

Ryszard F. Sadowski

*Filozoficzny spór
o rolę chrześcijaństwa
w kwestii ekologicznej*



Ryszard F. Sadowski SDB

Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej

Recenzja wydawnicza:
dr hab. Zbigniew Wróblewski, prof. KUL

Korekta:
Agnieszka Norwa

Opracowanie graficzne:
Sławomir Krajewski

Ilustracja na okładce:
Monogram Chrystusa Zmartwychwstałego, Muzea Watykańskie

Realizacja:

tamka
press

© Copyright by Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
© Copyright by Ryszard F. Sadowski
Warszawa 2015

Wydawca:
Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
Sekretariat:
ul. Baczyńskiego 1A
skr. poczt. 26;
05-092 Łomianki
e-mail: tnfs@tnfs.pl
www.tnfs.pl
ISBN 978-83-61451-36-5

Współwydawca:
Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa
ISBN 978-83-7201-461-0
DOI: <http://doi.org/10.21852/tnfs.2015.1>

Printed in Poland



Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
Warszawa 2015

Spis treści

Wstęp	6
Rozdział 1. INTELEKTUALNE TŁO SPORU	16
1.1. Dynamika kwestii ekologicznej	16
1.2. Humanistyczna perspektywa kwestii ekologicznej	25
Rozdział 2. GENEZA SPORU	60
2.1. Nowożytny obraz świata	60
2.2. Chrześcijański obraz świata	83
2.2.1. Kosmologiczna wymowa pierwszego opisu stworzenia	84
2.2.2. Kosmologiczna wymowa drugiego opisu stworzenia	91
2.2.3. Kosmologiczna wymowa myśli wczesnochrześcijańskiej	96
Rozdział 3. STANOWISKA W SPORZE	102
3.1. Stanowiska wybranych zwolenników tezy Lynna White'a	103
3.1.1. Lynn Townsend White Junior	104
3.1.2. Arnold Joseph Toynbee	111
3.1.3. Max Nicholson	114
3.1.4. Ian Lennox McHarg	116
3.1.5. Donald Worster	119
3.1.6. John Passmore	121
3.2. Stanowiska wybranych przeciwników tezy Lynna White'a	125
3.2.1. Robin Attfield	125
3.2.2. John Baird Callicott	131
3.2.3. James A. Nash	135
3.2.4. Elspeth Whitney	141
3.2.5. Sir Keith Vivian Thomas	148
3.2.6. Lewis Whitfield Moncrief	151
3.2.7. Yi-Fu Tuan	152
Rozdział 4. PŁASZCZYZNY SPORU	156
4.1. Płaszczyzna ontologiczna	157
4.1.1. Wokół desakralizacji przyrody	157
4.1.2. Wokół antropologizacji przyrody	175
4.2. Płaszczyzna antropologiczna	200
4.2.1. Wokół kondycji człowieka	201
4.2.2. Wokół natury człowieka	216
4.3. Płaszczyzna epistemologiczna	228
4.3.1. Wokół argumentacji stanowisk w sporze	229
4.3.2. Wokół skuteczności sprawczej idei	243
4.3.3. Wokół chrześcijańskich inspiracji zachodniej nauki i techniki	249
4.3.4. Wokół złożoności przyczyn kryzysu ekologicznego	263
4.4. Płaszczyzna semantyczna	268
4.4.1. Wokół współczesnej interpretacji tekstów biblijnych	269
4.4.2. Wokół historycznej interpretacji tekstów biblijnych	278
Rozdział 5. PRÓBY PRZEZWYCIĘŻENIA SPORU	288
5.1. W perspektywie filozofii moralnej	288
5.1.1. Z uwzględnieniem chrześcijańskich inspiracji idei zrównoważonego rozwoju	288
5.1.2. Z uwzględnieniem moralnego wymiaru kwestii ekologicznej	307
5.2. W perspektywie filozofii społecznej	317
5.2.1. Z uwzględnieniem społecznego zaangażowania chrześcijan	318
5.2.2. Z uwzględnieniem wódarzowania jako chrześcijańskiego stylu obecności człowieka w świecie	344
Zakończenie	364
Bibliografia	372
Summary	406
Contents	414

Wstęp

Dzięki pogłębionej refleksji filozoficznej nad kryzysem ekologicznym zdajemy sobie sprawę z jego antropologicznego charakteru. Nie jest to więc kryzys przyrody, lecz kryzys człowieka i stworzonej przez niego cywilizacji, w obrębie której ujawniają się zagrożenia przyrody i nierozzerwalnie związanego z nią człowieka. To zaś uzasadnia konieczność antropologicznej refleksji nad stylem obecności człowieka w świecie. Refleksja taka jest prowadzona od kilku dziesięcioleci. W jej wyniku wypracowano wiele różnych stanowisk na temat przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego i strategii jego przezwyciężania. Niniejsze opracowanie przedstawia spór o rolę przypisywaną przez Lynna White'a chrześcijaństwu w tym względzie. Wprawdzie stanowisko to wskazuje na religijne źródła kryzysu, to jednak sam spór nie ma charakteru teologicznego. Elementy tradycji chrześcijańskiej obwiniane o spowodowanie kryzysu są w nim ujmowane w kategoriach kulturowych. Są one bowiem obecne w kulturze Zachodu i kształtują ją niejako niezależnie od ich religijnego charakteru. Tak też postrzegają je uczestnicy debaty. W istocie więc spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej należy analizować na wielu płaszczyznach filozoficznych, których zwieńczeniem wydaje się być analiza prowadzona w ramach antropologii filozoficznej. Takie podejście zapewnia bowiem dostrzeżenie złożoności sporu, cywilizacyjnych źródeł i kulturowych perspektyw jego przezwyciężenia. Niniejsze opracowanie jest więc próbą adekwatnej refleksji filozoficznej nad debatą, jaką wywołał Lynn White, twierdząc, że tradycja chrześcijańska jest źródłem współczesnego kryzysu ekologicznego.

Opracowanie to przytacza liczne i różnorodne źródła, na które, oprócz tekstów filozoficznych i antropologicznych, składają się także teksty historyczne, dokumenty różnych wspólnot chrześcijańskich oraz liczne fragmenty bi-

blijne. Analiza zgodna z przyjętą w niniejszym opracowaniu metodą badawczą nie ujmuje jednak tych tematycznie religijnych źródeł w kluczu teologicznym, lecz ukazuje ich kulturotwórczy wydźwięk dzięki ich odczytaniu w kluczu filozoficznym. Pozwala to dostrzec sposób, w jaki idee chrześcijańskie wpływają na kształt zachodniej cywilizacji i kształtują świadomość ludzi zakorzenionych w tym kręgu kulturowym.

Zawarte w tytule niniejszego opracowania pojęcie 'kwestia ekologiczna' jest nieostre i obarczone wieloznacznością. W literaturze naukowej występuje ono w różnych znaczeniach i bardzo różnych kontekstach¹. Spotykamy je w tekstach z zakresu filozofii, ekonomii i socjologii. Przywołują je także dokumenty papieskie². Z tej racji wymaga ono sprecyzowania znaczenia, w jakim rozumiane jest w niniejszym opracowaniu. Na określenie zagadnień związanych ze skutkami destrukcyjnej obecności człowieka we właściwym sobie środowisku życia w języku polskim najczęściej stosowane jest pojęcie 'kryzys ekologiczny'. Zasadniczo wyraża ono drastyczne zaburzenie ziemskiej homeostazy, wobec którego należy podjąć natychmiastowe działania celem jego zażegnania. Często są to działania podejmowane pod presją czasu oraz dotkliwych, a nawet śmiertelnych konsekwencji. Od pewnego czasu pojęcie 'kryzys ekologiczny' przekracza granice nauk przyrodniczych i przenika do nauk społecznych, a nawet do filozofii. Tym samym wskazuje ono na złożoność opisywanego zjawiska ze szczególnym uwzględnieniem jego tła społeczno-kulturowego³.

Na tym tle pojęcie 'kwestia ekologiczna' brzmi neutralnie. Wprawdzie wskazuje na jego przedmiotową treść, nie zawiera jednak konotacji podkreślających intensywność i narastającą dynamikę zagrożeń. Pojęcie to posiada znacznie szerszy zakres i prezentuje bogatszą paletę konsekwencji obecności człowieka w świecie niż 'kryzys ekologiczny'. Może bowiem wskazywać nie tylko na

¹ Pojęcia używają, m.in.: francuski filozof marksistowski Lucien Sève w artykule pt. *Kwestia ekologiczna i antropologiczna*, opublikowanym w polskiej wersji „Le Monde diplomatique” 72(2012)2; Flavio Felice podczas wystąpienia na konferencji z cyklu „Jeden świat – wiele kultur” w Bydgoszczy 25-26.10.2012 i Helmut Juros w artykule „*Kwestia ekologiczna*” jako problem państwa prawa, w: P. Morciniec (red.), *Ad libertatem in veritate: księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65 rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1996, s. 413-425; L. L. Rasmussen, *Global Eco-Justice: The Church's Mission in Urban Society*, w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 519.

² Pojęcia 'kwestia ekologiczna' używał m.in. Jan Paweł II w następujących dokumentach: *Centesimus annus* (nr 37), *Evangelium vitae* (nr 42), *Pastores gregis* (nr 86). W dniach 10-12 lipca 2008 r. Stolica Apostolska zorganizowała w ramach EXPO Saragossa 2008 międzynarodowy kongres pod hasłem *Kwestia ekologiczna – życie człowieka w świecie*.

³ Por. K. Łastowski, *Historyczno-filozoficzne i etyczne przesłanki idei ekofilozoficznych*, w: A. Papuziński (red.), *Polityka ekologia kultura. Społeczne przesłanki i przejawy kryzysu ekologicznego*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 2000, s. 18-19.

destrukcyjne skutki działań człowieka, ale także na próby wypracowania stylu harmonijnej koegzystencji człowieka ze światem biotycznym i abiotycznym oraz próby naprawienia nieodpowiedzialnych działań człowieka.

Kolejnym powodem, dla którego 'kwestia ekologiczna' wydaje się lepiej przystawać do refleksji nad stylem obecności człowieka w świecie jest analogia do 'kwestii państwowej' i 'kwestii społecznej'. Kwestia państwowa pojawia się w ostrej formie pod koniec XVIII w. wraz z nieliczeniem się instytucji państwa z losem niższych warstw społecznych, przy jednoczesnym wzroście ich świadomości i narastaniu poczucia krzywdy. Wyrażone pojęciem 'kwestia państwowa' dążenie do zmian państwa absolutystycznego w republikę osiąga kulminację w wydarzeniach rewolucji francuskiej. Kwestia społeczna zaś pojawia się ze szczególną intensywnością w wieku XIX. Wyrażone tym pojęciem dążenie do zniwelowania różnic klasowych i wprowadzenia nowego ładu społecznego osiąga kulminację w wydarzeniach rewolucji proletariackiej. O ile wiek XVIII jest zdominowany przez kwestię państwową, a wiek XIX i znaczna część wieku XX przez kwestię społeczną – czego odzwierciedleniem jest intensywna refleksja filozoficzna nad tymi zagadnieniami, o tyle ostatnie ćwierćwiecze wieku XX i pierwsze dekady wieku XXI stają przed wyzwaniem związanym z 'kwestią ekologiczną'⁴. Współcześnie to właśnie stosunek człowieka do przyrody i narastanie kryzysu ekologicznego domagają się gruntownej refleksji filozoficznej⁵.

W wieku XVIII i XIX kwestia państwowa spowodowała intensywny rozwój filozofii politycznej, zaś kwestia społeczna w wieku XIX i XX przyczyniła się do rozwoju filozofii społecznej, a w wieku XX i XXI kwestia ekologiczna zainicjowała dynamiczny rozwój filozofii środowiskowej⁶. Kwestie państwowa i społeczna doczekały się rewolucji, które w swych zamierzeniach miały je definitywnie rozwiązać. Dzisiaj zaś z pewnością wiadomo, że zainicjowane przez nie procesy, w miejsce postulowanych rozwiązań, sprowadziły nowe typy zagrożeń społeczno-politycznych. Współcześnie postuluje się 'rewolucję ekologiczną', która miałaby zainicjować procesy zmierzające do przezwyciężenia niesprawiedliwości człowieka wobec przyrody. Nauczony doświadczeniem ogromu ofiar i pozornych osiągnięć wspomnianych rewolucji Klaus Michael Meyer-Abich uważa, że rewolucja na rzecz przyrody nie może być wydarzeniem jednorazowym, gwał-

⁴ Por. Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, „Studia Philosophiae Christianae” 30(1994)1, s. 21.

⁵ Por. G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 5.

⁶ Por. Wł. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006)1, s. 7-15; por. także Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2008; A. Papuziński, *Idea filozofii a Eko-filozofia*, w: A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego 2001, s. 263-276; I. S. Fiut, *Prekursorzy myślenia ekofilozoficznego*, w: I. S. Fiut (red.), *Idee i myśliciele. Środowiskowe i społeczne problemy filozofii*, Kraków: Zakład Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Stosowanych AGH 2003, s. 15-31.

towną zmianą stylu obecności człowieka w przyrodzie. Powinna się raczej dokonać najpierw na poziomie myślenia oraz świadomości jednostek i społeczeństw państw wysokorozwiniętych i rozwijających się, następnie na poziomie zmian relacji człowieka do przyrody, czyli stylu życia i gospodarowania człowieka w przyrodzie⁷.

Zestawienie kwestii ekologicznej z kwestią państwową, a szczególnie z kwestią społeczną, prowadzi do kolejnego poziomu analogii. Celem rewolucji społecznej jest rozwiązanie kwestii społecznej poprzez stworzenie nowego człowieka i zbudowanie nowego ładu społecznego. Znaczący myśliciel marksowski twierdzi, że Karol Marks widzi szansę na osiągnięcie tego celu poprzez odejście od człowieka uprzedmiotowionego i okaleczonego przez alienację do 'Nowego Człowieka', który jest uniwersalny, wszechstronny i pełny⁸. Marks chce zbudować nowy ład świata na miarę oczekiwań 'Nowego Człowieka'. Wydaje się, że analogicznie można powiedzieć o 'rewolucji ekologicznej'⁹, która będzie możliwa, gdy nastąpi przejście od *homo oeconomicus* do *homo ecologicus*¹⁰. W konsekwencji doprowadzi to – jak stwierdza Thomas Berry – do przejścia „od śmiertelnej ery kenozoicznej do wyłaniającej się z historii planety Ziemi ery ekozoicznej”¹¹, w której człowiek jest obecny w świecie w taki sposób, że czyni go nie tylko na miarę swoich potrzeb, ale także na miarę potrzeb wszystkich istot żywych.

Wydaje się więc, że pojęcie 'kwestia ekologiczna' oraz związane z nim analogie pozwolą dokonać pogłębionej analizy nie tylko stylu obecności człowieka w świecie przyrody i niepożądanego jego konsekwencji, ale także umożliwią postawienie diagnozy współczesnego kryzysu ekologicznego. Efektem tej analizy powinna być ocena argumentów różnych stanowisk w tym względzie oraz wskazanie sposobów przeciwdziałania skutkom tego kryzysu, a nawet wypracowanie stylu harmonijnej obecności człowieka w świecie.

Zakres przedmiotowy pojęcia 'kwestia ekologiczna' jest szeroki. Najczęściej, szczególnie w literaturze anglojęzycznej, odnosi się ono do niezmiernie szerokiego spektrum zagadnień. Do najważniejszych spośród nich należą: katastrofy

⁷ Por. K. M. Meyer-Abich, *Revolution for Nature. From the environment to the connatural world*, Denton: University of North Texas Press 1993.

⁸ Por. A. Schaff, *Marxizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1965, s. 314; por. także J. C. O'Brien, *Instauration of the New Man of Marxism: A Critique*, „International Journal of Social Economics” 14(1987)3/4/5, s. 22-32.

⁹ Por. C. Merchant, *The Theoretical Structure of Ecological Revolutions*, „Environmental Review” 11(1987)4, s. 265-274; por. także K. M. Meyer-Abich, *Revolution for Nature*, University of North Texas Press 1993.

¹⁰ Por. E. Meinberg, *Homo Oecologicus. Das Neue Menschenbild Im Zeichen Der Ökologischen Krise*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

¹¹ Por. T. Berry, *The Great Work: Our Way Into the Future*, New York: Bell Tower 1999, s. 5.

ekologiczne, zmiany klimatyczne, ochrona bioróżnorodności, energia, degradacja środowiska przyrodniczego, wpływ zanieczyszczeń na zdrowie człowieka, inżynieria genetyczna, intensywna produkcja rolnicza, zasolenie gleby, erozja i pustynnienie gleb, urbanizacja, fragmentaryzacja habitatów, przeludnienie, dziura ozonowa, zanieczyszczenie gleby, wód i atmosfery, wyczerpywanie się zasobów naturalnych, deforestacja, nadmierne połowy ryb, chemizacja, utylizacja i zagospodarowanie odpadów oraz konsumeryzm.

Wymienione zagadnienia jedynie sygnalizują znacznie szerszą grupę tematów szczegółowych, które stanowią ekologiczne wyzwania, przed jakimi staje współczesny człowiek. Zgodnie z przyjętą w tym opracowaniu konwencją 'kwestia ekologiczna' nie ogranicza się jednak do samych tylko niepożądaných skutków obecności człowieka w świecie. W jej zakres wchodzi także poszukiwanie diagnozy zaistniałego kryzysu ekologicznego i próby przeciwdziałania mu, implementacja idei zrównoważonego rozwoju oraz poszukiwanie nowego stylu obecności człowieka w świecie.

Kwestia ekologiczna jest więc rozumiana w nawiązaniu do łacińskiego terminu *quaestio* oznaczającego: pytanie, badanie, spór, wątpliwość, zagadnienie, problem¹². Tak więc 'kwestia ekologiczna' wyraża z jednej strony pytanie o przyczyny aktualnego stanu środowiska przyrodniczego, z drugiej zaś pytanie o sposoby zaradzania temu stanowi. Proponowane w tym opracowaniu szerokie rozumienie 'kwestii ekologicznej' wskazuje, że tytułowy spór dotyczy zarówno przyczyn, jak i sposobów przewyciężenia narastającego kryzysu ekologicznego. Wstępna analiza toczącego się sporu sugerowałaby zaś, że spór ogranicza się jedynie do różnicy stanowisk na temat przyczyn tego kryzysu. Jednak ze względu na to, że identyfikacja przyczyn kryzysu przesądza o sposobach jego przewyciężenia, uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że spór ten dotyczy zarówno przyczyn, jak i propozycji rozwiązań narastającego kryzysu ekologicznego. Tym samym uzasadnia sformułowanie tytułu niniejszego opracowania jako sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, nie zaś sporu o rolę chrześcijaństwa w spowodowaniu współczesnego kryzysu ekologicznego. Opracowanie niniejsze ma więc na celu ukazanie filozoficznego wymiaru tytułowego sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, czyli:

1. ocenę zarzutu, że tradycja chrześcijańska legła u podstaw współczesnego kryzysu ekologicznego;
2. ukazanie roli chrześcijaństwa w diagnozowaniu i przewyciężaniu tego kryzysu.

¹² Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków: Universitas 1997, s. 810-811.

Problem postawiony w tytule niniejszego opracowania rozstrzyga o zakresie spożytkowanych w nim źródeł. Spór zainicjowany niemal pół wieku temu artykułem Lynna White'a ma odzwierciedlenie w bogatej literaturze. Liczne publikacje prezentują poszczególne stanowiska na temat roli, jaką Lynn White w artykule *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* przypisał chrześcijaństwu. Literatura przedmiotu określa nawet stanowisko White'a w tym względzie jako *tezę Lynna White'a*. Najważniejszym punktem odniesienia i przedmiotem szczegółowej analizy, zaprezentowanej w tym opracowaniu jest więc ten niespełna pięciostronicowy artykuł, który ukazał się w czasopiśmie „Science” w 1967 roku. Sprowokował on bowiem zarówno bezpośrednią i natychmiastową, jak i długotrwałą i systematyczną reakcję ze strony różnych środowisk intelektualnych. Sam zaś artykuł White'a stał się „klasycznym” tekstem z zakresu literatury ekofilozoficznej i jest przedrukowywany w licznych antologiach i podręcznikach akademickich¹³. Niektórzy wyrażają nawet opinię, że dla współczesnej refleksji środowiskowej artykuł *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* jest równie ważny, jak książka Aldo Leopolda pt. *A Sand County Almanac*¹⁴. Ważnym punktem odniesienia dla przeprowadzonych tu analiz jest też książka Lynna White'a, pt. *Medieval Technology and Social Change* (1962). Wprawdzie nie odnosi się ona do roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, to jednak pozwala lepiej zrozumieć i ocenić argumenty użyte przez White'a w artykule.

Literatura prezentująca poszczególne stanowiska w toczącej się debacie powstała przede wszystkim w kręgu języka angielskiego. W polskim środowisku naukowym nie poświęcono temu zagadnieniu zbyt wiele uwagi. Przedstawiając kluczową dla niniejszego opracowania literaturę, należy podkreślić, że ze względu na wielką liczbę opracowań, które wprost odnoszą się do *tezy Lynna White'a*, w opracowaniu tym wykorzystano jedynie wybrane publikacje, z zamiarem adekwatnego przedstawienia szerokiego spektrum stanowisk w sporze o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Do najważniejszych publikacji, które wspierają stanowisko White'a należy zaliczyć: artykuł Arnolda Toynbee'ego pt. *The Religious Background of the Present Environmental Crisis* (1974), książkę Maxa Nicholsona pt. *The Environmental Revolution. A Guide for the New Masters of the Earth* (1970) i książkę Iana McHarga pt. *A Quest for Life. An Autobiography* (1996). Stanowiska zwolenników White'a prezentuje także książka opublikowana przez Donalda Worstera w roku 1977 pt. *Nature's Economy: A History of Eco-*

¹³ M. P. Nelson, *Lynn White, Jr 1907-87*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 201; por. także J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, New York: Scribner 1974, s. 5; E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, „Environmental Ethics” 15(1993)2, s. 157-158.

¹⁴ Por. J. Nash, *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 69.

logical Ideas oraz książka Johna Passmore'a pt. *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions* (1974).

Do kluczowych publikacji, które kwestionują zaproponowaną przez Lynna White'a diagnozę współczesnego kryzysu ekologicznego zalicza się książkę *The Ethics of Environmental Concern* (1983) Robina Attfielda; książkę Johna Bairda Callicotta pt. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy* (1989), monografię Jamesa Nasha pt. *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility* (1991) oraz książkę Keitha Thomasa zatytułowaną *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility* (1983). Ważne dla komplementarnej wizji toczącej się debaty są ponadto artykuły Elspeth Whitney: *Lynn White, Ecotheology, and History* (1993) i *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy* (2013). Krytykę stanowiska White'a dopełnia publikacja Lewisa Moncriefa pt. *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis* (1970) oraz artykuł Yi-Fu Tuana pt. *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China* (1974).

Sposób postawienia problemu oraz dostępna literatura przesądza o konieczności wykorzystania metody analityczno-syntetycznej. W opracowaniu stosowana jest zarówno metoda analizy krytycznej źródeł, jak i analizy porównawczej, które służą przede wszystkim ustaleniu zajmowanych w sporze stanowisk, ich uporządkowaniu oraz ukazaniu ich filozoficznych płaszczyzn. Sama analiza okazuje się jednak niewystarczająca. Niezbędna jest także synteza poglądów na rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Ze względu na to, że wielu uczestników debaty nie przedstawiło wyraźnie filozoficznej warstwy swych poglądów, realizacja celu niniejszego opracowania domaga się syntezy w formie uwypuklenia filozoficznych podstaw poszczególnych stanowisk. Synteza pozwala ponadto uporządkować poglądy uczestników debaty, by można je było ze sobą porównać i dokonać rzetelnej ich oceny. Ostatecznie zaś zaproponować konstruktywne rozwiązania, jakie postuluje chrześcijaństwo wobec toczącego się sporu.

Zebrana literatura oraz zastosowana metoda stworzyły podstawy zbudowania pięcirozdziałowej prezentacji filozoficznego sporu na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Pierwszy rozdział nosi tytuł *Intelektualne tło sporu*. Wskazuje więc na podstawowy klucz do rozpoznania charakteru toczącego się sporu, jego źródeł i dynamiki. Jego wypracowanie jest bowiem możliwe dzięki humanistycznemu namysłowi nad współczesnym położeniem cywilizowanej ludzkości. Takie ujęcie zagadnienia pozwala rozpoznać nie tylko łatwo dostrzegalny przyrodoznawczy wymiar kryzysu, ale także jego złożone uwarunkowania kulturowe, które sięgają nowożytnych projektów filozoficznych. One bowiem stanowią fundament kryzysu ekologicznego i sporu o jego przyczyny, by ostatecznie przybrać kształt sporu o rolę chrześcijaństwa w tym względzie. Stąd też

rozdział ten prezentuje dwa główne zagadnienia: dynamikę kwestii ekologicznej oraz humanistyczną perspektywę kwestii ekologicznej.

Drugi rozdział nosi tytuł *Geneza sporu*. Adekwatna prezentacja tytułowego sporu musi bowiem uwzględniać kulturowe uwarunkowania kryzysu środowiskowego, leżące u podstaw takiego modelu cywilizacji, który sprowadził na człowieka i świat widmo zagłady. Wiele wskazuje na to, że geneza sporu o najgłębsze przyczyny kryzysu sięga konfrontacji nowożytnego i chrześcijańskiego obrazu świata. Stopniowe wypieranie chrześcijańskiego obrazu świata przez myśl nowożytną zainicjowało proces przemian cywilizacyjnych, które ostatecznie doprowadziły do współczesnego kryzysu ekologicznego. Stąd też rozdział ten ukazuje genezę sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej w perspektywie dokonującej się konfrontacji nowożytnego i chrześcijańskiego obrazu świata.

Trzeci rozdział zatytułowany *Stanowiska w sporze* dzieli się na dwie części, które prezentują stanowiska zwolenników tezy Lynna White'a oraz jej przeciwników. Spośród liczego grona uczestników sporu do grupy zwolenników poglądów White'a można wybrać sześciu przedstawicieli, których stanowiska – jak się wydaje – są reprezentatywne dla całej tej grupy. Listę osób, które obwiniają chrześcijaństwo o spowodowanie kryzysu ekologicznego otwiera Lynn White, który jako pierwszy wyraźnie obarczył chrześcijaństwo winą za kryzys i tym samym zainicjował toczący się do dziś spór. Prócz White'a, do grupy tej zalicza się Arnolda J. Toynbee'ego, Maxa Nicholsona, Iana L. McHarga, Donalda Worstera i Johna Passmore'a. Zaprezentowana w tym opracowaniu grupa przeciwników tezy Lynna White'a składa się z siedmiu osób, których stanowiska reprezentują poglądy licznej grupy adwersarzy Lynna White'a i jego zwolenników. Do grupy tej można zaliczyć Robina Attfielda, Johna Bairda Callicotta, Jamesa A. Nasha, Elspeth Whitney, Keitha V. Thomasa, Lewisa W. Moncriefa i Yi-Fu Tuana. Rozdział ten prezentuje stanowiska poszczególnych uczestników debaty, z pominięciem ich szczegółowej analizy i oceny.

Czwarty rozdział niniejszego opracowania zatytułowany *Płaszczyzny sporu* prezentuje filozoficzne odniesienia stanowisk w toczącym się sporze o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Rozdział ten poddaje krytycznej analizie stanowiska uczestników debaty przedstawione w rozdziale trzecim i ukazuje ontologiczną, antropologiczną, epistemologiczną i semantyczną płaszczyznę toczzonego przez nich sporu. Choć uczestnicy debaty tylko w części są przygotowani do posługiwania się argumentacją filozoficzną, to jednak bliższa analiza ich poglądów nie pozostawia wątpliwości, że istota sporu dotyczy filozoficznych różnic, które warunkują zajmowanie określonych stanowisk. Przeprowadzona analiza zwraca uwagę na różny zakres filozoficznych odniesień uczestników debaty – są one stosunkowo łatwo rozpoznawalne na płaszczyźnie ontologicznej

i antropologicznej, trudniej zaś na płaszczyźnie epistemologicznej i semantycznej. Dyskusja na płaszczyźnie ontologicznej toczy się wokół takich zagadnień, jak desakralizacja przyrody, wewnętrzna wartość bytów pozaludzkich, miejsce i rola człowieka w świecie. Płaszczyzna antropologiczna ujawnia się w dyskusji wokół kondycji człowieka i roli natury ludzkiej w kształtowaniu relacji człowieka do przyrody. Płaszczyzna epistemologiczna obejmuje takie zagadnienia, jak: argumentacja stanowisk w sporze, skuteczność sprawcza idei, chrześcijańskie inspiracje zachodniej nauki i techniki oraz złożoność przyczyn kryzysu ekologicznego. Zaś płaszczyzna semantyczna ujawnia się we współczesnej i historycznej interpretacji biblijnych opowiadań o stworzeniu, na które powołują się liczni uczestnicy sporu.

Piąty rozdział zatytułowany *Próby przezwyciężenia sporu* prezentuje chrześcijańską perspektywę przezwyciężenia tytułowego sporu. Uwzględnia przy tym teoretyczne ustalenia filozoficznej analizy przedstawionej w rozdziale czwartym i proponuje praktyczne zalecenia współpracy wszystkich uczestników toczącej się debaty o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Z tej racji struktura niniejszego rozdziału obejmuje punkty z zakresu filozofii praktycznej, ze szczególnym uwzględnieniem jej wymiaru moralnego i społecznego. Dzięki temu dopełniona zostaje prezentacja roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, obejmująca kontrowersje wokół przyczyn kryzysu ekologicznego, ich adekwatne diagnozy i wkład chrześcijaństwa w wypracowanie porozumienia na rzecz budowania środowiska przyjaznego człowiekowi i człowieka przyjaznego środowisku. Rozdział piąty ukazuje chrześcijańskie propozycje walki z kryzysem ekologicznym, które wychodzą naprzeciw obu stronom toczącej się debaty i mogą przyczynić się do zgodnego zaangażowania uczestników sporu w przezwyciężenie współczesnego kryzysu. Przedstawione tu propozycje obejmują następujące zagadnienia: chrześcijańskie inspiracje idei zrównoważonego rozwoju, moralny wymiar kryzysu ekologicznego, społeczne zaangażowanie chrześcijan na rzecz jego przezwyciężenia oraz włodarzowanie jako chrześcijański styl obecności człowieka w świecie.

Wyzwania ekologiczne i wynikające stąd zagrożenia, przed jakimi stanęła ludzkość, przyczyniają się do tego, że każdy głos i każda inicjatywa może okazać się kluczowa dla sukcesu ludzkości w walce z kryzysem ekologicznym. Niniejsze opracowanie jest jedną z wielu propozycji, które poszerzają nasze rozumienie przyczyn kryzysu oraz wskazują na chrześcijaństwo, jako ważnego partnera w toczącym się zmaganiu ludzkości z problemami ekologicznymi. Opracowanie to może więc posłużyć zarówno specjalistom z zakresu filozofii i antropologii środowiskowej, jak i przedstawicielom chrześcijańskich intelektualistów w dostarczeniu nowych perspektyw kryzysu ekologicznego oraz pomoc w budzeniu świadomości ekologicznej wśród chrześcijan i budowy szeroko pojętej kultury ekologicznej w obrębie tej tradycji religijnej.



Rozdział 1

Intelektualne tło sporu

W strukturze niniejszego opracowania na plan pierwszy wysuwa się intelektualne tło sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Wiele wskazuje bowiem na to, że rozpoznanie charakteru tego sporu, jego źródeł i dynamiki było możliwe dzięki humanistycznemu namysłowi nad położeniem cywilizowanej ludzkości. Pozwoliło ono rozpoznać nie tylko łatwo dostrzegalny przyrodoznawczy wymiar doświadczanego kryzysu, ale także jego wielorakie uwarunkowania. Na szczególną uwagę wśród nich zasługują uwarunkowania kulturowe zakotwiczone w nowożytnych projektach filozoficznych. Wokół nich właśnie zawiązuje się spór o praprzyczyny kryzysu środowiskowego, przybierającego ostatecznie kształt sporu o rolę chrześcijaństwa w tym względzie. Stąd też w rozdziale tym przedstawiona zostanie problematyka związana z dynamiką kwestii ekologicznej i humanistyczną perspektywą kwestii ekologicznej.

1. 1. Dynamika kwestii ekologicznej

Kwestia ekologiczna dotyczy stylu obecności człowieka w przyrodzie. Jest to obecność ambiwalentna; człowiek całkowicie i ze wszystkim pochodząc z przyrody, jest równocześnie jej naturalnym opozycjonistą. Z jednej bowiem strony przyroda daje mu życie, z drugiej zaś jest źródłem jego śmiertelnych zagrożeń¹⁵. W odpowiedzi na nie człowiek podejmuje radykalną konfrontację z przyrodą poprzez krótkowzroczne czerpanie z jej zasobów naturalnych. Taki styl obecności człowieka w przyrodzie najwymowniej ilustruje kultura.

¹⁵ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003, s. 83.

Z jednej strony bowiem stanowi ona naturalną konieczność ochrony przed żywiołami przyrody, z drugiej zaś nieuchronnie prowadzi do techniczno-technologicznego panowania nad przyrodą. Skutkiem tego panowania jest radykalna zmiana wzajemnych relacji przyrody i kultury. Przednowożytna historia człowieka jest zasadniczo historią ludzkiej kultury w naturalnym dla niej środowisku dominującej nad nią przyrodą. Współczesna kultura zaś na tyle dominuje przyrodę, że staje się nieomal koniecznym środowiskiem dla jej życia. Związek przyrody z kulturą jest więc coraz silniejszy i przybiera formę sprzężenia zwrotnego: przyszłość przyrody coraz bardziej zależy od modelu kultury; przyszłość cywilizacji zależy zaś od stanu przyrody. Dynamicznie rozwijająca się kultura początkowo służy człowiekowi do 'oswojenia' przyrody, a następnie zapanowania nad nią. 'Kwestia ekologiczna' obejmuje więc zarówno podejmowane przez człowieka kolejne próby zapanowania nad przyrodą dzięki nauce, technice i wynalazkom, przy jednoczesnym braku troski ze strony człowieka o kondycję naturalnych ekosystemów, jak i postulaty zaradzenia niebezpiecznym skutkom takich jego działań.

Już starożytni Grecy mają świadomość wzajemnego oddziaływania natury i kultury, przy czym skupiają się raczej na ukazywaniu wpływu tej pierwszej, postrzeganej jako nieporównywalnie silniejsza¹⁶. Potrzebowaliśmy wieków by uświadomić sobie, że także człowiek – twórca kultury coraz skuteczniej realizując swój plan oswojenia i panowania nad przyrodą – wpływa na nią i zaburza jej równowagę. Wydaje się, że Tukidydes żyjący na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem w dziele pt. *Wojna peloponeska* dostarcza pierwszych prób wyjaśnienia wpływu środowiska na sposób życia plemion greckich. Staje on na stanowisku, że tereny żyzne są przedmiotem najazdów obcych plemion i wewnętrznych walk o występujące tam bogactwa. Efektem tego są częste zmiany zamieszkujących te tereny plemion. Na potwierdzenie swej tezy Tukidydes przytacza przykład Attyki zamieszkiwanej od wieków przez ten sam lud i uzasadnia to jałowymi ziemiemi, a więc nieatrakcyjnymi dla potencjalnych najeźdźców i nieobecnością sporów wewnętrznych¹⁷. Z kolei Hipokrates w dziele pt. *O powietrzu, wodach i okolicach* przedstawia różne rodzaje klimatu, które, w jego opinii, wpływają nie tylko na temperament człowieka, ale nawet na sposób organizacji państw. Uważa on, że charaktery poszczególnych narodów są uzależnione od warunków środowiskowych:

¹⁶ Por. E. F. Moran, *People and Nature: An Introduction to Human Ecological Relations*, Malden: Blackwell Publishing Professional 2006, s. 27-28.

¹⁷ Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991, księga 1, nr 2, s. 3-4.

U ludzi pierwszego rodzaju [żyjących w klimacie zmiennym – RS] wyradza się gwałtowność, szerskość i odwaga, albowiem częste wstrząśnienia umysłu rozbudzają namiętność, zagłuszają zaś dobrotliwość i łagodność charakteru, dla tych powodów, sądzę, ludność europejska jest waleczniejsza od azyjatyckiej; ciągła bowiem jednostajność klimatu sprowadza gnuśność ciała i umysłu, kiedy zmienność wytwarza energią ich: w spokoju i beczynności wzmagają się tchórzliwość, zaś pośród trudów i ćwiczenia potęgują się męstwo¹⁸.

Arystoteles w *Polityce* rozwija tezę Hipokratesa, stwierdzając, że najwyższy poziom cywilizacyjny może osiągnąć państwo w klimacie umiarkowanym.

Ludy bowiem mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuki (...), nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie, ludy azyjatyckie są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż żyją stale w zależności i niewoli. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest odważny i twórczy¹⁹.

Podobne koncepcje, wiążące przyczynowo środowisko z charakterem człowieka, dostrzegamy także w średniowiecznej myśli arabskiej. Ibn Khaldun (1332-1406 po Chrystusie) twierdzi, że im bardziej klimat odbiega od klimatu umiarkowanego, tym bardziej charakter mieszkającego tam ludu jest niecierpliwy i popędliwy²⁰. Żyjący kilka wieków wcześniej Al-Masudi (896-956 po Chrystusie) wskazuje natomiast na ważność takich czynników, jak dostępność wody, możliwość upraw oraz topografia terenu dla wybierania miejsc pod osadnictwo²¹. Wpływ środowiska na życie społeczności i jednostek zauważa także Monteskiusz w *Duchu praw*. Twierdzi tam, że

[prawa – RS] powinny być dostrojone do *fizycznych warunków* kraju; do klimatu zimnego, skwarne lub umiarkowanego; do właściwości gruntu, do położenia, wielkości kraju; do rodzaju życia ludów rolniczych, myśliwskich lub pasterskich.

¹⁸ Hipokrates, *O powietrzu, wodzie i miejscach w: Dwie Księgi Hipokratesa*, tłum. H. Łuczkiwicz, Warszawa: Gebethner i Wolff 1890, § 23, s. 73.

¹⁹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 2006, księga 7, rozdz. 6, nr 1 (1327b), s. 193.

²⁰ Por. M. R. Dove, C. Carpenter (red.), *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, Malden: Blackwell Publishing 2008, s. 2.

²¹ Por. E. F. Moran, *People and Nature*, s. 28.

Powinny się naginać do stopnia wolności, jaką dany ustrój może znieść; do religii mieszkańców, do ich skłonności, bogactw, liczby; do ich handlu, obyczajów, nawyków²².

Idee wywodzone z przeświadczenia o wpływie środowiska na organizację społeczną dostrzegamy także w późniejszej i współczesnej myśli zachodniej. Do ważniejszych przedstawicieli tego stanowiska zaliczamy A. R. J. Turgota (1727-1781) i jego książkę *On Universal History*, a także Thomasa Malthusa (1760-1834), który nie tylko podkreśla wpływ różnych rodzajów środowiska przyrodniczego na człowieka, ale ukazuje też ograniczenia, jakie narzucały one człowiekowi. Uczonym, który idzie o krok dalej jest Carl Ritter (1779-1859), który stwierdza, że środowisko jest w stanie przesądzać o ścieżce rozwoju społeczności ludzkiej. Jego koncepcje są poparte opublikowanym przez Karola Darwina w roku 1859 dziełem *O powstawaniu gatunków*, w którym podkreśla ścisły związek organizmów z ich środowiskiem oraz mówi o wpływie doboru naturalnego.

Poglądy te doprowadzają do powstania koncepcji determinizmu środowiskowego, którego ważnymi przedstawicielami są Ellen Churchill Semple (1863-1932), Elsworth Huntington (1876-1947) oraz Griffith Taylor (1880-1963). W latach 20. i 30. XX w. koncepcja ta spotyka się z poważną krytyką. Większą popularność zyskuje koncepcja posybilizmu środowiskowego, głosząca, że środowisko przyrodnicze stwarza alternatywne możliwości ludzkiego rozwoju, a o wyborze konkretnej ścieżki rozwoju ostatecznie decyduje człowiek, który bierze pod uwagę właściwe mu uwarunkowania kulturowe²³. Relację pomiędzy człowiekiem i środowiskiem w swych publikacjach podejmują także Alfred Kroeber (1876-1960) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Daryll Forde *Habitat, Economy and Society* (1963) oraz Julian Haynes Steward *Theory of Culture Change* (1955)²⁴.

O ile stosunkowo wcześnie człowiek uświadamia sobie wpływ przyrody na życie jednostek i społeczeństw, o tyle przez wieki nie zdaje sobie sprawy ze swego wpływu na otaczającą go przyrodę. Początkowo jest to najprawdopodobniej konsekwencją jego skromnych możliwości technicznych, a więc niewielką skalą zmian wywołanych jego obecnością w przyrodzie. Stopniowo

²² Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty: Antyk 1997, księga I, rozdz. 3, s. 17. Podkreślenia w tekście zgodne z oryginałem.

²³ Por. I. G. Simmons, *Changing the Face of the Earth. Culture, Environment, History*, Cambridge: Blackwell Publishing 1990, s. 3-7.

²⁴ Por. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Walnut Creek: AltaMira Press 2001, s. 28, 664-665; por. także E. F. Moran, *People and Nature*, s. 28-30.

możliwości człowieka rosną i stanowią dla przyrody coraz poważniejsze zagrożenie. Nie przekłada się to jednak na wzrost świadomości człowieka na temat konsekwencji jego działań wobec przyrody. Jeszcze w początkach nowożytności tacy myśliciele jak Francis Bacon, Kartezjusz i Galileusz, postulując ingerencję w przyrodę przy pomocy nauki, naiwnie podzielają przekonanie o trwałości i niezmienności przyrody²⁵. Przekonanie to utrudniało refleksję nad możliwością dokonania znaczących zmian w przyrodzie, która wciąż wydaje się być wieczna i wszechpotężna. Bill McKibben uważa, że do dziś, ze względu na postrzeganie przyrody w perspektywach ‘czasu geologicznego’, ogół społeczeństwa nie ma poczucia, że działalność człowieka może istotnie przyrodę przemieniać. Wielu jest wciąż przekonanych, że Ziemia jest ogromna i nieogarniona dla naszych zmysłów²⁶.

Człowiek broniąc się przed przyrodą, jak symbolicznie ujmuje to Hans Jonas, buduje miasto, które ma być dla niego ostoją bezpieczeństwa i umożliwić mu tworzenie kultury. Na tym etapie rozwoju cywilizacji ludzkiej przyroda nie jest przedmiotem odpowiedzialności człowieka. Natura sama troszczy się o siebie, człowiek nie stanowi jeszcze dla niej poważnego zagrożenia²⁷. Stopniowy wzrost możliwości technicznych człowieka coraz bardziej zaburza – wydawałoby się – niezmienną i trwałą przyrodę²⁸. Nieodłączne pragnienie rozwoju człowieka, przejawiające się w rozwoju kultury, jest nierozzerwalnie związane z ingerencją w naturę. W tej perspektywie należy odczytać myśl Hansa Jonasa, zgodnie z którą:

gwałt zadawany naturze i cywilizowanie się człowieka idą ręką w rękę. Oba procesy przeciwstawiają się żywiołom, jeden przez zapuszczenie się w ich domenę i zapanowanie nad ich stworzeniami, drugi poprzez zbudowanie chroniącej przed nimi enklawy, kryjówek miasta i jego praw. Człowiek jest twórcą własnego życia jako życia ludzkiego, naginającym do swej woli i potrzeb warunki zewnętrzne...²⁹.

²⁵ Por. L. Schäfer, *Das Bacon'sche Ideal und die ökologische Krise*, w: C. Müller-Schöll, U. Bellut (red.), *Mensch und Moderne: Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989, s. 309-334.

²⁶ Por. B. McKibben, *The End of Nature*, New York: Random House 1989, s. 3-5.

²⁷ Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan 1995, s. 25-26.

²⁸ Por. W. Balée, *Historical Ecology: Premises and Postulates*, w: W. Balée (red.), *Advances in Historical Ecology*, New York: Columbia University Press 1998, s. 17.

²⁹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 23.

Pokazując historyczną dynamikę narastania ‘kwestii ekologicznej’, należy podkreślić, że ludzka obecność w świecie od zawsze jest dla przyrody niebezpieczna. Za wątpliwą należy uznać tezę, że naturalnym sposobem życia człowieka jest harmonijna koegzystencja z przyrodą. Idea ta jest wprawdzie głoszona już w starożytności i wraca wielokrotnie w oświeceniowej i późniejszej myśli europejskiej. Wydaje się, że jako pierwszy ideę tę zaprezentuje Wergiliusz w micie o Arkadii – idyllicznej krainie prostoty i szczęścia, której mieszkańcy wiedą idealnie szczęśliwe życie w zgodzie z naturą³⁰. Do najważniejszych dzieł literackich popularyzujących w nowożytnej Europie koncepcję arkadyjskiej harmonii człowieka z przyrodą należy *Sen nocy letniej* Williama Shakespeare'a (1564-1616) oraz utwór *Michał. Poemat pasterski* angielskiego poety Williama Wordswortha (1770-1850). Do prostego i skromnego życia na łonie przyrody zachęca w dziele pt. *The Natural History of Selborne* inny angielski pisarz – Gilbert White (1720-1793)³¹.

Współczesne badania nie potwierdzają jednak wcześniejszych przekonań o idyllicznej przyjaźni człowieka z przyrodą. Obecnie często przywołuje się wzajemnie przeciwstawne modele człowieka, który jest przyjazny i wrogi przyrodzie. Antropologia środowiskowa dostarcza wielu przykładów destrukcyjnej aktywności człowieka już w prehistorii i falsyfikuje opinie o jego rzekomych przyjaznych relacjach z przyrodą u progu rodzącej się cywilizacji³². Przykładem może służyć tzw. mit dziewiczej przyrody, który głosi, że Indianie północnoamerykańscy żyli w zgodzie z naturą i degradację środowiska przyrodniczego tego kontynentu zapoczątkowali dopiero europejscy osadnicy. Współczesne badania wykazują natomiast, że stan środowiska przyrodniczego Ameryki Północnej w roku 1492 był znacznie gorszy niż w wieku XVII. Głównym powodem takiego stanu rzeczy była zmniejszona antropopresja wynikająca ze znacznego zmniejszenia się populacji Indian spowodowanej chorobami przywiezionymi przez Europejczyków i niewielką liczbą europejskich osadników³³. Danych na ten temat dostarczają interdyscyplinarne

³⁰ Por. *Pasterskie Publiusza Wergiliusza Marona Rozmowy*, tłum. J. A. Kmita, opr. J. Wójcicki, Kraków: Księgarnia Akademicka 2011; por. T. Saunders, *Bucolic Ecology: Virgil's Eclogues and the Environmental Literary Tradition*, London: Duckworth 2008, s. 68-69; A. T. Tymieniecka, *Phenomenology of Life: Meeting the Challenges of the Present-Day World*, Dordrecht-Norwell: Springer 2005, s. 254-256.

³¹ Por. F. Van Dyke, *Conservation Biology: Foundations, Concepts, Applications*, Dordrecht-London: Springer 2008, s. 7; por. także D. Worster, *Nature's Economy. A History of Ecological Ideas*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1994, s. 3-25.

³² Por. E. Kośmicki, *Antropologia niszczenia środowiska. Próba charakterystyki głównych problemów*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1999, s. 82-86.

³³ Por. C. Ch. Mann, *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*, New York: Vintage

badania łączące wyniki takich nauk, jak: paleoklimatologia, etnohistoria, etnogeografia, archeologia i historia. Ich celem jest poznanie stanu środowiska przyrodniczego w minionych wiekach, a nawet tysiącletniach. Wyniki tych badań nie pozostawiają wątpliwości, że człowiek zawsze ingerował w przyrodę, zmieniając i niszcząc ją. Antropopresja ma miejsce od momentu pojawienia się człowieka na świecie. Jako istota wyjątkowa, wykraczająca ponad przyrodę, człowiek stopniowo dominuje poszczególne gatunki i bierze w posiadanie coraz większe obszary, zmieniając je systematycznie i nieodwracalnie. Wybitna specjalistka z zakresu ekologii historycznej – Carole L. Crumley stwierdza wręcz: „Nie ma na ziemi miejsca wolnego od wpływu człowieka”³⁴. Zdaniem licznych autorów tak ekspansywny styl obecności człowieka w przyrodzie swój kulminacyjny punkt osiąga w nowożytności europejskiej³⁵.

Oczywiste jest, że dynamika ludzkiej ingerencji w przyrodę wiąże się z dynamiką rozwoju cywilizacyjnego ludzkości. Edmund Kośmicki wskazuje na 5 etapów tej ingerencji:

1. okres równowagi ekologicznej pomiędzy populacją ludzką a ekosystemem;
2. okres narastania stopniowych przekształceń przyrody;
3. okres szybkich zmian środowiska na skutek działalności człowieka;
4. okres globalnego oddziaływania człowieka na środowisko;
5. hipotetyczna epoka noosfery³⁶.

W ostatnich dziesięciu tysiącach lat dokonuje się więcej fundamentalnych zmian w kulturze, skutkujących równie fundamentalnymi zmianami w środowisku przyrodniczym, jak przez całą wcześniejszą historię ludzkości. Następuje bowiem w tym okresie zasadnicza zmiana organizacji ludzkich społeczności z grup zbieracko-łowickich na pasterskie i rolnicze. Zapoczątkowuje to kolejne wielkie zmiany, które w niebywałym tempie wpływają na ekosystem całej planety. Pozwala to przejść ludzkości na zupełnie nowy poziom rozwoju cywilizacyjnego. Ten postęp cywilizacyjny zaczyna się od procesu sedentarizacji, poprzez powstanie złożonych struktur społecznych i urbanizację, aż po stworzenie cywilizacji nowożytnej³⁷. O systematycznie rosnącym tempie

Books 2006; por. także M. E. Harkin, D. R. Lewis (red.), *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*, Lincoln-London: University of Nebraska Press 2007; S. Krech, *The Ecological Indian: Myth and History*, W. W. Norton & Company 2000.

³⁴ C. L. Crumley (red.), *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, Santa Fe: School of American Research Press 1994, s. 239; por. także W. Balée, *Historical Ecology*, s. 14-19.

³⁵ Por. E. F. Moran, *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*, Boulder: Westview Press 2000, s. 68.

³⁶ Por. E. Kośmicki, *Antropologia niszczenia środowiska*, s. 84.

³⁷ Por. P. Smith, C. Young Jr., *The Evolution of Early Agriculture and Culture in Greater Mesopotamia: A Trial Model*, w: B. Spooner (red.), *Population Growth: Anthropological Implications*, Cambridge:

zmian dokonywanych przez człowieka w przyrodzie niech świadczy fakt, że 8 tys. lat przed Chrystusem wykorzystywał on bardzo niewielki obszar na produkcję żywności. Z czasem człowiek niebywale rozszerza zakres gospodarczego wykorzystania przyrody³⁸. O skali ingerencji człowieka w środowisko niech świadczy fakt, że przekształcenie pierwotnych ekosystemów na potrzeby rolnictwa powoduje niemal 12% utraty biomasy w skali globalnej, natomiast w przypadku terenów zniszczonych przez człowieka straty sięgają aż 27%. Szacuje się, że obecnie ok. 23% możliwych do wykorzystania terenów lądowych jest zdegradowanych w większym lub mniejszym stopniu, przez co znacznie obniża się produktywność tych obszarów. Stosowane technologie upraw rolnych przyczyniają się do wyjałowienia gleby oraz pustyńnienia i zasolenia znacznych obszarów rolniczych³⁹. Krótkowzroczna gospodarka leśna prowadzi do szybkiej deforestacji planety. Urbanizacja w sposób dramatyczny wpływa na środowisko przyrodnicze. Stale zwiększająca się liczba mieszkańców miast znacząco przyspiesza degradację wód, gleby i powietrza. Degradacja środowiska spowodowana aktywnością człowieka osiągnęła w wieku XX skalę globalną. Człowiek nie przeobraził znacząco jedynie 27% powierzchni ekosystemów lądowych, częściowo zmienił 36,7%, a całkowicie przekształcił 36,3% powierzchni wszystkich lądowych ekosystemów, wyłączając lodowce⁴⁰.

Stan ekosystemów wodnych nie jest dużo lepszy. Ze względu na utrudniony dostęp, człowiek dokonuje mniejszych zmian w morzach i oceanach niż na obszarach lądowych. Szacuje się, że ok. 60% ludzkiej populacji zajmują tereny wzdłuż wybrzeży morskich i oceanicznych w pasie o szerokości do 100 km, co znacząco wpływa na przybrzeżne ekosystemy wodne oraz zanieczyszczenie wód. Według danych z 1995 roku 22% łowisk morskich jest przełowionych, a kolejne 44% zbliża się do granic odpowiedzialnej eksploatacji⁴¹.

Badania paleoekologiczne potwierdzają, że na Ziemi pojawiają się i znikają kolejne gatunki. Wraz z pojawieniem się człowieka tempo wymierania gatunków rośnie jednak nawet tysiąckrotnie w stosunku do czasu, gdy człowiek nie zdominował jeszcze planety. Szacuje się na przykład, że w ciągu dwóch ostatnich tysiącleci człowiek przyczynia się do zagłady ¼ wszystkich gatunków ptaków. Obecnie zagrożonych wyginięciem jest 11% żyjących ptaków, 18% ssaków,

MIT Press 1972, s. 5-19 za M. Harris, *Culture, People, and Nature*, New York: Crowell 1975, s. 189.

³⁸ Por. I. G. Simmons, *Changing the Face of the Earth*, s. 1.

³⁹ Por. S. Pegov, *Anthropospheric and Anthropogenic Impact on the Biosphere*, w: S. E. Jorgensen, B. Fath (red.), *Encyclopedia of Ecology*, Amsterdam: Elsevier Science 2008, tom 1, s. 208.

⁴⁰ Por. tamże, s. 209.

⁴¹ Por. P. M. Vitousek et al., *Human Domination of Earth's Ecosystems*, „Science” 277(1997), s. 495.

5% ryb i 8% roślin⁴². Zabójcze dla wielu ekosystemów są także gatunki inwazyjne, które z powodu działań człowieka pojawiają się niemal we wszystkich ekosystemach. Na wielu wyspach roślinne gatunki inwazyjne są liczniejsze od gatunków rodzimych, a na znacznej części obszarów kontynentalnych odsetek ten przekracza 20%. Inwazja gatunków zwierzęcych jest jeszcze bardziej znacząca. Przykładem może być zatoka San Francisco, gdzie od roku 1850 odnotowuje się nowy gatunek inwazyjny co 9 miesięcy, od roku 1970 już co 6 miesięcy, zaś w ostatniej dekadzie nowe gatunki zwierzęce pojawiają się co 3 miesiące⁴³.

Zaprezentowane w ten sposób historyczne narastanie kryzysu ekologicznego wskazuje na powagę zagrożeń, przed jakimi staje ekosystem ziemski. Dziś mamy już pełną świadomość, że przyroda nie jest niezniszczalna, a człowiek dysponuje środkami zdolnymi do unicestwienia życia na całej planecie. Wiemy też, że więcej w nas z *homo devastans* niż z *noble savage*. Rozwój cywilizacji wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami w postaci wprowadzenia rolnictwa i hodowli, rewolucji przemysłowej, urbanizacji, wielkości populacji ludzkiej i konsumpcyjnego stylu życia powoduje określone skutki środowiskowe: wymieranie wielu gatunków flory i fauny, degradację i destrukcję całych ekosystemów, a ostatecznie zaburzenie ziemskiej homeostazy, której skutki są już dziś oczywiste.

Pojawienie się tych skutków jest jednak impulsem do refleksji nad zachodzącymi zmianami. Kwestia ekologiczna znalazła się w centrum świadomości nie tylko przedstawicieli nauk przyrodniczych, ale także humanistów, a nawet całych społeczeństw. Tak, jak swego czasu dojrzała kwestia niewolnicza, kwestia państwowa, kwestia społeczna, czy kwestia segregacji rasowej, powodując reakcję całych społeczności w celu zażegnania tych kwestii, tak obecnie jesteśmy w trakcie ekologicznego przebudzenia ludzkości stojącej wobec kwestii ekologicznej. Mamy do czynienia z licznymi inicjatywami politycznymi o zasięgu międzynarodowym, regionalnym i globalnym. Powstają instytuty badawcze, interdyscyplinarne zespoły uczonych, których celem jest właściwe zdiagnozowanie aktualnego stanu naszej planety oraz wskazanie przyczyn i mechanizmów rządzących kryzysem ekologicznym, a ostatecznie – przedstawienie sposobów jego rozwiązania. Efektem tych działań było wypracowanie idei zrównoważonego rozwoju, która wyznacza kierunek poszukiwań pokojowego współistnienia człowieka cywilizowanego z przyrodą pozaludzką. W poszukiwania te włączają się międzynarodowe gremia zrzeszające polityków, ekonomistów, prawników, ekologów, filozofów, a nawet ekoteologów i liderów religijnych.

⁴² Por. tamże, s. 498.

⁴³ Por. tamże.

1. 2. Humanistyczna perspektywa kwestii ekologicznej

Nie sposób dokładnie określić czasu, w którym ujawnia się humanistyczna perspektywa kwestii ekologicznej. Można z pewnością stwierdzić, że cztery ostatnie dekady XX w. niosą ze sobą systematyczny wzrost zainteresowania tą tematyką ze strony nauk społecznych i humanistycznych⁴⁴. Współcześnie, dokonując tej refleksji, coraz częściej uwzględnia się związek między cywilizacyjnymi zjawiskami zachodzącymi w społeczeństwie, a odpowiedzialnością człowieka za życie na Ziemi we wszystkich jego formach. Wydaje się, że zjawisko to należy łączyć ze wzrostem powszechnego zainteresowania i zaniepokojenia stanem środowiska przyrodniczego w drugiej połowie XX wieku, które doprowadza do powszechnego rozbudzenia świadomości ekologicznej w społeczeństwach Zachodu. U podstaw 'przebudzenia ekologicznego' leży wiele czynników. W opinii Petera Haya pierwszy impuls, który zapoczątkował ten proces ma charakter emocjonalny. Jest to głęboko odczuwany niepokój, wynikający ze skali degradacji przyrody uwidocznionej w XX wieku oraz ujawnionego w czasie II wojny światowej „szaleństwa zabijania i braku wrażliwości na różne przejawy życia”⁴⁵. Kolejnymi ważnymi źródłami rozbudzenia zainteresowania stanem ziemskiego ekosystemu są: literatura, napływające informacje o wyczerpywaniu się zasobów naturalnych oraz doniesienia naukowców na temat dramatycznej sytuacji naszej planety i działania międzynarodowych struktur politycznych. Dopiero później następuje pogłębiona refleksja filozoficzna, a z czasem także religiologiczna, teologiczna i artystyczna.

W drugiej połowie XX wieku człowiek zdaje sobie sprawę z globalnego i totalnego charakteru kryzysu ekologicznego⁴⁶. Degradacja przyrody przyjmuje bowiem globalną skalę oraz tak złożony charakter, że staje się totalnym zagrożeniem dla przetrwania człowieka, a nawet ocalenia na naszej planecie życia jako takiego. Tak postrzegane zagrożenie wymusza globalną i totalną odpowiedź człowieka. Stanowi z jednej strony impuls do podejmowania globalnych działań przez organizacje międzynarodowe, zaś z drugiej strony – do zaangażowania możliwie najszerszego spektrum specjalistów, którzy adekwatnie odpowiedzą na złożoność narastającego kryzysu. Do grona uczonych reprezentu-

⁴⁴ Por. K. Łastowski, *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako wiedzy humanistycznej*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1999, s. 11-12.

⁴⁵ Por. P. Hay, *Main Currents in Western Environmental Thought*, Sydney: University of New South Wales Press 2002, s. 2-3; por. H. Rolston III, *Challenges in Environmental Ethics*, w: M. E. Zimmerman et al., *Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall 1998, s. 136.

⁴⁶ Por. Z. Hull, *Współczesny kryzys ekologiczny a technika*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 10(1996), s. 178-179.

jących nauki techniczne i przyrodnicze, którzy dotychczas sami zajmowali się kryzysem ekologicznym, dołączają antropolodzy, politolodzy, socjolodzy, psychologodzy, prawnicy, ekonomiści, a także filozofowie i teolodzy, dzięki którym refleksja nad kryzysem staje się wszechstronna i komplementarna⁴⁷.

Prezentując wkład literatury w poszerzenie świadomości na temat zagrożeń ekologicznych i przez to poszerzenie przestrzeni debaty naukowej na ten temat, powszechnie przytacza się wydaną w 1962 roku książkę Rachel Carson pt. *Silent Spring*. Czterdzieści lat po jej pierwszej publikacji Edward O. Wilson w posłowniu do kolejnego jej wydania pisze:

Silent Spring wywołała elektryzujący wstrząs w świadomości społecznej i w rezultacie wpłynęła na ruch ekologiczny, dostarczając mu nowej treści i znaczenia. (...) Naukowcy byli świadomi problemu, ale w większości skupiali się jedynie na wąskich obszarach swoich badań. Osiągnięciem Rachel Carson jest połączenie ich wiedzy w jeden obraz, który wszyscy, zarówno naukowcy, jak i szerokie grono społeczeństwa mogą łatwo zrozumieć⁴⁸.

Podobnego zdania jest Bruno Fritsch, który uważa, że publikacja Carson zainicjowała w cywilizacji zachodniej powstanie humanistycznego nurtu ekologicznego, który obok innych nurtów społecznych wyznacza kierunek rozwoju naszej cywilizacji w ostatnich dekadach XX wieku⁴⁹.

Silent Spring nie jest jedyną literacką inspiracją dla budzącej się powszechnie świadomości ekologicznej. W tym samym czasie odkrywa się na nowo wcześniejsze dzieła popularyzujące piękno przyrody i konieczność jej ochrony. Sytuacja ta jest spowodowana poszukiwaniem teoretycznych podstaw naukowych inspiracji przebudzenia ekologicznego, bez których rodzący się nowy nurt byłby znacznie mniej skuteczny i wiarygodny. W latach 60. i 70. XX w. sięga się więc po pisma przedstawicieli tzw. transcendentalizmu nowoangielskiego – ruchu literacko-filozoficznego reprezentowanego m.in. przez takich myślicieli, jak: Ralph Waldo Emerson, William Wordsworth, Henry David Thoreau, Theodore Parker czy Sarah Margaret Fuller. Prace tych filozofujących literatów popularyzują szacunek dla przyrody nie tylko wśród ich współczesnych, ale także w czasie 'przebudzenia ekologicznego' drugiej połowy XX w.⁵⁰. Sięga się wów-

⁴⁷ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego...*, s. 196.

⁴⁸ E. O. Wilson, *Afterword*, w: R. Carson, *Silent Spring*, Boston-New York: Houghton Mifflin Company 2002, s. 357.

⁴⁹ Por. B. Fritsch, *Mensch, Umwelt, Wissen. Evolutionsgeschichtliche Aspekte des Umweltproblems*, Zürich-Stuttgart: Verlag der Fachvereine 1990, s. 9-17.

⁵⁰ Por. Wł. Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK

czas także po publikacje takich autorów, jak: John Muir, Peter Kropotkin oraz Aldo Leopold⁵¹. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście twórczość Emersona, gdzie przedstawia on ideę harmonijnej zgodności i współzależności człowieka i przyrody, od której człowiek może się wiele nauczyć. Dobrze ilustruje to przytoczony przez Konrada Waloszczyka fragment eseju Emersona pt. *Nature*: „Pośród natury porzucam swoje lata, jak wąż swą skórę, i w każdym wieku tu zawsze jestem dzieckiem. Pośród tych boskich plantacji panuje piękno, świętość i wieczny festiwal. Nie wyobrażam sobie, że mógłbym się nimi znużyć choćby za tysiąc lat. Pośród lasu powracam do rozumu i wiary...”⁵². Należy jednak zauważyć, że literatura poprzedzająca romantyczny zwrot ku przyrodzie często opisuje dziewiczą naturę jako szpetną i surową, czego przykładem może być użyte przez Andrew Marvella określenie na góry, który opisuje je jako „źle zaprojektowaną narośl”⁵³.

Wiele dla popularyzacji przyjaznych relacji człowieka do przyrody wnoszą książki: *Walden czyli życie w lesie* Henry'ego D. Thoreau⁵⁴, *Zapiski z Piaszczystej Krainy* Aldo Leopolda⁵⁵ i *The Earth as Modified by Human Action* George'a P. Marsha⁵⁶. Na uwagę zasługuje także publikacja Billa McKibbena z roku 1989 zatytułowana *The End of Nature*, która odgrywa rolę podobną do *Silent Spring*. Publikacja Rachel Carson jest książką popularyzatorską skierowaną do szerokich rzesz czytelników, mówiącą o dewastacji przyrody i nieoczekiwanych niebezpieczeństwach wynikających z techniki stworzonej przez człowieka. Książka McKibbena podobnie jest skierowana do szerokiego grona odbiorców, jako pierwsza porusza tak wszechstronnie zagadnienie globalnego ocieplenia, ukazując szerokiej opinii publicznej skalę zagrożeń z nim związanych. Obie książki wskazują też na ambiwalentny charakter techniki, która z jednej strony zapewnia człowiekowi sukces w panowaniu nad przyrodą, z drugiej zaś stanowi dla przyrody, a w konsekwencji dla człowieka, poważne i często nieuświadomiane niebezpieczeństwo. Przywołane tu jedynie hasłowo wybrane publikacje

2013, s. 19-20.

⁵¹ Por. P. Hay, *Main Currents in Western Environmental Thought*, s. 16.

⁵² K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa: PIW 1997, s. 230.

⁵³ Por. B. McKibben, *The End of Nature*, s. 51; por. także D. K. McColley, *Poetry and Ecology in the Age of Milton and Marvell*, Aldershot-Burlington: Ashgate 2007, s. 63-64.

⁵⁴ Książka pierwotnie wydana w roku 1854, wznowiona w 1962, wydanie polskie w 1991 roku.

⁵⁵ Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w roku 1949, wznowiono ją w roku 1966, doczekała się jeszcze wielu wydań w imponującym nakładzie, w języku polskim ukazała się w roku 2004.

⁵⁶ Książka wydana po raz pierwszy w roku 1864. Publikacja jest dostępna dzięki *The Internet Archive* <www.archive.org/stream/earthasmodifiedb00mars#page/n5/mode/2up>, (data dostępu: 10.01.2015).

należy łączyć z przebudzeniem ekologicznym oraz zapoczątkowaniem debaty społecznej i ujawnieniem się humanistycznego profilu kwestii ekologicznej.

Kolejnym ważnym czynnikiem skłaniającym do analizy stanu ekosystemu ziemskiego są publikacje przedstawicieli nauk szczegółowych zapowiadające rychłe wyczerpanie się zasobów naturalnych. Opracowania te wieściły nieuchronny kataklizm, który nastąpi, jeśli niezwłocznie nie zostaną podjęte radykalne przeciwdziałania na skalę globalną. Spektakularnym przykładem tego typu opracowań jest opublikowana w 1971 r. w wielu milionach egzemplarzy książka Jaya W. Forreстера *World Dynamics*. Autor prezentuje w niej symulację interakcji między różnymi czynnikami stanowiącymi dynamiczny system naszej planety. Zaproponowany przez niego model wskazuje na konieczność szczególnego uwzględnienia takich zmiennych, jak: populacja, zanieczyszczenia, nieodnawialne zasoby naturalne, światowy kapitał inwestycyjny oraz odsetek tego kapitału zainwestowany w rolnictwo. Przygotowany przez Forreстера model jest wykorzystany w głośnych raportach dla Klubu Rzymskiego: *Limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind* (1972)⁵⁷ oraz *Mankind at the turning point: the Second Report to the Club of Rome* (1974)⁵⁸. Przygotowane przez ekspertów raporty są w swej wymowie tak alarmistyczne, że elektryzują uwagę światowej opinii publicznej i wywierają presję na polityków w celu podjęcia konkretnych decyzji zmierzających do uniknięcia nieodwołalnej, jak zdawało się wówczas, katastrofy na skalę globalną.

Kolejną ważną inicjatywą, związaną z poszerzeniem dyskusji wokół kwestii środowiskowych, jest powstanie w roku 1974 Worldwatch Institute, którego celem jest budowanie zrównoważonego świata z uwzględnieniem potrzeb człowieka. Ta pozarządowa instytucja badawcza od lat gromadzi dane na temat stanu środowiska naturalnego. Dzięki rzetelnej pracy niezależnych ekspertów począwszy od roku 1975 Worldwatch Institute corocznie publikuje *Raporty o Stanie Świata*, w oparciu o które uczeni prowadzą naukowe analizy procesów zachodzących w ekosystemie ziemskim⁵⁹.

Świadomość narastającego kryzysu ekologicznego skłania polityków do zabrania głosu w tej sprawie. Wkrótce po ukazaniu się *Silent Spring* z inicjatywy prezydenta Johna Kennedy'ego ONZ ogłasza rok 1963 Rokiem Ochrony Środowiska, inicjując w ten sposób zaangażowanie tej organizacji i różnych

jej agend na rzecz przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu⁶⁰. O skali tego zaangażowania i panującej wówczas atmosferze zagrożenia świadczy opublikowany w roku 1969 raport sekretarza generalnego ONZ U Thanta zatytułowany *Problemy ludzkiego środowiska*. Dramatyczna wymowa raportu wskazuje na konieczność natychmiastowego zaangażowania się w działania naprawcze. Fragment tego dokumentu jest przywołany przez autorów pierwszego raportu dla Klubu Rzymskiego:

Nie chciałbym, aby moje słowa zabrzmiały zbyt dramatycznie, ale na podstawie danych, do których mam dostęp jako sekretarz generalny, mogę wysunąć tylko jeden wniosek, a mianowicie, że członkom Narodów Zjednoczonych pozostało może 10 lat na uregulowanie zastarzałych waśni i podjęcie wspólnej ogólnosiwiatowej inicjatywy w celu zahamowania wyścigu zbrojeń, poprawy warunków środowiskowych człowieka, zlikwidowania groźby eksplozji demograficznej oraz nadania należytego rozmachu wysiłkom w dziedzinie rozwoju. Jeżeli w ciągu najbliższego dziesięciolecia nie zorganizuje się takiego współdziałania na skalę światową, to obawiam się, że wspomniane przeze mnie problemy osiągną tak zatrważające rozmiary, że ich opanowanie nie będzie już w naszej mocy⁶¹.

Ważnym czynnikiem podtrzymującym uwagę światowej opinii publicznej oraz mobilizującym do wszechstronnej refleksji nad wzbierającą kwestią ekologiczną jest kryzys paliwowy lat 70. XX wieku, kiedy to obywatele bogatych krajów rozwiniętych namacalnie doświadczają problemów z zaopatrzeniem w paliwo. Takie tematy, jak: liczebność ludzkiej populacji, produkcja odpadów przemysłowych, skutki powszechnej chemizacji w rolnictwie, wielkość zasobów naturalnych i sposób korzystania ze zdobyczy cywilizacyjnych stają się wówczas przedmiotem ożywionych dyskusji całych społeczeństw⁶².

Efektom panującej w tym czasie atmosfery jest zorganizowanie przez UNESCO cyklu konferencji podejmujących refleksję nad zagadnieniami środowiskowymi. Konferencje te odbywają się niemal we wszystkich regionach świata w celu zmobilizowania ich przedstawicieli przed zaplanowaną przez ONZ w Sztokholmie na rok 1972 pierwszą ogólnosiwiatową konferencją na temat naturalnego środowiska człowieka (UNCHE). Zgromadzeni w Sztokholmie

⁵⁷ Polskie wydanie: D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens, *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1973.

⁵⁸ Polskie wydanie: M. Mesarović, E. Pestel, *Ludzkość w punkcie zwrotnym: Drugi Raport dla Klubu Rzymskiego*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1977.

⁵⁹ Por. oficjalna witryna Worldwatch Institute: <www.worldwatch.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁶⁰ Por. Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, s. 24.

⁶¹ D. H. Meadows et al., *Granice wzrostu*, s. 37.

⁶² Por. R. F. Sadowski, *Ekologiczne zaangażowanie polskiej młodzieży jako przykład korzystania z wolności na tle zachodnich społeczeństw demokratycznych* w: R. F. Sadowski (red.), *Młodzież w przestrzeni wolności. W poszukiwaniu odpowiedzi na zmiany ustrojowe zapoczątkowane w roku 1989*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego 2014, s. 187-188.

mie reprezentanci 113 państw przyjmują *Deklarację Sztokholmską*⁶³, w której określa się zasady działań na rzecz przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu oraz powołuje do istnienia nową agendę ONZ – United Nations Environment Programme (UNEP), której celem jest monitorowanie spraw środowiska naturalnego na poziomie globalnym i regionalnym oraz koordynacja oenwetowskich działań środowiskowych⁶⁴.

Zapoczątkowane w ten sposób światowe konferencje stają się forum wymiany myśli oraz ustaleń międzynarodowych w sprawach dotyczących ochrony przyrody. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć konferencję w Nairobi (1982), podczas której przyjęto *Deklarację z Nairobi*⁶⁵ oraz konferencje określane jako Szczyty Ziemi (Earth Summit) poświęcone wdrażaniu idei zrównoważonego rozwoju: Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro z 1992 r., podczas którego sformułowano 27 zasad na temat środowiska i rozwoju oraz zaproponowano program ochrony środowiska na XXI wiek – *Agenda 21*⁶⁶, Szczyt Ziemi w Johannesburgu w 2002 r. (Rio+10)⁶⁷ oraz kolejny Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro w 2012 r. (Rio+20)⁶⁸. Na uwagę zasługują także organizowane corocznie przez ONZ, począwszy od roku 1995, ramowe konferencje Narodów Zjednoczonych na temat klimatu tzw. COP. Do najważniejszych z cyklu tych spotkań należy konferencja w Kioto (COP 3) w roku 1997, na której przyjęto *Protokół z Kioto*⁶⁹ ograniczający emisję gazów cieplarnianych i konferencja w Kopenhadze w 2009 roku (COP 15). Dwa spośród szczytów klimatycznych odbywają się w Polsce (Poznań COP 14 – 2008 i Warszawa COP 19 – 2013). Każda z konferencji organizowanych przez ONZ, oprócz spotkań polityków negocjujących konkretne ustalenia, jest także okazją do spotkań przedstawicieli nauk

⁶³ Por. ONZ, *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, <www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503>, (data dostępu: 10.01.2015). Sekretarz ONZ zlecił przed Konferencją Sztokholmską przygotowanie wstępnego raportu, który opublikowany w wielu językach znacząco wpłynął na wynik konferencji. Raport ten zatytułowany Only One Earth – Nous n'avons qu'une Terre został opublikowany przez Barbarę Ward i Rene J. Dubos pod tytułem *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet* w kwietniu 1972 roku na dwa miesiące przed Konferencją Sztokholmską.

⁶⁴ Por. oficjalna witryna UNEP: <www.unep.org/About/>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁶⁵ Por. ONZ, *Nairobi Declaration*, <www.un-documents.net/nair-dec.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁶⁶ Por. UNCED, *Agenda 21*, Conches: United Nations Conference on Environment and Development 1992.

⁶⁷ Por. ONZ, *Earth Summit 2002*, <www.earthsummit2002.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. ONZ, *Kyoto Protocol to the United Nations Framework Convention on Climate Change*, <www.unfccc.int/resource/docs/convkp/kpeng.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

szczegółowych, społecznych i humanistycznych oraz reprezentantów organizacji pozarządowych, ruchów ekologicznych, a także liderów religijnych, którzy prowadzą namysł nad kryzysem środowiska naturalnego⁷⁰.

Analizując początkową aktywność przedstawicieli ruchów środowiskowych w Europie, Ameryce Północnej i Australii, Peter Hay wskazuje na występujące między nimi różnice, które wpływają na sposób refleksji nad zagrożeniami środowiskowymi. Jego zdaniem, przynajmniej w początkach 'przebudzenia ekologicznego', Europejczycy koncentrują się w swych badaniach i działaniach wokół dwóch podstawowych kwestii: pokoju oraz sprzeciwu wobec energii atomowej. Amerykanie i Australijczycy zaś źródło swej aktywności wiążą bardziej bezpośrednio z doświadczeniem dziewiczej przyrody⁷¹. Tezę tę wydaje się potwierdzać austriacki uczony Konrad Lorenz, który na podstawie refleksji nad położeniem cywilizowanej ludzkości mówi, że ekologiczne wysiłki powinny obejmować zarówno ochronę przyrody, jak i działania na rzecz światowego pokoju zagrożonego użyciem broni jądrowej⁷². Jeszcze dobitniej wyrazi to w przemówieniu wygłoszonym w 1973 r. podczas odbierania Nagrody Nobla. W wystąpieniu, które w poszerzonej wersji opublikował jako *Osiem grzechów śmiertelnych cywilizowanej ludzkości*, mówi, że najgroźniejszym grzechem wynikającym z działania człowieka niezgodnego z jego naturą, który sprowadza na ludzkość śmierć, jest użycie broni nuklearnej⁷³.

Peter Hay uważa, że różnica w podejściu Europejczyków oraz Amerykanów i Australijczyków wynika z różnych doświadczeń obu środowisk. W Europie, poza nielicznymi obszarami Skandynawii, prawie nie ma już terenów, na których występuje dziewicza przyroda. Natomiast w Ameryce i Australii terenów takich jest wciąż dużo i to troska o ich ochronę jest ważnym źródłem badań i działań wrażliwych ekologicznie Amerykanów i Australijczyków. W konsekwencji zauważa, że europejskie środowiska ekologiczne są silniej zaangażowane politycznie niż ekolodzy amerykańscy i australijscy.

⁷⁰ O niebywałej zmianie w podejściu do kwestii ekologicznej oraz zaangażowaniu w tę sprawę niech świadczą liczby osób gromadzących się na kolejnych międzynarodowych konferencjach. Przykładowo, w Szczycie Ziemi w Rio w roku 1992 wzięło udział 118 głów państw oraz 60 ministrów reprezentujących swoje kraje, co daje łączną liczbę 178 państw uczestniczących w konferencji. W negocjacjach uczestniczyło 7 tys. urzędników, 30 tys. orędowników spraw ekologicznych i 7 tys. dziennikarzy. Por. H. Rolston III, *The Future of Environmental Ethics*, „Ethics Journal” 8(2007)1, s. 2.

⁷¹ Por. P. Hay, *Main Currents in Western Environmental Thought*, s. 17.

⁷² Por. K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, PIW: Warszawa 1986, s. 5; por. także Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, w: M. Lubański, Sz. W. Ślaga (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, tom 13, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1991, s. 246.

⁷³ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, tłum. M. K. Wilson, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1973, s. 99-100.

