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2021, s. 67.

⁵ *Ibidem*, s. 390.

⁶ *Ibidem*, s. 67.

⁷ *Ibidem*, s. 390.

ną wrażliwość, której wykształcenie – w obliczu wyników przeprowadzanych w tym zakresie badań naukowych – stawało się z biegiem lat coraz pilniejszym wyzwaniem.

Może się wydawać, że ujmowanie wielorakich apeli obrońców przyrody w kategorii prorockie pozostaje jedynie metaforą świadczącą o tym, jak dalece narracje religijne przeniknęły do naszej kultury, współkształtując sposoby postrzegania i nadawania sensu złożonej, trudnej do pojęcia rzeczywistości – i z pewnością do pewnego stopnia tak właśnie jest. W niniejszym artykule chciałabym jednak pokazać, jak bardzo problemy związane z kryzysem klimatycznym rezonują nie tylko z religijnymi wyobrażeniami, ale także z duchową kondycją i duchowymi potrzebami, zaspokajanymi do pewnego czasu przez religijne systemy. Aby to zrobić, chciałabym zanalizować mistyczny komponent przyrodopisarstwa – „składnika” istotnego zarówno dla transcendentalistów, jak i romantyków, a najczęściej bagatelizowanego przez XX-wieczne i obecne literaturoznawstwo spod znaku ekokrytyki. Moim celem jest podkreślenie ważności, a zarazem niuansowości obecnego w przyrodopisarstwie aspektu duchowego przeżycia; określenie współczesnych perspektyw metodologicznych, które mogłyby służyć jego opisowi, oraz ukazanie tego wymiaru doświadczania przyrody na tle wybranych problemów związanych z tempem rozwoju cywilizacyjnego.

1

Wydaje się, że mniej więcej od lat 60. XX wieku, kiedy w swoim klasycznym już eseju Lynn White powiązał zachodni, destrukcyjny dla środowiska sposób bycia z judeo-chrześcijańską wizją stworzenia świata, krytyczna refleksja nad ociepleniem klimatu odeszła od dominującej na Zachodzie religii⁸. O ile jednak sama teza White’a szybko się rozpowszechniła, zdobywając powszechne uznanie, o tyle konkluzja jego wywodu nie zyskała porównywalnego rozgłosu. Tymczasem amerykański historyk nie tyle rekomendował, by porzucić religijną perspektywę myślenia o związkach człowieka z przyrodą, ile zwracał uwagę na potrzebę jej przeformułowania. Jego wywód zasadza się w istocie właśnie na rozpoznaniu ścisłego związku między postawą, jaką przyjmują ludzie wobec świata naturalnego, a tym, w co i jak wierzą: „Nasza nauka i technologia wyrosła z chrześcijańskiego poglądu na relację człowieka z naturą; poglądu niemal powszechnie podzielanego nie tylko przez chrześcijan czy neochrześcijan, ale także przez tych, którzy naiwnie uznają się za

⁸ Zob. L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” 1967, vol. 155, no. 3767.

postchrześcijan”⁹. Dlatego to nie rezygnacja, ale dopiero przemiana religijnych podstaw społecznej mentalności mogłaby doprowadzić do potrzebnej zmiany kursu, jak pisał White: „Więcej nauki i technologii nie wyprowadzi nas z obecnego kryzysu ekologicznego dopóty, dopóki nie znajdziemy nowej religii lub nie przemysłimy starej”¹⁰.

Obiecującym łącznikiem pomiędzy religią a ekologią mogłyby być podejmowane od lat 90. poprzedniego wieku badania nad animizmem czy rytami pogańskimi prowadzone pod szyldem „religii natury”¹¹. Warto jednak zauważyć – co słusznie podkreśla Graham Harvey¹² – że tego typu wierzenia dotyczą uduchowionych elementów świata i pozostają w jego obrębie, nie zakładając perspektywy jego transcendencji i zasadniczo różniąc się pod tym względem od duchowości charakterystycznej dla tak zwanych religii objawionych (lub po nich „dziedziczonej”). Bardziej redukcjonistyczne badania wierzeń tubylczych skupiają się wokół tradycyjnej wiedzy ekologicznej (*Traditional Ecological Knowledge*), wiedzy tubylczej (*Indigenous Knowledge*) czy rdzennej nauki (*Native Science*), zasadzającej się na głębokim, również duchowym związku człowieka z przyrodą. Jak napisali Raymond Pierotti i Daniel Wildcat w swoim artykule przedstawiającym rolę autochtonicznych modeli poznania w badaniach nad ociepleniem klimatu: „Dzięki włączeniu tradycyjnej wiedzy ekologicznej w krąg szeroko rozumianego systemu wiedzy będziemy mieć dostęp do bogactwa informacji i doświadczeń, które uprzednio były ignorowane albo traktowane jako mistycyzm”¹³. Choć głównym celem zorientowanych ekologicznie badań nad religiami tubylczymi jest rozszerzenie świata zachodniej nauki o nowe modele rozumienia relacji człowiek–przyroda, tradycje tego typu stają się w tym ujęciu przede wszystkim alternatywnym źródłem wiedzy „z jej empirycznym naciskiem na świat natury”, która „może nam dostarczyć naukowo weryfikowalnego wglądu w co ważniejsze problemy, stanowiące obecnie wyzwanie, przed jakim stoi ludzki gatunek”¹⁴. Dyskredytujący charakter „mistycyzmu” bierze się tutaj stąd, że doświadczenia mistycznego nie

⁹ *Ibidem*, s. 1206. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia cytowanych fragmentów są mojego autorstwa – J.S.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Zob. np. C. Albanese, *Reconsidering Nature Religion*, Harriburg: Trinity Press 2002 oraz *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, eds. C. Pearson, R.H. Roberts, G. Samuel, Edinburgh: Edinburgh University Press 1998. Termin „religia natury” pojawił się jako odniesienie do różnorodnych amerykańskich – zwłaszcza rdzennych – rytów i wierzeń, czyniących z natury główny punkt odniesienia.

¹² Zob. G. Harvey, *Paganism and Animism* [w:] *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, eds. W. Jenkins, M.E. Tucker, J. Grim, London–New York: Routledge 2018, s. 212.

¹³ R. Pierotti, D. Wildcat, *Traditional Ecological Knowledge*, „Ecological Applications”, October 2000, vol. 10, no. 5, s. 1339.

¹⁴ *Ibidem*.

możemy uznać za wiarygodne źródło wiedzy. Chciałabym jednak postawić hipotezę mówiącą o tym, że – w przeciwieństwie do mistycznego doświadczenia – sama wiedza, co podkreślał już Lynn White, nie ma wystarczającego potencjału konwersyjnego.