Przykładem może tu być wspomniany Konrad Lorenz, który wprawdzie nie jest zawodowym politykiem, ale w roku 1978 aktywnie angażuje się w referendum na temat wykorzystania energetyki jądrowej w Austrii, zdecydowanie występując przeciw tej propozycji⁷⁴. Kolejni Europejczycy, którzy angażując się w pogłębioną refleksję nad kryzysem ekologicznym prowadzą jednocześnie aktywną działalność polityczną to Ernst Ulrich von Weizsäcker oraz Klaus Michael Meyer-Abich. W obu przypadkach działalność polityczna jest środkiem do realizacji wypracowanych przez siebie programów ekologicznych⁷⁵. Zdaniem Haya to właśnie podnoszenie takich tematów, jak pokój i zagrożenie nuklearne przyczynia się do powstania w wielu państwach europejskich partii zielonych, które zyskują w Europie wielu zwolenników. Partie te odwołują się do politycznych tradycji socjalistycznych i neoliberalnych, w których tematy te zajmują ważne miejsce. Wrażliwość na ochronę szybko znikających obszarów dzikiej przyrody obecna w środowisku pozaeuropejskim udziela się także Europejczykom i systematycznie rosnącemu gronu uczonych zajmujących się tą tematyką na całym świecie. Pokazują to stale rosnące statystyki dotyczące prawnie chronionych obszarów przyrodniczych⁷⁶.

Wraz z pogłębieniem się dyskusji nad kryzysem ekologicznym i dostrzeżeniem jego złożoności zdano sobie sprawę, że problemów przyrody i żyjącego

⁷⁴ Zaangażowanie Konrada Lorenza w troskę o środowisko oraz wielki autorytet, jakim cieszył się w Austrii było przyczyną powszechnego przekonania, że jest on „ekologicznym sumieniem narodu”. Por. B. Lötsch, *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen: Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, Piper: München-Zürich 1984, s. 112-136.

⁷⁵ E. U. von Weizsäcker jest autorem kluczowej dla ekologicznego myślenia o współczesnej gospodarce książki pt. *Mnożnik Cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*. Z jednej strony jest założycielem i wieloletnim prezesem Wuppertal Institute for Climate, Environment and Energy oraz członkiem i współprezesem Klubu Rzymskiego, z drugiej zaś strony jest zaangażowanym politykiem – od 1966 należy do SPD, a w latach 1998-2005 był członkiem Bundestagu. K. M. Meyer-Abich jest wybitnym filozofem przyrody, autorem wielu opracowań na temat współczesnego kryzysu ekologicznego, a jednocześnie zaangażowanym działaczem politycznym i członkiem licznych niemieckich komisji parlamentarnych działających na rzecz ochrony przyrody m.in. komisji „Przyszłościowa polityka energetyczna” (1979-1982) i „Ochrona ziemskiej atmosfery” (1987-1994). Zaproponowana przez Meyer-Abicha koncepcja pokoju człowieka z przyrodą opiera się na uzgodnieniu politycznej i gospodarczej organizacji społeczeństwa industrialnego z porządkiem przyrody. Por. P. Selmaj-Pomaska, *Klaus Michaela Meyera-Abicha idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” (2011)3, s. 345, 349.

⁷⁶ W latach 1900-1950 utworzono na świecie ok. 600 terenów chronionych ze względu na ich walory przyrodnicze, do roku 1960 było ich już ok. 1000. Przebudzenie świadomości ekologicznej spowodowało, że obecnie takich terenów jest na świecie ok. 110 tys. i ich liczba stale rośnie. W roku 1990 World Parks Commission wyznaczyła sobie za cel ochronę 10% powierzchni naszej planety. Następnie cel ten poszerzono, wyznaczając do ochrony 20% ziemskich powierzchni lądów. Obecnie prawną ochroną objęta jest łączna powierzchnia 11,75 mln mil kw. Por. M. Dowie, *Conservation Refugees*, „Cultural Survival Quarterly” 34(2010)1.

w niej człowieka nie da się rozwiązać przy pomocy samych tylko środków technicznych i zaangażowania nauk szczegółowych⁷⁷. Opinię tę podzielają m.in. Ernst U. von Weizsäcker i Lothar Schäfer, którzy wskazują na konieczność poszerzenia refleksji o namysł filozoficzny⁷⁸. Co więcej, zwraca się uwagę, że próba samego tylko technologicznego przeciwdziałania kryzysowi przyrody nie tylko nie będzie skuteczna, ale będzie wręcz destrukcyjna zarówno dla przyrody, jak i samego człowieka⁷⁹. Konieczność włączenia nauk humanistycznych do namysłu nad przyczynami, przebiegiem i konsekwencjami narastającego kryzysu staje się oczywista⁸⁰. Opinię taką podziela Peter Hay, stwierdzając, że „filozofów i teoretyków dzisiejszego ruchu ekologicznego poprzedzali prorokujący zagładę naukowcy i skupiający się na konkretnych zagadnieniach ich kontynuatorzy”⁸¹.

Świadomość niewystarczalności nauk przyrodniczych i technicznych skłania do włączenia się filozofów do debaty nad kryzysem ekologicznym oraz ukazania go jako kryzysu kultury. Przynajmniej początkowo prym wiodą tu filozofowie amerykańscy i australijscy, co, jak się wydaje, jest konsekwencją różnic inspiracji ekofilozoficznego środowiska europejskiego i pozaeuropejskiego. Chęć obrony dziewiczej przyrody implikuje powstanie nowych koncepcji filozoficznych, które uwzględniają odpowiedzialność człowieka za przyrodę, przyznają przyrodzie prawa oraz kwestionują tezę, że postawy moralne odnoszą się jedynie do relacji międzyludzkich. Poza pewnymi wyjątkami większość ekofilozofów z lat 70. i początku 80. XX w. tworzy poza europejskim środowiskiem naukowym. Na potwierdzenie tej tezy Peter Hay przywołuje nazwiska takich filozofów, jak zajmujący się prawami zwierząt Australijczyk Peter Singer, mówiący o ‘wrodzonych wartościach’ przyrody Amerykanin Baird Callicott i Australijczyk Richard Sylvan oraz charakteryzujący się w swych badaniach bardziej fenomenologicznym podejściem zwolennicy ekologii głębokiej Amerykanie Bill Devall i George Sessions oraz Australij-

⁷⁷ Por. Paweł VI, *List do Maurice Stronga sekretarza generalnego konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, Watykan: 1 czerwca 1972, <www.kns.gower.pl/pawel_vi/list.htm>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także C. Naumowicz, *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7(2009)1, s. 223.

⁷⁸ Por. E. U. von Weizsäcker, *Eine neue Politik für die Erde. Die globale Partnerschaft von Wirtschaft und Ökologie*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994; L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt: Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

⁷⁹ Por. Z. Łepko, *W sprawie polityki dla zrównoważonego rozwoju*, „Seminare” 29(2011)1, s. 88.

⁸⁰ Por. Wł. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, s. 7.

⁸¹ P. Hay, *Main Currents in Western Environmental Thought*, s. 16.

czycy John Seed i Warwick Fox⁸². O ile pierwsi europejscy zwolennicy troski o przyrodę angażują się politycznie, by realizować wypracowane przez siebie programy ochrony przyrody i walczyć o pokój, o tyle pierwsi amerykańscy miłośnicy przyrody walczą o ustanawianie kolejnych parków narodowych, by chronić zagrożone obszary dziewiczej przyrody⁸³.

Wyzwania ekologiczne, przed jakimi staje człowiek w drugiej połowie XX w. łączą się z filozoficznymi pytaniami o wartość przyrody i ocenę etyczną postaw człowieka wobec otaczającego go świata. Pojawiają się wówczas pytania z zakresu filozofii społecznej i politycznej, które dotyczą np. sprawiedliwości w kontekście emisji zanieczyszczeń, pozyskiwania zasobów naturalnych oraz ponoszenia niepożądanych konsekwencji tych aktywności. Stawia się też pytania o korzyści i zagrożenia wynikające z korzystania z przyrody przez poszczególne państwa i regiony oraz ich nieproporcjonalny w nich udział. Świadomość kruchości ziemskiego ekosystemu oraz skończoności jego zasobów, zarówno tych abiotycznych, jak i biotycznych, skłania do pytania o odpowiedzialność współczesnych względem przyszłych pokoleń. Myślenie w perspektywie odpowiedzialności międzypokoleniowej generuje też pytania o aktualny styl życia i nonszalancję, z jaką współczesne pokolenie podchodzi do skończonych zasobów naturalnych Ziemi. Pojawia się też pytanie o odpowiedzialność za pozaludzkie formy życia i stan planety, w jakim zostawimy ją kolejnym pokoleniom.

Filozoficzna refleksja nad kryzysem ekologicznym prowadzi do wniosku, że kryzys dotyczący przyrodę jest konsekwencją kryzysu kultury, u którego podstaw leży pozorny sukces człowieka. Człowiek, który jest częścią przyrody, a jednocześnie istotą z natury kulturową, tworzy kulturę i tak zachłystuje się swym sukcesem, że – wyalienowany z przyrody – zapomina, iż niszcząc przyrodę, zwraca się przeciwko sobie samemu. Kultura, która służy człowiekowi do obrony przed przyrodą, a następnie do jej opanowania doprowadziła do stanu, w którym człowiek niemal pokonał przyrodę. Zaburzenie proporcjonalnej równowagi przyrody i kultury sprowadza na tę pierwszą śmiertelną chorobę. Konieczna wydaje się więc terapia, która uświadomi powagę sytuacji, odejdzie od leczenia objawowego i doraźnego – jak miało to miejsce przy zaangażowaniu samych tylko nauk szczegółowych – i przejdzie do leczenia przyczyn. Niezbędne dla powodzenia tej terapii jest włączenie refleksji humanistycznej, która gwarantuje dalekosiężne i perspektywiczne myślenie o stylu obecności człowieka w świecie. Człowiek – jak proponuje K. M. Meyer-Abich – musi zawrzeć pokój z przyrodą, a następnie budować realistyczne partnerstwo kultury i przyrody w formie proporcjonalnej równowagi, jak sugerują A. Suchant-

⁸² Por. tamże, s. 17-18, 194-200.

⁸³ Por. R. F. Sadowski, *Ekologiczne zaangażowanie polskiej młodzieży...*, s. 184-186.

ke i H. Friedrich. Remedium na chorobę przyrody nie jest proste zastąpienie dominacji kultury dominacją przyrody. Trzeba tak budować tę złożoną równowagę, by zarówno kultura uwzględniała potrzeby przyrody, jak też przyroda odpowiadała na oczekiwania kultury. Tylko tak budowana ich wzajemna relacja może doprowadzić do symbiozy kultury oraz przyrody i zażegnać kryzys ekologiczny⁸⁴.

Systematyczna refleksja humanistyczna nad kryzysem ekologicznym doprowadziła z czasem do wyodrębnienia się szerokiego nurtu refleksji filozoficznej, najczęściej określanego wspólnym mianem ekofilozofii. Józef M. Dołęga wyróżnia aż dziewiętnaście koncepcji jej uprawiania⁸⁵. W polskiej literaturze przedmiotu stosuje się wiele określeń tego nurtu. Niektórzy znawcy tematu proponują zamiennie traktować takie określenia, jak: ekofilozofia, filozofia ekologii, filozofia ekologiczna, filozofia środowiskowa, ekologia humanistyczna, environmentalizm, ekologizm, a nawet praktyczna filozofia przyrody⁸⁶.

Ekofilozofia w sensie ścisłym pojawia się w latach 60. i 70. XX w. wraz z przebudzeniem ekologicznym oraz dostrzeżeniem konieczności poszerzenia debaty nad kryzysem ekologicznym⁸⁷. Jej inspiracje znajdujemy jednak w bogatej tradycji filozoficznej, szczególnie w dorobku filozofii przyrody. Zagadnienia filozoficzne, które obecnie uchodzą za 'ekologiczne' były podejmowane już wcześniej w różnych szkołach filozoficznych, które akcentowały wpływ przyrody na jakość ludzkiej egzystencji. Konrad Waloszczyk mówi wręcz, że pomimo tego, iż ostatnie stulecia są zdominowane przez nurty filozoficzne, które cechowała dominacja człowieka nad przyrodą, to już w starożytności dostrzegamy w tradycji filozoficznej 'zieloną nić'⁸⁸. Ilustrują to poglądy stoików, dla których przyroda jest organiczną całością przepojoną boskim pierwiastkiem, a mądrość człowieka przejawia się w harmonijnym przystosowaniu się do przyrody. Marek Aureliusz w II w. po Chrystusie wypowiada myśl, która dobrze komponuje ze współczesnym nurtem holistycznym w ekofilozofii:

⁸⁴ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego...*, s. 170-171.

⁸⁵ Por. J. M. Dołęga, *Nauki środowiskowe na początku XXI wieku*, „Pedagogia Christiana” 28(2011)2, s. 15-19.

⁸⁶ Por. Z. Hull, *Ekofilozofia i środowisko przyrodnicze*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 4(2006), s. 367.

⁸⁷ Konrad Waloszczyk wymienia dwanaście czynników, które w jego opinii, przyczyniły się do powstania ekofilozofii. Por. K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej 1996, s. 200-207.

⁸⁸ Por. K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, s. 229-230.

Zawsze patrz na wszechświat jako na jedno stworzenie, mające jedno ciało i jedną duszę. Pomyśl, jak wszystko dzieje się za jednym jego odczuciem, jak on wszystko tworzy za jednym popędem i jak wszystko jest przyczyną wszystkiego, co się dzieje; i jakie wzajemne powiązanie i splątanie wszystkiego⁸⁹.

Wielu współczesnych ekofilozofów odrzucających paradygmat antropocentryczny odwołuje się do panteistycznej koncepcji Spinozy. Inni czerpią z bliższej nam historycznie niemieckiej filozofii życia zainspirowanej twórczością Jean-Jacquesa Rousseau. Do najważniejszych przedstawicieli tego nurtu należą: Johann G. Herder, Johann W. Goethe, Friedrich W. J. Schelling, Arthur Schopenhauer, Friedrich W. Nietzsche, Hans Driesch, Ludwig Klages, Oswald Spengler i Jakob von Uexküll. Współcześni ekofilozofowie sięgają także do tradycji romantycznych w filozofii i poezji obecnych w literaturze języka angielskiego. Na szczególną uwagę zasługują tu tacy autorzy, jak: George Gordon Byron, Percy Shelley, William Wordsworth, William Blake czy Ralph Waldo Emerson⁹⁰. Także niemiecka tradycja romantyczna dostarcza wielu przykładów tęsknoty człowieka za jednością z przyrodą, o której pisali: Friedrich Schleiermacher, Heinrich Schubert, Franz von Baader, Friedrich Hölderlin, Heinrich Steffens, Friedrich N. Novalis oraz August i Friedrich Schlegl. Szacunek wobec przyrody, a nawet głęboką jej mistykę dostrzegamy także w twórczości polskich wieszczów narodowych: Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego czy Zygmunta Krasińskiego⁹¹.

Kolejną inspiracją wpływającą na rozwój ekofilozofii jest przeniesienie przez Herberta Spencera i Ernsta Haeckla idei ewolucjonizmu z biologii do nauk społecznych. Przyczynia się to do nowego spojrzenia na rozwój społeczny i cywilizacyjny. Do grona filozofów, którzy inspirowali swoimi pomysłami współczesną ekofilozofię należą: na gruncie europejskim Aldous Huxley, Pierre Teilhard de Chardin i Albert Schweitzer, natomiast na gruncie amerykańskim – Aldo Leopold. Duży wpływ na kształt współczesnej ekofilozofii wywierają koncepcje dwóch wybitnych uczonych austriackich – ewolucyjna teoria poznania Karla R. Poppera oraz filozofia Konrada Lorenza i jego uczniów: Ruperta Riedla, Franza M. Wuketitsa i Irenäusa Eibl-Eibesfeldta⁹².

⁸⁹ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Warszawa: PWN 1984, księga IV, nr 40, s. 40.

⁹⁰ Por. K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, s. 192-193.

⁹¹ Por. I. S. Fiut, *Prekursorzy myślenia ekofilozoficznego*, s. 15-18; por. także K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, s. 229-231.

⁹² Por. E. F. Schumacher, *Małe jest piękne: ekonomia z założeniem, że człowiek się liczy*, tłum. E. Szymańska-Wierzyńska, J. Strzelecki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2013.

Ekofilozofowie odwołują się też do myśli Alfreda Northa Whiteheada i Martina Heideggera. Zaproponowana przez Whiteheada całościowa koncepcja świata jako organizmu, która przyjmuje, że każdy byt jest połączony ze wszystkimi innymi bytami we wszechświecie i odzwierciedla w sobie cały wszechświat jest wykorzystywana m.in. przez Henryka Skolimowskiego i Thomasa Berrego. W swych publikacjach ekofilozofowie nawiązują także do Whiteheadowskiej koncepcji Boga obecnego w świecie. Heidegger z kolei jest filozofem, na którego chętnie powołują się krytycy współczesnego modelu techniki. Postawiona przez niego teza, że w nowożytności człowiek utracił kontrolę nad techniką dobrze bowiem komponuje ze współczesną diagnozą kryzysu ekologicznego jako kryzysu kultury i współgra z zaproponowaną przez Adorna i Horkheimera dialektyką oświecenia. Ekofilozofowie odwołują się także do Heideggerowskiej idei 'bycia' oraz roli człowieka, który jest pasterelem, a nie panem tego bycia⁹³.

Na kierunki rozwoju filozofii środowiskowej wpływa także krytyka cywilizacji industrialnej i ekonomii bezwzględnie nastawionej na zysk. Krytykę taką podejmuje m.in. Ernst Friedrich Schumacher, który zwraca uwagę filozofów na konieczność podejmowania w ich refleksjach zagadnień ekonomicznych. Kwestionuje on stereotyp jakoby tylko zamieszkiwanie w dużych aglomeracjach gwarantowało 'dobre życie', którego pozbawieni są mieszkańcy małych miejscowości skazani na 'nędzę życia'⁹⁴. Schumacher jest zdania, że wzrost gospodarczy, który jest udziałem państw rozwiniętych, w rzeczywistości powoduje dramatyczne obniżenie 'jakości życia' w tych państwach. W jego opinii globalna degradacja przyrody jest konsekwencją ideologii gigantomanii przemysłowej i organizacyjnej inspirowanej mentalnością 'ekonomicznej metafizyki wydajności', którą określa jako 'religię ekonomiczną Zachodu'. Schumacher proponuje 'nową ekonomię', która dzięki samoograniczeniu konsumpcji dóbr materialnych i ich merkantylnych pochodnych kładzie nacisk na zaspakajanie potrzeb duchowych i prowadzi do sposobu rozwoju człowieka opartego na rozwoju duchowym. Dobrostan człowieka upatruje on w optymalizacji konsumpcji dóbr materialnych i maksymalizacji konsumpcji dóbr duchowych. Ignacy Fiut uważa nawet, że można uznać Schumachera za prekursora idei rozwoju zrównoważonego ze względu na zastosowanie przez niego do rozważań ekofilozoficznych arystotelesowskiej zasady złotego środka oraz podkreślanie konieczności samoograniczenia człowieka⁹⁵.

⁹³ Por. K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, s. 232-233, 236.

⁹⁴ E. F. Schumacher, *Małe jest piękne: ekonomia z założeniem, że człowiek się liczy*, tłum. E. Szymańska-Wierzyńska, J. Strzelecki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2013.

⁹⁵ Por. I. S. Fiut, *Ekofilozofia – geneza, tematy i kierunki rozwoju*, w: I. S. Fiut (red.), *Ekofilozofia*.

Wspólnym elementem łączącym bardzo różnorodne gałęzie ekofilozofii jest powszechna w tym środowisku krytyka kartezjańskiego dualizmu ontologicznego rozdziałającego rzeczywistość na *res cogitans* i *res extensa*. Konsekwencją przyjęcia tego paradygmatu jest zredukowanie przyrody do jedynie fizykalnego wymiaru i utrata jej wewnętrznej wartości. Tak ujmowana przyroda staje się przedmiotem badań jedynie w perspektywie ilościowej. Zdaniem ekofilozofów daje to podstawy do nadużyć wobec przyrody, które skutkują współczesnym globalnym kryzysem ekologicznym. Jedynym bowiem kryterium wartości stosowanym wobec przyrody jest kryterium użyteczności. Kolejną konsekwencją dualizmu Kartezjusza jest przeciwstawienie sfery świadomości i sfery przyrody, co implikuje przeciwstawienie nauk humanistycznych i przyrodniczych, a w konsekwencji pozbawia człowieka komplementarnego spojrzenia na rzeczywistość⁹⁶.

Innym ważnym punktem odniesienia i zasadą wyznaczającą kierunek w refleksji ekofilozoficznej jest miejsce człowieka w świecie oraz przyjęta hierarchia bytów współtworzących przyrodę ożywioną i nieożywioną. Przyjmuje się w tym względzie dwa zasadnicze stanowiska, które posiadają jednak wiele subtelnie odróżniających się wersji – stanowiska antropocentryczne i anty-antropocentryczne. Pierwsze, tradycyjne stanowisko to *antropocentryzm*, u podstaw którego leży założenie, że człowiek jest najwyższą formą rozwoju przyrody, przewyższającą jakościowo wszystkie pozostałe jej przejawy. W swej mocnej formie antropocentryzm przyjmuje postać *humanocentryzmu* uznającego uprzywilejowane miejsce człowieka w świecie. Stanowisko to uzasadnia wyjątkową zdolnością człowieka do wartościowania, które opiera się na założeniu, że człowiek jako istota rozumna poznaje świat i posiada wiedzę na jego temat. Humanocentryzm głosi, że jedynie człowiek ma wewnętrzną wartość, ponieważ tylko on jest celem sam w sobie. Skrajna forma antropocentryzmu przybiera postać *szowinizmu gatunkowego*, który prowadzi do dyskryminacji wszystkich pozaludzkich gatunków oraz nie uwzględnia ich interesu. Głównym stanowiskiem anty-antropocentrycznym jest *biocentryzm*, który głosi, że człowiek, jako jeden z wielu gatunków, należy do wspólnoty biosfery na takich samych warunkach, jak wszystkie inne gatunki i nie przysługują mu żadne wyjątkowe prawa. Pogląd ten uznaje, że wewnętrzna wartość przysługuje wszystkim formom życia. Innymi stanowiskami anty-antropocentrycznymi są *ekocentryzm* i *patocentryzm*. Pierwsze – opiera się na założeniu, że wartość całych ekosystemów, w skład których wchodzi zarówno elementy biotyczne, jak i abiotyczne, jest wyższa niż wartość poszczególnych gatunków żyjących

Geneza i problemy, Kraków: Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie 2003, s. 21-24.

⁹⁶ Por. tamże, s. 28; por. także P. Stankiewicz, *Drogi ekofilozofii*, „Filo-Sofija” 3(2003)1, s. 194.

w tych ekosystemach, nie wyłączając z tego człowieka. Drugie – uzależnia wartość poszczególnych form życia od ich zdolności do odczuwania bólu i zależności od tego buduje hierarchię bytów tworzących przyrodę. Do popularnych stanowisk należy *fizjocentryzm* – koncepcja proponowana w praktycznej filozofii przyrody, w myśl której człowiek jest integralnym elementem dynamicznej przyrody. Pogląd ten akcentuje pokrewieństwo człowieka z przyrodą i przyznaje jej wartość ze względu na to – jak ujmuje to Hans Jonas – że niezależnie od człowieka jest ona w stanie stawiać cele, które sama osiąga. Wszystkie te cele objęte są celem nadrzędnym, którym jest fenomen życia, osiągający swą pełnię w człowieku⁹⁷.

Kolejnym ważnym tematem refleksji filozofii środowiskowej, a zarazem różnicującym poszczególne jej szkoły, jest opinia na temat wartości przysługujących poszczególnym elementom ziemskiego ekosystemu. Istnieją stanowiska głoszące, że człowiek jest jedynym bytem, który posiada wartość samą w sobie. Wszystkie inne byty posiadają natomiast wartość tylko ze względu na to, że są środkami do realizacji jego określonych celów. Wartość pozaludzkich bytów nie jest obiektywna i lokuje się poza nimi, nie należy bowiem do ich wewnętrznej natury bytowej i ma charakter instrumentalny. Wśród poglądów na wartość przyrody są i takie, które przyznają obiektywną wartość wszystkim bytom, niezależnie od człowieka i lokują ją w ich wewnętrznej naturze. Ich wartość jest obiektywna, ale nie musi być identyczna dla wszystkich bytów; może zależeć od natury poszczególnych bytów. Choć w myśl takiej koncepcji obiektywną wartość posiada cała przyroda ożywiona i nieożywiona we wszystkich swych przejawach, to jednak większa wartość będzie przysługiwać formom życia niż bytom reprezentującym przyrodę nieożywioną. Można też mówić o różnej wartości przysługującej poszczególnym formom życia np. ze względu na to, czy są formami przyrody dzikiej czy udomowionej, czy też formą życia osobowego⁹⁸.

Niezmiernie ważnym zadaniem jest określenie ram teoretycznych ekofilozofii łączącej w sobie wątki biologiczne, a szczególnie ekologiczne, z treściami filozoficznymi. Ustalenie statusu tej dyscypliny jest kluczowe dla rzetelności prowadzonej refleksji i wagi postulowanych przez ekofilozofów rozwiązań

⁹⁷ Por. I. S. Fiut, *Ekofilozofia – geneza, tematy i kierunki rozwoju*, s. 29; por. także Z. Wróblewski, *Ekologii filozofia*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 3, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2002, s. 67-77.

⁹⁸ Por. Z. Piątek, *Przyroda i wartość*, w: D. Karłowicz, *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków-Warszawa: Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1993, s. 159-175; por. także Z. Piątek, *Etyka życia*, w: J. Pawlica (red.), *Etyka. Zarys*, Kraków: Wydawnictwo UJ 1992, s. 109-199; Wł. Tyburski, *Uniwersalny wymiar etyki ekologicznej (środowiskowej)*, w: J. Sekuła (red.), *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, Siedlce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej 1994, s. 371-382.

narastającego kryzysu ekologicznego. Określenie statusu ekofilozofii, która łączy w sobie elementy nauk przyrodniczych i humanistycznych, wydaje się być trudne i jeszcze długo będzie wyzwaniem dla uczonych zajmujących się tą tematyką. Krzysztof Łastowski wskazuje na niespójność prezentowanych w polskiej literaturze prób określenia treści ekofilozofii i zarzuca im brak integracji wiedzy pochodzącej z takich dziedzin ludzkiego poznania, jak np. biologia, ekonomia, demografia, socjologia. Wspólne zadanie, przed którym stają te dyscypliny powinno polegać na zintegrowaniu treści na temat szeroko rozumianych relacji ekologicznych z wartościami proekologicznymi, czyli wartościami ważnymi z punktu widzenia człowieka, nie pomijając w tym kultury i dóbr wytworzonych w trakcie rozwoju cywilizacyjnego. Wskazując na zawartość merytoryczną ekofilozofii, należy uwzględnić jej status, przyrodnicze źródła i humanistyczne treści ekofilozofii, historyczne przesłanki poglądów ekofilozoficznych, interdyscyplinarny charakter ekofilozofii oraz to, czym ekofilozofia nie jest, a czym być powinna⁹⁹. Najczęściej w polskiej literaturze ekofilozoficznej określa się przedmiot tej dyscypliny jako wzajemne powiązania, relacje, oddziaływania i współzależności pomiędzy człowiekiem i przyrodą rozważane z punktu widzenia ich istoty, sposobów istnienia i poznania, wartościowania oraz kwalifikacji moralnej¹⁰⁰.

Kwestię tematyki ekofilozoficznej można nieco rozjaśnić, ujmując to zagadnienie etymologicznie. Ekofilozofia dokonywałaby więc refleksji na pograniczu zagadnień ekologicznych, tzn. należących do biologii jako nauki z jednej strony, i zagadnień natury ogólniejszej – np. zagadnień aksjologicznych, etycznych czy społecznych należących do filozofii – z drugiej strony. Mówiąc o metodzie badawczej ekofilozofii, Łastowski podkreśla, że nie mogą to być swobodne rozważania nad ideami filozoficznymi. Powinny one respektować naturalne ograniczenia poznawcze wpływające z żelaznych reguł nauki, które pozwalają osiągnąć rzetelne wyniki odnośnie do poszczególnych typów wiedzy¹⁰¹.

Debata nad zakresem przedmiotowym ekofilozofii i usytuowaniem jej w ramach filozofii wciąż się toczy. Obecnie ważne miejsce w tej debacie odgrywa ustalenie wzajemnej relacji między ekofilozofią i filozofią zrównoważonego rozwoju. Jedni, jak np. Zbigniew Hull, Włodzimierz Tyburski, Zdzisława Piątek, do swych badań ekofilozoficznych włączają problematykę zrównowa-

⁹⁹ Por. K. Łastowski, *Ekologia a filozofia*, s. 13-15.

¹⁰⁰ Por. Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1999, s. 69; por. także J. M. Dołęga, *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006)1, s. 19.

¹⁰¹ Por. K. Łastowski, *Ekologia a filozofia*, s. 16.

żonego rozwoju, traktując filozofię zrównoważonego rozwoju jako uzupełnienie ekofilozofii i jej subdyscyplinę. Inni, jak np. Andrzej Papuziński, podkreślają wzajemną odrębność tych dyscyplin i traktują filozofię zrównoważonego rozwoju jako niezależną dyscyplinę filozoficzną¹⁰². Papuziński przekonuje, że przedmiot ekofilozofii jest inny niż filozofii zrównoważonego rozwoju, który określa jako „*aspiracje ludzkości* rozpatrywane z punktów widzenia ich istoty, jakości życia, sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej i postępu społecznego – rozmieszczonych w obrębie perspektywy poznawczej określonej przez zasadę sprawiedliwości międzypokoleniowej”¹⁰³. Do najważniejszych pytań filozofii zrównoważonego rozwoju zalicza on m.in.: czy przyszłym pokoleniom przysługują jakiegokolwiek prawa? czy sprawiedliwość można rozpatrywać w perspektywie międzypokoleniowej? czym są tzw. słuszne aspiracje ludzkości i co je wiąże z jakością życia? jakie są kryteria odróżniające aspiracje słuszne od niesłusznych? czy ‘jakość życia’ to kategoria obiektywna czy subiektywna? Zasygnalizowane pytania określają specyficzny dla filozofii zrównoważonego rozwoju zakres przedmiotowy i zapewniają, jak uważa ich autor, status niezależnej dyscypliny filozoficznej. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień filozofii zrównoważonego rozwoju jest koncepcja sprawiedliwości międzypokoleniowej. Istnieje bowiem grupa filozofów reprezentowana przez Irenäusa Eibl-Eibesfeldta i Johna Passmore’a, która odnosi się krytycznie do tej koncepcji, podczas gdy inna, reprezentowana przez Hansa Jonasa, Dietera Birnbachera, Johna Rawlsa, Joela Feinberga, Roberta Speamanna, Karla Otta, Barbarę Chyrowicz, Tomasza Gałkowskiego i Remigiusza Sobańskiego stoi na stanowisku, że współcześni mają zobowiązania wobec przyszłych pokoleń¹⁰⁴.

Papuziński wskazuje na ważność w koncepcji zrównoważonego rozwoju takich zagadnień, jak: sprawiedliwość, moralność polityki, wspólnota polityczna, obywatelstwo, odpowiedzialność, prawa jednostki a prawa grupowe, potrzeby i pragnienia a roszczenia moralne i sytuuje filozofię zrównoważonego rozwoju wśród subdyscyplin filozofii politycznej. Swoje stanowisko w tej kwestii wspiera argumentacją innych uczonych podzielających jego opinie. Will Kymlicka podkreśla na przykład, że obecność zagadnienia zobowiązań moralnych człowieka wobec przyrody i zwierząt, które w jej opinii dotyczą fundamentalnych założeń moralności polityki i wspólnoty politycznej, przesądza o kwalifikacji tej koncepcji. Z kolei John Passmore akcentuje genezę filozofii

¹⁰² Por. A. Papuziński, *Teoretyczny status filozofii zrównoważonego rozwoju*, [maszynopis: tekst oddany do druku w księdze pamiątkowej poświęconej prof. Włodzimierzowi Tyburskiemu].

¹⁰³ A. Papuziński, *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych*, „Problemy Ekorozwoju” 2(2007)2, s. 33.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 37.

zrównoważonego rozwoju i wskazuje, że wyrosła ona w łonie ruchów politycznych oraz zwraca uwagę na fakt, że część ruchów environmentalistycznych przeobraziło się w partie polityczne. John Rawls natomiast podejmuje w swych badaniach dyskusję na temat praw zwierząt i choć nie zgadza się z taką tezą, to samo podjęcie tego zagadnienia sytuuje filozofię zrównoważonego rozwoju w filozofii politycznej¹⁰⁵.

Argumentacja Andrzeja Papuzińskiego na temat filozofii zrównoważonego rozwoju, przynajmniej po części, potwierdza uznanie ekofilozofii za filozofię społeczną. Wydaje się, że istnieje przynajmniej kilka powodów, dla których należałoby ją uznać za subdyscyplinę filozofii społecznej. Pierwszego argumentu dostarcza Aldo Leopold – ojciec ekofilozofii, który tworząc etykę ziemi, odwołuje się do sumienia ekologicznego, któremu nadaje wymiar społeczny. Leopold powie wprost: „Obowiązek nie ma znaczenia bez sumienia, a problemem, wobec którego stajemy jest rozszerzenie sumienia społecznego z ludzi na ziemię”¹⁰⁶. Drugim argumentem na rzecz uznania ekofilozofii za filozofię społeczną jest stale rosnący związek między biologią i naukami społecznymi. Proces wzajemnego godzenia nauk przyrodniczych i społecznych widać w propozycji polityki dla zrównoważonego rozwoju, u podstaw której leży globalne partnerstwo gospodarki i ekologii. W nurt godzenia obu gałęzi nauk wpisuje się propozycja polityki gwarantującej pokój między człowiekiem i przyrodą K. M. Meyer-Abicha oraz projekt ‘kapitalizmu ekologicznego’ E. U. von Weizsäckera¹⁰⁷. Kolejnym argumentem za uznaniem ekofilozofii za filozofię społeczną jest zakres przedmiotowy refleksji filozoficznych, które dotyczą m.in. polityki i ekonomii proekologicznej, ekosprawiedliwości, a nawet podejmowane przez środowiska feministyczne zagadnienie roli płci w kontekście kryzysu ekologicznego¹⁰⁸. Wydaje się więc, że istnieją przekonujące przesłanki do uznania ekofilozofii za filozofię społeczną, a filozofii zrównoważonego rozwoju za odrębną subdyscyplinę filozofii politycznej. Tak bowiem jak ekofilozofia i filozofia zrównoważonego pokrywają się częściowo i niekiedy trudno jest je rozgraniczyć, tak też dzieje się w przypadku filozofii społecznej i politycznej.

Humanistyczny nurt ochrony przyrody, będący źródłem ekofilozofii, jest określany także jako humanizm ekologiczny. Najpełniej przejawia się on w refleksji filozoficzno-etycznej wspartej takimi dyscyplinami humanistycznymi, jak ekopedagogika, ekopsychologia, ekoestetyka czy ekoteologia. Dyscypliny te uzupełniają nauki przyrodnicze, techniczne, ekonomiczne i prawne oraz

¹⁰⁵ Por. A. Papuziński, *Teoretyczny status filozofii zrównoważonego rozwoju*, maszynopis.

¹⁰⁶ A. Leopold, *A Sand County Almanac*, New York: Oxford University Press 2001, s. 174.

¹⁰⁷ Por. Z. Łepko, *W sprawie polityki dla zrównoważonego rozwoju*, s. 78-87.

¹⁰⁸ Por. I. S. Fiut, *Ekofilozofia – geneza, tematy i kierunki rozwoju*, s. 32.

stanowią komplementarną płaszczyznę namysłu nad kwestią ekologiczną. Włodzimierz Tyburski, mówiąc o filozoficznej refleksji nad kryzysem ekologicznym, rozdziela, a zarazem łączy ekofilozofię i etykę środowiskową. Wskazuje, że filozofia dostarcza teoretycznych podstaw i porządkuje często chaotyczne i żywiołowe dyskusje na temat kryzysu ekologicznego. Etyka środowiskowa natomiast wskazuje na potrzebę wypracowania właściwej hierarchii wartości, która uwzględnia przyrodę i wspomaga oraz uzasadnia wszelkie próby odpowiedzi na pytanie o stosunek człowieka do przyrody. Ponadto ekofilozofia wypracowuje teoretyczne podstawy odnoszenia się do destrukcyjnych procesów zachodzących w ekosystemie ziemskim oraz wyznacza kierunki praktycznych działań, które mają zapobiegać, lub przynajmniej redukować, niebezpieczne dla przyrody i człowieka konsekwencje jego działalności¹⁰⁹.

Powszechnie za ojca ekofilozofii uznaje się amerykańskiego filozofa amatora Aldo Leopolda, który w książce *Zapiski z Piaszczystej Krainy* daje początek współczesnej ekofilozofii i etyce środowiskowej. Radykalnie odrzuca on utylitarne stosunek do przyrody i poszerza granice biotycznej wspólnoty, włączając do niej świat istot pozaludzkich oraz Ziemię. Zaproponowana przez niego etyka ziemi (*Land Ethics*) poszerza przedmiotowy zakres etyki tradycyjnej o odniesienia człowieka do świata pozaosobowego¹¹⁰. Kontynuatorem myśli Leopolda jest filozof akademicki J. Baird Callicott, który proponuje teoretyczne podstawy holistycznego ujęcia ekofilozofii oraz prezentuje nowe spojrzenie na przyrodę – paradygmat ekocentryczny. Callicott inspirował liczne grono filozofów do podjęcia badań nad relacją człowieka do przyrody. Wydaje się, że najwybitniejszym spośród nich jest Holmes Rolston III. Tworzy on naturalistyczną koncepcję etyki środowiskowej, w której akcentuje odpowiedzialność człowieka względem przyrody. W holistycznym ujęciu etycznym wiele wysiłku wkłada w zagadnienie wartości przysługujących przyrodzie w różnych formach życia, wskazuje także na pierwszeństwo dobra ekosystemów przed dobrem indywidualnym. Rolston odróżnia się w tym od koncepcji etycznej Paula W. Taylora określanej jako ‘etyka szacunku dla natury’ (*Ethics of Respect for Nature*), w której przyjmuje on perspektywę spoglądania na przyrodę przez pryzmat dobra bytów jednostkowych. Wychodzi bowiem z założenia, że szacunek do przyrody wypływa z przeświadczenia, że każdy organizm, populacja i wspólnota żywych istot posiada dobro i wewnętrzną wartość. Do najpopularniejszych koncepcji etyki środowiskowej w ujęciu antropocentrycznym należy propozycja Johna Passmore’a, który jest zdania, że etyka tradycyjna dostarcza wystarczających narzędzi do udzielenia odpowiedzi na etyczne wyzwania

¹⁰⁹ Por. Wł. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, s. 7-8.

¹¹⁰ Por. Wł. Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, s. 21-22.

ekologiczne. Passmore kwestionuje konieczność poszerzenia przedmiotowego zakresu etyki o relacje człowieka do świata pozaludzkiego, twierdząc, że i tak relacje te mają charakter etyczny, ponieważ pośrednio – poprzez przyrodę – ostatecznie odnoszą się one do człowieka¹¹¹.

Wśród licznych nurtów ekofilozofii na uwagę zasługuje rozróżnienie na ekologię głęboką i płytką. Pierwsza opiera się na zasadach filozoficznych i mistyce natury, stawia sobie za cel pomyślność i rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi, ma być nie tylko wiedzą, ale i mądrością¹¹². Jej twórca, norweski filozof Arne Naess, uważa, że u podstaw ekologicznej refleksji muszą leżeć ‘głębokie pytania’ o wybór takiego modelu społeczeństwa, systemu wychowania, a nawet religii, które najlepiej przysłużą się wszystkim formom życia. Zwolennicy ekologii głębokiej proponują zastąpić obecną cywilizację pozytywistyczno-technokratyczną zorientowaną ekologicznie cywilizacją postindustrialną, agresywną gospodarkę rynkową chcą zastąpić *zieloną polityką* uwzględniającą ochronę różnorodności form życia. Natomiast konsumpcyjny styl życia proponują zastąpić *zieloną ekonomią*, której owocem ma być samowystarczalność ekonomiczna poszczególnych regionów wspomagana przez powściągliwy styl życia, który uwzględni potrzeby pozaludzkich form życia. Ponadto zwolennicy ekologii głębokiej krytycznie odnoszą się do paradygmatu antropocentrycznego i mechanistycznego oraz promują radykalny egalitaryzm. Ekologia głęboka dąży do zmiany świadomości społecznej, w której utrwalony jest model piramidy poszczególnych form życia z człowiekiem na jej czele i chce zastąpić go modelem ‘kręgu’ wskazującego na równość wszystkich form życia¹¹³. Ekologia głęboka stawia sobie też za zadanie pomoc ruchowi ekologicznemu poprzez dostarczenie mu filozoficznych podstaw. Ekologia płytka to termin użyty przez Arne Naessa na określenie tradycyjnego, antropocentrycznego modelu myślenia ekologicznego eksponującego emocjonalne związki człowieka z przyrodą. Myślenie to wyraża się w doraźnych i konkretnych działaniach chroniących wszystkie formy życia. Ważnym motywem tego modelu ochrony przyrody są przesłanki utylitarystyczne¹¹⁴.

Wymieniając najpopularniejsze ujęcia filozofii środowiskowej, nie sposób pominąć *eko-filozofię* Henryka Skolimowskiego, przy pomocy której chce on rozbudzać świadomość ekologiczną. Ma ona, jego zdaniem, wyprzeć zaborczą,

¹¹¹ Por. Wł. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, s. 10-11; por. także M. M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków: Wydawnictwo UJ 1992, s. 45-68, 81-91.

¹¹² Por. K. Waloszczyk, *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, s. 229.

¹¹³ Por. Wł. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, s. 10-11.

¹¹⁴ Por. A. Naess, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 16(1973)1-4, s. 95-100.

pasożytniczą i materialistyczną świadomością społeczeństwa konsumpcyjnego świadomością rewerencyjną, współczującą i współuczestniczącą w misterium życia. Skolimowski proponuje wizję świata jako sanktuarium, ma to wpłynąć na przededefiniowanie relacji człowieka do przyrody, które odtąd będą charakteryzować się czcią, szacunkiem i rewerencją. Eko-filozofia podkreśla odpowiedzialność człowieka za własne życie oraz pomyślność przyszłych pokoleń, środowiska i całej planety. W tak rozumianym świecie-sanktuarium człowiek pełni funkcję odpowiedzialnego kustosa, który cechuje się miłością i szacunkiem do życia oraz wyzbywa się pokusy dominacji nad przyrodą. Koncepcja ta głosi, że pomyślność Ziemi jest uzależniona od wprowadzenia myślenia ekologicznego, w którym płaszczyzna ekonomiczna nie odgrywa wiodącej roli. Myślenie takie powinno dotyczyć wszystkich przejawów życia ludzkiego, nie wyłączając z tego sfery politycznej, techniki, a nawet religii. Tak rozumiana eko-filozofia ma stać się nową matrycą w postrzeganiu całej rzeczywistości ze szczególnym uwzględnieniem relacji człowieka do przyrody. Intencją twórców tej koncepcji jest wypracowanie teoretycznych podstaw praktycznych działań. Aktualny stan ziemskiego ekosystemu wymusza na nas bowiem konieczność nie tylko dokonania teoretycznej oceny zachodzących w przyrodzie procesów, ale podjęcia konstruktywnych kroków w celu ocalenia Ziemi¹¹⁵.

Wśród dominujących współcześnie nurtów ekofilozoficznych znajduje się wyrosła w niemieckim środowisku filozoficznym *praktyczna filozofia przyrody*. Najczęściej za jej twórców uważa się Klause Michaela Meyer-Abicha, Hansa Jonasa i Gernota Böhmego¹¹⁶. W tej koncepcji szansę przezwyciężenia obecnego kryzysu ekologicznego widzi się w radykalnym zerwaniu z cywilizacją technokratyczną i próbie budowania cywilizacji ekologicznej, w której nauka i technika respektują potrzeby przyrody. Koncepcja ta opiera się na nowym rozumieniu obecności człowieka w przyrodzie poprzez wprowadzenie przez Meyer-Abicha terminu *Mitwelt* (współśrodowisko), który podkreśla fakt, że człowiek choć jest wyróżniającą się częścią przyrody, to jednak stanowi integralną jej składową. Jego wyjątkowy status opiera się na tym, że życie ludzkie jest najbardziej reprezentatywną formą życia przyrody, w której zawierają się wszystkie inne jego stadia. Meyer-Abich podkreśla to stwierdzając, że w człowieku przyroda najpełniej dochodzi do głosu¹¹⁷. Zbigniew Łepko, charakteryzując praktyczną filozofię przyrody, streścił jej naczelną tezę w krótkim

¹¹⁵ Por. Wł. Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, s. 29-30.

¹¹⁶ Por. Z. Łepko, *Ku ekofilozofii*, s. 21-34.

¹¹⁷ Por. Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, w: Dębowski J. (red.), *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia*, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1995, s. 37.

określeniu, które zdaje się oddawać zasadniczą jej treść „przyroda w człowieku i człowiek w przyrodzie”¹¹⁸.

Konsekwencją tak zdefiniowanego środowiska jest odejście od antropocentryzmu na rzecz paradygmatu fizjocentrycznego, który przypisuje całej przyrodzie wartość i uznaje ją za przedmiot ocen moralnych¹¹⁹. Twórcy tej koncepcji dostrzegają możliwość przewyciężenia kryzysu ekologicznego w zawarciu powszechnego pokoju przez reprezentantów środowiska, tj. człowieka i przyrodę. Pokój taki ma opierać się na pewnego rodzaju niespisanej kontrakcie, w którym człowiek, przyjmując prawo do panowania nad przyrodą, zobowiązuje się do wzięcia za nią odpowiedzialności. Meyer-Abich uważa, że pierwszym krokiem na drodze do osiągnięcia pan-współrodowskiego pokoju jest ‘zawieszenie broni’, podczas którego podda się analizie zarówno interesy człowieka, jak i interesy poza-ludzkiej przyrody celem oszacowania możliwego do przyjęcia poziomu wyrzeczeń ze strony człowieka oraz innych form życia¹²⁰.

Kolejnym nurtem filozofii środowiskowej jest ekofeminizm, który skupia w sobie wiele odmiennych stanowisk różniących się między sobą m.in. koncepcjami przyrody, hierarchią najgroźniejszych wyzwań ekologicznych oraz strategiami przewyciężenia kryzysu ekologicznego. Elementem wspólnym wszystkich odłamów ekofeminizmu jest wskazywanie na podobieństwo i związek pomiędzy seksizmem i degradacją przyrody¹²¹. Ekofeminizm głosi, że oba te zjawiska łączą się z dominacją mężczyzn, która ma podobny charakter, choć przybiera różne formy zależnie od przedmiotu dominacji. Zwolennicy ekofeminizmu są przekonani, że istnieje silny związek pomiędzy dominacją mężczyzn względem kobiet i dominacją człowieka względem przyrody. Uważają też, że dla zrozumienia jednej formy dominacji niezbędne jest zrozumienie drugiej jej formy. Zwolennicy tej koncepcji głoszą wręcz, że filozofia środowiskowa, która nie uwzględnia tego ważnego związku jest niepełna¹²². Jedną z pierwszych ekofeministek – Rosemary Radford Ruether ujęła to następująco:

¹¹⁸ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego...*, s. 85.

¹¹⁹ Por. K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien: Hanser 1984, s. 94.

¹²⁰ Por. K. M. Meyer-Abich, *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, w: H. Lübke, E. Ströcker (red.), *Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel*, München: Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh 1986, s. 103; por. także Z. Łepko, *Ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju*, „Seminare” 27(2010), s. 85.

¹²¹ Por. R. R. Ruether, *Ecofeminism: The Challenge to Theology*, w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 97.

¹²² Por. V. Davion, *Ecofeminism*, w: D. Jamieson (red.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden: Blackwell Publishers 2001, s. 233.

Kobiety muszą zrozumieć, że nie będzie dla nich wyzwolenia ani rozwiązania dla kryzysu ekologicznego w społeczeństwie, u podstaw którego leży model relacji polegających na dominacji. Muszą one zjednoczyć żądania ruchów kobiecych z żądaniami ruchów ekologicznych, aby radykalnie przekształcić podstawowe relacje społeczno-ekonomiczne i wartości stanowiące podstawę społeczeństwa industrialnego¹²³.

Ekofeminizm głosi konieczność odrzucenia wartości patriarchalnych i zastąpienia ich wartościami tradycyjnie przypisywanymi kobietom, do których zalicza miłość, współczucie, macierzyństwo, intuicję i wrażliwość. Podkreśla też większy związek kobiet z przyrodą, dzięki wyjątkowej roli kobiety w wydawaniu na świat potomstwa. Ekofeminizm często odwołuje się do wierzeń religijnych, w których promuje wiarę w bóstwo-kobietę i w ten sposób kontestuje tradycyjne religie z dominującym w nich obrazem bóstwa-mężczyzny oraz obwinia je o utrwalanie patriarchalnego modelu kultury. Wiele nurtów ekofeministycznych podkreśla, że u podstaw rozwiązania kryzysu ekologicznego leży konieczność usunięcia wszelkich form dominacji, której należy pozbywać się zarówno w stosunkach między płciami, w życiu społecznym, jak i w odniesieniu człowieka do przyrody. Jako przykład modelu, który porzuca męską dominację, zwolennicy ekofeminizmu wskazują przyrodę, która jest ‘doskonale ekofeministyczna’. Przyroda pozwala bowiem na dominację tych osobników, które najlepiej reprezentują interesy całego gatunku, niezależnie od płci dominującego osobnika. Ekofeminizm podkreśla też odpowiedzialność człowieka za przyrodę i przyrównuje model ideału takiej opieki do miłości matczynej, która darzy uczuciem dzieci bez względu na korzyści i czyni to bezwarunkowo. Należy podkreślić, że oprócz koncepcji teoretycznych ważnym elementem ekofeminizmu jest działalność polityczna i wszelkiego rodzaju działalność społeczna, dlatego też często określa się ten nurt ruchem ekofeministycznym¹²⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje sygnalizowana już wcześniej filozofia zrównoważonego rozwoju, która zasadza się na idei zrównoważonego rozwoju obecnej od kilku dziesięcioleci w przestrzeni politycznej, ekonomicznej, społecznej, naukowej, a także filozoficznej. Idę tę najczęściej przywołuje się w formie zaproponowanej przez wydany w roku 1987 oenzetowski raport *Nasza wspólna przyszłość*, który stanowi próbę całościowego spojrzenia na wyzwania,

¹²³ R. R. Ruether, *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York: Seabury Press 1975, s. 204.

¹²⁴ Por. Ch. Spretnak, *Ecofeminism: Our roots and flowering*, „Ecospirit” 3(1987)2, s. 2-9; por. także K. J. Warren, *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington: Indiana University Press 1996, s. ix-xxvi.

przed jakimi staje dziś świat¹²⁵. Atutem tego dokumentu jest szerokie rozumienie pojęcia ‘rozwój’, w którym nie ograniczono się jedynie do rozwoju ekonomicznego. Podobnie poszerzono rozumienie pojęcia ‘środowisko’, zdając sobie sprawę, że problemów środowiska nie da się rozwiązywać lokalnie i niezależnie, w ramach decyzji pojedynczych rządów¹²⁶. Raport definiuje rozwój zrównoważony, bazując na dwóch podstawowych terminach: ‘potrzeba’ oraz ‘ograniczenie’. Mówiąc o rozwoju, a więc zaspakajaniu potrzeb, wskazuje na konieczność uwzględnienia potrzeb najbardziej potrzebnych, podkreśla rzeczywistą wydolność przyrody w dostarczaniu dóbr potrzebnych do zaspakajania potrzeb. Fundamentem tak rozumianego rozwoju zrównoważonego jest taki sposób zaspakajania aktualnych potrzeb, który nie naraża możliwości ich zaspakajania przez kolejne pokolenia¹²⁷.

Ze względu na różne rozłożenie akcentów między poszczególnymi elementami współtworzącymi ideę rozwoju zrównoważonego Zbigniew Hull proponuje trzy typy rozumienia filozofii zrównoważonego rozwoju, które określa nawet trzema filozofiami zrównoważonego rozwoju. Podejście ochroniarsko-ekonomiczne określane jako filozofia równoważenia wzrostu lub filozofia ochroniarskiej ekonomii sprowadza ideę zrównoważonego rozwoju do wzrostu gospodarczego, który uwzględnia jednak ograniczenia i uwarunkowania przyrodnicze oraz społeczne. Podejście społeczno-przyrodnicze akcentuje w idei zrównoważonego rozwoju wartości społeczne kosztem wartości ekonomicznych i przyrodniczych. Natomiast podejście ekorozwojowe na pierwszy plan wysuwa wartości przyrodnicze i wskazuje konieczność dokonania głębokich zmian cywilizacyjnych. W podejściu tym podkreśla się, że istnienie i rozwój antroposfery są uzależnione od biosfery, a gospodarka stanowi podsystem ekosystemów. Pierwsze rozumienie idei zrównoważonego rozwoju ma charakter egocentryczny i dominuje w nim model człowieka określanego jako *homo oeconomicus*. Ujęcie drugie ma charakter socjocentryczny i promowany jest w nim obraz *homo socialis*. W trzecim sposobie rozumienia idei rozwoju

¹²⁵ Por. J. L. Caradonna, *Sustainability. A History*, New York: Oxford University Press 2014, s. 27; por. także H. Ciążela, *Idea zrównoważonego rozwoju a współczesna kondycja moralna*, „Prakseologia” 144(2004), s. 53-54.

¹²⁶ Por. A. Pawłowski, *Rozwój zrównoważony – idea, filozofia, praktyka*, Lublin: Komitet Inżynierii Środowiska PAN 2008, s. 42.

¹²⁷ Por. World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford-New York: Oxford University Press 1987, rozdz. 1, nr 27; rozdz. 2, nr 1. Literatura przedmiotu i liczne porozumienia międzynarodowe dostarczają wielu definicji rozwoju zrównoważonego, ich szczegółowa prezentacja i analiza nie wydaje się jednak ważna w tym miejscu. Istnieje wiele opracowań, które gruntownie analizują to zagadnienie. Jedną z najważniejszych jest książka Artura Pawłowskiego pt. *Rozwój zrównoważony – idea, filozofia, praktyka*, Lublin 2008.

zrównoważonego dominuje obraz *homo ecologicus* i podejście to ma najczęściej charakter ekocentryczny lub biocentryczny¹²⁸.

Wydaje się, że, poza pewnymi wyjątkami, większość filozofów zgodnie uznaje antropocentryczny charakter filozofii zrównoważonego rozwoju, który jest konsekwencją antropocentryzmu leżącego u podstaw idei zrównoważonego rozwoju tak wyraźnie podkreślanego w *Deklaracji z Rio de Janeiro*¹²⁹. Pierwsza spośród 27 zasad przyjętych w tym dokumencie mówi bowiem: „Istoty ludzkie znajdują się centrum troski zrównoważonego rozwoju. Mają one prawo zdrowego i produktywnego życia w harmonii z przyrodą”¹³⁰.

Niniejsza analiza rozwoju filozoficznej refleksji nad kryzysem ekologicznym pozwala jedynie wstępnie zarysować bogactwo i różnorodność ekofilozofii i etyki środowiskowej. Dla uporządkowania licznych i subtelnie różniących się między sobą stanowisk Włodzimierz Tyburski proponuje ich klasyfikację. Wyróżnia cztery zasadnicze grupy stanowisk: etyki antropocentryczne (homocentryczne), etyki biocentryczne (indywidualistyczne), etyki holistyczne (ekosystemowe) i etyki ochrony zwierząt. Podziału dokonuje ze względu na dwie przesłanki. Pierwsza z nich dotyczy określenia, które z elementów tworzących przyrodę wchodzi w zakres wartościowania moralnego. Druga przesłanka wskazuje na wartość, którą w ramach danej etyki środowiskowej uznaje się za wartość naczelną¹³¹.

Koncepcje antropocentryczne są najsilniej związane z etyką tradycyjną, akcentują wyjątkowość statusu moralnego człowieka i podkreślają jego dominację nad światem. Koncepcje te reprezentują więc w pierwszym rzędzie interesy człowieka kosztem pozaludzkich bytów. Etyka biocentryczna jest w wielu względach zaprzeczeniem etyki antropocentrycznej: rozszerza status moralny z człowieka na wszystkie istoty czujące i wrażliwe na ból, a nawet w niektórych swych wersjach, włącza wszystkie istoty żywe, nawet jeśli nie są zdolne do odczuwania bólu. Etyka biocentryczna stoi na stanowisku, że dobro istot pozaludzkich powinno być uwzględniane bez względu na to, czy stanowi ono środek do realizacji ludzkich celów. Koncepcja ta akcentuje prawo do życia

¹²⁸ Por. Z. Hull, *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta 2005, s. 52-63.

¹²⁹ Por. Z. Piątek, *Przyrodnicze i społeczno-historyczne warunki równoważenia ład ludzkiego świata*, „Problemy Ekorozwoju” 2(2007)2, s. 15-17.

¹³⁰ UNCED, *Rio Declaration on Environment and Development*, Rio de Janeiro 1992, <www.unesco.org/education/nfsunesco/pdf/RIO_E.PDF>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹³¹ Por. Wł. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1999, s. 101-102; por. także A. Skowroński, *Uwagi na temat „wartości chrześcijańskich” w etyce środowiskowej*, „Studia Elckie” 8(2006), s. 80-86.

wszystkich istot żywych, a za wartość fundamentalną uznaje samą zdolność do życia indywidualnych istot żyjących w naturalnych ekosystemach. Najbardziej obszerna w swym zakresie przedmiotowym jest grupa etyk środowiskowych określanych mianem etyki holistycznej. Koncepcja ta uwzględnia w swych refleksjach nie tylko wszelkie przejawy przyrody ożywionej, ale także przyrodę nieożywioną. Etyka holistyczna maksymalnie poszerza status moralny na całą biosferę, którą uznaje za dobro etyczne i przedmiot zobowiązań człowieka. Najwęższym zakresem charakteryzuje się etyka ochrony zwierząt. Koncepcja ta wyznacza zakres przedmiotu moralności do samych tylko gatunków zwierząt wyższych. Istnieją specjaliści, którzy ze względu na tak zawężony zakres tej koncepcji odmawiają jej statusu etyki środowiskowej. Inni zaś włączają ją do etyki środowiskowej ze względu na aktualność współczesnej debaty na temat praw zwierząt¹³².

Do pozostałych najbardziej popularnych koncepcji etyki środowiskowych należy zaliczyć, wymieniając przynajmniej z nazwy, etykę biosfery Edwarda Goldsmitha, etykę ochrony środowiska Konrada Lorenza, etykę wspólnot J. B. Callicotta, etykę środowiskową Paula W. Taylora, antropocentryczną etykę ochrony środowiska J. Passmore'a, etykę odpowiedzialności Hansa Jonasa, etykę praw moralnych bytów nieosobowych Toma Regana, etykę jakości życia i poszanowania praw zwierząt Petera Singera. Popularnym ujęciem ekofilozofii jest także zaproponowana przez Jamesa Lovelocka hipoteza Gai ujmująca Ziemię jako jeden żywy organizm, który utrzymuje dynamiczną stabilność i daje się opisać w kategoriach systemu cybernetycznego. Ziemia-Gaia nie jest więc w tym ujęciu środowiskiem życia organizmów, ale sama jest organizmem, który dysponuje mechanizmem samoregulacji. Ziemia jest planetarną istotą, która trwa tak długo, jak długo istnieje i będzie istnieć życie na naszej planecie¹³³. Popularnością w amerykańskim środowisku ekofilozoficznym cieszy się też ekologia Ziemi (*Ecology of the Earth*) Thomasa Berry'ego, która stawia sobie za cel wprowadzenie naszej cywilizacji w erę ekozoiczną poprzez napisanie nowej opowieści o wszechświecie i wskazanie na nowo pozycji człowieka wśród pozostałych gatunków.

Podobnie jak w przypadku Europy Zachodniej i Ameryki, tak i w polskim środowisku naukowym można wskazać prekursorów myśli ekofilozoficznej¹³⁴.

¹³² Por. Wł. Tyburski, *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, s. 102-113.

¹³³ Por. J. Lovelock, *Ziemia jest żywą istotą*, w: M. Brzostek et al. (red.), *Ekofilozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW 1998, s. 78-84; por. także M. M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa*, s. 93.

¹³⁴ Por. K. Najder-Stefaniak, *Wprowadzenie do ekofilozofii*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW 2013, s. 29-38.

Wiele wskazuje na to, że pierwszym Polakiem, który w XX wieku zabiera głos w obronie dziedzictwa przyrodniczego jest Jan Gwałbert Pawlikowski (1860-1939). W eseju zatytułowanym *Kultura a natura* (1913) przedstawia pionierski manifest ochrony przyrody, w którym łączy on troskę o przyrodę z dbałością o rozwój kulturalny i wartości humanistyczne. Podkreśla też znaczenie kontaktu z przyrodą dla rozwoju duchowego człowieka¹³⁵. Jednym z pierwszych polskich filozofów, którzy wprost podejmują zagadnienia relacji człowieka do przyrody jest Tadeusz Garbowski (1868-1940). W swych pracach wskazuje on na potrzebę poszerzenia przedmiotu tradycyjnej etyki o wszystkie istoty żywe wraz ze środowiskiem, w którym żyją. Propaguje też nieznaną wówczas model stosunku do przyrody zaproponowany przez św. Franciszka z Asyżu. W okresie powojennym badania z zakresu filozofii środowiskowej prowadzi także Waleri Goetel, którego uznaje się za twórcę sozologii¹³⁶. Za najbardziej znanego polskiego prekursora myśli ekofilozoficznej powszechnie uznaje się lekarza i filozofa Juliana Aleksandrowicza (1908-1988). Doświadczenia braku poszanowania życia podczas II wojny światowej, krytyka cywilizacji industrialnej oraz 'afirmacja życia' Alberta Schweitzera ukształtowały jego koncepcje ekofilozoficzne. Obserwując rzeczywistość, Aleksandrowicz przyznaje rację Georgowi Picht'owi, który stwierdza:

Człowieczeństwo, które neguje swój ograniczony związek z przyrodą, obraca się z konieczności w bestialstwo i rozpętuje taką grę zdeorganizowanych instynktów, jakiej nie znamy u żadnego drapieżnika. Ta *bestia rationalis* gnana jest przez destruktywne impulsy, których nie potrafi opanować ponieważ została dotknięta chorobą umysłową, którą można by nazwać *dementia rationalis*¹³⁷.

Objawem tej choroby jest 'ilościowa ekspansja' w środowisko w celu zaspokojenia stale rosnącego apetytu na konsumpcję dóbr materialnych. Zdaniem Aleksandrowicza jedynym antidotum na tę chorobę współczesnej cywilizacji jest stworzenie etyki obejmującej całość rzeczywistości. Jego zdaniem przeciwdziałanie chorobom cywilizacyjnym jest możliwe tylko poprzez oczyszczenie środowiska przyrodniczego i społecznego¹³⁸.

¹³⁵ Por. J. G. Pawlikowski, *Kultura a natura*, w: J. G. Pawlikowski, *Kultura a natura i inne manifesty ekologiczne*, Łódź: Instytut Spraw Obywatelskich 2010, s. 39-100.

¹³⁶ Por. W. Sztumski, *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentologii*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2004, s. 247.

¹³⁷ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa: PIW 1981 cyt. za J. Aleksandrowicz, P. Waszczenko, *Środowisko w perspektywie medycznej. Humanizm ekologiczny szansą przetrwania*, w: J. Kopczyński, A. Siciński (red.), *Człowiek – środowisko – zdrowie*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1990, s. 88.

¹³⁸ Por. I. S. Fiut, *Ekofilozofia – geneza, tematy i kierunki rozwoju*, s. 24-27, 41.

Filozoficzno-etyczne refleksje Aleksandrowicza nad kondycją świata i człowieka leżą u podstaw koncepcji 'sumienia ekologicznego'. Celem tej koncepcji jest zaprowadzenie równowagi w środowisku życia człowieka, a w konsekwencji zapewnienie zdrowia człowiekowi i przyrodzie. W swych dociekaniach Aleksandrowicz dochodzi do uogólnienia, w którym wskazuje na korelacje między poszczególnymi elementami: zdrowie, dobro i prawda oraz choroba, zło i fałsz. O ile pierwszym elementem (zdrowiem i chorobą) każdej trójki zajmuje się lekarz, drugim (dobrem i złem) – etyk, to trzecim elementem (prawdą i fałszem) zajmuje się filozof. Tylko połączenie zabiegów tych trzech specjalistów daje szansę na wypracowanie bioetyki wrażliwej na sprawy przyrody, która dzięki ekologicznemu sumieniu będzie kształtować harmonijne relacje człowieka z przyrodą i społeczeństwem oraz zapewni im zdrowie¹³⁹.

Problematyka ekofilozoficzna na znaczącą skalę pojawia się w Polsce dopiero pod koniec lat 80. Pierwsze publikacje w języku polskim z tej dziedziny opublikowano na początku lat 90. XX wieku. Przełomowym dla rozwoju tego nurtu filozoficznego w Polsce był VI Zjazd Filozofii Polskiej w Toruniu w 1996 roku, podczas którego ukonstytuowała się osobna sekcja podejmująca tematykę ekofilozofii i etyki środowiskowej. Liczne publikacje oraz sympozja organizowane przez najważniejsze ośrodki ekofilozoficzne są okazją do wymiany poglądów oraz ożywionych dyskusji. Polscy ekofilozofowie reprezentują szerokie spektrum szkół ekofilozoficznych, są tu przedstawiciele różnych wersji antropocentryzmu i stanowisk nie-atropocentrycznych. Zapewnia to szeroką debatę filozoficzną, przenosi na rodzimy grunt światową myśl ekofilozoficzną, szczególnie z obszaru języka angielskiego i niemieckiego oraz stanowi nadzieję, na twórcze próby zdiagnozowania kryzysu ekologicznego i wskazania sposobów jego przezwyciężenia.

Do najważniejszych polskich propagatorów ekofilozofii i etyki środowiskowej należy zaliczyć: Juliana Aleksandrowicza, Henryka Skolimowskiego, Włodzimierza Tyburskiego, Zbigniewa Hulla, ks. Józefa M. Dołęgę, Ignacego S. Fiuta, Zdzisławę Piątek, Lesława Michnowskiego, ks. Stanisława Ziębę, ks. Adama L. Szafrąńskiego, Andrzeja Papuzińskiego, ks. Zbigniewa Łepkę, Konrada Waloszczyka, Helenę Ciążelę, Andrzeja Kiepasę, Eugeniusza Kośmickiego, Krzysztofa Łastowskiego, Wiesława Sztumskiego, Artura Pawłowskiego, Zbigniewa Wróblewskiego i Krystynę Najder-Stefaniak. Grono to znacznie poszerzyło się w ostatnich latach i nie sposób zaprezentować tu wyczerpującej listy polskich filozofów środowiskowych, którzy prowadzą liczne i różnorodne badania. Do najważniejszych ośrodków podejmujących wprost tę tematy-

¹³⁹ Por. J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1979; por. także I. S. Fiut, *Ekofilozofia – geneza, tematy i kierunki rozwoju*, s. 24-27, 41.

kę należą środowiska filozofów pracujących w UMK w Toruniu, UKSW i APS w Warszawie, UKW w Bydgoszczy, UJ w Krakowie, KUL i środowisko czasopisma „Problemy Ekorozwoju” w Lublinie, UWM w Olsztynie, UP w Poznaniu i UŚ w Katowicach.

Kolejnym interesującym etapem humanistycznej refleksji nad kwestią ekologiczną, który poszerza refleksję filozoficzną jest próba budowania tzw. estetyki ekologicznej. Przyjmuje ona konkretny wyraz w twórczości artystycznej na polu literatury, malarstwa, rzeźby, muzyki, teatru, filmu, sztuk multimedialnych i instalacji artystycznych, które określa się jako 'sztuki Ziemi' lub 'sztuki życia'. W twórczości tej eksponuje się piękno przyrody i podkreśla wagę obcowania człowieka z tym pięknem ze względu na jego znaczenie dla harmonijnego rozwoju ludzkiej duchowości¹⁴⁰. Przyjmuje się, że początek sztuce Ziemi dała zorganizowana w roku 1968 w nowojorskiej Dwan Gallery wystawa pt. *Earthworks* oraz w roku 1969 w RFN wystawa *Land Art*. Jednym z prekursorów tej twórczości jest Robert Smithson, który w roku 1970 buduje na powierzchni Wielkiego Jeziora Słonego w Utah słynną, liczącą niemal 450 m instalację-groblę zatytułowaną *Spirala grobli*. Instalacja ta ma abstrakcyjną formę przypominającą prymitywny kształt zwierzęcy lub zatrzymany w ruchu cyklon. Autor chce w ten sposób symbolicznie wyrazić brutalną ingerencję człowieka w krajobraz i kształtować szacunek dla przyrody¹⁴¹.

Narastanie humanistycznej refleksji nad kryzysem ekologicznym, zapoczątkowane w literaturze i poezji oraz podjęte przez liczne dyscypliny społeczne i humanistyczne, uzyskuje swe zwieńczenie w refleksji filozoficznej oraz dopełnienie sztukach Ziemi. Wydaje się jednak, że refleksja nad stanem naszej planety doczekała się kolejnego stadium humanistycznego namysłu – refleksji teologicznej i religiologicznej. Znaczenie religii w budowaniu wszechstronnej strategii przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu zauważają zarówno naukowcy, jak i politycy¹⁴².

Zagrożenie globalnym kataklizmem zmusza człowieka do konfrontowania się z najbardziej podstawowymi pytaniami: skąd przychodzimy? dokąd zdążamy? Konieczne wydaje się przemyślenie roli człowieka w szerokim kontekście ewolucji wszechświata oraz w węższym kontekście zjawiska życia na naszej planecie. Stają one przed współczesnym człowiekiem w formie pytań: czym

¹⁴⁰ M. M. Bonenberg, *Aksjologiczne problemy ekologii*, w: M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Kraków: Universitas 2000, s. 32-51.

¹⁴¹ Por. M. Worłowska, M. Marko-Worłowska, *Czy dzieła sztuki mogą kształtować postawę szacunku do przyrody – sztuka ekologiczna w Polsce* „Proceedings of ECOpole” 4(2010)2, s. 508-509.

¹⁴² Por. R. F. Sadowski, *Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu*, w: Wł. Tyburski, H. Ciążela, W. Dziarnowska (red.), *Człowiek i świat – wymiary odpowiedzialności*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej 2010, s. 78-80.

jest historia ludzkości wobec 12 miliardów lat historii wszechświata? jakie jest miejsce człowieka w trwającej 4,6 miliarda lat historii Ziemi? jak możemy wspierać stabilność i integralność zjawiska życia? Wydaje się, że odpowiedź na tego typu pytania z pominięciem odniesień religijnych nie jest możliwa, a włączenie religii w debatę ekologiczną wydaje się wręcz konieczne¹⁴³.

Religie posiadają dużo ekologicznych atutów. Najczęściej upatruje się w nich sprzymierzeńca w przekonywaniu szerokich rzesz społeczeństwa do przyjęcia lub zaniechania określonych relacji do przyrody. Szerokie badania na temat religijności wskazują jednoznacznie, że dla znacznej części ludzkości religia stanowi ważny lub bardzo ważny punkt odniesienia w podejmowaniu codziennych wyborów¹⁴⁴. Wydany przez Worldwatch Institute *Raport o stanie świata 2003* zawiera cały rozdział zatytułowany *Włączanie religii w poszukiwanie zrównoważonego świata*, w którym wymienia się powody, ze względu na które 'należy zachęcać' religie do zaangażowania się w ochronę przyrody¹⁴⁵.

Oprócz pragmatycznych możliwości spożytkowania potencjału religii, istnieje potencjał intelektualno-duchowy, który wraz z przebudzeniem ekologicznym lat 60. XX w. jest angażowany w teologiczną refleksję nad kondycją Ziemi. Jedną z pierwszych ważnych inicjatyw ekoteologicznych jest utworzony w roku 1965 zespół o nazwie Faith-Man-Nature Group. Zespół ten gromadzi chrześcijańskich teologów i duchownych w celu refleksji teologicznej nad kryzysem ekologicznym, głównie na bazie tradycji judeochrześcijańskiej. Dzięki trwającym niemal dekadę badaniom oraz licznym konferencjom naukowym, wypracowuje on chrześcijańską bazę dla etyki środowiskowej¹⁴⁶.

Liderzy religijni oraz intelektualiści reprezentujący różne tradycje religijne dostarczają teologicznych interpretacji zaistniałego kryzysu oraz wskazują na możliwe drogi jego rozwiązania. Wraz z tym zaangażowaniem intelektualnych środowisk religijnych można mówić o wyłonieniu się ekoteologii, która jest zwieńczeniem teologicznej refleksji nad przyrodą obecnej od wieków w trady-

¹⁴³ Por. M. E. Tucker, *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*, „Religion East & West” (2002)2, s. 4.

¹⁴⁴ Por. Gallup Institute, *What Alabamians and Iranians Have in Common. A global perspective on Americans' religiosity offers a few surprises*, <www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także R. F. Sadowski, *Religijne źródła troski o stan środowiska naturalnego*, „Seminare” 33(2013)1, s. 81-94.

¹⁴⁵ Por. G. T. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, w: L. Starke, G. T. Gardner (red.), *State of the World 2003. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, W. W. Norton & Company 2003, s. 154.

¹⁴⁶ Por. P. N. Joranson, *The Faith-Man-Nature Group and a Religious Environmental Ethics*, „Zygon” 12(1977), s. 175-79; por. także D. T. Hessel, R. R. Roether, *Introduction: Current Thought on Christianity and Ecology*, w: D. T. Hessel, R. R. Roether (red.), *Christianity and Ecology*, Harvard University Press 2000, s. xxxiv.

cji chrześcijańskiej. 'Ekoteologia' to termin, którego jako pierwszy użył w II połowie XX wieku amerykański teolog protestancki Joseph Sittler¹⁴⁷. Dyscyplina ta stawia sobie za cel dwa zasadnicze zadania: radykalne przemyślenie problemu ochrony środowiska z pozycji teologicznego przesłania i teologicznych konsekwencji własnej tradycji religijnej oraz sformułowanie teologicznej odpowiedzi na kryzys ekologiczny¹⁴⁸. Ten nurt intelektualny jest obecny w najważniejszych tradycjach religijnych, choć chrześcijaństwo – z długą tradycją refleksji intelektualnej nad rzeczywistością oraz potencjałem naukowym – ma w tym względzie największy dorobek. Refleksja ekoteologiczna obecna jest w myśli katolickiej, protestanckiej i prawosławnej. Swój wkład w rozwój ekoteologii mają także intelektualiści reprezentujący niechrześcijańskie tradycje religijne. Do najbardziej znanych spośród nich należą: Vandana Shiva reprezentująca hinduizm oraz muzułmanin Seyyid Hossein Nasr.

Pierwszymi i najważniejszymi propagatorami ekoteologii w środowisku protestanckim po przebudzeniu ekologicznym lat 60. XX w. są Jürgen Moltmann, John Cobb i James Nash. Natomiast w środowisku katolickim tematykę tę jako pierwsi podejmują Thomas Berry i Denis Edwards, którzy w oparciu o odkrycia dwudziestowiecznej kosmologii naukowej i biblijnej teologii mądrości znacząco wpływają na rozwój nowej dyscypliny. Swój wkład w badania ekoteologiczne mają także chrześcijańskie ekofeministki: Rosemary Radford Ruether i Sallie McFague, które proponują nowe spojrzenie na teksty biblijne z perspektywy feministycznej. Teolodzy prawosławni także angażują się w rozwój ekoteologii – szczególnie Paulos Gregorios, który bada ekologiczne 'tropy' w prawosławnej myśli teologicznej. Najważniejsze opracowania ekoteologiczne, które inicjują badania w zakresie tej tematyki to: Joseph Sittler, *A Theology for the Earth* (1954); Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1968); John B. Cobb, *Is It Too Late? A Theology of Ecology* (1972).

Pod koniec XX wieku zauważa się wśród chrześcijańskich biblistów narastający trend do odwracania się od antropocentryzmu na rzecz biblijnej teologii stworzenia. Większość ekoteologów chrześcijańskich zgodnie opowiada się za: ideą boskiej immanencji w całym kosmosie; relacyjnym i ekologicznym, a nie hierarchicznym pojmowaniem Boga, człowieka i świata stworzonego; radykalną reinterpretacją wizji panowania człowieka nad przyrodą jako partnerstwa względem przyrody; zaangażowania na rzecz sprawiedliwości wobec wszystkich stworzeń, a nie tylko człowieka, podkreślając potrzeby ubogich

¹⁴⁷ Por. H. P. Santmire, *Ecotheology*, w: W. Van Huyssteen (red.), *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: MacMillan 2003, s. 249.

¹⁴⁸ Por. Wł. Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, s. 249.

i zagrożonych gatunków¹⁴⁹. Jedną z pierwszych dwudziestowiecznych prób włączenia religii w przeciwdziałanie degradacji przyrody podejmuje Walter Lowdermilk, który obserwując zniszczenie przyrody w Palestynie już w roku 1940 mówi o konieczności poszerzenia *Dekalogu* o jedenaste przykazanie¹⁵⁰.

Ostatnim stadium narastającej refleksji humanistycznej nad kryzysem ekologicznym jest poszerzenie perspektywy o studia religiologiczne. Badania te, w odróżnieniu od ekoteologii, nie odwołują się do argumentacji opartej na świętych księgach i wierze religijnej. Początek tej refleksji datuje się na lata 90. XX w. i łączy się z grupą intelektualistów zrzeszonych w *American Academy of Religion* (AAR), którzy w roku 1991 wyłaniają w ramach AAR sekcję *Religion and Ecology Group*. Sekcja ta stawia sobie za cel krytyczne i konstruktywne badanie wpływu religii, kultur, koncepcji przyrody i środowiska na wzajemne relacje człowieka i Ziemi. Uczni skupieni w tym zespole reprezentują szeroką paletę dyscyplin i przyjmują metody stosowane m.in. przez filozofów, religiologów, etyków, antropologów, przedstawicieli nauk ścisłych oraz innych dziedzin wiedzy¹⁵¹. Z grupy tej wyłania się *Forum on Religion and Ecology*, w ramach którego w latach 1996-1998 Mary Evelyn Tucker i John Allen Grim organizują na Uniwersytecie Harvarda cykl 12 międzynarodowych konferencji prezentujących zagadnienia ekologiczne z punktu widzenia poszczególnych religii. O rozmachu i nadspodziewanym sukcesie tego projektu świadczy poparcie, jakiego udzielają mu najwyżsi urzędnicy ONZ: Maurice Strong – doradca sekretarza generalnego ONZ Kofi Annana, Timothy Wirth przewodniczący United Nations Foundation oraz Klaus Toepfer dyrektor UNEP¹⁵².

Po zakończeniu w 1998 r. cyklu konferencji oraz publikacji materiałów konferencyjnych uznano, że tak interreligijna i interdyscyplinarna refleksja nad współczesnymi wyzwaniami środowiskowymi powinna być kontynuowana. Formą kontynuacji tego projektu jest forum internetowe zachowujące dotychczasową nazwę *The Forum on Religion and Ecology* (FORE), a realizo-

¹⁴⁹ Por. H. P. Santmire, *Ecotheology*, s. 249-250.

¹⁵⁰ Por. W. C., Lowdermilk, *The Eleventh Commandment*, w: R. C. Foltz (red.), *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, Belmont: Thomson Wadsworth 2003, s. 12; por. także S. McDonagh, *The Greening of the Church*, Maryknoll: Orbis Books 1990, s. 204-206.