Nadzieję na przeformułowanie judeo-chrześcijańskich „środowiskowych” intuicji w zachodnim myśleniu mógłby dawać rozwijający się od końca poprzedniego wieku nurt zwany postsekularyzmem, ale dotychczas ewoluował on jako odrębny dyskurs dotyczący problemów społecznych, językowych oraz kwestii filozoficznych „hipertranscendencji”¹⁵. W polskich publikacjach Agaty Bielik-Robson, wskazującej na hebrajską tradycję jako źródło potencjalnej odnowy zachodniego paradygmatu filozoficznego, wielokrotnie występuje odniesienie do natury, pozostaje tu ona jednak abstrakcyjnym konstruktem filozoficznym: przeciwnym biegunem pożądanej transcendencji, z której człowiek powinien się wydobyć w poszukiwaniu prawdziwego życia¹⁶.

Niemniej pojawiają się nieliczne głosy sugerujące konieczność połączenia perspektywy postsekularnej z ekokrytyczną: w 2007 roku Patrick Curry, znany specjalista od dzieł J.R.R. Tolkiena, opublikował artykuł, w którym postulował, aby zacząć myśleć o przyrodzie w paradygmacie postsekularnym cechującym się – jak pisał autor – „relacyjnym pluralizmem”, podejściem zupełnie odmiennym od „monistycznego esencjalizmu” charakterystycznym dla wielkich, religijnych narracji¹⁷. Te teoretyczne postulaty nie znalazły odzwierciedlenia w szerzej zakrojonych praktykach badawczych składających się na „humanistykę ekologiczną”, sam Curry kontynuował jednak pracę na styku dyscyplin i po wydanej w 2012 roku książce *Ecological Ethics*¹⁸ opracował nawiązujące do Weberowskiej tezy o sekularyzacji dzieło mówiące o *enchantment of the world*, co można by przetłumaczyć na język polski nie tyle jako „zaczarowanie świata”, zakładające przedmiotowość przyrody, ile „oczarowanie światem” związane raczej z dostrzeżeniem i docenieniem бага-

¹⁵ Zob. *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, eds. M.J. Scanlon, J.D. Caputo, Bloomington: Indiana University Press 2007, s. 15.

¹⁶ Agata Bielik-Robson przeciwstawia paradygmatowi hellenistycznemu, z właściwym mu dążeniem do naturalizmu w sensie postrzegania człowieka jako części większej całości, paradygmat hebrajski, w którym „[d]roga protestu [tj. niezgody na śmiertelność – dop. J.S.] jest ściśle antynaturalistyczna”. W tym ujęciu poszukiwanie obiecanego przez religie prawdziwego życia wymaga wydobycia się z naturalnych uwarunkowań narzuconych przez naszą biologiczną egzystencję. *Eadem*, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: TAiWPN Universitas 2008.

¹⁷ P. Curry, *Post-secular Nature. Principles and Politics*, „Worldviews: Environment, Culture, Religion” 2007, vol. 11.

¹⁸ *Idem*, *Ecological Ethics. An Introduction*, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press 2012.

telizowanych aspektów jego istnienia¹⁹. Chociaż u Curry’ego ten postulat pozostaje – znów – teoretyczny, zachwyty, o którym pisze, wydaje się niezbywalnym elementem przyrodopisarstwa wyrastającego z tradycji amerykańskich transcendentalistów ewidentnie odradzającej się od początku tego wieku na „starym” i „nowym” kontynencie pod zbiorczym określeniem *new nature writing*²⁰. To właśnie na postawie tego pisarskiego trendu Alexander Humpton zajmujący się studiami nad religią ukuł w 2018 roku pojęcie „postsekularnej natury”, konotujące podmiotowe, otwarte na działanie „sił transcendentnych” postrzeganie przyrody²¹. Już w 2016 roku na łamach „New Humanist” Richard Smyth napisał wprost, że przedstawiciele *new nature writing* przedkładają nad naukowe fakty własne doświadczenie przyrody i jest to doświadczenie, które bez ogródek można nazwać religijnym. Cytując Davida George’a Huskella, twierdzącego, że autorzy nowego przyrodopisarstwa czerpią z tego samego źródła, co twórcy religijnych tekstów o charakterze mistycznym, Smyth konkluduje (w tonie niepozabawionym domieszki ironii): „ich głos jest głosem proroków”²².

2

Mistycyzm staje się grząskim gruntem, kiedy wchodzi się na jego teren z badawczym oprzyrządowaniem: w najbardziej szerokim znaczeniu termin ten używany jest często w odniesieniu do efemerycznego, subiektywnego odczucia duchowego, które wymyka się sensownym definicjom; w znaczeniu zawężonym sprowadza się z kolei do doktrynalnych wykładni poszczególnych religii czy duchowych tradycji. Za jedną z podstawowych, najbardziej neutralnych i ekumenicznych przyjmując sformułowaną w 1929 roku przez Jamesa Leube’a propozycję, zgodnie z którą za mistyczne możemy uznać

¹⁹ *Idem*, *Enchantment. Wonder in Modern Life*, Edinburgh: Floris Books 2020; *idem*, *The Experience of Enchantment and the Sense of Wonder*, „Green Letters”, 19.05.2021, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14688417.2021.1928530> [dostęp: 25.07.2021].

²⁰ Zob. np. zatyłowany *The New Nature Writing* numer czasopisma „The Magazine of New Writing”, Summer 2008, vol. 102. Według autorów nurt ten miałby obejmować m.in publikacje takich pisarzy, jak Robert Macfarlane, Helen Macdonald, Kathleen Jamie, Philip Marden, William Atkin, Stephen Moss, John Stempel-Lewis, Tim Robinson, David George Huskell czy Michael McCarthy.

²¹ A.J.B. Hampton, *Post-secular Nature and the New Nature Writing*, „Christianity & Literature” 2018, no. 3, vol. 67, s. 455.

²² R. Smyth, *The Cult of Nature Writing*, „New Humanist”, Spring 2016, <https://newhumanist.org.uk/articles/5019/the-cult-of-nature-writing> [dostęp: 1.06.2021].

„doświadczenie odbierane przez podmiot jako kontakt (nie przez zmysły, lecz «bezpośrednio», «„intuicyjnie») lub zjednoczenie jaźni z czymś większym-niż-ja (*larger-than-self*), co może być nazywane Duchem Świata, Bogiem lub podobnie”²³. Kluczowa jest tutaj dla mnie owa subiektywnie przeżywana styczność lub zespolenie człowieka z tym, co jest nie-ludzkie, a zarazem nie ma – lub nie ma wyłącznie – charakteru materialnego. Doświadczenie to prowadzi zazwyczaj do przeświadczenia, że na najgłębszym poziomie odczuwania człowiek jest częścią większej od siebie siły: „potężnego życia Wszystkiego”²⁴ i wydaje mu się „jakby przeciwieństwa tego świata, których starcia wzajemne są przyczyną naszych trudności życiowych i niepokojów, zlewały się w jedność”²⁵. Przekonanie to – odczuwane w samym sercu własnego jestestwa – zasadniczo różni się od jakiegokolwiek nabytej wiedzy i przynosi poczucie wewnętrznego spokoju oraz szczęścia, któremu towarzyszy doznanie swego rodzaju olśnienia.

Jednym z przykładów tego rodzaju doświadczenia może być przeżycie zrelacjonowane przez Davida Abrama – filozofa i ekologa, czołowego myśliciela takich nurtów, jak nowy animizm czy studia nad zwierzętami – we wstępie do jego pionierskiej książki *The Spell of the Sensuous*, w której przystępnie wyłożył podwaliny filozoficznego myślenia mogącego prowadzić do ponownego zacieśnienia więzi między człowiekiem a przyrodą. Abram rozpoczyna swoją narrację od opisu sytuacji, która wywarła na nim duże wrażenie, gdy przebywał na odludziu we wschodniej części Bali, gdzie prowadził badania nad związkami magii i medycyny. Pewnej nocy wyszedł przed swoją chatkę, która stała pośród pogrążonych w wodzie pól ryżu i otworzył się przed nim widok, który sprawił, że stracił poczucie orientacji oraz doznał silnego, emocjonalnego wstrząsu. Oto niezwykle rozgwieżdżone niebo pełne pulsujących – bliższych i dalszych – źródeł światła odbijało się w nieruchomej tafli pól, otaczając go zewsząd kosmiczną przestrzenią przyprawiającą o zawrót głowy: „zaczęło mi się wydawać, że nie mam gruntu pod nogami, że istnieje tylko usiana gwiazdami otchłań opadająca w nieskończoność”²⁶ – wspomina Abram, a nieco dalej pisze: „być może mógłby odzyskać orientację, gdyby nie coś, co zupełnie zmyliło moje zmysły: pomiędzy konstelacjami na dole i konstelacjami na górze dryfowała nieskończona ilość światełek, których światła

²³ J.H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, New York: Routledge and K. Paul 1929, s. 1.

²⁴ E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York: New American Library 1974, s. 367.

²⁵ W. James, *Doświadczenia religijne. Studium natury ludzkiej*, przeł. J. Hempel, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2011, s. 299.

²⁶ D. Abram, *The Spell of the Sensuous*, New York: Vintage Books 1996, s. 4.

migotały jak gwiazdy”²⁷. Widok ten wprawił go w „przedłużający się trans”, który sprawił, że nawet po powrocie do chatki czuł, jakby wraz z nią unosił się jeszcze na przekór sile ciężenia²⁸.

Innym doświadczeniem tego typu stało się dla Abrama podglądanie pajaków tworzących skomplikowane wzory sieci w jednej z trudno dostępnych jaskiń, w której autor schronił się przed szalejącym na zewnątrz monsunem. Zaciekawiony precyzją subtelnych połączeń pomiędzy skalnymi wypustami Abram obserwował pracę małego stawonoga, do którego wkrótce dołączył kolejny, przędący inną sieć, wpisującą się jednak w rytm powstałego wzoru. Nagle autor uświadomił sobie, że dookoła niego znajduje się wiele nakładających się na siebie sieci, rozchodzących się promieniście z nieskończonej ilości centrów tworzących finezyjne, delikatne konstelacje. „Siedziałem osłupiały jak zahipnotyzowany przed tą coraz bardziej skomplikowaną matrycą żywych, nakładających się na siebie wzorów, czując, jak mój wzrok i mój oddech stapia się w jedną zbieraninę zbieżnych linii”²⁹ – napisał Abram, dodając nieco dalej: „Ściana wody za moimi plecami nagle umilkła [...]. Moje zmysły były jak w transie. Miałem wyraźne wrażenie, że oglądam wszechświat rodzący się powoli galaktyka za galaktyką”³⁰.

Opisywane przez Abrama stany charakteryzuje poczucie uczestnictwa w obezwładniającej, kosmicznej pełni. Jego zmysły przestają funkcjonować normalnie (*my senses were entranced*): przestaje słyszeć głośny szum wodospadu, który za jego plecami utworzyły ściekające po skałach strugi wody; nieco dalej pisze, że nie czuł ani zimna, ani głodu – jedynie „niezwykły spokój i przekonanie, że jest w domu”³¹. Słowa nawiązujące do transu czy hipnozy (*entranced, mesmerized*) wskazują na ograniczone działanie świadomości ustępującej miejsca intensywnemu przeżyciu. W swoim klasycznym studium o mistycyzmie Evelyn Underhill pisała o analogicznym doświadczeniu, w którym

[...] poszczególne działania naszego umysłu, stany uczuciowe i świadomość własnego „ja” – wszystko, co należy do świata i nasze własne w nim miejsce – są zawieszane. Cała witalność zaangażowana zazwyczaj w te właśnie rzeczy, skupia się, wprowadzając nas w stan „czystego pojmowania” – wyczulonej intuicji lub, jeśli ktoś woli, koniunkcji z transcendencją³².

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 18, 19.

³⁰ *Ibidem*, s. 19.

³¹ *Ibidem*.

³² E. Underhill, *op.cit.*, s. 367.

Chociaż charakterystyczny dla doświadczeń mistycznych, medytacyjny rodzaj skupienia kojarzy się zazwyczaj z ascetyczną kontemplacją zasadzającą się na odcięciu od wszelkich doznań zmysłowych, bogata i różnorodna tradycja szeroko rozumianego pisarstwa przyrodniczego pełna jest opisów podobnych, subiektywnych stanów odczuwania wywoływanych jakąś formą obcowania z przyrodą.

Jedną z bardziej wyrazistych XX-wiecznych kontynuacji zapoczątkowanego przez transcendentalistów nurtu jest z pewnością pisarstwo Annie Dillard³³. W jej twórczości przesyczonej religijnymi odniesieniami również zdarzają się zapisy intensywnych, duchowych doświadczeń robiących na autorce wyjątkowe wrażenie. W nietłumaczonej na język polski książce *Teaching a Stone to Talk* (1982) autorka tak opisuje sytuację, która przytrafiła jej się, gdy spacerowała w pobliżu dobrze znanej farmy: „Nagle, poza kogutem, zobaczyłam ciszę spiętrzoną na polach jak na tacach. Tego dnia zielone łany zboża wydały plon – równo zasianą ciszę; pola ugięły się pod równomiernym naciskiem tej ciszy, unosząc ją jak na dłoni [...]”³⁴. Następnie Dillard pisze, jak udzielił jej się ten nastrój: jak uważnie zaczęła chłonać każdy ruch i każdy dźwięk, który ją otaczał; jak utrzymywała intensywny kontakt wzrokowy ze stojącym na drodze kogutem. W końcu, gdy odwróciła głowę:

[...] cisza wezbrała i uderzyła we mnie. Spadła na mnie z boku, z przestworzy nade mną, jak zwoje tkanin. Dziesięć akrów spadającego, niewidzialnego nieba, wchłonęło pola [...]. Wszystkie rzeczy tego świata [...] zyskały samoświadomość. Jakiś świat naciskał z góry na ich powierzchnię, jakiś świat tłukł się tuż pod ich powierzchnią i ten prawdziwy świat, tak bliski wynurzenia, po prostu utknął. Była tylko cisza³⁵.