¹⁵¹ Por. *Religion and Ecology Group*, <www.religionandnature.com/aar/>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także K. Cole, *AAR Initiatives to Address Sustainability*, „Religious Studies News” (2007)5, s. 13, 15.

¹⁵² Por. M. E. Tucker, J. A. Grim, *The Greening of the World's Religions*, „Religious Studies News” (2007)5, s. 15-16; por. także R. F. Sadowski, „*Religion and Ecology*” – *nowy paradygmat poznawczy*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7(2009)1, s. 214-215.

wane w ramach Yale School of Forestry and Environmental Studies na Uniwersytecie Yale¹⁵³.

Dynamiczny rozwój badań ze styku religii i ekologii wpływa na wprowadzenie w wielu zachodnich uczelniach wykładów z zakresu *religion and ecology*. Na niektórych uniwersytetach wprowadza się nawet specjalne interdyscyplinarne programy studiów. Jednym z pierwszych takich programów jest *Yale Religion and Ecology Program*, który powstaje w wyniku współpracy Yale School of Forestry and Environmental Studies; Yale Divinity School; Interdisciplinary Center for Bioethics oraz Religious Studies Department. Podobne specjalizacje z zakresu związku religii i ekologii proponuje obecnie wiele uczelni¹⁵⁴. Wzrost zainteresowania tematyką podejmowanych badań oraz dopracowywanie teoretycznych podstaw nowego sposobu refleksji przyczynia się do otwarcia w roku 2001 przez University of Florida studiów doktoranckich ze specjalnością *religion and ecology* w ramach studiów nad religią. Wielka interdyscyplinarność i szeroki zakres tematyczny wciąż stanowią jednak wielkie wyzwanie dla zespołu realizującego ten program¹⁵⁵.

Roger S. Gottlieb, profesor filozofii w Worcester Polytechnic Institute w USA, uważa, że po 20 latach refleksji nad wzajemnymi powiązaniem religii i ekologii można już mówić o powstaniu odrębnej akademickiej gałęzi wiedzy¹⁵⁶. Tematyce podejmowanej przez tę dyscyplinę poświęca się wielką i stale rosnącą liczbę opracowań oraz dwutomową encyklopedię *The Encyclopedia of Religion and Nature* (2008), która powstaje w środowisku specjalistów zrzeszonych w *International Society for the Study of Religion, Nature and Culture* (ISSRNC)¹⁵⁷. Towarzystwo to wydaje czasopismo *The Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*¹⁵⁸, tematykę tę podejmuje też wydawane przez FORE czasopismo *Worldviews: Environment, Culture, Religion* oraz powstałe w roku 1997 *World Views: Global Religions, Culture, and Ecology*. Na łamach

¹⁵³ Oficjalna witryna FORE: <http://fore.research.yale.edu>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁵⁴ Por. *Resources Relating to the Study of Religion and Nature*, <www.religionandnature.com/forum/associations.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁵⁵ Por. B. Monserud, *Religion and Ecology: Visions for An Emerging Academic Field Consultation Report*, „*Worldviews: Environment Culture Religion*” 6(2002)1, s. 81; por. także R. C. Foltz, *Nature in Asian Traditions: the State of the Field*, „*Worldviews: Environment Culture Religion*” 10(2006)1, s. 1-4.

¹⁵⁶ Por. R. S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2006, s. 16-17.

¹⁵⁷ Oficjalna witryna ISSRNC: <www.religionandnature.com/society/>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁵⁸ Oficjalna witryna czasopisma: <www.religionandnature.com/journal/>, (data dostępu: 10.01.2015).

tych periodyków toczy się debata poświęcona analizie relacji religii, kultury i przyrody.

Tucker i Grim, charakteryzując *religion and ecology*, podkreślają jej interdyscyplinarny charakter, który obejmuje m.in. studia środowiskowe, geografie, historię, antropologię, socjologię i politologię. Dyscyplina ta odpowiada zarówno na zagadnienia historyczne, jak i współczesne, w celu zrozumienia relacji między człowiekiem, Ziemią, wszechświatem i rzeczywistością *sacrum*. *Religion and ecology* bada takie zagadnienia, jak: twórcza i destrukcyjna dynamika przyrody; boska obecność w przyrodzie; celowość przyrody i wszechświata; sposoby i zakres wzajemnego oddziaływania środowiska przyrodniczego oraz kultury; symboliczny wyraz przyrody w mitach i rytuałach religijnych; rozumienie ekologii w tradycyjnych praktykach rolniczych, handlowych, rybackich i myśliwskich. *Religion and ecology* analizuje też sposoby wyrażania przez wspólnoty religijne stosunku do właściwego im środowiska życia. Podsumowując, *religion and ecology* można określić jako nowy paradygmat poznawczy złożonych i różnorodnych systemów relacji człowiek-Ziemia obecnych w różnych tradycjach religijnych¹⁵⁹.



¹⁵⁹ Por. M. E. Tucker, J. A. Grim, *Ecology and Religion: An Overview* w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Thompson Gale 2005, tom 11, s. 2604; por. także M. E. Tucker, J. A. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology*, „Daedalus” 130(2001)4, s. 14-17; R. F. Sadowski, „Religion and Ecology” – nowy paradygmat poznawczy, s. 213-220.

Rozdział 2

Geneza sporu

Adekwatna do faktycznego stanu rzeczy prezentacja sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej musi uwzględnić kulturowe uwarunkowania rozpoznanego kryzysu środowiskowego, zakotwiczone w nowożytnych projektach filozoficznych. One legły bowiem u podstaw takiego modelu cywilizacji, który w dążeniu do przewyciężenia chorób i biedy materialnej doprowadził ludzkość do systemowych nadużyć wobec przyrody. Naiwne poddanie się temu dążeniu doprowadziło ostatecznie do sytuacji, w której zapowiadany sukces w postaci trwałego bezpieczeństwa aktualnych i przyszłych pokoleń, ostatecznie przybrał postać zagrożeń, niespotykanych dotychczas w historii ludzkości.

Konsekwentnej realizacji nowożytnych projektów filozoficznych towarzyszyło konsekwentne wypieranie chrześcijańskiego obrazu świata na rzecz nowożytnego obrazu świata. Najbardziej spektakularnym efektem tak zarysowanego procesu przemiany cywilizacyjnej okazał się doświadczany współcześnie kryzys, którego identyfikacja zrodziła pytania o jego najgłębsze przyczyny. Próby poszukiwania na nie odpowiedzi doprowadziły do sporu, którego szczególnym wyrazem jest właśnie spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej.

2. 1. Nowożytny obraz świata

Nowożytny obraz świata jest owocem jego długiego procesu kształtowania się na kolejnych etapach rozwoju euro-atlantycznego kręgu kulturowego. Wraz z tym rozwojem stopniowo postępował proces teoretycznego uzasadniania

odrębności człowieka i przyrody¹⁶⁰. Początki tego procesu zauważa się już na przedfilozoficznym etapie rozwoju kultury, a jego kontynuację w okresie greckiej kultury starożytnej i chrześcijańskiej kultury średniowiecznej. Wyraźną i dojrzałą formę przeciwstawiania człowieka i przyrody zauważa się w nowożytności, dla której koncepcja ta staje się swego rodzaju wyróżnikiem. Archaiczny okres kultury określanymi jako etap kultury przedfilozoficznej lub kultury magiczno-mitycznej charakteryzuje się ścisłym związkiem człowieka i przyrody, której jest on integralną częścią. W mityczno-magicznym obrazie świata nie ma jeszcze miejsca dla rozróżniania, ani tym bardziej przeciwstawiania nieświadomej przyrody i świadomego człowieka. Przyroda stanowi cały świat człowieka, w którym obecni bogowie władają na równi przyrodą i człowiekiem. Zadanie człowieka wobec przyrody na tym etapie rozwoju kultury polega na podtrzymywaniu lub wypracowywaniu równowagi przyrody, z którą człowiek czuje się emocjonalnie związany zarówno przez lęk, jak i podziw; miłość, jak i nienawiść; radość, jak i cierpienie¹⁶¹. Styl obecności człowieka w przyrodzie w tym okresie określa się jako 'sympatetyczną' relację człowieka do przyrody¹⁶².

Wraz z wynalezieniem rolnictwa i pasterstwa, a w konsekwencji stabilnym dostępem do żywności i jej obfitością, rozluźnia się dotychczasowa ścisła więź człowieka z przyrodą. Liczba ludzi szybko rośnie, a procesy sedentaryzacji i urbanizacji powodują, że człowiek zaczyna w przyrodzie dominować. Znacząca zmiana warunków życia człowieka stwarza podstawy rozwoju kultury wysokiej, a stale rosnący społeczny wymiar ludzkich relacji wymusza kwantytatywne podejście do przyrody. Niemiecki filozof Vittorio Hösle uważa, że na tym etapie rozwoju kultury człowiek nie dokonuje jeszcze krytycznej refleksji nad swoim miejscem w przyrodzie. Taka refleksja pojawi się – jego zdaniem – wraz z rozwojem kultury i pojawieniem się myślenia filozoficznego¹⁶³.

Etap greckiej kultury starożytnej stwarza podstawy filozoficzno-naukowego ujęcia relacji człowieka i przyrody. Wyraźną postać takiego ujęcia dostrzegamy już w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa, którzy stworzyli nowy paradygmat ujmowania rzeczywistości według kryteriów prawdziwości i argumentacji. Sofiści poprzez kwestionowanie wszelkich możliwych tez spowodowali, że po raz pierwszy w kulturze człowieka Zachodu pojawia się wymóg racjonalnego uzasadniania głoszonych poglądów. Jest to możliwe dzięki

¹⁶⁰ Por. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010.

¹⁶¹ Por. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, „Seminare” 23(2006), s. 138-139.

¹⁶² Por. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, München: C. H. Beck 1995, s. 61-62.

¹⁶³ Por. V. Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München: C. H. Beck 1991, s. 49.

powstaniu nowego typu wiedzy – nauki dedukcyjnej. Nauka starożytna, w odróżnieniu od swej dojrzałszej formy wypracowanej w nowożytności, skupia się głównie na badaniu przyrody na polu kosmologii. Ze względu na brak dojrzałej koncepcji eksperymentu w starożytnej myśli greckiej, teoria i praktyka rozwijają się niezależnie oraz nie wpływają na siebie. Nowy sposób ujmowania rzeczywistości sprzyja powstaniu nowego sposobu rozumienia relacji człowieka i przyrody, wzajemnie sobie przeciwstawianych. Starożytni myśliciele greccy wyłączają człowieka jako organizm żywy z całości ożywionej przyrody, co w konsekwencji prowadzi do powstawania w człowieku tendencji do uprzedmiotawiania przyrody. Dobrze ilustruje to obecne we współczesnej literaturze naukowej rozróżnienie na człowieka i przyrodę pozaludzką. Przyroda pojmowana w starożytności jako w całości ożywiona i niepodzielna, stopniowo różnicuje się na to, co strukturalne i materialne, ogólne i jednostkowe, idealne i realne. Ujęcie takie stwarza podstawy teoretycznego badania przyrody, które zmierza do odkrycia rządzących nią praw. Charakterystyczne dla kultury starożytnej jest jednak lekceważenie zastosowań zdobytej wiedzy teoretycznej w praktyce. Wypracowany aparat badawczy nie jest angażowany w badanie przyrody ‘bliskiej człowiekowi’, stosuje się go w poznawanie świata supralunarnego. Zdobywana wiedza nie znajduje praktycznych zastosowań i nie jest jeszcze narzędziem panowania nad przyrodą¹⁶⁴.

Średniowieczny etap rozwoju kultury Zachodu jest pochodną antycznej myśli filozoficznej oraz dynamicznie rozwijającej się myśli chrześcijańskiej. Twórcza synteza obu źródeł średniowiecznego obrazu świata przyczynia się do utrwalenia kilku ważnych idei, które leżą u podstaw średniowiecznego paradygmatu ujmowania przyrody. Myśl antyczna i myśl chrześcijańska wzajemnie się przenikają, tworząc spójny obraz świata z wyraźnie wypracowaną koncepcją przyrody oraz wyróżnioną z niej ludzką podmiotowością.

Do podstaw średniowiecznej koncepcji przyrody należy przekonanie, że Bóg pozostawił w przyrodzie ślady swego istnienia, z których można poznać Stwórcę. Ojcowie Kościoła mówią wręcz, że Bóg pozostawił człowiekowi dwie księgi: Biblię i przyrodę¹⁶⁵. Myśl ta dowartościowuje średniowieczny empiryzm, który staje się narzędziem poznawania objawienia. Inną ważną ideą, która rzuca na średniowieczną koncepcję przyrody jest przekonanie, że rzeczywistość jest stworzona przez Boga według porządku i rządzą nią określone prawa¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Por. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, s. 139-142.

¹⁶⁵ Por. C. J. Glancken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley: University of California Press 1976, s. 203.

¹⁶⁶ Por. T. E. Huff, *The Open Society, Metaphysical Beliefs, and Platonic Sources of Reason and*

Idea ta nawiązuje wprost do Biblii: „Aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!”¹⁶⁷ oraz „Chwalcie Go, słońce i księżycu, (...) On bowiem nakazał i zostały stworzone, utwierdził je na zawsze, na wieki; nadał im prawo, które nie przemienie”¹⁶⁸. Myśl ta jest popularyzowana w XI i XII w. przez przedstawicieli Szkoły w Chartres.

Kolejną ważną ideą, która kształtuje średniowieczne rozumienie przyrody jest koncepcja *machina mundi*. Zdaniem Karen Gloy koncepcja ta jest średniowieczną zapowiedzią nowożytnej mechanistycznej koncepcji przyrody¹⁶⁹. Pojęcie *machina mundi* najprawdopodobniej jako pierwszy użył Lukrecjusz (99-55 a.Ch.n.)¹⁷⁰:

Teraz, ażeby czasu na obietnice nie trawić – Popatrz, proszę, na ziemię, niebo i mórz dzierzawy: Ich naturę potrójną, trzy różne ciała postaci, Jeden dzień, mój Memmiuszu, zniweczy i zatraci, I nieuchronnie zginie ten przez tak długie lata Prawem natury rządzony ogromny *mechanizm świata* [podkreślenie – RS]¹⁷¹.

Pojęcie *machina mundi* pojawia się także wśród autorów wczesnochrześcijańskich i myślicieli średniowiecznych oraz nowożytnych¹⁷². Pojęcie to występuje także w kontekście dzieł Platona. W przetłumaczonym na łacinę w IV wieku po Chrystusie *Timajosie* Chalcydiusz użył tego właśnie pojęcia na określenie Platońskiego ‘ciała wszechświata’ (*τὸ τοῦ κόσμου σῶμα*)¹⁷³.

Rationality, w: I. Jarvie, K. Milford, D. Miller (red.), *Karl Popper, a Centenary Assessment. Metaphysics and Epistemology*, Aldershot-Burlington: Ashgate 2006, s. 34-35.

¹⁶⁷ Mdr 11,20.

¹⁶⁸ Ps 148,3-6.

¹⁶⁹ Por. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, s. 157-161.

¹⁷⁰ Por. H. Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, Cornell University Press 2010, s. 63; por. także J. Nort, *God's Clockmaker: Richard of Wallingford and the Invention of Time*, London-New York: Continuum 2005, s. 201.

¹⁷¹ Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa: PWN 1957, księga V, wiersze 91-96, s. 168.

¹⁷² Pojęcie *machina mundi* używa m.in. Grzegorz z Nyssy w *De hominis opificio*, III ([65] 44, 134c); Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri*, VIII, II, n. 202, IX, n. 921 ([19] 76, 17, 490. 4); Hugon od św. Wiktora, *De arca Noe morali libri*, IV, IV 7 ([64] 176, 672D); Alanus ab Insulis, *Sermo de sphaera intelligibili*, ([59] 302. 305). Odnośniki do poszczególnych dzieł za J. Mittelstrass, *Nature and Science in Renaissance*, w: R. S. Woolhouse (red.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Essays in honour of Gerd Buchdahl*, Heidelberg: Springer 2013, s. 36.

¹⁷³ Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1986, nr 32c, s. 39.

W ciągu długiej historii obecności *machina mundi* w myśli europejskiej dostrzega się ewolucję jego znaczenia. Dla Platona *machina mundi* odnosi się do kosmosu, który jest jednym wielkim żywym organizmem¹⁷⁴. Z czasem jednak obraz świata jako *machina mundi* stopniowo rozumiany jest coraz bardziej mechanistycznie: począwszy od dzieła boskiego artysty, poprzez budowlę boskiego budowniczego, po boskie instrumentarium, a skończywszy na przyczynowo zaprogramowanym mechanizmie¹⁷⁵.

Ostatnim ważnym czynnikiem, który kształtuje obraz świata w okresie chrześcijańskiego średniowiecza jest koncepcja przyrody rozumianej jako dzieło Boga-Stwórcy. Ma to wpływ na relację człowieka do przyrody, która wprawdzie jest dla niego czymś 'innym', lecz jest on z nią jednak związany. Podobnie jak przyroda, człowiek jest bowiem stworzony przez Boga, od którego otrzymuje wobec niej zadanie. Obraz świata, jaki został wypracowany w nowożytności znacznie odbiega od swych wcześniejszych odpowiedników. Wiele wskazuje na to, że jest to konsekwencją ogromnych zmian kulturowych, jakie dokonały się w nowożytności. Początek tego nowego okresu w dziejach Zachodu najczęściej łączy się ze zdobyciem Konstantynopola przez Turków w roku 1453 lub z odkryciem Ameryki przez Krzysztofa Kolumba w roku 1492, koniec nowożytności łączy się natomiast z wybuchem rewolucji francuskiej w roku 1789 lub ze zwołaniem Kongresu Wiedeńskiego w 1814 roku. Wielcy prekursorzy okresu nowożytnego przychodzą na świat w ostatnim ćwierćwieczu XIV w. i na początku wieku XV, a ich bogata twórczość na polu literatury, filozofii, sztuki i nauk przyrodniczych stanowi bezpośrednią zapowiedź nowej epoki. Do najwybitniejszych spośród nich zalicza się Leonarda Bruniego, Poggia Braccioliniego, Filippa Brunelleschiego, Lerenza Ghibertiego, Donatella, Fra Angelica, Jana van Eycka, Antonia Pisana, Johannesa Gutenberga, Luca della Robbia, Mikołaja z Kuzy, Leona Battistę Albertiego, Lorenza Vallę¹⁷⁶.

Nowożytność jest okresem, w którym dokonuje się ważna zmiana w spojrzeniu na człowieka, co znacząco rzutuje także na widzenie świata jako takiego oraz relacje człowieka względem niego. W okresie tym zauważa się odejście od średniowiecznej wizji człowieka, będącego częścią określonej wspólnoty religijnej i społecznej na rzecz jednostki wyemancypowanej z wcześniejszych relacji. Ważną rolę w tym procesie odgrywa gospodarka pieniężna, która leży u podstaw niezależności miast względem średniowiecznej władzy feudalnej oraz wyłonienia się bogatej klasy mieszczaństwa, zintegrowanej klasy rzemieślniczej

¹⁷⁴ Por. G. Schieman, *Hermann von Helmholtz's Mechanism: The Loss of Certainty: A Study on the Transition from Classical to Modern Philosophy of Nature*, Dordrecht: Springer 2009, s. 20.

¹⁷⁵ Por. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, s. 144.

¹⁷⁶ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1963, s. 90.

oraz kupców. Dynamiczny rozwój gospodarki pieniężnej ma rewolucjonizujące znaczenie tak dla życia gospodarczego, jak dla relacji człowieka. Średniowieczna gospodarka związana z ziemią była czynnikiem stabilizującym, podczas gdy późniejsza gospodarka pieniężna aktywizuje ludzi w różnych kierunkach. Ukazuje nowe możliwości, otwiera na poszukiwania i odkrywanie nowych ziem. Coraz mniejsze znaczenie dla osiągnięcia sukcesu ekonomicznego ma urodzenie, a coraz większe – indywidualna przedsiębiorczość. Dynamicznie zmieniający się świat na progu nowożytności domaga się zmiany koncepcji człowieka oraz jego miejsca i roli w świecie. Zmianom kulturowym zachodzącym w tym czasie „bliższy staje się nominalizm, kierujący uwagę ku konkretnym zjawiskom, realizm, ukazujący konkretną rzeczywistość przyrody i ludzi, humanizm uwydatniający twórcze znaczenie rozumu i działalności człowieka”¹⁷⁷.

Społeczne, polityczne i gospodarcze przemiany zachodzące w Italii stworzyły warunki do odnowy filozofii i sztuki, które znacząco rzutują na koncepcję człowieka i świata. Brunetto Latini (1220-1294) jako jeden z pierwszych wyraźnie ukazuje w swych pismach człowieka w perspektywie wysiłku jego rąk i umysłu. Przesuwa on akcent badań nad człowiekiem z perspektywy metafizycznej, na perspektywę przyrodniczo-społeczną. Alberto Mussato (1261-1329) w swej poezji inicjuje koncepcję ubóstwienia działalności człowieka. Guido Bonatti da Forli w *Astronomii* prezentuje człowieka jako istotę wyróżniającą się od wszystkich innych istot żywych dzięki zdolności do racjonalnego poznawania świata. Zdolność ta umożliwia człowiekowi w pewnym sensie stwarzanie samego siebie poprzez naukę. Dzięki niej człowiek poznaje świat, a jednocześnie zwiększa dzielący go dystans do innych istot. Ristoro d'Arezzo głosi, że wielkość człowieka pochodzi nie z kontaktu z Bogiem, ale z kontaktu z rzeczywistością, która jest nam pokrewna dzięki swej racjonalności¹⁷⁸.

W XV stuleciu odpowiedzi na pytania o człowieka nie bazują już wyłącznie na tradycyjnej myśli chrześcijańskiej. W okresie tym sięga się do kultury antycznej, w której upatruje się nadziei na odkrycie prawdy o człowieku. Lorenzo Valla (1405-1457) jest jednym z pierwszych, którzy gruntownie podważają średniowieczną koncepcję człowieka. Kwestionuje on arystotelesowskie ujęcie przyrody, przyjmuje indywidualistyczny i radykalnie antropocentryczny punkt widzenia i z takich pozycji podważa etykę chrześcijańską¹⁷⁹.

Niezmiernie ważną figurą dla rodzącej się nowożytności jest Mikołaj z Kuzy (1401-1464), który działa na przełomie dwóch epok: kończącego się średniowiecza i rozpoczynającego się odrodzenia. Uważa on, że pewność poznania

¹⁷⁷ Tamże, s. 95.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 97-99.

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 138-144.

gwarantuje jedynie matematyka. Kuzańczyk głosi, że Ziemia porusza się we wszechświecie. Choć jego ujęcie człowieka i świata jest niejasne i pełne sprzeczności, to jednak w swych dziełach odrzuca uporządkowany średniowieczny obraz świata z jego trwałością i hierarchią bytów stworzonych przez Boga, który wyznaczył im kierunek 'w górę'. Wizja świata głoszona przez Kuzańczyka jest dynamiczna, polega na przenikaniu się przeciwieństw. Widzi on świat jako całość różnorodną, a zarazem jednolitą w swej skończoności, różną i przeciwstawną temu, co nieskończone, a jednak z tym nieskończonym powiązane. Proponowana przez niego zasada zbieżności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) powoduje nieprzekraczalną dla rozumu przepaść między Bogiem a światem¹⁸⁰.

Zdaniem Mikołaja z Kuzy człowiek jest mikrokosmosem, tzn. należy on do całego świata i cały świat w nim się przegląda. W *De docta ignorantia* stwierdza, że wprawdzie w każdym swym elemencie świat się wyraża jako całość, lecz w człowieku robi to najdoskonalej. W dziele pt. *De ludo globi* pisze, że wszystko, co istnieje w świecie, powtarza się w pomniejszeniu i w harmonii w człowieku. Koncepcja człowieka-mikrokosmosu jest odejściem od średniowiecznej tradycji umiejscawiania człowieka na określonym szczeblu drabiny bytów. W miejsce średniowiecznego pojęcia hierarchizowania Kuzańczyk używa pojęcia uczestnictwa. O wielkości człowieka w myśli Mikołaja z Kuzy niech świadczy sposób interpretacji roli Chrystusa w dziejach ludzkości. Uważa on, że Chrystus nie przyszedł na świat, by człowieka zbawić, lecz by ukazać pełnię jego wielkości. Człowiek, osiągając doskonałość, podnosi tym samym do doskonałości cały świat. Mikołaj głosi, że tak jak Bóg jest twórcą bytów rzeczywistych i form naturalnych, tak człowiek jest twórcą bytów umysłowych i form utworzonych sztucznie. Wydaje się, że myśl Kuzańczyka wychodzi naprzeciw myśli Francisca Bacona. Obaj myśliciele doceniają znaczenie ludzkiego umysłu. Mikołaj z Kuzy dostrzega jego wpływ na 'świat ludzki', natomiast Bacon widzi jego rolę wobec 'królestwa człowieka'. Podczas gdy Kuzańczyk otwiera ludzki umysł do samodzielnej i różnorodnej twórczości, Bacon wprzęga umysł w poznanie, które zaowocuje określonymi skutkami. Mikołaj z Kuzy dzięki rozumowi tworzy wizje, natomiast Bacon umysłem demaskuje je jako idole niebezpiecznie odległe od rzeczywistości. Obaj różnią się co do pojmowania 'ludzkiego królestwa', zgadzają się jednak co do zdolności człowieka do tworzenia świata¹⁸¹.

Wielkość i niezależność człowieka głosi także Giovanni Pontano (1426-1503), który w *De magnitudine* przeciwstawia się próbom podporządkowania człowieka zarówno bogom, przyrodzie, jak i innym ludziom. Człowiek, w jego ujęciu, jest silny i wolny, działa w myśl prawa ustanowionego jedynie przez sie-

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 145-147.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 149-153.

bie, jest pewny swej słuszności i mocy. Myśl Pontana akcentuje ważną dla filozofii nowożytnej tezę, że przynależność człowieka do przyrody nie przeczy jego walce z przyrodą, aby nad nią zapanować dzięki racjonalności¹⁸².

Wielką rolę umysłu w osiągnięciu należnego człowiekowi miejsca w świecie głosi też Karol Bovillus (1472-1553), który twierdzi, że człowiek tworzy się sam swym własnym umysłem i jedynie dzięki mądrości człowiek staje się człowiekiem. Odpowiadając na pytanie o człowieka, Bovillus wskazuje na jego miejsce w świecie. Wykorzystuje do tego tradycyjną hierarchię bytów, ale interpretuje ją nowatorsko. Podkreśla bowiem, że każda wyższa warstwa bytu zawiera w sobie niższe warstwy. Odpowiednio wyróżnia cztery warstwy rzeczywistości: istnienie materialne (materia nieożywiona), byty roślinne, życie zmysłowe (zwierzęta) oraz życie rozumne i cnotliwe. Człowiek jest więc dla Bovillusa tym, który jest, żyje, czuje i myśli. Człowiek jest dla niego mikrokosmosem, ale nie w znaczeniu miniatury świata, lecz przez to, że jest on świadomością świata. Bovillus głosi, że człowiek, będąc częścią świata, jest częścią szczególną, która ogarnia i osądza rzeczywistość, odsłaniając racje istnienia wszystkich rzeczy i siebie samego. Człowiek jest wyjątkowy względem innych bytów dzięki świadomości, że musi się człowiekiem stawać poprzez wysiłek umysłu. Nie wolno mu swego człowieczeństwa degradować do poziomu kamieni, roślin i zwierząt, ale powinien przez mądrość rozwijać się w człowieczeństwie, tzn. poznawać świat, a następnie siebie samego. Myśl Bovillusa jest jedną z pierwszych prób ukazania wielkości człowieka w oparciu o możliwości ludzkiego umysłu. Nigdy wcześniej nie powiązано tak mocno człowieczeństwa nie tylko z rozumem, ale z nauką i przekonaniem, że wiedza o świecie przyczynia się do poznania człowieka¹⁸³.

Duży wkład w kształtowanie ducha nowożytności ma także Leonardo da Vinci (1452-1519), który podkreśla, że człowiek należy do świata przyrody znacznie bardziej niż wcześniej przypuszczano. Przeciwstawia on człowieka przyrodzie, wskazując, że człowiek w odróżnieniu od niej nie żyje w harmonijnej równowadze, ale w nieustannym dynamicznym ruchu. Leonardo dostrzega w przyrodzie straszliwą siłę, która stanowi dla człowieka zagrożenie. Człowiek jest uprzywilejowany względem przyrody poprzez swój rozum, dzięki któremu może panować nad jej groźnymi żywiołami. Leonardo całe swe życie poświęca działalności naukowo-technicznej, której celem jest poznanie tajemnic przyrody, aby nad nią zapanować. Jest on przekonany, że dzięki nauce i technice człowiek może zbudować podstawy ludzkiego królestwa w przyrodzie. Ważnym elementem jego metody badania przyrody są doświadczenie i eksperyment. W tym sensie myśl Leonarda wychodzi naprzeciw Baconowi, który także

¹⁸² Por. tamże, s. 193-195.

¹⁸³ Por. tamże, s. 205-212.

w wiedzy dostrzega szansę zapanowania nad przyrodą. W myśli tego wybitnego uczonego widzimy człowieka, który z jednej strony jest z przyrodą bardzo ściśle związany, z drugiej zaś walczy z nią, budując swoje królestwo. Dzięki technice chce zapanować nad grożącymi mu żywiołami przyrody, a dzięki sztuce chce ocalić piękno świata. Leonardo jest przekonany, że człowiek może osiągnąć w świecie przyrody sukces tylko wówczas, gdy dzięki mądrości przestanie być 'człowiekiem pozornym' i stanie się 'człowiekiem prawdziwym', tzn. przestanie wieść życie próżniacze, bezmyślne i chciwe władzy i bogactw, a zacznie wieść życie twórcze¹⁸⁴.

Wiara w możliwości ludzkiego umysłu staje się w nowożytności zapowiedzią realizacji prometejskiego mitu zapanowania nad światem dzięki nauce i technice. Myśl Leonarda da Vinci przygotowuje grunt pod dojrzałe sformułowania programu ludzkiego panowania nad przyrodą, jakie kilkadziesiąt lat później przedstawi Francis Bacon (1561-1626). W czasie poprzedzającym myśl Bacona obserwuje się w Europie entuzjazm dla nieograniczonych możliwości człowieka. Symbolem wielkich jego aspiracji staje się mit doktora Fausta, który w zamian za zaprzecanie swej duszy diabłu uzyskuje od niego wiedzę i władzę. Ten mit panowania nad światem dzięki wiedzy dobrze oddaje atmosferę XVI w., w którym człowiek skupia się na tworzeniu własnego środowiska życia przez wiedzę, technikę i pracę. W technice człowiek dostrzega narzędzie swej autonomii względem świata. Technika umożliwia mu gruntowną zmianę stylu życia. Dzięki niej człowiek inaczej niż dotąd kształtuje swe relacje do przyrody; dzięki sztuce żeglarskiej inaczej postrzega wielkość świata; przekształca budownictwo, zmienia formy pracy i technikę wojenną, a nawet sposób uczestnictwa w kulturze. Umberto Forti ujmie to następująco: „Technika przygotowywała urodzajny teren, z którego rodzić się będzie – wbrew wszelkiej transcendencji – potwierdzenie autonomicznej wartości człowieka oraz niezależności wszelkiej działalności ludzi od założeń i celowości metafizycznej, i to zarówno w dziedzinie życia praktycznego, jak i w zakresie kultury”¹⁸⁵.

Rozwijająca się w nowożytności technika daje człowiekowi, po raz pierwszy w historii zachodniej cywilizacji, poczucie nieograniczonej potęgi. Wyrazem atmosfery tego okresu jest m.in. twórczość artystów, którzy z techniki czynią natchnienie swej twórczości i przedstawiają ją w centrum ludzkiej aktywności. Stanowi to *novum* twórczości nowożytnej. Wcześniejsze artystyczne przedstawienia ludzkiej pracy dotyczyły bowiem najczęściej pracy na roli i ukazywały ją jako realizację boskiego nakazu. Nowożytna sztuka ukazuje pracę człowieka,

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 264-280.

¹⁸⁵ U. Forti, *Storia della tecnica dal Medioevo al Rinascimento*, Florence: Sansoni 1957, s. 555 cyt. za B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 357.

do której wdraża on technikę jako narzędzie niezależności, przejaw jego geniuszu oraz przestrzeń samorealizacji. Przykładem wybitnych dzieł sztuki prezentujących tę tematykę są m.in. obraz *Kuźnia Wulkana* Ercole de'Robertiego (1456-1496) oraz dzieło Georgiusa Agricoli zatytułowane *De re metallica libri XII* (1556). Nad dziełem tym autor pracuje całe życie, przygotowując 273 drzeworyty. Ta forma wyrazu jest z jednej strony artystycznym przetworzeniem pracy, z drugiej zaś jej techniczną dokumentacją. Autor ukazuje bowiem w nim ludzką pracę i prezentuje ówczesne procesy technologiczne, począwszy od pozyskania surowca, aż po ostateczny produkt pracy człowieka. Entuzjazm ludzi nowożytności wobec techniki dobrze oddaje inicjatywa Augusta Wettyna. Saksoński książę w roku 1560 organizuje w Dreźnie wystawę techniki, prezentującą zbiór najbardziej zaawansowanych technicznie urządzeń, które pobudzają ciekawość zwiedzających i podsycają wiarę w nieograniczone możliwości ludzkiego umysłu¹⁸⁶.

Interesującą próbę zapanowania człowieka nad światem prezentuje szwajcarski lekarz i przyrodnik Paracelsus (1493-1541). Odrzuca on zarówno średniowieczny pogląd, że tajemnicę wszechświata można poznać dzięki objawieniu, jak i nowożytne nadzieje pokładane w matematyce i empirii. W swych poszukiwaniach prawdy o wszechświecie Paracelsus przyjmuje nietypowe dla swego czasu założenie o jedności człowieka i wszechświata. Przyroda jest dla niego żywiołem wielu jakościowo różnych sił, które jednak wzajemnie się przenikają i warunkują. Głosi on, że materię tworzą cztery żywioły: ogień, woda, ziemia i powietrze, które składają się na wszystko, co istnieje. Także człowiek się z nich składa, przez co jest pokrewny całemu światu. Człowiek jest jednak wyjątkowy, stanowi piąty żywioł, który Paracelsus nazywa kwintesencją wszystkiego. Powie on nawet: „W człowieku jest słońce, księżyc, Saturn, Mars, Merkuriusz, Wenus... a także i to, co istnieje w głębinach morza ma działanie na człowieka, a to, co zachodzi na południowym biegunie, rzuca refleks i na człowieka, i na biegun północny”¹⁸⁷.

Dla Paracelsusa człowiek nie tylko 'powtarza' czy 'odzwierciedla' świat, lecz wręcz ma go w sobie, tak jak świat ma w sobie człowieka. Tak silne łączenie człowieka i wszechświata jest sprzeczne zarówno z tradycją średniowieczną, jak nowożytnym humanizmem, które zgodnie podkreślają odrębność człowieka względem świata, choć inaczej ją uzasadniają. Koncepcja Paracelsusa jest więc postrzegana jako deprecjacja pozycji człowieka w świecie, choć on sam w utożsamianiu człowieka i świata dostrzega jego wielkość. Koncepcja władzy

¹⁸⁶ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 357-359.

¹⁸⁷ Paracelsus, *Die Geheimnisse: ein Lesebuch aus seinen Schriften*, Leipzig: Dieterich 1941, s. 78-79 cyt. za B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 384.

człowieka nad przyrodą jest odmienna od tej, którą proponuje Leonardo da Vinci, a później Bacon. Ludzka władza nie opiera się bowiem na empiryczno-racjonalistycznych podstawach technik. Paracelsus widzi możliwość zapanowania człowieka nad światem w ich wzajemnej jedności i odmienności, w nieustannym konflikcie dobra i zła w rzeczach i ludziach. W ludzkim rozumie dostrzega on siłę, która jest w stanie panować nad ziemią i niebem¹⁸⁸.

Niewątpliwy wkład w kształtowanie nowożytnego obrazu świata oraz miejsca i roli człowieka ma Giordano Bruno (1548-1600). W swych pismach głosi on ideę wspólnoty człowieka i świata. „Widzicie oto w jaki sposób wszystkie rzeczy znajdują się we Wszechświecie, a Wszechświat we wszystkich rzeczach, my w nim, a on w nas. I tak wszystko zbiega się w doskonałej jedności”¹⁸⁹. Prawdy o człowieku szuka na tle i w związku z nieskończonym kosmosem, który bada matematycznie i postrzega według kopernikańskiego paradygmatu. Filozofia Bruna ukazuje wielkość i jedność wszechświata, który jest dla niego nieskończony, a Ziemia stanowi zaledwie jedną z wielu planet. Nowe spojrzenie na świat powoduje, że człowiek staje się samotnym mieszkańcem wszechświata, co jednocześnie zachwyca i przeraża. Koncepcja jego nieskończonego świata staje w wyraźnej opozycji do Boga. Nieskończony świat nie może bowiem być wyjaśniony na podstawie żadnej transcendencji, nic bowiem nie może przekraczać tego, co jest nieskończone¹⁹⁰.

Myśliciele poprzedzający Bacona stworzyli podstawę dla nowożytnej wielkości człowieka i jego panowania nad światem. Program, jaki zaproponował Francis Bacon (1561-1626), należy jednak uznać za pierwszą, tak wyraźnie sformułowaną, koncepcję ludzkiego panowania nad światem dzięki nauce i technice. Koncepcja ta znajduje kontynuatorów w osobach Kartezjusza, Hobbesa, Galileusza, Keplera i Pascala, którzy wyznaczają kierunek rozwoju zachodniej cywilizacji¹⁹¹.

Francis Bacon, inaczej niż myśliciele średniowieczni, dostrzega nadzieję na szczęście człowieka i zapanowanie nad światem nie dzięki religijno-moralnemu doskonaleniu się jednostki, lecz dzięki stworzeniu nowego przyrodoznawstwa. Ujęcie takie jest konsekwencją radykalnie różnych obrazów świata proponowanych przez chrześcijaństwo i myśl nowożytną. Rzutuje to na różne rozumienie postępu w obu tych tradycjach. O ile chrześcijaństwo mierzyło postęp wzrostem cnoty (jakościowo), o tyle nowożytność mierzy go ilościowo. Postęp

¹⁸⁸ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 390-391.

¹⁸⁹ Bruno, *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Zawadzki, Warszawa: Książka i Wiedza 1956, s. 277.

¹⁹⁰ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 408-425.

¹⁹¹ Por. Z. Łepko, *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 8(2010)2, s. 122.

chrześcijański ujawnia się w wymiarze wertykalnym, podczas gdy postęp nowożytny dokonuje się w wymiarze horyzontalnym¹⁹².

Bacon widzi szansę na realizację swych pomysłów w postępie nauki i techniki. Wyraża to w powszechnie znanym aforyzmie: „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo”¹⁹³. Potęga jest dla niego równoznaczna z panowaniem nad przyrodą. Człowiek osiąga ją poprzez poznanie rządzących nią praw dzięki zastosowaniu metody empirycznej oraz użyciu techniki. W poznawaniu praw przyrody człowiek nie cofa się przed użyciem wobec niej drastycznych środków. Bacon powie: „tajemnice przyrody łatwiej się zdradzają, gdy się je za pomocą sztuki *poddaje naciskowi* niż wtedy, kiedy się je pozostawia własnemu biegowi” [podkreślenie – RS]¹⁹⁴. Autor używa tu łacińskiego wyrażenia *vexationes atrium*, które niektórzy interpretują jako torturowanie celem wydobycia z przyrody jej największych tajemnic ukrywanych przed człowiekiem¹⁹⁵. Wprawdzie Bacon uznaje, że człowiek jest częścią przyrody, ale częścią niezwykłą. Jest on bowiem zdolny do budowania pośród przyrody niezależnego ‘królestwa człowieka’ (*imperium homini*) nawet przy użyciu przemocy względem niej¹⁹⁶.

Człowiek, według Bacona, rozwija się wraz z postępowaniem w budowie swego królestwa. Początkowo jest sługą i tłumaczem przyrody, którą poznając empirycznie coraz bardziej opanowuje dzięki odkrywaniu rządzących nią praw¹⁹⁷. Z czasem stanie się jej panem, gdy pozna ją na tyle, by dzięki technice móc nad nią zapanować w sposób absolutny. „Panowanie zaś człowieka nad światem opiera się jedynie na sztukach i naukach. Nie można bowiem panować nad przyrodą inaczej niż przez to, że się jest jej posłusznym”¹⁹⁸. Dzięki rozwojowi nauki i techniki ludzkość zdobywa kompetencje do całkowitego zawładnięcia przyrodą i dowolnego przetwarzania jej dla swoich potrzeb. „Człowiek nakłada

¹⁹² Por. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, s. 224; por także Z. Łepko, *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, s. 128-129.

¹⁹³ F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa: PWN 1955, księga 1, III, s. 57.

¹⁹⁴ Tamże, księga 1, XLVIII, s. 129.

¹⁹⁵ Por. C. Merchant, *Francis Bacon and the 'vexations of art': experimentation as intervention*, „The British Journal for the History of Science” 46(2013)4, s. 551-599. Myśl Bacona rozwija Leibniz, który także pisze o torturowaniu przyrody w celu wydobycia z niej jej tajemnic: „Sprawa śledztwa (przesłuchiwanie) przyrody jako takiej i łamanie jej kołem – sztuka eksperymentu, którą Lord Bacon zapoczątkował tak zręcznie”, a w kilka lat później Jean Baptiste du Hamel stwierdzi: „Odkrywanie tajemnic przyrody przebiega dużo łatwiej, gdy jest ona torturowana (*torqueatur*) ogniem lub przy pomocy innych środków, niż wówczas, gdy jest pozostawiona własnemu biegowi”. Por. C. Merchant, *The Scientific Revolution and 'The Death of Nature'*, „Isis” 97(2006), s. 526.

¹⁹⁶ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, księga 1, LXVIII, s. 90.

¹⁹⁷ Por. tamże, księga 1, I, s. 57.

¹⁹⁸ Tamże, księga 1, CXXIX, s. 159.

na przyrodę jarzmo i podporządkowuje ją swym rozkazom; bez człowieka nie powstałoby to wszystko, co należy do tego zakresu przyrody. I oto za sprawą starań i sprawności ludzkiej ciała przyrody zyskują nowe oblicze i w ten sposób człowiek stwarza sobie nowy świat...¹⁹⁹.

Nadzieję na realizację tego ambitnego planu Bacon upatruje w mobilizacji ludzkiej energii. Uważa on, że człowiek jest zdolny do długotrwałego wysiłku, aby osiągnąć ważne dla siebie cele. Największą przeszkodę na drodze człowieka do osiągnięcia panowania nad przyrodą postrzega on w braku wiary we własne siły oraz przekonaniu o nieosiągalności wyznaczonych celów²⁰⁰.

Dla zilustrowania swych myśli Bacon wykorzystuje mit Orfeusza oraz mit Prometeusza, odpowiednio je interpretując. Filozofia jest dla niego tym, czym muzyka dla Orfeusza – tzn. utrzymuje porządek, który wznosi rzeczy i ludzi ponad naturalną grę sił i namiętności ku porządkowi harmonii i wartości. Stąd dla Bacona prawdziwie ludzkim jest życie twórcze, które realizuje własny ludzki świat niezależny od przyrody. Używając mitu Prometeusza, Bacon ukazuje sytuację i rolę człowieka w świecie. Człowiek jest jedynym ośrodkiem świata, ponieważ tylko on potrafi osiągać korzyść ze wszystkiego, co istnieje. Pojawił się jednak na świecie jako istota naga, bezbronna i bezradna. Dzięki temu, że Prometeusz podarował mu ogień, może on realizować swoje cele. „Właśnie z ognia rodzą się sztuki mechaniczne i przemysł ludzki; właśnie ogień może być przez człowieka wykorzystywany w sposób nieskończenie różnorodny”²⁰¹. Człowiek uczy się od Prometeusza rozumności i perspektywicznego myślenia, by unikać nieszczęść i męki, jakie mogłyby mu zagrozić w przyszłości. Stanowi to jednak wielką trudność, człowiek najchętniej szuka bowiem zadowolenia tu i teraz. Najwyższym wyrazem wierności człowieka wobec swego nauczyciela Prometeusza jest przeciwstawienie się mu. Człowiek dokonuje tego, gdy samodzielnie stwarza swój świat. Dla Bacona człowiek należy do przyrody, ale jednocześnie się jej przeciwstawia dzięki wiedzy i technice, którą próbuje ją okiełznać²⁰².

Dzięki myśli ‘ojca filozofii eksperymentalnej’, jak nazwał Bacona Voltaire²⁰³, nowożytność nierozzerwalnie łączy naukę i technikę, wskazując, że jedna bez

¹⁹⁹ F. Bacon, *Oeuvres philosophiques, morales et politiques*, Paris: A. Desrez 1840, s. 407 cyt. za B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 531.

²⁰⁰ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, księga 1, XCII, s. 122.

²⁰¹ F. Bacon, *Oeuvres philosophiques, morales et politiques*, s. 407 cyt. za B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 538.

²⁰² Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, s. 539-540.

²⁰³ Por. Voltaire, *Lettres philosophiques XII. Oeuvres completes*, tom XXII, Paris: Garnier 1879, s. 118 za M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFIS PAN 1994, s. 19.

drugiej nie może istnieć²⁰⁴. Bacon ma świadomość, że skuteczne zdobywanie wiedzy niezbędnej do zawładnięcia przyrodą jest możliwe tylko wówczas, gdy zastosuje się adekwatną metodę badawczą oraz szerokie badania interdyscyplinarne. Mówi o tym w *Nowej Atlantydzie*, gdzie opisuje zasady działania Domu Salomona i wskazuje na liczny i wszechstronny jego personel badawczy. Celem tej instytucji naukowej jest „zglobienie stosunków, zmian i sił wewnętrznych natury tudzież rozszerzenie – jak tylko to będzie możliwe – granic władztwa ludzkiego nad nią”²⁰⁵. Jej personel składa się z 36 uczonych, którzy, prowadząc różnorodne badania, wielokrotnie spotykają się w pełnym składzie, dokonując oceny dotychczasowych osiągnięć i wyznaczając dalszy kierunek poszukiwań²⁰⁶.

Po wielu zebraniach i naradach całego Towarzystwa, na których prace i wyniki dotychczasowe są usilnie rozpatrywane i jak gdyby na nowo przeżywane, trzej z nas, zwani pochodniami, mają troszczyć się o to, aby na podstawie widocznych osiągnięć pobudzić do nowych doświadczeń; prowadzonych już na wyższym poziomie, oraz nadać im kierunek, ażeby przy pomocy tych doświadczeń jeszcze głębiej przeniknąć do tajników natury²⁰⁷.

Zainicjowany przez Bacona nowy model uprawiania nauki nabiera znacznego przyspieszenia. Przyczynia się do tego XVII-wieczny rozwój matematyki. Intensywnie rozwija się w tym czasie algebra oraz geometria analityczna, w roku 1614 John Napier tworzy metodę obliczeń logarytmicznych, zaś w roku 1636 Bonaventura Cavalieri zapoczątkowuje rozwój rachunku różniczkowego i całkowego. Nowa matematyka wpływa na zmianę w postrzeganiu rzeczywistości, która nie jest już rzeczywistością spostrzeganą, lecz rzeczywistością daną w obliczeniach, w pewnym sensie rzeczywistością ‘myślaną’. Ma to duży wpływ na sposób rozumienia przedmiotu badań naukowych, który przestaje być spostrzeganą jakością, a staje się mierzalną ilością. Wpływa to na zasadniczą zmianę zainteresowań badawczych, które z prób określenia istoty rzeczy przenoszą się na poszukiwanie związków i zależności zachodzących między zjawiskami. Odejście od badania metafizycznej istoty bytu prowadzi XVII-wiecznych uczonych do praktycznych zastosowań nauki. Poszukiwanie przy pomocy matematyki zależności między zjawiskami przyczynia się do odkrywania praw

²⁰⁴ Por. B. Hałaczek, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatów etyki uniwersalnej*, w: J. Sekuła (red.), *Czy możliwa jest etyka uniwersalna*, Siedlce: WSP 1994, s. 130.

²⁰⁵ F. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Konatowski i J. Wikarjak, Warszawa: Wydawnictwo ALFA 1995, s. 70.

²⁰⁶ Por. tamże, s. 85.

²⁰⁷ Por. tamże, s. 84.

ogólnych, które są obliczalne i sprawdzalne. Matematyka ułatwia konstruowanie modeli eksperymentalnych oraz przechodzenie od wniosków dotyczących prostych zjawisk do hipotez dotyczących zjawisk złożonych²⁰⁸. Ideę zastosowania w nowożytności matematyki do badań dobrze wyraża XIX-wieczna wypowiedź Lorda Kelvina: „Często powtarzam, że jeśli potraficie zmierzyć to, o czym mówicie oraz wyrazić to w liczbach, wówczas wiecie o czym mówicie; lecz jeśli nie potraficie tego zmierzyć, jeżeli nie potraficie wyrazić tego w liczbach, to wiedza wasza jest niewystarczająca i jałowa”²⁰⁹.

Nowożytny rozwój matematyki umożliwia postęp w astronomii i mechanice oraz optyce. Odkrycia tych nauk wzajemnie się wspomagają, powodując rozwój biologii, medycyny, chemii i anatomii. Ważną cechą postępu naukowego w wieku XVII jest jego całościowy charakter, gdzie odkrycia jednych dyscyplin otwierają drogę do odkryć w innych dyscyplinach. Rozwój matematyki służy postępowi mechaniki, optyki i astronomii; rozwój optyki przyczynia się do postępu w astronomii i biologii; rozwój mechaniki wpływa na postęp medycyny, która z kolei stymuluje do wzajemnego rozwoju chemię. Na uwagę zasługuje szczególnie dynamiczny rozwój mechaniki, która dzięki studiom Galileusza i Kartezjusza, a później Pascala, Huygensa i Newtona osiąga niebywałą popularność. Zawdzięcza to w dużej mierze praktycznym zastosowaniom swoich odkryć. Dynamiczny rozwój nauki i jego całościowy charakter przyczynia się także do powstania nowych form jej organizacji. Obok istniejących uniwersytetów powstają nowe instytucje badawcze: Accademia dei Lincei w Rzymie (1603), Accademia del Cimento we Florencji (1657), Akademia Nauk we Francji (1666), Royal Society w Anglii (1669) i Akademia Nauk w Berlinie (1700) oraz kolejne ich odpowiedniki w Petersburgu, Madrycie i Filadelfii. Równolegle powstają pierwsze czasopisma naukowe, które stanowią forum wymiany myśli. W roku 1665 niemal równocześnie wychodzą pierwsze numery „Journal des Savants” i „Philosophical Transactions of the Royal Society”²¹⁰.

Duży wkład w rozwój nauki i całej myśli nowożytnej ma filozofia Kartezjusza (1596-1650). Zaproponowany przez niego podział rzeczywistości na *res cogitans* i *res extensa* oraz przypisanie im odpowiednio świadomości i rozciągłości, jest radykalnym zerwaniem z myślą klasyczną. Kartezjański podział na substancję myślącą i substancję rozciągłą odrzuca bowiem podział klasyczny,

²⁰⁸ Por. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1967, s. 36, 31-32.

²⁰⁹ Por. W. T. Kelvin, *Popular lectures and addresses*, London-New York: Macmillan 1891, tom 1, s. 73.

²¹⁰ Por. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 33-34, 39-40.

dzieląc rzeczywistość już nie na przedmioty żywe – martwe, lecz świadome – nieświadome²¹¹.

Kartezjusz odbiera subiektywność temu, co materialne i poddaje *res extensa* naukom przyrodniczym, które uzyskują w ten sposób wyłączność na badanie przyrody. Dualistyczna polaryzacja świata, jaka dokonała się w nowożytności²¹², wpływa też na podział nauki. Wydzielają się wówczas wyraźnie nauki przyrodnicze i humanistyczne. Filozofia zaś skupia się w swych refleksjach jedynie na tym, co świadome, pomijając to, co rozciągle. Przejmując w ten sposób ogarniać całość rzeczywistości²¹³. Martwa i pozbawiona wartości przyroda staje się wdzięcznym obiektem poszukiwań matematyki, badającej rzeczywistość jedynie pod kątem rozciągłości. Natomiast organizmy zredukowane do materialnych mechanizmów nie stanowią już przedmiotu zainteresowań etyki czy innych dyscyplin humanistycznych²¹⁴.

Przeciwległym biegunem kartezjańskiego świata jest substancja myśląca – *res cogitans*²¹⁵. Atrybutem przysługującym tej substancji jest myślenie rozumiane jako wszelkie funkcje psychiczne podmiotu, łącznie z jego wolą i uczuciami. Stąd niematerialna dusza jest całkowicie od ciała odrębna²¹⁶. Kartezjusz określa to następująco:

Jestem, istnieję – to pewne. Jak długo jednak? Otóż tak długo, jak długo myślę. Bo też być może mogłoby się tak stać, gdybym całkowicie przestał myśleć, że jednocześnie przestałbym całkowicie istnieć. Obecnie przyjmuję [jednak] tylko to, co jest prawdziwe w sposób konieczny. Jestem więc, mówiąc ściśle, czymś, co myśli, to znaczy duszą, umysłem czy rozumem, które to pojęcia mają znaczenie wcze-

²¹¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków: Aureus 2002, s. 93; por. także R. Descartes, *Zasady Filozofii*, tłum. I. Dąbbska, Warszawa: PWN 1960, część I, artykuł 53, s. 32-33.

²¹² Por. Tu Wei-ming, *Beyond the Enlightenment Mentality*, w: M. E. Tucker, J. A. Grim (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, s. 25.

²¹³ Por. H. Jonas, *Philosophy at the End of the Century. A Survey of Its Past and Future*, „Social Research” 61(1994)4, s. 821-822; por. także H. Jonas, *Czy filozofia ma prawo być spekulatywna?*, w: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak 2003, s. 83-85.

²¹⁴ Por. S. Donnelly, *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, „Social Research” 56(1989)3, s. 636-637; por. także A. Ganowicz-Bączyk, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody. Część pierwsza*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 9(2011)1, s. 15-17.

²¹⁵ Por. R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 86.

²¹⁶ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1970, część IV, s. 38-39, część V, s. 69.

śniej mi nie znane. Jestem więc czymś przedziwnym i naprawdę istniejącym. Ale czym? Powiadam na to: czymś, co myśli²¹⁷.

Konsekwencją przyznania człowiekowi wyłączności na świadomość jest przyznanie mu radykalnie wyższego statusu zarówno w stosunku do przyrody nieożywionej, jak i ożywionej. Tworzy to między człowiekiem a resztą przyrody niemożliwą do pokonania przepaść. Człowiek przestaje być członkiem 'wspólnoty bytowania' i staje się w świecie przyrody 'cudzoziemcem'²¹⁸. Zapoczątkowana przez Bacona koncepcja 'pana i posiadacza przyrody' ma w myśli Kartezjusza swą wyraźną kontynuację²¹⁹.

Filozofia Kartezjusza stanowi kolejny etap w nowożytnej koncepcji nauki. Odchodzi od tradycyjnego obrazu świata wytworzonego w okresie greckiej kultury starożytnej i chrześcijańskiej kultury średniowiecznej. Odkrycia naukowe przyczyniają się do zakwestionowania twierdzeń Arystotelesa, które niepodważane obowiązywały w kulturze europejskiej przez niemal dwa tysiące lat²²⁰. O atmosferze wyzwania się spod autorytetu starożytnych świadczy wypowiedź Galileusza, który przekonuje, że niemożliwe, aby przyroda nie potrafiła wydać na świat kolejnych, samodzielnych i twórczych umysłów, a nie tylko „niewolników Arystotelesa, którzy muszą myśleć jego mózgiem i poznawać jego zmysłami”²²¹. Wkład Galileo Galilei (1564-1642) w myśl nowożytną polega przede wszystkim na nowatorskim ujęciu metody badań naukowych. Występuje przeciw spekulatywnemu rozpatrywaniu zagadnień przyrodniczych bez odwoływania się do doświadczenia. Galileusz jest przekonany o konieczności łączenia rozumowania naukowego z doświadczeniem. Postuluje więc, by zjawiska poddawać analizie w celu odnalezienia ich mierzalnych składników, a następnie składniki te drogą syntezy na nowo łączyć w zjawiska. Te dwie metody Galileusz nazywa metodą rezolutywną i kompozytywną, a ich stosowanie jest – jego zdaniem – warunkiem ścisłego, naukowego postępowania. Ponadto jest on pierwszym myślicielem nowożytności, który wyraźnie mówi o zmianie przedmiotu i celu nowej nauki. Uważa, że należy porzucić klasyczne poszukiwanie

²¹⁷ R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 41-42.

²¹⁸ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1994, s. 340.

²¹⁹ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, część VI, s. 72; por. także F. Bacon, *Novum Organum*, księga 1, CXXIX, s. 159.

²²⁰ Por. W. Bartlett, *Living by Surprise. A Christian Response to the Ecological Crisis*, New York: Paulist Press 2003, s. 17.

²²¹ Galileusz, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, tłum. E. Ligocki, K. Giustiniani-Kępińska, Warszawa: PWN 1962, s. 140 cyt. za B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 31.

istoty substancji, by następnie drogą dedukcji logicznej wyprowadzać wszelkie jej własności. Zgodnie z nowożytnym modelem uprawiania nauki należy badać zjawiska i zachodzące między nimi stosunki w celu odkrycia powszechnych praw, które nimi rządzą²²².

W myśli nowożytnej świat jest otwarty i nieskończony. Obecny w nim ład nie ma już w sobie wartości ani celów, nie opiera się na hierarchii jakości, ani na dążeniu rzeczy stworzonych do osiągnięcia powołania lub przeznaczenia. Nie słychać w nim muzyki sfer, a Ziemia przestaje być centrum kosmosu. Staje się natomiast jednym z ciał niebieskich rozrzuconych w bezkresie wszechświata. Ład nowego obrazu świata opiera się na matematyce, geometrii i mechanice. Miejsce wcześniejszego obrazu świata utożsamianego z boskim kosmosem zajmuje teraz wszechświat zbudowany z jednej materii, posłuszny prawom mechaniki, nieograniczony, podatny na zmiany i przekształcenia, jakich dokonuje w nim człowiek²²³.

Zaproponowane przez Kartezjusza koncepcje nadają nowożytnemu światu wyraźnie antropocentryczny charakter i stanowią przyczynę nieliczenia się ze światem pozaludzkiem, który jest oddany na wyłączność nauk przyrodniczych. Filozofia natomiast skupia się jedynie na badaniu tego, co świadome – człowieka. Nowożytne rozejście się nauk przyrodniczych i humanistycznych staje się przyczyną utraty całościowego obrazu rzeczywistości. Nowa nauka za cel stawia sobie oddziaływanie na codzienne życie człowieka poprzez praktyczny wymiar swej aktywności. Koncepcje te mają niewątpliwy wpływ na rozwój nauki nowożytnej, a przez to na rewolucję techniczną, co z kolei stanowiło jeden z najważniejszych elementów kształtujących współczesną cywilizację euro-atlantyczną. Powszechnie przyjmuje się, że myśl nowożytna, a szczególnie mentalność oświeceniowa, przyczyniły się do niekwestionowanego sukcesu zachodniej cywilizacji, powodując jednocześnie współczesny kryzys ekologiczny. Prądy myślowe zaproponowane w nowożytności dokonały zmian na skalę nieznaną w dotychczasowej historii człowieka²²⁴.

Ważnym wyróżnikiem kultury w okresie nowożytnym jest stopniowe usuwanie Boga z nauki, literatury i sztuki oraz z publicznego dyskursu. Pewne przejawy tego procesu zauważa się już na wcześniejszych etapach rozwoju kultury Zachodu. Pierwsze próby tłumaczenia genezy świata w oderwaniu od

²²² Por. B. Gower, *Scientific Method: a Historical and Philosophical Introduction*, London: Routledge 1997, s. 21-39.

²²³ Por. B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 42, 36; por. także G. F. LaFreniere, *The Decline of Nature. Environmental History and the Western Worldview*, Bethesda-Dublin-London: Academica Press 2008, s. 228-229.

²²⁴ Por. Tu Wei-ming, *Beyond the Enlightenment Mentality*, s. 21.

mitologii odnotowuje się już u jońskich filozofów przyrody, którzy racjonalnie próbują uzasadnić wieczność świata, a jego pra-zasadę – *arche* rozumieją na sposób materialny. Wydaje się, że najbardziej radykalne stanowisko w okresie starożytnym w tym względzie zajmuje Demokryt w swej całkowicie materialistycznej wizji świata. Wprawdzie dopuszcza on istnienie bogów, uznaje ich jednak za zupełnie obojętne wobec losów świata, który rządzi się ślepym przypadkiem. Powszechnie przyjmuje się, że pierwsza sekularyzacja kultury dokonuje się w starożytnej Grecji, w ramach rozwijającej się filozofii i rodzących się nauk przyrodniczych²²⁵. W średniowieczu ważną rolę w usuwaniu Boga odgrywa myśl Amalryka z Bègne (zm. ok. 1206 r.), ucznia Szkoły w Chartres, który głosi kres wieku wiary i początek wieku nauki. W etyce odrzuca istnienie dobra i zła oraz odpowiedzialności moralnej, a teologię moralną chce zastąpić naukami przyrodniczymi. Jego tezie: *dicit quo Deus erat omnia* zarzuca się, że uznaje on, iż byt Boga jest zasadniczo taki sam, jak byt wszystkich rzeczy, co prowadzi do panteizmu²²⁶.

W wieku XIII ważną rolę w rozdzieleniu gałęzi ludzkiego poznania odgrywa Roger Bacon (1214-1292), który główną rolę w dochodzeniu do prawdy przyznaje matematyce wspartej metodą eksperymentalną. To on najprawdopodobniej jako pierwszy użył określenia 'nauka eksperymentalna' (*scientia experimentalis*). Roger Bacon wskazuje ponadto na praktyczne zastosowania nauki oraz konieczność poszukiwania praw rządzących przyrodą²²⁷. Źródła nowożytnej sekularyzacji znajdują się także w XIV-wiecznej filozofii politycznej i dyskusji na temat wzajemnych relacji władzy świeckiej i władzy duchownej. Wilhelm Ockham (1285-1348) zrywa z dotychczasową tradycją i proponuje tzw. *via moderna*. W myśl jego koncepcji nauka o Bogu i nauka o przyrodzie nie mają ze sobą punktów wspólnych, a ich sądy są równie uprawnione. Ockham radykalnie oddziela rozum i wiarę, otwierając tym samym drogę do agnostycyzmu. Marsyliusz z Padwy (1275-1343) jest pierwszym teoretykiem sekularyzacji. W traktacie *Defensor pacis* uzasadnia rozdział Kościoła i państwa oraz wskazuje na inny przedmiot troski obu tych społeczności²²⁸.

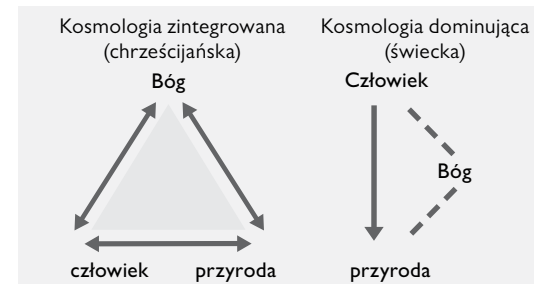
²²⁵ Por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003, s. 88-89.

²²⁶ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987, s. 219-220; por. także P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, s. 114.

²²⁷ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 282.

²²⁸ Por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, s. 128-134.

Postępujący proces marginalizowania lub wręcz usuwania Boga z przestrzeni ludzkiego postrzegania swój wyraźny początek ma w nowożytności²²⁹, a współcześnie przybiera na intensywności i nowych formach wykluczania Boga z kultury Zachodu. Proces ten zapoczątkowany w starożytności i podsypany w średniowieczu, przyjmuje wyraźną formę w nowożytności. Człowiek zdobywa wówczas autonomię względem Boga, uznaje się za byt absolutny, wykluczający Boga i dąży do zajęcia Jego miejsca w świecie. Pretenduje do bycia jedynym punktem odniesienia i decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Dobrze ilustruje to zapożyczone przez XV-wiecznych humanistów powiedzenie, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy (*μέτρον ἀνθρώπος*)²³⁰. Dostrzega się też wyraźny związek pomiędzy marginalizowaniem Boga a filozofią nowożytną i jej zaufaniem do rozumu, który ma swe źródło w kartezjańskiej koncepcji racjonalności. W swych zmaganiach z przyrodą człowiek okazuje się silniejszy niż przypuszczał, w pewnym sensie – jak ujął to McKibben – człowiek staje się równy Bogu i jest zdolny do zniszczenia całego boskiego stworzenia²³¹. Oparty na doświadczeniu nowożytny rozum pretenduje do wszechwładnej i niezawodnej władzy człowieka nad światem. Człowiek detronizując Boga, rości sobie do świata pełnię praw i przejmuje nad nim pełnię władzy²³². Zaś prawa przyrody zredukowane do jedynie materialistycznego wymiaru stają się źródłem XVII i XVIII-wiecznego ateizmu²³³.



Woody Bartlett ilustruje to zjawisko przy pomocy schematu, który przedstawia różnicę między chrześcijańskim i nowożytnym obrazem świata²³⁴. Tradycyjną koncepcję chrześcijańską nazywa kosmologią zintegrowaną,

²²⁹ Por. P. Sherrard, *The Eclipse of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, West Stockbridge-Rochester: Inner Traditions Lindsfarne Press 1987, s. 68-69.

²³⁰ Wyrażenie to przywołuje Platon, przypisując je Protagorasowi, który używa go w kontekście teoriopoznawczym, jako kryterium prawdziwości, a nie w sposób, w jaki interpretowali je humaniści w Renesansie, traktujący je jako kryterium wartości. Platon w *Teajecie* ujmuje to następująco: „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są”. Por. Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1959, nr 152A, s. 32.

²³¹ Por. B. McKibben, *The End of Nature*, s. 78.

²³² Por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, s. 54, 64.

²³³ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody. Część pierwsza*, s. 12.

²³⁴ Por. W. Bartlett, *Living by Surprise. A Christian Response to the Ecological Crisis*, s. 19.

w myśl której Bóg zajmuje naczelną rolę, które podkreśla jego władzę nad człowiekiem i przyrodą, znajdującym się poniżej Boga, ale na tym samym poziomie. Wszystkie elementy tego schematu Bartlett łączy dwustronnymi strzałkami, pokazując w ten sposób, że Bóg, człowiek i przyroda wzajemnie na siebie oddziałują. Nowożytny obraz świata przedstawia w schemacie, który określa jako kosmologię dominującą (świecką). W koncepcji tej człowiek przejmuje miejsce Boga, a przyrodzie przypisuje najniższą pozycję. Bóg w nowożytnym ujęciu został odsunięty na bok, poniżej człowieka. Linie łączące Boga z człowiekiem i przyrodą nie są strzałkami i zaznaczono je w formie linii przerywanych, co ma podkreślać jedynie hipotetyczny charakter samego istnienia Boga oraz Jego oddziaływania na przyrodę i człowieka. Model relacji człowieka do przyrody ma charakter jednostronny i eksploatacyjny, na co wskazuje zwrot strzałki skierowanej tylko od człowieka w kierunku przyrody.

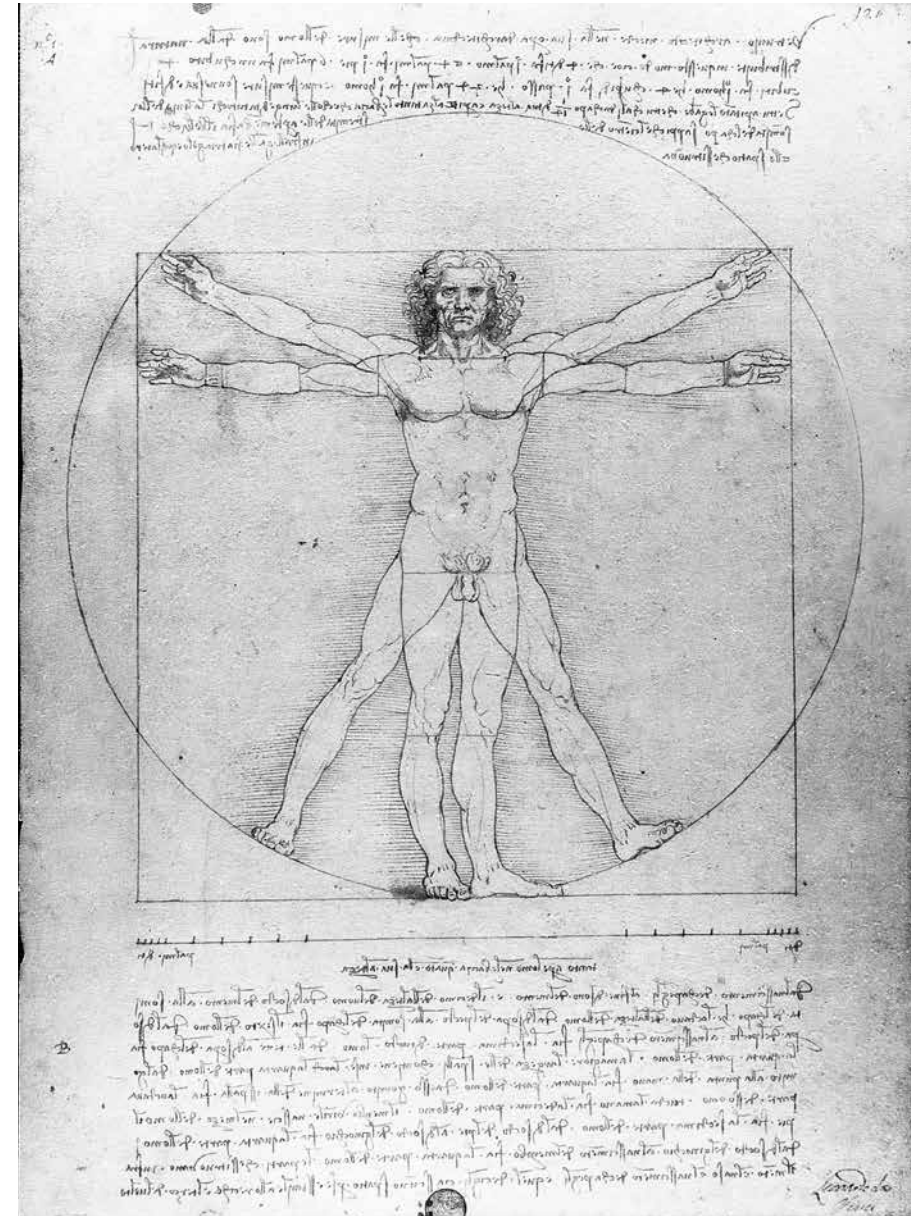
Zaproponowane przez Bartletta ujęcie podkreśla, że nowożytność zrywa ze średniowiecznym teocentryzmem i w jego miejsce proponuje radykalny antropocentryzm²³⁵. Im mniej jest w poszczególnych koncepcjach obecności Boga, tym bardziej obecny jest w nich człowiek, który zawłaszcza Jego miejsce i kompetencje. Człowiek nie tylko staje w centrum świata, staje się także centrum swych własnych badań. Już Francesco Petrarca w traktacie pt. *O niewiedzy własnej i innych* pyta: „Na cóż zdałaby się znajomość natury dzikich zwierząt, ptaków, ryb i węży, gdybyśmy nie znali natury ludzkiej lub nią pogardzali? Gdybyśmy nie wiedzieli, dlaczego się urodziliśmy, skąd przybywamy i dokąd idziemy?”²³⁶. Renesansowy humanizm dokonał apoteozy człowieka i wyniósł go ponad przyrodę. Od tej pory człowiek jest ostatecznym kryterium i punktem odniesienia wszystkiego, co dokonuje się w świecie, a myśl nowożytna dzięki nowej koncepcji nauki jeszcze bardziej wzmocniła pozycję człowieka w świecie i ją ugruntowała.

Dobłą ilustracją obowiązującego w nowożytności obrazu świata jest słynny rysunek Leonarda da Vinci zatytułowany *Człowiek witruwiański*²³⁷. Dzieło to w swej symbolice podkreśla zasadnicze idee nowożytności. Centrum stanowi

²³⁵ Por. P. G. Hiebert, *Transforming Worldviews. An Anthropological Understanding of How People Change*, Grand Rapids: Baker Academic 2008, s. 148-150.

²³⁶ F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych*, w: F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, tłum. Wł. Olszaniec, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004, rozdz. 2, nr 12, s. 20. Por. także F. F. Petrarca, *Epistula ad Franciscum Dionisium de Borgo San Sepolcro*, w: A. F. Johnson (red.), *Francisci Petrarcae Epistolae Selectae*, Oxford: Clarendon Press 1923, wiersze 130-140, s. 17.

²³⁷ Twórcą *Człowieka witruwiańskiego* jest Leonardo da Vinci, który naszkicował go najprawdopodobniej ok. roku 1490. Obecnie dzieło znajduje się w Gallerie dell'Accademia w Wenecji. Zamieszczona na sąsiedniej stronie fotografia pochodzi ze zbiorów udostępnionych przez Wikipedię <http://pl.wikipedia.org/wiki/Cz%C5%82owiek_witruwia%C5%84ski>, (data dostępu: 10.01.2015).



Leonardo da Vinci, *Człowiek witruwiański*, ok. 1490 r.

człowiek, który jest wpisany w okrąg i kwadrat. Obie te figury geometryczne ze swoją oczywistą w czasach nowożytnych symboliką wskazują, że rysunek nie przedstawia samego tylko człowieka. Kwadrat, w który wpisany jest człowiek symbolizuje Ziemię i sferę materialną, a okrąg – doskonałość i sferę duchową.

Powodem powstania tego dzieła jest ukazanie proporcji istniejącej w przyrodzie. Leonardo stworzył bowiem ten rysunek jako ilustrację relacji na temat proporcji opisanych przez starożytnego architekta rzymskiego Marka Witruwiusza w jego traktacie *O architekturze ksiąg dziesięć*²³⁸. Począwszy od pitagorejczyków, poprzez Euklidesa i Platona oraz rzymskich, a następnie chrześcijańskich, a zwłaszcza średniowiecznych pisarzy ze Szkoły w Chartres²³⁹, człowiek szukał proporcji ukrytych w świecie. Spośród różnych proporcji za najdoskonalszą uznano tzw. boską proporcję (*divina proportione*), jak określił ją Luca Pacioli. Jest ona wynikiem tzw. złotego cięcia lub złotego podziału i wynosi ok. 1,6. Najczęściej określa się ją następująco: „stosunek sumy dwóch rozważanych wielkości do jednej z nich (większej) jest równy stosunkowi wielkości większej do mniejszej”²⁴⁰. Proporcja ta okazuje się być obecna zarówno w kosmosie, świecie przyrody, jak i w idealnej anatomii człowieka zaprezentowanej na rysunku Leonarda da Vinci.

Wiedzę na temat boskiej proporcji wykorzystywali nie tylko renesansowi malarze, ale także tacy twórcy myśli nowożytnej, jak Kartezjusz i Kepler. W opinii niektórych uczonych odkrycia Keplera (1571-1630) byłyby niemożliwe bez tej wiedzy²⁴¹. Zdaniem M. C. Ghyka Kepler w traktacie *Mysterium Cosmographicum de admirabili proportione orbium caelestium* określa boską proporcję jako ‘klejnot geometrii’ i dostrzega jej obecność nie tylko wśród ciał niebieskich, ale także w świecie roślin²⁴².

Rysunek Leonarda dobrze ilustruje więc poszukiwania nowożytnych w celu odkrycia praw rządzących światem, by nad nim w pełni zapanować; ukazuje też rolę matematyki, która wspomaga w tym procesie nauki eksperymentalne. Rysunek prezentujący wpisane w kwadrat i okrąg człowieka podkreśla nowożytny dualizm świadomego ducha i rozciągniętego ciała oraz pokazuje centralne miejsce człowieka w nowożytnym świecie. Dzieło da Vinci przedstawia człowieka, jako element przyrody, samo w sobie jest jednak dziełem ludzkiej kultury. Ponadto *Człowiek witruwiański* potwierdza myśl Francisca Bacona, że dzięki sztuce i znajomości praw rządzących przyrodą człowiek tworzy swoje *imperium homini*.

²³⁸ Książka ukazała się w języku polskim w roku 1956 nakładem PWN, a w roku 1999 nakładem Wydawnictwa Prószyński i S-ka.

²³⁹ Por. O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, tłum. A. Palińska, Warszawa: PWN 1989, s. 46-92.

²⁴⁰ M. C. Ghyka, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, tłum. I. Kania, Kraków: Universitas 2001, s. 27.

²⁴¹ Por. tamże, s. 33, 55.

²⁴² Por. tamże, s. 55.

2. 2. Chrześcijański obraz świata

Wszystko wskazuje na to, że współczesny kryzys ekologiczny jest konsekwencją wypierania chrześcijańskiego obrazu świata przez nowożytny obraz świata oraz konsekwencje stąd wynikające. Ważne jest zatem ukazanie różnic obu tych koncepcji. Chrześcijańska wizja świata ufundowana jest na tradycji biblijnej. Głosi ona, że wszystko, co istnieje jest dziełem Boga-Stwórcy, który z miłości stworzył świat, czyniąc go dobrym. Człowiek otrzymał od Boga zadanie troski o świat, który jest przestrzenią realizacji jego zbawienia. Zasadnicze zręby chrześcijańskiej koncepcji świata znajdujemy w pierwszych rozdziałach *Księgi Rodzaju*, a podstawowej interpretacji fundamentalnych tez dotyczących człowieka i jego miejsca w świecie dostarczają już pisarze wczesnochrześcijańscy. Dla właściwego zrozumienia przesłania biblijnego niezbędne jest więc chociażby ogólne przedstawienie wyników badań lingwistycznych, na których opierają się współczesne interpretacje dotyczące biblijnego modelu relacji człowieka do przyrody. Bez takiej wiedzy, łatwo o wybiórcze i mylne rozumienie nauki chrześcijańskiej o stworzeniu oraz wysnuwanie błędnych wniosków.

Biblia jest najlepiej przebadanym utworem w historii ludzkiej literatury. *Scripture Language Report* z 2012 r. podaje, że całość *Pisma Świętego* jest przetłumaczona na 484 języki, *Nowy Testament* jest dostępny w 1257 językach, a wybrane fragmenty *Biblii* przetłumaczono na kolejnych 810 języków²⁴³. Powszechna dostępność *Biblii* wskazuje skalę jej oddziaływania na ludzką kulturę, w której wszechobecne są symbole i odniesienia biblijne. Kolejne tłumaczenia *Pisma Świętego* opierają się na stale rozwijającej się wiedzy lingwistycznej na temat oryginalnych języków, w których zapisano poszczególne księgi *Biblii* oraz wiedzy historycznej, etnograficznej, archeologicznej..., które dostarczają ciągle nowych danych, w świetle których możliwe jest coraz lepsze rozumienie *Pisma Świętego*.