Nienaturalna na farmie cisza oraz wrażenie zmiany zachodzącej w otaczającym autorkę świecie, który na chwilę jakby wstrzymuje swoje istnienie, świadczą o tym, że jej zmysły przestały na chwilę normalnie funkcjonować, a cała uwaga skupiła się na podmiotowej niemal sile, która ją obezwładniła, ograniczając działanie jej woli. Była to jednak tylko chwila, nieco dalej pisze bowiem Dillard: „Świętość jest siłą i jak każdej innej, można się jej oprzeć. Została mi dana, ale – Bóg czy nie Bóg – nie chciałam tego oglądać. To było, jak gdyby Bóg powiedział: ‘«Jestem tutaj, ale nie takim, jakim mnie znałaś...»’”³⁶.

³³ A. Dillard, *Pielgrzym nad Tinker Creek*, przeł. M. Świerkocki, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2010.

³⁴ A. Dillard, *Teaching a Stone to Talk. Expeditions and Encounters*, New York: Harper & Row 1982, s. 133.

³⁵ *Ibidem*, s. 136.

³⁶ *Ibidem*, s. 137.

Ostatnie zacytowane zdanie może sugerować, że przedstawione doświadczenie wymaga wyjścia poza uniwersum judeo-chrześcijańskiego wyobrażenia o świętości, z którego czerpią eseje Dillard. Świadomość tego, że mistyczne przeżycie wywołane kontaktem z przyrodą jest w istocie nie-religijne (tzn. niepodporządkowane teologii religijnych systemów), uwidocznia się u współczesnych pisarzy przyrody, którzy w swoich opisach nawiązują do różnych tradycji duchowych nie po to, żeby zakwalifikować swoje doznania do którejś z nich, ale po to, żeby podkreślić analogiczność duchowej głębi. Swoją przedmowę do napisanej w formie dziennika książki *The Forest Unseen. A Year's Watch in Nature* (2012) David George Haskell rozpoczął od opisu mnichów tworzących mandalę: piaskowe linie odtwarzające ścieżkę życia, kosmiczny porządek i oświecenie. „Poszukiwanie tego, co uniwersalne, w tym, co nieskończenie małe, to nuta wybrzmiewająca cicho we wszystkich niemal kulturach” – zauważa Haskell, po czym, nawiązując do *Wróżb niewinności* Williama Blake’a i jego słynnej frazy o dostrzeganiu świata w ziarenku piasku, autor pisze:

Pragnienie Blake’a wpisuje się w tradycję zachodniego mistycyzmu reprezentowanego przede wszystkim przez chrześcijańskich kontemplatorów. Dla św. Jana od Krzyża, Franciszka z Asyżu czy Julianny z Norwich lochy, jaskinia czy maleńki orzeszek mogą się stać soczewką ukazującą ostateczną rzeczywistość. Ta książka jest odpowiedzią biologa na wyzwanie, jakie stanowią tybetańska mandala, wiersze Blake’a i orzech w wizji Julianny z Norwich³⁷.

Wśród współczesnych pisarzy przyrody przeważa jednak tendencja do opisywania tego rodzaju doświadczeń językiem mniej obciążonym religijną tradycją. Urszula Zajączkowska, której *Patyki, badyle* (2019) przesycane są nomenklaturą naukową i metaforami konotującymi doznania materialnych faktur, przedstawia swoje konwersyjne doświadczeniu skrzypów („Wszystko zmieniły mi skrzypy”³⁸), opisując laboratoryjną pracę z laserowymi wskaźnikami podświetlającymi ruch zarodników i unaoczniając swoje wrażenia następująco:

A wtedy ty, mimo że tkwiąca w czasie przepędzonym, po wielu miesiącach badań, mierzenia, modelowania, analizowania – gdy wreszcie zobaczysz to, na co przecież zebrałaś tyle liczb i dowodów [...], gdy wreszcie uwidoczni ci się tak po prostu, obrazem, w tym dusznym, czarnym laboratorium – uznasz, że właśnie dotykasz jakiejś całości, absolutu, a ty sama właściwie już możesz się skończyć³⁹.

³⁷ D.G. Haskell, *The Forest Unseen. A Year's Watch in Nature*, New York: Viking Penguin 2012, s. xiii.

³⁸ U. Zajączkowska, *Patyki, badyle*, Warszawa: Marginesy 2020, s. 15.

³⁹ *Ibidem*, s. 26.

Michael McCarthy w książce *The Moth Snowstorm. Nature and Joy* (2015) ukazuje intensywne stany emocjonalne, które wzbudza w nim styczność z pewnymi elementami przyrody, pod zbiorczym mianem radości. Pod koniec swojego eseju dochodzi jednak do momentu, w którym niespodziewanie w amazońskiej dżungli, tuż przed nadciągającą ulewą, natknął się na motyla z rodziny *morho*:

Zamarłem. Nigdy, w całym swoim życiu, nie widziałem czegoś podobnego. Żadnej takiej istoty. Żadnego żywego stworzenia. Pokażny kawał klarownego błękitu bezchmurnego nieba, który opadł na dół. [...] Moje nogi wrosły w ziemię, choć wszyscy krzyczeli „Mike, no chodź, zaraz spadnie deszcz!”, lecz on był ogromny. Nie tylko w sensie wielkości fizycznej, ale w swej niebieskości, w swym opalizującym metalicznym błękitcie, jaskrawym błękitcie, rozżarzoną, palącym błękitcie⁴⁰.

Tego doświadczenia, które – jak relacjonuje autor – sprawiło, że natychmiast zapomniał o pilnych problemach i innych silnych doznaniach, z jakimi wiązała się przeprawa przez Amazonię, McCarthy nie nazwał już radością, ale cudem / zachwytem (*wonder*):

[...] radość jest skoncentrowanym szczęściem, niezależnie od tego, jak byśmy je określili, podczas gdy zachwyt jest pojęciem, które mogłoby pochłonąć tysiące słów i pozostać bez akceptowalnej definicji. [...] Dla mnie zachwyt jest rodzajem zadziwiającego szacunku czy nawet czci i często wiąże się z elementem tajemnicy lub, przynajmniej, brakującej wiedzy, nie jest to jednak jego cecha konstytutywna; ponieważ prawdziwy zachwyt trwa, kiedy tajemnica zostaje odkryta, a brakująca wiedza zdobyta⁴¹.