Właściwe zrozumienie obu opisów stworzenia zawartych w pierwszych rozdziałach *Księgi Rodzaju* musi więc uwzględniać powszechnie dziś przyjmowaną hipotezę czterech źródeł: jahwistycznego (J), elohistycznego (E), deuteronomicznego (D) i kapłańskiego (P), a także tzw. *Formgeschichte* – użyte formy literackie, *Traditionsgeschichte* – historię tradycji Izraela oraz *Redaktionsgeschichte* – historię redakcji poszczególnych ksiąg²⁴⁴. Nieuwzględnienie tych podstawowych owoców wielowiekowych badań biblistycznych grozi nie tylko pominięciem ważnych wątków, ale nawet całkowicie błędną interpretacją zasadniczego prze-

²⁴³ Por. J. A. Nordstrom, *Stained with Blood: A One-Hundred Year History of the English Bible*, Bloomington: WestBow Press 2014, s. 1.

²⁴⁴ Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pięcioksiąg*, tom 1, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1987, s. 23-42.

słania *Biblii*. Informacje zawarte w pierwszych jedenastu rozdziałach *Księgi Rodzaju* nie stanowią odpowiedzi na pytania kosmologów i przyrodników o początki życia na Ziemi. Fragmenty te, czerpiąc ze znanych wówczas opowiadań o początkach świata, tłumaczą czytelnikowi sens i cel stwórczego aktu Boga. Odnajdujemy tam więc podobieństwa do babilońskiego poematu o stworzeniu świata *Enuma elisz*²⁴⁵ czy akadyjskiego *Eposu o Gilgameszu*, są one jednak interpretowane w świetle teologii judaistycznej. Początek *Księgi Rodzaju* udziela więc w świetle wiary odpowiedzi na pytanie o pochodzenie świata i człowieka oraz cel istnienia wszystkich stworzeń. Ukazuje też naturę i konsekwencje grzechu, który skutkuje chaosem w pierwotnej harmonii stworzenia²⁴⁶.

Pozostawiając na marginesie przekaz teologiczny, należy dokonać analizy miejsca i roli człowieka w świecie, jakie prezentuje *Biblia*. Krytycy chrześcijaństwa, obwiniający je o promowanie nieodpowiedzialnych relacji do przyrody, wskazują bowiem najczęściej na biblijne źródła tego zjawiska. Odniesienie się do tych zarzutów będzie więc możliwe tylko wówczas, gdy uda się dotrzeć do rzeczywistego przesłania *Biblii* i jej wkładu, w kształtowanie relacji człowieka Zachodu do przyrody.

2. 2. 1. Kosmologiczna wymowa pierwszego opisu stworzenia

Krytyka zwolenników tezy, że źródła współczesnego kryzysu ekologicznego sięgają *Biblii*, skupia się zwykle na tzw. pierwszym opisie stworzenia świata zawartym w *Księdze Rodzaju* (1,1-2,4a), który nazwano *Heksameronem*, czyli utworem o sześciu dniach stworzenia²⁴⁷. Tekst ten pierwotnie powstaje w języku hebrajskim, a jego ostateczna redakcja ma miejsce stosunkowo późno, prawdopodobnie w V w. przed Chrystusem i pochodzi ze źródła kapłańskiego (P)²⁴⁸. Idea stworzenia jest już wówczas stosunkowo dobrze rozwinięta w myśli judaistycznej. Opowiadanie to ma formę uroczystego hymnu na cześć Boga-Stwórcy, który jest Panem kosmosu. Pierwotnie żydzi poznawali Boga na podstawie Jego troski jedynie o swój naród. Z czasem, zwłaszcza w okresie działalności Deutero-Izajasza (586-639 a.Ch.n.), Izrael dostrzega, że władza Jahwe rozciąga się nad całym kosmosem. Bóg Izraela jest jedynym Bogiem, który zwycięża bóstwa na-

²⁴⁵ Por. M. Karczewski, *Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1,12,4a*, „Forum Teologiczne” IX(2008), s. 12.

²⁴⁶ Por. *Księga Rodzaju. Wprowadzenie*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009, s. 33-34.

²⁴⁷ Wszystkie teksty biblijne przytaczane w niniejszym opracowaniu, o ile nie zostanie to wyraźnie zaznaczone inaczej, pochodzą z *Biblii Tysiąclecia Online*, Poznań 2003 (IV wyd.) <www.biblia.deon.pl>, (data dostępu: 10.01.2015).

²⁴⁸ Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1987, s. 115.

tury, panuje nad ziemią, obłokami i światłem (Iz 45,12), stwarza niebo i ziemię (Iz 40,26) oraz człowieka (Iz 45,12)²⁴⁹.

Lingwiści wskazują na wyjątkowo przemyślną kompozycję pierwszego opisu stworzenia, który podkreśla literacką formę hymnu. Można w tym opisie wyróżnić prolog (Rdz 1,2), epilog (Rdz 2,1-4a) i sam hymn, który dzieli się na dwie części, opisujące po trzy dni stwarzania. Części te dobrze się ze sobą komponują, pierwsza opisuje przygotowanie przestrzeni (Rdz 1,3-13), druga zaś wypełnia tę przestrzeń kolejnymi stworzeniami (Rdz 1,14-31). O hymnicznym charakterze tego opowiadania świadczą często powtarzane zwroty „Bóg rzekł: niechaj powstanie” oraz „I stało się tak” oraz obecny w opowiadaniu rytm. Elementy te mogą świadczyć o liturgicznym wykorzystaniu tekstu²⁵⁰. Niektórzy, bazując na liturgiczno-rytualnym charakterze tego fragmentu, uważają, że mówi on w pierwszym rzędzie o świecie jako świątyni Boga i właściwe zrozumienie przesłania *Biblii* na temat stworzenia nie jest możliwe, jeśli się tego nie uwzględni²⁵¹.

Pierwszy opis stworzenia jest często traktowany jako apoteoza dominacji człowieka nad przyrodą i uzasadnienie prawa człowieka do nieograniczonej władzy nad światem. Obecna w tym tekście koncepcja człowieka jako ‘korony stworzenia’ nie może być jednak rozpatrywana w oderwaniu od kontekstu kulturowo-religijnego, bez którego umyka ważny wątek rozumienia tego fragmentu. Ze względu na: typowo liturgiczny styl Rdz 1; wyraźne nakreślenie porządku wszechświata; wskazanie chronologii stwarzania; a szczególnie ze względu na wyrastającą z tego opisu koncepcję szabatu bibliści powszechnie wskazują na środowisko kapłańskie, w którym powstał ten fragment *Księgi Rodzaju*. Należy przy tym pamiętać, że kapłani w historii Izraela pełnili nie tylko funkcje liturgiczne, lecz byli także liderami politycznymi ze znacznymi wpływami na życie społeczne i polityczne narodu. Wielu interpretatorów uważa, że tekst ten miał na celu przede wszystkim wskazywać i uzasadniać wyjątkową rolę, jaką pełnili kapłani w Narodzie Wybranym. Redaktorzy *Heksameronu* widzieli tę rolę analogicznie do archetypicznej roli człowieka w stosunku do całego stworzenia. Fragment ten w swym podstawowym znaczeniu o wiele bardziej podkreślał dominację kapłanów w społeczności Izraela, niż człowieka w świecie przyrody. Dobrze ilustrują to użyte w opisie stworzenia czasowniki podkreślające tę dominację²⁵².

²⁴⁹ Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, s. 56-57.

²⁵⁰ Por. C. Pardee, *Making Earth Heaven: Ecological Implications of Genesis 1-3*, „Leaven” 21(2013)3, s. 126; por. także S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, s. 57-58.

²⁵¹ Por. M. Barker, Patriarch Bartholomew, *Creation: A Biblical Vision for the Environment*, London: T&T Clark 2010, s. 34.

²⁵² Por. T. Hiebert, *The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Traditions*,

Pierwszy opis stworzenia ukazuje jednoznacznie, że Bóg nie ma swego źródła w materii, Jego Duch jest poza i ponad nią. Materia nie ogranicza także Boga w akcie stwórczym, wszystko stwarza On słowem – „rzekł... i stało się”. Użyty w tekście hebrajski czasownik *bara'* (stworzyć) oznacza czynności Boga, w wyniku których powstaje coś nowego i nadzwyczajnego. Niektórzy dostrzegają tu podstawy filozoficznej idei *creatio ex nihilo*. Wydaje się jednak, że sposób myślenia redaktorów tekstu nie miał jeszcze charakteru tak abstrakcyjnego, by wyrazić tę myśl. Pojawia się ona w dojrzałej formie dopiero w *Drugiej Księdze Machabejskiej* (7,28)²⁵³.

Analiza lingwistyczna słowa *Elohim* (Bóg), użytego w pierwszym opisie stworzenia, wyraża myśl, że Bóg jest istotą potężną i pierwszą w stosunku do wszystkiego, co poza Nim istnieje. Redaktorzy tego tekstu przykładają też dużo starań, by jednoznacznie wskazać, że nie mamy tu do czynienia z politeizmem, a Bóg-Stwórca jest jeden²⁵⁴.

Streszczając treść pierwszego opisu stworzenia, można ją zawęzić do podsumowania aktu stwórczego w poszczególnych dniach:²⁵⁵ (1) stworzenie światła i oddzielenie go od ciemności; (2) stworzenie sklepienia niebieskiego, dzielącego wody górne od dolnych, powstanie przestrzeni powietrznych; (3) stworzenie ładu (przez wyznaczenie oddzielnej przestrzeni dla wód dolnych) i roślinności; (4) stworzenie słońca, księżyca i gwiazd; (5) stworzenie zwierząt wodnych i latających; (6) stworzenie zwierząt lądowych i ludzi.

Bez wchodzenia w zbędne szczegóły, które nie dotyczą wprost tematu niniejszego opracowania, skupmy się na tym, co wydaje się wprost rzutować na judeochrześcijański model świata oraz miejsce i rolę człowieka w tym świecie. Ziemia, o której mowa na początku tego opisu jest inna od tej, którą zna człowiek. Obecny jej kształt został bowiem nadany przez Boga dopiero w trzecim dniu stworzenia. Nie wnikając w pochodzenie 'pierwotnej' Ziemi, autor biblijny używa na jej określenie słów 'bezład' i 'pustkowie', którym odpowiadają hebrajskie rzeczowniki *tohu* i *wabohu*. Słowa te oznaczają spustoszenie i chaos, co miałyby świadczyć o tym, że przed stwórczym aktem Boga rzeczywistość była pogrążona w chaosie. Niektórzy tłumaczą rzeczownik *tohu* jako 'nic', co daje podstawy do rozumienia zwrotu *tohu wabohu* jako ideę nicości absolutnej. Interpretacji takiej przeczy jednak obecność wód, do których odnosi się ten zwrot,

a które autor określa bardzo konkretnie słowem *t'hom* – przepastne wody morza, odmęty. *Heksameron* mówi też o ciemności, nie jest ona jednak rozumiana jako brak światła, lecz jako niezależny byt będący przeciwieństwem światła. Opis rzeczywistości przed stworzeniem dopełnia tchnienie Boga – *ruah' Elohim*, które unosi się nad wodami pierwotnego chaosu. *Ruah' Elohim* oznacza moc, którą Stwórca powołał świat do istnienia, dzięki której żyją ludzie i zwierzęta oraz Jego władzę nad pogrążoną w chaosie pramaterią²⁵⁶.

Na uwagę zasługuje fakt, że Bóg w wyprowadzaniu świata z chaosu posługuje się słowem, inaczej niż próbuje to robić człowiek, który przekształca świat przy pomocy techniki. Słowo w kulturze semickiej ma inne znaczenie niż to, które funkcjonuje w naszej kulturze. W cywilizacji zachodniej słowo służy przekazywaniu myśli i ma ulotny charakter, podczas gdy dla Semitów słowo po wypowiedzeniu nie przemija, lecz skutecznie działa dzięki tkwiącej w nim sile. Moc tkwiąca w słowie Boga jest wyjątkowa, jest zdolna stwarzać nową rzeczywistość. Pierwszym dziełem Stwórcy jest światłość, nie wnikając w szczególności semickiego rozumienia światłości, należy zwrócić uwagę, że już od samego początku Bóg stwierdza, że „światłość jest dobra”. Stwierdzenie „jest dobre” na określenie kolejnych dzieł Boga pojawia się w pierwszym opisie stworzenia wielokrotnie, a na zakończenie szóstego dnia Bóg podsumuje swe dzieło, stwierdzając, że „wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). W stwierdzeniu tym dostrzegamy judeochrześcijańską afirmację materii²⁵⁷.

W dniu trzecim Bóg stwarza suchy ląd, który wyłania się z morza oraz roślinność. Należy zauważyć, że mowa jest tu jedynie o tych roślinach, które wydają nasiona i drzewach rodzących owoce (Rdz 1,11), zabezpieczając w ten sposób żywność dla zwierząt i ludzi²⁵⁸. Zwierzęta wodne i istoty latające zostały stworzone w piątym dniu. Te ostatnie dla autora *Heksameronu* to nie tylko ptaki, ale także owady i wszelkie organizmy żywe zdolne do latania. Opisując stworzenie zwierząt, użyto po raz drugi słowa *bara'* – stworzyć. Słowo to jest zarezerwowane dla tych czynności Boga, w wyniku których powstaje coś nowego i nadzwyczajnego. Wskazuje to, że zwierzęta przewyższały swą doskonałością wcześniejsze stworzenia. Podkreślenia domaga się fakt, że w myśl koncepcji starohebrajskich rośliny nie były traktowane jako istoty żywe. Wymowa tego tekstu jednoznacznie podkreśla jednak afirmację życia, przyswiewcającą autorowi *Heksameronu*. Wyższość żyjących istot potwierdza także Boże błogosławień-

w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 136.

²⁵³ Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 116, por. także S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, s. 57.

²⁵⁴ Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 116.

²⁵⁵ Por. tamże, s. 146.

²⁵⁶ Por. tamże, s. 117-118.

²⁵⁷ Por. tamże, s. 120-121.

²⁵⁸ Por. tamże, s. 122-123.

stwo, które uzdalnia je do rozmnażania i tym samym kontynuacji stwórczego dzieła Boga²⁵⁹.

Przedmiotem krytyki zwolenników tezy, że biblijny opis stworzenia przyczynił się do ukształtowania szkodliwego dla przyrody stylu obecności człowieka, jest przede wszystkim przesłanie wynikające z opisu szóstego dnia stworzenia. Opis ten domaga się więc wszechstronnej i gruntownej analizy. Bóg rozpoczyna swą stwórczą aktywność szóstego dnia od stworzenia zwierząt lądowych, które można podzielić na trzy grupy: zwierzęta domowe, płazy i wszelkie drobne zwierzęta lądowe oraz dzikie zwierzęta. Stworzenie ich bezpośrednio przed stworzeniem człowieka, wskazuje na ich wyższość w stosunku do istot wodnych i powietrznych. Zwrot „uczynimy człowieka”, którym rozpoczyna wers 26, ma charakter uroczysty i podkreśla, że istota, którą Bóg chce powołać do życia będzie przewyższać wszystkie dotychczasowe stworzenia. Na określenie człowieka autor używa hebrajskiego słowa *'adam*, którego etymologia jest szczególnie ważna w późniejszych interpretacjach tego tekstu. Współcześnie uczeni powszechnie potwierdzają stanowisko Józefa Flawiusza (37-94 AD), który słowo *'adam* wywodzi od źródłosłowu *'dm* – ‘być czerwonym’, występującego także w rzeczowniku *'adamah*, znaczącego tyle, co gleba, rola, ziemia. Flawiusz jest zdania, że nazwano tak człowieka ze względu na panujące wówczas przekonanie zawarte we wcześniejszym historycznie – drugim opisie stworzenia, że człowiek został ulepiony z ziemi (Rdz 2,7), która często w Palestynie przybiera kolor czerwony oraz dlatego, że ludzka skóra ma lekkie czerwone zabarwienie²⁶⁰.

Autor biblijny nie mówi o sposobie stworzenia człowieka, wskazuje jednak na wyjątkowe jego pochodzenie. O ile zwierzęta lądowe zostały wydane na świat przez ziemię, o tyle człowiek jest bezpośrednim dziełem Stwórcy, przewyższa więc inne stworzenia. Wyższość człowieka nad całym stworzeniem podkreśla jeszcze w wierszach 26 i 27, mówiąc trzykrotnie, że człowiek został stworzony jako *imago Dei*. Dyskusja specjalistów na temat podobieństwa człowieka do Boga trwa od wieków i prawdopodobnie nigdy nie zostanie jednoznacznie rozstrzygnięta. Biorąc pod uwagę teorię źródeł i redakcję pierwszego opisu stworzenia w środowisku kapłańskim (P), które radykalnie opowiadało się przeciwko antropomorfizacji Boga, należy odrzucić hipotezę, jakoby człowiek fizycznie miał być podobny do swego Stwórcy. Należałoby też odrzucić pogląd, że podobieństwo to polega jedynie na duchowej stronie ludzkiej natury, czyli rozumie i wolnej woli człowieka. Pogląd ten wydaje się nie do utrzymania w konfrontacji z tekstem mówiącym, że Adamowi „urodził się syn podobny do niego, jako jego obraz” (Rdz 5,3). Biorąc pod uwagę, że tekst powstaje w środowisku kapłańskim,

²⁵⁹ Por. tamże, s. 124-125.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 125-127.

najbardziej prawdopodobne jest rozumienie podobieństwa człowieka do Boga na kształt podobieństwa syna do ojca. Człowiek całym swym jestestwem nosi podobieństwo do Boga i w jakiejś mierze odzwierciedla w sobie wielkość, dobroć i piękno swego Stwórcy. O wyjątkowości człowieka względem innych istot żywych świadczy też niezależne stworzenie mężczyzny i kobiety, które akcentuje ich równość (Rdz 1,27). Należy też zauważyć, że opisując stworzenie człowieka użyto aż trzy razy czasownika *bara'* – stwarzać, podkreślającego wyjątkowość tego aktu stwórczego Boga²⁶¹.

Interpretatorzy pierwszego opisu stworzenia człowieka w kontekście usprawiedliwiania jego dominacji nad przyrodą najczęściej koncentrują się na nakaźcie Boga: „Niech [człowiek – RS] panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26) oraz na fragmencie wersu 28.: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”. Użyty w tych fragmentach czasownik *rādā* (panować) występuje w *Biblii* w kontekście władzy głowy rodziny nad domową służbą lub w kontekście władzy królewskiej²⁶². Czasownik ten użyty w pierwszym opisie stworzenia wskazuje jednoznacznie na władzę człowieka nad zwierzętami, nawiązując do władzy kapłanów nad zwierzętami w ramach składania ofiar w czasie świąt²⁶³. Czasownik *kābaš* (czynić poddanym) – znaczy tyle co rządzić, okazywać komuś swą władzę i zwierzchność. W swej wymowie jest on nawet mocniejszy od *rādā* (panować), wskazuje bowiem na aktualny akt poddaństwa lub wymuszania na innych niższej pozycji. Termin ten jest często używany w kontekście militarnym lub w odniesieniu do króla, który demonstruje swoją władzę nad poddanymi²⁶⁴. W tym kontekście bibliści wciąż prowadzą badania, których celem jest odkrycie pełnego znaczenia biblijnej relacji człowieka do przyrody²⁶⁵. Ellen F. Davis, analizując tezę, że pierwszy opis stworzenia usprawiedliwia bezwzględna dominację człowieka nad przyrodą, stwierdza, że w 1 rozdziale *Księgi Rodzaju* jest mowa raczej o zarządzaniu i doглядaniu stworzenia na wzór pasterza, niż nieograniczonym panowaniu nad przyrodą. Użyty w opowiadaniu język ma więcej wspólnego z łagodną troską,

²⁶¹ Por. tamże, s. 128-129.

²⁶² Por. Kpł 25,42-43; 1 Krl 5,4; Ps 72(71),8; Lb 24,18-19.

²⁶³ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 136-137.

²⁶⁴ Por. Lb 32,20-22; Jr 34,11.

²⁶⁵ Por. L. Greenspoon, *From Dominion to Stewardship? The Ecology of Biblical Translation*, „Journal of Religion & Society” (2008)3, s. 159-183.

niż z despotycznym panowaniem²⁶⁶. Podobnego zdania jest Lloyd Steffen, który określa relację człowieka do przyrody jako „sprawiedliwe i pokojowe zarządzanie”²⁶⁷. Potwierdzenie takiego ujmowania biblijnej relacji człowieka do przyrody znajdujemy w Kazaniu na Górze, którego odpowiedni fragment w relacji Mateusza brzmi: „Szczęśliwi łagodni, ponieważ oni posiadają ziemię” (Mt 5,5)²⁶⁸. Eric Katz, który reprezentuje tradycję judaistyczną, przywołuje fragment: „I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem” (Rdz 1,29), który następuje bezpośrednio po wersie 28, stanowiącym podstawę obwiniania *Biblii* o wspieranie bezwzględnej dominacji człowieka nad przyrodą. Katz zwraca uwagę na to, że pożywienie człowieka w zamiśle Boga składa się jedynie z roślin, co mocno osłabia interpretację wiersza 28, jako bezwzględnej dominacji człowieka nad stworzeniem. Ponadto Katz przywołuje dwóch cenionych komentatorów świętych ksiąg judaizmu, którymi są – Nahmanides (1194-1270) i Obadja Sforno (1475-1550), którzy jednoznacznie wskazują na ograniczoną władzę człowieka nad przyrodą. Obaj oni interpretują wers 28, zawierający zwroty „czyńcie sobie ziemię poddaną” oraz „panujcie nad rybami...”, jako zgodę na używanie zasobów przyrody, ale nie do jej destrukcji czy niewłaściwego użycia. Nahmanides widzi w tym fragmencie zgodę na uprawę roli, budowanie miast i pozyskiwanie minerałów w kopalniach. Interpretacja Sforny jest nawet bardziej restrykcyjna względem człowieka. Fragment: „Czyńcie sobie ziemię poddaną» – w interpretacji Sforny znaczy tyle co – chrońcie się swoim rozumem, zabezpieczajcie się przed wtargnięciem zwierząt na wasze tereny i panujcie nad nimi”²⁶⁹. Obie interpretacje przyznają człowiekowi prawo do korzystania z zasobów przyrody, jednocześnie podkreślają jednak ograniczoność władzy człowieka, który jest jedynie włodarzem, a nie właścicielem przyrody²⁷⁰.

²⁶⁶ Por. E. F. Davis, *Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2008, s. 42-65.

²⁶⁷ Por. L. H. Steffen, *In Defense of Dominion*, „Environmental Ethics” 14(1992)1, s. 63-80.

²⁶⁸ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009. Szerzej na ten temat pisze R. Bauckham, *Modern Domination of Nature – Historical Origins and Biblical Critique*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship*, London-New York: T&T Clark 2006, s. 47.

²⁶⁹ Por. E. Katz, *Judaism and the Ecological Crisis*, w: M. E. Tucker, J. A. Grim (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, s. 57.

²⁷⁰ Por. tamże, s. 56-57. Więcej na temat rabinicznych komentarzy do biblijnych opisów stworzenia w kontekście kryzysu ekologicznego pisze A. Hütterman, *Genesis 1 – The Most Misunderstood Part of the Bible*, w: R. C. Foltz (red.), *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, Belmont: Thomson Wadsworth 2003, s. 280-289.

Wydaje się, że uwzględnienie odpoczynku, jakiego zażywa Stwórca w dniu siódmym, uprawdopodobnia liturgiczno-społeczną interpretację dominacji kapłanów nad ludem Izraela, czyniąc z niej zasadnicze przesłanie pierwszego opisu stworzenia, dystansując się w ten sposób od bardziej dosłownej interpretacji przyrodniczo-kosmologicznej²⁷¹.

Interpretując pierwszy opis stworzenia dosłownie jako usprawiedliwienie władzy człowieka nad przyrodą, należy jednak wziąć pod uwagę, że władza, jakiej Bóg udziela człowiekowi ma wzorować się na władzy Boga nad stworzeniem. Człowiek ma w swym postępowaniu naśladować Stwórcę – Pana całego stworzenia. Władza Boga nad światem przedstawiona w pierwszym opisie stworzenia przejawia się w Jego trosce o świat oraz w stworzeniu uporządkowanej jego struktury, w której panuje harmonijna równowaga. Ponadto nie można pomijać wielokrotnie powtarzanej w opisie frazy, w której jednoznacznie Bóg stwierdza, że wszystko, co stworzył było dobre. Tak wyraźne określenie pozytywnej wartości przysługującej stworzeniu nie dotyczy przecież jego użyteczności czy intratności²⁷². Wręcz odwrotnie, człowiek staje się w pewnym sensie strażnikiem tych wartości, które powierzył mu Stwórca. Należy też pamiętać, że władza człowieka nad przyrodą, jak przedstawia to pierwszy opis stworzenia, nie jest władzą absolutną, człowiek zawsze jest w swym zarządzaniu zależny od Boga, który określa warunki i wyznacza cel aktywności człowieka. Pierwszy opis stworzenia ma więc charakter wyraźnie teocentryczny, osłabiający antropocentryczną jego interpretację. Celem Boga nie jest bowiem stworzenie człowieka w dniu szóstym, lecz odpoczynek w dniu siódmym i radość ze stworzenia, którego sensem istnienia jest oddawanie Bogu chwały²⁷³.

Zarysowane skrótowo wyniki dogłębnych badań specjalistów nad tekstem pierwszego opisu stworzenia wskazują, że nie można nim usprawiedliwić bezwzględnej władzy człowieka nad przyrodą, ani dostrzegać w nim źródeł radykalnego antropocentryzmu. Wydaje się, że szukanie w tym opisie źródeł wspólnego kryzysu jest nadinterpretacją, tym bardziej, że następujący po nim drugi opis stworzenia jest w swej wymowie znacznie bardziej prośrodowiskowy.

2. 2. 2. Kosmologiczna wymowa drugiego opisu stworzenia

Zwolennicy tezy, że współczesny kryzys ekologiczny ma swe źródła w biblijnej koncepcji relacji człowieka do przyrody zwykle nie odnoszą się do drugiego opisu stworzenia świata. Choć opis ten w nie mniejszym stopniu kształtuje rela-

²⁷¹ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 137-138.

²⁷² Por. C. Pardee, *Making Earth Heaven: Ecological Implications of Genesis 1-3*, „Leaven” 21(2013)3, s. 126-127.

²⁷³ Por. R. Bauckham, *Modern Domination of Nature...*, s. 46.

cje wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa wobec przyrody. Oba opisy stworzenia zostały zamieszczone w *Księdze Rodzaju*. Drugi z nich jest znacznie krótszy, mniej szczegółowy niż pierwszy i mieści się w zaledwie czterech wersach (Rdz 2,4b-7). Podobnie, jak w przypadku pierwszego opisu stworzenia, redaktor tego tekstu wykorzystuje znane sobie mity o stworzeniu człowieka, lecz przeplata je oryginalną myślą judaistyczną. Znajdujemy więc w tym opisie pewne analogie np. do boga Enki z mitologii Sumerów, który wraz z innymi bóstwami tworzy człowieka z gliny, czy egipskiego boga Khunum tworzącego człowieka na kole garncarskim²⁷⁴.

Tekst drugiego opisu stworzenia powstał w tradycji jahwistycznej (J) w X w. przed Chrystusem i jest pięć wieków starszy od pierwszego opowiadania o stworzeniu. Ze względu na małą objętość tekstu i oryginalne tłumaczenie zaproponowane przez Juliusza Synowca warto go w tym miejscu przytoczyć w całości.

4b. Gdy Jahwe Bóg uczynił ziemię i niebo, 5. Nie istniały jeszcze na ziemi żadne krzewy polne i nie wschodziły żadne polne rośliny, bo Jahwe Bóg nie zesłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał rolę. 6. Z ziemi wytrysnęło jednak źródło i nawodniło całą powierzchnię roli. 7. Wtedy Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu roli, tchnął w jego nozdrza oddech życia i tak człowiek stał się istotą żywą²⁷⁵.

W tekście tym Stwórca określany jest jako Jahwe, który stwarza ziemię i niebo, jednak Jahwista nie podaje ani sposobu, w jaki to uczynił, ani żadnych innych szczegółów. Ziemia, na której rozgrywa się opowiadanie jest pustkowiem pozbawionym jakichkolwiek form życia. Redaktor tłumaczy taki stan rzeczy brakiem deszczu, który Jahwe ma dopiero zesłać oraz nieobecnością człowieka, który mógłby tę ziemię uprawiać. Stworzona Ziemia jest więc początkowo sucha, dopiero potem wytrysnie z niej źródło, które ją nawodni i przygotowuje na przyjęcie roślin, zwierząt i człowieka. W myśl tego opisu człowiek został ulepiony przez Jahwe z prochu roli. Hebrajski czasownik *jacar* (ulepić) oznaczał pierwotnie czynność garncarza wyrabiającego na kole naczynia gliniane. Opis ten ma wyraźne cechy antropomorficzne, które ukazują Stwórcę jako garncarza, co zauważa się także w innych księgach Biblii²⁷⁶. Potwierdza to jahwistyczne źródło oraz znacznie starsze pochodzenie tego tekstu niż pierwszy opis. Drugie opowiadania o stworzeniu ukazuje Stwórcę jako całkowicie wolnego w akcie

²⁷⁴ Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, s. 59.

²⁷⁵ J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 152.

²⁷⁶ Por. Iz 29,15n; Iz 45,9n; Iz 64,6n; Ps 103,13n; Rz 9,20n.

stwórczym, natomiast człowieka przedstawia jako istotę z natury słabą²⁷⁷, zbudowaną z substancji podlegającej rozkładowi i zależną od swego Stwórcy tak, jak zależne jest naczynie od garncarza²⁷⁸.

Na oznaczenie człowieka Jahwista używa tego samego rzeczownika, który został użyty w pierwszym opisie – *'adam* (człowiek) Rdz 1,26. Na uwagę zasługuje użycie przez redaktora w bezpośredniej bliskości bardzo podobnie brzmiącego rzeczownika *'adamah*, który oznacza rolę, czyli uprawną ziemię²⁷⁹, z której prochu Stwórca lepi człowieka. Zestawiając obok siebie te współbrzmiające rzeczowniki, Jahwista chce jeszcze mocniej podkreślić związek człowieka z rolą. Związek ten polega nie tylko na tym, że człowiek otrzymuje później od Stwórcy zadanie uprawy tej roli (Rdz 2,5; 2,15), ale także na tym, że został on właśnie z prochu tej roli stworzony. W dalszej części tego rozdziału Jahwista mówi, że Bóg z tej samej roli ulepił wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne (Rdz 2,19). Zwierzęta i człowiek zostały uczynione z tego samego materiału, choć istnieje tu pewna subtelna różnica. Człowiek został bowiem ulepiony z *'prochu roli*, podczas gdy zwierzęta z *'roli*, co mogłoby sugerować użycie nieco szlachetniejszych pierwiastków i podkreślać wyższą godność człowieka niż zwierząt²⁸⁰. O wyższości człowieka względem innych istot świadczy także fakt, że Bóg pozwala człowiekowi nazwać zwierzęta (Rdz 2,19-20), co w kulturze semickiej jest jednoznacznie odczytywane jako przejaw wyższości.

Ważne jest także dostrzeżenie sposobu, w jaki Bóg przekazuje człowiekowi życie. Jahwista określa to jako „tchnął w jego nozdrza oddech życia i tak człowiek stał się istotą żywą” (Rdz 2,7). Użyte w tym przypadku hebrajskie wyrażenie *nišmat hajjim* (oddech życia) jest synonimem występującego w źródle kapłańskim zwrotu *ruah hajjim* (Rdz 6,17; 7,15). Oba wyrażenia prezentują ideę oddechu, jako życiodajnej siły. Obraz Jahwe, wdmuchującego w ciało człowieka oddech życia podkreśla, że życie jest darem Stwórcy. Ponadto obraz ten jest kolejnym mocnym akcentem antropomorficznym, który podkreśla, że człowiek ma w sobie coś z istoty samego Boga²⁸¹.

Drugi opis stworzenia jest uzupełniony przez Jahwistę opowiadaniem o pierwotnym stanie szczęścia, będącego wynikiem harmonijnego współżycia człowieka z Bogiem i pozostałymi stworzeniami. Dla wydobycia myśli biblij-

²⁷⁷ Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, s. 59.

²⁷⁸ Ideę ujmowania Izraela jako naczynia oraz Boga jako garncarza prezentuje prorok Jeremiasz w sposób, który potwierdza tę interpretację (Jr 18,2-6). Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 154.

²⁷⁹ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 139.

²⁸⁰ Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 155.

²⁸¹ Por. Tamże, s. 155-156.

nej na temat relacji człowieka do przyrody należy dokonać analizy jeszcze kilku krótkich fragmentów należących do tekstu zredagowanego w środowisku jahwistycznym (Rdz 2,4b-3,24). Dużo starsza redakcja drugiego opisu stworzenia akcentuje znacznie bliższe związki człowieka z przyrodą, niż ukazuje to późniejsza redakcja pierwszego opisu. Potwierdzając tę tezę, Theodore Hiebert wskazuje na grę słów *'adam* i *'adamah* i proponuje tłumaczyć rzeczownik *'adam* nie jako 'człowiek', lecz jako 'rolnik'. Wskazuje też, że przez stworzenie człowieka i zwierząt z tej samej roli uprawnej opis ten podkreśla ścisły związek łączący człowieka i pozostałe istoty żywe. Hiebert mówi też, że zwierzęta dzielą z człowiekiem rolniczą tożsamość i są oficjalnymi pomocnikami człowieka w uprawianiu ziemi. Tym, co potwierdza bliską więź człowieka z innymi istotami żywymi jest takie same tchnienie życia uzyskane od Stwórcy, który zarówno człowieka, jak i zwierzęta określi jako *nepeš hajjâ* (istoty żywe) (Rdz 2,7; 2,19)²⁸².

Pełne zrozumienie relacji człowieka do przyrody wymaga analizy zadania, jakie Jahwe wyznacza mu względem przyrody. *Biblia Tysiąclecia* podaje ten tekst w następującym kształcie: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15). Pierwszy czasownik, którego używa Jahwista na określenie zadań człowieka to już nie *kābaš* (czynić poddanym) i *rādâ* (panować), jakich użył redaktor ze środowiska kapłańskiego w pierwszym opisie stworzenia. Jahwista używa hebrajskiego czasownika *ābad* (służyć), który na język polski przetłumaczono jako 'uprawiać'. W *Biblii ābad* jest zwyczajowym terminem wyrażającym służbę niewolnika względem jego pana (Rdz 12,6) lub jednego narodu względem drugiego (Wj 5,9). Wydaje się więc w pełni uprawniona interpretacja, że zadanie człowieka nie polega na uprawianiu Edenu, lecz raczej na służeniu mu. Drugi czasownik, który w polskim przekładzie przetłumaczono jako 'doglądać', to hebrajski *šamar*, który znaczy tyle, co strzec, chronić, pilnować, troszczyć się, zachować²⁸³. Analiza lingwistyczna tego fragmentu pozwala więc stwierdzić, że w relacji człowiek-przyroda, człowiek jest na usługach przyrody i ma względem niej zobowiązania²⁸⁴. Drugi opis stworzenia prezentuje więc człowieka nie jako pana ogrodu, lecz jako osobę służącą ogrodom, od którego jest on zależny jak poddany od swego pana²⁸⁵.

²⁸² Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 139.

²⁸³ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2008, tom 2, s. 546-549; por. także L. Greenspoon, *From Dominion to Stewardship?*, s. 165.

²⁸⁴ Por. C. Pardee, *Making Earth Heaven...*, s. 127.

²⁸⁵ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 140; por. także N. Wirzba, *The Paradise of God. Renewing Religion in an Ecological Age*, Oxford-New York: Oxford University Press 2003, s. 136-145.

Należy podkreślić, że koncepcja relacji człowieka wobec przyrody zaprezentowana w drugim opisie stworzenia nie jest unikalnym tekstem biblijnym. Z wizją tą dobrze koresponduje np. *Psalm 104*, który jest niekiedy porównywany z pierwszym rozdziałem *Księgi Rodzaju*. Zaprezentowana w nim struktura świata nie przewiduje dla człowieka wyjątkowego miejsca, a wręcz podkreśla, że człowiek na równi z innymi stworzeniami uczestniczy w cyklu dnia i nocy (w. 19-23), a gdy Bóg odbiera mu tchnienie, ginie tak, jak zwierzęta (w. 29)²⁸⁶. Podobną myśl ukazuje *Księga Hioba*, gdzie Bóg mówi o potędze stworzenia i uczy człowieka pokory. „Gdzie byłeś gdy zakładałem podstawy ziemi? Powiedz, jeżeli znasz mądrość” (Hi 38,4). Bill McKibben, komentując tę myśl, stwierdza, że wymowa tej księgi wyraźnie wskazuje, że człowiek nie stanowi centrum wszechświata, a Bóg odczuwa radość, troszcząc się o całą przyrodę, której tajemnic człowiek nie pojmuje, a która w wielu kwestiach przekracza możliwości człowieka (Hi 38)²⁸⁷.

Interpretacja obu opisów stworzenia umieszczonych obok siebie w biblijnej *Księdze Rodzaju* pozwala dostrzec radykalnie odmienne koncepcje miejsca i roli człowieka w świecie, jakie prezentują te opisy. Modele relacji człowieka do przyrody opisane w *Księdze Rodzaju* można by nawet określić jako wzajemnie przeciwstawne. Redaktor ze środowiska kapłańskiego wyraźnie podkreśla dystans dzielący człowieka od pozostałych stworzeń, podczas gdy Jahwista ukazuje bliską więź człowieka ze wszystkimi istotami żywymi. Redaktor pierwszego opisu przedstawia człowieka jako władcę stworzenia, podczas gdy redaktor drugiego opisu ukazuje go jako sługę ogrodu. W myśl pierwszego opisu zadaniem człowieka jest panowanie nad przyrodą i czynienie jej sobie poddaną, podczas gdy drugi opis wskazuje, że powołanie człowieka wyraża się w służbie przyrodzie i zależności od niej²⁸⁸. Oba opisy mają charakter teocentryczny, który nie pozostawia wątpliwości, że absolutnym i niezależnym władcą świata jest Bóg, wyznaczający człowiekowi zadania wobec świata. Choć zadania te w obu opisach są rozumiane odmiennie, to jednak w każdym z nich pozycja człowieka jest uprzywilejowana względem pozostałych stworzeń. Uprawnione wydaje się więc być określenie, że oba opisy mają charakter antropocentryczny, który zależnie od opisu może być określony jako antropocentryzm umiarkowany lub słaby.

²⁸⁶ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 141.

²⁸⁷ Por. B. McKibben, *The End of Nature*, s. 76.

²⁸⁸ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 140-141.

2. 2. 3. Kosmologiczna wymowa myśli wczesnochrześcijańskiej

Dynamicznie rozprzestrzeniające się w pierwszych wiekach po Chrystusie chrześcijaństwo, konfrontuje się z myślą klasyczną. Wśród wielu zagadnień ówczesnej debaty ważne miejsce zajmuje koncepcja świata oraz stosunek człowieka do przyrody. Do niedawna panowało jeszcze przekonanie, że w kulturze zachodniej przed nowożytnością przyroda nie stanowiła ważnego przedmiotu intelektualnej refleksji. Przekonanie to jest jednak błędne²⁸⁹. Wczesnochrześcijańscy myśliciele z perspektywy biblijnej podejmują bowiem ożywioną polemikę z greckimi filozofami. Powstaje wówczas wiele komentarzy do *Heksameronu*, z których do dziś przetrwało niemal 170²⁹⁰. Powstała w ten sposób bogata literatura chrześcijańska na temat przyrody, która doczekała się wielu opracowań²⁹¹. Wiele świadczy o tym, że pisarze chrześcijańscy nie dodali wiele do wiedzy, którą dysponowała kultura grecka i rzymska na temat przyrody, biologii, geografii i historii naturalnej. Przejmowali ją raczej i interpretowali w kluczu myśli chrześcijańskiej. Dzięki tym pismom wiedza ta przetrwała do dziś. Niektórzy uważają, że komentarz do *Heksameronu* Bazylego Wielkiego stanowi najlepsze kompendium wiedzy przyrodniczej do schyłku wieku XVII²⁹².

Wielu spośród pierwszych autorów chrześcijańskich wywodzi się ze świata pogańskiego i przyjmując wiarę, próbuje uzgodnić popularne wówczas koncepcje platońskie i stoickie z obrazem świata przedstawionym w *Biblii*. Ojcowie Kościoła, a później ich kontynuatorzy, piszą więc komentarze do *Księgi Rodzaju*, które są próbą uzasadnienia istnienia Boga na podstawie obserwacji przyrody. Do najważniejszych i najbardziej imponujących należą homilie na temat *Heksameronu* autorstwa Bazylego Wielkiego (329-379) napisane w języku greckim oraz łacińskie homilie Ambrożego z Mediolanu (339-397), które wywarły największy wpływ na wszystkie późniejsze komentarze biblijnych opisów stworzenia. Twórczość ta w oparciu o obserwację przyrody miała na celu nie tylko potwierdzić istnienie Boga i autentyczność chrześcijaństwa, stawiała sobie także z cel przedstawienie planu, jaki Stwórca ma dla świata²⁹³.

Jednym z pierwszych pisarzy chrześcijańskich, który rozpoczyna naukową debatę na temat przyrody jest Minucjusz Feliks (II-III w.). W swym dziele zatytułowanym *Octavius* zwraca się do rzymskich elit, ukazując elementy łączące

chrześcijaństwo z filozofią klasyczną. W swych pismach nawiązuje on do antycznej astronomii i geografii oraz greckiej kosmogonii, które wykorzystuje do uzasadniania myśli chrześcijańskiej. Odrzuca wprawdzie koncepcje epikurejskie, ale mocno sympatyzuje z filozofią stoików i *Timajosem*, stosując do Boga chrześcijan platoński obraz boskiego rzemieślnika. Podobną strategię obiera Tertulian (150-240) i Laktancjusz (250-330), którzy adaptują zaczerpnięty z filozofii greckiej argument o kształcie wszechświata do chrześcijańskiego uzasadniania boskiej harmonii i łaski bożej na podstawie piękna i harmonii przyrody. Na uwagę zasługuje dzieło Arnobiusza Starszego (III w.) *Przeciw poganom*, w którym, używając jedynie racjonalnych argumentów, odrzuca on oskarżenia stawiane chrześcijanom o spowodowanie klęsk i katastroficzne zmiany w przyrodzie oraz wywoływanie chorób, plag, wojen i nieurodzajów²⁹⁴. Arnobiusz jest chyba pierwszym w historii chrześcijaninem, który odpowiada na zarzuty o spowodowanie kryzysu ekologicznego przez chrześcijaństwo.

Pierwsi myśliciele chrześcijańscy pragnęli ukazać mądrość Stwórcy, która uwidacznia się w równowadze i harmonii przyrody, w zdolności przystosowania się do ziemskich warunków przez wszystkie żywe organizmy, włączając w to także człowieka, który jest najdoskonalszą manifestacją życia na Ziemi²⁹⁵. W swych pismach podkreślają jednak, że piękno i harmonia przyrody jedynie imitują piękno Boga. Myśl tę wyraża przez wieki wielu pisarzy chrześcijańskich, którzy zachęcają, by podziwiając przyrodę oddawać chwałę jej Stwórcy.

Jednym z pierwszych, który na podstawie stworzenia mówi o Bogu jest Ireneusz z Lionu (140-202): „Stworzenie objawia Tego, który je ukształtował, każde dzieło wskazuje Tego, który je uczynił, a świat manifestuje Tego, który go stworzył”²⁹⁶. Tertulian (160-230) w *Testimonio Animae* powie natomiast: „Przyroda jest nauczycielką, a dusza jest uczniem; czegokolwiek ktoś naucza lub drugi się nauczył – pochodzi od Boga”²⁹⁷. Bazyl Wielki (329-379) w piątej homilii na temat *Heksameronu* powie: „Pragnę byś tak podziwiał i poznawał stworzenie, że gdziekolwiek się udasz, najmniejsza roślina jasno przypomni ci o Stwórcy”²⁹⁸. Augustyn w *Wyznaniach* pisze zaś o Bogu, którego tak długo nie mógł odnaleźć w pięknie przyrody, choć została ona stworzona i istnieje dzięki Niemu:

²⁹⁴ Por. tamże, s. 177-179.

²⁹⁵ Por. tamże, s. 190.

²⁹⁶ St. Irenaeus, *Against Heresies*, księga II, rozdz. 9, 1. <www.newadvent.org/fathers/0103209.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

²⁹⁷ Tertullian, *The Soul's Testimony*, rozdz. 5. <www.newadvent.org/fathers/0309.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

²⁹⁸ St. Basil, *Hexaemeron (Homily 5)*, nr 2. <www.newadvent.org/fathers/32015.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

²⁸⁹ Por. C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 173-174.

²⁹⁰ Por. Z. Liana, *Inspiracje chrześcijańskie w rozwoju myśli naukowej we wczesnym średniowieczu (V-XII w.)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XV(1993), s. 24.

²⁹¹ Por. F. W. Krueger, *A Cloud of Witnesses. The Deep Ecological Legacy of Christianity*, Santa Rosa: Religious Campaign for Forest Conservation 2006.

²⁹² Por. C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 194.

²⁹³ Por. tamże, s. 174-177.

Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a nowa, późno Cię umiłowalem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim²⁹⁹.

W wieku IX idea poznawania Boga w stworzeniu jest wciąż żywa, Jan Szkot Eriugena w dziele zatytułowanym *Periphyseon* powie:

I ta [Nicość – RS], która – jak się sądzi – w sensie właściwym znajduje się ponad wszelką istotą, jest również w sensie właściwym poznawana w każdej istocie i dlatego wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie może zostać nazwane teofanią, czyli Bożym pojawieniem się. Wszelki, mianowicie, porządek natur, od najwyższej aż po najniższą, to znaczy od istot niebieskich aż po najniższe ciała należące do tego widzialnego świata, pojmuję się jako tym bardziej ukryty, im bardziej zdaje się zbliżać do Bożej jasności³⁰⁰.

Ideę poznawania Boga w stworzeniu dobrze ilustruje wprowadzona do literatury chrześcijańskiej metafora ‘księgi natury’, z której człowiek może dowiedzieć się o istnieniu i przymiotach Boga. Szukając Boga, człowiek ma więc do dyspozycji dwie księgi: *Pismo Święte* i przyrodę. Wydaje się, że źródła tej metafory sięgają *Biblii*, w której czytamy: „Niebiosą zwijają się jak zwój księgi” (Iz 34,4) oraz „Niebo zostało usunięte jak księga, którą się zwija” (Ap 6,14). Najprawdopodobniej pierwszym, który porównuje przyrodę do księgi jest żyjący w III w. po Chrystusie Antoni Pustelnik³⁰¹, któremu Sokrates Scholastyk (379-450) przypisuje słowa: „Książką moją – odparł Antoni – jest, o filozofowie, natura stworzenia, i zawsze, kiedy zechcę, mogę odczytywać w niej słowa, mianowicie słowa Boga³⁰². Wśród ojców Kościoła, którzy wprost używali metafory

²⁹⁹ Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak 1998, rozdz. 10, nr 27.

³⁰⁰ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, tłum. A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010, księga III, nr 681A, s. 241.

³⁰¹ Por. T. W. Mann, *God of Dirt: Mary Oliver and the Other Book of God*, Cambridge: Cowley Publications 2004, s. xiii.

³⁰² Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986, księga IV, rozdz. 23, s. 362-363.

‘księgi przyrody’ są m.in. Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Augustyn z Hippony, Jan Kasjan, Jan Chryzostom, Efreem ze Smyrny i Maksym Wyznawca. Gdyby do tej listy dołączyć autorów, którzy wprawdzie nie mówią wprost o ‘księdze przyrody’, ale piszą, że Bóg poprzez przyrodę mówi do człowieka, wówczas znacznie by się ona wydłużyła³⁰³. Wskazuje to, jak ważna była przyroda dla myślicieli chrześcijańskich i tłumaczy, dlaczego poświęcano jej tak wiele uwagi.

Do najbardziej znaczących i wyraźnych wypowiedzi greckich ojców Kościoła o przyrodzie należą słowa Bazylego Wielkiego: „Kontemplując piękno stworzeń, możemy dzięki nim, jak gdyby były literami i słowami, odczytywać mądrość i opatrność Boga w całym stworzeniu³⁰⁴. Augustyn piszący w języku łacińskim też używa metafory księgi w odniesieniu do przyrody: „Musisz słuchać boskiej stronicy; jest to księga wszechświata, który musisz obserwować. Stronice Pisma Świętego mogą być odczytane jedynie przez tych, którzy posiadają umiejętność czytania i pisania, podczas gdy każdy, nawet człowiek niewykształcony, może czytać księgę wszechświata³⁰⁵. Zaś w jednej ze swoich homilii powie: „Niektórzy aby poznać Boga czytają księgi. Istnieje jednak wielka księga – stworzenie. Spójrz poniżej i powyżej, obserwuj, czytaj. Bóg, którego chcesz odkryć, nie napisał liter atramentem; on postawił przed twymi oczami rzeczy, które stworzył. Czy możesz prosić o bardziej donośny głos niż ten?”³⁰⁶. Augustyn rzadko używa wprost wyrażenia ‘księga natury’ (*liber naturae rerum*)³⁰⁷, zwykle pisze o obecnych w przyrodzie *vestigia Dei* (śladoch Boga)³⁰⁸.

Niektórzy myśliciele wczesnochrześcijańscy, pisząc o przyrodzie, używają metafory lustra (*speculum*), w którym człowiek może dostrzec Boga³⁰⁹. Przykładem takiego ujęcia jest myśl Maksyma Wyznawcy (580-662): „Nie znamy istoty Boga. Znamy Go raczej z dostojności stworzenia i z Jego opatrnościowej opieki nad wszystkimi stworzeniami. Dzięki temu, jak w lustrze, możemy pojąć

³⁰³ Por. G. Tanzella-Nitti, *The Two Books Prior to the Scientific Revolution*, „Perspectives on Science & Christian Faith” 57(2005)3, s. 237.

³⁰⁴ S. Basili Magni, *Homilia De Gratianum Actione*, nr 2 w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca*, tom XXXI, Paris 1885, kol. 222c-223a.

³⁰⁵ Augustinus, *Enarratio in Psalmum XLV*, nr 7, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom XXXVI, Paris 1845, kol. 518.

³⁰⁶ Cyt. za G. Tanzella-Nitti, *The Two Books Prior to the Scientific Revolution*, s. 237.

³⁰⁷ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, księga XXX, rozdz. XX, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom XLII, Paris 1845, kol. 509.

³⁰⁸ Por. S. Augustinus, *Enarratio in Psalmum XXXIII*, I, 4, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom XXXVI, Paris 1845, kol. 302.

³⁰⁹ Por. O. Pedersen, *Księga Natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XIV(1992), s. 22-23.

Jego nieskończoną dobroć, mądrość i potęgę³¹⁰. Jan Chryzostom (347-407) natomiast powie: „Bóg postawił przed nimi [niepojętymi – RS] świat, jako formę doktryny; dał im rozum i zrozumienie zdolne do pojęcia tego, co potrzebne³¹¹. Orygenes (185-254) zaś w komentarzu do *Psalmu 1* napisze, że stworzenie i *Biblia* tak sobie odpowiadają, że wydaje się, iż osoba szukająca odpowiedzi na pytania w *Biblii* i osoba szukająca odpowiedzi na te same pytania w stworzeniu, dojdą do tych samych wniosków³¹². Niemal tysiąc lat później Tomasz z Akwinu (1224–1274), mówiąc o poznawaniu przyrody, stwierdzi, że błędy w poznaniu stworzeń wpływają na błędy w poznaniu Boga³¹³. Alan z Lille (1128-1203) w popularnym hymnie przekazuje współczesnym, że „każde na ziemi stworzenie, niczym księga i obraz, jest dla nas odbiciem³¹⁴”.

Tak jak nowożytny obraz świata ilustruje rysunek Leonarda da Vinci *Człowiek witrwiański*, tak chrześcijański obraz świata dobrze ilustruje inne arcydzieło sztuki – *Jeździec z Bambergu*³¹⁵. Rzeźba, datowana na trzecią dekadę XIII wieku, stanowi syntezę biblijnego stylu obecności człowieka w świecie oraz chrześcijańskiego obrazu świata i jego relacji do przyrody. Ukazuje ona hierarchiczny układ elementów świata, którego centrum stanowi człowieka przewyższający przyrodę, podległy jednak Bogu. Najniższy szczebel drabiny bytów stanowi czeluść piekieł, symbolicznie przedstawiona w formie demonicznej maski. Kolejnym szczeblem tej drabiny jest martwa skała, która wraz z maską stanowi podporę podestu z bujnych traw symbolizujących świat roślin, na którym stoi koń – reprezentant świata zwierząt. Dosiadający konia jeździec jest ukazany w koronie, która przypomina, że człowiek – korona stworzenia – jest władcą przyrody nieożywionej i ożywionej. Szlachetna postawa jeźdźcy oraz swobodnie zwisające cugle wskazują, że człowiek rządzi podległym mu stworzeniem mądrze i łagodnie. Władza człowieka nad światem nie jest bezwzględna, jest mu ona dana od Boga, którego obecność i władzę nad całym światem, a więc

³¹⁰ G. E. H. Palmer et al. (red.), *The Philokalia*, tom 2, London: Faber and Faber 2010, s. 82.

³¹¹ St. John Chrysostom, *Homily III on Romans*, 24. <www.newadvent.org/fathers/210203.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

³¹² Por. Origenis, *Commentaris in Psalmum Primum*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca*, tom XII, Paris 1862, kol. 1079-1082.

³¹³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzającymi*, tłum. Z. Włodek, Wł. Zega, Poznań: W drodze 2003, tom 1, księga 2, rozdz. 3, s. 263.

³¹⁴ Alanus ab Insulis, *Omnis mundi creatura*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom 210, Paris 1855, kol. 579.

³¹⁵ Oryginalna rzeźba znajduje się w katedrze w Bambergu. Zamieszczone na sąsiedniej stronie zdjęcie pochodzi z zasobów Wikipedii. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Je%C5%BAdziec_Bamberski>, (data dostępu: 10.01.2015).



Jeździec
z Bambergu,
ok. 1230 r.

i człowiekiem, symbolizuje baldachim na szczycie kompozycji, przedstawiający Niebieskie Jeruzalem. Ta symboliczna reprezentacja Boga-Stwórcy jest z jednej strony syntezą chrześcijańskiego obrazu świata, z drugiej zaś jest celem, do którego podąża człowiek z podległym mu stworzeniem³¹⁶.

³¹⁶ Por. J. Nowiński, *Wykład: ikonologia wnętrza sakralnych*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW maszynopis 2013.

Rozdział 3

Stanowiska w sporze

Wśród licznych prób ustalenia przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego pojawia się propozycja Lynna Townsenda White'a Jr., który 26 grudnia 1966 roku w Waszyngtonie podczas spotkania *American Association for the Advancement of Science* prezentuje referat pt. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. W swym wystąpieniu, ten mediewista specjalizujący się w historii techniki i nauki średniowiecznej, stawia tezę, że kryzys ekologiczny ma swe zasadnicze źródło w biblijnym modelu relacji człowieka do przyrody. Judeochrześcijańskie podejście do środowiska usprawiedliwia, jego zdaniem, charakterystyczną dla cywilizacji Zachodu 'eksploacyjną' relację do przyrody. White argumentację opiera na swoistej interpretacji biblijnego opisu stworzenia, który jego zdaniem uprawnia człowieka do bezwzględnej dominacji nad przyrodą, wyraźnie odróżnia człowieka od pozostałych istot żywych oraz stanowi impuls do rozwoju mentalności antropocentrycznej.

Opublikowany w marcu 1967 r. w „Science”³¹⁷ tekst wystąpienia Lynna White'a zainicjował burzliwą debatę, która trwa do dziś, a poszczególne stanowiska w tym sporze doczekały się wielu opracowań. Elspeth Whitney szacuje, że powstało w tym czasie ponad dwieście książek i artykułów naukowych, które wprost odnoszą się do tzw. tezy Lynna White'a³¹⁸. W niniejszym opracowaniu przedstawione zostaną wybrane stanowiska w sporze, które w intencji autora

³¹⁷ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1203-1207.

³¹⁸ Por. E. Whitney, *White, Lynn (1907-1987) – Thesis of*, w: B. Taylor (red.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 2, Bloomsbury Academic 2008, s. 1735-1737; por. także E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 158.

mają adekwatnie przedstawić stan interdyscyplinarnej, a często emocjonalnej debaty. Biorą w niej bowiem udział reprezentanci wielu dziedzin wiedzy, począwszy od filozofów i teologów, poprzez historyków i pionierów ruchu environmentalistycznego, aż po ekonomistów i geografów. O emocjach towarzyszących tej debacie może świadczyć wystąpienie Y. I. Hayut-Mana, który 25 lat po opublikowaniu artykułu White'a stwierdził, że obwinianie biblijnego opisu stworzenia o spowodowanie kryzysu ekologicznego jest nową formą antysemityzmu, który określił jako 'eko-antysemityzm'³¹⁹.

3. 1. Stanowiska wybranych zwolenników tezy Lynna White'a

Wśród najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli toczącej się debaty wokół tzw. tezy Lynna White'a jest sam White, który formułując swoje stanowisko zainicjował tę debatę oraz spolaryzował środowiska naukowe wokół postawionej przez siebie tezy. Wielu uczonych zgodziło się z jego poglądami i niejednokrotnie poszerzyło argumentację White'a, wskazując kolejne negatywne konsekwencje tradycji biblijnej, a nawet religii jako takiej.

Do uczonych, którzy w debacie stanęli po stronie Lynna White'a należą m.in.: sławny brytyjski historyk i teoretyk cywilizacji Arnold Toynbee, pionier ruchu environmentalistycznego i współzałożyciel WWF Edward Nicholson, znany rzecznik poszanowania przyrody i wybitny amerykański architekt Ian MacHarg, jeden z pionierów dyscypliny historii środowiska przyrodniczego (*environmental history*) Donald Worster, a także wybitny australijski filozof i etyk środowiskowy John Passmore. Ten ostatni w znacznej mierze podziela argumenty White'a, w niektórych kwestiach ma jednak odmienne zdanie. Wymienieni tu uczeni nie wyczerpują liczego grona zwolenników stanowiska White'a³²⁰. Przytaczana przez nich różnorodna argumentacja oraz fakt, że re-

³¹⁹ Por. Y. I. Hayut-Man jako pierwszy użył pojęcia 'eko-antysemityzm' w referacie *Eco-Anti-Semitism, Eco-Paganism and Biblical-Hebrew Eco-Logics* wygłoszonym w roku 1992 podczas Fifth International Conference of the Israel Society for Ecology and Environmental Quality. <<http://thehope.tripod.com/ecologic.htm>>, (data dostępu: 10.01.2015).

³²⁰ W wielu przypadkach trudno jest jednoznacznie zakwalifikować stanowiska w sporze wokół tezy Lynna White'a. Wielu bowiem uczestników tej debaty tylko w pewnym stopniu podziela argumenty, którejs ze stron. W toczącej się od niemal 50 lat debacie uczestniczyło prawdopodobnie setki uczonych. Samych tylko publikacji podnoszących tę kwestię ukazało się ponad dwieście. Wydaje się, że do zwolenników White'a należą m.in.: Eugen Drewermann, Carl Amery, Douglas Lee Eckberg, T. Jean Blocker, Carl Amery, Roderick Nash, David Hallman, Bill Moyers, Kent D. Van Liere, Riley E. Dunlap, Christopher M. Hand, Roger D. Sorrel. Istnieje też grupa uczestników debaty, którzy wymykają się jednoznacznej kwalifikacji na zwolenników i przeciwników tezy Lynna White'a. Stanowiska tych uczonych wspierają niektóre twierdzenia White'a i jego radykalnych zwolenników, inne zaś kwestionują. Do grupy tej należą, m.in. Leonardo Boff, Peter Harrison, Carl Mitcham, Paul Santmire, John Cobb, Eugene C. Hargrove. Dobry przegląd dyskusji wokół roli chrześcijaństwa względem kryzysu ekologicznego wraz ze wskazaniem konkretnych publikacji i podsumowaniem ich wyników prezentuje artykuł E. G. Hitzhusena, *Judeo-Christian Theology and The Environment*:

prezentują szerokie spektrum gałęzi ludzkiego poznania, dają nadzieję na możliwie rzetelne przedstawienie argumentacji sympatyków tezy Lynn White'a.

3. 1. 1. Lynn Townsend White Junior

Inicjatorem sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej jest Lynn T. White Junior (1907-1987). Opublikowany przez niego w roku 1967 artykuł *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* stał się impulsem inicjującym debatę, która do dziś budzi wiele emocji wśród uczonych zajmujących się tą kwestią³²¹. Artykuł White'a odwołuje się do argumentacji, która do dzisiaj prowokuje polemiki specjalistów z bardzo różnych dyscyplin wiedzy. Niespełna pięciostro nicowy tekst White'a skierował ekofilozoficzną dyskusję nad źródłami kryzysu ekologicznego na pomijane wcześniej obszary. Skupił uwagę środowiska naukowego na tkwiących w odległej historii religijno-kulturowych przyczynach kryzysu ekologicznego³²². Artykuł opublikowany pierwotnie w *Science* już po kilku latach został uznany za „klasyczny” tekst z zakresu tematyki środowiskowej i jest wciąż przedrukowywany i popularyzowany³²³. Wielu uważa, że artykuł ten jest niemal tak samo ważny dla klasycznej literatury ekologicznej, jak książka Aldo Leopolda pt. *Zapiski z Piaszczystej Krainy*³²⁴. Niestety, rzadko przywołuje się argumenty jego krytyków, co zniekształca obraz wciąż toczącej się debaty. Zaproponowana przez White'a diagnoza współczesnego kryzysu ekologicznego opiera się na założeniu, że kryzys ten jest spowodowany przez połączenie i wzajemne pobudzanie się do rozwoju przez zachodnią naukę i technikę. W roku 1967 Lynn White pisze:

Cztery pokolenia temu Europa Zachodnia i Ameryka Północna zaaranżowały małżeństwo nauki i techniki, połączenie teoretycznego i praktycznego podejścia do środowiska naturalnego. Powszechne przyjęcie w praktyce baconowskiego *credo*, że wiedza naukowa oznacza techniczną władzę nad przyrodą trudno dostrzec przed rokiem 1850. (...) Akceptacja takiego podejścia jako wzorca dzia-

Moving Beyond Scepticism to New Sources for Environmental Education in The United States, „Environmental Education Research” 13(2007)1, s. 55-74.

³²¹ Por. R. Attfield, *White Lynn Jr. 1907-1987*, w: J. B. Callicott, R. Frodeman (red.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, tom 2, Macmillan 2009, s. 400-402; por. także E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, „Environmental Ethics” 35(2013)3, s. 313.

³²² Por. M. P. Nelson, *Lynn White, Jr 1907-87*, s. 200-205.

³²³ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 5; por. także E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 157-158.

³²⁴ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 69.

łania wyznacza najważniejsze wydarzenie w dziejach ludzkiej historii od czasu wynalezienia rolnictwa...³²⁵.

Lynn White, jako historyk, szuka genezy tego zjawiska w historii cywilizacji zachodniej. Wskazuje na spekulatywny, intelektualny i 'arystokratyczny' wymiar nauki oraz na empiryczny, zorientowany na działanie i 'plebejski' charakter techniki. Jest on zdania, że w powiązaniu nauki i techniki, które są tak odmienne pewną rolę odegrało zniesienie barier społecznych w wyniku rewolucji demokratycznych, zmierzających do potwierdzenia jedności myślenia i działania. Stwierdza wręcz, że „kryzys ekologiczny jest wynikiem pojawienia się całkowicie nowej kultury demokratycznej”³²⁶. Szukając głębszych źródeł połączenia nauki i techniki, White wskazuje na specyficznie zachodni charakter tego zjawiska. „Już przed końcem XV w. techniczna przewaga Europy była tak duża, że niewielkie i wzajemnie zwaśnione państwa europejskie były w stanie rozlać się na resztę świata, podbijając, grabiąc i kolonizując”³²⁷.

White podkreśla, że dynamiczny rozwój techniki nabiera tempa w XI w. na łacińskim Zachodzie, m.in. dzięki licznym tłumaczeniom dzieł pochodzących z kultury arabskiej i greckiej. Jego zdaniem zrozumienia natury nauki i techniki należy szukać w podstawowych założeniach kultury średniowiecznej. Wówczas bowiem nauka i technika zaczęły swój dynamiczny rozwój, nabyły specyficznego charakteru i przyczyniły się do dominacji Zachodu nad innymi kulturami³²⁸. Rozwój nauki i techniki, zdaniem White'a, łączy się ze zmianą relacji człowieka wobec przyrody, jaka dokonała się w średniowieczu. „Relacja człowieka do ziemi – stwierdza White – została gruntownie zmieniona. Wcześniej człowiek był częścią przyrody; teraz jest on eksploatatorem przyrody”³²⁹. Na potwierdzenie tej tezy White przywołuje dwa przykłady: użycie nowego rodzaju pługa oraz wprowadzenie nowego rodzaju kalendarza. White jest zdania, że wprowadzenie w północno-zachodniej Europie pod koniec VII w. po Chrystusie orki za pomocą ciągniętego przez osiem wołów pługa było wyrazem 'eksploatacyjnego' działania człowieka względem przyrody. Nigdzie indziej, jak podkreśla, nie rozwinęto tej techniki i pyta: „czy jest przypadkiem, że nowożytna technologia, z jej bezwzględna relacją do przyrody, była w tak znacznym zakresie wykorzystywa-

³²⁵ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1203.

³²⁶ Tamże, s. 1204.

³²⁷ Tamże.

³²⁸ Por. tamże, s. 1204-1205.

³²⁹ Tamże, s. 1205.

na przez potomków tych rolników z północnej Europy?³³⁰. Kolejnym przykładem potwierdzającym – w opinii White’a – eksploatacyjną relację wobec przyrody są ryciny z popularnych w średniowieczu frankońskich kalendarzy, które wyznaczają ówczesny styl podejścia do przyrody. Opisuując zamieszczane w nich ilustracje, White wskazuje na typowe zajęcia, jakie dominują w poszczególnych miesiącach, m.in. orkę, żniwa, ścinanie drzew, zabijanie świń itp. Zdaniem White’a nie chodzi tylko o treść ilustracji kalendarzy, ale o ukazanie aktywności człowieka. We wcześniejszych kalendarzach ilustracje ukazywały pasywne personifikacje poszczególnych miesięcy, podczas gdy w nowych kalendarzach ukazywana jest aktywna działalność człowieka względem przyrody. White jest zdania, że ilustracje te utwierdzają wśród ludzi tamtego okresu przekonanie, że człowiek powinien przemocą zdobywać świat, ponieważ „człowiek i przyroda to dwie rzeczywistości, a człowiek jest tu panem”³³¹.

Lynn White łączy nowe podejście człowieka względem przyrody z szerszym tłem intelektualnym, w myśl którego to, co człowiek robi w stosunku do przyrody, zależy od tego, jak pojmuje on siebie i swoje do niej relacje. Ludzkie działania są więc, jego zdaniem, silnie uwarunkowane przez przekonania na temat natury i przeznaczenia człowieka, a więc religii. „Nasze codzienne działania są zdominowane przez ukrytą wiarę w nieustanny postęp, który był nieznan ani w grecko-rzymskiej starożytności, ani w Oriencie. Jest on zakorzeniony, czemu nie da się zaprzeczyć, w judeochrześcijańskiej teologii”³³². Dla potwierdzenia tej tezy White przywołuje biblijny obraz stworzenia i podkreśla wyjątkową pozycję człowieka względem pozostałych stworzeń. Mówi o władzy człowieka nad wszystkimi zwierzętami, której wyrazem jest nadawanie przez człowieka nazw zwierzętom. White, opierając się na biblijnym obrazie stworzenia, uważa, że Bóg zaplanował wszystko dla dobra człowieka, a żadne stworzenie nie ma innego celu poza służbą człowiekowi. Ponadto uważa on, że człowiek stworzony wprawdzie z prochu ziemi, nie jest jednak częścią przyrody, gdyż jest stworzony na obraz Boga. Zdaniem White’a prowadzi to do następującego wniosku:

Chrześcijaństwo jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat. (...) Człowiek, w dużej mierze, dzieli Bożą transcendencję względem przyrody. Chrześcijaństwo, w radykalnym odróżnieniu od starożytnego pogaństwa i religii azjatyckich (może z wyjątkiem zoroastryzmu), nie tylko wprowadziło dualizm

człowieka i przyrody, ale także podkreślało, że eksploatacja przyrody dla zaspokojenia wyłącznie ludzkich celów jest wolą Boga³³³.

Lynn White jest przekonany, że starożytne religie pogańskie z ich animizmem stanowiły podstawę do kształtowania przez człowieka przyjaźniejszych relacji względem przyrody, niż czyni to chrześcijaństwo. Animistyczne wierzenia w obecność opiekuńczych duchów w każdym drzewie, strumieniu i wzgórzu powodowały, że jeśli człowiek chciał użyć ich dla swoich potrzeb, najpierw musiał udobruchać ich duchy. Zdaniem White’a chrześcijaństwo, rezerwując jedynie dla człowieka sferę duchową, usunęło przeświadczenie o istnieniu duchowego elementu w pozostałych formach życia i zniszczyło ludzkie zahamowania przed eksploatacją przyrody. „Niszcząc pogański animizm, chrześcijaństwo otworzyło drogę do eksploatacji przyrody w sposób, który nie liczył się z odczuciami innych stworzeń”³³⁴.

White wyraźnie zaznacza różnice między wschodnią i zachodnią tradycją chrześcijańską w odniesieniu do przyrody. Jego zdaniem chrześcijanie z bizantyjskiego kręgu kulturowego inaczej ujmowali grzech.

Grzech jest intelektualną ślepotą, a więc zbawienie można odnaleźć w iluminacji, ortodoksyjności – to znaczy w poprawnym myśleniu. Natomiast łacinnicy, odczuwali grzech jako moralne zło, a więc zbawienie można odnaleźć we właściwym postępowaniu. Wschodnia teologia jest więc intelektualistyczna, natomiast zachodnia teologia jest woluntarystyczna. Bizantyjski święty kontempluje, podczas gdy łaciński święty działa. Chrześcijańskie implikacje dla podboju przyrody mogły więc łatwiej pojawić się w kręgu łacińskim³³⁵.

Na potwierdzenie tej tezy White wskazuje, że wyznanie wiary obu tradycji chrześcijańskich w pierwszym artykule mówi o Bogu, który jest stwórcą nieba i ziemi, w obu tradycjach fundamentalną rolę odgrywa też Biblia. Bóg objawia się jednak także w stworzeniu. Zdaniem White’a teologiczne spojrzenie na stworzenie w celu zrozumienia Boga było powszechnie obecne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, później jednak wyraźniej zauważa się takie podejście jedynie w tradycji bizantyjskiej. W Kościele wschodnim zawsze „przyrodę traktowano jako symboliczny system, poprzez który Bóg przemawia do człowieka:

³³⁰ Tamże.

³³¹ Tamże.

³³² Tamże.

³³³ Tamże.

³³⁴ Tamże.

³³⁵ Tamże, s. 1206.

mrówka jest kazaniem do leniuchów; wznoszące się płomienie są symbolem aspiracji duszy³³⁶.

Postrzeganie przyrody w tradycji wschodniej miało – zdaniem White’a – radykalnie odmienny charakter niż w tradycji zachodniej. Teologiczna myśl bizantyjska miała wyraźnie artystyczny charakter, podczas gdy teologia łacińska cechowała się bardziej naukowym ujmowaniem przyrody. Już przed XIII w. na Zachodzie zaprzestano traktowania stworzeń, jako symboli mówiących człowiekowi o Bogu. Podjęto natomiast wysiłki w celu poznania zamysłu Boga poprzez poznanie sposobu funkcjonowania stworzeń.

Tęcza przestała być prostym symbolem nadziei przekazanej Noemu po potopie: Robert Grosseteste, Roger Bacon i Teodoryk z Fryburga wypracowali zdumiewająco wyrafinowane prace na temat optyki tęczy, dokonali jednak tego przedsięwzięcia z pobudek religijnych. Począwszy od wieku XIII, aż do Leibniza i Newtona włącznie, każdy wybitny naukowiec, przedstawiał swoje uzasadnienia w języku religijnym. (...) Wydaje się, że Newton uważał się bardziej za teologa niż naukowca. Dopiero w końcu XVIII w. dla wielu uczonych hipoteza Boga przestała być konieczna³³⁷.

White uważa, że średniowieczni uczeni, żyjący w kręgu kultury łacińskiej, byli z jednej strony ograniczeni przekonaniem, że ich zadaniem, a zarazem nagrodą jest „odkryć zamysł Boga i dzielić go z Nim”, z drugiej zaś „dynamizm religijnego oddania, ukształtowany przez judeochrześcijański dogmat o stworzeniu, nadawał ich pracy dynamiki³³⁸. White wskazuje, że, analizując relację nauki i techniki z historycznego punktu widzenia, można mówić o winie, jaką ponosi chrześcijaństwo za ich negatywne skutki dla naszej cywilizacji.

Nowożytna nauka jest ekstrapolacją teologii naturalnej, po drugie nowożytna technika może być przynajmniej częściowo wyjaśniona jako zachodnia, woluntarystyczna realizacja chrześcijańskiego dogmatu o transcendencji człowieka względem przyrody oraz jego prawowitej nad nią władzy. Zgodnie z aktualną wiedzą, ponad wiek temu nauka i technika – dotychczas zupełnie odrębne – połączyły się, by dać ludzkości władzę, która – jak wielu ocenia ją po efektach ekologicznych – wymknęła się spod kontroli. Jeśli tak rzeczywiście jest, to chrześcijaństwo ponosi w tym względzie ogromne brzemień winy³³⁹.

³³⁶ Tamże.

³³⁷ Tamże.

³³⁸ Tamże.

³³⁹ Tamże.

Zażegnania skutków współczesnego kryzysu ekologicznego – zdaniem Lynna White’a – nie da się osiągnąć dzięki rozwojowi nauki i szerszemu zastosowaniu techniki. Ponieważ „nasza nauka i technika wyrosły z chrześcijańskiego podejścia człowieka do przyrody, które jest niemal powszechnie przyjmowane nie tylko przez chrześcijan i neo-chrześcijan, ale także przez tych, którzy uważają się za post-chrześcijan³⁴⁰. White uważa, że pomimo odkryć Kopernika i Darwina w ludzkiej mentalności cały wszechświat nadal wiruje wokół Ziemi, a my w swym przekonaniu nadal nie jesteśmy częścią przyrody, ale jej panami, którzy z pogardą dla niej, wykorzystujemy ją dla zaspokojenia swoich najdrobniejszych kaprysów. Możliwość przezwyciężenia kryzysu ekologicznego White dostrzega w powszechnym przyjęciu nowej religii lub w przeformułowaniu chrześcijaństwa. Jego zdaniem buddyzm Zen, który wydaje się bardziej niż chrześcijaństwo kształtować przyjazne relacje człowieka do przyrody, nie rokuje jednak nadziei na powszechną popularność wśród ludzi Zachodu³⁴¹.

White proponuje sięgnąć do alternatywnych chrześcijańskich koncepcji relacji człowieka do przyrody i wskazuje na styl tych relacji zaproponowany przez św. Franciszka z Asyżu. Kluczowym wyznacznikiem *novum* tego stylu jest pokora św. Franciszka, którą White rozumie nie tylko w sensie indywidualnym, ale także w sensie gatunkowym. W jego opinii św. Franciszek przełamuje w ten sposób relację dominacji człowieka nad przyrodą i pozycję pana stworzenia, ustanawiając demokrację między wszystkimi boskimi stworzeniami. Dla św. Franciszka „mrówka nie jest już kazaniem do leniuchów, a płomień znakiem ruchu duszy ku jedności z Bogiem; teraz są one Siostrą Mrówką i Bratem Ogniem, wychwalającymi Stwórcę na swój własny sposób, podobnie jak robi to Brat Człowiek we właściwy sobie sposób³⁴². Potwierdzeniem demokratyzacji relacji człowieka do zwierząt jest przywołana przez White’a legenda o św. Franciszku z Asyżu i wilku. Według legendy Święty nawrócił wilka, który zakończył swe życie kilka lat później w opinii świętości i został pogrzebany w poświęconej ziemi. Wizja przyrody i człowieka – jaką wypracował św. Franciszek z Asyżu w opinii Lynna White’a – opiera się na wyjątkowym rodzaju panpsychizmu wszystkich ożywionych i nieożywionych bytów, stworzonych dla chwały ich transcendentnego Stwórcy, który w najwyższym przejawie kosmicznej pokory przyjął ciało, leżał bezbronny w żłobie i umarł, wisząc na krzyżu³⁴³.

³⁴⁰ Tamże.

³⁴¹ Tamże.

³⁴² Tamże.

³⁴³ Por. tamże, s. 1207.

White jest zdania, że obecny kryzys ekologiczny będzie się pogłębiał tak długo, jak długo nie odrzucimy chrześcijańskiego nauczania, że przyroda nie posiada żadnego innego powodu do istnienia prócz tego, by służyć człowiekowi.

Zarówno współczesna nauka, jak i technika, są tak zespolone z chrześcijańską arogancją wobec przyrody, że nie można z ich strony oczekiwać żadnego rozwiązania kryzysu ekologicznego. Ze względu na to, że korzenie naszych problemów są tak bardzo religijne, lekarstwo także musi być w swej istocie religijne... Musimy na nowo przemyśleć i na nowo odczuć naszą naturę i przeznaczenie. Głęboko religijne, choć nieortodoksyjne, nauczanie pierwszych franciszkanów na temat duchowej autonomii wszystkich stworzeń może wskazać nam kierunek³⁴⁴.

Stanowisko Lynna White'a na temat przyczyn kryzysu ekologicznego można streścić w stwierdzeniu, że kryzys ten jest konsekwencją sprzęgnięcia w zachodniej myśli europejskiej nauki i techniki, które zaowocowało rewolucją naukową, a następnie rewolucją przemysłową. Źródłem połączenia nauki i techniki jest średniowieczny styl relacji człowieka do przyrody, który podkreśla, że człowiek nie jest częścią przyrody, ale jej panem. Dlatego ma do niej pełne prawa i może wykorzystywać ją do swoich celów bez żadnych ograniczeń. Przyczynę takiego stylu relacji człowieka do przyrody White upatruje w powszechnym przyjęciu chrześcijaństwa i wyparciu animistycznych religii pogańskich. Chrześcijaństwo ujmowało bowiem człowieka jako istotę stworzoną na obraz Boga, a całe stworzenie istnieje jedynie po to, by służyć zaspakajaniu potrzeb człowieka. Tak pojmowane chrześcijaństwo jest w opinii Lynna White'a 'najbardziej antropocentryczną religią', która stała się źródłem ludzkich nadużyć względem przyrody, które skutkują obecnym kryzysem ekologicznym na skalę planetarną³⁴⁵. Kilka lat po ukazaniu się sławnego artykułu, który wywołał szeroką dyskusję nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, Lynn White w niewielkiej publikacji ustosunkował się do toczącej się dyskusji. Nadal podtrzymywał jednak, że animizm i religie Wschodu promują prośrodowiskowe relacje swych wyznawców, podczas gdy chrześcijaństwo, szczególnie w swym zachodnim kształcie (katolicyzm i protestantyzm), jest głównym źródłem ekologicznych problemów świata. Arogancja człowieka względem przyrody ma, zdaniem White'a, swe źródło w *Księdze Rodzaju*, która przyznaje człowiekowi nieograniczoną władzę nad światem i leży u podstaw chrześcijańskiego antro-

³⁴⁴ Tamże.

³⁴⁵ Por. D. N. Livingstone, *Ecology and the Environment*, w: G. B. Ferngren (red.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: an Encyclopedia*, New York-London: Garland Publishing 2000, s. 493.

pocentryzmu. Wprawdzie White przywołuje opinie swych krytyków, którzy wskazują na degradację przyrody w przedchrześcijańskiej Grecji i Rzymie, nie próbuje jednak z nimi dyskutować. Wydaje się, że pomimo wielu argumentów padających po obu stronach toczącej się debaty, w którą włączyli się filozofowie, teolodzy, religiolodzy, historycy, geografowie, przyrodnicy..., Lynn White nie dokonał znaczących zmian w stanowisku, które pierwotnie przedstawił w *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*³⁴⁶.

3. 1. 2. Arnold Joseph Toynbee

Innym uczonym, który podziela przekonanie Lynna White'a o religijnym podłożu kryzysu ekologicznego jest uznany historyk i teoretyk cywilizacji Arnold Joseph Toynbee (1889-1975). Jest on autorem monumentalnego dzieła pt. *Studium historii*, w którym bada narodziny, rozwój i upadek ponad dwudziestu ludzkich cywilizacji³⁴⁷. Ostatni, dwunasty tom tego dzieła został ukończony w roku 1961, na kilka lat przed prezentacją tezy Lynna White'a. Pięć lat po jej ogłoszeniu Toynbee opublikował kilka krótkich esejów, w których winą za obecny kryzys ekologiczny obarcza zachodnie religie monoteistyczne. Do najważniejszych prac na ten temat należy zaliczyć: *The Religious Background of the Present Environmental Crisis* (1972) oraz *The Genesis of Pollution* (1973).

Toynbee, analizując rolę religii w zaistnieniu kryzysu ekologicznego we współczesnej cywilizacji zachodniej, bada to zjawisko z perspektywy upadku innych ludzkich cywilizacji, które opisał w *Studium historii*. Ważnym czynnikiem, który rzutuje na jego poglądy jest nieukrywany podziw dla kultury starożytnej Grecji i Rzymu oraz niechęć do tradycji chrześcijańskiej, w której został wychowany³⁴⁸. Jego zdaniem bezpośrednią przyczyną rewolucji przemysłowej, a w konsekwencji kryzysu ekologicznego na skalę globalną, jest ludzka zachłanność. Cecha ta jest obecna wśród wszystkich organizmów żywych. Ludzka zachłanność odróżnia się jednak – jego zdaniem – od zachłanności zwierzęcej nie tyle natężeniem, lecz raczej jakością.

Nasi przodkowie stali się ludźmi poprzez akt wynalezienia narzędzi w celu wykonania pracy. W ciągu dwóch ostatnich wieków odkryliśmy sposób niewyobrażalnego zwiększania możliwości naszych narzędzi. Osiągnęliśmy to, zaprzęгаяc

³⁴⁶ Por. L. T. White Jr., *Continuing the Conversation*, w: I. G. Barbour (red.), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading: Addison-Wesley Publishing 1973, s. 55-64.

³⁴⁷ Por. A. J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: PIW 2000, s. 5-12.

³⁴⁸ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, w: D. Spring, E. Spring (red.), *Ecology and Religion in History*, Harper & Row 1974, s. 142.

do pracy jedną po drugiej kolejne siły materii nieożywionej, począwszy od energii drzemiącej w wodzie, aż po energię atomową³⁴⁹.

Arnold Toynbee jest przekonany, że podłożem ludzkiej chciwości jest chrześcijańska doktryna o relacji pomiędzy Bogiem, człowiekiem i przyrodą. Stwierdza on:

Doktryna ta jest przedstawiona w wersecie *Biblii*: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną» (Rdz 1,28). (...) Według *Biblii*, Bóg stworzył Świat; Świat w pełni należał do Niego i mógł z nim zrobić, co tylko chciał; Bóg upoważnił Adama i Ewę aby to oni zrobili ze światem, co tylko zechcą; upoważnienie to nie zostało cofnięte po ich upadku. Najemcy, który dotychczas gospodarzył w Eden darmowo, bez opłacania czynszu, niebotycznie podniesiono czynsz. «W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie» (Rdz 3,19). Zhańbiony ludzki najemca został wypędzony z Edenu w wielki świat, nie zabroniono mu jednak, by złagodził otrzymaną od Boga karę przez zaprzęgnięcie do pracy sił przyrody, które mogłyby przynieść mu ulgę w mozolnym trudzie zdobywania pożywienia. Dwudziesty ósmy werset pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju* dał człowiekowi upoważnienie; dziewiętnasty werset trzeciego rozdziału *Księgi Rodzaju* dostarczył zaś motywacji³⁵⁰.

Arnold Toynbee jest zdania, że winę za nadużycia względem przyrody ponoszą wszystkie religie monoteistyczne i przekonuje, że w religiach politeistycznych stosunek człowieka do przyrody był bardziej przyjazny.

Dla przed-monoteistycznego człowieka, przyroda nie była jedynie skarbnicą 'zasobów naturalnych'. Przyroda była dla niego boginią, 'Matką Ziemią'. Wegetacja, zwierzęta, jak i sam człowiek na powierzchni Ziemi oraz minerały ukryte pod jej powierzchnią wszystkie uczestniczą w boskości przyrody. Dla pierwotnego człowieka całe jego otoczenie było boskie, a poczucie boskości przyrody przetrwało technologiczne dokonania człowieka w postaci uprawy roślin i udomowienia zwierząt³⁵¹.

Jego zdaniem deifikacja przyrody obecna w helleńskim świecie przetrwała także narodziny filozofii. W religii starożytnej Grecji boskość była bowiem nierozdzielnie złączona ze wszystkimi zjawiskami przyrody, nie wyłączając

³⁴⁹ A. J. Toynbee, *The Genesis of Pollution*, „New York Times” z 16. 09. 1973, s. 6D.

³⁵⁰ A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 141.

³⁵¹ Tamże, s. 142-143.

z tego człowieka. Boskość przypisywano źródłom, rzekom i morzom; zarówno rosnącym dziko dębom, jak i uprawianym drzewkom oliwnym; a także trzęsieniom ziemi, grzmotom i piorunom. Bóstwa były obecne we wszystkich tych zjawiskach. W tradycji helleńskiej istniał cały panteon bóstw, a nie jeden, wszechmocny, nadludzki Bóg. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa z antycznego świata zniknęło przekonanie o boskości przyrody na rzecz wiary w jedyne, transcendentnego Boga³⁵².

Toynbee, przekonany o monoteistycznej genezie braku poszanowania przyrody, o kryzys ekologiczny obwinia wielkie religie monoteistyczne zachodniego świata: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Uważa on, że promowany przez *Księgę Rodzaju* monoteizm usunął odwieczne ograniczenia ludzkiej chciwości, hamowane dotychczas przez podziw i cześć, jakim człowiek darzył przyrodę.

Ludzka chciwość prowadząca do wykorzystywania przyrody była trzymana w szachu przez religijne oddawanie czci przyrodzie. To pierwotne zahamowanie zostało usunięte wraz z pojawieniem się i upowszechnieniem monoteizmu. Co więcej, monoteistyczny brak szacunku dla przyrody nie tylko przetrwał osłabienie religii monoteistycznych w post-monoteistycznych częściach świata, ale nawet opanował te części świata, w których monoteizm nigdy nie był obecny³⁵³.

Arnold Toynbee stwierdza wprost, że „część spośród głównych bolączek współczesnego świata – np. lekkomyślne i ekstrawaganckie wykorzystywanie nieodnawialnych zasobów naturalnych oraz zatrucie tych spośród nich, których człowiek jeszcze nie pochłonął – ma swe religijne przyczyny, których źródłem jest monoteizm”³⁵⁴. Toynbee uważa, że monoteistyczna rewolucja religijna umożliwiła obranie przez człowieka śmiertelnego kursu i niezbędna jest rewolucja przeciwko monoteizmowi, aby człowiek na nowo powrócił do przyjaznych relacji z przyrodą oraz powstrzymał zbliżającą się zagładę. Jest on zdania, że jedynie zwrócenie się ku religiom politeistycznym może uchronić nas przed katastrofą. Konfucjanizm, taoizm i szintoizm, podobnie jak przedchrześcijańskie religie antycznej Europy, uczą człowieka respektu wobec przyrody nawet wówczas, gdy posługując się nauką korzysta z zasobów przyrody. Przekonuje on, że konfucjanizm i szintoizm prowadzą do harmonijnej współpracy pomiędzy człowiekiem i przyrodą, natomiast taoizm skłania człowieka, by pozwalał przyrodzie rozwijać się według jej uznania bez przeszkadzania jej impertynenckimi i nieporadnymi ingerencjami. Światopogląd, który wypływa z bardziej percep-

³⁵² Por. tamże, s. 143-144.

³⁵³ Tamże, s. 145.

³⁵⁴ A. J. Toynbee, *The Genesis of Pollution*, s. 6D.

cyjnych i nieagresywnych tradycji religijnych i filozoficznych rokuje większe szanse na ocalenie ludzkości niż monoteizm³⁵⁵.

Toynbee jest przekonany, że jedyną szansą na przezwycięzenie kryzysu ekologicznego i uniknięcie zagłady naszej cywilizacji jest odrzucenie światopoglądu monoteistycznego na rzecz światopoglądu panteistycznego.

Trudna sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek w świecie po rewolucji przemysłowej, jest kolejnym potwierdzeniem, że nie jest on panem swego środowiska nawet wówczas, gdy jest ponoć wyposażony w nakaz wydany przez ponoć jedynego i wszechmocnego Boga z podobną człowiekowi osobowością, który udziela człowiekowi pełnomocnictwa władzy. Przyroda manifestuje, że nie uznaje ważności tego domniemanego nakazu i ostrzega, że jeśli człowiek nadal będzie próbował pozbawić ją życia, dokona on tego aktu przemocy na przyrodzie na własną zglębę³⁵⁶.

3. 1. 3. Max Nicholson

W podobnie krytycznym duchu wobec religii monoteistycznych, a szczególnie chrześcijaństwa, wypowiada się pionier ruchu environmentalistycznego, znany ornitolog i współzałożyciel World Wildlife Fund (WWF) – Edward Max Nicholson (1904-2003)³⁵⁷. Ten wybitny działacz na rzecz ochrony przyrody twierdzi, że źródłem kryzysu jest tradycja judeochrześcijańska, którą należy odrzucić. Niezbędne do ocalenia przyrody jest „odrzucenie i usunięcie obrazu zadowolonego z siebie człowieka zdobywcy przyrody i obrazu człowieka wyposażonego przez Boga w mandat do zachowywania się jak najniebezpieczniejszy ziemski szkodnik. Nawołuje do intensywnego ekologicznego zadośćuczynienia połączonego ze szczerym przyznaniem się, że ludzkość musi ostatecznie i jednoznacznie porzucić wszystkie roszczenia do dominacji nad przyrodą”³⁵⁸. Nicholson jest przekonany, że

zorganizowane religie stanowią kulturowo utrwalone instytucje propagowania i podtrzymywania błędów w nastawieniu i praktyce w stosunku do przyrody oraz utrudniania działań na rzecz harmonii pomiędzy człowiekiem i przyrodą. (...) Najwymowniej świadczy o tym działalność chrześcijaństwa, które własną ekspansję w różnych kręgach kulturowych powiązało z głoszeniem prawa człowieka

³⁵⁵ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 147-149.

³⁵⁶ Tamże, s. 149.

³⁵⁷ Por. Ch. M. Perrins, *In Memoriam: Edward Max Nicholson, 1904-2003*, „The Auk” 122(2005)1, s. 357.

³⁵⁸ M. Nicholson, *The Environmental Revolution. A Guide for the New Masters of the Earth*, London: Hodder and Stoughton 1970, s. 264.

do bezwzględności panowania nad przyrodą. Jakkolwiek sporne jest przekonanie, że *Stary Testament* zakłada pewne ograniczenia na prawa człowieka do bezlitosnego traktowania przyrody i lekkomyślnego pomnażania swej liczby jej kosztem, to jednak są one znikome w porównaniu z uprawnieniem do nieskrępowanego, agresywnego i utylitarystycznego traktowania przyrody oraz reprodukcyjnie nieodpowiedzialnych zachowań gatunku ludzkiego³⁵⁹.

W odróżnieniu od negatywnego – zdaniem Nicholsona – wpływu ‘zorganizowanych religii’ na relacje człowieka względem przyrody, przekonania religijne obecne w społecznościach pierwotnych utwierdzały poczucie pokrewieństwa człowieka z przyrodą i harmonijnego dostosowania się do rządzących nią pór roku, okresów wegetacji oraz różnic między urodzajnymi i nieurodzajnymi okresami³⁶⁰.

Nicholson występuje radykalnie przeciw chrześcijaństwu i judaizmowi³⁶¹. Twierdzi wręcz, że zakorzenione w starotestamentalnych mitach niebezpieczne przekonania o roli człowieka względem Ziemi, stały się jeszcze bardziej niebezpieczne poprzez przyjazne relacje względem przyrody, jakie dostrzegamy we wczesnym chrześcijaństwie u św. Hieronima (347-419), św. Kutberta (634-687) i św. Franciszka z Asyżu (1181-1226). W jego opinii usypiają one bowiem naszą czujność i powodują zaniedbywanie troski o trwanie życia na Ziemi. Do dziś – zdaniem Nicholsona – niewiele powiedziano i zrobiono, by przeciwdziałać ranom zadanyemu środowisku przyrodniczemu przez Kościół, który zachęcał do najbardziej egoistycznego, okrutnego i krótkowzrocznego wykorzystywania przyrody. Na potwierdzenie tej opinii stwierdza:

W Ameryce Południowej stoją dumnie na szczytach gigantyczne krzyże, górując nad pozbawionymi drzew wzgórzami oraz wyschniętymi korytami strumieni. W Hiszpanii, Italii i wielu innych krajach rozszerzająca się erozja oraz niczym nieusprawiedliwione niszczenie dzikich form życia są ściśle skorelowane z odsetkiem osób regularnie uczęszczających do kościoła. Episkopalianie i nonkonformiści z krajów anglofonnych mają także szokujące rekordy w tym względzie³⁶².

³⁵⁹ Tamże, s. 264-265.

³⁶⁰ Por. M. Nicholson, *The New Environmental Age*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1989, s. 18, 12.

³⁶¹ Por. J. Barr, *Man and Nature: The Ecological Controversy and The Old Testament*, w: J. Barr, *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, tom 2, Oxford University Press 2013, s. 349.

³⁶² M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 265.

W innym miejscu Nicholson ponownie stwierdzi, że „religia jest głównym źródłem złych relacji kulturowych i jako taka zawiera nieliczne niedoceniane wyjątki, których przykładem jest św. Franciszek i jego relacja do przyrody”³⁶³. Jego zdaniem „istnieje dziś nagląca potrzeba ponownej refleksji teologicznej nad miejscem człowieka w świecie”³⁶⁴. Ponadto Max Nicholson twierdzi, że chrześcijaństwo poniosło klęskę w ukazywaniu swych przyrodniczych inspiracji oraz zaniedbało wychowanie do szacunku dla przyrody jako dzieła Stwórcy. Dopiero pod presją opinii publicznej w latach 70. XX w., po raz pierwszy od czasu św. Franciszka z Asyżu, zauważa się pewne próby nowego ujęcia ważnych elementów chrześcijańskiej doktryny w kontekście miejsca i roli człowieka w przyrodzie oraz obowiązku zabierania przez Kościół głosu w sprawie nieodpowiedzialnych zachowań człowieka, które zagrażają życiu na Ziemi³⁶⁵.

3. 1. 4. Ian Lennox McHarg

W debatę nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej włączył się także Ian L. McHarg (1920-2001). Ten niezwykle utalentowany urbanista i nowatorski architekt krajobrazu dzięki licznym wystąpieniom publicznym stał się jednym z najbardziej rozpoznawanych w Ameryce krytyków nadmiernej i beztroskiej eksploatacji zasobów naturalnych. Zainspirowany książką Lewisa Mumforda pt. *The Culture of Cities* proponuje nowatorskie podejście do architektury miasta. McHarg przykłada wielką wagę do zachowania naturalnego krajobrazu przyrodniczego na terenach, gdzie mają powstawać nowe założenia urbanistyczne. Jego koncepcje uwzględniają nie tylko nowoczesną estetykę architektoniczną, ale także estetykę ekologiczną. Na *University of Pennsylvania* wprowadza w życie swoje pomysły w ramach studiów z architektury krajobrazu, czyniąc z tej uczelni wiodący ośrodek naukowy USA w zakresie architektury, która uwzględnia środowisko przyrodnicze³⁶⁶. Jego celem jest osiągnięcie zgodności pomiędzy środowiskiem wytworzonym przez człowieka oraz środowiskiem naturalnym. Nawiązując do darwinowskiej zasady o przetrwaniu organizmów najlepiej dostosowanych do środowiska, stwierdza, że wszystkie żywe systemy oscylują między systemem syntroficznym, dobrze funkcjonującym i zdrowym oraz systemem entropicznym, źle funkcjonującym i chorym/śmiertelnym. Jeże-

li człowiek chce przetrwać, musi troszczyć się o środowisko, w którym, i dzięki któremu żyje³⁶⁷.

McHarg dostrzega zagrożenie przyszłości życia na Ziemi w działaniach uwarunkowanych określoną wizją człowieka i przyrody przenikającą całą kulturę europejską.

Nasz obraz człowieka i przyrody nie przystaje do rzeczywistości, nie sprzyja przetrwaniu, wręcz odwrotnie, prowadzi do nieuchronnej zagłady człowieka. (...) Traktuje on [człowiek – RS] świat jako zasoby dóbr zaspakajających swoje przyjemności, grabi przyrodę, dokonuje na niej gwałtu, zatruwa i zabija żyjący system biosfery, a wszystko to czyni, nie zdając sobie sprawy ze skutków swych działań i fundamentalnej wartości biosfery. Przetrwanie ludzkiej rasy jest uzależnione od stanowczego odrzucenia zespołu ostatnich kulturowych przekonań obecnych w zachodniej kulturze i zastąpienia ich ekologicznymi przekonaniem na temat człowieka i przyrody³⁶⁸.

McHarg jest przekonany, że „judaizm, chrześcijaństwo i humanizm prowadzą do przyjęcia dominacji człowieka nad przyrodą i szokującej wzajemnej ich odrębności, podczas gdy animizm i pierwotny kult przyrody prowadzą do przyjęcia całkowitej uległości i podporządkowania człowieka względem niezależnej przyrody”³⁶⁹. Źródło nieodpowiedzialnej relacji człowieka do przyrody upatruje on w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu i płynącym z niego przesłaniu, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, dał mu władzę nad całym stworzeniem i nakazał mu zaludnić ziemię oraz czynić ją sobie poddaną³⁷⁰. Już w roku 1962, a więc na kilka lat przed Lynnem White'em, McHarg odwołał się w tej sprawie do opinii kilku uznanych teologów, którzy stwierdzili, że upatrywanie w przesłaniu biblijnym inspiracji niszczycielskich działań człowieka względem przyrody wynika z dosłownego interpretowania alegorycznego przesłania *Biblii*³⁷¹.

Uznając argumenty wspomnianych teologów za nieprzekonujące, McHarg utwierdził się w przekonaniu o winie religii przyjmujących objawiony charakter

³⁶³ M. Nicholson, *The New Environmental Age*, s. 195.

³⁶⁴ Tamże.

³⁶⁵ Por. M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 265.

³⁶⁶ Por. R. T. Schnadelbach, *Ian McHarg 1920-*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 228-241.

³⁶⁷ Por. I. L. McHarg, *A Quest for Life. An Autobiography*, New York: John Wiley & Sons 1996, s. 183.

³⁶⁸ Tamże, s. 210.

³⁶⁹ I. L. McHarg, *Man and Environment (1963)*, w: I. L. McHarg, *The Essential Ian McHarg: Writings on Design and Nature*, Washington: Island Press 2006, s. 2.

³⁷⁰ Por. I. L. McHarg, *The Place of Nature in the City of Man*, w: I. G. Barbour (red.), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading: Addison-Wesley Publishing 1973, s. 174-175.

³⁷¹ I. L. McHarg, *Values, Process and Form*, w: I. L. McHarg, *The Essential Ian McHarg: Writings on Design and Nature*, Washington: Island Press 2006, s. 51.

*Księgi Rodzaju*³⁷². W konsekwencji stwierdza on: „W swych wykładach oparłem się więc na założeniu, że *Księga Rodzaju* nie przystaje do rzeczywistości, nie sprzyja przetrwaniu, a wręcz może być uznana za zachętę do autodestrukcyjnych aktów polegających na pozbawieniu życia pojedynczego człowieka, całej ludzkości, a nawet całej wspólnoty życia”³⁷³. Jego zdaniem *Biblia* bardziej promuje dominację człowieka nad przyrodą oraz rozbudza najbardziej egoistyczne i destrukcyjne instynkty człowieka, niż odruchy troski o przyrodę.

Jeśli ktoś szuka usprawiedliwienia dla ludzi, którzy przyczyniają się do wzrostu promieniowania radioaktywnego (...) bez żadnych ograniczeń używają trucizn i posiadają mentalność buldożera, to nie znajdzie lepszego usprawiedliwienia, niż ten biblijny tekst. W nim odnajdujemy aprobatę i nakaz podboju przyrody – wroga, zagrożenia dla Jahwe. Judaistyczne opowiadanie o stworzeniu w niezmiennym formie zostało przejęte przez chrześcijaństwo, które jeszcze podkreśliło, że boskość przysługuje jedynie człowiekowi, który otrzymał od Boga władzę nad wszystkimi stworzeniami i zgodę na czynienie sobie ziemi poddanej³⁷⁴.

McHarg przewiduje, że konsekwencje relacji człowieka do przyrody kształtowanych przez biblijny opis stworzenia przyniosą przyszłość, w której miasta i ich krajobrazy będą wypełnione budkami z hot-dogami, reklamowymi neonami, tandetnymi domami, degradacją i pokopalnianymi hałdami³⁷⁵.

Analizując przyczyny nieprzyjaznej relacji człowieka Zachodu do przyrody, Ian MchHarg wskazuje na jednoznacznie antropocentryczne źródła tego zjawiska. Ten antropocentryzm wyraża się stworzeniem jedynie człowieka na obraz Boga, absolutną władzą człowieka nad przyrodą ożywioną i nieożywioną oraz przyznaniem człowiekowi prawa do czynienia sobie ziemi podanej. Jego zdaniem do nadużywania przyrody przyczyniło się także dominujące w średniowieczu chrześcijańskie przekonanie o istnieniu ‘tamtego świata’. W myśl tej koncepcji – twierdzi MchHarg – wszystko to, co odbywa się na ‘tym świecie’ jest jedynie czasem próby, który prowadzi do szczęścia w ‘tamtym świecie’, na osiągnięcie którego wpływ mają jedynie czyny człowieka wobec człowieka, nie zaś wobec przyrody.

Przyczyny destrukcyjnych działań człowieka wobec przyrody dostrzega on także w protestanckiej idei piękna uznawanego za marność. Tak rozumianą ideę piękna zestawia z celtycką i kalwińską ideą piękna wyrażanego jedynie przez

³⁷² Tamże.

³⁷³ I. L. MchHarg, *A Quest for Life. An Autobiography*, s. 140.

³⁷⁴ I. L. MchHarg, *Design with Nature*, Garden City: Doubleday and Company 1969, s. 26.

³⁷⁵ Por. tamże, s. 24.

przyrodę w jej stanie naturalnym. W konsekwencji, z jednej strony niszczenie pięknej przyrody, uznawanej za marność, zwalnia sprawcę z odpowiedzialności, z drugiej zaś strony sama próba przetwarzania przyrody jest świętokradzką uzurpacją kompetencji Boga, jedynego stwórcy naturalnego piękna. Powyższe wywody MchHarg podsumowuje stwierdzeniem, że poszanowanie naturalnego piękna i porządku przyrody jest wprawdzie obecne w tradycji judeochrześcijańskiej, ale jego najgłębsze źródła tkwią w animizmie³⁷⁶.

3. 1. 5. Donald Worster

Donald Worster (ur. 1941) jest wybitnym amerykańskim historykiem, jednym z twórców nowej gałęzi wiedzy określanej jako historia środowiska przyrodniczego (*environmental history*). Jest autorem licznych opracowań naukowych na temat przyrody oraz sposobu, w jaki człowiek ją postrzega. Worster wpisuje się w krytykę chrześcijaństwa, obwiniając je o spowodowanie współczesnego kryzysu ekologicznego. Idyllicznej wizji harmonii człowieka z przyrodą, opartej na antycznym micie Arkadii, Worster przeciwstawia destrukcyjną wizję relacji człowieka do przyrody, której genezą jest – w jego opinii – chrześcijaństwo. Stoi on na stanowisku, że przyczyną tak różnych odniesień do przyrody są różne koncepcje pasterza obecne w obu tych wizjach. Podstawą harmonijnych relacji człowieka wobec przyrody ma być – zdaniem Worstera – model pasterza arkadyjskiego, podczas gdy podstawą destrukcyjnych relacji człowieka do przyrody jest model Dobrego Pasterza przedstawiony w *Ewangelii św. Jana* (10,11-15).

Dobry Pasterz z *Nowego Testamentu* był bardziej ascetyczny i skierowany ku tamtemu światu, niż jego arkadyjski odpowiednik. Prawdopodobnie miał być też bardziej humanitarny, przynajmniej w stosunku do kruchych istot ludzkich należących do jego trzody. W chrześcijańskiej koncepcji pasterskiej, pasterz nie łączy się z przyrodą poprzez swą trzodę, ani jego zajęcie nie jest protestem przeciwko miejskiej alienacji ze świata przyrody, podczas gdy obie te cechy są kluczowe w arkadyjskiej koncepcji pasterskiej. Przeciwnie, jest on obrońcą trzody *przed* wrogimi siłami przyrody – wilkami, lwami i niedźwiedziami – a jego zadaniem jest przeprowadzenie owiec z nieprzyjaznego świata na zielone pastwiska³⁷⁷.

Donald Worster jest przekonany, że chrześcijańska wizja pasterza doskonale ilustruje tezę Lynna White’a i twierdzi, że jest ona najbardziej wroga przyrodzie spośród wszystkich religijnych koncepcji stosunku człowieka do przyrody.

³⁷⁶ Por. I. L. MchHarg, *Man and Environment* (1963), s. 8.

³⁷⁷ D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1994, s. 26.

W ekstremalnych przypadkach chrześcijaństwo – jego zdaniem – widzi w przyrodzie źródło duchowych zagrożeń, cielesnych pokus i zwierzęcych instynktów, które muszą być stanowczo stłumione³⁷⁸. Worster twierdzi, że

ta ogólna niechęć chrześcijaństwa względem przyrody wydaje się być najbardziej wyrazista w rzymskim katolicyzmie i, o ironio, w purytańskim skrzydle protestantyzmu, który w tak wielu kwestiach występuje przeciw katolicyzmowi. Chrześcijańscy apologetyci w ostatnich latach wskazywali na jeden szczególny wyjątek: św. Franciszka z Asyżu – człowieka, który pokornie zwrócił się w hymnie do słońca i uznał ptaki oraz zwierzęta za swych braci. Jednak rzadki wyjątek nie przekreśla fundamentalnej prawdy, że chrześcijaństwo przejawia rozmyślną obojętność, jeśli nie wrogość, wobec przyrody. Dobry pasterz, bohaterski dobroczyńca człowieka, prawie nigdy nie troszczy się o to, by prowadzić swoją trzodę ku głębokiemu poszanowaniu życia. Jego pasterskie obowiązki zostały ograniczone do zapewnienia dobrobytu jego ludzkim podopiecznym, przy jednoczesnym ostrzeganiu przyrody jako zepsutej i drapieżnej³⁷⁹.

Donald Worster obwinia też chrześcijaństwo o to, że jego koncepcja przyrody legła u podstaw zachodniej nauki. Ponadto – w jego opinii – racjonalna obiektywność cechująca nowożytną naukę, która domaga się odrzucenia subiektywnych odczuć badacza od badanego przedmiotu, ma swe źródła w chrześcijańskim odrzuceniu animizmu. Zdaniem Worstera spowodowało to zakłócenie pierwotnej koncepcji, według której ludzki umysł postrzegał jedność świata zewnętrznego i duchowego – wewnętrznego. Ze względu na skuteczne wyparcie przez chrześcijaństwo pogańskiej koncepcji przyrody możliwy był rozwój zachodniej nauki, która traktowała przyrodę jako obiektywny przedmiot badań pozbawiony sfery duchowej. Ponadto chrześcijaństwo przyczyniło się do wypracowania mechanistycznej wizji przyrody poprzez twierdzenie, że istoty pozaludzkie są pozbawione duszy i elementów duchowych. Pierwszy wyraz takiego ujmowania przyrody dostrzegamy – zdaniem Worstera – już w *Księdze Rodzaju*, gdy oderwana boska moc zdołała z nicości stworzyć cały materialny świat. Wszystko zostało stworzone według całkowicie racjonalnego, zrozumiałego planu, który został narzucony chaosowi. Donald Worster jest przekonany, że ani nauka, ani technika nie byłyby możliwe bez mentalnego wsparcia, jakie stwarza biblijny mit o stworzeniu³⁸⁰.

³⁷⁸ Por. tamże, s. 27.

³⁷⁹ Tamże.

³⁸⁰ Por. tamże, s. 28-29.

Tak rozumiana anty-arkadyjska koncepcja przyrody, sięgająca swymi korzeniami starożytności i wciąż żywa, pozbawiła przyrodę charakteru duchowego i oddzieliła ją od ludzkich emocji. Koncepcja ta promuje wizję przyrody zredukowanej do wymiaru mechanistycznego. Taki stosunek do przyrody ma swe historyczne korzenie w chrześcijańskiej wizji dobrego pasterza, która utwierdzała przez wieki człowieka Zachodu w przekonaniu, że przyroda jest jego dziedzictwem, które może być dowolnie zmieniane i przetwarzane zależnie jedynie od jego woli. Worster określił ten stosunek człowieka do przyrody jako 'imperialny'³⁸¹.

3. 1. 6. John Passmore

John Passmore (1914-2004) był wybitnym australijskim filozofem i historykiem idei. Duże poruszenie naukowe wywołała jednak publikacja, która porusza poboczne zainteresowania naukowe tego uczonego. Książką pt. *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions* (1974) wpisał się on we współczesną debatę nad etyką środowiskową. Stał się jednym z najbardziej znanych przedstawicieli antropocentrycznej wersji etyki ochrony środowiska, który stoi na stanowisku, że istotom pozaludzkim nie przysługuje status moralny, nie widzi też potrzeby tworzenia nowej etyki środowiskowej. Jego zdaniem wszystkie zagadnienia etyczne, także te związane ze współczesnymi wyzwaniem ekologicznymi, można rozwiązać na gruncie etyki tradycyjnej, w myśl której sfera moralności dotyczy jedynie człowieka jako podmiotu działań moralnych³⁸².

U podstaw tej najżywiej dyskutowanej publikacji Passmore'a leży przekonanie autora, że człowiek nie może przetrwać, żyjąc tak, jak robił to dotychczas, jako drapieżca żerujący na biosferze. Passmore jest jednak także przekonany, że irracjonalistyczne tendencje rozwijającego się ruchu environmentalistycznego są groźne i pogarszają obecną sytuację środowiska przyrodniczego. W książce tej podejmuje dyskusję nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej i odrzuca tezę *Lynna White'a* w tym sensie, że przyczyny kryzysu ekologicznego upatruje w tradycji grecko-chrześcijańskiej, nie zaś w tradycji judeochrześcijańskiej³⁸³.

John Passmore przyznaje, że „zachodni stosunek do przyrody jest skażony «arogancją», która ma swe przedłużenie w świecie post-chrześcijańskim i powoduje, że człowiek myśli o przyrodzie bardziej jak o «niewolnicy, która ma

³⁸¹ Por. tamże, s. 29.

³⁸² Por. Wł. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, s. 11.

³⁸³ Por. D. E. Cooper, *John Passmore 1914-*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 216-221.

być zgwałcona», niż jak o «partnerce, która ma być otaczana czułą opieką»³⁸⁴. Odnosząc się do Lynna White'a i zwolenników jego tezy, że 'chrześcijańska arogancja' jest konsekwencją przesłania *Biblii*, Passmore przekonuje, że *Stary Testament* wspiera dwie interpretacje stosunku człowieka do przyrody:

1. człowiek jest absolutnym władcą świata, poddanego przez Boga jego władzy i oddanego na jego wyłączny użytek;
2. człowiek troszczy się o istoty żywe poddane jego władzy ze względu na nie same. Władza nimi nie przy pomocy 'siły i z okrucieństwem', ale na sposób dobrego pasterza zatroskanego o najlepszą ich kondycję i w ten sposób spełnia zadanie powierzone mu przez Boga³⁸⁵.

Zdaniem Passmore'a zarówno judaistyczna teologia, jak i grecka kosmologia zgadzają się z ujęciem chrześcijańskim, że przyrodzie nie przysługuje sakralny charakter. Podkreśla jednak, że wprawdzie odrzucenie sakralnego wymiaru przyrody nie usprawiedliwia nieodpowiedzialnych zachowań wobec przyrody, to przynajmniej otwiera drogę dla takich zachowań i nie potępia ich jako świętokradzkich³⁸⁶. Passmore jest ponadto przekonany, że choć przesadnie wyolbrzymia się historyczną rolę chrześcijaństwa w kontekście rozwoju techniki, to jednak nie jest przypadkiem, że rozwinęła się ona na Zachodzie, gdzie przyroda nie była traktowana jako święta. Zarówno w koncepcji judaistycznej, jak i chrześcijańskiej – przyroda jest czymś różnym i oddzielnym od Boga. Teza ta wydaje się być fundamentem zachodnich odniesień do przyrody. Passmore podkreśla jednak różnice w ujęciu przyrody w judaizmie i chrześcijaństwie:

1. *Stary Testament*, w odróżnieniu od myśli teologicznej wielu teologów chrześcijańskich, nie ustanawia niepokonywalnej przepaści pomiędzy człowiekiem a pozostałymi stworzeniami;
2. *Stary Testament* jest jednoznacznie teocentryczny: przyroda istnieje nie ze względu na człowieka, ale dla większej chwały Boga. Zdaniem Passmore'a chrześcijańskie radykalne odróżnianie człowieka od zwierząt i chrześcijańska koncepcja przyrody, stworzonej dla dobra człowieka, zawierają 'ziarna' znacznie bardziej aroganckiej relacji do przyrody, niż zauważa się to w myśli judaistycznej³⁸⁷.

John Passmore twierdzi, że w myśl tradycji judaistycznej przyroda została stworzona nie ze względu na człowieka, ale dla niej samej. Dla uzasadnienia tej tezy, cytuje on opinię Majmonidesa, który twierdzi, że najbardziej zgodnym z *Biblią* i dociekaniem filozoficznymi jest pogląd, że „wszechświat nie istnieje

³⁸⁴ J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 5.

³⁸⁵ Por. tamże, s. 9.

³⁸⁶ Por. tamże.

³⁸⁷ Por. tamże, s. 11-12.

ze względu na człowieka, ale każdy byt istnieje ze względu na siebie samego, a nie ze względu na inne byty»³⁸⁸. Majmonides uzasadnia to obecnym w *Księdze Rodzaju* stwierdzeniem, że jeszcze przed stworzeniem człowieka wszystko, co stworzył Bóg było dobre. Passmore stwierdza ostatecznie, że tego typu ujęcie przyrody wydaje się być 'bardziej typowe' dla judaizmu niż dla chrześcijaństwa³⁸⁹.

Chrześcijaństwo, zdaniem Passmore'a, jest antropocentryczne ze względu na obecny w nim dogmat o Wcieleniu – przyjęciu przez Boga-Jezusa Chrystusa ludzkiej natury oraz przekonanie, że wszystko zostało stworzone ze względu na człowieka. W jego opinii uzasadnia to tezę, że chrześcijaństwo promuje wizję człowieka jako absolutnego pana stworzenia. Passmore zwraca jednak uwagę, że chrześcijańska koncepcja pozycji człowieka w świecie nie wynika z judaizmu, jak uważa wielu zwolenników tezy White'a, lecz ma swe korzenie w tradycji greckiej³⁹⁰. Starożytni Grecy nie głosili wprawdzie poglądu, że człowiek jest lub powinien być panem świata. Dążenie do takiej władzy człowieka nad światem byłoby *hubris* – arogancją, uzurpacją boskości ze strony człowieka. Zdaniem Passmore'a sytuacja ta zmieniła się jednak po tzw. 'greckim oświeceniu', czego potwierdzeniem jest opinia Arystotelesa, że celem wszystkich stworzeń jest służba człowiekowi³⁹¹. W kręgu filozofów starożytnej Grecji zdania na temat pozycji człowieka w świecie były podzielone. Szczególnie ożywioną dyskusję w tym względzie toczyli stoicy i epikurejczycy. Stoicy twierdzili, że cały świat istnieje dla dobra człowieka, podczas gdy epikurejczycy byli zdania, że przyroda nie została stworzona jedynie dla człowieka i błędem jest zabranianie ingerowania w nią.

Zdaniem Passmore'a grecko-chrześcijańska koncepcja celu przyrody, polegającego na służbie człowiekowi, nie traci na znaczeniu nawet wtedy, gdy przyjmiemy się, że grecko-chrześcijańska wizja relacji człowieka do przyrody przybiera dwie formy: umiarkowaną i radykalną. Umiarkowana interpretacja tej relacji zakłada, że jeśli Bóg przewidział wszystko, by służyło człowiekowi, niegodziwością ze strony człowieka byłoby dokonywanie w tym świecie jakichkolwiek zmian. Sugerowałoby to bowiem, że człowiek może zrobić coś lepiej niż Bóg. Chrześcijaństwo nie zachęcało więc, przynajmniej w tradycji wschodniej i w średniowieczu, do przekształcania przyrody. Istniał jednak pewien wyjątek. Chrześcijaństwo zachęcało do przetwarzania w pola uprawne i pastwiska

³⁸⁸ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, tłum. M. Friedlaender, New York: E. P. Dutton & Company 1904, część III, rozdz. XIII.

³⁸⁹ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 12.

³⁹⁰ Por. tamże, s. 12-13.

³⁹¹ Por. Arystoteles, *Polityka*, księga 1, rozdz. 3, nr 7 (1256b), s. 35.

przyrody dzikiej, którą uważano za siedlisko pogańskich bożków i demonów. Zasadniczo koncepcja ta nie zachęcała człowieka do przemiany przyrody, a raczej do przemiany siebie dzięki wsparciu łaski Bożej. Radykalna interpretacja relacji człowieka do przyrody, która jest dla Passmore'a kluczowa, mówi, że skoro cały świat istnieje, by służyć człowiekowi, to może on dokonywać w nim dowolnych zmian zależnie od swojej woli. Niemal boska pozycja człowieka względem innych stworzeń upoważnia go więc do tworzenia nowej przyrody, co wydaje się być już bliskie koncepcji zaproponowanej przez Francisa Bacona i myśli nowożytnej³⁹².

Passmore twierdzi jednak, że wbrew temu, co się powszechnie przyjmuje, nie ma bezpośredniego przejścia od stoicko-chrześcijańskiej doktryny, że wszystko zostało stworzone ze względu na człowieka, do próby przekształcenia świata dzięki nauce. Jego zdaniem chrześcijaństwo wspierało pewne poglądy na temat przyrody:

1. przyroda jest bardziej źródłem zasobów, niż przedmiotem kontemplacji przynoszącej satysfakcję;
2. człowiek ma prawo wykorzystywać przyrodę w dowolny sposób;
3. przyroda nie ma sakralnego charakteru;
4. relacje człowieka do przyrody nie rządzą się zasadami moralnymi.

Wszystkie te poglądy znalazły się w kartezyjskiej wizji świata, w myśl której, wszystko prócz świadomego człowieka jest jedynie maszyną, którą człowiek, bez najmniejszych skrupułów, może dowolnie manipulować. Passmore jest przekonany, że Kartezjusz przejął z grecko-chrześcijańskiej tradycji wizję człowieka, który jest władcą świata³⁹³. Jego zdaniem wywodząca się od stoików „idea panowania [człowieka nad przyrodą – RS] mogłaby przetrwać w Europie nawet wówczas, gdyby *Biblia* utraciła swoje znaczenie; mogłaby też przyjąć się w takich krajach jak Chiny, w których *Biblia* nie ma większego wpływu³⁹⁴. W opinii Passmore'a pragnienie przekształcania przyrody jest obecne także w tych kulturach, w których przyroda jest traktowana jako święta. Jako przykład podaje obecny w Japonii szintoizm oddający cześć góróm, gorącym źródłom, drzewom... Ten religijny szacunek dla przyrody i jej kontemplowanie nie uchroniły Japonii przed rozwojem cywilizacji technicznej, a siła zachodniego podejścia do przyrody, bez jakiegokolwiek wsparcia *Księgi Rodzaju*, nigdzie nie manifestuje się tak wyraźnie jak w Osace czy Nagoi³⁹⁵. Podsumowując swój pogląd na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, John Passmore stwierdza, że

³⁹² Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 17-18.

³⁹³ Por. tamże, s. 20-21.

³⁹⁴ Tamże, s. 21.

³⁹⁵ Por. tamże, s. 26.

odrzuć chrześcijaństwa nie spowoduje, że uświadomimy sobie nasze ograniczenia, co wyraźnie widać na przykładzie Związku Radzieckiego i współczesnych Chin³⁹⁶.

3. 2. Stanowiska wybranych przeciwników tezy Lynna White'a

Lynn White, twierdząc, że judeochrześcijańska tradycja religijna leży u podstaw współczesnego kryzysu ekologicznego, wywołał burzliwą debatę. Wielu uczonych podjęło polemikę z przedstawionymi przez niego argumentami oraz dyskusję ze zwolennikami jego poglądów. Do uczonych, którzy w debacie stanęli w opozycji do Lynna White'a i jego zwolenników należą m.in. brytyjski filozof i etyk środowiskowy Robin Attfield, wybitny amerykański ekofilozof i etyk środowiskowy John Baird Callicott, ekoteolog protestancki James Nash, amerykańska mediewistka oraz znawczyni historii nauki i techniki Elspeth Whitney, brytyjski pionier historii społecznej Sir Keith Thomas, amerykański socjolog i ekonomista Lewis Moncrief oraz pochodzący z Chin amerykański geograf Yi-Fu Tuan. Wymienieni tu uczeni nie wyczerpują licznego grona adwersarzy White'a³⁹⁷. Przytaczana przez nich różnorodna argumentacja oraz fakt, że reprezentują szerokie spektrum gałęzi ludzkiego poznania daje nadzieję na rzetelne przedstawienie argumentów przeciwników tezy Lynna White'a.

3. 2. 1. Robin Attfield

Robin Attfield (ur. 1931) jest wykładowcą w Cardiff University. W badaniach naukowych podejmuje tematykę z zakresu ekofilozofii, etyki środowiskowej, historii idei oraz filozofii religii³⁹⁸. W debacie na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej występuje przeciwko tezie Lynna White'a. W swym sta-

³⁹⁶ Por. tamże, s. 184-185.

³⁹⁷ W gronie przeciwników tezy Lynna White'a znajduje się liczna grupa historyków, filozofów, teologów i socjologów. Niekiedy trudno jest jednoznacznie zakwalifikować stanowiska niektórych uczestników debaty. Wydaje się, że zasadniczo przeciw stanowisku White'a opowiedzieli się Cesare Emiliani, Shale Niskin, Joseph Needham, Mark Elvin, Robert Hartwell, Francesca Bray, Thomas F. Glick, Ahmad Y. al-Hassan, Donald R. Hill, Rene Dubos, Francis Schaeffer, Wesley Granberg-Michaelson, Alister E. McGrath, Thomas Sieger Derr, Peter H. Sawyer, Rodney Howard Hilton, Clarence Glacken, James Barr, Carl Braaten, Joseph Sittler, George Ovitt, Coleman William, Max Oelschlaeger, Robert J. Berry, Michael W. Foley, Manussos Marangudakis, Wendell Berry, Ronald G. Shaiko, Michelle Wolkomir, Peter Ester, Paul Dekker, Masja Nas, David J. Hawkin, Susan Power Bratton, Fred Van Dyke. Dobry przegląd dyskusji wokół roli chrześcijaństwa względem kryzysu ekologicznego wraz ze wskazaniem konkretnych publikacji i podsumowaniem ich wyników prezentuje artykuł E. G. Hitzhusena, *Judeo-Christian Theology and The Environment*, s. 55-74.

³⁹⁸ Por. R. Attfield, *Creation, Environment and Ethics: Some Cardiff-Based Contributions to Philosophy*, w: R. Humphreys, S. Vlacos (red.), *Creation, Environment and Ethics*, Cambridge Scholars 2010, s. 1-12. Por. także R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology: An Interdisciplinary Investigation into Lynn White's "Roots"*, „Environmental Ethics” 31(2009)1, s. 31.

nowisku Attfield kwestionuje sugerowaną przez zwolenników White'a skuteczność przyczynową idei oraz poprawność biblijnej interpretacji stylu relacji człowieka do przyrody. Przeciwnie, uważa on, że *Biblia*, zarówno *Stary*, jak i *Nowy Testament*, wpłynęła na kształtowanie łagodnej i 'oświeconej' relacji człowieka do przyrody³⁹⁹.

Robin Attfield wątpi w diagnozę współczesnego kryzysu ekologicznego postawioną w *tezie Lynna White'a*, szczególnie w religijne źródła tego kryzysu oraz religijne remedium, które miałyby zażegnać kryzys ekologiczny. Uważa, że stanowisko White'a niesie w sobie wątpliwości nie tylko pod względem teologicznych i lingwistycznych interpretacji tekstów biblijnych, ale także użytej metody historycznej⁴⁰⁰.

Odnosząc się do kwestii historycznych, Attfield jest przekonany, że błędem jest upatrywanie przyczyny danego zjawiska w jego genezie. Jego zdaniem relacje mogą być bowiem podtrzymywane z zupełnie innych przyczyny, niż te, które legły u podstaw ich zaistnienia. Błędem wydaje się więc upatrywanie przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego w starożytnych wierzeniach judaistycznych, które miałyby leż u podstaw zachodniego stylu relacji człowieka do przyrody. Attfield zachowuje rezerwę wobec poglądu White'a, że wynikająca z przesłania *Biblii* nieprzyjazna relacja człowieka do przyrody dominuje także na Zachodzie w okresie post-chrześcijańskim, a nawet w Japonii, gdzie chrześcijaństwo nigdy nie było ważnym czynnikiem kulturotwórczym⁴⁰¹.

W opinii Attfielda jeszcze poważniejszym zarzutem wobec argumentacji Lynn'a White'a jest kwestia zakresu zaufania, jakie pokłada on w ideach, które miałyby zainicjować zjawiska społeczne. Attfield przywołuje opinię F. B. Welbourn, że „trudno jest przyznać tak wiele znaczenia skuteczności sprawczej idei”⁴⁰². Attfield kwestionuje też pogląd White'a na temat wpływu średniowiecznej techniki na stosunek człowieka do przyrody, szczególnie przywoływany przez White'a przykład kalendarza oraz pługa, które miały – zdaniem White'a – uzasadnić panujące wówczas przekonanie o radykalnej odmienności człowieka i reszty stworzenia⁴⁰³. Attfield uważa, że White znacznie przecenia znaczenie obu tych wynalazków i zarzuca mu niekonsekwencję w sprawie oceny średniowiecznej techniki. Z jednej strony odpowiedzialnością za nieprzyjazny stosunek

człowieka do przyrody obarcza wynalezienie pługa i kalendarza, z drugiej zaś z podziwem i troską opisuje inne zdobycze średniowiecznej techniki, które mają przecież, w jego opinii, takie samo źródło – judeochrześcijański styl relacji człowieka do przyrody. Jako przykład tych 'pozytywnych' średniowiecznych wynalazków Attfield przywołuje opisywane przez White'a wykorzystanie energii wody w młynach, energii wiatru w wiatrakach oraz trójpolowy system uprawy ziemi. Uważa on, że White może podejmować próby przekonania czytelnika, iż mieszkańcy północno-zachodniej Europy bardziej niż przedstawiciele innych cywilizacji przekształcali w IX wieku przyrodę dla swojej korzyści. Nie jest jednak w stanie uzasadnić twierdzenia, że dokonane wówczas zmiany były w większości szkodliwe⁴⁰⁴.

Robin Attfield mówi o niekonsekwencji White'a w przedstawianiu wpływu użycia nowego pługa na stosunek człowieka do przyrody i kwestionuje stanowisko White'a, jakoby wprowadzenie głębokiej orki spowodowało bardziej 'eksploatacyjne' podejście człowieka do przyrody, niż w przypadku wcześniej używanej techniki lekkich pługów, płycej ingerujących w glebę⁴⁰⁵. Stanowisko White'a prezentujące tezę o radykalnym oddzieleniu człowieka od przyrody i przywołane przez niego w tym kontekście liczne wyniki badań sprawiły, że wielu czytelników potraktowało je jako niepodważalnie pewne, co Attfield przyrównał do zaufania człowieka wierzącego do Ewangelii⁴⁰⁶.

W kontekście zaproponowanej przez Lynna White'a interpretacji biblijnego stylu relacji człowieka do przyrody Robin Attfield przyznaje, że powszechnie przyjmuje się tezę, iż starotestamentalna wizja przyrody nie przyznaje przyrodzie sakralnego charakteru. Stwórca i stworzenie są radykalnie różni. W konsekwencji – z jednej strony oddawanie czci przyrodzie byłoby idolatrią, z drugiej zaś wykorzystywanie jej dla potrzeb człowieka nie może być traktowane jako bluźnierstwo. Attfield podkreśla, że *Biblia* wprowadza ograniczenia na sposób, w jaki człowiek wykorzystuje przyrodę. Szczególnie wyraźnie widać to w *Księdze Kapłańskiej* i *Księdze Powtórzonego Prawa*. Attfield kwestionuje w ten sposób pogląd White'a i innych jego zwolenników, że jedynie pogański animizm ogranicza dowolne korzystanie przez człowieka z przyrody i pokazuje, że czynią to także religie monoteistyczne.

Uwagi White'a, iż w chrześcijaństwie Bóg pragnie, by człowiek wykorzystywał przyrodę «dla właściwych sobie celów» i że wraz z wyparciem pogaństwa przez chrześcijaństwo «stare zahamowania przed eksploatacją przyrody zostały przeła-

³⁹⁹ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Athens-London: University of Georgia Press 1991, s. 20.

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 21.

⁴⁰¹ Por. tamże, s. 21-22.

⁴⁰² F. B. Welbourn, *Man's Dominion*, „Theology” 78(1975), s. 561 cyt. za R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 22.

⁴⁰³ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁴⁰⁴ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 24.

⁴⁰⁵ Por. tamże, s. 37-38.

⁴⁰⁶ Por. tamże, s. 39.

mane» są w najlepszym przypadku mylące, tak długo, jak długo chrześcijanie nie zapomną *Starego Testamentu*⁴⁰⁷.

Zdaniem Attfielda White nie ma też racji mówiąc, że cały świat został stworzony jedynie dla człowieka. Przypomina, że już w *Księdze Rodzaju* czytamy, że rośliny mają służyć za pokarm zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom, ptakom i gadom (Rdz 1,29-30). Po potopie zaś wszystkie pary ocalonych przez Noego zwierząt otrzymały polecenie bycia płodnymi i rozmnażania się (Rdz 8,17). W *Księdze Hioba* dostrzegamy zatroskanie Boga o trawę na bezludnym pustkowiu (Hi 38,26-27) oraz dzikie zwierzęta (Hi 39,5). Jako wyjątkowy przykład troski Boga o całe stworzenie, którego człowiek jest tylko elementem, Attfield przywołuje *Psalm 104*⁴⁰⁸.

Robin Attfield odnosi się krytycznie także do stanowiska Johna Passmore'a, że w *Starym Testamencie* nie ma podstaw do stwierdzenia, że świat został stworzony jedynie dla człowieka, a źródeł tej koncepcji należy szukać u stoików, od których tezę tę przejęło chrześcijaństwo poprzez ojców Kościoła w III wieku. Attfield wskazuje na niekonsekwencję rozumowania Passmore'a, według którego chrześcijaństwo miałoby zaakceptować myśl stoicką, ale odrzucić przesłanie na temat wartości bytów pozaludzkich obecne w *Starym Testamencie*. Nie zgadza się też z poglądem Passmore'a, że *Stary Testament* sprzyja absolutnemu despotyzmowi względem przyrody, i że taki despotyzm jeszcze do niedawna był w centrum chrześcijańskich odniesień do przyrody. Attfield uważa, że John Passmore wybiórczo interpretuje *Stary Testament* oraz lekceważy tradycję judaistyczną⁴⁰⁹.

Attfield przekonuje, że gdyby Passmore miał rację, wówczas *Biblia* usprawiedliwiałaby styl panowania człowieka nad przyrodą na wzór absolutystycznego władcy, podczas gdy biblijny styl władzy jest oryginalny i wyjątkowy na tle sąsiednich państw. O ile ościenni władcy byli władcami absolutnymi, o tyle królowie Izraela odpowiadali przed Bogiem za powierzone sobie królestwo. Jeśli nie wypełniali dobrze swych funkcji, Bóg wysyłał proroków, którzy namaszczeni w ich miejsce nowych królów. Dobrze ilustruje to przykład króla Dawida, który zastępuje w ten sposób króla Saula. Dawid nie ma jednak wątpliwości, że pełnia władzy i majestatu należy nie do króla, ale do Boga (1Krn 29,11-14). W tradycji żydowskiej odpowiedzialność wiązała się nie tylko z władzą królewską, podobne zobowiązania dotyczyły każdego właściciela ziemi. Na potwierdzenie odpowiedzialnej koncepcji relacji człowieka do przyrody Attfield przywołuje

⁴⁰⁷ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 25.

⁴⁰⁸ Por. tamże, s. 26.

⁴⁰⁹ Por. tamże, s. 26-27.

drugi opis stworzenia (Rdz 2,15), z którego wywodzi troskę człowieka o przyrodę. Przypomina, że zadanie, jakie człowiek otrzymał w Edenie, to 'uprawianie' i 'doglądanie' ogrodu, które powinno przysparzać dobra zarówno ogrodowi, jak i człowiekowi. Zadanie człowieka polega więc na 'ochronie przed niszczeniem', a nie na despotycznym wykorzystywaniu przyrody⁴¹⁰. Zdaniem Attfielda lektura *Biblii* nie pozostawia wątpliwości, że „nie da się pogodzić *Starego Testamentu* ani z antropocentryczną wizją, że wszystko zostało stworzone dla człowieka, ani z despotyczną wizją, według której człowiek może wykorzystywać w dowolny sposób przyrodę i byty pozaludzkie zależnie od swego upodobania”⁴¹¹.

Wskazuje także na wagę *Nowego Testamentu*, który w kontekście relacji człowieka do przyrody uzupełnia *Stary Testament*. Przywołując fragmenty Ewangelii, pokazuje troskę Boga o wróble (Mt 10,29; Łk 12,6) i lilie (Mt 6,28-30; Łk 12,27-28). Podkreślona w tych fragmentach, niezależna od człowieka, wartość roślin i zwierząt jednoznacznie wskazuje jednak na wyjątkową wartość człowieka (Mt 10,31; Łk 12,7). Ewangelista Marek, opisując post Jezusa na pustyni, mówi, że „żył tam wśród zwierząt” (Mk 1,12). Ewangelie dostarczają wielu opisów, w których zmęczony Jezus udaje się w ustronne miejsce, gdzie na łonie przyrody nie tylko modli się, ale także odpoczywa i cieszy się jej pięknem (Mt 14,13; Mk 6,46). Attfield odrzuca opinię Passmore'a, że *Nowy Testament* zachęca do troski o zwierzęta jedynie ze względu na fakt, że są one własnością człowieka. Wskazuje bowiem na obraz Dobrego Pasterza, który oddaje swe życie za owce (J 10,11). Jedyny fragment, który kwestionuje troskę Jezusa o przyrodę, to opowiadanie o świniach, w które zesłał złe duchy (Mt 8,28-34) oraz opowiadanie o drzewie figowym, które nie rodziło owoców (Mk 11,13. 20-24)⁴¹².

Nowy Testament zmienia też starotestamentalną naukę o podziale zwierząt na czyste i nieczyste (Dz 10,11) oraz zakazuje składania Bogu ofiar ze zwierząt (Hbr 10,1-18). Robin Attfield jest zdania, że przywołane powyżej fragmenty „przeczą despotycznej wizji *Nowego Testamentu*; w ich świetle nie da się też obronić tezy, że nowotestamentalna koncepcja relacji do istot pozaludzkich była niespójna z koncepcją starotestamentalną...”⁴¹³. Attfield przyznaje, że chociaż *Biblia* nie formułuje jednoznacznego nakazu troski człowieka o przyrodę w formie przykazania, to jednak jednoznacznie wyklucza despotyczną dominację człowieka nad światem, którą Lynn White i John Passmore jej przypisują⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Por. tamże, s. 27.

⁴¹¹ Tamże, s. 28.

⁴¹² Por. tamże, s. 29-30.

⁴¹³ Tamże, s. 31.

⁴¹⁴ Por. tamże.

Robin Attfield odnosi się także do opinii White'a, że kryzys ekologiczny jest konsekwencją antropocentryzmu promowanego przez chrześcijaństwo. White powie wprost: „Chrześcijaństwo, szczególnie w swej zachodniej formie, jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat”⁴¹⁵. Attfield uważa, że wynikający z religii antropocentryzm może przyjąć formę antropocentryzmu metafizycznego i antropocentryzmu normatywnego (etycznego). Attfield definiuje antropocentryzm metafizyczny jako stanowisko, w myśl którego cały świat materialny został stworzony jedynie dla dobra człowieka. Antropocentryzm normatywny (etyczny) głosi natomiast, że żadne istoty oprócz człowieka (i ewentualnie Boga) nie posiadają statusu moralnego oraz że ocenie moralnej podlegają jedynie celowe działania człowieka w przyrodzie⁴¹⁶. Zdaniem Attfielda obie formy antropocentryzmu często wzajemnie się warunkują. Ponadto twierdzi on, że White w swym artykule wyraźnie mówi o antropocentryzmie metafizycznym, na potwierdzenie czego przywołuje jego wypowiedź: „Kryzys ekologiczny będzie pogłębiał się póki nie odrzucimy chrześcijańskiego aksjomatu, że przyroda nie ma żadnego powodu swego istnienia prócz służby człowiekowi”⁴¹⁷. White wzmacnia ten antropocentryzm, dodając, że „wołą Boga jest, by człowiek wykorzystywał przyrodę dla swoich celów”⁴¹⁸.

Attfield podsumowuje stanowisko White na temat miejsca i roli człowieka w świecie w sposób następujący: „Chrześcijańska nauka o stworzeniu stawia człowieka poza przyrodą, wspiera ludzką władzę nad przyrodą i zakłada, że została ona stworzona jedynie dla jego użytku”⁴¹⁹. Zdaniem Attfielda ani antropocentryzm metafizyczny, ani antropocentryzm normatywny, sugerowany przez White, nie mają żadnych podstaw w *Starym Testamencie*, czego potwierdzeniem są fragmenty biblijne (Ps 104; Hi 39; Hi 41). Odrzuca też stanowisko White'a, że podstawy antropocentryzmu znajdują się w *Nowym Testamencie*. Nie zgadza się on też ze stanowiskiem Johna Passmore'a, że 'despotyczna wizja' relacji człowieka do przyrody ma swe biblijne uzasadnienie. Ponadto odrzuca jego tezę, że tylko nieliczne i wyjątkowe chrześcijańskie koncepcje promują 'wizję współdziałania człowieka z przyrodą'. Zdaniem Attfielda istnieje wiele przykładów chrześcijańskich koncepcji relacji do przyrody, które można uznać za pozytywne i wcale nie są one unikalne i wyjątkowe⁴²⁰.

⁴¹⁵ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁴¹⁶ Por. R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 41.

⁴¹⁷ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1207.

⁴¹⁸ Tamże, s. 1205.

⁴¹⁹ R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 43.

⁴²⁰ Tamże, s. 44.

3. 2. 2. John Baird Callicott

Ważnym uczestnikiem dyskusji nad tezą Lynna White'a jest wybitny amerykański filozof środowiskowy J. Baird Callicott (ur. 1941), który w roku 1971 jako pierwszy na świecie przeprowadził cykl wykładów uniwersyteckich na temat etyki środowiskowej⁴²¹. Powszechnie uznaje się jego znaczący wkład w rozwój filozofii i etyki środowiskowej. Zaangażowanie Callicotta w filozoficzną refleksję nad kryzysem ekologicznym dobrze ilustruje jedna z jego wypowiedzi: „Oparłem swoje życie na przekonaniu, że filozofia środowiskowa będzie przez przyszłych historyków uważana za protagonistę wysiłków intelektualnych XXI wieku”⁴²².

Baird Callicott polemizuje z opinią White'a, jakoby to biblijny przekaz *Księgi Rodzaju* legł u podstaw zachodniego obrazu świata, w myśl którego człowiek stworzony jako *imago Dei* otrzymał od Boga prawo do niczym nie skrzepowanego podporządkowania sobie przyrody. Callicott przywołuje opinię sławnego amerykańskiego obrońcy przyrody Johna Muira, który w oparciu o ten sam tekst biblijny stwierdza, że Bóg troszczy się o cały świat i poszczególne stworzenia w jednakowym stopniu⁴²³.

Kwestionuje on też radykalną opinią White'a na temat skuteczności sprawczej chrześcijaństwa względem agresywnego traktowania przyrody przez Europejczyków. Jego zdaniem stanowisko White'a jest powierzchowne, bo „przecież ludzie niekiedy zachowują się w sposób niezgodny ze swoją wiarą, przekonania i przyjętymi wartościami. Wbrew przyzwyczajeniom zmieniają wiarę, przekonania i wartości, co prowadzi do zmiany wzorca ich zachowań”⁴²⁴. Ponadto Callicott uważa, że stosunek człowieka do przyrody, bez względu na kulturę w której się on wychował, jest wynikiem natury człowieka, którą cechuje zarówno zmienianie przyrody, jak i wykorzystywanie jej dla swych potrzeb. Wizja świata i relacji człowieka do przyrody mogą jedynie wzmacniać lub hamować obecne w ludzkiej naturze tendencje do wykorzystywania i przekształcania świata⁴²⁵. Przyjęty system wartości wyznacza zasady, które normują ludzkie zachowania i wskazuje, jak ludzie powinni się zachowywać, a nie to, jak w rze-

⁴²¹ Por. M. P. Nelson, *J. Baird Callicott 1941-*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 290-295.

⁴²² J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press 1999, s. 4.

⁴²³ Por. J. B. Callicott, *Genesis Revisited: Murian Musings on the Lynn White, Jr. Debate*, „Environmental History Review” 14(1989)1-2, s. 70-71.

⁴²⁴ J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, „ReVision” 12(1990)3, s. 31.

⁴²⁵ Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press 1989, s. 192.

czywistości się zachowują. Obecne w tradycji chrześcijańskiej koncepcje osoby i świata oraz wypływający z nich system wartości, jednoznacznie zachęca do miłości bliźniego. Nie powstrzymało to jednak Europejczyków przed dokonaniem niebываłych zbrodni⁴²⁶. Callicott jest przekonany, że człowiek jest zdolny do podejmowania działań zarówno pod wpływem sympatii, szacunku, poczucia więzi i podziwu, jak i czystego egoizmu. Jego zdaniem czyny człowieka są wypadkową altruizmu i z egoizmu. Uważa jednak, że nie jest to kwestia kultury, z którą identyfikuje się dany człowiek, ale konkretnej osoby, która dokonuje określonych wyborów⁴²⁷.

Zdaniem Bairda Callicotta Lynn White jest niekonsekwentny w swych wypowiedziach na temat skuteczności sprawczej. Można bowiem mieć wrażenie, że White w *Medieval Technology and Social Change* jest zwolennikiem determinizmu technologicznego, podczas gdy w *Historical Roots...* opowiada się za determinizmem intelektualnym. Wydaje się, że White uważa, iż o sposobie naszego myślenia przesądza technologia, przy pomocy której robimy to, co robimy⁴²⁸. Dobrze ilustruje to wypowiedź White'a na temat zmian społecznych, jakie dokonały się dzięki wynalezieniu strzemion. Wynalazek ten umożliwił bowiem zmianę techniki wojennej, co spowodowało wyłonienie się klasy rycerskiej, będącej w stanie walczyć w bardzo wyspecjalizowany sposób⁴²⁹. Z drugiej zaś strony White skłania się do determinizmu intelektualnego, w myśl którego mechanistyczny obraz świata, wypracowany przez Newtona i Kartezjusza, jest konsekwencją biblijnej koncepcji *imago Dei*. Wskazując na niespójność White'a, Callicott staje na stanowisku, że działania człowieka są uzależnione zarówno od koncepcji filozoficznych, jak i wynalazków technicznych. Jego zdaniem wynalazki techniczne w średniowieczu wpłynęły w pewien sposób na sformułowanie XVII-wiecznej metafizyki mechanistycznej, której główne inspiracje mają jednak charakter czysto intelektualny w postaci greckiej filozofii, osiągnięć średniowiecznej kultury arabskiej oraz rewolucji kopernikańskiej. Natomiast filozofia techniki umożliwiła, zdaniem Callicotta, niebываły rozwój technologii w wieku XVIII, która utrwaliła mechanistyczny obraz świata w wieku XIX i XX⁴³⁰.

⁴²⁶ Por. tamże, s. 195.

⁴²⁷ Por. tamże, s. 200-201.

⁴²⁸ Por. J. B. Callicott, *Back to the Future: The Return of STS to its "Historical Roots"*, <www.csid.unt.edu/Files/3TEP/3TEP%20Callicott.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁴²⁹ Por. L. T. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, London-New York: Oxford University Press 1974, s. 38.

⁴³⁰ Por. J. B. Callicott, *Back to the Future...*

Callicott polemizuje z White'm także w kwestii źródeł nowożytnej nauki i techniki. Przyznaje wprawdzie, że historycznie rzecz ujmując chrześcijaństwo ma pewien udział w ich powstaniu, to jednak tezę, jakoby to tradycja chrześcijańska była główną przyczyną powstania nauki i techniki uważa za naiwną. Stoi on na stanowisku, że zasadniczym czynnikiem, który umożliwił rozwój zachodniej nauki i techniki nie jest tradycja biblijna ani religia, lecz starożytna filozofia grecka. Wprawdzie Newton i inni XVII-wieczni uczeni w większości podzielali wiarę w to, że człowiek został stworzony na obraz Boga, ale inspiracją dla ich odkryć byli raczej Pitagoras i Demokryt, niż Mojżesz czy św. Paweł⁴³¹. Jego zdaniem zasadniczym czynnikiem rzutującym na europejski styl myślenia była grecka filozofia. Nowożytna nauka i leżąca u jej podstaw nowożytna europejska filozofia przyrody jest bowiem kontynuacją i ekstrapolacją koncepcji, które mają swe źródła w filozofii greckiej wieku V-IV przed Chrystusem. Zdaniem Callicotta atomistyczna koncepcja przyrody Leucypa i Demokryta zainspirowała nowożytne koncepcje przyrody. Na potwierdzenie swej tezy przywołuje opinię Thomasa Kuhna, który uważa, że „na początku XVII w. koncepcja atomistyczna przeżywała ogromne ożywienie... Koncepcja atomistyczna i kopernikańska zostały ściśle powiązane, stanowiąc podstawowe założenie 'nowej filozofii', która ukierunkowała wyobraźnię naukową”⁴³².

Callicott przekonuje też, że u podstaw niezmiernie ważnego osiągnięcia nowożytności, jakim było przyjęcie ilościowego modelu badania rzeczywistości, leży filozoficzna myśl Pitagorasa i jej konsekwencje w filozofii Platona, szczególnie wyraźne zaznaczające się w *Timajosie*. Callicott uważa, że „jeżeli przedstawi się nowożytną filozofię przyrody jako połączenie pitagorejskiej intuicji, że porządek świata jest określony przez ilościowy stosunek matematyczny oraz demokrytejskiej ontologii próżni i materialnych cząsteczek, to wizja ta może być nieco uproszczona, ale nie błędna”⁴³³.

Odwolując się do badań Francisa Macdonalda Cornforda, wybitnego znawcy filozofii antycznej, Callicott wskazuje na podobieństwo między obrazem świata przedstawionym w tradycji kapłańskiej *Księgi Rodzaju* a kosmologiami jońskich filozofów przyrody w okresie presokratejskim⁴³⁴. Ponadto wskazuje na niekompetencje White'a w kwestii interpretacji *Biblii* poprzez nieuwzględnienie

⁴³¹ Por. J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, s. 32.

⁴³² T. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge: Harvard University Press 1957, s. 237 cyt. za J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 180.

⁴³³ J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 181.

⁴³⁴ Por. J. B. Callicott, *Genesis Revisited...*, s. 73-75; por. także J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, s. 38-39.

podstawowych osiągnięć współczesnej biblistyki – hipotezy źródeł. Nie da się bowiem właściwie zinterpretować biblijnych opisów stworzenia bez uwzględnienia różnicy pomiędzy tradycją kapłańską i jahwistyczną, w których odpowiednio powstał pierwszy i drugi opis stworzenia⁴³⁵.

Baird Callicott polemizuje także z opinią White'a, że zachodnia arogancja wyzłędem przyrody jest konsekwencją panującego w myśli europejskiej dualizmu człowieka i świata, który zdaniem White'a ma judeochrześcijańskie źródła. Callicott uważa, że głównym i zarazem pierwszym źródłem europejskiego dualizmu jest filozofia grecka. Pitagoras jako pierwszy w tradycji zachodniej przedstawia koncepcję duszy nie tylko jako oddzielnej i różnej od ciała, ale także istotowo jej obcej i antagonistycznej. Pitagoras głosi, że boska dusza została zesłana do materialnego świata w konsekwencji popełnionego grzechu. Tak więc celem życia dla pitagorejczyków jest uwolnienie duszy z materialnego świata i ponowne połączenie się z boskimi towarzyszami. Koncepcja ta zainspirowała Platona, który w *Fedonie* stwierdza, że filozofia jest refleksją nad śmiercią i ćwiczeniem odłączania duszy i ciała. W *Kratylosie* Platon sugeruje, że słowo 'ciało' (*soma*) pochodzi od słowa 'grób' (*sema*). Tak więc ciało jest grobem i więzieniem duszy. Pitagorejska i platońska koncepcja nieśmiertelnej duszy, która pochodzi nie z tego świata i jest istotowa mu obca, miała, zdaniem Callicotta, ogromny wpływ na europejski stosunek do przyrody. Nawiązanie do tej koncepcji widać szczególnie wyraźnie u Kartezjusza, choć dostrzega się także pewne elementy tej koncepcji w pismach św. Pawła. Callicott uważa, że bezpośrednią przyczyną zachodniej arogancji względem przyrody jest przekonanie, że świat fizyczny jest miejscem próby dla duszy. Jeśli bowiem ciało jest więzieniem i grobem duszy, to przyroda musi być pogardzana jako źródło wszelkich nieszczęść i zepsucia, miejsce lęku i odrazy⁴³⁶. Callicott wskazuje także na dziedzictwo myśli Arystotelesa i jego koncepcję hierarchii bytów. Arystotelesowska teleologia głosząca, że niższe formy bytu służą zaspakajaniu potrzeb form wyższych, prowadzi do wniosku, że skoro człowiek znajduje się na szczycie tej piramidy, to cały świat powinien być na jego usługach⁴³⁷.

Podsumowując swoją polemikę z White'em i jego zwolennikami, Baird Callicott stwierdza: „Moim zdaniem szkodliwe przyczyny współczesnego kryzysu ekologicznego należy bardziej łączyć z intelektualnym dziedzictwem greckiej filozofii przyrody na nowo spopularyzowanej w początkach nowożytności, niż z intelektualnym dziedzictwem *Starego i Nowego Testamentu*”⁴³⁸.

⁴³⁵ Por. J. B. Callicott, *Genesis Revisited...*, s. 71-73.

⁴³⁶ Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 182.

⁴³⁷ Por. tamże, s. 184.

⁴³⁸ J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, s. 32.

3. 2. 3. James A. Nash

James Nash (1938-2008) jest jednym z pierwszych teologów chrześcijańskich, który z perspektywy protestanckiej podejmuje badania na temat zagadnień ekologicznych. W książce zatytułowanej *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility* (1991) wskazuje na łączność człowieka z przyrodą i podkreśla jego udział we wspólnocie życia. W publikacji tej odnosi się też wprost do zarzutów stawianych chrześcijaństwu w tezie Lynna White'a⁴³⁹.

Zabierając głos w toczącej się dyskusji nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, Nash przyznaje, że chrześcijaństwo ponosi część winy za współczesny kryzys ekologiczny. Stwierdza też, że winy tej nie da się znacząco umniejszyć poprzez intelektualne zabiegi prowadzące do odróżnienia między chrześcijańską doktryną a jej błędną interpretacją. Rozróżnienie tego typu może być poprawne pod względem formalnym i logicznym, ale wydaje się zdawkowe i nieprzekonujące w odniesieniu do historii⁴⁴⁰. Troska o środowisko nigdy nie była zasadniczym celem chrześcijaństwa i to zarówno jeśli chodzi o jego tradycję wschodnią, jak i zachodnią.

Ekosfera zasadniczo była postrzegana jako teologicznie i etycznie banalna oraz nieistotna. Fizyczny świat był traktowany albo jako scena rozgrywającego się bosko-ludzkiego dramatu, który jedynie sam w sobie miał znaczenie zbawcze, albo jako zespół 'rzeczy', które nie posiadają większego znaczenia i wartości poza ich użytecznością dla człowieka⁴⁴¹.

W opinii Nasha dla ogromnej większości teologów na przestrzeni historii Kościoła głównym punktem badań teologicznych były grzech i zbawienie, upadek i odkupienie oraz relacja człowiek-Bóg. Świat fizyczny nie stanowił głównego przedmiotu zainteresowania chrześcijańskich teologów. W nieporównanie większym stopniu interesowali się oni historią człowieka niż historią naturalną, lekceważąc wzajemne powiązania obu tych historii. Perspektywa ta, zdaniem Nasha, jest konsekwencją obecnej w chrześcijaństwie dychotomii w podejściu do świata, która przejawia się, m.in. w wyraźnym rozróżnieniu pomiędzy: ciałem i duszą, elementem materialnym i duchowym, światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym, przyrodą i człowiekiem, sferą świecką i duchową, stworzeniem i odkupieniem, a nawet kobietą i mężczyzną. Radykalnym wyrazem tego dualizmu była chrześcijańska tradycja ascetyczna *contemptus mundi*. James

⁴³⁹ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 69.

⁴⁴⁰ Por. tamże, s. 72.

⁴⁴¹ Tamże; por. także J. Nash, *Toward the Ecological Reformation of Christianity*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 50(1996)1, s. 5-6.

Nash podkreśla jednak, że nawet w średniowieczu powszechnie przyjmowana była godząca przeciwstawne tendencje koncepcja wielkiego łańcucha bytu (*scala naturae*), która podkreśla pełnię, ciągłość i hierarchię stworzenia⁴⁴².

Nash przyznaje, że chrześcijaństwo, nawet obecnie tak w swym nurcie teologicznym, jak i duchowym, pozostaje zasadniczo antropocentryczne i ma swój udział zarówno w inicjowaniu, jak i racjonalizowaniu niszczenia przyrody w obrębie kultury kształtowanej przez siebie. Zdaniem Nasha chrześcijaństwo zrobiło zbyt mało, by zniechęcić i zbyt wiele, by zachęcić do nadużywania przyrody. Uważa jednak, że ekologiczne zarzuty stawiane chrześcijaństwu są zbyt uproszczeniem, redukują bowiem liczne i złożone przyczyny kryzysu ekologicznego do pojedynczego czynnika, który miałby ten kryzys wywołać⁴⁴³. Zwolennicy tezy uznającej, że to chrześcijaństwo było główną, jeśli nie jedyną przyczyną kryzysu ekologicznego – zdaniem Nasha – przeceniają wpływ chrześcijaństwa na kulturę i umniejszają fakt, że w kulturach niechrześcijańskich dochodzi do podobnych destrukcyjnych relacji względem przyrody. Ponadto nie dostrzegają obecnych w chrześcijaństwie licznych przykładów przyjaznego traktowania przyrody i nie doceniają ekologicznego potencjału chrześcijaństwa⁴⁴⁴.

Na potwierdzenie opinii, że źródła współczesnego kryzysu ekologicznego są wielorakie i bardziej złożone, niż zakładają to zwolennicy tezy Lynna White'a, James Nash przywołuje opinie Carolyn Merchant zawarte w książce *The Death of Nature* oraz Clarence'a Glacken'a w publikacji pt. *Traces on the Rhodian Shore*⁴⁴⁵.

Ekologiczne zarzuty wobec chrześcijaństwa wydają się poważnym historycznym uproszczeniem. Niebezpieczne przekształcenia środowiska przyrodniczego nie muszą być konsekwencją filozoficznych lub teologicznych koncepcji, jak np. dominacji względem przyrody. Postęp techniczny i industrializacja, które często powodują problemy ekologiczne, mają swoje własne niefilozoficzne przyczyny⁴⁴⁶.

Nash uważa też, że ekologiczne zarzuty stawiane chrześcijaństwu przeceniają wpływ religii na kulturę. Religia nie jest głównym, ani też pierwszym czynnikiem kształtującym kulturę. Nie jest też czynnikiem decydującym czy

⁴⁴² Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 72-73.

⁴⁴³ Por. J. Nash, *Toward the Ecological Reformation of Christianity*, s. 6.

⁴⁴⁴ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 74; por. także E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 331.

⁴⁴⁵ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 76.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 77.

niezależnym, który miałby kulturę kontrolować. Wydaje się, że to kultura znacznie bardziej i częściej wpływa na religię, niż odwrotnie. „Wszystkie wyznania chrześcijańskie są ukształtowane przez swe kultury, począwszy od języka i rytuałów, po wartości i architekturę”⁴⁴⁷. Podkreślając złożoność przyczyn kryzysu ekologicznego, Nash stawia pytania, które uwypuklają nazbyt uproszczone stanowisko zwolenników tezy Lynna White'a. Jeśli to chrześcijańskie przekonania oraz instytucje są źródłem kryzysu ekologicznego, to dlaczego chrześcijaństwo wschodnie nie przyczyniło się do podobnych zmian w kulturze, jak zarzuca się to chrześcijaństwu zachodniemu? Jeśli chrześcijańskie koncepcje panowania nad przyrodą są źródłem nieokiełzanych technologiczno-przemysłowych zniszczeń przyrody, dlaczego te efekty nie pojawiły się wcześniej? Dlaczego wielu wybitnych chrześcijan czynnie angażuje się w ochronę przyrody? Jeśli doktryna chrześcijańska jest podstawową przyczyną kryzysu ekologicznego, jak to możliwe, że ta sama doktryna stała się zarówno źródłem technicznej destrukcji przyrody, jak i ascetycznej koncepcji *contemptus mundi*? James Nash podkreśla, że chrześcijaństwo nie jest monolitem, obecne są w nim liczne nurty, które znacząco się od siebie różnią. Proces zmian kulturowych jest konsekwencją działania wielu czynników, a religia jest tylko jednym z nich⁴⁴⁸.