W opisie tym można dostrzec takie elementy charakterystyczne dla mistycznego doświadczenia, jak intuicyjny wgląd czy rodzaj olśnienia, któremu towarzyszy silne emocjonalne doznanie będące reakcją na chwilowe, subiektywne pojęcie takiego wymiaru istnienia, który z jednej strony zazwyczaj pozostaje skryty dla doświadczającego, z drugiej zaś strony zdaje się go dotyczyć w sposób bardzo osobisty. Język, którego używa McCarthy, bardziej niż do religijnego zbliża się jednak do postsekularnego, bardziej „uniwersalnego” dyskursu Patricka Curry’ego, który poproszony w jednym z wywiadów o podanie możliwie najbardziej zwięzłej definicji opisywanego przez niego *enchantment* tłumaczonego przeze mnie w tym kontekście jako „oczarowanie”, powiedział: „Oczarowanie jest czystym zachwytem (*wonder*), który rodzi się

⁴⁰ M. McCarthy, *The Moth Snowstorm. Nature and Joy*, New York: John Murray 2015, s. 193.

⁴¹ *Ibidem*, s. 195.

ze spotkania z inną istotą, niezależnie od tego, kimkolwiek lub czymkolwiek by ona była, i z rozpoznania unikatowej, a zatem niemożliwej do zastąpienia wartości tejże istoty [...], jest to doświadczenie bycia najpełniej żywym⁴².

Wydaje się, że Curry próbuje znaleźć język, który umożliwiłby opisanie doświadczenia nazywanego tu mistycznym w sposób najmniej obciążony kulturowymi i religijnymi konotacjami. W artykule przybliżającym ideę *enchantment* pisze on bowiem, że nie chodzi mu o każdy rodzaj oczarowania światem, ale o coś, co nazywa on *radical enchantment*, bardzo intensywnym przeżyciem tego, co stara się zdefiniować: „Celowo nie mówię o «przyjemności», będącej czymś jakościowo różnym. Mógłbym nazwać to «trwogą» (*awe*)⁴³, ale zbyt często podkreśla się jej element kognitywny – nie wspominając już o kłopotliwym bagażu «wzniosłości» – dlatego preferuję afektywny wydźwięk słowa «radość» (*joy*)⁴⁴.

Nie bez zastrzeżeń, dystansując się od *stricte* romantycznych konotacji tego słowa, nawiązywał do wzniosłości również Heschel, łącząc ją z możliwością doświadczenia Boga w świecie tu i teraz⁴⁵. Judaistyczny teolog zwracał przy tym uwagę, że nie jest ona stałym atrybutem świata: „Wzniosłość nie istnieje tak po prostu. To nie rzecz ani jakość, lecz raczej zdarzenie, akt Boga, cud (*marvel*)⁴⁶. W podobnym kluczu pisze Heschel o zachwycie (*wonder*) tłumaczonym przez Alberta Gorzkowskiego jako „cudowność”. Odnosząc się do współczesnych, zsekularyzowanych czasów, pisze wręcz Heschel, że to nie atrofia zmysłu religijnego doskwiera nam najbardziej, ale właśnie nieumiejętność popadania w zachwyty: „Brak nam nie pragnienia wiary, lecz pragnienia zdziwienia (*wonder*)⁴⁷. Tymczasem zdziwienie jest dla Heshela początkiem bojaźni (*awe*) – ta zaś jest drogą do mądrości⁴⁸: „Bojaźń jest przecuciem godności wszystkich rzeczy stworzonych i ich drogocенności w oczach Boga; jest uświadomieniem sobie, iż rzeczy nie tylko są, jakie są, lecz również oznaczają, choć w sposób odległy, coś absolutnego⁴⁹. Wybrzmiewa w tej konstatacji przekonanie Curry’ego, dla którego to właśnie postawa szacunku do unikatowej wartości każdego napotkanego istnienia umożliwia zaistnienie tego,

⁴² Patrick Curry w rozmowie z Nicholasem Campionem, „Sophia Centre Review”, September 2020, http://sophia-project.net/SophiaCentreReview/scr-2020-09-enchantment.php?fbclid=IwAR2Qqgp4HYFuJNWMEPvHNxBPhKETTalefxh7_MTvL3cVZ-jetHEe6F3UIZw [dostęp: 25.07.2021].

⁴³ W przeciwieństwie do polskiej „trwogi” słowo *awe* konotuje również uczucie podziwu i szacunku.

⁴⁴ P. Curry, *The Experience of Enchantment and the Sense of Wonder*, s. 2.

⁴⁵ Zob. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2015.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁸ „Początkiem bojaźni – zdziwienie, a początkiem mądrości – bojaźń”. *Ibidem*, s. 97.

⁴⁹ *Ibidem*.

co nazywa on *radical enchantment*. Zasadniczą różnicą pomiędzy Currym i Heshalem będzie oczywiście interpretacja dotycząca faktycznego źródła tych intensywnych odczuć, jakie potrafi wzbudzić w człowieku kontakt z naturą: o ile bowiem dla Heshela jest to działanie Stwórcy, o tyle dla Curry'ego byłaby to raczej niezwykła wartość świata samego w sobie – jego przyjmowanej z szacunkiem inności. Niemniej już sam zbiór używanych przez nich wyrażań składa się na uderzająco podobny pejzaż afektywnego zaangażowania w przeżywanie rzeczywistości – zwłaszcza tej niestworzonej przez człowieka.

3

W swoim klasycznym studium dotyczącym doświadczenia religijnego William James wyróżnił cztery właściwości charakteryzujące stan, który był on skłonny uznać za mistyczny. Jedną z nich była bierność – kondycja relacjonowana także przez cytowanych przeze mnie pisarzy: „mystyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą”⁵⁰ – pisał James. Najbardziej bezpośrednio o obezwładniającej ją quasi-podmiotowej sile pisała Dillard w *Teaching a Stone to Talk*, jednak również McCarthy podkreślał ten aspekt doświadczenia „W moim odczuciu jest on [zachwyt (*wonder*)] emocją, przez którą jesteśmy owładnięci na kształt religijnego przeżycia”⁵¹. Dla Curry'ego sam zachwyt (*wonder*) pozostaje „pojęciem pierwotnym, którego nie da się już głębiej analizować”⁵², niemniej jego znaczenie można wyostrzyć, uświadamiając sobie, że jest on przeciwieństwem woli (zwłaszcza zaś „woli mocy”): „te dwie rzeczy pozostają odrębne i zasadniczo nie ulegają zmieszaniu, jak olej i woda”⁵³. Abram z kolei opisywał swoje doświadczenie intensywnego zachwytu przyrodą między innymi tak: „To było jakby moje ciało i wszystko, co ono robi, motywowała jakaś mądrość starsza niż mój myślący umysł, jakby było ono podtrzymywane (*held*) i poruszane przez logos głębszy niż słowa...”⁵⁴.