Nash wskazuje na liczne koncepcje obecne w myśli chrześcijańskiej, które wyraźnie opowiadały się za kształtowaniem odpowiedzialnych relacji człowieka względem przyrody. Przywołuje wschodnią chrześcijańską myśl teologiczną, która oczekuje odkupienia całego stworzenia i mówi o uświęceniu stworzenia poprzez tajemnicę Wcielenia. Nash przywołuje także myśl wybitnego protestanckiego teologa Josepha Sittlera, który mówi, że chrześcijaństwo afirmuje stworzenie i wprowadza to przekonanie do życia Kościoła poprzez liturgię, nauczanie teologów, hymny, muzykę liturgiczną, a także poezję, legendy i sztukę. Najwyraźniej chrześcijańską wrażliwość ekologiczną ukazują jednak święci. Liczne historie, opisujące relacje świętych względem przyrody, od wieków kształtują świadomość ekologiczną chrześcijan i skłaniają ich do naśladowania postaw swych świętych patronów⁴⁴⁹.

W opinii Nasha najbardziej pro-środowiskowymi świętymi, którym przypisuje się wyjątkowe historie w odniesieniu do zwierząt byli: ojcowie pustyni, święci celtyccy, św. Franciszek z Asyżu oraz liczne grono zaangażowanych chrześcijan żyjących w nowożytności. Ojcowie pustyni żyjący w Egipcie i Syrii w III-IV w. porzucali życie w społecznościach ludzkich i udawali się na pustynię, by tam naśladować życie Adama i Ewy w harmonii z Bogiem i przyrodą

⁴⁴⁷ Tamże, s. 78.

⁴⁴⁸ Por. tamże, s. 79.

⁴⁴⁹ Por. tamże, s. 80.

w okresie przed popełnieniem grzechu pierworodnego. Legendy często mówią o wyjątkowej więzi ojców pustyni ze zwierzętami. Do najbardziej spektakularnych historii należą opowiadania o św. Pawle z Teb (228-341) zwanym księciem mnichów, którego regularnie odwiedzała hiena, a kruk przez 60 lat codziennie przynosił mu pół bochenka chleba. Legenda o św. Makarym Starszym (300-390) mówi, że, będąc przez bardzo długi czas na pustyni, cierpiał z powodu wielkiego pragnienia, które zaspokoił ssąc mleko podążającej za nim antylopy. Inna legenda opisuje wdzięczną hienę, która w zamian za przywrócenie wzroku przyniosła św. Makaremu owczą skórę, by się nią okrywał podczas zimnych pustynnych nocy⁴⁵⁰.

Historie żyjących w VI-VII w. świętych celtyckich opisują liczne przykłady ich wyjątkowych relacji ze zwierzętami. Finian z Clonard, jak mówi legenda, cieszył się pomocą jeleni, które nosiły mu książki i pomagały ciągnąć wóz z drzewem na opał. Kiedy św. Molaisse z Devenish postanowił napisać książkę, ptak upuścił swe pióro by mógł nim zapisywać swe myśli. Św. Kieran z Saigir miał pomocnika w postaci dzika, który kłami pomagał mu wykopać w ziemi pustelnię. Po całonocnej modlitwie w lodowatej wodzie św. Kutbert został ogrzany przez dwie wydry. Ptaki i wiewiórki często nawiedzały św. Kolumbana z Kilmacdaugh, a mysz budziła go na modlitwę. O bliskiej więzi celtyckich mnichów z przyrodą świadczy lokalizacja ich pustelni i klasztorów lokowanych w miejscach wyjątkowo urokliwych, gdzie piękno przyrody symbolizowało Eden i przypominało o pierwotnej harmonii człowieka z Bogiem i całym światem⁴⁵¹.

Św. Franciszek z Asyżu jest często traktowany jako wyjątek, który potwierdza regułę o chrześcijańskim nieodpowiedzialnym traktowaniu przyrody. Historie o wyjątkowej przyjaźni św. Franciszka ze zwierzętami są dobrze znane. Jego *Pieśń słoneczna* w sposób wyjątkowy ukazuje nie tylko szacunek i podziw dla stworzenia, ale także miłość jaką darzył on Stwórcę i całe stworzenie⁴⁵². James Nash przywołuje także przykłady licznych chrześcijan, którzy zasłynęli z relacji przyjaznych stworzeniu: św. Hildegarda z Bingen (1098-1179), św. Mechtylda z Magdeburga (1210-1280), Mistrz Eckhart (1260-1329) i Juliana z Norwich (1342-1415). Nash przypomina, że wśród osób, które w nowożytności budziły wrażliwość na cierpienia zwierząt oraz dostrzegały dewastację przyrody było wielu chrześcijan. W drugiej połowie XVIII w. jednoznacznie przeciw okrucieństwu wobec zwierząt wypowiadali się kwakrzy i metodyści, podobnie jak w wieku XVI i XVII purytanie występowali przeciwko walce kogutów i za-

bawom możliwych polegających na szczuciu psami niedźwiedzi skutych łańcuchami. Do grona przeciwników znęcania się nad zwierzętami należał także pastor Humprey Primatt, który w roku 1776 opublikował jedną z pierwszych książek na ten temat zatytułowaną *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*. Jedną z pierwszych publikacji należących do 'klasyki ekologicznej' jest opublikowana przez angielskiego pastora Gilberta White'a z Selborne książka *The Natural History of Selborne* (1789), która doczekała się ponad 100 wydań. Wielkie zasługi w ochronie dzikich ptaków w Anglii w XIX wieku mają dwaj pastory anglikańscy Francis Orpen Morris i Henry Frederick Barnes. Jak zaznacza Nash, lista chrześcijan, którzy czynnie angażowali się w ochronę przyrody jest długa i nie sposób jej tu przedstawić. Faktem jest więc, że na przestrzeni wieków zawsze byli chrześcijanie promujący proekologiczny stosunek do przyrody, a św. Franciszek z Asyżu nie jest żadnym wyjątkiem⁴⁵³.

Odnosząc się do zwolenników tezy, że chrześcijaństwo należy gruntownie zmienić lub odrzucić na rzecz 'bardziej ekologicznych' religii Wschodu, James Nash przywołuje opinię Thomasa Derra, który stwierdza:

Ekologiczna niegospodarność nie jest jedynie wynikiem wpływu chrześcijaństwa, ani właściwa jedynie nowożytnej technologii. Nadmierne wypasanie łąk, deforestacja (podobnie jak przeludnienie, pustynnienie, wymieranie gatunków, erozja itp.) i podobne wielkie błędy niszczące cywilizacje (i ekosystemy) były popełniane już przez Egipcjan, Asyryjczyków, Rzymian, mieszkańców Afryki Północnej, Persów, Indian, Azteków i buddystów. Wieki przed nadejściem chrześcijaństwa Platon w swym dziele *Kritiasz* mówił o deforestacji Attyki. Od najdawniejszych czasów człowiek dramatycznie przekształcał swoje środowisko, na sposoby, które zakłóciły równowagę ekologiczną. Pierwsi myśliwi używali ognia, by wywabić swą zdobycz. Rolnicy przygotowywali pola uprawne, budowali tamy na strumieniach, tępiłi drapieżniki oraz rośliny, które utrudniały uprawę zbóż. Współcześnie zachodnia technologia jest powszechnie przyjmowana, nie wyłączając obszarów, gdzie wpływ chrześcijaństwa jest znikomy⁴⁵⁴.

James Nash dystansuje się od opinii, że to chrześcijaństwo ponosi główną winę za zaistnienie kryzysu ekologicznego i zauważa:

⁴⁵⁰ Por. tamże, s. 81-83; por. także S. McDonagh, *The Greening of the Church*, s. 165-174.

⁴⁵¹ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 83-84.

⁴⁵² Por. tamże, s. 84-86.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 86-88; por. także E. Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 2009, s. 117-154.

⁴⁵⁴ T. S. Derr, *Ecology and Human Liberation: a Theological Critique of the Use and Abuse of Our Birthright*, Geneva: WSCF Books 1973, s. 19 cyt. za J. Nash, *Loving Nature*, s. 88-89.

Jeśli ekologiczny kryzys jest konsekwencją chrześcijańskiej doktryny, dlaczego tak wiele kultur, na które chrześcijaństwo nie miało wpływu doświadczyło i nadal doświadcza tego samego kryzysu? Jeśli chrześcijaństwo jest tak ściśle powiązane z zachodnią industrializacją i technologiczną arogancją względem przyrody, dlaczego wiele kultur będących pod wpływem religii niechrześcijańskich tak bardzo pragnie wprowadzić u siebie te same procesy?⁴⁵⁵.

Pytania te podkreślają złożoność przyczyn kryzysu ekologicznego oraz ukazują powierzchowność i nierzetelność diagnozy proponowanej przez zwolenników *tezy Lynna White'a*. James Nash zwraca także uwagę na trudności w ocenie 'potencjału ekologicznego' chrześcijaństwa i innych religii, a szczególnie religii pierwotnych. Trudności te wynikają z porównywania złożonych społeczności ludzkich ukształtowanych przez chrześcijaństwo z małymi społecznościami kształtowanymi przez religie pierwotne. Istnieją ogromne różnice pod względem liczebności, złożoności, pluralizmu, anonimowości i zawiązania technologicznego obu tych społeczności, co wydaje się mieć duże znaczenie w kontekście wpływu tych społeczności na zamieszkałe przez nie ekosystemy. Nash wskazuje także na nierzetelność porównań ideałów obecnych w jednych religiach i kulturach z rzeczywistymi zachowaniami innych religii i kultur. Jedne religie są ubóstwiane za ich często wyidealizowane koncepcje ekologiczne, podczas gdy chrześcijaństwo jest demonizowane za jego praktyczne pomyłki. Należałoby raczej z jednej strony porównywać poszczególne religie pod względem ekologicznych konsekwencji ich koncepcji teologicznych, z drugiej zaś pod względem popełnianych praktycznych błędów ekologicznych. Nash przyznaje, że tradycyjny chrześcijański antropocentryzm przyczynił się w pewnym stopniu do dewastacji przyrody, ale przyczynił się jednak także do bardzo pozytywnych zmian społecznych, których efektem jest koncepcja godności jednostki, praw człowieka, czy demokratycznych struktur społecznych. Wszystkie te zmiany mają swe źródło w biblijnej koncepcji człowieka stworzonego jako *imago Dei* (Rdz1,26-28). Rzetelna ocena wkładu chrześcijaństwa w budowanie współczesnej cywilizacji nie może ograniczać się jedynie do akcentowania destrukcyjnych konsekwencji myśli chrześcijańskiej względem przyrody, a przemilczać niewątpliwe osiągnięcia cywilizacyjne Zachodu, które mają swe źródła w tej samej myśli⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 89.

⁴⁵⁶ Por. tamże, s. 90.

3. 2. 4. Elspeth Whitney

Elspeth Whitney pracuje na Wydziale Historii w University of Nevada w Las Vegas. W badaniach naukowych podejmuje problematykę z zakresu historii średniowiecznej Europy, renesansu, reformacji, historii nauki i techniki oraz historii kobiet w Europie. Zbieżność jej zainteresowań naukowych z tematyką podejmowaną przez Lynna White'a skłoniła ją do podjęcia badań nad tzw. tezą Lynna White'a, której poświęciła kilka wnikliwych publikacji. Elspeth Whitney zwraca uwagę, że większość krytyków *tezy Lynna White'a* ogranicza się do krytyki na polu ekoteologii lub etyki środowiskowej, zawężając tym samym pole dyskusji. W konsekwencji pomija się ważne dla tematu kwestie dotyczące historii środowiska przyrodniczego oraz historii średniowiecznego rolnictwa⁴⁵⁷. Uważa, że myśl White'a na temat triumfu zachodniej potęgi technicznej, naukowej i ekonomicznej, została przyjęta z entuzjazmem i bez głębszej analizy. Uznano ją za absolutnie prawdziwą, pomimo tego, że jej autor nie uzasadnił swych koncepcji w satysfakcjonujący sposób. Whitney twierdzi, że krytyka koncepcji White'a w zakresie jego poglądów na przyczyny rozwoju europejskiej techniki była znacznie bardziej pobieżna, niż krytyka jego tezy na temat antropocentrycznego wymiaru chrześcijaństwa⁴⁵⁸.

Whitney zwraca też uwagę, że spośród wszystkich swych publikacji Lynn White jedynie w artykule *Historical Roots...* łączy rozwój techniki na Zachodzie z chrześcijaństwem, które miałyby bezpośrednio wpływać na kształt kultury technicznej Europy w okresie VII-XIII wieku. Natomiast w znacznie bardziej obszernych publikacjach książkowych White nie wspomina nawet o chrześcijańskich źródłach rozwoju techniki, lecz bardzo ogólnie lokuje przyczyny tego zjawiska w 'wyobraźni' ludzi średniowiecza i 'nowych podejściach wyjaśniających siły przyrody'. W książce zatytułowanej *Medieval Technology and Social Change* White, inaczej niż w artykule *Historical Roots...*, odnosi się do źródeł kryzysu ekologicznego. W książce nie przedstawia bowiem średniowiecznej techniki jako katalizatora tego kryzysu, jak robi to w artykule, ale postrzega ją jako punkt wyjścia rozwoju techniki nastawionej na oszczędność nakładu ludzkiej pracy w cywilizacji zachodniej⁴⁵⁹. We wszystkich publikacjach, prócz *Historical Roots...*, White ukazuje technologię w pozytywnym świetle⁴⁶⁰. Whitney stwierdza:

⁴⁵⁷ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 314.

⁴⁵⁸ Por. tamże, s. 316.

⁴⁵⁹ Por. tamże.

⁴⁶⁰ Por. tamże, s. 317.

White w *Medieval Technology and Social Change* nie wskazuje na żadne związki pomiędzy chrześcijaństwem, kwestiami środowiskowymi i średniowiecznym zainteresowaniem panowaniem nad przyrodą. Nie przedstawił też żadnych konkretnych przyczyn postępu technicznego, jaki dokonał się w średniowieczu⁴⁶¹.

Zauważa ona, że kultura Zachodu, jak przedstawia ją White w *Historical Roots...*, żyje własnym życiem, niezależnie od wpływu czynników społecznych, ekonomicznych, politycznych i nie zmienia się wraz z upływem czasu. Ponadto zwraca uwagę, że nie da się nastawień kulturowych, obecnych w danej społeczności, niezależnie od ich źródeł, ustrzec przed wpływem instytucji i zjawisk społecznych, które zmieniają świat wokół, wpływając przez to na warunki i okoliczności, w których te nastawienia funkcjonują. White tymczasem prawie nie uwzględnia sposobu, w jaki 'pragnienia' eksploatacji przyrody są aktualizowane w konkretnym miejscu i czasie oraz jak instytucje ułatwiają lub utrudniają ludzkie 'zdolności' do przekształcania świata dzięki technice⁴⁶². Obraz średniowiecznej Europy przedstawiony przez White'a w *Historical Roots...* ukazuje z natury dynamiczną i dążącą do postępu cywilizację, w której źródłem rozwoju nie jest ani ekonomia, ani polityka lecz 'wartości', które determinują kierunek rozwoju Zachodu⁴⁶³.

Elspeth Whitney przywołuje też opinie historyków środowiska przyrodniczego i historyków techniki, którzy kwestionują twierdzenie Lynna White'a, że średniowiecze było kluczowym okresem w historii kształtowania zachodniego stylu relacji człowieka do przyrody⁴⁶⁴. Whitney zdaje się sugerować, że White w swym artykule prowokuje do większego zainteresowania okresem średniowiecza i jego wpływem na kształt obecnej cywilizacji oraz na stosunek człowieka do przyrody. Wskazanie chrześcijaństwa jako głównego, jeśli nie jedyne, sprawcy kryzysu ekologicznego i umiejscowienie przyczyn tego zjawiska w średniowieczu miało przykuć uwagę i podkreślić ważność zmian, jakie dokonały się w średniowieczu. Skoncentrowanie uwagi na chrześcijańskich źródłach kryzysu ekologicznego przyczyniło się do głośnego zaistnienia White'a w szerokim środowisku naukowym. Zastosowana w artykule argumentacja, że to idee obecne w średniowiecznym chrześcijaństwie stały się przyczyną ważnych zmian w cywilizacji Zachodu spotkało się jednak z krytyką środowiska historyków środowiska przyrodniczego. Koledzy zarzucali White'owi 'idealistyczne' i 'heglowskie' podejście, które nie wpisywało się w główny nurt badań z zakresu

⁴⁶¹ Tamże, s. 320.

⁴⁶² Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 156.

⁴⁶³ Por. tamże, s. 168.

⁴⁶⁴ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 319.

historii środowiska przyrodniczego, które koncentrowały się wokół zagadnień materialnych, ekonomicznych, politycznych i kwestionowało 'kulturową' podstawę zmian cywilizacyjnych⁴⁶⁵. Ostatecznie Whitney zauważa, że

White mógł zaplanować *Historical Roots...* jako prowokacyjny majstersztyk, w którym poświęcił niuans na rzecz efektu szoku. Jeśli tak się stało, wstępna recepcja artykułu zarówno przez ekoteologów, jak i historyków środowiska przyrodniczego bardziej wzmocniła, niż złagodziła jednostronną perspektywę artykułu⁴⁶⁶.

Krytycy tezy Lynna White'a określają jego stanowisko jako 'nazbyt uproszczone', 'przejaskrawione', 'błędne', 'magicznie przystosowane', a nawet 'niebezpiecznie płytkie' oraz sugerują, że publikacji *Historical Roots...* przyświecały jakieś bliżej nieokreślone emocjonalne i polityczne cele⁴⁶⁷. Elspeth Whitney wskazuje na niejasne powody, które skłoniły White'a do podkreślania w swym sławnym artykule (i tylko w nim) szkodliwej dla przyrody roli chrześcijaństwa. Sugeruje ona, że White dokonał zamierzonej prowokacji w celu zwrócenia uwagi środowiska naukowego na znaczenie średniowiecza dla rozwoju cywilizacji zachodniej. W wielu publikacjach łączy on chrześcijaństwo z wartościami obecnymi w średniowiecznej kulturze europejskiej i pozytywnie ocenia rolę średniowiecznej techniki. Natomiast z niezrozumiałych względów w *Historical Roots...* nie tylko podkreśla, że chrześcijaństwo jest źródłem eksploatacyjnego podejścia do przyrody, ale także, że jest ono jedynym czynnikiem wpływającym na rozwój i zastosowanie techniki w celu zapanowania nad przyrodą⁴⁶⁸. Ponadto Whitney stwierdza, że lektura prac White'a prowadzi do poważnej wątpliwości w sprawie chrześcijańskiego sprawstwa nadużyć względem środowiska przyrodniczego. Trudno bowiem jednoznacznie określić, czy White jest zdania, że agresywny stosunek do przyrody jest konsekwencją współczesnej interpretacji przytaczanych przez niego tekstów biblijnych, czy też jest konsekwencją obowiązującej w średniowieczu interpretacji tych tekstów⁴⁶⁹. Dla właściwej oceny stanowiska Lynna White'a konieczne jest rozstrzygnięcie tego dylematu⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ Por. tamże, s. 320-322.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 330.

⁴⁶⁷ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 155.

⁴⁶⁸ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 317.

⁴⁶⁹ Por. tamże, s. 318.

⁴⁷⁰ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 162.

Elspeth Whitney zauważa, że trudno jest znaleźć biblijne usprawiedliwienie dla poglądów White'a zarówno we współczesnej interpretacji *Biblii*, jak i średniowiecznych jej wersjach. Whitney twierdzi, że literatura chrześcijańska nie potwierdza stanowiska Lynna White'a o biblijnym usprawiedliwieniu agresywnych relacji wobec przyrody. Pisarze średniowieczni wprawdzie widzieli w *Księdze Rodzaju* potwierdzenie, że przyroda w części została stworzona na użytek człowieka, był on jednak zobowiązany do korzystania z niej racjonalnie i moralnie. Warto zauważyć, zwraca uwagę Whitney, że przywoływany w kontekście ekologicznym fragment *Księgi Rodzaju* (Rdz 1,28) zarówno w średniowiecznej tradycji judaistycznej, jak i średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej niemal nigdy nie był stosowany dla usprawiedliwienia technicznego panowania człowieka nad przyrodą⁴⁷¹.

Współczesne badania historyczne kwestionują także opinię White'a na temat chrześcijańskiego podejścia do pracy w średniowieczu. Monastyczna wizja pracy nie stawiała sobie za pierwszorzędną cel sukcesu ekonomicznego lub panowania nad światem, jak twierdzi White. W życiu mnichów praca fizyczna miała duże znaczenie i była praktykowana m.in. jako pokuta, sposób nabywania cnoty pokory, walka z lenistwem, a także sposób na osiągnięcie ekonomicznej niezależności wspólnoty zakonnej odizolowanej od światowego życia. Praca mnichów zawsze w pierwszym rzędzie miała duchowy cel i wewnętrzny wymiar⁴⁷².

Elspeth Whitney zarzuca White'owi jednostronny charakter wskazanych przez niego źródeł współczesnego kryzysu ekologicznego. Przywołuje opinie wielu uczonych, którzy sądzą, że stanowisko White'a na temat szkodliwej roli chrześcijaństwa względem przyrody jest mocno przesadzone. Wydaje się, że w swym sławnym artykule nie docenił on znaczenia zgubnego wpływu na przyrodę ze strony szybko rozwijającej się gospodarki rynkowej, nowożytnej nauki i techniki oraz industrializacji. Nie uwzględnił też sekularyzacji nowożytnego obrazu świata, która przyczyniła się do ukształtowania instrumentalnego podejścia do przyrody. Whitney przywołuje opinię Michaela S. Northcotta:

Za kuriozalne należy uznać, że zachodni ekolodzy obwiniają za kryzys ekologiczny religię, a szczególnie chrześcijaństwo. Wielu ekologów przyjęło argumentację Lynna White'a, że biblijna nauka na temat stworzenia poprzez oddzielenie Boga od przyrody, pozbawiła przyrodę sakralnego wymiaru i umożliwiła jej techniczną i przemysłową transformację. (...) Należy jednak stwierdzić, że zapoczątkowanie instrumentalnej wizji przyrody idzie ręką w rękę z porzucaniem tradycyjnej chrześcijańskiej wizji przyrody jako sfery, w której ujawnia się uporządkowana

⁴⁷¹ Por. tamże, s. 164-165.

⁴⁷² Por. tamże, s. 165.

Boska opatrność oraz ze stopniową sekularyzacją cywilizacji europejskiej, która zaczęła się w końcu średniowiecza, a osiągnęła swe apogeum w zsekularyzowanej nowożytności⁴⁷³.

Polemizując z opinią Lynna White'a, Elspeth Whitney uważa, że wpływu czynników kulturowych, a szczególnie religijnych, na relacje do przyrody nie można oddzielać od bardziej pragmatycznych czynników zakorzenionych w ekonomii oraz uwarunkowań społecznych i środowiskowych. Odchodzi tym samym od wyraźnie dualistycznego ujęcia White'a, który stawia przyrodę i ludzką aktywność we wzajemnej dualistycznej opozycji⁴⁷⁴.

Whitney nie zgadza się z opinią White'a, że skoro kryzys ekologiczny ma swe korzenie w chrześcijaństwie, to jego przewyciężenie musi się także na nim opierać. Zauważa bowiem, że na przestrzeni wieków (od średniowiecza do dziś) zupełnie inne czynniki wpływają na kształtowanie relacji współczesnego człowieka do przyrody. Powątpiewa zarówno w to, że religia w przeszłości była jedynym źródłem kryzysu, jak i w to, że dziś może być jedynym lekarstwem na kryzys⁴⁷⁵.

W świetle współczesnych badań – zauważa Whitney – „konceptcja White'a, że rewolucja agrarna, którą opisuje jako jednostronny «atak» na przyrodę oraz jego charakterystyka poszukiwania nowych technologii w okresie średniowiecza, spotkały się z poważną krytyką⁴⁷⁶. Ponadto stwierdza, że zarzuca się White'owi zarówno błędy rzeczowe, jak i wspieranie 'determinizmu technologicznego', jaki dostrzega się w książce *Medieval Technology and Social Change* oraz popełnienie podobnego błędu metodologicznego w artykule *Historical Roots...*, w którym White wykazuje się 'determinizmem religijnym'. Badania na temat dyfuzji techniki w średniowieczu kwestionują argumentację White'a, że psychologiczny klimat panujący w średniowieczu miał sprzyjać mechanizacji i zmianom technicznym. Najnowsze badania zwracają bowiem uwagę na znaczenie czynników geograficznych, społecznych i ekonomicznych oraz znaczenie lokalnych i regionalnych różnic, które odegrały ważną rolę w tym, czy i jak przyjęły się nowe technologie. Badania potwierdzają też, że np. młyny przywoływane

⁴⁷³ M. S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge University Press 1996, s. 83-84.

⁴⁷⁴ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 315; por. także E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 168.

⁴⁷⁵ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 318.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 322.

przez White'a, były w jednakowy sposób wykorzystywane zarówno przez świeckich, jak i duchownych właścicieli ziemskich⁴⁷⁷.

Z krytyką spotkało się także twierdzenie White'a na temat 'dualizmu człowieka i przyrody', które prezentował on zarówno w *Historical Roots...*, jak i *Medieval Technology...* Uczni kwestionują jego opinię, że średniowieczna rewolucja agrarna była 'drastycznym atakiem na przyrodę' oraz to, że człowiek w średniowieczu wynajdywał nowe urządzenia, by sprawniej panować nad przyrodą. Język, jakiego używa White, wskazuje na agresywną aktywność działań człowieka, przy jednoczesnej jednostronnej pasywności przyrody. White nie doceniał możliwości wpływu przyrody na człowieka poprzez zmiany klimatyczne, erozję gleb, deforestację. W jego publikacjach dostrzega się jednostronne oddziaływanie ludzkiej kultury na świat przyrody, nieświadomie przeciwstawiał on człowieka i przyrodę, które sam potępiał⁴⁷⁸.

Elsbeth Whitney przywołuje wyniki badań przeprowadzonych w latach 80. XX w. przez Davida J. Herlihy'ego, który stwierdza, że uproszczeniem byłoby mówienie o jednym, powszechnie przyjmowanym chrześcijańskim stylu podejścia do przyrody w średniowieczu. Wskazuje on 4 takie modele obecne w tym okresie:

1. podejście eschatologiczne;
 2. podejście antagonistyczne (strach i podziw dla przyrody);
 3. podejście wspólne (zarówno człowiek, jak i przyroda kształtują środowisko);
 4. podejście rekreacyjne (przyroda jako miejsce psychicznej i religijnej odnowy).
- Zdaniem Herlihy'ego średniowieczne przekonanie, że człowiek może dowolnie przemieniać świat dla swoich potrzeb zauważa się jedynie w XII w. i nie było ono konsekwencją przesłania teologicznego, ale oczekiwań rozwijającej się ekonomii⁴⁷⁹. Wbrew temu, co stwierdza Lynn White

rzesze uczonych, począwszy od Clarence'a J. Glacken'a i jego książki *Traces on the Rhodian Shore*, wskazują jednoznacznie, że średniowieczni pisarze przejawiali uznanie dla Ziemi i wszystkich stworzeń i traktowali ją jako zaprojektowany, piękny dom, o który człowiek powinien się troszczyć. Rozwinięto też teorie na temat wpływu środowiska na ludzkie życie i podziwu dla ludzkich zdolności do

⁴⁷⁷ Por. tamże, s. 323-324.

⁴⁷⁸ Por. tamże.

⁴⁷⁹ Por. D. J. Herlihy, *Attitudes Toward the Environment in Medieval Society*, w: L. J. Bilsky (red.), *Historical Ecology: Essays on Environment and Social Change*, New York-London: Kennikat Press 1980, s. 100-116 za E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 327.

przekształcania świata w sposób, który przynosił korzyść zarówno człowiekowi, jak i przyrodzie⁴⁸⁰.

Zdaniem Elspeth Whitney badania chrześcijańskich tradycji religijnych z perspektywy środowiskowej ukazują bogactwo i różnorodność średniowiecznych relacji odbiegających znacznie od debaty przeciwstawiającej sobie wzajemnie 'eksploatacyjne' i 'troskliwe' relacje do przyrody. Wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie ludzkich relacji względem przyrody jest oczywisty. Wątpliwa jest jednak opinia White'a, który uznaje średniowieczną kulturę za eksploatacyjną względem przyrody ze swej natury⁴⁸¹. Powołując się na aktualne badania, Whitney twierdzi, że wpływ chrześcijaństwa na przyrodę w średniowieczu jest ambiwalentny. Z jednej bowiem strony chrześcijańskie wartości usprawiedliwiały wykorzystywanie przyrody, z drugiej zaś zachęcały do umiarkowania w jej eksploatacji. Wprawdzie kultura średniowiecznej Europy sprzyjała panowaniu człowieka nad przyrodą bardziej niż kultury niechrześcijańskie, jednak różnica ta jest względna i dotyczy jedynie stopnia wspierania nieodpowiedzialnych działań człowieka wobec przyrody przez poszczególne kultury⁴⁸².

Z polemiką spotkał się też obraz chrześcijaństwa, jaki zaproponował Lynn White. W myśl tego obrazu za chrześcijanina należałoby uznać nawet 'post-chrześcijanina'⁴⁸³ – mieszkańca Zachodu, a nawet innych kultur, nawet jeśli jest on ateistą, agnostykiem, żydem, marksistą czy kimkolwiek innym, niezależnie, czy zdaje on sobie z tego sprawę, czy też nie. Zgodnie z tym, co głosi White współczesny Zachód jest bowiem wciąż pod wpływem chrześcijańskiego systemu wartości⁴⁸⁴. System ten przedstawiony w *Historical Roots...* ogranicza się jedynie do dwóch zasad: postępu oraz boskiej legitymizacji nieograniczonego wykorzystywania przyrody dla potrzeb człowieka⁴⁸⁵. Whitney zwraca uwagę, że przekonanie White'a na temat chrześcijańskiego usprawiedliwienia eksploatacji przyrody domaga się uzasadnienia. Nie jest bowiem oczywiste, że eksploatacyjna relacja do środowiska przyrodniczego jest konsekwencją chrześcijańskiego dziedzictwa Zachodu. Chrześcijańskie korzenie idei postępu wydają się być bardziej uzasadnione, jednak, ze względu na znaczą sekularyzację kultury zachod-

⁴⁸⁰ E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 329.

⁴⁸¹ Por. tamże, s. 330-331.

⁴⁸² Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 167.

⁴⁸³ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

⁴⁸⁴ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 157.

⁴⁸⁵ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

niego świata, powiązanie idei postępu z chrześcijaństwem jest obecnie niemal niezauważalne⁴⁸⁶.

Elsbeth Whitney jest zdania, że wyniki toczącej się niemal pół wieku debaty dają podstawy do odrzucenia twierdzenia White'a, iż głównym sprawcą aroganckiej relacji człowieka Zachodu do przyrody jest chrześcijaństwo. Obecne w średniowieczu różne chrześcijańskie podejścia do środowiska – jak zauważa Ellen F. Arnold – nie mogły bowiem spowodować jednolitego w skutkach, niszczącego stosunku względem środowiska przyrodniczego⁴⁸⁷. W opinii Elspeth Whitney wkład Lynna White'a w debatę nad przyczynami kryzysu ekologicznego pozostaje ważny. Ukazał on bowiem wpływ religii na stosunek do przyrody oraz podkreślił wagę średniowiecza dla technicznego rozwoju Zachodu⁴⁸⁸. Znaczenie White'a dla współczesnej debaty środowiskowej dobrze ilustruje wypowiedź Berta Halla, studenta Lynna White'a. Mówiąc o wpływie swego wykładowcy na historię techniki, stwierdził on, że „White mylił się, ale trudno sobie wyobrazić obecny stan tej dyscypliny bez jego wkładu”⁴⁸⁹. Parafrazując Halla, można stwierdzić, że wprawdzie White mylił się, ale trudno sobie wyobrazić obecny stan dyskusji środowiskowej bez jego wkładu.

3. 2. 5. Sir Keith Vivian Thomas

Keith Thomas (ur. 1933) jest brytyjskim pionierem historii społecznej, który podkreśla konieczność uwzględniania wyników nauk społecznych w badaniach historycznych. Jego poszukiwania historyczne wsparte są dogłębną wiedzą z zakresu rozwoju techniki oraz antropologii społecznej⁴⁹⁰. W książce pt. *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility* Thomas odnosi się krytycznie do tezy Lynna White'a z perspektywy historyka, który bada aktywność człowieka wobec przyrody w różnych kulturach.

Thomas wskazuje, że White nie był pierwszym uczonym, który przypisywał religii kształtowanie agresywnego i niszczącego podejścia do przyrody. Arthur Schopenhauer w książce *O podstawie moralności* już w roku 1840 pisał, że przekonanie, iż człowiek nie ma żadnych zobowiązań wobec zwierząt jest przejawem barbarzyństwa cywilizacji zachodniej, którego źródłem jest juda-

⁴⁸⁶ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 157.

⁴⁸⁷ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 331.

⁴⁸⁸ Por. tamże.

⁴⁸⁹ B. S. Hall, *Lynn White's Medieval Technology and Social Change After Thirty Years*, w: R. Fox (red.), *Technological Change: Methods and Themes in the History of Technology*, Routledge 1995, s. 97.

⁴⁹⁰ Por. Informacje podane na stronie University of London poświęconej badaniom historycznym: <www.history.ac.uk/makinghistory/historians/thomas_keith.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

izm⁴⁹¹. W roku 1900 Wilfrid Scawen Blunt w opublikowanych zapiskach z podróży pt. *My Diaries, Being a Personal Narrative of Events, 1888-1914* obwiniał chrześcijaństwo o wypracowanie doktryny, w myśl której zwierzęta i ptaki zostały stworzone jedynie dla przyjemności i potrzeb człowieka, który nie ma wobec nich żadnych obowiązków⁴⁹². W wydanym w roku 1907 traktacie *The Theory of Good and Evil: a Treatise on Moral Philosophy* Hastings Rashdall, odnosząc się do okrutnego traktowania zwierząt, stwierdził natomiast, że uprzedzenie to ma podstawy teologiczne⁴⁹³.

Keith Thomas zauważa, że Lynn White, podobnie jak jego poprzednicy, przecenia rolę religii i kwestionuje traktowanie jej jako jedynej lub głównego czynnika wpływającego na zachowania człowieka. Thomas przytacza historię Indian Algonkinów opisaną przez Calvina Martina w książce *Keepers of the Game. Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (1978). Martin uważa, że nieodpowiedzialne trzebieenie zwierząt przez Algonkinów miało podłoże religijne. Algonkinowie wierzyli bowiem, że ich przodkowie zawarli umowę ze zwierzętami, na mocy której powstrzymywali się przed zbytnim wytrzebieniem zwierząt na swoim terenie, w zamian duchy zwierząt dbały o pomyślność Indian. Jednak wraz z przybyciem Europejczyków i pojawieniem się chorób, wobec których indiańscy szamani byli bezradni, uznali, że źródłem ich nieszczęść jest jednostronnie zerwana umowa przez zwierzęta. W konsekwencji wypowiedzieli wojnę zwierzętom w celu ich wytępienia. Thomas kwestionuje taką interpretację i wskazuje, że głównym czynnikiem, który wpłynął na zmianę nastawienia Indian nie były ich wierzenia i zerwana umowa ze zwierzętami, ale dynamicznie rozwijający się handel futrami, który stanowił dla Algonkinów intratne źródło dochodu. Zmieniająca się relacja Indian nie była, zdaniem Thomasa, konsekwencją wypierania przez chrześcijaństwo północnoamerykańskiego animizmu, lecz zasadniczym jej źródłem były czynniki ekonomiczne⁴⁹⁴.

Kwestionując opinię Lynna White'a, Keith Thomas zauważa, że badania historyczne jednoznacznie wskazują, że starożytni Rzymianie znacznie bardziej eksploatowali przyrodę w okresie przedchrześcijańskim, niż robili to chrześcijanie w średniowieczu. Natomiast szacunek dla przyrody obecny w wierzeniach

⁴⁹¹ Por. A. Schopenhauer, *The Basis of Morality*, tłum. A. B. Bullock, London: Swan Sonnenschein & Co. 1903, s. 218.

⁴⁹² Por. W. S. Blunt, *My Diaries, Being a Personal Narrative of Events, 1888-1914*, London: Secker 1932, s. 343 cyt. za K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 23.

⁴⁹³ Por. H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil: a Treatise on Moral Philosophy*, tom 1, Oxford: Clarendon Press 1907, księga I, rozdz. VII, § VII, s. 214.

⁴⁹⁴ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*, New York: Pantheon Books 1983, s. 23.

Japończyków nie powstrzymał ich przed niszczeniem przyrody w wyniku industrializacji.

Problemy ekologiczne nie są jedynie domeną Zachodu. Erozja gleb, deforestacja i wymieranie gatunków ma miejsce także w tych częściach świata, gdzie tradycja judeochrześcijańska nie jest obecna. Majowie, Chińczycy oraz ludy Bliskiego Wschodu niszczyli przyrodę bez jakiegokolwiek udziału chrześcijaństwa⁴⁹⁵.

Thomas dyskutuje też z opinią White'a na temat unikalności judeochrześcijańskiej koncepcji, w myśl której człowiek otrzymał od Boga pełnię władzy nad światem. Na potwierdzenie przytacza relację dotyczącą wierzeń północnoamerykańskich Indian, według których „Bóg uczynił jednego mężczyznę i jedną kobietę i zachęcił ich do wspólnego życia, wydania na świat potomstwa, polowania na jelenie, dzikie zwierzęta, ptaki, ryby i co tylko zechcą dla swej przyjemności”⁴⁹⁶. Keith Thomas zauważa więc, że antropocentryzm nie cechuje jedynie chrześcijaństwa, lecz był obecny m.in. w wierzeniach wyznawców religii pierwotnych Ameryki Północnej. Ponadto judeochrześcijański antropocentryzm, jak zauważa, ma ambiwalentny charakter. Z jednej bowiem strony *Biblia* podkreśla prawo człowieka do panowania nad światem, z drugiej zaś wskazuje, że człowiek ma obowiązek troski i odpowiedzialności za świat powierzony mu przez Boga. O zobowiązaniach człowieka względem zwierząt mówi m.in. fragment z *Księgi Przysłów*: „Prawy uznaje potrzeby swych bydła, a serce nieprawych okrutne” (Prz 12,10). Prorok Ozeasz mówi wprost, że stroną zawartego przez Boga przymierza jest nie tylko Izrael – Oblubienica Pana, ale także zwierzęta: „W owym dniu zawrę z nią przymierze, ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi” (Oz 2,20)⁴⁹⁷.

Keith Thomas, z perspektywy uczonego badającego historię odniesień człowieka do przyrody w różnych epokach i kulturach, wskazuje na zbyt powierzchowną diagnozę kryzysu ekologicznego, jaką zaproponował Lynn White. Przytoczone przez niego przykłady kwestionują radykalną tezę White'a, że głównym źródłem zachodniej arogancji względem przyrody jest kultura judeochrześcijańska.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 24.

⁴⁹⁶ T. Morton, *New English Canaan*, w: P. Force (red.), *Tracts and other Papers*, tom 2, Washington 1838, s. 34 cyt. za K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 311.

⁴⁹⁷ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 24.

3. 2. 6. Lewis Whitfield Moncrief

Kolejnym uczonym, który wziął udział w debacie nad tezą Lynna White'a jest Lewis W. Moncrief – Amerykanin prowadzący badania z pogranicza socjologii, ekonomii i zagadnień środowiskowych. Podczas wystąpienia na konferencji w Arizona State University w roku 1970 podjął polemikę z opinią Lynna White'a, że główną przyczyną obecnego kryzysu ekologicznego jest tradycja judeochrześcijańska. Moncrief uważa, że opinia White'a jest słabo udokumentowana i zbyt uproszczona. Uzasadniając swoją krytykę, Moncrief przywołuje słynną publikację Maxa Webera pt. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* oraz krytykę, z jaką spotkała się ta próba wyjaśnienia genezy kapitalizmu przy pomocy jednej, niezależnej przyczyny. Zasadnicza teza Moncriefa wyraża się w podtytule artykułu, który opublikował on w czasopiśmie „Science” w roku 1970: „Tradycja judeochrześcijańska jest tylko jednym z wielu czynników kulturowych, które przyczyniają się do kryzysu ekologicznego”⁴⁹⁸.

Moncrief jest zdania, że aprobata wielu uczonych wobec tez zawartych w artykule White'a, nawet ze strony czołowych teologów, opiera się „bardziej na modzie, niż na faktach”. Zauważa, że White sam osłabia swoją argumentację poprzez przywołanie przykładów drastycznych przekształceń środowiska przyrodniczego na tysiące lat przed zaistnieniem chrześcijaństwa⁴⁹⁹. Moncrief przywołuje współczesne badania, które potwierdzają, że we wszystkich cywilizacjach mamy do czynienia z dewastacją przyrody. „Żadna kultura nie jest bowiem w stanie całkowicie wyeliminować egocentrycznych tendencji człowieka. Ponadto we wszystkich kulturach istnieje hierarchia statusu społecznego i wartości, gdzie określone grupy społeczne mają dostęp określonych dóbr”⁵⁰⁰. Napięcie między bogatymi i biednymi, którzy pragną osiągnąć wyższy status społeczny, cechuje wszystkie społeczności ludzkie, a w konsekwencji przyczynia się do większej eksploatacji przyrody⁵⁰¹.

W opinii Moncriefa bezpośrednio do kryzysu ekologicznego na Zachodzie przyczyniają się takie czynniki, jak: demokracja, technika, urbanizacja, rosnący poziom życia jednostek oraz agresywna relacja do przyrody. Tradycja judeochrześcijańska prawdopodobnie wpływa na każdy z tych czynników. Jednak stwierdzenie, że sama tylko tradycja religijna jest ‘historycznym korzeniem naszego kryzysu ekologicznego’ jest przesadnie śmiałe i znajduje zbyt skromne potwierdzenie historyczne i naukowe. Moncrief uważa, że aby potwierdzić pierwszorzędne znaczenie tradycji judeochrześcijańskiej w powstaniu kryzysu

⁴⁹⁸ L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, „Science” 170(1970)3957, s. 508.

⁴⁹⁹ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1203

⁵⁰⁰ L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 509.

⁵⁰¹ Por. tamże.

ekologicznego, należałoby negatywnie odpowiedzieć na następujące pytania: Czy w cywilizacjach niechrześcijańskich w mniejszym stopniu niż na Zachodzie obecne są skłonności do życia w ekstrawaganckim bogactwie cechującym się wysoką produkcją dóbr i odpadków? Jeśli niechrześcijańskie społeczeństwa osiągnęłyby taki sam poziom produkcji, urbanizacji i średniego dochodu na osobę, jak na Zachodzie, to czy istnieją przekonujące przesłanki, że społeczności te nie wykorzystywałyby i nie niszczyłyby przyrody w takim samym stopniu, jak robią to mieszkańcy zachodniego świata? Jeśli kryzys ekologiczny ma charakter iście religijny, to dlaczego w innych częściach świata ludzie doświadczają podobnych problemów, jak mieszkańcy Zachodu?⁵⁰²

Lewis Moncrief jest przekonany, że Lynn White rzetelnie uzasadnił jedynie tezę, iż na Zachodzie jako pierwsi rozwinęliśmy współczesną naukę i technikę, a zaproponowany przez White'a model powstania kryzysu ekologicznego jest powierzchowny. Składa się on bowiem jedynie z trzech elementów: z tradycji judeochrześcijańskiej, która jest przyczyną powstania drugiego elementu tego modelu – nauki i techniki, a te z kolei prowadzą do elementu trzeciego, jakim jest degradacja przyrody. W odpowiedzi na zbyt uproszczone wyjaśnienie przyczyn kryzysu, Moncrief proponuje model bardziej złożony. Według niego tradycja judeochrześcijańska ma jedynie pośredni wpływ na zaistnienie kryzysu ekologicznego, przyczyniła się bowiem jedynie w pewnym stopniu do rozwoju demokracji i kapitalizmu, z którym związany jest postęp nauki i techniki. Kapitalizm i demokracja z kolei przyczyniły się do urbanizacji, zwiększenia populacji ludzkiej, wzrostu bogactwa jednostek oraz prywatnej własności zasobów, te natomiast przyczyniają się do degradacji przyrody⁵⁰³.

3. 2. 7. Yi-Fu Tuan

Yi-Fu Tuan (ur. 1930) jest wybitnym geografem amerykańskim pochodzącym z Chin. Swą pozycję naukową osiągnął dzięki włączeniu do badań geograficznych elementów filozofii, sztuki, psychologii i religii. Zapoczątkowane przez Yi-Fu Tuana interdyscyplinarne badania geograficzne określa się obecnie jako geografę humanistyczną⁵⁰⁴.

Yi-Fu Tuan, podejmując dyskusję z tezą Lynna White'a, stwierdza, że do oceny jej zasadności niezbędna jest szczegółowa wiedza na temat relacji człowieka do przyrody tak w świecie Zachodu, jak i Wschodu. Kształtowanie się relacji

⁵⁰² Por. tamże, s. 511.

⁵⁰³ Por. tamże.

⁵⁰⁴ Por. A. Brinck, *Geographer Yi-Fu Tuan. A Biography of the Famous Chinese-American Geographer Yi-Fu Tuan*, <<http://geography.about.com/od/historyofgeography/a/yifutuan.htm>>, (data dostępu: 10.01.2015).

człowieka względem przyrody na Zachodzie doczekało się licznych opracowań naukowych, wiedza na temat takich relacji wśród reprezentantów Wschodu jest natomiast znacznie bardziej ograniczona⁵⁰⁵.

Dyskutując z opinią Lynna White'a, że chrześcijaństwo, w odróżnieniu od wierzeń pogańskich, wykreowało destrukcyjną relację do przyrody przez pozbawienie jej boskiego charakteru, Yi-Fu Tuan przytacza informacje, które kwestionują wyłączność wpływu chrześcijaństwa na dewastację przyrody.

W antycznym świecie nie brakuje przykładów zainteresowania zasobami naturalnymi i szybkiej ich eksploatacji. Działalność gospodarcza w postaci górnictwa, różnych sposobów pozyskiwania żywności, budowania kanałów, osuszania mokradeł są oczywistymi dowodami na nieustanny i niestrudzony wysiłek człowieka przekształcającego przyrodę wokół siebie⁵⁰⁶.

Tuan przywołuje *Antygonę* Sofoklesa i *Kritiasza* Platona, którzy dokumentują nieodpowiedzialne działania starożytnych Greków względem ich środowiska. Stwierdza także, że starożytni Rzymianie poprzez sposób uprawy roli znacznie wyprzedzili Greków w degradacji środowiska przyrodniczego⁵⁰⁷.

Yi-Fu Tuan uważa, że chrześcijańskie nauczanie o dominacji człowieka nad światem przez wiele wieków było bardziej przedmiotem przekonań, niż rzeczywistym panowaniem nad przyrodą. Populacja chrześcijańskiej Europy była zbyt mało liczna, a struktury społeczne za mało scentralizowane, by wypracować nowe technologie mogące poważnie zagrozić przyrodzie. Zwycięstwo chrześcijaństwa nad pogaństwem można wprawdzie za White'em uznać za „największą psychologiczną rewolucję w cywilizacji Zachodu”⁵⁰⁸, ale ze względu na brak realnych możliwości oddziaływania na przyrodę, destrukcyjna aktywność Europejczyków czekała przez wieki na apogeum swej nieodpowiedzialnej działalności⁵⁰⁹.

Tuan przywołuje przykłady z chińskiej tradycji filozoficznej i religijnej, które potwierdzają zachodnie przekonanie o 'bardziej ekologicznej' kulturze Wschodu, odróżniającej się od agresywnego podejścia do przyrody na Zachodzie. W myśl klasycznego tekstu taoistycznego *Tao Tê Ching* człowiek powi-

⁵⁰⁵ Por. Yi-Fu Tuan, *Environmental Attitudes*, „Science Studies” 1(1971)2, s. 216.

⁵⁰⁶ Yi-Fu Tuan, *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China*, w: D. Spring, E. Spring (red.), *Ecology and Religion in History*, Harper Torchbooks 1974, s. 97.

⁵⁰⁷ Por. tamże, s. 98.

⁵⁰⁸ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁵⁰⁹ Por. Yi-Fu Tuan, *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour...*, s. 99.

nien powstrzymać się przed czynami wyrządzającymi krzywdę przyrodzie. „Niech nie będzie działań (wymierzonych przeciw przyrodzie)”⁵¹⁰. Inna ważna księga taoistyczna *T'ai shang ying p'ien* uczy, że ani owady, ani istoty pełzające, ani rośliny, ani drzewa nie powinny być ranione. Kolejnym ważnym elementem kształtującym wschodnie podejście do przyrody jest idea *feng shui*, którą Tuan tłumaczy, jako sztukę przystosowania domostwa w taki sposób, by harmonizowało z lokalnymi prądami energii kosmosu. Zasadniczą konsekwencją zastosowania *feng shui* jest zachęta do preferowania naturalnych krzywizn, by budowane przez człowieka struktury raczej wpasowywały się do lokalnego krajobrazu, niż dominowały nad nim⁵¹¹.

Zwraca on jednak uwagę na różnicę pomiędzy filozoficznymi koncepcjami a konkretnymi działaniami człowieka. Intelktualne przekonania nie zawsze przekładają się na faktyczne działania. Pomimo szacunku dla wszystkiego, co żyje i respektu dla krajobrazu, środowisko przyrodnicze Chin zostało przekształcone i zniszczone w nie mniejszym stopniu niż środowisko Europy. Mamy w Chinach do czynienia z gospodarką, która od wieków przyczynia się do erozji gleby, deforestacji, budowy ogromnych metropolii, czy budowy na stokach gór tarasów pod uprawę ryżu. Wydaje się, że środowisko przyrodnicze w Chinach mniej ucierpiało z powodu wypasu owiec i kóz, wycięto też mniej drzew na budowę statków, niż miało to miejsce w Europie. Jednak chińskie lasy ucierpiały bardziej niż europejskie ze względu na budowę domów oraz potrzeby gospodarstw domowych wielkich chińskich aglomeracji. Wycinano je także dla produkcji węgla drzewnego oraz papieru. Wbrew zachodniemu przekonaniu wkład chińskiej tradycji kulturowej, zdaniem Tuana, nie jest tak jednoznaczny ekologicznie. Z jednej strony buddyzmowi zawdzięcza się, przynajmniej w części, zachowanie wąskich zadrzewionych obszarów wokół świątyń. Z drugiej zaś strony buddyzm wprowadził do Chin zwyczaj grzebania zmarłych poprzez spalanie zwłok na stosach drzewa. Zwyczaj ten praktykowany przez ponad 400 lat spowodował znaczną deforestację w południowo-wschodnich prowincjach nadmorskich. Popularna na północy Chin sztuka pisania określana jako 'najbardziej cywilizowana ze sztuk' z jednej strony była niebywałym osiągnięciem, z drugiej zaś przyczyniła się do wycięcia ogromnej liczby drzew, które po spaleniu używano do produkcji czarnego atramentu i papieru na potrzeby ogromnej biurokracji cesarstwa jeszcze przed nastaniem dynastii Tang (618-907 AD)⁵¹².

Odnosząc się do twierdzenia White'a i jego zwolenników, że chrześcijaństwo jest głównym źródłem dewastacji przyrody, Yi-Fu Tuan przywołuje przykłady

niszczenia przyrody w społecznościach ludzkich, które nie były pod wpływem myśli chrześcijańskiej. Wśród bardziej drastycznych przykładów niszczycielskiej działalności człowieka wymienia on wyćpienie wielu gatunków mega fauny w Ameryce Północnej w okresie ostatniego zlodowacenia, rolę australijskich aborygenów w wyćpieniu wielu gatunków torbaczy, czy skutki działalności Maorysów, którzy wyćpili nietotne ptaki Moa na Nowej Zelandii⁵¹³. W świetle badań tego wybitnego geografa widać, że wskazana przez zwolenników *tezy Lynna White'a* diagnoza współczesnego kryzysu ekologicznego wydaje się być wątpliwa. Nieodpowiedzialny stosunek człowieka do przyrody nie jest bowiem właściwy jedynie kulturze chrześcijańskiej, gdyż dewastację środowiska przyrodniczego dostrzega się także na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa oraz w cywilizacjach, na które chrześcijaństwo nie miało żadnego wpływu.

⁵¹⁰ Por. tamże, s. 100.

⁵¹¹ Por. tamże.

⁵¹² Por. tamże, s. 104-110.

⁵¹³ Por. Yi-Fu Tuan, *Environmental Attitudes*, s. 222.

Rozdział 4

Płaszczyzny sporu

W czwartym rozdziale niniejszego opracowania wyróżnia się filozoficzne płaszczyzny sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej ze szczególnym odniesieniem się do stanowiska Lynna White'a. W tym celu zestawia się ze sobą przywołane w trzecim rozdziale szczegółowe zagadnienia zawarte w stanowiskach uczestników debaty, analizuje ich argumentację i krytycznie się do nich ustosunkowuje. Wydaje się, że trwającą niemal 50 lat debatę można uporządkować według płaszczyzn tradycyjnie uwzględnianych w tego typu opracowaniach: ontologicznej, antropologicznej, epistemologicznej i semantycznej. Na płaszczyźnie ontologicznej toczy się dyskusja wokół takich zagadnień, jak: desakralizacja przyrody, wewnętrzna wartość bytów pozaludzkich, czy miejsce i rola człowieka w świecie. W dyskusji wokół kondycji człowieka i roli natury ludzkiej w kształtowaniu relacji człowieka do przyrody wyraźnie wyłania się płaszczyzna antropologiczna. Problem argumentacji stanowisk w sporze, problem skuteczności sprawczej idei, problem chrześcijańskich źródeł zachodniej nauki i techniki oraz problem złożoności przyczyn kryzysu ekologicznego obejmuje płaszczyzna epistemologiczna. Współczesna i historyczna interpretacja tekstów biblijnych przywoływanych w toczącej się debacie przebiega zaś na płaszczyźnie semantycznej.

Choć uczestnicy debaty tylko w części są przygotowani do posługiwania się argumentacją filozoficzną, to jednak bliższa analiza toczącej się debaty nie pozostawia wątpliwości, że istota sporu dotyczy filozoficznych różnic, które warunkują zajmowanie określonych stanowisk. Ta analiza zwraca uwagę na różny zakres filozoficznych odniesień uczestników debaty; są one stosunkowo łatwo rozpoznawalne na płaszczyźnie ontologicznej i antropologicznej, trudniej zaś na płaszczyźnie epistemologicznej i semantycznej.

4. 1. Płaszczyzna ontologiczna

Analiza sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej domaga się spojrzenia na poszczególne stanowiska z perspektywy ontologicznej. Przyjęty obraz świata i miejsce, jakie zajmuje w nim człowiek oraz inne byty, dogłębnie warunkują bowiem opinie uczestników toczącej się debaty. Co najmniej od XIX w. upowszechnia się przekonanie, że człowiek potrzebuje całościowej koncepcji siebie i świata, która dostarcza zarówno metody analizy problemów egzystencji, jak i zbioru rozwiązań tych problemów. Nauki przyrodnicze dostarczają wyjaśnień przyczynowych, podczas gdy nauki społeczne pomagają zrozumieć świat dzięki interpretacji. Każda interpretacja dokonuje się jednak w ramach przyjętego obrazu świata (światopoglądu) i jest warunkowana historycznie. Tak więc interpretacja historii człowieka i jego kultury musi uwzględniać ich zanurzenie w konkretnej sytuacji historycznej i tradycji⁵¹⁴. Ze względu na to, że spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej toczy się przede wszystkim na polu nauk społecznych i humanistycznych, dotyczy on różnych interpretacji kryzysu ekologicznego przedstawionych przez uczestników debaty. Przyjęte w sporze stanowiska ujawniają więc przyjmowane przez nich obrazy świata. Spór ten toczy się więc w rzeczywistości na płaszczyźnie ontologicznej i wyraża się konfrontacją pomiędzy różnymi interpretacjami biblijnego obrazu świata i człowieka przedstawionymi przez jednych uczestników sporu oraz interpretacjami niechrześcijańskich obrazów świata przedstawionymi przez innych uczestników tej debaty. Uwzględnienie obrazu świata wydaje się ważne dla rozpoznania natury kryzysu ekologicznego⁵¹⁵. Ontologiczna płaszczyzna sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej ujawniona w odpowiedziach na pytania o sakralny wymiar przyrody, cel i wewnętrzną wartość bytów pozaludzkich oraz miejsce i rolę człowieka w świecie, odsłania właściwy przedmiot toczącej się debaty.

4. 1. 1. Wokół desakralizacji przyrody

Lynn White twierdzi, że „wszystko, co robimy względem przyrody zależy od koncepcji relacji człowieka do przyrody”⁵¹⁶. Relacja ta zaś jest wypadkową m.in. obrazu świata. Zdaniem White'a o agresywnej relacji człowieka Zachodu do przyrody przesądza jego judeochrześcijańska wizja świata pozbawionego wymiaru duchowego. White jest przekonany, że animizm, dzięki wierze w obecność opiekuńczych duchów w przyrodzie, kształtuje relacje przyjazne

⁵¹⁴ Por. D. W. McIvor, *Weltanschauung*, w: W. A. Darity (red.), *International Encyclopedia of The Social Sciences*, New York-London-Detroit: Macmillan Reference Books 2007, tom 9, s. 77-79.

⁵¹⁵ Por. M. E. Tucker, J. A. Grim (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, Orbis Books 1994, s. 11-13.

⁵¹⁶ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

środowisku. Chrześcijaństwo zaś – jego zdaniem – pozbawiając przyrodę wymiaru duchowego i rezerwując go jedynie człowiekowi, odblokowało naturalne zahamowania człowieka przed nadmierną ingerencją w przyrodę. „Niszcząc pogański animizm, chrześcijaństwo otworzyło drogę do eksploatacji przyrody w sposób, który nie liczył się z odczuciami innych stworzeń”⁵¹⁷. White widzi szansę na odwrócenie tej niekorzystnej sytuacji w bliżej nieokreślonej modyfikacji chrześcijaństwa lub odejściu od niego na rzecz innych religii, szczególnie buddyzmu Zen⁵¹⁸.

Stanowisko White’a wspiera Arnold Toynbee. Jest on zwolennikiem animistycznej wizji świata, w której – jak twierdzi – przyroda nie jest dla człowieka jedynie magazynem ‘zasobów naturalnych’, ale boginią – ‘Matką Ziemią’. W myśl tej koncepcji cała rzeczywistość, a więc człowiek, rośliny i zwierzęta oraz minerały uczestniczą w boskości przyrody⁵¹⁹. Toynbee przytacza przykłady przenikania się rzeczywistości materialnej i duchowej w bliskiej mu kulturze helleńskiej. Starożytni Grecy wierzyli, że boskość jest nierozdzielnie złączona ze zjawiskami przyrody, nie wykluczając z tego człowieka. Grecy oddawali cześć rzekom i morzom, rosnącym dziko dębom i gajom oliwnym. Grecki świat wypełniony był licznym panteonem bogów i bogiń, którzy manifestowali swoją obecność w zjawiskach naturalnych oraz w dziejach świata, rywalizując ze sobą i angażując w tę rywalizację ludzi. Grecy bogowie, zdaniem Toynbee’ego, należeli do świata, podczas gdy chrześcijaństwo wprowadziło jednego, transcendentnego Boga, który nie tylko do tego świata nie należy, ale nieskończenie go przekracza⁵²⁰.

Toynbee jest przekonany, że nieodpowiedzialny stosunek człowieka do przyrody jest konsekwencją powszechnie przyjętego na Zachodzie obrazu świata ukształtowanego przez religie monoteistyczne⁵²¹. Twierdzi on, że „część spośród głównych bolączek współczesnego świata – np. lekkomyślne i ekstrawaganckie wykorzystywanie nieodnawialnych zasobów naturalnych oraz zatrucie tych spośród nich, których człowiek jeszcze nie pochłonął – ma swe religijne przyczyny, których źródłem jest monoteizm”⁵²². Zdaniem Arnolda Toynbee’ego chrześcijaństwo ma szczególnie destrukcyjny wpływ na kształtowanie zachodniej koncepcji świata i roli, jaką pełni w nim człowiek. Upowszechniło ono tę

⁵¹⁷ Tamże, s. 1205.

⁵¹⁸ Por. tamże, s. 1206.

⁵¹⁹ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 142-143.

⁵²⁰ Por. tamże, s. 143-144.

⁵²¹ Por. A. J. Toynbee, *The Genesis of Pollution*, s. 6D.

⁵²² Tamże.

koncepcję świata dzięki biblijnemu opowiadaniu o stworzeniu. Podobnie jak White, wskazuje on, że wraz z nadejściem chrześcijaństwa nastąpiło zerwanie z politeistycznym kultem przyrody. Przyczyniło się to do usunięcia naturalnej bariery przed niszczeniem świata, którą podtrzymywał podziw i cześć, jakimi wyznawca animizmu darzył całą rzeczywistość. Destrukcyjna rola chrześcijaństwa nie kończy się – jego zdaniem – upowszechnieniem na Zachodzie obrazu świata wrogiego przyrodzie. Jest on przekonany, że obraz ten nie tylko przetrwał osłabienie wpływu religii w zsekularyzowanym świecie Zachodu, „ale nawet opanował te części świata, w których monoteizm nigdy nie był obecny”⁵²³. Podobnie do White’a, szansę na zmianę stosunku człowieka do przyrody Toynbee upatruje w odrzuceniu religii monoteistycznych i przyjęciu religii Wschodu. Zmiana taka pozwoli upowszechnić obraz świata przepojonego boskością, który ukształtuje próśrodowiskowe relacje człowieka do świata. Toynbee wiąże wiele nadziei z konfucjanizmem i taoizmem, które w jego opinii najlepiej przystają do tego zadania⁵²⁴.

W podobnym duchu wypowiada się Ian McHarg. Jest on zdania, że destrukcyjna działalność człowieka względem przyrody ma swe źródło w judeochrześcijańskim obrazie świata, który ze względu na radykalną odmienność człowieka od pozostałych stworzeń usprawiedliwia jego dominację nad przyrodą⁵²⁵. Biblijnemu obrazowi świata McHarg przeciwstawia obraz świata ufundowany na animizmie i pierwotnym kulcie przyrody. Obraz ten prowadzi, jego zdaniem, do „całkowitej uległości i podporządkowania człowieka względem niezależnej przyrody”⁵²⁶. Podobnego zdania jest Max Nicholson, który twierdzi, że w społecznościach pierwotnych istnieje silne poczucie pokrewieństwa człowieka z przyrodą, z którą się on utożsamia. Dzięki tej więzi człowiek układa swoje relacje z przyrodą w sposób harmonijny, dostosowując się do rytmu jej życia⁵²⁷. Destrukcyjny stosunek człowieka Zachodu do przyrody jest wynikiem dominującej w chrześcijaństwie pogardy dla ‘tego świata’, któremu – zdaniem McHarga – odmawia ono duchowych wartości. Chrześcijanie przykładają bowiem więcej wagi do ‘tamtego świata’, któremu, ze względu na jego duchową naturę, przysługuje nieprzemijająca wartość. McHarg twierdzi, że relacja ta wypływa z przekonania, iż wszystko, co odbywa się na ‘tym świecie’ jest jedynie czasem próby, która prowadzi do szczęścia w ‘tamtym świecie’. Chrześcijaństwo uczy,

⁵²³ A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 145.

⁵²⁴ Por. tamże, s. 147-149.

⁵²⁵ Por. I. L. McHarg, *The Place of Nature in the City of Man*, s. 174-175.

⁵²⁶ I. L. McHarg, *Man and Environment (1963)*, s. 2.

⁵²⁷ Por. M. Nicholson, *The New Environmental Age*, s. 18, 12.

jego zdaniem, że znaczenie mają jedynie czyny człowieka wobec człowieka, nie zaś jego odniesienia wobec przyrody. Ostatecznie McHarg przyznaje, że wprawdzie tradycja judeochrześcijańska dostarcza pewnych przykładów szacunku dla przyrody, to jednak najgłębsze źródła tego szacunku obecne są w animistycznym obrazie świata przepojonego boskością⁵²⁸.

Kolejnym zwolennikiem tezy o ekologicznej wyższości animizmu nad chrześcijaństwem jest Donald Worster. Wyparcie religii animistycznych spowodowało, jego zdaniem, zakłócenie pierwotnego sposobu, w jaki człowiek postrzega rzeczywistość. Zgodnie z tradycją animistyczną ludzki umysł postrzega świat jako jedność, na którą składa się świat zewnętrzny (materialny) i wewnętrzny (duchowy). Oparty na *Biblii* judeochrześcijański obraz świata, w którym istoty pozaludzkie pozbawione są duszy i przez to są różne od człowieka, otwiera drogę do przedmiotowego traktowania przyrody i wypracowania mechanistycznej wizji świata⁵²⁹. Ta 'anty-arkadyjska' koncepcja świata, jak określa ją Worster, ma swe źródło w nowotestamentalnym obrazie Dobrego Pasterza, który przez wieki utwierdzał chrześcijan w przekonaniu, że przyroda należy do człowieka i może on dowolnie z niej korzystać. Worster jest zdania, że wypływająca z chrześcijańskiego obrazu świata koncepcja relacji człowieka do przyrody jest destrukcyjna i określa ją jako 'imperialną'⁵³⁰.

Mniej entuzjastycznie o ekologicznej wartości animistycznego obrazu świata wypowiada się John Passmore. Twierdzi on bowiem, że pragnienie przekształcania przyrody zauważa się także w kulturach, w których obecne jest przekonanie o świętości przyrody. Przywołuje on przykład szintoizmu, w którym ma miejsce kult gór, drzew, gorących źródeł... Religijny szacunek dla przyrody i jej kontemplacja nie uchroniły jednak wyznawców szintoizmu przed przekształcaniem przyrody i rozwojem cywilizacji technicznej. Najlepszym tego przykładem jest Japonia. Passmore podkreśla, że trudno w tym przypadku obwiniać *Księgę Rodzaju* o kształtowanie nieodpowiedzialnej relacji człowieka do przyrody⁵³¹. Zdaniem Passmore'a chrześcijański obraz świata, który odrzuca sakralny charakter przyrody, nie musi prowadzić do jej niszczenia. Obraz ten, co najwyżej, otwiera drogę do dewastacji przyrody⁵³².

Inaczej do ekologicznych konsekwencji przyjęcia judeochrześcijańskiej wizji świata podchodzi Robin Attfield – radykalny przeciwnik tezy Lynna White'a.

Potwierdza on powszechnie przyjmowaną tezę, że starotestamentalny obraz świata nie przyznaje przyrodzie sakralnego charakteru. Przyjęcie tej tezy byłoby bowiem zarówno dla żydów, jak i dla chrześcijan idolatrią. Nie oznacza to jednak, że człowiek może wykorzystywać przyrodę w sposób całkowicie dowolny, gdyż *Biblia* wprowadza ograniczenia na sposób, w jaki człowiek korzysta z przyrody. Szczególnie wyraźnie widać to w *Księdze Kapłańskiej* i *Księdze Powtórzonego Prawa*. Attfield kwestionuje tym samym opinie tych, którzy głoszą, że jedynie animizm i politeizm ogranicza niszczenie przyrody, podczas gdy tradycja judeochrześcijańska usprawiedliwia niczym nieograniczone prawo człowieka do jej używania⁵³³.

Z nieco innego punktu widzenia krytykę zwolenników 'ekologicznego potencjału' pierwotnego kultu przyrody podejmuje James Nash. Wskazuje on bowiem na trudności w porównywaniu wpływu na środowisko ze strony społeczności z kręgu kultury chrześcijańskiej oraz społeczności z kręgu kultur pierwotnych. Trudności tych wydają się nie zauważać zwolennicy animizmu i kultu przyrody wśród plemion pierwotnych, krytykujący biblijny obraz świata. Porównywanie złożonych społeczności ludzkich ukształtowanych przez chrześcijaństwo ze zwykle małymi społecznościami kształtowanymi przez pierwotny kult przyrody, może prowadzić – zdaniem Nasha – do wielu nieporozumień. Istnieją ogromne różnice pod względem liczebności, złożoności, pluralizmu, anonimowości i zawansowania technologicznego tych społeczności. Różnice te mają duże znaczenie przy ocenie ich wpływu na ekosystemy, które zamieszkują⁵³⁴.

Do krytyki tej przyłączają się także Keith Thomas i Yi-Fu Tuan, którzy zgodnie kwestionują tezę, że animistyczny obraz świata kształtuje proekologiczne relacje człowieka. Zarówno Thomas, jak i Tuan wskazują na starożytne przykłady niszczenia przyrody w cywilizacjach ukształtowanych przez religie politeistyczne i animistyczne. Zdaniem Thomasa nieodpowiedzialny stosunek do przyrody nie jest unikalną pochodną chrześcijańskiego obrazu świata. Wskazuje on, że np. starożytni Rzymianie znacznie bardziej eksploatowali przyrodę w okresie przedchrześcijańskim, niż robili to chrześcijanie w średniowieczu. „Erozja gleb, deforestacja i wymieranie gatunków ma miejsce także w tych częściach świata, gdzie tradycja judeochrześcijańska nie jest obecna. Majowie, Chińczycy oraz ludy Bliskiego Wschodu niszczyli przyrodę bez jakiegokolwiek udziału chrześcijaństwa”⁵³⁵. Opinię tę popiera Yi-Fu Tuan, który uważa, że w starożytności „nie brakuje przykładów zainteresowania zasobami naturalnymi i intensywnej

⁵²⁸ Por. I. L. McHarg, *Man and Environment* (1963), s. 8.

⁵²⁹ Por. D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, s. 28-29.

⁵³⁰ Por. tamże, s. 29.

⁵³¹ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Natures*, s. 26.

⁵³² Por. tamże, s. 9.

⁵³³ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 25.

⁵³⁴ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 90.

⁵³⁵ K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 24.

ich eksploatacji. Działalność gospodarcza w postaci górnictwa, różnych sposobów pozyskiwania żywności, budowania kanałów, osuszania mokradeł jest oczywistym potwierdzeniem nieustannego i nieustrudzonego wysiłku człowieka przekształcającego przyrodę wokół siebie⁵³⁶.

Pogląd ten Tuan uzasadnia przykładem z bliskiej mu kultury Chin, gdzie pomimo szacunku dla wszystkiego, co żyje i respektu dla krajobrazu, środowisko przyrodnicze zostało przekształcone i zniszczone w nie mniejszym stopniu niż środowisko Europy. Chińska gospodarka od wieków przyczyniała się do erozji gleby, deforestacji, budowy ogromnych metropolii, czy rolnictwa tarasowego. Zdaniem Tuana, wbrew panującym na Zachodzie stereotypom, chińską tradycję kulturową można określić jako ekologicznie ambiwalentną. Z jednej strony buddyzmowi zawdzięcza się, przynajmniej w części, zachowanie zadrzewionych obszarów wokół świątyń. Z drugiej zaś strony, buddyzm wprowadził do Chin zwyczaj grzebania zmarłych poprzez spalanie zwłok na stosach drewna. Doprowadziło to do deforestacji na wielką skalę w południowo-wschodnich prowincjach Chin. Popularna w tym kraju sztuka pisania także przyczyniła się do wycięcia ogromnej liczby drzew, których używano do produkcji atramentu i papieru na potrzeby wszechobecnej biurokracji⁵³⁷.

Ponadto Yi-Fu Tuan przywołuje przykłady degradacji przyrody z obszaru kultury greckiej, której ekologiczne walory, wynikające z przyjęcia politeistycznego obrazu świata, tak bardzo podkreślał Arnold Toynbee. Tuan wskazuje na klasykę greckiej literatury: *Antygonę* Sofoklesa i *Kritiasza* Platona, które to dzieła opisują nieodpowiedzialne działania człowieka względem przyrody oraz pragnienie nieustannego jej przekształcania⁵³⁸. Keith Thomas przywołuje natomiast przykład z kręgu kultur pierwotnych Ameryki Północnej, które w opinii White'a, Toynbee'ego, Nicholsona, McHarga i Worstera kształtują przyjazne przyrodzie relacje człowieka. Thomas opisuje Indian Algonkinów, którzy na swoim terytorium łowieckim doprowadzili do poważnego zachwiania równowagi ekosystemu poprzez nadmierne polowania na zwierzęta futerkowe. Pomimo barier kulturowych wynikających z ich wierzeń, czynniki ekonomiczne związane z rozwijającym się handlem skórami przeważały nad czynnikami religijnymi i spowodowały, że Algonkinowie przyczynili się do ogromnych strat ekologicznych⁵³⁹.

Dokonując analizy stanowisk w kwestii oceny ekologicznych konsekwencji biblijnego obrazu świata i obrazu świata ukształtowanego przez religie animi-

⁵³⁶ Yi-Fu Tuan, *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour...*, s. 97.

⁵³⁷ Por. tamże, s. 104-110.

⁵³⁸ Por. tamże, s. 98.

⁵³⁹ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 23.

styczne i politeistyczne, należy ustosunkować się i odnieść do niektórych radykalnych tez przedstawionych przez uczestników debaty oraz zweryfikować powielane w dyskusji stereotypy. Wydaje się, że dla obiektywnej oceny toczącego się sporu ważne jest przywołanie najnowszych badań tych uczonych, którzy nie są zaangażowani w debatę nad *tezą Lynna White'a*. Rezultaty ich poszukiwań pozwalają bowiem w obiektywnym świetle ocenić wagę argumentów przytoczonych przez uczestników debaty.

Biblijny obraz świata jest przez większość zwolenników White'a obwiniany o kształtowanie antyśrodowiskowych relacji człowieka do przyrody ze względu na swoiście interpretowane jego elementy:

1. Bóg *Biblii* jest osobowym i jedynym Bogiem, który stworzył świat, ale do niego nie należy i jest względem niego transcendentny;
2. 'ten świat' jest w tradycji judeochrześcijańskiej nieważny, gdyż jest jedynie przedsiódkiem do 'tamtego świata', który posiada rzeczywistą wartość;
3. człowiek jest panem stworzenia i ma nieograniczone prawa do korzystania ze świata dla swoich potrzeb;
4. biblijny obraz świata jest pozbawiony sakralnego charakteru.

Ze względu na wielość chrześcijańskich denominacji nie sposób przedstawić jednej interpretacji biblijnego obrazu świata akceptowanej przez wszystkich chrześcijan. Zarzuty zwolenników Lynna White'a nie były kierowane pod adresem konkretnych odłamów chrześcijaństwa. Najczęściej za głównego winowajcę ogólnie uznawano 'zachodnie chrześcijaństwo', do którego zalicza się zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm. Przedstawiony tu chrześcijański obraz świata wydaje się zasadniczo przystawać do obu tych tradycji kościelnych. Fundamentem chrześcijańskiego obrazu świata, prócz *Biblii*, jest *symbol konstantynopoliński* – wyznanie wiary Kościoła uzgodnione podczas soborów w Nicei (325) i Konstantynopolu (381), które w całości przyjmowane jest w Kościele katolickim. Z drobnymi zaś różnicami, nieistotnymi dla toczącej się debaty, akceptują je także Kościoły: prawosławny, anglikański, luterański, starokatolicki oraz wiele pomniejszych denominacji protestanckich. Fragment dotyczący stworzenia mówi: „Wierzę w jednego Boga, Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Bogatego komentarza dostarcza na ten temat *Katechizm Kościoła katolickiego*, który wyjaśnia wiernym podstawy wiary chrześcijańskiej.

Biblia oraz *symbol konstantynopoliński* jednoznacznie potwierdzają, że Bóg jest jeden (Pwt 6,4-5; Mk 12,29; Iz 44,6), że wszystko stworzył (Rdz 1,1), jest transcendentny względem świata (Ps 8,2; Ps 145,3) oraz to, że na rzeczywistość składa się niebo i ziemia, rzeczy widzialne i niewidzialne. Bóg *Biblii* przekracza świat i historię (Ps 102,27-28) i jest niezmienny (Jk 1,17). Objawione przez Boga imię „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14) wskazuje, że jest On „pełnią

Bytu i wszelkiej doskonałości, bez początku i bez końca. Podczas gdy wszystkie stworzenia otrzymały od Niego to wszystko, czym są i co posiadają, On sam jest swoim bytem i z siebie samego jest tym wszystkim, czym jest⁵⁴⁰. „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,17).

Ukształtowana przez tradycję chrześcijańską relacja człowieka do przyrody podkreśla konieczność szacunku wobec stworzeń i przestrzega przed ich nadużywaniem, które z jednej strony jest przejawem braku szacunku dla Stwórcy, z drugiej zaś szkodzi samemu człowiekowi i środowisku.

Różne stworzenia, chciane w ich własnym bycie, odzwierciedlają, każde na swój sposób, jakiś promień nieskończonej mądrości i dobroci Boga. Z tego powodu człowiek powinien szanować dobroć każdego stworzenia, by uniknąć nieuporządkowanego wykorzystania rzeczy, które lekceważy Stwórcę oraz powoduje zgubne konsekwencje dla ludzi i ich środowiska⁵⁴¹.

Zwolennicy tezy Lynna White'a często zarzucają chrześcijańskiemu obrazowi świata, że antyśrodowiskowa relacja człowieka Zachodu jest konsekwencją usunięcia z przyrody sfery duchowej. Lynn White pisze, że chrześcijanie wytrzebili święte gaje (*sacred groves*) ze względu na towarzyszącą im wiarę w obecność ducha w przyrodzie (*spirit in nature*), co uznano za idolatrię⁵⁴². Arnold Toynbee wyraża żal z powodu odejścia na Zachodzie od przedmonoteistycznych wierzeń, w których przyroda była boginią (*goddess*), a wszystkie byty ożywione i nieożywione miały udział w boskości przyrody (*nature's divinity*), która w całości była boska (*divine*). Podobnie ujmował przyrodę świat grecki, w którym – zdaniem Toynbee'ego – ubóstwienie przyrody (*deification of nature*) było obecne nawet po wyłonieniu się filozofii. W tradycyjnej religii Grecji boskość (*divinity*) była nieodłącznie związana ze zjawiskami naturalnymi i przypisywano ją całej przyrodzie. Wraz z nadejściem chrześcijaństwa boskość (*divinity*) została całkowicie usunięta z przyrody i skoncentrowana w jednym, transcendentnym Bogu⁵⁴³. Pewien element boskości (*divinity*) przysługiwał jedynie stworzonemu na obraz Boga człowiekowi i usprawiedliwiał podporządkowanie mu przyrody⁵⁴⁴.

W świetle przedstawionej powyżej interpretacji chrześcijańskiego obrazu świata stawiane mu zarzuty kształtowania antyśrodowiskowych relacji ze

względem na pozbawienie przyrody duchowego i boskiego wymiaru wydają się wyolbrzymione. Chociaż judeochrześcijańska tradycja religijna w całej swej historii radykalnie występowała przeciw sakralizacji i deifikacji przyrody oraz odmawiała jej duchowego wymiaru ze względu na niebezpieczeństwo panteizmu, to jednak tradycja ta nigdy nie usuwała obecności Stwórcy ze świata. Bóg jest „obecny w najgłębszym wnętrzu swoich stworzeń: «W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17,28)”⁵⁴⁵. Ponadto piękno stworzenia jest dla chrześcijan odbiciem nieskończonego piękna Stwórcy⁵⁴⁶ i przestrzenią rozpoznawania istnienia Boga oraz wielu Jego atrybutów. Przekonanie to znalazło wyraz już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w tzw. metaforze dwóch ksiąg, które Bóg napisał dla człowieka. W księdze *Biblii*, w której zwraca się On do ludzi przy pomocy słów oraz w ‘księdze przyrody’, w której mówi do człowieka przy pomocy stworzeń⁵⁴⁷. Zarzucanie więc chrześcijaństwu, że poprzez pozbawienie przyrody boskości i ulokowanie jej w osobowym, transcendentnym wobec świata Bogu usunęło naturalne ograniczenie przed niszczeniem przyrody, wydaje się niezasadne. Chrześcijański obraz świata kształtuje bowiem podobne kulturowe ograniczenia przed nadużywaniem przyrody, mają one jednak inne źródło niż w przypadku przywoływanego przez Lynna White'a animizmu.

Zwolennicy tezy Lynna White'a, którzy przeciwstawiają chrześcijaństwu animizm i pierwotne kultury przyrody nie precyzują znaczenia tych terminów. Najprawdopodobniej rozumieją animizm w potocznym znaczeniu. Odwołując się do opinii E. B. Tylora, twórcy koncepcji animizmu, zaproponowanej w książce *Cywilizacja pierwotna* (1871), można stwierdzić, że animizm jest obecny wszędzie tam, gdzie ludzie wierzą w dusze, duchy, demony, diabły, bogów lub podobne zjawiska⁵⁴⁸. Najczęściej animizm określa się jako „wiarę, że w zwykłych, widzialnych, namacalnych ciałach obecne są zwykle niewidzialne i nienamacalne byty: dusze...”⁵⁴⁹. Niektórzy charakteryzują animizm jako „prymitywną’ lub ‘pierwotną’ skłonność do uznawania obiektów nieożywionych za ożywione”⁵⁵⁰. Współczesne ujęcia wskazują, że animizm obejmuje te wierzenia, które nawiązują do powszechnej wspólnoty bytów żyjących, z którymi ludzie dzielą świat lub określoną jego część. Istotą tego ujęcia wyraża przekonanie, że

⁵⁴⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 300.

⁵⁴⁶ Por. tamże, nr 341.

⁵⁴⁷ Por. C. J. Glancken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 203.

⁵⁴⁸ Por. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, s. 202.

⁵⁴⁹ N. Bird-David, *Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, „Current Anthropology” 40(1999)2, s. 67.

⁵⁵⁰ D. Chidester, *Animism*, w: B. R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1, London-New York: Continuum 2008, s. 79.

⁵⁴⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2009, nr 213.

⁵⁴¹ Tamże, nr 339.

⁵⁴² Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

⁵⁴³ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 142-144.

⁵⁴⁴ Por. I. L. McHarg, *Man and Environment* (1963), s. 9.

„wszystko, co istnieje – żyje” i „wszystko, co istnieje jest święte”. Obecnie termin ten rzadko wiąże się z ‘ duchami’ lub ‘ istotami nadprzyrodzonymi’. Częściej używa się go, by zwrócić uwagę na ontologie, w których życie jest reprezentowane przez szeroką wspólnotę bytów osobowych, z których ludzie stanowią tylko pewną część tej wspólnoty osób; bycie osobą (*person*) przyznaje się bowiem także zwierzętom i innym istotom⁵⁵¹.

Uczestnicy debaty nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, którzy są zwolennikami usunięcia chrześcijaństwa i powrotu do animizmu, politeizmu, wierzeń pogańskich i religii pierwotnych, nie doprecyzowują swoich stanowisk. Wydaje się, że używając takich pojęć, jak: ‘animizm’, ‘przed-mono-teistyczne wierzenia’ (*pre-monotheistic*) i ‘religie ludów pierwotnych’ (*primitive man*) nie zwracają uwagi na dzielące je różnice i traktują je zamiennie. Do kontekstu, w jakim używają oni pojęcia ‘animizm’, najlepiej przystaje starsze określenie, definiujące animizm jako „wierzenia religijne przypisujące życie (*life*) lub boskość (*divinity*) takim zjawiskom naturalnym: jak drzewa, grzmoty lub ciała niebieskie”⁵⁵².

Wiele wskazuje na to, że większość zwolenników White’a odnosi się ogólnie do wszystkich tych wierzeń, które przypisują całej przyrodzie jakąś formę sfery duchowej. Zdaniem wielu zwolenników tego poglądu duchowy element obecny w roślinach, zwierzętach, a nawet górach i rzekach ma skłaniać ludzi do szacunku i stanowi barierę przed niefrasobliwym i nieodpowiedzialnym traktowaniem przyrody. Daniel Quinn wskazuje jednak na różnice między animizmem, pogaństwem i politeizmem. Z animistycznego punktu widzenia człowiek należy do świętego (*sacred*) świata i sam jest święty (*sacred*). Jego świętość nie jest jednak inna od świętości bizona, łososa, kruka czy słonecznika. Pogaństwo określa on jako religię mieszkańców wiejskich terenów, którzy zajmują się uprawą roli. Kultury pogańskie łączą się z troską o płodność zwierząt i urodzajność ziemi. Rolnicy ustanawiają kolejne bóstwa i składają im ofiary, prosząc o opiekę nad ich polami i trzodami. Gdyby pogaństwo i animizm były sobie pokrewne, wówczas można by oczekiwać podobnych przejawów kultu także u animistów, których jednak – zauważa Quinn – nie odkryto. Jego zdaniem animizm nie zakłada konieczności istnienia jednego Boga, ani wielu bogów, czy jakichkolwiek bogów w ogóle. Panteizm głosi natomiast nie tylko, że bóg istnieje, ale że wszystko jest bogiem. Daniel Quinn podkreśla, że wyniki badań przeprowadzonych przez antropologów wśród wyznawców animizmu nie potwierdzają

⁵⁵¹ Por. G. Harvey, *Animism – A Contemporary Perspective*, w: B. R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1, London-New York: Continuum 2008, s. 81.

⁵⁵² N. Bird-David, *Animism Revisited...*, s. 67.

tak wyrafinowanych spekulacji na temat natury bóstwa, co jego zdaniem skłania do odróżniania animizmu i panteizmu⁵⁵³.

Wielu zwolenników zastąpienia biblijnego obrazu świata obrazem ukształtowanym przez animizm, politeizm czy religie ludów pierwotnych wiąże z tym nadzieję na uniknięcie destrukcyjnego stosunku człowieka do przyrody. Ważnym argumentem w toczącej się debacie nad *tezą Lynna White’a* i rolą animizmu w kształtowaniu prośrodowiskowych relacji człowieka jest odwoływanie się do przykładu religii północnoamerykańskich Indian. Carolyn Merchant stwierdza: „W latach 60. XX w. Indianie amerykańscy stali się symbolem ruchów ekologicznych poszukujących alternatywy dla zachodniego, eksploatacyjnego podejścia do przyrody. Animistyczny system wierzeń Indian i szacunek do ziemi jako matki był przeciwstawiany judeochrześcijańskiemu dziedzictwu panowania nad przyrodą...”⁵⁵⁴. Przekonanie o ekologicznym potencjale obrazu świata ukształtowanego przez animistyczne religie Indian ma swe źródła w koncepcji ‘szlachetnego dzikiego’ i jest utwierdzone w świadomości społecznej dzięki literaturze, malarstwu i kinematografii⁵⁵⁵. Przyczynia się to do stworzenia współczesnej ekologicznej legendy o Indianach żyjących w pełnej harmonii z przyrodą ze względu na wyznawany przez nich animizm⁵⁵⁶.

Badania z zakresu historii środowiska przyrodniczego kwestionują jednak to przekonanie. W literaturze naukowej pojawia się nawet sformułowanie ‘ame-

⁵⁵³ Por. D. Quinn, *Animism – Humanity’s original Religious Worldview*, w: B. R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1, London-New York: Continuum 2008, s. 91.

⁵⁵⁴ C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row 1980, s. 28.

⁵⁵⁵ Do popularyzacji opinii o proekologicznym stylu życia Indian przyczyniła się twórczość literacka XIX-wiecznych romantyków i prymitywistów, a szczególnie W. H. Hudsona, J. F. Coopera, D. Thoreau, H. W. Longfellowa i F. Parkmana oraz prace takich malarzy, jak G. Catlin czy F. E. Church. Nie bez znaczenia dla utwierdzenia opinii o ekologicznych Indianach były też głośne produkcje filmowe *Ostatni Mohikanin* i *Tańczący z wilkami*. W opinii Sheparda Krecha III najczęściej dla utwierdzenia stereotypu przyjaznego przyrodzie ‘szlachetnego Indianina’ zrobili pisarze Ernest Thomson Seton oraz Charles Eastman (Ohiyesa) wywodzący się z Indian Dakota. Por. S. Krech III, *The Ecological Indian*, s. 19; por. także W. M. Denevan, *The Pristine myth: The Landscape of the Americas in 1492*, „Annals of the Association of American Geographers” 82(1992)3, s. 369.

⁵⁵⁶ Liczne kampanie informacyjne na rzecz ochrony przyrody w latach 60. i 70. XX w. przeprowadziła amerykańska organizacja ekologiczna Keep America Beautiful. Do historii przeszła kampania ekologiczna z roku 1971, która przebiegała pod hasłem „Ludzie zaczęli zanieczyszczać. Ludzie mogą to zakończyć!”. Twarzą tej kampanii był amerykański aktor Iron Ice Cody (Tony Corti) wywodzący się z plemienia Cherokee. Kampania nawoływała do zaangażowania Amerykanów na rzecz ochrony przyrody i odwoływała się do ekologicznych tradycji Indian. Występujący w kampanii Cody zyskał przydomek ‘The Crying Indian’ ze względu na pojawiające się w jego oczach łzy, gdy zobaczył katastrofalny stan amerykańskiej przyrody. Por. S. Krech III, *The Ecological Indian*, s. 14-16. Spot promujący tę kampanię jest wciąż dostępny w Internecie: <www.aef.com/exhibits/social_responsibility/ad_council/2278>, (data dostępu: 10.01.2015).

rykański mit dziewiczej przyrody' (*America's pristine myth*)⁵⁵⁷. Uczni badający stan środowiska przyrodniczego w Ameryce przywołują przykłady, które świadczą o niszczycielskim nastawieniu Indian wobec przyrody i przeczą ekologicznemu mitowi Indian⁵⁵⁸. Jednym z najbardziej dramatycznych przypadków ekologicznej nieodpowiedzialności Indian, na którą nałożyły się także czynniki religijne, klimatyczne i ekonomiczne, jest los cywilizacji Anasazi. Kultura ta przez wiele stuleci zamieszkiwała tereny dzisiejszej Arizony, Utah, Nowego Meksyku i Kolorado, by ostatecznie zniknąć na dwa wieki przed odkryciem Nowego Świata⁵⁵⁹. Istnieje wiele przesłanek na potwierdzenie tezy, że użycie ognia do polowań i wypalanie lasów pod uprawy, w przypadku Indian i Europejczyków było podobne⁵⁶⁰.

William M. Denevan wskazuje, że niektóre zachowania Indian względem przyrody były ambiwalentne. Współczesne badania potwierdzają, że populacja Indian w końcu XV w. była znacznie większa niż początkowo przypuszczano, a zmiany, jakich dokonali w krajobrazie obu Ameryk, były duże i dotyczyły niemal całych kontynentów. „Już przed rokiem 1492 działalność Indian doprowadziła do zmiany powierzchni lasów oraz ich struktury, rozszerzenia obszarów trawiastych oraz niezliczonych zmian na powierzchni ziemi. Pola uprawne stały się czymś normalnym, podobnie jak domy, miasta, drogi i szlaki⁵⁶¹. Zmiany te

⁵⁵⁷ Por. W. M. Denevan, *The Pristine myth: The Landscape of the Americas in 1492*, s. 369-385.

⁵⁵⁸ Dyskusję nad stosunkiem Indian do przyrody dobrze ilustruje książka M. E. Harkin, D. R. Lewis (red.), *Native Americans and the Environment*; por. także K. H. Redford, *The Ecologically Noble Savage*, „Cultural Survival Quarterly” 15(1999)1, s. 46-48.

⁵⁵⁹ Por. J. Diamond, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2005, s. 124-141; por. także C. Childs, *House of Rain. Tracking a Vanished Civilization Across The American Southwest*, Little, Brown and Company 2007; M. Kiefer, *Fall of the Garden of Eden*, „International Wildlife” 19(1989)4, s. 38-43; D. Roberts, G. Child, *Sandstone Spine: Seeking the Anasazi on the First Traverse of the Comb Ridge*, Seattle: Mountaineers Books 2005.

⁵⁶⁰ Por. Ch. C. Mann, *1491 New Revelations of the Americas before Columbus*, New York: Vintage Books 2006, s. 280-283; por. także W. M. Denevan, *The Pristine myth: The Landscape of the Americas in 1492*, s. 372.

⁵⁶¹ Dane archeologiczne potwierdzają, że Indianie w okresie prekolumbijskim zbudowali wiele miast, które często liczyły ponad 50 tys. mieszkańców, np. Quito, Cuzco, Cahokia, Teotihuacán, Tikal, Chan Chan, Tiwanaku. Prawdopodobnie największym miastem Ameryk było Tenochtitlán, które w czasie przybycia Europejczyków mogło liczyć nawet ok. 250 tys. mieszkańców, więcej niż zamieszkiwało wówczas Paryż czy Londyn. Indianie zmieniali naturalny krajobraz, usypując sztuczne wznesienia, z których największe ma obecnie 30,5 m wysokości i powierzchnię 6,9 ha. Odwodnione i obramowane kamieniami drogi stanowiły jednolity i przemyślany system komunikacyjny w imperium Inków, który liczył ok. 40 tys. kilometrów. Jedną z najdłuższych grobli usypanych przez Majów miała długość 100 km, a na samej tyko tropikalnej sawannie w dzisiejszej Boliwii (Llanos de Mojos) istniało ponad 1,6 tys. km takich dróg. Por. W. M. Denevan, *The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492*, s. 376-377; por. także Ch. C. Mann, *America's Pristine Myth*, „Christian Science Monitor” 97(2005)196 z 1.09.2005.

miały lokalny wpływ na gleby, mikroklimat, hydrologię i dziko żyjące zwierzęta⁵⁶².

W oparciu o współczesne odkrycia etno-historyczne i dane archeologiczne Denevan stawia tezę, że ok. roku 1750 stan środowiska obu Ameryk był znacznie lepszy niż w roku 1492. Polepszenie kondycji przyrody było, jego zdaniem, konsekwencją znacznego zmniejszenia się populacji Indian, a przez to ich ingerencji w środowisko naturalne. Drastyczny spadek liczby mieszkańców obu Ameryk był spowodowany przywiezionymi z Europy chorobami. Liczba Indian w niektórych regionach spadła w tym okresie nawet o 90%⁵⁶³. Denevan uważa, że stereotyp Indianina-ekologa jest nieprawdziwy. Odnosi się on bowiem do kondycji przyrody w połowie XVII wieku. Ówczesny dobry stan amerykańskiego środowiska nie wynikał jednak – jego zdaniem – z proekologicznych zachowań Indian, ale raczej ze znacznego osłabienia antropopresji spowodowanej czynnikiem demograficznym. Przyroda miała półtora wieku na regenerację. W żaden sposób nie świadczy to jednak o wyjątkowo prośrodowiskowym podejściu Indian. Zapiski Krzysztofa Kolumba potwierdzają stanowisko Denevana, że Indianie w podobny do Europejczyków sposób przekształcali i dewastowali przyrodę. Mówiąc o napotkanym w Ameryce ‘Raju’, Kolumb miał na myśli raj uczyniony przez człowieka. Opisuąc Hiszpanię i Tortugę, stwierdza, że wyspy te są gęsto zaludnione i „w całości uprawne podobnie jak tereny wiejskie wokół Kordoby”⁵⁶⁴.

Stereotyp animisty-ekologa jest fałszywy nie tylko na gruncie amerykańskim, nie sprawdza się także w innych częściach świata. Wyznawcy animizmu, religii ludów pierwotnych, buddyzmu Zen⁵⁶⁵, konfucjanizmu i taoizmu⁵⁶⁶ promowanych ze względu na domniemane ekologiczne walory, podobnie jak Indianie, nie żyją według ekologicznego stereotypu powielanego w debacie na temat tezy Lynna White'a oraz utwierdzanego w świadomości społecznej Zachodu przez aktywistów środowiskowych i liczne organizacje ekologiczne. Badania z zakresu historii środowiska przyrodniczego wskazują jednoznacznie, że za-

⁵⁶² Por. W. M. Denevan, *The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492*, s. 370.

⁵⁶³ Liczba ludności wyspy Hispaniola (Haiti) z 1 miliona w roku 1492 zmniejszyła się ok. roku 1550 do kilkuset osób. Ludność zamieszkująca dzisiejszy Meksyk liczyła w 1519 r. ok. 1,6 mln Indian, podczas gdy w roku 1607 już tylko 180 tysięcy. Szacuje się, że w roku 1492 populacja obu Ameryk liczyła ok. 53,9 mln Indian, a w roku 1650 tylko 5,6 mln, czyli spadła o 89%. Por. W. M. Denevan, *The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492*, s. 370-371.

⁵⁶⁴ C. Colón, *Diario del descubrimiento*, tom 1, M. Alvar (red), Madrid: Editorial La Muralla 1976, s. 165 cyt. za W. M. Denevan, *The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492*, „Annals of the Association of American Geographers” 82(1992)3, s. 379.

⁵⁶⁵ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

⁵⁶⁶ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 147-149.

równie prehistoryczni czciciele przyrody na pierwszych etapach rozwoju cywilizacyjnego, jak i wyznawcy religii wschodnich w wielkich cywilizacjach Azji, jednakowo przekształcali przyrodę i powodowali lokalne i regionalne katastrofy ekologiczne. Działo się to niezależnie od dominującej w tych kulturach religii i pomimo ograniczeń kulturowych, będących wynikiem wierzeń religijnych⁵⁶⁷.

Sing C. Chew przywołuje liczne badania, które pokazują, że człowiek zaczął na wielką skalę przekształcać przyrodę wraz z rewolucją neolityczną i urbanizacją. Już wówczas miały miejsce pierwsze antropogeniczne katastrofy ekologiczne, które zwykle łączyły się z systemowym kryzysem całych cywilizacji. W okresach tych doświadczano nie tylko trudności ekonomicznych, konfliktów militarnych i zmiany władzy. Kryzysom towarzyszyło także zmniejszenie populacji, wyludnianie miast, wyczerpywanie zasobów naturalnych, degradacja środowiska i zmiany klimatyczne⁵⁶⁸.

Nowsze przykłady katastrofalnych zniszczeń przyrody, szczególnie deforestacji, w kręgu kultur azjatyckich były spowodowane rozwijającym się handlem. Rosnąca populacja Azji i wzrastający wraz z nią potencjał produkcji dóbr eksportowych, przy jednoczesnym wzroście rodzimego zapotrzebowania na żywność, budulec, opał i inne surowce, a także wynalezienie techniki metalurgicznej, przyczyniły się do ogromnych zmian w środowisku. Zjawiska tego nie powstrzymały proekologiczne, jak przekonują zwolennicy Lynna White'a, religie Wschodu. Do drastycznych dewastacji przyrody dochodzi niemal w całej Azji. Dobrze ilustrują to przykłady szeroko posuniętej deforestacji na terenie Chin, Indii, Wietnamu, Birmy, Jawy, Sumatry, Syjamu, Borneo, Półwyspu Malajzyjskiego i Japonii⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ Por. C. Ponting, *A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, New York-London: Penguin Books 1993; por. także S. C. Chew, *World Ecological Degradation: Accumulation, Urbanization and Deforestation 3000 B. C. – A. D. 2000*, Walnut Creek: Altamira Press 2001; I. G. Simmons, *Global Environmental History. 10,00 BC to AD 2000*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2008; A. Hornborg et al. (red.), *Rethinking Environmental History: World-System History and Global Environmental Change*, AltaMira Press 2007.

⁵⁶⁸ Chew podaje, że jeden z takich kryzysów trwał od 2200 do 1700 r. przed Chrystusem i obejmował Indie, Mezopotamię i Azję Zachodnią. Podobny kryzys miał miejsce od roku 1200 do 700 przed Chrystusem i dotknął Azję Mniejszą, Egipt, wschodnie tereny basenu Morza Śródziemnego oraz Europę Środkową. Por. S. C. Chew, *The Recurring Dark Ages: Ecological Stress, Climate Changes, and System Transformation*, Lanham: AltaMira Press 2007, s. 22-23; por. S. Yamamoto, V. S. Kuwahara, *Deforestation and Civilization: A Buddhist Perspective*, „Journal of Oriental Studies” 15(2005), s. 83-85.

⁵⁶⁹ Szczególnie dramatyczne przykłady deforestacji zauważa się w Japonii na wyspie Honsiu w latach 600-850 po Chrystusie. W okresie prosperity wzniesiono tam ogromną liczbę budowli. Tylko do roku 628 wybudowano 46 klasztorów buddyjskich, nie licząc pałaców, rezydencji, świątyń i domów mieszkalnych. Szacuje się, że na pojedynczy klasztor zużywano ok. 100 tys. *koku* tzn. ok. 28 tys. m³ drewna. Deforestacja w Chinach przebiegała szczególnie dramatycznie w kilku okresach. Pierwszy miał miejsce od 2700 do 1100 r. przed Chrystusem, kolejne – z pewnymi przerwami – od roku 250 przed Chrystusem aż do naszych czasów. Por. S. C. Chew, *World Ecological Degradation...*, s. 99-116.

Podobnych przykładów nieodpowiedzialnej relacji człowieka względem przyrody dostarczają też inne kultury, niebędące pod wpływem tradycji judeochrześcijańskiej. Przypadki nieodpowiedzialnych zachowań człowieka odnotowano np. w regionie Malyan w prowincji Fars na terytorium dzisiejszego Iranu, gdzie w okresie od IV do II tysiąclecia przed Chrystusem wycięto znaczną część lasów⁵⁷⁰. Innym powszechnie znanym przykładem katastrofy ekologicznej zakończonej upadkiem cywilizacji jest wyspa Rapa Nui⁵⁷¹. Erich Isaac prezentuje zaś badania, które dokumentują spustoszenie przyrody dokonane w wyniku podbojów spowodowanych arabskim ekspansjonizmem na ogromnych obszarach Starego Świata oraz przyrodniczą dewastację dokonaną przez buddystów w centralnej Birmie⁵⁷².

Szczególnie interesujące wydają się badania, które dokumentują agresywną relację człowieka do przyrody na terenie Europy w okresie przedchrześcijańskim. Wyniki tych badań bowiem wprost kwestionują tezę A. Toynbee'ego⁵⁷³ o proekologicznym nastawieniu politeistycznych Europejczyków oraz stawiają pod znakiem zapytania tezę M. Nicholsona, że źródłem niszczenia przyrody są 'zorganizowane religie'⁵⁷⁴. Badania Jeda O. Kaplana, szwajcarskiego uczonego, który nie jest zaangażowany w spór wokół tezy Lynna White'a, przedstawiają dane na temat europejskich lasów z okresu trzech ostatnich tysiącleci. W oparciu o ich wyniki można wysnuć wniosek, że lesistość naszego kontynentu stopniowo zmniejszała się aż do XX wieku. Kaplan uważa jednak, że zasadniczym czynnikiem, który rzutuje na tempo deforestacji i zwiększania powierzchni uprawnych, a więc zasadniczych przekształceń środowiska, jest wzrost populacji oraz postęp technologiczny⁵⁷⁵.

Historyczną perspektywę lesistości w Japonii prezentuje G. Marten, *Environmental Tipping Points: A New Paradigm for Restoring Ecological Security*, „Journal of Policy Studies” 20(July 2005), s. 83-84.

⁵⁷⁰ Por. N. F. Miller, *Paleoethnobotanical Evidence for Deforestation in Ancient Iran: a Case Study of Urban Malyan*, „Journal of Ethnobiology” 5(1985)1, s. 1-19.

⁵⁷¹ Por. L. T. Hunt, C. P. Lipo, *Chronology, Deforestation, and "Collapse": Evidence vs. Faith in Rapa Nui Prehistory*, „Rapa Nui Journal” 21(2007)2, s. 85-97.

⁵⁷² Por. D. Story, *Should Christians be Environmentalists?*, Grand Rapids: Kregel Publications 2012, s. 51. Dobrą historyczną panoramę antropogenicznych przekształceń i zniszczeń przyrody prezentuje C. Ponting, *A Green History of the World...*, s. 37-87.

⁵⁷³ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 142-143.

⁵⁷⁴ Por. M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 264-265.

⁵⁷⁵ Jed Kaplan podaje procentowe dane dotyczące zalesienia. Uwzględniają one jedynie obszary nadające się do wykorzystania na cele rolnicze. Warto przywołać przykład dwóch państw europejskich, w których nie ma wątpliwości, co do daty przyjęcia chrześcijaństwa: Francja (496) i Polska (966). Pokrywa leśna Francji na terenach możliwych do rolniczego wykorzystania wynosiła w roku 1000 a.Ch.n. – 78,8%, w roku 500 a.Ch.n. – 72,1%, na początku naszej ery – 46,5%, w roku 500 (4 lata po przyjęciu chrztu przez Chlodwiga I) – 50,3%, w roku 1000 – 38,6%, w roku 1350

Spośród europejskich kultur politeistycznych, zdaniem Toynbee'ego, szczególnie ekologiczne walory posiada koncepcja świata wyrosła z religii antycznej Grecji. Przyroda stanowiła bowiem ważny element religii starożytnych Greków, była przez nich czczona, a ich bogowie byli bóstwami przyrody⁵⁷⁶. Szczególnie silny związek łączył greckich bogów z drzewami. Pierwsze greckie ołtarze i świątynie były lokalizowane na terenach zadrzewionych, które uznawano za święte miejsca przeznaczone do kultu. Miejscom tym przysługiwał szczególny status ochrony. Grecy wierzyli, że bogowie ukazują się pod postaciami ptaków i zwierząt. W tradycji greckiej człowiek stanowił jedność z przyrodą – dobrze obrazują to *misteria eleuzyńskie*, w których wskazywano na łączność człowieka z przyrodą przez podobieństwo życia ludzkiego do niekończącego się cyklu przyrody: zasiewy, wzrost, żniwa⁵⁷⁷. Silny związek człowieka z naturą oraz przekonanie o trosce bogów o przyrodę były przyczyną wprowadzenia licznych tabu, które zabraniały zanieczyszczania przyrody. Miało to wpływ na sposób pojmowania sprawiedliwości. Nie ograniczała się ona bowiem jedynie do relacji między ludźmi. Sprawiedliwość rozumiano jako równowagę w relacjach pomiędzy ludźmi oraz ludźmi, przyrodą i bogami⁵⁷⁸. Karą za zakłócenie tej równowagi były zsyłane przez bogów klęski żywiołowe⁵⁷⁹, zaś nagrodą za sprawiedliwe życie była obfitość plonów i mnogość trzód⁵⁸⁰.

(epidemie dżumy) – 16,2%; w roku 1400 – 23,9% i w roku 1850 – 6,3%. Pokrywa leśna Polski na terenach możliwych do rolniczego wykorzystania wynosiła w roku 1000 a.Ch.n. – 95,0%, w roku 500 a.Ch.n. – 91,1%, na początku naszej ery – 75,1%, w roku 500 – 69,9%, w roku 1000 (34 lata po przyjęciu chrztu przez Mieszka I) – 46,1%, w roku 1350 (epidemie dżumy) – 22,2%; w roku 1400 – 24,8% i w roku 1850 – 4,0%. Z danych tych jednoznacznie wynika, że jeszcze przed przyjęciem chrztu powierzchnia lasów we Francji na terenach możliwych upraw rolniczych zmniejszyła się z 78,8% do 50,3%, natomiast w Polsce z 95,0% do 46,1%. Interesujące są dane z roku 1350 i 1400, które jednoznacznie wskazują na korelację pomiędzy deforestacją a populacją. Por. J. O. Kaplan et al., *The Prehistoric and Preindustrial Deforestation of Europe*, „Quaternary Science Reviews” 28(2009)27-28, s. 3023.

⁵⁷⁶ Przykładowo Zeus był bogiem pogody. To za jego sprawą wiał wiatr, grzmiało, poruszały się chmury i wzbierały fale morskie. Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1975, s. 48.

⁵⁷⁷ Por. tamże, s. 49-52; por. także H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 69-70.

⁵⁷⁸ Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, s. 53-54.

⁵⁷⁹ Potwierdzenia wiary Greków w karę bogów za zanieczyszczanie przyrody i zakłócanie równowagi świata dostarcza Homer w *Iliadzie*, gdzie ukazuje m.in. złość na Achillesa za zanieczyszczenie rzeki Skamander krwią i ciałami zabitych. Por. Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1922, księga XXI, wiersze 130-211, s. 319-322; księga XVI, wiersze 215-219, s. 249.

⁵⁸⁰ Por. Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1925, pieśń XIX, wiersze 60-64, s. 277.

Pomimo obecności w religii greckiej tak silnego związku z przyrodą, istnieją liczne przekazy historyczne, potwierdzone przez współczesne badania naukowe, które jednoznacznie wskazują, że starożytni Grecy podchodzili do przyrody w sposób niszczycielski. Religijna bariera, mająca uchronić środowisko przed szkodliwym działaniem człowieka, o której mówi White i Toynbee, na niewiele się zdała. Już Homer, na osiem wieków przed pojawieniem się chrześcijaństwa, mówi o wyrębie znacznych obszarów leśnych. Kilka wieków później grecki geograf Strabon mówi o wycięciu dziewiczych lasów na wzgórzach wokół jeziora Averno⁵⁸¹. Zdaniem Donalda Hughesa w starożytnej Grecji dokonano bardzo znaczących przekształceń przyrody i wyczerpano wiele zasobów naturalnych, co w konsekwencji przyczyniło się do upadku Grecji⁵⁸². W okresie od X do III wieku przed Chrystusem cywilizacja grecka poprzez deforestację dokonała głębokich przekształceń środowiska przyrodniczego⁵⁸³. Drewno było niezbędne do budowy domów, świątyni i pałaców (szczególnie dachów) oraz statków. Używano go jako opału oraz paliwa przy wypalaniu ceramiki i wytopie metalu. Lasy wypalano dla powiększenia powierzchni łąk i pól uprawnych. Znaczną przeszkodę w regeneracji drzew stanowiły liczne stada kóz, które dewastowały młode drzewa. Kurczenie się powierzchni lasów spowodowało wyginiecie w Grecji wielu gatunków zwierząt i ptaków. Wiele spośród nich wytrzebiono ze względu na bezpieczeństwo upraw i zwierząt domowych. Pozbawione drzew wzgórza były bardzo podatne na erozję gleb. Grecy zaradzali jej, budując na wzgórzach kamienne mury zatrzymujące glebę podczas opadów atmosferycznych. Zmiany te w dużym stopniu wpływały na przekształcanie krajobrazu, przystosowując go do potrzeb człowieka⁵⁸⁴.

Spektakularnymi przykładami przekształcania środowiska były kamieniołomy, w których pozyskiwano marmur, wapń i granit niezbędne do budowy monumentalnych dzieł architektury starożytnej Grecji oraz domów i murów obronnych miast. Do zmian krajobrazu przyczyniły się także liczne kopalnie złota, srebra, żelaza, ołowiu i soli. O skali ich wydobywania świadczy fakt, że w niektórych kopalniach ręczną pracę górników wspomagały maszyny napędzane wodą, budowane według projektu Archimedesusa. Główną przyczyną degradacji środowiska w starożytnej Grecji było jednak nadmierne wypasanie i szeroko

⁵⁸¹ Por. M. Williams, *Dark Ages and Dark Areas: Global Deforestation in the Deep Past*, „Journal of Historical Geography” 26(2000)1, s. 35; por. także, Strabo, *Geography (Books 3-5)*, tom 2, tłum. H. L. Jones, Cambridge-London: Harvard University Press 2006, księga V, rozdział 4, nr 5.

⁵⁸² Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, s. 68.

⁵⁸³ Por. J. O. Kaplan et al., *The Prehistoric and Preindustrial Deforestation of Europe*, s. 3029.

⁵⁸⁴ Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, s. 68-72, 78; por. także C. N. Runnels, *Environmental Degradation in Ancient Greece*, „Scientific American” (1995)3, s. 96-99.

rozwinęta hodowla. Szacuje się, że aż 80% obszaru Grecji, który nie nadawał się pod uprawy, było wykorzystywane jako pastwiska⁵⁸⁵. Znaczący wpływ na środowisko miała także rosnąca populacja. Miasta przeludniały się i powstawały nowe. Ekspansję Greków widać wyraźnie po liczbie greckich miast założonych przez Aleksandra Wielkiego poza właściwą Grecją⁵⁸⁶.

Twierdzenie wielu zwolenników White'a, że odrzucenie tradycji judeochrześcijańskiej i powrót do animistycznych i politeistycznych religii przedchrześcijańskiej Europy lub przyjęcie religii Wschodu pozwoli zmienić mentalność człowieka na bardziej ekologiczną nie znajduje potwierdzenia w badaniach naukowych. Zwolennicy tezy Lynna White'a, obwiniający chrześcijan o bezwzględna dominację nad przyrodą, zapominają, że jeszcze w wieku XVI i XVII w pobożności ludowej Europejczyków obecne były silne elementy animistyczne⁵⁸⁷. Promowany ze względów ekologicznych, przez zwolenników White'a, taoizm z jego tendencją do przywracania harmonii nieba i ziemi, nie ustrzegł Chin przed deforestacją na ogromną skalę⁵⁸⁸. Podobnie religie Egipcjan, Asyryjczyków, Persów, Greków, Rzymian, mieszkańców Afryki Północnej, Indian, Azteków, a nawet buddyzm – nie uchroniły przyrody przed jej niszczeniem ze strony swych wyznawców⁵⁸⁹.

Dziwić natomiast może, że Lynn White, Arnold Toynbee i inni uczeni, upatrujący nadziei na poprawę kondycji przyrody w przyznaniu jej wymiaru duchowego, odnoszą się krytycznie do tradycji judeochrześcijańskiej, która wprawdzie pozbawia przyrodę tego wymiaru, ale pozostawia obecność Boga w świecie. Nie krytykują natomiast wcale zachodniej nowożytności z centralną dla niej jej koncepcją 'odczarowywania świata'⁵⁹⁰. *Entzauberung der Welt* Maxa Webera prowadzi bowiem poprzez sekularyzację i usunięcie magicznego wy-

⁵⁸⁵ Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, s. 74-75.

⁵⁸⁶ Hughes nie określa daty, podaje jednak, że Ateny, jedno z największych greckich miast, liczyły o 30 tys. obywateli. Wielu z nich mieszkało w pobliskich wioskach poza murami miasta. W samym mieście mieszkało wówczas ok. 100 tys. osób (obywateli, kobiet, dzieci i niewolników). Całkowitą populację Attyki szacuje na ćwierć miliona osób. Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, s. 80-85.

⁵⁸⁷ Por. R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 42; por. także E. Whitney, *Christianity and Changing Concepts of Nature: An Historical Perspective*, w: D. M. Lodge, Ch. Hamlin (red.), *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, s. 26-52.

⁵⁸⁸ Por. J. B. Cobb, *Is It too Late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills: Bruce 1972, s. 30.

⁵⁸⁹ Por. T. S. Derr, *Religion's Responsibility for the Ecological Crisis: an Argument Run Amok*, „Worldview” 18(1975)1, s. 43.

⁵⁹⁰ Por. R. Schroeder, *Disenchantment and its Discontents: Weberian Perspectives on Science and Technology*, „Sociological Review” 43(1995)2, s. 228.

miaru przyrody do obrazu świata, który jest zaprzeczeniem oczekiwań zwolenników Lynna White'a.

Weber radykalnie przeciwstawia bowiem nowożytny 'odczarowany świat' tradycyjnemu światu religii azjatyckich, który określa jako 'wielki zaczarowany ogród', przepełniony szacunkiem dla duchów i zorientowany na zbawienie w tym lub innym świecie poprzez różnego rodzaju praktyki duchowe⁵⁹¹. Odczarowana rzeczywistość Webera jest koncepcją, w której świat i wszystkie ludzkie doświadczenia są przeżywane i rozumiane jako mniej tajemnicze, możliwe do poznania, przewidywalne oraz podatne na ludzkie manipulacje. Ponadto całkowicie ulegają imperatywowi nauki i racjonalnego zarządzania. W odczarowanym świecie wszystko staje się zrozumiałe i oswojalne⁵⁹².

Wszystko wskazuje na to, że przyznawanie przyrodzie duchowego charakteru w obrazach świata ukształtowanych przez animizm, politeizm czy religie ludów pierwotnych nie miało większego wpływu na powstrzymanie człowieka przed dewastacją przyrody. Podobnie jak odrzucenie koncepcji o świętości przyrody w obrazach świata ukształtowanych przez religie monoteistyczne nie miało większego wpływu na dewastację przyrody. Należałoby raczej przyznać rację Karen Gloy, która uważa, że problemem przyrody nie jest zbyt mocno obecny biblijny Bóg-Stwórca. Jej problemem jest postępująca sekularyzacja Zachodu, w której człowiek uważa się coraz bardziej za *alter deus* i jako człowiek-konstruktor zajmuje miejsce Boga-Stwórcy, co daje mu boskie prawo używania i tworzenia świata według swoich zamysłów⁵⁹³.

4. 1. 2. Wokół antropologizacji przyrody

Badając ontologiczną płaszczyznę sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, nie sposób pominąć analizę stanowisk uczestników sporu w sprawie wizji przyrody oraz miejsca i roli człowieka w świecie. Przyjęte przez uczestników sporu założenia ontologiczne przesądzą bowiem o ich opinii na temat roli, jaką przypisują w sporze chrześcijaństwu. Wyrażenie 'antropologizacja przyrody' jest tu ujmowane analogicznie do użytego przez Piotra Wasyluka sformułowania 'antropologizacja dziejów'⁵⁹⁴, które rozumie on jako 'miejsce człowieka w dziejach'. W nieco innym kontekście terminu 'antropologizacja'

⁵⁹¹ Por. M. Weber, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Glencoe: Free Press 1958, s. 255.

⁵⁹² Por. R. Jenkins, *Disenchantment, Enchantment and Re-enchantment: Max Weber at the Millennium*, „Max Weber Studies” 1(2000)1, s. 12.

⁵⁹³ Por. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, s. 164-165; por. także Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, s. 145.

⁵⁹⁴ Por. P. Wasyluk, *Antropologizacja dziejów – miejsce człowieka w dziejach (między fatalizmem a woltaryzmem historycznym)*, „Kultura i Historia” 15(2009).

używa Stanisław Czerniak, pisząc o ‘antropologizacji estetyki Gernota Böhme-go’⁵⁹⁵. Specyfika koncepcji Böhme’go polega na tym, że w centrum stawia on całego człowieka, w jego cielesno-psychiczno-duchowej jedności, poszerza on tym samym klasyczne ujęcia estetyki, które ogranicza się do racjonalnego wymiaru człowieka, pomijając jego cielesność⁵⁹⁶. Tak więc przez ‘antropologizację przyrody’ rozumie się tu ujęcie świata z człowiekiem jako ważną jego częścią, ukazanie miejsca człowieka w świecie oraz świata w relacji do człowieka.

Jedną z fundamentalnych kwestii ontologicznych toczącej się debaty, która przesądza o koncepcji relacji człowieka do świata jest cel przyrody. Wielu zwolenników tezy Lynn White’a jest zdania, że źródłem nieodpowiedzialnych zachowań człowieka wobec przyrody jest przekonanie wyrażone dobitnie przez samego White’a, że w tradycji judeochrześcijańskiej „eksploatacja przyrody dla zaspokojenia wyłącznie ludzkich celów jest wolą Boga”⁵⁹⁷. W myśl tej koncepcji jedynym celem istnienia świata jest bezwarunkowe zaspokajanie potrzeb człowieka zgodnie z nieograniczoną niczym jego wolą. Zwolennicy White’a kwestionują tę – jak głoszą – wywodzącą się z *Księgi Rodzaju* tezę. John Passmore zasadniczo zgadza się z myślą White’a, że człowiek rości sobie prawo do dowolnego i nieograniczonego korzystania z przyrody, jednak przyczynę tego przekonania upatruje nie w judeochrześcijańskiej tradycji biblijnej, jak sugeruje to Lynn White, ale w tradycji grecko-chrześcijańskiej. Zdaniem Passmore’a tradycja judaistyczna skłania do przyjęcia tezy, że przyroda została stworzona nie ze względu na człowieka, ale dla niej samej i dla większej chwały Boga⁵⁹⁸. Przychyła się do opinii Majmonidesa, który głosi, że „wszechświat nie istnieje ze względu na człowieka, ale każdy byt istnieje ze względu na siebie samego, a nie ze względu na inne byty”⁵⁹⁹. Majmonides uzasadnia swoje stanowisko, odwołując się do *Księgi Rodzaju*, która podaje, że jeszcze przed stworzeniem człowieka wszystko, co stworzył Bóg ‘było dobre’.

Zdaniem Passmore’a podstaw do nieograniczonego korzystania z przyrody dostarczyła kulturze zachodniej starożytna filozofia po tzw. greckim oświeceniu, szczególnie przysłużyli się temu stoicy. Najwyraźniej sformułował to jednak Arystoteles, który stwierdził: „Jeśli więc natura nic nie stwarza bezcelowo

⁵⁹⁵ Por. S. Czerniak, *Gernota Böhme’go antropologizacja estetyki*, w: G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, s. VII-XX.

⁵⁹⁶ Por. Z. Łepko, *W sprawie ekologicznej estetyki przyrody*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 3(2005), s. 143.

⁵⁹⁷ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁵⁹⁸ Por. J. Passmore, *Man’s Responsibility for Nature*, s. 11-12.

⁵⁹⁹ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, część III, rozdz. XIII.

i bezużytecznie, to musiała wszystko to stworzyć dla ludzi”⁶⁰⁰. Wraz z rozwojem filozofii Grecy zmienili swój stosunek do przyrody, której nadużywanie uznawali wcześniej za *hubris* – arogancję i przypisywanie sobie boskich kompetencji. Zdaniem Passmore’a dzięki stoikom przekonanie o nieskrępowanej możliwości wykorzystywania przyrody stało się popularne w kulturze greckiej, a następnie zostało przejęte przez wczesnochrześcijańskich pisarzy i utrwalona w kulturze Zachodu. Stąd, jego zdaniem, arogancka relacja człowieka do przyrody ma swe źródła w tradycji grecko-chrześcijańskiej⁶⁰¹.

Z tezą Passmore’a polemizuje Robin Attfield, który wskazuje na niekonsekwencję jego rozumowania. Attfield pyta: dlaczego chrześcijaństwo miało by przejąć myśl stoików o dowolnym używaniu przyrody, a odrzucić obecne w *Biblii* fragmenty mówiące o wartości bytów pozaludzkich, z której wypływa nakaz okazywania im szacunku? Uważa on, że Passmore interpretuje *Biblię* w sposób wybiórczy i pomija fragmenty wskazujące, iż byty pozaludzkie zostały stworzone zarówno dla człowieka, jak i dla nich samych⁶⁰². Na potwierdzenie swej opinii przywołuje fragment z *Księgi Rodzaju*, który mówi, że rośliny mają służyć za pokarm zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom, ptakom i gadom (Rdz 1,29-30). *Księga Hioba* mówi zaś o zatroskaniu Boga o trawę na bezludnym pustkowiu (Hi 38,26-27) oraz o trosce o dzikie zwierzęta (Hi 39,5). Jako wyjątkowy przykład troski Boga o całe stworzenie, którego człowiek jest tylko elementem, Attfield przywołuje *Psalm 104*⁶⁰³. Ponadto wskazuje on na zasadniczą różnicę występującą w *Nowym i Starym Testamencie* w sprawie stosunku do zwierząt. Chrześcijaństwo jednoznacznie odchodzi bowiem od judaistycznego podziału zwierząt i pokarmów na czyste i nieczyste oraz zakazuje składania Bogu ofiar ze zwierząt (Hbr 10,1-18)⁶⁰⁴. Stanowi to kolejny argument przeciwko ekologicznemu usprawiedliwianiu judaizmu, a obwinianiu chrześcijaństwa o kształtowanie relacji wrogich przyrodzie.

Bardzo krytycznie do chrześcijańskiej koncepcji przyrody odnosi się Donald Worster, którego zdaniem w tradycji tej przyroda ujmowana jest jako źródło duchowych zagrożeń, cielesnych pokus i zwierzęcych instynktów, które należy tłumaczyć⁶⁰⁵. Natomiast James Nash przyznaje z jednej strony, że teologia chrześcijańska nie przykładała większego znaczenia do ekosfery, która przez

⁶⁰⁰ Arystoteles, *Polityka*, księga 1, rozdz. 3, nr 7 (1256b), s. 35.

⁶⁰¹ Por. J. Passmore, *Man’s Responsibility for Nature*, s. 17-18.

⁶⁰² Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 26-27.

⁶⁰³ Por. tamże, s. 26.

⁶⁰⁴ Por. tamże, s. 31.

⁶⁰⁵ Por. D. Worster, *Nature’s Economy: A History of Ecological Ideas*, s. 27.

długi czas była postrzegana jako teologicznie i etycznie banalna i nieistotna. Świat fizyczny był zaś dla teologów chrześcijańskich albo samą tylko przestrzenią, w której dokonywała się historia zbawienia, albo jedynie zbiorem rzeczy, które nie posiadają większego znaczenia i wartości w oderwaniu od użyteczności dla człowieka⁶⁰⁶. Z drugiej zaś strony Nash mówi o chrześcijańskiej afirmacji stworzenia dzięki przyjęciu chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu. Wskazuje też, że chrześcijaństwo wprowadziło do praktyki życia swych wyznawców szacunek do stworzenia poprzez liturgię, hymny, muzykę liturgiczną, poezję religijną, legendy i sztukę⁶⁰⁷.

Uczestnicy debaty nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej wskazują też, że w tradycji judeochrześcijańskiej obecne jest silne przekonanie o zasadniczej różnicy między człowiekiem i całą resztą stworzenia. Dobitnie wyraził to Lynn White: „Człowiek i przyroda to dwie rzeczywistości”⁶⁰⁸. Jego zdaniem źródłem tego przekonania jest odejście na Zachodzie od przedchrześcijańskich kultów przyrody. „Wcześniej człowiek był częścią przyrody; teraz jest on eksploatatorem przyrody”⁶⁰⁹. Zdaniem White’a w mentalności ludzi Zachodu do dziś funkcjonuje przeświadczenie, że człowiek nie należy do przyrody i nie stanowi jej integralnej części⁶¹⁰. Pogląd o odrębności człowieka i przyrody podziela John Passmore. Jego zdaniem w tradycji judeochrześcijańskiej przyroda jest jednoznacznie różna od stwarzającego ją Boga. *Biblia* dostarcza też wielu argumentów potwierdzających wyjątkowość człowieka względem pozostałych stworzeń. Passmore podkreśla różne ujmowanie przyrody w tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Jego zdaniem judaizm, w odróżnieniu od wielu koncepcji chrześcijańskich, nie ustanawia niepokonywanej przepaści pomiędzy człowiekiem a pozostałymi stworzeniami. Twierdzi natomiast, że tradycja chrześcijańska, podkreślając różnice między człowiekiem i zwierzętami oraz podtrzymując przeświadczenie, iż jedynym celem przyrody jest służba człowiekowi, stworzyła podstawy dla bardziej aroganckiego stosunku człowieka do świata, niż ma to miejsce w tradycji judaistycznej⁶¹¹. Podobne stanowisko zajmuje James Nash, który również wskazuje na odmienną rolę człowieka i świata w myśli chrześcijańskiej. Uważa, że najwyraźniej przejawia się ona w rozróżnieniu pomiędzy

⁶⁰⁶ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 72; por. także J. Nash, *Toward the Ecological Reformation of Christianity*, s. 5-6.

⁶⁰⁷ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 80.

⁶⁰⁸ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁶⁰⁹ Tamże.

⁶¹⁰ Por. tamże, s. 1206.

⁶¹¹ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 11-12.

ciałem i duszą, elementem materialnym i duchowym, światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym, przyrodą i człowiekiem, sferą świecką i duchową, stworzeniem i odkupieniem, a nawet kobietą i mężczyzną. Nash podkreśla jednak, że nawet w średniowieczu powszechnie akceptowana była koncepcja wielkiego łańcucha bytów (*scala naturae*), która łączyła przeciwstawne tendencje i podkreślała pełnię, ciągłość i hierarchię stworzeń⁶¹².

Inne zdanie na temat źródeł odmienności człowieka i przyrody ma Baird Callicott, który uważa, że podstaw dualizmu człowieka i świata należy szukać nie w tradycji judeochrześcijańskiej, lecz w filozofii greckiej. Wskazuje, że już Pitagoras w VI wieku przed Chrystusem przedstawił koncepcję duszy, która nie tylko była oddzielna i różna od ciała, ale nawet była istotowo mu obca i antagonistyczna względem niego. Zdaniem Pitagorasa dusza znalazła się bowiem na świecie w wyniku grzechu i jej celem jest uwolnienie się z materialnego świata oraz powrót do świata boskiego. Callicott twierdzi, że myśl tę wzmocnił jeszcze Platon, sugerując w *Kratylosie*, że ‘ciało’ (*soma*) pochodzi od ‘grób’ (*sema*). Tak więc ciało jest grobem i więzieniem duszy. Pitagorejska i platońska koncepcja nieśmiertelnej duszy, która pochodzi nie z tego świata i jest istotowo mu obca, miała zdaniem Callicotta ogromny wpływ na ujmowanie przyrody w świecie Zachodu. Arogancką relację do przyrody najbardziej ukształtowało – jego zdaniem – przekonanie, że świat fizyczny jest miejscem próby dla duszy. Jeśli bowiem ciało jest więzieniem i grobem duszy, to prostą tego konsekwencją jest pogarda dla świata, jako źródła wszelkich nieszczęść i zepsucia, miejsca niewoli, lęku i odrazy⁶¹³.

Konsekwencją odrzucenia poglądu, że człowiek należy do świata i stanowi integralną jego część oraz przyjęcia poglądu, że jest on radykalnie od świata różny, jest poszukiwanie miejsca, jakie przysługuje człowiekowi. Większość uczestników debaty nad *tezą Lynna White’a* uważa, że tradycja biblijna ukształtowała antropocentryczną koncepcję zachodniego świata, która usprawiedliwia arogancję człowieka wobec przyrody. White twierdzi, że „chrześcijaństwo jest najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat. (...) Człowiek, w dużej mierze, dzieli Bożą transcendencję względem przyrody”⁶¹⁴. Podobnego zdania jest Ian McHarg, który twierdzi, że podstaw zachodniego antropocentryzmu należy szukać w biblijnym opisie stworzenia. *Księga Rodzaju* mówi bowiem, że jedynie człowiek został stworzony na obraz Boga; otrzymał absolutną władzę nad przyrodą ożywioną i nieożywioną oraz nakaz czynienia sobie ziemi podanej (Rdz 1).

⁶¹² Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 72-73.

⁶¹³ Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 182.

⁶¹⁴ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

Keith Thomas, przeciwnik tezy Lynna White'a, nie neguje wprawdzie antropocentrycznych źródeł nadużyć względem przyrody, wskazuje jednak, że chrześcijaństwo nie jest jedyną religią głoszącą, iż człowiekowi przysługuje szczególnie miejsce w świecie. Thomas uważa, że wyrosły z tradycji judeochrześcijańskiej antropocentryzm jest ambiwalentny w stosunku do przyrody. *Biblia* wprawdzie daje człowiekowi prawo do panowania nad światem, jednak nakłada na niego obowiązek troski i odpowiedzialności za powierzony mu przez Boga świat⁶¹⁵. Podobne stanowisko zajmuje James Nash, który utrzymuje, że konsekwencją chrześcijańskiego antropocentryzmu jest zarówno inicjowanie, jak i racjonalizowanie zniszczeń względem przyrody⁶¹⁶.

Zupełnie innego zdania jest Robin Attfield, który twierdzi, że zarówno *Stary*, jak i *Nowy Testament* w wielu miejscach kwestionują sugerowany przez Lynna White'a antropocentryzm (Ps 104; Hi 39; Hi 41). Attfield wyróżnia antropocentryzm metafizyczny i normatywny. Stwierdza, że White, chociaż nie mówi tego wprost, zasadniczo odnosi się do antropocentryzmu metafizycznego uznającego centralną pozycję człowieka w świecie stworzonym na jego wyłączność. Rzadko natomiast obwinia chrześcijaństwo o antropocentryzm normatywny, który głosi, że żadne istoty oprócz człowieka (i ewentualnie Boga) nie posiadają statusu moralnego oraz że ocenie moralnej podlegają jedynie celowe działania człowieka w przyrodzie⁶¹⁷.

Dyskusja ta prowadzi do polaryzacji stanowisk na temat właściwego miejsca człowieka w świecie. Lynn White uważa, że wyjątkowa pozycja człowieka ufundowana na biblijnym opowiadaniu o stworzeniu wskazuje, że człowiek nie należy do przyrody, ale jest jej panem, który może wykorzystywać ją dla zaspokojenia swoich najdrobniejszych kaprysów⁶¹⁸. W innym miejscu White stwierdza, że „człowiek i przyroda to dwie rzeczywistości, a człowiek jest tu panem”⁶¹⁹. Ludzką władzę nad zwierzętami uzasadnia on biblijnym nakazem skierowanym do człowieka, by nadał zwierzętom nazwy (Rdz 2,20)⁶²⁰. Passmore zgadza się z opinią White'a o zwierzchnictwie człowieka nad światem. Nie uzasadnia go jednak, jak robi to White, odnosząc się do *Księgi Rodzaju* i tradycji judaistycznej. Tezę swą argumentuje, odnosząc się do poglądów stoików i chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu – przyjęciu przez Boga-Jezusa

⁶¹⁵ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 24.

⁶¹⁶ Por. J. Nash, *Toward the Ecological Reformation of Christianity*, s. 6.

⁶¹⁷ Por. R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 41.

⁶¹⁸ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

⁶¹⁹ Tamże, s. 1205.

⁶²⁰ Por. tamże.

ludzkiej natury oraz na przekonaniu, że wszystko zostało stworzone ze względu na człowieka. Zdaniem Passmore'a usprawiedliwia to absolutną władzę człowieka nad światem⁶²¹. Podobną opinię prezentuje Max Nicholson, który twierdzi, że człowiek jest zdobywcą przyrody wyposażonym przez Boga w „mandat do zachowywania się jak najniebezpieczniejszy ziemski szkodnik”⁶²².

Odmienne stanowisko w sprawie pozycji człowieka w świecie zajmuje Robin Attfield. Przyznaje on wprawdzie, że człowiekowi przysługuje wyjątkowa pozycja i że jest on panem stworzenia, krytycznie odnosi się jednak do przedstawianych przez wielu zwolenników tezy Lynna White'a interpretacji biblijnej koncepcji panowania człowieka nad światem jako władzy absolutnej. Jego zdaniem *Biblia* nie dostarcza argumentów potwierdzających taki styl zwierzchnictwa, a wręcz odwrotnie. Biblijny władca nie jest absolutnym panem, który może dowolnie egzekwować swoje rządy. Jego władza została mu delegowana przez Boga, przed którym jest on odpowiedzialny za sposób, w jaki ją sprawuje. Jeśli władca nie uwzględnia wyznaczonych mu przez Boga zasad, Ten przysłał proroków, którzy go napominają. Jeśli zaś nie reflektuje się, to Bóg go karze lub nawet wskazuje w jego miejsce nowego władcę, jak zrobił to, zastępując nieposłusznego króla Saula królem Dawidem. *Biblia* nie pozostawia wątpliwości, że pełnia władzy i majestatu należy nie do króla, ale do Boga (1Krn 29,11-14). Zdaniem Attfielda lektura *Biblii* nie pozostawia wątpliwości, że nie da się jej pogodzić z radykalnym antropocentryzmem, w myśl którego wszystko zostało stworzone jedynie dla człowieka. *Biblia* nie wspiera też stylu obecności człowieka w świecie jako absolutnego despoty, który wykorzystuje przyrodę w niczym nieskrępowany sposób, zależnie od swego upodobania⁶²³. Podobną opinię wyraża Baird Callicott. Dystansuje się on od stylu obecności człowieka w świecie jako absolutnego pana, który ze względu na to, że został stworzony jako *imago Dei*, ma prawo do bezwzględnego podporządkowania sobie przyrody⁶²⁴.

Uczestnicy debaty nad tezą Lynna White'a mają też odmienne zdania w sprawie stylu relacji człowieka do świata. White jest przekonany, że zachodnie chrześcijaństwo sprzyja aktywnej roli człowieka względem przyrody, podczas gdy wschodnia tradycja chrześcijańska prowadzi do jej kontemplacji. Uwyrażnia się to w stylu świętości obu chrześcijańskich tradycji. Święty łańciński – działa, podczas gdy święty bizantyjski – kontempluje. White dopatruje się w tym przyczyn agresywnej mentalności względem przyrody, którą obserwuje się na Zachodzie. Jako przykłady takiej relacji podaje zastosowanie w chrześcijań-

⁶²¹ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 12-13, 21.

⁶²² M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 264.

⁶²³ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 26-28.

⁶²⁴ Por. J. B. Callicott, *Genesis Revisited...*, s. 70-71.

skiej Europie nowej techniki rolnej w postaci głębokiej orki oraz wprowadzenie nowego rodzaju frankońskich kalendarzy⁶²⁵. Bardzo radykalnie o stosunku człowieka do przyrody mówi też Ian McHarg. Obwinia on tradycję judeochrześcijańską o kształtowanie wrogiej relacji człowieka do przyrody. Jego zdaniem prowadzi to do traktowania świata jedynie jako rezerwuaru dóbr niezbędnych do zaspakajania ludzkich przyjemności, grabieży oraz gwałtów na przyrodzie⁶²⁶. Nieco mniej radykalny jest Max Nicholson, który wprawdzie obwinia chrześcijaństwo o usprawiedliwianie prawa człowieka do bezwzględnej panowania nad przyrodą, wskazuje jednak na pewne ograniczenia w tej kwestii, jakie nakłada *Biblia*⁶²⁷. John Passmore stoi zaś na stanowisku, że biblijny styl relacji człowieka do świata można interpretować w sposób umiarkowany lub radykalny. Sam opowiada się za tym drugim, w myśl którego człowiekowi przysługuje niemal boska władza nad światem, który istnieje jedynie po to, by służyć człowiekowi. Może on używać go w niczym nieskrępowany sposób. Zdaniem Passmore'a relacja taka bardzo przypomina nowożytne podejście do przyrody zaproponowane przez Francisca Bacona⁶²⁸. Zachodnia arogancja człowieka wobec przyrody prowadzi do tego, że „człowiek myśli o przyrodzie bardziej jak o «niewolnicy, która ma być zgwałcona», niż jak o «partnerce, która ma być otaczana czułą opieką»”⁶²⁹.

Elsbeth Whitney krytycznie odnosi się do opinii White'a na temat aktywnej i agresywnej relacji człowieka względem przyrody, którą White określa nawet 'pełnym przemocy atakiem' na przyrodę⁶³⁰. Whitney krytykuje język używany przez White'a, w którym, opisując działania człowieka, przedstawia je w sposób aktywny i agresywny. Mówiąc zaś o przyrodzie, White podkreśla jej pasywność, nie docenia on, zdaniem Whitney, aktywności przyrody i jej wpływu na człowieka poprzez zmiany klimatyczne, erozję gleb, deforestację... Whitney jest przekonana, że White w swych publikacjach ukazuje jednostronne oddziaływanie ludzkiej kultury na świat przyrody i nieświadomie popada we wzajemne przeciwstawianie sobie człowieka i przyrody, które sam krytykuje⁶³¹. W podobnym duchu wypowiada się Robin Attfield, który kwestionuje opinię White'a, że wprowadzenie głębokiej orki spowodowało bardziej 'eksploatacyjne'

⁶²⁵ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205-1206.

⁶²⁶ Por. I. L. McHarg, *A Quest for Life. An Autobiography*, s. 210.

⁶²⁷ Por. M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 264-265.

⁶²⁸ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 17-18.

⁶²⁹ Tamże, s. 5.

⁶³⁰ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁶³¹ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 323-324.

podejście do przyrody ze strony mieszkańców Europy. Attfielda nie przekonuje argumentacja White'a, pyta więc: „jeśli użytkownicy lekkich pługów mogą być uznani za 'część przyrody', (...) dlaczego sytuacja tak bardzo zmieniła się wraz z wprowadzeniem ciężkiego pługa?”⁶³². Podobnie nie przekonuje Attfielda twierdzenie White'a, że wprowadzone w VIII w. kalendarze frankońskie, których ilustracje podkreślały aktywność człowieka względem przyrody, miałyby znacząco wpłynąć na zmianę relacji człowieka do przyrody oraz kształtować świadomość odrębności człowieka od świata. Attfield twierdzi, że współczesne badania nie potwierdzają tezy, iż wśród ówczesnych Europejczyków nastąpiła zauważalna różnica w tych kwestiach wraz z wprowadzeniem głębokiej orki czy frankońskich kalendarzy.

Krytycznie wobec stanowiska o ekskluzywnie zachodniej relacji, która charakteryzuje się bezwzględną agresją człowieka wobec środowiska, wypowiada się Yi-Fu Tuan, który twierdzi, że stawiana przez wielu zwolenników tezy Lynna White'a diagnoza przyczyn agresywnej relacji człowieka do przyrody jest mylna. Badając środowisko w różnych regionach kuli ziemskiej, Tuan nie znajduje potwierdzenia dla tezy, że zniszczenia przyrody na terenach będących pod wpływem tradycji judeochrześcijańskiej są znacząco większe, niż w przypadku regionów będących pod wpływem innych tradycji religijnych. Dla potwierdzenia swego stanowiska przywołuje rolę australijskich aborygenów w wytępieniu wielu gatunków torbaczy, czy skutki działalności Maorysów, którzy wytępiili nieletnie ptaki Moa na Nowej Zelandii⁶³³. Ponadto Yi-Fu Tuan jest zdania, że nawet jeśliby uznać, że przyczyną niszczycielskiej relacji człowieka do przyrody jest tradycja judeochrześcijańska, to chrześcijańskie przeświadczenie o prawie człowieka do bezwzględnego wykorzystywania przyrody przez wieki było bardziej kwestią teoretycznych przekonań, niż rzeczywistych działań. Tuan jest przekonany, że ze względu na brak realnych możliwości oddziaływania na przyrodę, destrukcyjna aktywność Europejczyków czekała przez wieki na apogeum swej nieodpowiedzialnej działalności⁶³⁴.

Podobnie krytycznie wobec oceny stawianych przez zwolenników Lynna White'a, wypowiada się Robin Attfield. Jego zdaniem przyczyn agresywnej relacji względem przyrody należy szukać gdzie indziej. *Biblia* nakłada bowiem wiele ograniczeń na relacje człowieka do przyrody. Attfield stwierdza wręcz, że

uwagi White'a, iż w chrześcijaństwie Bóg pragnie, by człowiek wykorzystywał przyrodę «dla właściwych sobie celów» i że wraz z wyparciem pogaństwa przez

⁶³² R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 38.

⁶³³ Por. Yi-Fu Tuan, *Environmental Attitudes*, s. 222.

⁶³⁴ Por. Yi-Fu Tuan, *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour...*, s. 99.

chrześcijaństwo «stare zahamowania przed eksploatacją przyrody zostały przełamane» są w najlepszym przypadku mylące, tak długo, jak długo chrześcijanie nie zapomną *Starego Testamentu*⁶³⁵.

Przypomina on, że tradycja chrześcijańska dostarcza licznych przykładów prośrodowiskowych relacji do przyrody. Podkreśla przy tym, że wątpliwe jest określanie ich jako nielicznych wyjątków, jak czyni to wielu zwolenników tezy, iż chrześcijaństwo jest głównym odpowiedzialnym za obecny kryzys ekologiczny⁶³⁶. Attfield przyznaje wprawdzie, że chociaż *Biblia* nie formułuje jednoznacznego nakazu troski człowieka o przyrodę w formie przykazania, to jednak jednoznacznie wyklucza despotyczną dominację człowieka nad światem, którą wielu uczestników debaty jej przypisuje⁶³⁷.

Przeciwnicy tezy Lynn White'a są zdania, że zachodni styl obecności człowieka w świecie, tj. stosunek człowieka do przyrody ożywionej i nieożywionej nie jest pod tak silnym wpływem tradycji judeochrześcijańskiej, jak sugerują to zwolennicy White'a. Nie jest też konsekwencją treści zawartych w *Biblii*, które – ich zdaniem – zwolennicy White'a przywołują wybiórczo i interpretują wbrew tej tradycji religijnej. Wielu przeciwników White'a uważa, że *Stary* i *Nowy Testament* kształtują zrównoważoną relację człowieka do przyrody. Keith Thomas przywołuje fragment *Księgi Przysłów*, który wyraźnie wskazuje na zobowiązania człowieka względem zwierząt: „Prawy uznaje potrzeby swych bydła, a serce nieprawych okrutne” (Prz 12,10). Fragment z *Księgi Ozeasza* zwraca zaś uwagę, że stroną zawartego przez Boga przymierza nie jest tylko człowiek. Bóg zawarł je bowiem także z innymi istotami: „W owym dniu zawrę z nią przymierze, ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi” (Oz 2,20)⁶³⁸. Elspeth Whitney twierdzi zaś, że trudno jest znaleźć biblijne usprawiedliwienie dla poglądów White'a zarówno we współczesnej interpretacji *Biblii*, jak i w średniowiecznych jej wersjach⁶³⁹. Podobnie jak James Nash, jest ona zdania, że stosunek chrześcijaństwa do przyrody w okresie średniowiecza – czasie uznanym przez White'a za przełomowy w kształtowaniu relacji Europejczyków do przyrody – jest ambiwalentny. Chrześcijaństwo wprawdzie usprawiedliwiało prawo człowieka do używania przyrody, ale jednocześnie nakładało ograniczenia, które miały służyć umiarkowanej jej eksploatacji. Wprawdzie kultura eu-

ropejska w tym okresie wspierała panowanie człowieka nad przyrodą bardziej niż inne kultury, jednak – zdaniem Whitney – różnice w podejściu do przyrody u przedstawicieli różnych kultur tego czasu nie wydają się być znaczne⁶⁴⁰.

Elspeth Whitney jest zdania, że przywołany przez White'a⁶⁴¹ w *Historical Roots...* przykład św. Franciszka z Asyżu, który zachęca do pokory człowieka względem innych istot żywych i ustanawia demokrację między wszystkimi boskimi stworzeniami, nie jest pojedynczym wyjątkiem w tradycji chrześcijańskiej⁶⁴². James Nash wspiera tę tezę, wskazując, że chrześcijaństwo obfituje w historii świętych, którzy wykazują wyjątkową wrażliwość ekologiczną. Nash jest zdania, że obecne w kulturze Zachodu legendy na temat świętych i ich relacji do przyrody przez wieki kształtowały świadomość ekologiczną chrześcijan i zachęcały wiernych do naśladowania postaw świętych patronów⁶⁴³.

W dyskusji uczestników debaty na temat celu przyrody pojawiają się trzy zasadnicze stanowiska:

1. przyroda służy jedynie zaspokajaniu potrzeb człowieka i przysługuje jej wartość tylko ze względu na niego;
2. przyroda posiada niezależną od człowieka wartość, a jej celem nie jest zaspokajanie potrzeb człowieka;
3. przyroda posiada wewnętrzną wartość, służy człowiekowi, ale nie jest to jej jedyny cel.

Wydaje się, że stanowiska White'a i Worstera kwalifikują biblijny obraz świata do pierwszej, najbardziej radykalnej możliwości. Sposób, w jaki White interpretuje *Księgę Rodzaju* sugeruje, że człowiek nie musi liczyć się z pozbawioną wartości przyrodą i może dowolnie jej używać. Taka interpretacja wartości i celu przyrody, zdaniem White'a i Worstera, leży u podstaw zachodniej arogancji człowieka względem świata. John Passmore wydaje się zajmować stanowisko, które przystaje do drugiego wariantu. W myśl jego interpretacji *Starego Testamentu* celem przyrody nie jest służba człowiekowi, a nieprzyjazna przyrodzie relacja wynika nie z *Księgi Rodzaju*, ale z filozofii greckiej, utrwalonej w kulturze Zachodu przez chrześcijaństwo. Robin Attfield z kolei wydaje się prezentować trzeci wariant – wskazuje na niezależną od człowieka wartość przyrody, przyznając jednocześnie, że zasadniczym, choć nie jedynym, jej celem jest służba człowiekowi.

⁶³⁵ R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 25.

⁶³⁶ Por. R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 44.

⁶³⁷ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 31.

⁶³⁸ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 24.

⁶³⁹ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 164-165.

⁶⁴⁰ Por. tamże, s. 167; por. także J. Nash, *Toward the Ecological Reformation of Christianity*, s. 6.

⁶⁴¹ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

⁶⁴² Interesujące zestawienie cytatów na temat poszanowania przyrody zebrał J. Matthew Sleeth. Większość przytoczonych fragmentów pochodzi z pism teologicznych tradycji judeochrześcijańskiej oraz osób identyfikujących się z tą tradycją. Por. J. M. Sleeth, *Teachings on Creation through the Ages*, w: M. G. Maudlin, M. Baer et al. (red.), *The Green Bible*, s. I-98 – I-114.

⁶⁴³ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 80.

Trudniej zakwalifikować stanowisko Jamesa Nasha, gdyż z jednej strony odmawia on przyrodzie wewnętrznej, niezależnej od człowieka wartości, z drugiej zaś wskazuje na afirmację przyrody przez chrześcijański dogmat o Wcieleniu oraz życie liturgiczno-duchowe Kościoła, co nakazywałoby przypisać mu zarówno drugi, jak i trzeci wariant modelu świata. Najprawdopodobniej wynika to stąd, że nie przedstawia on swojej opinii, lecz prezentuje różne stanowiska obecne w długiej tradycji chrześcijańskiej.

Doktryna chrześcijańska, inaczej niż sugeruje to wielu zwolenników *tezy Lynna White'a*, nie ogranicza celu stworzenia świata jedynie do służby człowiekowi. Oficjalna interpretacja *Biblii* nie pozostawia wątpliwości, że Bóg nie stworzył świata, jedynie po to, by bezwarunkowo zaspakajał ludzkie potrzeby. Bóg stworzył go także „dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich udziela stworzeniom”⁶⁴⁴. Ostatecznym celem stworzenia jest więc to, by Bóg „będący Stwórcą wszystkiego, stał się ostatecznie ‘wszystkim we wszystkich’ (1Kor 15,28), zapewniając równocześnie i własną chwałę, i nasze szczęście”⁶⁴⁵. Chrześcijańska koncepcja celu przyrody wskazuje więc na dwa powody stworzenia świata: objawienie Bożej chwały oraz służba człowiekowi.

Człowiek może korzystać z przyrody, ma jednak obowiązek troszczyć się o stworzenie, które powinien Bogu ofiarować⁶⁴⁶. Sobór Watykański II uczy, że człowiek jest zobowiązany do troski o Ziemię ponieważ daje ona pewne wyobrażenie i zapowiedź ‘nowej ziemi’ obiecanej przez Boga.

Słyszmy wprawdzie, że na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci. Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzniesła owe ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata⁶⁴⁷.

Chrześcijańska nauka o stworzeniu staje więc w sprzeczności z pogardą dla stworzeń oraz z opinią niektórych zwolenników *White'a*, że chrześcijanie nie troszczą się o ‘ten świat’, ponieważ zabiegają jedynie o ‘tamten świat’⁶⁴⁸. *Księga Rodzaju* wielokrotnie przypomina, że wszystko, co stworzył Bóg ‘było dobre’

⁶⁴⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 239.

⁶⁴⁵ Tamże, nr 294.

⁶⁴⁶ Por. tamże, nr 358.

⁶⁴⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, Poznań: Pallottinum 2002, nr 39.

⁶⁴⁸ Por. I. L. McHarg, *Man and Environment* (1963), s. 8.

i ‘bardzo dobre’ (Rdz 1,4. 10. 12. 18. 21. 31). Kościół konsekwentnie broni prawdy o dobroci stworzenia, w tym także świata materialnego⁶⁴⁹.

Biblia jednoznacznie ukazuje niezależną od człowieka wartość przyrody i nakazuje ją szanować⁶⁵⁰. Wartość przyrody i szacunek dla niej wypływa z miłości, jaką darzy ją Bóg⁶⁵¹. Miłość Boża nie ogranicza się bowiem, jak sugerują krytycy chrześcijańskiego obrazu świata, jedynie do człowieka – ponieważ Bóg kocha cały świat: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16) oraz „Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła” (Ps 145,9). Najdobitniej miłość Boga do całego świata ukazuje *Księga Mądrości*:

Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, byłbyś tego nie uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia! (Mdr 11,24-26).

Bożą miłość i troskę o całe stworzenie ukazuje także *Nowy Testament*, który głosi, że zwierzęta i rośliny nie są Bogu obojętne i pozbawione wartości. Ewangelie wspominają, że Bóg interesuje się losem zwierząt: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A przecież żaden z nich bez woli Ojca waszego nie spadnie na ziemię” (Mt 10,29; por. Łk 12,6). Ewangelia mówi też o Bożej trosce o rośliny:

Przypatrzcie się liliom na polu, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swoim przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele na polu, które dziś jest, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, to czyż nie tym bardziej was, malej wiary? (Mt 6,28-30; por. Łk 12,27-28).

Biblia jest jednak jednoznaczna w sprawie uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie. Bóg troszczy się bowiem o niego bardziej niż o lilie (Mt 6,30), a ponadto stwierdza: „Jesteście ważniejsi niż wiele wróbli” (Mt 10,31; por. Łk 12,7).

⁶⁴⁹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 299. Szerzej o ważności dla chrześcijan ‘tego świata’, jako miejsca, gdzie dokonuje się ich zbawienie pisze M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992.

⁶⁵⁰ Por. E. F. Davis, *Knowing Our Place on Earth: Learning Environmental Responsibility from the Old Testament*, w: M. G. Maudlin, M. Baer et al. (red.), *The Green Bible*, s. I-58 – I-71.

⁶⁵¹ Por. B. B. Taylor, *The Dominion of Love*, w: M. G. Maudlin, M. Baer et al. (red.), *The Green Bible*, s. I-86 – I-90.

Ewangelista Marek, opisując scenę kuszenia Jezusa na pustyni, ukazuje pełną harmonię Jezusa ze światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym: „Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu” (Mk 1,13). Jezus już realizuje sposób doskonale harmonijnej obecności człowieka w świecie, do którego – jak naucza chrześcijaństwo – wezwani są wszyscy ludzie. Powrót do rajskiej harmonii człowieka z przyrodą zapowiada już na sześć wieków przed Chrystusem prorok Izajasz:

Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem,
pantera z kozłębem razem leżeć będą,
cielę i lew paść się będą społem
i mały chłopiec będzie je poganiał.
Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie,
młode ich razem będą legały.
Lew też jak wół będzie jadał słomę.
Niemowlę igrzać będzie na norze kobry,
dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii. (Iz 11,6-8).

Przywołując zaledwie kilka fragmentów ze *Starego* i *Nowego Testamentu*, trudno oprzeć się wrażeniu, że wielu zwolenników tezy Lynna White'a selektywnie wybiera urywki *Pisma Świętego*, by nimi uzasadnić taki chrześcijański model świata, który przystawałby do ich tezy, że odpowiedzialność za współczesny kryzys ekologiczny ponosi chrześcijaństwo⁶⁵². W myśl zaproponowanej przez nich interpretacji tradycja judeochrześcijańska odbiera bowiem przyrodzie wartość, pozwala traktować ją agresywnie i bezwzględnie niszczyć, przyznaje człowiekowi status absolutnego pana i władcy przyrody oraz zwalnia go z jakiegokolwiek troski o przyrodę. Nakreślony w ten sposób obraz świata zdaje się jednak nie znajdować potwierdzenia w naukowych opracowaniach z zakresu bibliistyki⁶⁵³. Badania prowadzone przez wielu biblistów żydowskich, katolickich i protestanckich zgodnie potwierdzają, że biblijny obraz świata ukazuje łączność człowieka z pozostałymi stworzeniami⁶⁵⁴ oraz jego obowiązki względem

⁶⁵² Interesującą próbą całościowego spojrzenia na *Biblię* w kluczu ekologicznym jest *The Green Bible*. Jest to publikacja zawierająca pełny tekst *Pisma świętego*, w którym wyróżniono kolorem zielonym ponad tysiąc wersetów biblijnych, które mówią o poszanowaniu przyrody. Por. M. G. Maudlin, M. Baer et al. (red.), *The Green Bible*, New York: HarperOne 2008.

⁶⁵³ Por. R. Bauckham, *Modern Dominion of Nature – Historical Origins and Biblical Critique*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 32-50; por. także R. Page, *The Fellowship of All Creation*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 97-105.

⁶⁵⁴ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 139, 141.

przyrody⁶⁵⁵. Theodore Hiebert powie nawet, że powołanie człowieka wyraża się w służbie przyrodzie i zależności od niej⁶⁵⁶.

Nie tylko bibliści potwierdzają przyjazny przyrodzie, biblijny obraz świata, który radykalnie różni się od interpretacji zaproponowanej przez zwolenników tezy Lynna White'a. Uczeni badający literaturę wczesnochrześcijańską także wskazują, że już pierwsi chrześcijanie mieli świadomość obowiązku troski o przyrodę, więzi łączącej człowieka ze stworzeniem oraz ograniczeń w korzystaniu z przyrody. George Ovitt twierdzi, że gruntowne badania na temat *Heksameronu* i towarzyszącej mu literatury – włączając w to komentarze Ambrożygo z Mediolanu, Augustyna z Hippony i Bedy Czcigodnego na temat *Księgi Rodzaju*, podobnie jak pisma Tomasza z Akwinu – nie potwierdzają stanowiska Lynna White'a o biblijnym usprawiedliwianiu agresywnych relacji względem przyrody. Pisarze średniowieczni wprawdzie widzieli w *Księdze Rodzaju* potwierdzenie, że przyroda została stworzona m.in. na użytek człowieka, był on jednak zobowiązany do korzystania z niej racjonalnie i moralnie. Najważniejszym przesłaniem średniowiecznych tekstów na temat *Księgi Rodzaju* było przekonanie, że przyroda przypomina człowiekowi o potędze Boga i uczy go moralnych zachowań. Nieuzasadnione i przesadne wykorzystywanie przyrody łączono w średniowieczu z grzechem pierwszych rodziców, było też przeciwstawiane pierwotnej harmonii obecnej w Edenie. Zdaniem George'a Ovitta średniowieczny styl relacji człowieka z przyrodą można określić bardziej jako 'etykę wzajemnego partnerstwa człowieka i przyrody' niż 'etykę jej eksploatacji'⁶⁵⁷.

Przekaz *Księgi Rodzaju* był w średniowieczu postrzegany jako zachęta do równowagi i harmonii, nie zaś do nieograniczonego panowania nad przyrodą. Warto zauważyć, że przywoływany w kontekście ekologicznym fragment *Księgi Rodzaju*: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28) zarówno w średniowiecznej tradycji judaistycznej, jak i średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej niemal nigdy nie był stosowany dla usprawiedliwienia technicznego panowania człowieka nad przyrodą⁶⁵⁸. Powyższe badania stawiają więc pod znakiem zapytania opinię na temat wpływu

⁶⁵⁵ Por. L. Greenspoon, *From Dominion to Stewardship?*, s. 165; por. także C. Pardee, *Making Earth Heaven...*, s. 127; J. Key, *Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible*, „Annals of the Association of American Geographers” 79(1989)2, s. 214-232. Dobrą prezentację poglądów na temat nieporozumień w sprawie biblijnych interpretacji relacji człowieka do przyrody przedstawia C. Wybrow, *The Bible, Baconianism, and Mastery over Nature: The Old Testament and its Modern Misreading*, New York: Peter Lang International Academic Publishers 1992.