Inną wyróżnioną przez Jamesa cechą mistycznego doświadczenia była jego nietrwałość, jako że stany mistyczne są „niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy”⁵⁵. „To napięcie i bezruch były nie do zniesienia” – pisze Dillard

⁵⁰ W. James, *op.cit.*, s. 294.

⁵¹ M. McCarthy, *op.cit.*, s. 195.

⁵² P. Curry, *The Experience of Enchantment and the Sense of Wonder*, s. 2.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ D. Abram, *op.cit.*, s. 31.

⁵⁵ W. James, *op.cit.*, s. 293.

o swoim doświadczeniu ciszy⁵⁶. Z kolei Zajączkowska zakończyła opis swojego intensywnego zachwytu podświetlonymi zarodnikami skrzyżu następującą konstatacją: „Ten stan bardzo szybko znika, chociażby dlatego, że w tym brzuchu okropnie głośno zaczyna burczeć”⁵⁷. Jednakże – choć ulotne – stany te są, jak pisze James, „pełne znaczenia i wagi rozjaśnienia tajemnic i objawienia; i przyjąć można za prawidło, że pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu”⁵⁸.

Jako pierwszą i podstawową cechę charakteryzującą mistyczne doświadczenie wymienia za to James niewyraźność: „Człowiek podlegający temu stanowi powiada, że zupełnie nie daje on się wyrazić, że treści jego niepodobna całkowicie wypowiedzieć słowami”⁵⁹. Ta konstatacja tylko pozornie zdaje się podważać wiarygodność wszystkich przywołanych przez mnie świadectw ujętych w ramy mniej lub bardziej literackich deskrypcji: chodzi bowiem nie tyle o niemożność opisanego samego doświadczenia, ile o brak możliwości przekazania jego bezkompromisowej, obywatelskiej prawdy⁶⁰. To właśnie tutaj doświadczenie mija się z wiedzą, ponieważ otrzymanie informacji nie wystarcza, żeby doznać na własnej skórze tego, co dla doświadczającego staje się katalizatorem wewnętrznej przemiany. Tym ciekawsza wydaje się w tym kontekście analizowana przez Heschela tradycja prorocka, w której doświadczenie Bożego *pathos* jest istotne o tyle, o ile staje się ono źródłem słów o performatywnej mocy. Analogia ta każe nam wrócić do pytania o ewentualny konwersyjny potencjał przyrodopisarstwa.

Współczesna neurobiologia dysponuje narzędziami, które dają sposobność rejestrowania aktywności mózgu, umożliwiając podglądanie tego, co dzieje się w naszych głowach podczas doznawania skrajnie subiektywnych stanów, takich jak na przykład przeżywanie bólu. Mniej więcej od lat 80. XX wieku w Stanach Zjednoczonych prowadzi się badania nad „alternatywnymi stanami świadomości”, w ramach których wyniki rejestracji mózgowej aktywności zestawia się z ustną relacją osób wchodzących w stan takiego doświadczenia

⁵⁶ A. Dillard, *Teaching a Stone...*, s. 137.

⁵⁷ U. Zajączkowska, *Patyki, badyle*, s. 26.

⁵⁸ W. James, *op.cit.*, s. 293.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ W 2015 roku sześciuosobowy zespół badaczy opublikował wnioski z badań nad językowym obrazem mistycznego doświadczenia pod znaczącym tytułem *The Language of Ineffability. Linguistic Analysis of Mystical Experiences* [Język niewysłowności: lingwistyczna analiza doznań mistycznych]. W przeprowadzonych analizach badacze porównali próby przedstawienia mistycznego doświadczenia podejmowane przez reprezentatywną liczbę osób, przedstawiając te aspekty opisu, w których relacje te są spójne. Zob. D.B. Yaden *et al.*, *The Language of Ineffability: Linguistic Analysis of Mystical Experiences*, „Psychology of Religion and Spirituality”, 27.07.2015, <https://static1.squarespace.com/static/52402ca4e4b0b7dd2fafe453/t/57166a7722482e87df44b227/1461086840387/the-language-of-ineffability.pdf> [dostęp: 25.02.2022].

czy to za pomocą środków psychotropowych, czy to w wyniku regularnych praktyk kontemplacyjnych. Głównym źródłem tego typu praktyk, zasadzających się na przekonaniu, że mistyczne doświadczenie to stan umysłu będący rezultatem odpowiednich ćwiczeń, pozostaje tradycja buddyjska: już w 1987 roku z inicjatywy Dalajlamy oraz Franciska Vareli (chilijskiego neurobiologa, kształcącego się na Uniwersytecie Harvarda) powstała w USA działająca do dzisiaj organizacja Mind & Life Institute, której głównym celem jest prowadzenie badań nad medytacją „aby lepiej zrozumieć działanie umysłu i zastosować tę wiedzę do zmieniania świata na lepsze”⁶¹, jak czytamy na stronie internetowej.

Richard Davidson i Daniel Goleman – psychologowie, którzy weszli w skład pierwszego zarządu tej organizacji i którzy od lat 70. XX wieku prowadzili badania nad zmianami, jakie zachodzą w ludziach praktykujących medytację – wprowadzili w swoich publikacjach dość uogólniony, ale wygodny podział różnych praktyk medytacyjnych, przyporządkowując je do „ścieżki głębokiej” lub „ścieżki szerokiej”⁶². „Ścieżka głęboka” odnosi się przede wszystkim do starożytnych tradycji buddyjskich praktykowanych w południowo-wschodniej Azji i Tybecie. Obejmuje ona również przypadki przenoszenia tych praktyk do kultury zachodniej. „Ścieżka szeroka” dotyczy z kolei coraz bardziej popularnych metod praktykowania uważności w sposób abstrahujący od przyświecających im pierwotnie wartości duchowych. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych praktyk tego typu jest zapoczątkowana przez Jona Kabat-Zinna technika redukcji stresu metodą uważności (*Mindfulness Based Stress Reduction*), moda na stosowanie tego typu technik zaowocowała jednak wieloma różnymi praktykami umożliwiającymi dzisiaj nawet przez odpowiednie aplikacje na smartfony. Niemniej jak piszą Davidson i Goleman:

[...] uważność, praktyka stanowiąca część starożytnej tradycji medytacyjnej, nie powstała z myślą o terapii i dopiero od niedawna stosuje się ją jako balsam na lęki współczesności. Jej pierwotnym celem, w pewnych kręgach stawianym jej do dzisiaj, było badanie natury umysłu, co miało owocować dogłębną przemianą ludzkiego jestestwa⁶³.

Również współczesny pionier badań spod znaku tak zwanej neuroteologii, Andrew Newberg, dowodzi, że regularnie praktykowana medytacja i modlitwa może prowadzić do stałych zmian w płacie czołowym i wzgórzu (*thalamus*), pozytywnie wpływając na procesy związane z umiejętnością skupienia uwagi,

⁶¹ Mind & Life Institute, <https://www.mindandlife.org/about/> [dostęp: 27.12.2020].

⁶² D. Goleman, R. Davidson, *Trwała przemiana*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina 2018, s. 9.

⁶³ *Ibidem*, s. 8.

samokontrolą czy oceną bodźców zmysłowych⁶⁴. Wydaje się to szczególnie istotne w sytuacji, w której impet i specyfika szeroko rozumianego rozwoju cywilizacyjnego skłaniają nas do mówienia o ekologii nie tylko w kategoriach konwencjonalnie rozumianej przyrody, ale także ograniczonych możliwości naszego mózgu⁶⁵. W tym kontekście praktyki „uważnościowe” stają się prostym remedium, prowadzącym do polepszenia dobrostanu, mogą jednak zarazem zmieniać stosunek do środowiska naturalnego. Badania naukowe pokazują też bowiem, że stałe praktykowanie uważności pogłębia więź człowieka z przyrodą i przekłada się na przekonanie o prawdziwości danych mówiących o destrukcyjnych i postępujących zmianach klimatycznych⁶⁶.

Mniejszym zainteresowaniem amerykańskich naukowców cieszą się między innymi chrześcijańskie praktyki medytacyjne stosowane na przykład przez hezychastów czy model modlitwy kontemplacyjnej przedstawianej w pismach św. Teresy z Ávili i św. Jana od Krzyża, który w kręgach chrześcijańskich praktykowany jest do dzisiaj. Choć jednak – ze względu na przyświecające jej przekonania religijne, jak również wynikające z nich kwestie techniczne – medytacja chrześcijańska różni się od duchowej praktyki, która stała się źródłem popularnych obecnie ćwiczeń typu *mindfulness*, istotna zbieżność polega na wprowadzaniu się w pożądany stan uważności, który umożliwia skupienie się na momencie teraźniejszym. Na wagę analogicznej praktyki zwracał także uwagę Heschel, pisząc o żydowskiej *kawanie* oznaczającej „obecność umysłu”⁶⁷, która bliższa jest chrześcijańskiemu niż buddyjskiemu ćwiczeniu się w uważności: „Kawana jest uważnością wobec Boga. Jej celem jest zwrócenie bardziej serca niż języka czy rąk”⁶⁸. I dalej konstatuje Heschel: „Kawana jest skierowaniem się ku Bogu i wymaga zmiany całej postawy”⁶⁹.

Dla współczesnych pisarzy przyrody ćwiczenie w uważności wydaje się podstawą nawiązania nowej, dobroczynnej więzi z przyrodą. W jednym z felietonów pisanych dla „Dwutygodnika” Zajączkowska bezpośrednio formułuje instrukcje dotyczące tego, jak ćwiczyć się w uważnym podchodzeniu do przyrody:

⁶⁴ Zob. m.in. A. Newberg, M.R. Waldman, *How God Changes Your Brain*, New York: Ballantine Books 2009; A. Newberg *et al.* *The Varieties of Self-Transcendent Experience*, „Review of General Psychology”, vol. 21, no. 2, s. 143–160.

⁶⁵ Zob. np. Y. Citton, *The Ecology of Attention*, transl. B. Norman, Cambridge: Polity Press 2017.

⁶⁶ J. Wang *et al.*, *Mindfulness Increases the Belief in Climate Change: The Mediating Role of Connectedness With Nature*, „Environment and Behavior” 2019, no. 1, vol. 51, s. 3–23.

⁶⁷ Zob. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 389.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 390.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 391.

O czym mówimy, wypowiadając to czarne słowo kornik? Pomyślmy teraz może wspólnie. Wymaga to skupienia, dobrze wiem. Usiądźmy więc na chwilę, przeżyjmy jedność z naturą w stanie „tu i teraz”, w uważności pełnej, w stanie *total slow*, odpuśćmy sobie, poćwiczmy jogę, stańmy w pozycji drzewa, poczujmy każdą komórkę swego ciała, rozluźnijmy tę komórkę i powiedzmy: kornik⁷⁰.

I choć autorka *Patyków, badyli* nawiązuje tu do modnych obecnie praktyk zainspirowanych religiami Wschodu, tradycja uważnego *nature writing* sięga korzeniami XIX wieku, a za jej ojca uznać można Henry’ego Davida Thoreau – autora słynnego *Walden*, a przede wszystkim *Dzienników*. Tadeusz Sławek, komentując zapisanie przez Thoreau obserwacje, zwracał uwagę między innymi na widoczny w *Dziennikach* „zwrot percepcyjny” związany z uspokojeniem wzmożonej aktywności umysłu i wprowadzeniem się w bierny stan przyswajania zastanej rzeczywistości:

Kiedy mówimy o „zwrocie percepcyjnym”, mamy na uwadze spojrzenie, które nie sprowadzałoby się jedynie do rodzaju „uchwyty” rzeczywistości. „Uchwyt”, który zapewne należałoby przeciwstawić „dotykowi”, stawia rzecz do mojej dyspozycji, pojmuję ją bowiem wyłącznie na moich prawach, a tym samym istnieje ona tylko w „moim” świecie „moich” potrzeb⁷¹.

Chodziłoby tymczasem nie o zawłaszczanie tego, na co się spogląda, ale o pozwolenie na to, aby to, co zewnętrzne, mogło objąć mnie. Jest to, jak się wydaje, jedną z cech wspólnych różnych medytacyjnych technik prowadzących do stanów, które określiliśmy jako mistyczne. Jak pisze Scott Slovic w książce *Seeking Awareness in American Nature Writing*: „poprzez wprowadzanie regularnych wpisów pisarz ugruntowuje konsekwentną rutynę dokonywania inspekcji; stan wzmożonej czujności jest przez to bardziej trwały i nie ogranicza się tylko do momentów epifanii”⁷². O ile zatem same momenty mistycznie zmienionego postrzegania rzeczywistości są czymś danym, trudnym do wywołania i poddania kontroli, o tyle mogą one wpłynąć na przemianę dokonującą się nie tylko w tych, którzy je przeżyli, lecz także w tych, którzy obcuja z ich tekstami. Sednem takiej *metanoi* nie jest jednak – jak sugeruje to gdzieś Curry⁷³ czy Douglas Christie w artykule o przyrodopisarstwie

⁷⁰ U. Zajączkowska, *Słowo na k.*, „Dwutygodnik”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/7397-plener-slowo-na-k.html> [dostęp: 15.12.2020].

⁷¹ T. Sławek, *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2009, s. 48.

⁷² S. Slovic, *Seeking Awareness in American Nature Writing: Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey, Wendell Berry, Barry Lopez*, Salt Lake City: University of Utah Press 1992, s. 6.

⁷³ Zob. P. Curry, *Ecological Ethics...*

i mistycyzmie natury⁷⁴ – etyczna powinność wobec niszczonego środowiska, ale znacznie głębsza i trwalsza motywacja dotycząca własnej egzystencji w świecie i potencjalnego dobrostanu płynącego z otwarcia się na jego odkrywane na nowo oddziaływanie.

4

Choć wydaje się, że narracje antropocenu implikują obsadzenie człowieka w roli sprawcy cywilizacyjnych przemian, które doprowadziły do kryzysu klimatycznego, doskonale zdajemy sobie sprawę, że w coraz większym stopniu stajemy się ofiarami tych przekształceń. Nie chodzi mi przy tym jedynie o na przykład klimatycznych migrantów czy możliwe skutki klimatycznej katastrofy, ale także o najogólniej rozumianą korelację pomiędzy technologicznym postępowaniem prowadzącym – jakkolwiek nierównomiernie – do podwyższenia komfortu życia a negatywnym wpływem na równowagę psychiczną hipotetycznych beneficjentów cywilizacyjnego rozwoju. To uogólnione spojrzenie wydaje mi się konieczne, aby w pełni dostrzec wagę zaniedbywanych przez współczesną refleksję – również humanistyczną – tak zwanych potrzeb duchowych i ich możliwej roli w obecnej dyskusji wokół antropocenu. Analiza tekstów z gatunku przyrodopisarstwa wykazuje, że indywidualne doświadczenie przyrody może nabierać charakteru przeżycia religijnego na najgłębszym poziomie, przez co rozumiem poczucie sensu własnego istnienia i wiążącą się z nim *metanoię*. Owa mentalna przemiana następuje wskutek – mniej lub bardziej świadomie podejmowanych – wywodzących się z religii praktyk ukierunkowanych na kształtowanie uwagi głębokiej, której sprzyja środowisko naturalne. Oddziaływanie to jest jednak dwukierunkowe, prowadzi bowiem do rozwijania bardziej uważnej, ujawniającej istotne współzależności, relacji z otoczeniem i sprzyja formowaniu specyficznego, postsekularnego modelu stosunków pomiędzy człowiekiem a przyrodą.

Bibliografia

- Abram D., *The Spell of the Sensuous*, New York: Vintage Books 1996.
 Albanese C., *Reconsidering Nature Religion*, Harriburg: Trinity Press 2002.
 Bielik-Robson A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: TAIWPN Universitas 2008.

⁷⁴ D.E. Christie, *Nature Writing and Nature Mysticism* [w:] *Routledge Handbook...*, s. 232.

- Bińczyk E., *Retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2018.
- Citton Y., *The Ecology of Attention*, transl. B. Norman, Cambridge: Polity Press 2017.
- Curry P., *Ecological Ethics. An Introduction*, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press 2012.
- Curry P., *The Experience of Enchantment and the Sense of Wonder*, „Green Letters”, 19.05.2021, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14688417.2021.1928530> [dostęp: 25.07.2021].
- Curry P., *Enchantment. Wonder in Modern Life*, Edinburgh: Floris Books 2020.
- Curry P., *Post-secular Nature. Principles and Politics*, „Worldviews: Environment, Culture, Religion” 2007, vol. 11.
- Dillard A., *Pielgrzym nad Tinker Creek*, przeł. M. Świerkocki, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2010.
- Dillard A., *Teaching a Stone to Talk. Expeditions and Encounters*, New York: Harper & Row 1982.
- Goleman D., Davidson R., *Trwała przemiana*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina.
- „Granta. The Magazine of New Writing”, Summer 2008, vol. 102.
- Hałas S., *μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Sympozjum” 2019, R. XXIII, nr 1 (36).
- Hampton A.J.B., *Post-secular Nature and the New Nature Writing*, „Christianity & Literature” 2018, no. 3, vol. 67.
- Haskell D.G., *The Forest Unseen. A Year's Watch in Nature*, New York: Viking Penguin 2012.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2015.
- Heschel A.J., *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2021.
- James W., *Doświadczenia religijne. Studium natury ludzkiej*, przeł. J. Hempel, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2011.
- Leuba J.H., *The Psychology of Religious Mysticism*, New York: Routledge and K. Paul 1929.
- McCarthy M., *The Moth Snowstorm. Nature and Joy*, New York: John Murray 2015. Mind & Life Institute, <https://www.mindandlife.org/about/> [dostęp: 27.12.2020].
- Mościcki P., *Apokalipsa teraz!*, „Teksty Drugie” 2020, nr 1.
- Nature Religion Today. Paganism in the Modern World*, eds. C. Pearson, R.H. Roberts, G. Samuel, Edinburgh: Edinburgh University Press 1998.
- Newberg A., Waldman M.R., *How God Changes Your Brain*, New York: Ballantine Books 2009. Newberg A. et al., *The Varieties of Self-Transcendent Experience*, „Review of General Psychology”, vol. 21, no. 2.
- Patrick Curry w rozmowie z Nicholasem Campionem, „Sophia Centre Review”, September 2020, http://sophia-project.net/SophiaCentreReview/scr-2020-09-enchantment.php?fbclid=IwAR2Qqgp44HYFuJNWMEPvHNxBPhKETTalefxh7_MTvL3cVZjetHEe6F3UIZw [dostęp: 25.07.2021].

- Pierotti R., Wildcat D., *Traditional Ecological Knowledge*, „Ecological Applications” 2000, vol. 10, no. 5.
- Routledge Handbook of Religion and Ecology*, eds. W. Jenkins, M.E. Tucker, J. Grim, London–New York: Routledge 2018.
- Slovic S., *Seeking Awareness in American Nature Writing: Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey, Wendell Berry, Barry Lopez*, Salt Lake City: University of Utah Press 1992.
- Sławek T., *Ujmować. Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2009.
- Smyth R., *The Cult of Nature Writing*, „New Humanist”, Spring 2016, <https://newhumanist.org.uk/articles/5019/the-cult-of-nature-writing> [dostęp: 1.06.2021].
- Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*, eds. M.J. Scanlon, J.D. Caputo, Bloomington: Indiana University Press 2007.
- Underhill E., *Mysticism. A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York: New American Library 1974.
- Wang J. et al., *Mindfulness Increases the Belief in Climate Change. The Mediating Role of Connectedness With Nature*, „Environment and Behavior” 2019, vol. 51, no. 1.
- White L. Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science” 1967, vol. 155, no. 3767.
- Yaden D.B. et al., *The Language of Ineffability: Linguistic Analysis of Mystical Experiences*, „Psychology of Religion and Spirituality”, 27.07.2015.
- Zajączkowska U., *Patyki, badyle*, Warszawa: Marginesy 2019.
- Zajączkowska U., *Słowo na k.*, „Dwutygodnik”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/7397-plener-slowo-na-k.html> [dostęp: 15.12.2020].