⁶⁵⁶ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 140-141.

⁶⁵⁷ Por. G. Ovitt, *The Restoration of Perfection. Labor and Technology in Medieval Culture*, London: Rutgers University Press 1987, s. 70-85.

⁶⁵⁸ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 164-165.

tradycji judeochrześcijańskiej, a szczególnie *Księgi Rodzaju*, na zaistnienie współczesnego kryzysu ekologicznego. Staje się to tym bardziej kontrowersyjne, jeśli biblijny obraz świata uzna się za jedyne sprawcę kryzysu, jak sugeruje to Lynn White i jego zwolennicy.

Odnosząc się do szczegółowych zagadnień dotyczących modeli obrazu świata, przyjętych przez uczestników debaty, należy zwrócić uwagę na kontrowersyjną tezę samego White'a. Twierdzi on bowiem, że momentem przełomowym dla cywilizacji Zachodu w kształtowaniu agresywnej relacji człowieka do przyrody było wprowadzenie nowej techniki agrarnej (głębokiej orki) oraz frankońskiego kalendarza. Oba te czynniki, zdaniem White'a, przyczyniły się w VII-VIII w. do ukształtowania agresywnej i aktywnej relacji człowieka względem świata, odchodząc tym samym od pasywnej i harmonijnej postawy Europejczyków w okresie przed wprowadzeniem tych zmian⁶⁵⁹. Badania przeprowadzone przez Petera Harrisona wskazują jednak, że nie ma naukowego uzasadnienia dla łączenia nowego rodzaju pługów i kalendarza ze zmianą podejścia człowieka do przyrody. Jego zdaniem wynalazki te należy interpretować jako uniwersalną tendencję obecną we wszystkich kulturach, której celem jest sprawniejsze zaspokajanie ludzkich potrzeb. Błędem byłoby natomiast łączenie ich z religijnymi wierzeniami, czy jakimikolwiek innymi motywami, prócz chęci zdobycia pożywienia, schronienia oraz powiększania komfortu życia człowieka⁶⁶⁰.

Komentarza domaga się także dyskusja na temat celu przyrody oraz źródeł dualizmu świata i odrębności człowieka od stworzeń, które prowadzą do przyznania człowiekowi uprzywilejowanego miejsca w świecie. Wielu uczonych w tych dwóch kwestiach dopatruje się przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego. Tradycja judeochrześcijańska, jak przedstawiono to powyżej, jednoznacznie wskazuje na wyjątkową pozycję człowieka w świecie. Jednocześnie podkreśla jednak, że pozycja ta nie jest absolutna. Myśl chrześcijańska wielokrotnie potwierdza związek człowieka ze światem zwierząt i roślin oraz jego zobowiązania wobec tego świata. Obecny w biblijnym obrazie świata dualizm wydaje się więc nie być tak radykalny, jak chcieliby widzieć go zwolennicy White'a.

Różnego rodzaju dualistyczne koncepcje obecne są w filozofii europejskiej od samych jej początków. Myśl o dwóch przeciwstawnych zasadach rządzących światem głosili już w VI i V w. przed Chrystusem: Heraklit (życie i śmierć; wojna i pokój), Empedokles (miłość i nienawiść) i Anaksagoras (dobro i zło). Inny rodzaj dualizmu do filozofii greckiej wprowadzili Leucyp i Demokryt. Arystoteles przytacza ich poglądy w *Metafizyce*: „Elementami są pełnia i próż-

nia, nazywając jedno bytem, a drugie niebytem; pełnia i ciała stałe to byt, próżnia to niebyt⁶⁶¹. Koncepcję atomistów rozwinęli pitagorejczycy, przyjmując dziesięć zasad, które – jak określił to Arystoteles – uporządkowali w dwóch przeciwstawnych szeregach: ograniczone i nieograniczone; parzyste i nieparzyste; jedno i wiele; prawe i lewe; męskie i żeńskie; spoczynek i ruch; proste i krzywe; światłość i ciemność; dobre i złe; kwadrat i prostokąt⁶⁶². Szkoła pitagorejska uznawała, że rzeczy składają się z dwóch przeciwstawnych pierwiastków, a przeciwieństwa uznawali za zasady rzeczy. Jedną z najbardziej skrajnych postaci dualizmu głosił Parmenides, wprowadzając pojęcie bytu i niebytu⁶⁶³. Platon rozwinął tę koncepcję, ujmując świat jako rzeczywistość inteligibilną i materialną. Konsekwencją dualistycznego obrazu świata Platona jest dualistyczny obraz człowieka, w którym dusza i ciało nie stanowią jedności, ale są sobie przeciwstawne, ponieważ należą do różnych światów. Później koncepcję tę rozwinął Plotyn, a Augustyn z Hippony wprowadził ją i spopularyzował w myśli chrześcijańskiej⁶⁶⁴.

Jednym z największych promotorów dualizmu w starożytnej myśli europejskiej jest Platon. Jego dualizm wyraźnie ujawnia się w antagonizmie duszy i ciała. W *Kratylis* Platon wkłada w usta Sokratesa słowa, które podkreślają ten dualizm, porównując ciało do więzienia duszy:

Niektórzy wyjaśniają, że ciało (*σώμα*) jest grobem (*σῆμα*) duszy, gdzie ona przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak (*σημαίνει*) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (*σήμα*). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo według nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocną osłonę podobną do więzienia, aby się w nim zachować (*σώζηται*) dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa *τὸ σῶμα* (przechowanie, osłona) i nie ma potrzeby wprowadzania tu ani jednej litery⁶⁶⁵.

Akcentowanie przez Platona, że ciało jest więzieniem duszy i jest jej istotowo obce wprowadza do kultury europejskiej przekonanie o niższości rzeczywistości fizycznej, a nawet o jej wrogości względem człowieka. W *Fedonie* Platon powie, że filozofia jest refleksją nad śmiercią, ćwiczeniem odłączania duszy

⁶⁶¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 2, Warszawa: PWN 1990, księga I, rozdz. 4, nr 985b, s. 626.

⁶⁶² Por. tamże, księga I, rozdz. 5, nr 986a, s. 628.

⁶⁶³ Por. tamże, księga I, rozdz. 5, nr 986b, s. 630.

⁶⁶⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Dualizm*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2001, s. 728.

⁶⁶⁵ Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin: RW KUL 1990, nr 400b-c, s. 70-71.

⁶⁵⁹ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁶⁶⁰ Por. P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature*, „The Journal of Religion” 79(1999)1, s. 95.

i ciała. „Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć”⁶⁶⁶. Platon deprecjonuje w ten sposób rzeczywistość fizykalną, przywołując wypowiedź Sokratesa, który mówi o wyższości świata niematerialnego, do którego uda się po śmierci – „Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda”⁶⁶⁷.

Kolejnym ważnym elementem, który wpłynął na europejski sposób postrzegania świata fizykalnego jest próba jego matematyzacji. Już pitagorejczycy zauważyli matematyczne prawidłowości rządzące rzeczywistością. Pitagorejczycy – jak pisze Arystoteles – „pierwsi zająwszy się naukami matematycznymi nauki te rozwinęli, a zaprawiwszy się w nich sądzili, że ich zasady są zasadami wszystkich rzeczy”⁶⁶⁸. Myśl tę rozwinął Platon w *Timajosie*⁶⁶⁹. Jego koncepcja ‘brył platońskich’, które odpowiednio przypisywał poszczególnym elementom (żywiom), stworzyła możliwość sprowadzenia całej rzeczywistości fizykalnej do matematyki: „Ciało posiada z natury także grubość, a każda grubość obejmuje z konieczności powierzchnię; każda wreszcie powierzchnia prostolinijna składa się z trójkątów”⁶⁷⁰. Frederick Copleston ujął to następująco:

Podpadające pod zmysły cechy ciał zależne są od geometrycznej budowy ich części. Ta geometryczna budowa jest określona przez budowę ich płaszczyzn, a te przez budowę dwóch typów trójkątów (równobocznych prostokątnych i prostokątnych nierównobocznych), z których są zbudowane. Stosunek wzajemnych boków trójkątów można wyrazić liczbowo. (...) Ciała naturalne wcielają więc zasadę porządku i mogą, w większej lub mniejszej mierze, być wyrażone ‘matematycznie’⁶⁷¹.

Pitagorejska koncepcja nieśmiertelnej duszy oraz inne przejawy presokratyjskiego dualizmu niewątpliwie wpłynęły na sposób postrzegania świata w kultu-

⁶⁶⁶ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta, Eutyfon, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa: PWN 1988, nr 64a, s. 380.

⁶⁶⁷ Tamże, nr 66b, s. 385.

⁶⁶⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, księga I, rozdz. 4, nr 985b, s. 627.

⁶⁶⁹ Por. A. Łukasik, *Atom. Od greckiej filozofii przyrody do nauki współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2000, s. 27-34.

⁶⁷⁰ Platon, *Timajos*, nr 53c, s. 69.

⁶⁷¹ F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, tom 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1998, s. 221-222.

rze Zachodu⁶⁷². Duże znaczenie odegrała w tym względzie także myśl platońska, wyraźnie odróżniająca nieśmiertelną duszę i śmiertelne ciało oraz koncepcja matematyzacji świata. Do deprecjacji świata fizykalnego i afirmacji człowieka przyczyniła się także arystotelesowska hierarchizacja bytów. Arystoteles wyraźnie zaznacza różnicę między bytami powstałymi dzięki naturze, a tymi, które powstały dzięki myśli lub sztuce.

Wśród rzeczy powstających jedne powstają dzięki pewnego rodzaju myśli albo sztuce, np. dom lub okręt (ich bowiem przyczyną jest pewna sztuka i proces myślowy) – inne natomiast powstają nie dzięki sztuce, lecz z natury. Natura jest przyczyną zwierząt i roślin, i wszystkie tego rodzaju twory powstają dzięki naturze⁶⁷³.

Hierarchiczność stworzeń najwyraźniej uwidacznia się – zdaniem Arystotelesa – w świecie ożywionym, gdzie występuje całe spektrum stworzeń od najprostszycych, do najbardziej złożonych. Podstawą zróżnicowania bytów, zdaniem Arystotelesa, jest forma, która jest wewnętrzną lub zewnętrzną zasadą organizowania materii. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z bytami ożywionymi, w drugim zaś z bytami nieożywionymi. W obrębie bytów ożywionych Arystoteles wyróżnia rośliny i zwierzęta⁶⁷⁴. Rośliny pozbawione są zdolności postrzegania i rozumu, natomiast zwierzęta – rozumu. Człowiek zaś posiada zarówno zdolność postrzegania, jak i rozumu⁶⁷⁵. Dlatego Arystoteles powie, że jest on ‘najprzedniejszym ze stworzeń’⁶⁷⁶, a nawet, że „człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga”⁶⁷⁷.

Zważywszy na popularność i autorytet, jakim cieszy się myśl Arystotelesa w kulturze Zachodu, trudno nie odmówić racji J. B. Callicottowi, że hierarchia bytów miała ważny wpływ na ujęcie przyrody w kulturze europejskiej⁶⁷⁸. Człowiekowi znajdującemu się na szczycie piramidy bytów, jak wskazuje to Arystoteles, powinno służyć całe stworzenie, bo jedynym celem jego istnienia jest służba człowiekowi. W *Polityce* Stagiryta jednoznacznie wyraził swoją opinię na temat celu istnienia roślin i zwierząt:

⁶⁷² Por. tamże, s. 46.

⁶⁷³ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1988, frg. 11, s. 6.

⁶⁷⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Hierarchia bytów*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003, s. 430.

⁶⁷⁵ Por. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 28, s. 11.

⁶⁷⁶ Por. Arystoteles, *Polityka*, księga 1, rozdz. 1, nr 12 (1253a), s. 28.

⁶⁷⁷ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 28, s. 11.

⁶⁷⁸ Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 184.

Rośliny istnieją dla zwierząt, zwierzęta zaś dla człowieka, a mianowicie oswojone ze względu na usługi i pożywienie, spośród dzikich zaś, jeśli nie wszystkie, to przecież największa część, ze względu na pożywienie i pewną pomoc, by można z nich mieć i odzież, i inne rzeczy użyteczne. Jeśli więc natura nic nie stwarza bezcelowo i bezużytecznie, to musiała wszystko stworzyć dla ludzi⁶⁷⁹.

Opinię Arystotelesa na temat ujmowania celu przyrody jako służby człowiekowi ugruntowała w starożytnej myśli filozoficznej dyskusja stoików i epikurejczyków. Stanowisko stoików, że jedynym celem przyrody jest zaspakajanie potrzeb człowieka dobrze ilustruje Cyceon, który w dziele *O naturze bogów* w usta Balbusa wkłada następujące słowa:

Musimy zatem przyznać, że wszystkie te zasoby istnieją dla dobra człowieka. A może jednak zrodzą się w nas wątpliwości, czy tylko dla ludzi przeznaczyła natura tak wielką obfitość najrozmaitszych płodów o tak przyjemnym smaku, zapachu i wyglądzie? Lecz pogląd, iż te rzeczy zostały stworzone także ze względu na zwierzęta, odrzucimy jak najdalej, jeśli uświadomimy sobie, że same zwierzęta istnieją dla dobra ludzkiego⁶⁸⁰.

Przeciwnie stanowisko w sprawie celu przyrody reprezentowali epikurejczycy. Ich zdaniem zaspakajanie potrzeb człowieka nie jest jedynym zadaniem przyrody, jednocześnie przyznawali jednak, że błędem byłoby ograniczanie wykorzystywania przyrody przez człowieka. Opinie epikurejczyków dobrze ilustruje fragment z dzieła Lukrecjusza *O naturze wszechrzeczy*:

Mówić znów, że dla ludzi stworzyli bogowie z nieba
Cudną naturę świata, i że ich słać trzeba
Za wspaniałe ich dzieło, i twierdzić, że koniecznie
Musi to, co stworzyli, najlepsze być i wieczne,
Że się nie godzi ludziom, dla których już na zawsze
Wszystko ustanowiły potęgi najłaskawsze,
Wstrząsnąć świata posady albo bluźnierczem słowem
Ład światowy wywracać – te wszystkie tak nienowe
Zdania są jednym wielkim głupstwem, Memmiuszu drogi⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ Arystoteles, *Polityka*, księga 1, rozdz. 3, nr 7 (1256b), s. 34.

⁶⁸⁰ Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, tom 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: PWN 1960, księga 2, rozdz. 63, s. 160-161.

⁶⁸¹ Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, księga V, wiersze 156-164, s. 170.

Autorytet Arystotelesa oraz długotrwałe spory stoików z epikurejczykami niewątpliwie przyczyniły się do upowszechnienia w świadomości europejskiej opinii o tym, że człowiek ma prawo korzystać z przyrody ponieważ taki jest cel jej istnienia. Z pewnością wpływ na popularyzację tej świadomości miało chrześcijaństwo. Tradycja chrześcijańska obficie czerpała bowiem z myśli Arystotelesa i wykorzystywała w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wiele elementów filozofii stoickiej, głównie na gruncie etyki⁶⁸². Potwierdzeniem tej tendencji jest wystąpienie św. Pawła na ateńskim areopagu (Dz 17,28-29), które zawiera elementy kosmologii stoickiej, dzięki której chciał on nawiązać kontakt z grekami słuchaczami. Trend ten nie jest jednak czymś nowym. Teolodzy żydowscy, a szczególnie Filon z Aleksandrii (10 a.Ch.n. – 40 p. Ch. n.), już wcześniej wykorzystywali język stoików dla wyrażenia doktryny judaistycznej⁶⁸³. Przykładem podobnie zycziwego podejścia do filozofii greckiej ze strony pierwszych myślicieli chrześcijańskich jest Justyn Męczennik, a także Klemens Aleksandryjski i Orygenes⁶⁸⁴. Justyn mówi wręcz, że filozofia grecka, w szczególności platonizm i stoicyzm, zawiera zarodki (*spermata*) prawdy, choć nie ukrywa, że pełnię tej prawdy niesie w sobie chrześcijaństwo⁶⁸⁵. Étienne Gilson o związku filozofii greckiej i wczesnej myśli chrześcijańskiej powie:

Filozofia grecka i chrześcijańskie objawienie ukazują się jako dwa momenty jednego i tego samego objawienia tego samego Boskiego Słowa, które przemówiło do takich Greków jak Sokrates, czy też takich barbarzyńców jak Abraham, by w końcu przybrać kształt i stać się człowiekiem, którego nazywano Jezusem Chrystusem⁶⁸⁶.

Obecne w filozofii greckiej wyraźne odróżnienie człowieka od świata fizycznego oraz uznanie, że jedynym celem przyrody jest zaspakajanie potrzeb człowieka miało niewątpliwie wpływ na kształtowanie zachodniego obrazu świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Miejsce to jest bowiem pochod-

⁶⁸² Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci: o postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2005.

⁶⁸³ Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2014, s. 177.

⁶⁸⁴ Por. C. Joyce, *The Seeds of Dialogue in Justin Martyr*, „Australian eJournal of Theology” 7(2006) <http://aejt.com.au/_data/assets/pdf_file/0005/395132/AEJT_7_5_Joyce_Seeds_of_Dialogue.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁶⁸⁵ Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: L. Misiarczyk, J. Naumowicz (red.), *Pierwsza apologetyka grecka*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2004, I,24.1, s. 224; I,5.3-4, s. 210; II,13.1-6, s. 281-282.

⁶⁸⁶ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 16.

na uznanych celów przyrody i człowieka oraz wzajemnych odniesień między człowiekiem i przyrodą. Helleński obraz świata kształtował w Grekach przekonanie, że rodzaj ludzki nie jest ani ofiarą, ani uczniem przyrody. Postrzegali oni człowieka, jako istotę zdolną do takiej przemiany świata, jakiej żadna istota nie jest w stanie dokonać⁶⁸⁷. Uważali, że człowiek wyprzedza wszystkie zwierzęta dzięki rozumowi i zapobiegliwości. Świadectwem takiego przekonania Greków jest *Antygona*, w której Sofokles opiewa potęgę władzy człowieka nad przyrodą:

Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga
 Dziwy człowieka potęga.
 Bo on prze śmiało poza sine morze,
 Gdy toń się wzdyma i kłębi,
 I z roku na rok swym lemieszem porze
 Matkę ziemie do głębi.
 Lotny ród ptaków i stepu zwierzęta,
 I dzieci fali usidla on w pęta,
 Wszystko rozumem zwycięży.
 Dzikiego zwierza z gór ściągnie na błonie,
 Krnąbrny kark tura i grzywiaste konie
 Ujarzmił w swojej uprzęży.
 Wynałazł mowę i myśli dał skrzydła,
 I życie ujął w porządku prawidła,
 Od mroźnych wichrów na deszcze i gromy
 Zbudował sobie schroniska i domy,
 Na wszystko z radą on gotów⁶⁸⁸.

Refleksja nad miejscem człowieka w świecie ma długą tradycję w kulturze Zachodu. Wyjątkowość człowieka w myśli Platona, określenie człowieka 'najprzedniejszym ze stworzeń' przez Arystotelesa, czy uznanie przez stoików, że jedynym celem całego stworzenia jest służba człowiekowi, zgodnie wskazują, iż chrześcijaństwo nie jest jedynym nurtem kultury zachodniej, który opowiada się za antropocentryczną wizją świata. Liczne stanowiska w toczącej się debacie nad *tezą Lynna White'a* obwiniają niemal wyłącznie antropocentryczny obraz świata ukształtowany przez tradycję judeochrześcijańską o spowodowanie współczesnego kryzysu ekologicznego. Głosy takich uczestników debaty, jak

⁶⁸⁷ Por. J. D. Hughes, *Ecology in Ancient Civilizations*, s. 60.

⁶⁸⁸ Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1999, stasimon I, wiersze 332-348, s. 18.

Baird Callicott, Robin Attfield, a nawet John Passmore zwracają jednak uwagę na pozajudeochrześcijańskie źródła antropocentryzmu.

Związek między antropocentryzmem i nadużywaniem przyrody przez człowieka jest niezaprzeczalny. W świetle tych ustaleń twierdzenie, że wyrosły z tradycji judeochrześcijańskiej antropocentryzm jest głównym, a nawet jedynym winnym problemów przyrody jest nadużyciem intelektualnym. Zwolennicy *tezy Lynna White'a*, łącznie z samym White'em, nie dokonują nawet rozróżnienia pomiędzy licznymi odmianami antropocentryzmu, co wydaje się fundamentalne dla orzekania o jego winie w sprawie kryzysu ekologicznego. Zbigniew Łepko, za Alfonsem Auerem, wyróżnia trzy zasadnicze rodzaje antropocentryzmu: kosmologiczny (Ziemia i żyjący na niej człowiek stanowi topograficzne centrum świata); ontologiczny (człowiekowi przysługuje uprzywilejowana pozycja w warstwowej strukturze przyrody); teleologiczny (wszystko zostało stworzone przez Boga dla człowieka i ze względu na niego)⁶⁸⁹. Uczestnicy debaty nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej zasadniczo skupiają się na antropocentryzmie ontologicznym i teleologicznym, wskazując na biblijne podstawy tych antropocentryzmów. Zupełnie pomijają zaś antropocentryzm ukształtowany przez myśl nowożytną i jego bezpośredni wpływ na rozwój nauki i techniki oraz Baconowską koncepcję panowania nad światem dzięki nauce. Tocząca się od lat współczesna debata między zwolennikami licznych wersji antropocentryzmu i biocentryzmu, wskazuje na złożoność tego zagadnienia, która umyka wielu uczestnikom debaty nad *tezą Lynna White'a*. Na samym tylko polskim gruncie ekofilozoficznym pojawia się wiele głosów w dyskusji nad miejscem człowieka w świecie oraz celem i wartością przyrody. Szeroką panoramę sporu na ten temat prezentuje Anita Ganowicz-Bączyk, która podejmuje próbę uzgodnienia obu tych stanowisk, porównując antropocentryczną koncepcję Tadeusza Ślipki z biocentryczną koncepcją Zdzisławy Piątek⁶⁹⁰.

Podkreślenia domaga się fakt, że 'antropocentryzm' nie jest pojęciem biblijnym i pojawił się dopiero w II połowie XIX w. w kontekście rodzącej się dyskusji nad obrazem świata. Pojęcie to powstało w nawiązaniu do takich pojęć, jak geocentryzm i heliocentryzm, które posiadają długą historię w myśli europejskiej⁶⁹¹. Uczestnicy debaty nad *tezą Lynna White'a* zdają się nie zauważać, że antropocentryzm chrześcijański radykalnie różni się od antropocentryzmów ateistycznych i jest od nich znacznie bardziej umiarkowany ze względu na odpowiedzialność człowieka przed Bogiem i konieczność respektowania Boskich

⁶⁸⁹ Por. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, s. 145-146.

⁶⁹⁰ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Spór o etykę środowiskową*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.

⁶⁹¹ Por. S. Feldhaus, *Anthropozentrik*, w: W. Korff et al. (red.), *Lexikon der Bioethik*, tom 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, s. 177.

norm. W tym kontekście należy zwrócić uwagę także na wyraźną różnicę pomiędzy antropocentryzmem biblijnym a antropocentryzmem kartezjańskim. Podczas gdy Kartezjusz bezkompromisowo uznaje człowieka za 'pana i posiadacza natury'⁶⁹², antropocentryzm ukształtowany przez tradycję biblijną uznaje człowieka co najwyżej za 'mandatariusza i dzierżawcę świata'. W myśl tradycji biblijnej właścicielem i prawodawcą świata jest bowiem Bóg. Antropologia chrześcijańska począwszy od oświecenia była nawet obwiniana o hamowanie postępu i odmawianie człowiekowi należnego mu miejsca 'pana świata'. Myśliciele oświeceniowi mieli za złe antropocentryzmowi chrześcijańskiemu jego umiarkowanie i powściągliwość. Do oświeceniowego kultu postępu znacznie lepiej przystaje bowiem radykalny antropocentryzm kartezjański, który prowadził do absolutyzacji działań człowieka⁶⁹³. Zdziwiająca jest, że Lynn White i jego zwolennicy nie podejmują tej kwestii i nie wskazują na szkodliwe konsekwencje nowożytnego modelu świata z jego radykalnym antropocentryzmem, w którym człowiek jest absolutnym 'panem i posiadaczem' świata.

Aktualna ekofilozoficzna dyskusja na temat antropocentryzmu prezentuje liczne próby zastąpienia go jakąś formą biocentryzmu czy fizjocentryzmu. Wydaje się jednak, że pomimo licznych prób nie da się zrealizować tego projektu. Wyjątkowość człowieka jest bowiem faktem i sprawia, że człowiek ma w świecie wyjątkową pozycję – przewyższa wszystkie inne stworzenia. Obraz świata musi być więc antropocentryczny. Nie oznacza to jednak, że musi to być antropocentryzm radykalny. Tradycja judeochrześcijańska z całą pewnością nie wspiera takiego modelu antropocentryzmu. Wyjątkowość człowieka, która zapewnia mu centralne miejsce w świecie, wynika chociażby z faktu, że człowiek jest jedynym stworzeniem, które jednocześnie należy do przyrody i ją przekracza. Człowiek jest jedynym reprezentantem stworzonego świata zdolnym do wzięcia za niego odpowiedzialności i posiada zdolność działania moralnego⁶⁹⁴. Człowiek jest najbardziej reprezentatywną formą życia przyrody, w której zawierają się wszystkie inne jego stadia. W człowieku bowiem przy-

roda najpełniej dochodzi do głosu⁶⁹⁵. Wszystko to sprawia, że istnieje wyraźna dysproporcja między człowiekiem i bytami pozaludzkimi.

Wydaje się, że antropocentryzm jest nieprzezwycięzalny. Przekonujące wydają się być argumenty Lothara Schäfera, który w tym kontekście konfrontuje się ze zwolennikami różnych odmian biocentryzmu, w szczególności zaś z fizjocentryczną jego odmianą postulowaną przez Hansa Jonasa. Schäfer uważa, że wszelkie próby przezwyciężenia antropocentryzmu są nieudane i ostatecznie wklajają się w nowe jego odmiany⁶⁹⁶. Tak dzieje się w przypadku próby podjętej przez Hansa Jonasa, który w ramach dążenia do przezwyciężenia antropocentryzmu ostatecznie w człowieku dostrzega najbardziej warty osiągnięcia przez przyrodę cel swoich dążeń. W ten sposób Jonas, unikając antropocentryzmu, wskazuje na wyjątkowość człowieka w przyrodzie i tworzy nową, bardziej subtelą jego odmianę. Wydaje się, że wiele prób unikania antropocentryzmu ma swe przyczyny w powszechnym utożsamianiu antropocentryzmu z egoistyczną relacją człowieka wobec przyrody. Historia kultury nowożytnej pokazuje jednak, że utożsamianie to jest nieuprawnione. Znaczący tej problematyki, jak np. L. Schäfer, D. Birnbacher czy A. Auer wskazują, że egoizm człowieka względem przyrody nie jest nieodłączną cechą antropocentryzmu. Nie musi on więc wyrażać się radykalną opozycją człowieka wobec przyrody. Ludzkie relacje względem świata nie muszą być egoistyczne, mogą być podporządkowane moralności człowieka⁶⁹⁷.

Należy też zwrócić uwagę na społeczno-polityczne uwikłanie antropocentryzmu, które jest często efektem egoistycznej gry bogatych elit w poszczególnych społeczeństwach – lub na wyższym poziomie – bogatej Północy, względem odpowiednio ubogich członków tych społeczności oraz biednego Południa lub/i względem bezbronnej przyrody pozaludzkiej. Antropocentryzm nie musi jednak przybierać formy bezwzględnej eksploatacji świata przez nieliczące się z niczym ludzkiego egoistę. Szeroka paleta umiarkowanych i słabych form antropocentryzmu może uwzględniać szacunek dla stworzenia i 'współodczuwanie' ze wszystkim, co żyje. Błędem byłoby stawianie naszej kultury przed alternatywą: albo obraz świata, w którym człowiek jest z nim ściśle związany i jest za niego odpowiedzialny; albo obraz świata, w którym człowiek jest tyranem, który arogancko i bezlitośnie eksploatuje Zie-

⁶⁹² Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Zeleński, część VI, s. 31. Tekst opracowany i udostępniony w ramach projektu Wolne Lektury przez fundację Nowoczesna Polska, <<http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rozprawa-o-metodzie.pdf>>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁶⁹³ Por. A. Papuziński, *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, w: J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficzne: materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztym-Waszeta, 19-21 września 1995 roku*, Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1996, s. 60-62.

⁶⁹⁴ Por. M. Machinek, *Biblical Anthropocentrism? About (Over)using the Biblical Arguments in the Contemporary Bioethical Discussion*, „Gemellological Review” 4(2003), s. 57-65.

⁶⁹⁵ Por. Z. Łepko, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, s. 37.

⁶⁹⁶ Por. L. Schäfer, *Das Bacon-Projekt...*, s. 152-173.

⁶⁹⁷ Por. L. Schäfer, *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, w: O. Schwemmer (red.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1987, s. 26; por. także Z. Łepko, *Ekofilozoficzny spór o koncepcję przyrody*, w: A. Lemańska, M. Lubański, A. Świeżyński (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, tom 20, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2011, s. 174-176.

mię⁶⁹⁸. Wszystko wskazuje na to, że istnieje w człowieku potencjał do refleksji nad swoim postępowaniem i umiejętność dostrzegania dalekosiężnych skutków podejmowanych decyzji. Człowiek jest zdolny do samoograniczeń oraz wyrzeczeń. Przyczyną takiego postępowania nie musi być strach przed zagładą. Wydaje się, że ekofilozoficzna refleksja ostatnich kilkudziesięciu lat oraz powszechny wzrost świadomości społecznej w kwestiach ekologicznych dają nadzieję na pokojowe współistnienie człowieka z przyrodą.

Odnosząc się bezpośrednio do zwolenników tezy Lynna White'a, należy stwierdzić, że źródła zachodniego antropocentryzmu odpowiedzialnego za kryzys ekologiczny należy szukać poza tradycją judeochrześcijańską. Odrębność człowieka od przyrody ma bowiem swą genezę nie w umiarkowanym dualizmie biblijnym, lecz w mocniejszym dualizmie filozoficznym Greków. Podobnie jak arogancka relacja człowieka Zachodu do przyrody ma swą genezę nie w umiarkowanej chrześcijańskiej koncepcji celu przyrody, wyrażającego się zarówno w służbie człowiekowi, jak i ukazywaniu chwały Boga, ale w radykalnych koncepcjach filozofów greckich widzących jedyny cel przyrody w zaspokajaniu potrzeb człowieka.

Podsumowując dyskusję nad biblijnym obrazem świata, należy wskazać na przemilczane przez zwolenników Lynna White'a nowożytnie odmiany antropocentryzmu oraz następstwa proponowanej przez nich strategii w walce z kryzysem ekologicznym. Trzeba bowiem pamiętać, że biblijny obraz świata i miejsca, które zajmuje w nim człowiek nie tylko przyczynił się do rzekomego kształtowania relacji wrogich przyrodzie. Biblijny obraz świata jest także źródłem wielkich osiągnięć kultury Zachodu. Wraz z odrzuceniem koncepcji człowieka jako *imago Dei*, należałoby także odrzucić dziedzictwo całej zachodniej tradycji duchowej oraz wiele osiągnięć, które przyjmuje się za wartości uniwersalne i najdonioślejsze osiągnięcia ludzkości. Pomijając szczegółowe rozważania na ten temat, można przywołać w tym kontekście choćby ideę godności osoby ludzkiej, wolności czy praw człowieka⁶⁹⁹.

4. 2. Płaszczyzna antropologiczna

Spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej toczony na płaszczyźnie antropologicznej stanowi kontynuację i zarazem zwieńczenie sporu prowadzo-

⁶⁹⁸ Por. M. Machinek, *Biblical Anthropocentrism?*, s. 60-61.

⁶⁹⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 1990, § 482; por. także J. Cohen, *The Bible, Man, and Nature in the History of Western Thought: A Call for Reassessment*, „Journal of Religion” 65(1985)2, s. 171; M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1998; A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, „Człowiek w kulturze” (1994)3, s. 133-150; T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź” (1978)2, s. 5-15; S. Grabska, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka*, „Więź” (1978)2, s. 17-29.

nego na płaszczyźnie ontologicznej. Spór o człowieka, jego kondycję i naturę musi bowiem uwzględniać obraz świata, w którym i dzięki któremu człowiek żyje.

Omawiany w określonym kontekście spór o kondycję człowieka nie jest wyraźnie obecny w wypowiedziach uczestników debaty nad tezą Lynna White'a. Wydaje się, że istnieje wśród nich powszechna zgoda co do opisu aktualnego położenia człowieka w świecie. Zauważa się nawet jednorodność wszystkich uczestników dyskusji, która wynika ze wspólnych doświadczeń sytuacji kryzysowej. Uczestnicy debaty nie konfrontują się w sprawie oceny aktualnej kondycji świata i człowieka, różnią się zaś radykalnie w sprawie jej przyczyn. Dziś panuje niemal powszechna zgoda co do tego, że ogólnoludzkie doświadczenie współczesnego kryzysu zapoczątkowało humanistyczną refleksję nad kwestią ekologiczną, by z czasem przybrać wyraz sporu o rolę chrześcijaństwa w tym zakresie⁷⁰⁰. To ogólnoludzkie doświadczenie rodzi świadomość wspólnego losu ludzkości i stanowi impuls do wspólnego poszukiwania wyjścia z sytuacji kryzysowej ze względu na wolę przetrwania ludzkości w świecie.

Uwzględnienie kondycji i natury człowieka jest niezbędne do rozpoznania natury kryzysu ekologicznego wywołanego aktywnością człowieka. Przyjęta antropologia warunkuje bowiem praktyczne zachowania człowieka oraz umieszcza ludzkie decyzje w świetle odniesień do drugiego człowieka i bytów pozaludzkich. Antropologiczna płaszczyzna sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, ujawniona w odpowiedziach na pytania o kondycję i naturę człowieka, odsłania więc właściwy przedmiot toczącej się debaty. Ze względu na panującą wśród uczestników dyskusji zgodę odnośnie do diagnozy położenia cywilizowanej ludzkości, nie artykułują oni wyraźnie kontrowersji antropologicznych. Uznają bowiem antropologiczny charakter tego kryzysu i zdają się podzielać powszechnie przyjmowane przekonanie o istnieniu rozpoznanych już cywilizacyjnych procesów destrukcji człowieka i jego świata. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługują rozpoznania przedstawione przez Konrada Lorenza u początków omawianego tu sporu. Swoje przemyślenia zawarł on w licznych pracach, zwłaszcza w *Civilized Man's Eight Deadly Sins*. Publikacja ta prezentuje procesy destrukcji nazwane przez Lorenza grzechami śmiertelnymi, czyli takimi, które sprowadzają zagładę na człowieka i jego świat.

4. 2. 1. Wokół kondycji człowieka

Przez kondycję człowieka rozumie się tu stan, w jakim znalazł się człowiek u końca XX wieku i na początku wieku XXI. Chodzi o wskazanie możliwości i ograniczeń ludzkiej egzystencji. Charakterystyczne dla współczesnego czło-

⁷⁰⁰ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego...*, s. 7-18.

wieka jest przede wszystkim zagubienie i dezorientacja. Nowożytny atak na biblijny obraz świata, absolutyzacja pozycji człowieka w świecie oraz stopniowe wypieranie Boga z przestrzeni publicznej, a nawet prywatnej, spowodowało osłabienie lub nawet usunięcie tradycyjnych punktów odniesienia, w miejsce których nie zaproponowano nowych. Postmodernistyczne koncepcje wielu prawd powodują zagubienie i dezorientację człowieka we współczesnej kulturze oraz alienację ze wspólnoty z Bogiem, drugim człowiekiem oraz przyrodą⁷⁰¹. Ma to konsekwencje zarówno w diagnozowaniu kryzysu, jak i poszukiwaniu rozwiązań.

Sytuację zagubienia i dezorientacji współczesnego człowieka potwierdza Hannah Arendt, która w książce pt. *Kondycja ludzka* mówi, że wprawdzie chrześcijaństwo od swych początków mówi o Ziemi, jako o padole łez i rzeczywistości 'przechodniej', która ma prowadzić do 'docelowej', eschatologicznej Ziemi obiecanej; filozofowie zaś od dawna mówią o ciele, jako więzieniu umysłu lub duszy. Nigdy jednak wcześniej w ludzkiej historii nie zdarzyło się, by ktoś Ziemię uznał za więzienie ludzkości. Sytuacja ta jest – jej zdaniem – konsekwencją emancypacji człowieka zapoczątkowanej w epoce nowożytnej. Pierwszym etapem tej emancypacji było odwrócenie się od Boga, który jest Ojcem ludzi przebywającym w niebie. Obecnie zaś weszliśmy w kolejny etap emancypacji, w którym człowiek odwraca się od Ziemi, Matki wszystkich żyjących pod niebem stworzeń. Zdaniem Arendt obecny etap ludzkiej emancypacji jest bardziej zgubny od pierwszego. Ziemia jest bowiem kwintesencją kondycji człowieka ze względu na to, że ziemską przyrodę jest środowiskiem niezbędnym dla życia rodzaju ludzkiego. Człowiek dzięki technice odgradza się wprawdzie od świata przyrody, ale nawet wówczas ludzkie życie pozostaje w łączności ze wszystkimi istotami żywymi⁷⁰². Alienacja człowieka względem Ziemi podkopuje zatem fundamenty istnienia człowieka i jego świata. Ta zgubna tendencja, jaką obserwujemy we współczesnej kulturze, odsłania się wyraźnie w niepokojących procesach, które ukazują stan, w jakim znalazł się współczesny człowiek.

Konrad Lorenz identyfikuje te procesy, które prowadzą do destrukcji człowieczeństwa, a w konsekwencji – destrukcji świata. Destrukcja ta przejawia się w zakłóceniu biologicznej, psychicznej i duchowej równowagi w człowieku, którego rozumie on jako byt trójelementowy, czyli złożony z ciała, psychiki (duszy) i ducha wyrażającego się w kulturze. Destrukcja człowieczeństwa w człowieku wiąże się z nierównomiernym przebiegiem procesów ewolucyjnych, którym człowiek podlega jako jedyna istota żywa. Lorenz stwierdza, że „w rozwoju człowieka uczestniczą procesy dwóch rodzajów, które wprawdzie toczą się w bardzo

⁷⁰¹ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 6.

⁷⁰² Por. tamże, s. 6-7.

różnych tempach, ale są ściśle powiązane wzajemnym oddziaływaniem: powolny proces ewolucyjny i wielokrotnie szybszy rozwój kulturowy⁷⁰³.

Człowiek podlegający obu tym procesom doświadcza wewnętrznego rozdarcia, które gwałtownie poszerza się wraz z szybkim wzrostem tempa rozwoju kultury⁷⁰⁴. Długotrwałe i radykalne przeciwstawianie sobie depozytu biologicznego (ciała i duszy) i kulturowego (ducha) w człowieku, spowodowane jego uwikłaniem w cywilizację technokratyczną, prowadzi do sytuacji, w której biologiczny potencjał człowieka nie jest już w stanie sprostać wyzwaniom kulturowym. Wewnętrzne rozdarcie człowieka skutkuje więc destrukcją jego kondycji zarówno w warstwie biologicznej, jak i duchowej. Lorenz identyfikuje osiem zjawisk, w których dochodzi do szczególnie silnego napięcia w człowieku i nazywa je 'grzechami śmiertelnymi', tzn. takimi, które sprowadzają śmierć⁷⁰⁵. Istotą zagrożeń przedstawionych przez Konrada Lorenza jest – zdaniem Zdzisławy Piątek – fakt, że ludzkie predyspozycje i potrzeby zostały ukształtowane w filogenezie, jako przystosowania do środowiska innego niż to, w którym żyje on współcześnie. Cywilizacja techniczna radykalnie zmieniła środowisko i spowodowała, że biologiczna warstwa człowieka (ciało i dusza) nie przystaje już do tak zmienionego środowiska⁷⁰⁶.

Analizując kondycję człowieka, Konrad Lorenz wskazuje, że człowieczeństwu człowieka najbardziej zagrażają pozornie niezwiązane ze sobą, choć w rzeczywistości ściśle ze sobą powiązane procesy: 1) zjawisko przeludnienia Ziemi (*overpopulation of the Earth*); 2) dewastacja środowiska naturalnego (*devastation of our natural environment*); 3) wyścig człowieka z samym sobą (*man's race against himself*); 4) entropia uczuć (*entropy of feelings*); 5) rozkład genetyczny (*genetic decay*); 6) załamanie się tradycji (*break in tradition*); 7) rosnąca podatność rodzaju ludzkiego na indoktrynację (*increased indoctrinability of mankind*); 8) uzbrajanie człowieka w broń nuklearną (*arming of mankind with nuclear weapons*)⁷⁰⁷. Prezentacja poszczególnych procesów, które w opinii Konrada Lorenza stanowią realne zagrożenie dla przetrwania człowieczeństwa na

⁷⁰³ K. Lorenz, *Odwrótne strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1977, s. 296.

⁷⁰⁴ Por. Z. Łepko, *Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa*, w: J. Tomczyk, A. Abdank-Kozubski (red.), *Człowiek w czasie i przestrzeni. Księga pamiątkowa z okazji 70 rocznicy urodzin księdza profesora Bernarda Hałaczka*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006, s. 77.

⁷⁰⁵ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 11-103.

⁷⁰⁶ Por. Z. Piątek, *Osiem grzechów głównych naszej cywilizacji w ujęciu Konrada Lorenza a kryzys środowiskowy*, w: J. Dębski (red.), *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1998, s. 156.

⁷⁰⁷ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 101-103.

świecie, pozwoli dostrzec zarówno stan, w jakim znalazł się współczesny człowiek, jak i niebezpieczeństwa, które z tego wynikają dla niego i świata.

Wymieniając kolejne grzechy śmiertelne, Lorenz mówi o zagrożeniu człowieczeństwa w człowieku, tzn. pewnej redukcji człowieka poprzez eliminację specyficznych mu własności. Jego zdaniem niebezpieczeństwo dotyczy tak biologicznej, jak i duchowej egzystencji człowieka. Wydaje się jednak, że zagrożenie w pierwszej kolejności dotyczy ludzkiego ducha⁷⁰⁸. Jest on bowiem o tyle podatniejszy na destrukcyjne wpływy niż ludzkie ciało i dusza, o ile tempo rozwoju kultury w człowieku jest szybsze od jego ewolucji biologicznej. Destrukcja biologicznej sfery człowieka jest zaś konsekwencją destrukcji duchowej jego sfery. Lorenz przestrzega więc, że uwikłanie człowieka w cywilizację technokratyczną sprowadza na niego niebezpieczeństwo. Człowiek, pozostając przy życiu w sensie biologicznym, naraża na destrukcję swoje człowieczeństwo w sensie duchowym. Chodzi mu więc nie tyle o to, by człowiek przetrwał, ale by przetrwał na sposób ludzki.

Pierwszym zgubnym dla człowieczeństwa procesem, jaki wymienia Lorenz, jest zjawisko przeludnienia. Nie chodzi mu jednak o przyrodnicze i ekonomiczne konsekwencje znacznego zwiększenia się ludzkiej populacji, ani o degradację środowiska wynikającą z pustoszenia planety w celu pozyskania żywności i zasobów naturalnych niezbędnych do podtrzymania życia ludzi. Jego zdaniem bardziej destrukcyjne dla człowieczeństwa są psychologiczne konsekwencje przeludnienia. Paradoksalnie, zbyt wielka liczba ludzi żyjących ze sobą w bezpośredniej bliskości nie wpływa na nawiązywanie głębokich i dojrzałych relacji międzyludzkich.

My którzy żyjemy w gęsto zaludnionych krajach, szczególnie zaś w wielkich metropoliach, nie uświadamiamy już sobie, jak bardzo potrzebujemy serdecznych, ludzkich uczuć. Musimy wyjechać do naprawdę odludnych okolic w innych regionach świata, gdzie najbliżsi sąsiedzi są oddaleni od siebie o wiele mil, by uświadczyć sobie, jak gościnni i przyjaźni są ludzie, gdy nie są narażeni na nieustanne i nieuniknione kontakty⁷⁰⁹.

Konsekwencją nadmiernego zagęszczenia ludzkich społeczności – zdaniem Lorenza – jest z jednej strony wzrost agresji, z drugiej zaś obojętnienie na los osób żyjących obok. Człowiek jest bowiem filogenetycznie przystosowany do życia w małych grupach, gdzie naturalnie rodzą się bliskie relacje. Zanurzony zaś w tłumie musi ograniczać pragnienie bliskich więzi, których nie jest w sta-

⁷⁰⁸ Por. tamże, s. 12.

⁷⁰⁹ Por. tamże.

nie nawiązać z wielką liczbą osób. Stąd powszechna staje się mentalność mieszkańców wielkich aglomeracji, wyrażająca się w konieczności zachowywania dystansu wobec innych oraz hołdowania zasadzie „nie pozwól sobie na emocjonalne zaangażowanie”. Konsekwencją przyjęcia tej mentalności jest fakt, że rozboje, napady, a nawet gwałty dokonywane są w biały dzień na oczach wielu ludzi, którzy często nie reagują na zaistniałe sytuacje⁷¹⁰. Niezdolność do nawiązania głębokich relacji prowadzi do różnych form egoizmu i wrogości wobec otoczenia, które są wyrazem samotności i apatii człowieka zagubionego w bezimiennym tłumie⁷¹¹.

Drugi śmiertelny grzech – dewastacja środowiska naturalnego, podobnie jak przeludnienie, w pierwszym rzędzie stanowi zagrożenie dla człowieczeństwa. Człowiek z trudnością uświadamia sobie, że dewastacja przyrody wyrządza mu krzywdę. Jeżeli nawet ma tego świadomość, to zwykle pojawia się ona w wyniku rachunku ekonomicznego. Rzadko zaś człowiek zdaje sobie sprawę, że niszczenie przyrody bezpośrednio przyczynia się do degradacji jego człowieczeństwa.

Szybko rozpowszechniająca się alienacja względem przyrody jest głównym winowajcą zaniku u cywilizowanej ludzkości wrażliwości estetycznej i etycznej. Jak można oczekiwać poczucia szacunku i podziwu dla czegośkolwiek, jeśli młodzi ludzie widzą wokół siebie jedynie najtańsze i najbardziej szkodliwe wytwory człowieka. Dla mieszkańców wielkich miast, nawet widok nieba jest zszpecony przez drapacze chmur i chemiczny smog. Bez wątplenia postęp cywilizacji idzie ręką w rękę z godnym pożałowania oszpecceniem miasta i terenów wiejskich⁷¹².

Zdaniem Lorenza koniecznym warunkiem harmonijnego rozwoju człowieczeństwa jest kontakt z przyrodą. Człowiek kształtuje bowiem swoją wrażliwość estetyczną poprzez doświadczenie jej piękna i harmonii. Jego zdaniem istnieje związek między wrażliwością estetyczną a wrażliwością etyczną. Niemożność doświadczenia naturalnego piękna przyrody wpływa na zanik wrażliwości etycznej. Prowadzi to do sytuacji, w których ekologia przegrywa w człowieku z ekonomią ze względu na jego chwiejne przekonania etyczne, u podstaw których leży niedorozwój estetyczny człowieka spowodowany brakiem obcowania z pięknem przyrody⁷¹³.

⁷¹⁰ Por. tamże, s. 13.

⁷¹¹ Por. tamże, s. 22.

⁷¹² Tamże, s. 20.

⁷¹³ Por. Z. Łepko, *Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa*, s. 80.

Wyścig człowieka z samym sobą jest trzecim grzechem śmiertelnym przywoływany przez Konrada Lorenza. Człowieczeństwo człowieka jest tu zagrożone przede wszystkim ze względu na neurotyczną pogoń człowieka za sukcesem, który nawet osiągnięty, nigdy do końca nie satysfakcjonuje go i zmusza do wyznaczania sobie kolejnych celów, do których można dążyć. Przyczynia się to do zaniechania refleksji nad sensem ludzkiej aktywności oraz jej konsekwencjami. Człowiek pozbawia się w ten sposób jednej z najbardziej specyficznych mu zdolności – namysłu, autorefleksji. Lorenz następująco charakteryzuje sytuację, w jakiej znalazł się współczesny człowiek:

Pod presją współzawodnictwa wszystko to, co jest dobre i pożyteczne tak dla ludzkości, jak i dla indywidualnej osoby ludzkiej zostało całkowicie usunięte na margines. Przeważająca większość współczesnych ludzi uważa za wartościowe tylko to, co niesie w sobie ekonomiczny zysk i pozwala uzyskać przewagę nad współzawodnikami w niepojętej rywalizacji⁷¹⁴.

Takie uwikłanie człowieka w niezreflektowaną aktywność i współzawodnictwo „może doprowadzić do tego, że środek do celu przeradza się w cel sam w sobie, a skutek tego jest taki, że człowiek staje się niewolnikiem aparatu produkcyjnego. Tym samym zamyka się diabelski krąg wzrostu gospodarczego wciągającego ludzkość w swe miażdżące tryby”⁷¹⁵. Lorenz uważa, że poważnym zagrożeniem dla człowieczeństwa jest zaślepienie chciwością oraz wycieńczenie współzawodnictwem. Obu tym zjawiskom towarzyszy głęboki lęk. Współczesny człowiek boi się przegranej w nieustannym współzawodnictwie, ubóstwa i podjęcia złych decyzji. Człowiek obawia się też, że nie będzie w stanie właściwie postępować w stresujących sytuacjach. Niepokój w najróżniejszych swych formach leży u podstaw większości problemów zdrowotnych współczesnego człowieka. ‘Niepokojący pośpiech’ i ‘pośpieszny lęk’ prowadzą do pozbawienia człowieka jednej z najważniejszych jego zdolności – refleksji.

Jednym z najgorszych skutków tego pośpiechu lub wywołanego nim lęku jest oczywista niezdolność współczesnego człowieka do spędzania nawet najkrótszych okresów czasu samotnie. Lękliwie unika on każdej możliwości przebywania z samym sobą (*self-communion*) i medytacji, tak jakby się obawiał, że refleksja mogłaby ukazać mu koszmarny obraz samego siebie, jak w przypadku Doriana

Graya. Jedynym wytłumaczeniem powszechnego uzależnienia od hałasu (...) jest to, że człowiek chce coś nim stłumić⁷¹⁶.

Lorenz jest przekonany, że towarzysząca człowiekowi wszędzie muzyka i nieustannie włączone telewizory mają ‘uchronić’ człowieka przed refleksją. Boi się on dostrzec konsekwencje pośpiechu i rywalizacji, do której jest wdrażany już od najmłodszych lat. Ci, którym nie udaje się dorównywać kroku innym, musieliby się przyznać do ogarniającej ich paniki, ci zaś, którzy nadają rywalizacji tempa, mogliby dostrzec, jak wielu ich poprzedników przedwcześnie zakończyło swe życie z powodu ataku serca⁷¹⁷.

Czwarty śmiertelny grzech cywilizowanej ludzkości jest przez Lorenza różnie formułowany. Rozdział poświęcony temu grzechowi został zatytułowany „Entropia uczuć” (*Entropy of Feelings*), natomiast w ostatnim, podsumowującym rozdziale książki *Civilized Man's Eight Deadly Sins* mówi on o ‘zaniku wszystkich żarliwych uczuć i emocji z powodu zbyt dużego oddawania się przyjemnościom (*waning of all strong feelings and emotion, caused by overindulgence*). Zdzisława Piątek tłumaczy na język polski ten czwarty grzech jako ‘zanik wszystkich mocnych uczuć i afektów z powodu zniewieścienia’, natomiast Zbigniew Łepko mówi o ‘śmierci termicznej ludzkich uczuć’⁷¹⁸.

Tłumacząc czwarte niebezpieczeństwo zagrażające człowieczeństwu współczesnego człowieka, Konrad Lorenz przypomina, że przyroda wypracowała mechanizm wzmocnienia i osłabiania określonych zachowań istot żywych. U człowieka zachowania pożądane łączą się z uczuciem przyjemności, podczas gdy zachowania niepożądane – z nieprzyjemnym doświadczeniem⁷¹⁹. Prehistoryczny człowiek żyjący w nieustannym zagrożeniu ze strony drapieżników i ciągle niepewny swej przyszłości filogenetycznie wykształcił mechanizm przyjemny-nieprzyjemny wymuszający na nim unikanie wszelkich możliwych do uniknięcia niebezpieczeństw i niepotrzebnego wydatkowania energii⁷²⁰. Sytu-

⁷¹⁶ K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 28. Lorenz nawiązuje tu do powieści Oscara Wilde’a pt. *Portret Doriana Graya* (1891), w którym tytułowa postać prowadzi w młodości szlachetne życie i cechuje się nieprzeciętną urodą. Zafascynowany pięknem i niewinnością chłopca malarz maluje jego portret, natomiast Lord Henry Wotton skłania młodzieńca do wypowiedzenia życzenia, by to twarz na portrecie szpetniała wraz z wiekiem i jego występami, a nie on sam. Życzenie spełnia się. Dorian obserwuje przerażające zmiany zachodzące na portrecie, jakie następują w miarę popelniania niegodziwych czynów. Ukrywa wówczas portret, bojąc się spojrzeć na prawdziwe oblicze samego siebie.

⁷¹⁷ Por. tamże, s. 29.

⁷¹⁸ Por. Z. Piątek, *Osiem grzechów głównych naszej cywilizacji...*, s. 158; por. także Z. Łepko, *Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa*, s. 80.

⁷¹⁹ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 31.

⁷²⁰ Por. tamże, s. 34-35.

⁷¹⁴ K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 26.

⁷¹⁵ K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, s. 157.

acja znacząco zmieniała się wraz z rozwojem techniki, a szczególnie farmakologii. Człowiek unika dziś wszelkich nieprzyjemnych doświadczeń dzięki łatwo dostępnym pigułkom, które są powszechnie stosowane na najmniejsze nawet dolegliwości fizyczne, czy psychiczne. Nie uświadamiamy sobie już, jak bardzo staliśmy się uzależnieni od komfortu, który zapewnia nam farmakologia. Działania te prowadzą z jednej strony do braku odporności na jakikolwiek ból, z drugiej zaś do zubożenia na przyjemność.

Zdaniem Lorenza farmakologiczne ‘otępienie’ spowodowało, że człowiek utracił zdolność do ponoszenia wysokich ofiar i podejmowania wielkiego wysiłku na rzecz realizacji przedsięwzięć, które zapowiadają zysk-przyjemność w odległej przyszłości. Człowiek staje się niecierpliwy i oczekuje natychmiastowej gratyfikacji swoich czynów. Dobrze ilustruje to zmiana zachowań seksualnych, które coraz częściej stanowią środek do szybkiego osiągnięcia przyjemności bez konieczności długotrwałych i mozolnych zabiegów, bez których wcześniej byłoby to niemożliwe. Prowadzi to z jednej strony do tchórzliwego unikania trudnych i bolesnych doświadczeń, z drugiej zaś strony uniemożliwia przeżywanie autentycznej radości, która staje się ułudą. Człowiek nie szuka już radości, skupia się jedynie na przyjemności. Lorenz wyjaśnia to przykładem człowieka, który wspina się na wysoki szczyt. Aby osiągnąć ten cel, człowiek zmuszony jest podjęcia znacznego wysiłku i wielkiej niedogodności, doświadczenie to nie ma nic wspólnego z przyjemnością, dotarcie na szczyt dostarcza jednak człowiekowi ogromnej satysfakcji i autentycznej radości. Lorenz podsumowuje to, stwierdzając, że można osiągnąć przyjemność bez wysiłku, nie można jednak bez wysiłku osiągnąć autentycznej radości⁷²¹.

Odrzucenie nieprzyjemnych doświadczeń przeistacza naturalną sytuację wzlotów i upadków ludzkiego życia w sztucznie osiągnięty ‘równy’ poziom; wielkie fale gór i dolin niwelują się do ledwie zauważalnych różnic, światło i cień stają się jednakowo szare. W skrócie – odrzucenie nieprzyjemnych doświadczeń powoduje śmiertelną nudę⁷²².

Współczesny, ‘znieczulony’ farmakologicznie człowiek jest coraz bardziej znudzony, zubożniały i zblazowany (*blasé*). Ponadto ‘niewieścieje’, czy jak określają to inni – staje się ‘mięczakiem’ (*softy*) niezdolnym do wychodzenia naprzeciw wyzwaniom życia⁷²³.

⁷²¹ Por. tamże, s. 37-39.

⁷²² Tamże, s. 39.

⁷²³ Por. Z. Piątek, *Osiem grzechów głównych naszej cywilizacji...*, s. 158; por. także Z. Łepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: J. M. Dołęga et al. (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrod-*

Lorenz twierdzi, że ‘entropia uczuć’ jest szczególnie szkodliwa dla społecznej sfery ludzkiego życia. Największe bowiem ludzkie rozczarowania i sukcesy dotyczą relacji między małżonkami, rodzicami i dziećmi oraz przyjaciółmi. Pragnienie uniknięcia bolesnych zawodów w relacjach z bliskimi osobami skutkuje rezygnacją z istotnej części ludzkiego życia. Problem ten potęguje się w połączeniu z omawianym wcześniej zjawiskiem przeludnienia, któremu towarzyszy mentalność: „nie pozwól sobie na emocjonalne zaangażowanie”⁷²⁴. Doświadczenie uczy, że wspólne przeżywanie wielkich niebezpieczeństw i dużych wysiłków cementuje ludzkie relacje, czyniąc z obcych sobie ludzie pokrewne dusze. Ma to odbicie w języku, gdy np. relacje osób, które na polu bitwy wspólnie stawiały czoło wrogom określa się ‘braterstwem broni’, czy ‘braterstwem krwi’. Niezdolność ‘otępionego’ farmakologicznie człowieka do podejmowania długotrwałych i wymagających ofiar wysiłków powoduje niemożność nawiązania głębokich więzi przyjaźni.

Lorenz zauważa też inne niepokojące zjawisko. Dążąc do zaspakajania narastającego głodu przyjemności, człowiek zmuszony jest do poszukiwania wciąż nowych bodźców, gdyż uodparnia się na dotychczasowe. Lorenz nazywa to zjawisko ‘neofilią’ (*neophilia*). Dla człowieka systematycznie popełniającego ‘śmiertelne grzechy’ cywilizowanej ludzkości z czasem wszystko traci atrakcyjność i może być zastąpione. Dotyczy to rzeczy, ulubionych zwierząt, a nawet ludzi. Szczególnie wyraźnie uwidacznia się to w krajach wysokorozwiniętych. Wraz z częstą zmianą miejsca zamieszkania sprzedaje się tam wszystkie rzeczy, by w nowym miejscu zastąpić je innymi. Podobny los spotyka także tzw. przyjaciół, a niekiedy nawet życiowych partnerów. Ponadto zjawisko ‘neofilii’ jest wykorzystywane dla osiągania zysku ekonomicznego poprzez indoktrynujące reklamy opłacane przez producentów ‘nowych’ rzeczy⁷²⁵.

Piąty śmiertelny grzech wskazany przez Lorenza to ‘rozkład genetyczny’. Podobnie jak we wcześniejszych grzechach, nie skupia się on na narastającej liczbie genów letalnych, które prowadzą do wzrostu wad i chorób wrodzonych. Koncentruje się on na zaniku zdrowych norm zachowań społecznych. Niepokoi go szybko posuwająca się unifikacja kultur, która jest równie niebezpieczna, jak zanik bioróżnorodności⁷²⁶. Lorenz występuje przeciwko przekonaniu, że wszystkie ludzkie zachowania są wyuczone. Uważa, że wiele zachowań wspierających i kwestionujących normy społeczne ma swe źródła w stanie emocjonalnym rodziców osób, które zachowują się w ten właśnie sposób. Zdaniem Loren-

niczego w filozofii i teologii, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, s. 159-160.

⁷²⁴ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 39.

⁷²⁵ Por. tamże, s. 40-41.

⁷²⁶ Por. Z. Piątek, *Osiem grzechów głównych naszej cywilizacji...*, s. 160.

za jeszcze większy wpływ na zachowanie człowieka ma jego bagaż genetyczny⁷²⁷. Wyraża on zaniepokojenie z powodu faktu, że ludzie, nawet w wieku dorosłym, są infantylni, nie prezentują dojrzałych norm zachowań społecznych i pasożytują na społeczeństwie.

Nieliczona liczba młodych ludzi jest wrogo nastawiona do współczesnego społeczeństwa i swoich rodziców. Pomimo takiego nastawienia i okazywania swego niezreflektowanego infantylizmu, ciągle oczekują oni jednak troski ze strony społeczeństwa i rodziców. Jeśli postępujący infantylizm i rosnąca przestępczość nieletnich, jak się obawiam, jest znakiem degradacji genetycznej, ludzkość jako taka jest w poważnym niebezpieczeństwie. Najprawdopodobniej nasz instynktowny szacunek dla dobra i przyzwoitości jest jedynym współczesnym czynnikiem, który wzmacnia dość skutecznie presję przeciw zaburzeniom zachowań społecznych. (...) Wszystkie dyskutowane w poprzednich rozdziałach grzechy (...) miały na celu pozbawienie człowieka zdolności do odróżniania dobra i zła⁷²⁸.

Zerwanie z tradycją to kolejny grzech śmiertelny cywilizowanej ludzkości. Lorenz podkreśla ważność tradycji w rozwoju kultury i pokazuje, że napięcia międzypokoleniowe zawsze miały miejsce. Współcześnie mamy jednak do czynienia nie z napięciami, ale z wyraźnym zerwaniem więzi międzypokoleniowych. Jest to, jego zdaniem, proces specyficzny dla współczesności.

Bunt współczesnej młodzieży opiera się na nienawiści, która jest ściśle powiązana z bardzo niebezpiecznymi i trudnymi do opanowania emocjami: nienawiścią narodową. Innymi słowy, dzisiejszy bunt młodzieży jest skierowany do starszego pokolenia w ten sam sposób, w jaki grupa kulturowa lub grupa etniczna reaguje na obcych i wrogów⁷²⁹.

Lorenz jest zdania, że współczesna kontestacja tradycji nawiązuje w pewnym sensie do sposobu myślenia ludów pierwotnych, które traktowały siebie jako osobny gatunek i określały swych członków mianem 'człowiek'. Jednocześnie odmawiali oni nazywania ludźmi członków innych ludów, kwestionując tym samym ich równy status. Zabicie obcego nie było więc morderstwem, tego bowiem dokonuje się na człowieku. Traktowano je raczej tylko jako pozbawienie życia, podobnie jak w przypadku zwierząt. Zjawisko to jest o tyle niebezpieczne, że przełamuje zahamowania agresji wobec własnego gatunku. Lorenz

⁷²⁷ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 52.

⁷²⁸ Tamże, s. 58.

⁷²⁹ Tamże, s. 64.

uważa, że mamy dziś do czynienia z podobną sytuacją w przypadku młodzieży, która uważa starszych za 'obcy gatunek'⁷³⁰. Bunt młodzieży przejawia się m.in. w ich zwyczajach. Młodzi starają się możliwe najbardziej różnić od pokolenia rodziców. Nie wystarcza tu proste ignorowanie ich sposobów zachowania. Młodzi próbują zachowywać się dokładnie odwrotnie niż starsi.

Bunt młodzieży bardzo często nie ma związku z treściami, z którymi utożsamiają się ludzie dorośli. Atakują oni z równą zawziętością zwolenników ideologii lewicowej, prawicowej i umiarkowanych. Zdaniem Lorenza źródłem międzypokoleniowej wojny są zaburzenia rozwoju w okresie dojrzewania. Dorastająca młodzież przestaje utożsamiać się w tym czasie z poglądami rodziców, kwestionuje ich system wartości i poszukuje grupy, z którą mogłaby się identyfikować. Zjawisko to Lorenz nazywa 'psychologiczną neofilią'. U większości młodzieży proces ten kończy się powrotem do poszanowania wartości tradycyjnych. Dobrze ilustruje to powszechne przekonanie, że znacznie lepiej oceniamy poglądy naszych rodziców, gdy mamy sześćdziesiąt lat, niż gdy robiliśmy to w wieku lat osiemnastu⁷³¹.

Kolejnym powodem wojny, jaką młodzież wypowiedziała starszemu pokoleniu, są konieczne zmiany przystosowawcze w procesie stale rosnących różnic w przekazie kultury między kolejnymi pokoleniami. Zjawisko to jest szczególnie wyraźne dzięki niezwykle szybkim zmianom kultury wywołanym rozwojem technologicznym. Kultura młodych i kultura ich rodziców różnią się w takim stopniu, w jakim nigdy wcześniej w historii ludzkości się nie różniły. Młodzi z pogardą oceniają kulturę swych rodziców i uznają ją za przestarzałą. Relacja ta jest o tyle myląca, że młode pokolenie nie buduje swojej kultury od zera, lecz funduje ją na bazie kultury rodziców.

Na rebelię młodego pokolenia znacząco wpływają także zmiany społeczne, które dotknęły współczesne rodziny. Małżonkowie pracujący w różnych miejscach mają niewiele czasu, który mogliby spędzać razem. Dzieci już w najmłodszym wieku są oddzielane od matek z powodu ich pracy zawodowej. Wszystko to powoduje, że nieodwracalnie słabną zdolności człowieka do nawiązywania więzi międzyludzkich, a w konsekwencji prowadzi to do zaniku współczucia i empatii. Dzieci nie spędzają czasu z rodzicami, nie towarzyszą im w pracy, mają niewiele okazji, aby dostrzec ich wyższość, uznać ich autorytet i okazywać im podziw oraz uzyskać aprobatę z ich strony. Dzieci z małolicznych rodzin, które gros czasu spędzają w różnego rodzaju instytucjach wychowawczych w grupach równolatków, nie uczą się hierarchii naturalnie obecnej w licznych rodzinach, gdzie jest starsze i młodsze rodzeństwo oraz rodzice i dziadkowie.

⁷³⁰ Por. tamże, s. 65-66.

⁷³¹ Por. tamże, s. 68-69.

Każdemu przysługują inne prawa i każdy ma inne obowiązki i odpowiedzialności. Braki te wpływają na jakość relacji między dziećmi i rodzicami oraz na brak poszanowania hierarchii społecznej i autorytetu⁷³².

Rady udzielone zbuntowanym młodym ludziom, by powstrzymać ich przed zniszczeniem ich najbardziej wartościowego dziedzictwa, prawdopodobnie będą błędnie zinterpretowane jako pokrętnie próby wspierania zniechęconego systemu. Nienawiść nie tylko zaślepia i ogłusza ludzi, ale także niewyobrażalnie ich ogłupia. Trudno będzie przekonać ich, że wszystko, co powstało w wyniku ewolucji kultury jest równie niezbędne i godne podziwu, jak to, co wyewoluowało w filogenezie; będzie też trudno przekonać ich, że kultura może być zdmuchnięta jak płomień świecy⁷³³.

Przedostatni grzech śmiertelny wymieniany przez Lorenza to 'rosnąca podatność rodzaju ludzkiego na indoktrynację'. Zaufanie do informacji przekazywanych za pośrednictwem tradycji jest konieczne, aby kultura istniała i rozwijała się. Nigdy wcześniej człowiek nie posiadał takiego zakresu wiedzy, nie stawiał tylu hipotez, nie dysponował też takimi środkami komunikacji, jak dzieje się to obecnie. Lorenz zauważa, że współcześnie ludzie zawzięcie walczą w obronie swoich przekonań, jakby były one dobrze uzasadnione, a nawet udowodnione, podczas gdy tak nie jest. Każdy, kto nie zgadza się z ich opiniami jest traktowany jak heretyk, kieruje się pod jego adresem oszczerstwa i podkopuje jego wiarygodność. Koncepcje wyniesione niemal do poziomu religii dają ich zwolennikom subiektywną satysfakcję wiarygodnej wiedzy. Wszelkie fakty, które kwestionują tę koncepcję są odrzucane, ignorowane i często wypierane, jak w psychologicznych mechanizmach obronnych. Zdaniem Lorenza indoktrynacja staje się szczególnie niebezpieczna, gdy wielkie społeczności ludzkie, całe kontynenty, a nawet ludzkość jako taką próbuje się przekonać do jednej, błędnej i złej idei. Z taką sytuacją mamy – jego zdaniem – do czynienia obecnie⁷³⁴.

Stajemy dziś wobec zagrożenia ludzkości ze strony indoktrynacji promującej fikcyjne zasady i wartości. Lorenz jest przekonany, że współczesny człowiek jest bardziej niż jego przodkowie podatny na złożone mechanizmy manipulacji.

Nigdy wcześniej tak wielkie masy ludzi nie były podzielone na tak niewiele grup etnicznych; nigdy wcześniej sugestie mass mediów nie były tak efektywne; nigdy wcześniej manipulatorzy nie dysponowali tak wyrafinowanymi technikami

⁷³² Por. tamże, s. 70-72.

⁷³³ Tamże, s. 76.

⁷³⁴ Por. tamże, s. 83-84.

perswazji i tak rozwiniętymi środkami komunikacji społecznej, jak dziś. (...) My, rzekomo wolni, cywilizowani ludzie Zachodu nie jesteśmy już nawet świadomi zakresu, w jakim jesteśmy manipulowani przez decyzje rynkowe globalnych korporacji⁷³⁵.

Szczególnie zaskakujące i niebezpieczne wydaje się poczucie pełni i wolności u osób, które poddały się indoktrynacji i przyjęły wpojone im w ten sposób przekonania. Wydaje się, że nie zdają sobie one nawet sprawy, jak bardzo ograniczono ich wolność.

Zniewolony identyfikuje się jak gdyby całkowicie z ideałami, które mu wpoił indoktrynujący, nie czuje ucisku kaftana bezpieczeństwa, w jakim tkwi. Taki całkowicie zindoktrynowany w ogóle nie zauważa, że utracił jedno z najistotniejszych znamion prawdziwego człowieczeństwa, mianowicie wolność myślenia. Mina absolutnego przeświadczenia, jaką przybiera, wyzwala u rozmówcy raczej gniew niż litość, na którą zindoktrynowany właściwie zasługuje⁷³⁶.

Podatność na indoktrynację jest o tyle zgubna dla człowieczeństwa człowieka, a nawet dla ludzkości jako takiej, że unifikuje kulturę i zaburza naturalną grę różnorodności, która stanowi istotę rozwoju kultury. Odmienność poglądów i niezależność myślenia jest tłamszona. Relacje osób, które dystansują się od powszechnie głoszonej opinii lub rezygnują z korzystania ze środków masowego przekazu, np. z telewizji, wymykając się w ten sposób spod wpływu manipulacji, określa się nawet mianem patologii⁷³⁷. Ludzie tacy są niebezpieczni dla środowisk posiadających 'rząd dusz'. Tego typu jednostki mogłyby bowiem przedstawiać alternatywne stanowiska wobec poglądów 'oficjalnie obowiązujących', które są wtłaczane całym społeczeństwom dzięki wyrafinowanym technikom indoktrynacji.

Ósmy śmiertelny grzech cywilizowanej ludzkości to 'broń nuklearna'. Lorenz nie analizuje go szczegółowo. Ogranicza się do stwierdzenia, że ze względu na oczywistość zagrożenia, jakie ono stwarza, ludzie, którzy dysponują tą bronią zdają sobie sprawę z konsekwencji jej użycia i zapobiegają temu zagrożeniu. Przeciwdziałanie temu śmiertelnemu grzechowi jest stosunkowo łatwe – 'nie rzucać bomby'. Poprzez włączenie broni nuklearnej do listy grzechów śmiertelnych cywilizowanej ludzkości, podkreśla on wielkość zagrożenia pozostałych

⁷³⁵ Tamże, s. 88.

⁷³⁶ K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, s. 135.

⁷³⁷ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 103.

grzechów. Paradoksalnie najcięższy grzech jest najłatwiejszy do uniknięcia⁷³⁸. Trudniejsze pod tym względem wydają się pozostałe grzechy, które przez wielu nie są zauważane. Przeciwdziałanie im wymaga więc znacznie więcej trudu i konsekwencji, tym bardziej, że dotyczy nie tylko rządów, ale także, a nawet przede wszystkim – poszczególnych osób.

Trudno ocenić, na ile uczestnicy debaty nad *tezą Lynna White'a* znali opinię Konrada Lorenza o kondycji współczesnego człowieka. W dostępnej literaturze nie odnotowano bowiem żadnej wzmianki na ten temat. Wnikliwa diagnoza 'cywilizowanej ludzkości' została opublikowana w roku 1973. Na język angielski przetłumaczono ją rok później, tzn. w czasie, gdy debata przybierała na intensywności. Wydaje się, że fakt, iż uczestnicy debaty nie spierają się o kondycję współczesnego człowieka, pozwala założyć, że zasadniczo zgadzają się z powszechnie panującym już w tym czasie przekonaniem o niepokojących procesach zachodzących w kulturze Zachodu i ich wpływie na człowieka i świat. Książka Hannah Arendt pt. *Kondycja ludzka*, w której autorka przedstawia swoje przemyślenia na temat stanu współczesnego człowieka, wydaje się korespondować z analizą zaproponowaną przez Konrada Lorenza. Publikacja H. Arendt była z pewnością znacznie bardziej znana na gruncie amerykańskim – gdzie toczył się główny nurt debaty nad *tezą Lynna White'a* – niż publikacje K. Lorenza. Ukazała się bowiem oryginalnie w języku angielskim w roku 1958. Pozycja naukowa autorki gwarantowała zaś, że treści przedstawione w książce zostały zauważone przez szeroką opinię publiczną i wpłynęły na kształtowanie przekonań o kondycji współczesnego człowieka.

Interesującą współczesną próbę analizy kondycji człowieka na gruncie polskim prezentuje Czesław Piecuch. W publikacji poświęconej temu tematowi wraz z gronem uczonych daje on wyraz doświadczenia naszej epoki: poczucia niepewności i zagubienia człowieka; rozproszenia pomiędzy różnymi stylami życia i braku ostatecznych wskazań, w jaki sposób żyć. Ukazuje też konieczność budzenia sił drzemających w człowieku oraz potrzebę rozpoznania zagrożeń, jakie niesie współczesna cywilizacja i nowożytna nauka dla istnienia człowieka i życia we wspólnocie⁷³⁹. Analizę kondycji człowieka na początku XXI wieku prezentuje też austriacki uczony Franz M. Wuketits, który w książce *Zivilisation in der Sackgasse*⁷⁴⁰ pokazuje tragiczne konsekwencje braku respektu wobec ludzkiej natury. Wuketits podkreśla, że człowiek ogromną część swojej historii przeżył w niewielkich grupach, co wpłynęło na jego predyspozycje psychiczne

⁷³⁸ Por. tamże, s. 99.

⁷³⁹ Por. Cz. Piecuch (red.), *Kondycja człowieka współczesnego*, Kraków: Universitas 2006, s. 8.

⁷⁴⁰ Por. F. M. Wuketits, *Zivilisation in der Sackgasse. Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*, Murnau a. Staffelsee: Mankau Verlag 2012.

i zupełnie nie przystaje do współczesnych realiów 'globalnej wioski'. W konsekwencji współczesny człowiek, na niebywałą dotychczas skalę, cierpi z powodu schorzeń psychicznych. Ocenia się, że w krajach wysokorozwiniętych dotyka to nawet ok. 25% dorosłej populacji⁷⁴¹.

Franz Wuketits wyróżnia cztery zjawiska, które w okresie kilku ostatnich dziesięcioleci znacząco wpłynęły na kondycję człowieka. Niespotykane dotychczas w ludzkiej historii zjawiska stanowią – jego zdaniem – poważne zagrożenie dla człowieczeństwa. Pierwszym z nich jest nieodparty trend do zmieniania wszystkiego, który prowadzi do utraty ciągłości historycznej. Wszystko jest całkowicie zmieniane, modernizowane, przebudowywane i odnawiane. Dotyczy to wszystkich dziedzin życia: systemu kształcenia, komunikacji, architektury, handlu, a nawet wypoczynku. Drugie niebezpieczne zjawisko polega na uleganiu mentalności gigantomanii. Człowiek chce nieustannie przekraczać wszelkie możliwe granice. Nic nie wydaje się być poza jego zasięgiem. Zjawisku temu towarzyszy trzecie – niebywałe tempo życia, które wciąż przyspiesza. Współczesny człowiek żyje symultanicznie, wykonuje kilka prac jednocześnie. Wykonując jedno zadanie, myśli już o innych. Powoduje to narastające zmęczenie i sprawia, że potrzebuje on coraz więcej czasu, by się zregenerować, jest stale przepracowany. Jako ostatnie niebezpieczne dla człowieka zjawisko Wuketits wymienia 'szał regulacyjny'. Jego zdaniem współczesny człowiek pada ofiarą różnych podmiotów dążących do kodyfikacji najdrobniejszych detali codziennego życia. Dostępne dziś środki techniczne coraz bardziej sprzyjają egzekwowaniu wymuszonych norm i ubezwłasnowolniają jednostkę. Wszystkie te zjawiska pokazują, że współczesna cywilizacja rozwija się w niesłychanym tempie kosztem niewyobrażalnych ofiar ze strony jednostki. Koszty tego 'postępu' ponosi więc człowiek, któremu odmawia się życia w warunkach właściwych dla jego gatunku⁷⁴². Kondycja ludzkości jest mizerna, ale nie jest beznadziejna. Zdaniem Wuketitsa istnieje szansa i sposób na pozytywne zmiany.

Inaczej kondycję człowieka i całej cywilizacji Zachodu ocenia Oswald Spengler, który wieszczą upadek zachodniego świata. Mówi o nieuchronnym losie naszej cywilizacji. Zachodni świat – podobnie jak każdy organizm – rodzi się, dojrzewa, starzeje i umiera. Jest to – zdaniem Spenglera – naturalny stan, który powtarza się cyklicznie w historii ludzkości⁷⁴³. Spengler różni się więc zasadniczo od Arendt, Lorenza, a nawet Wuketitsa, którzy wskazują antidotum na zagrożenia, przed którymi staje dziś człowiek. Wszyscy oni widzą możliwość

⁷⁴¹ Por. tamże, s. 9.

⁷⁴² Por. tamże, s. 16-19.

⁷⁴³ Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001, s. 98-102.

odwrócenia niebezpiecznych tendencji naszej cywilizacji. Pierwszym krokiem, który ma rozpocząć ten proces jest zwolnienie tempa życia, zatrzymanie się i namysł nad sensem ludzkiego działania oraz jego konsekwencjami. Potwierdzają tym samym opinię na temat stanu współczesnego człowieka, którą wyraził Martin Heidegger: „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”⁷⁴⁴. Lorenz dobitnie wskazuje na zagrożenia wynikające z braku refleksji oraz na konieczność powrotu do niej⁷⁴⁵. Hannah Arendt powie zaś: „Moja propozycja jest zatem bardzo prosta: chodzi jedynie o to, byśmy pomyśleli nad tym, co robimy”⁷⁴⁶.

4. 2. 2. Wokół natury człowieka

Mówiąc o naturze człowieka, trzeba odwołać się do tradycji greckiej, która w mitologii oraz literaturze Homera, Hezjoda, Ajschylosa i Sofoklesa określa ją jako to, „co staje się przez urodzenie, wzrastanie, dojrzewanie”⁷⁴⁷. Arystoteles zaś stwierdza: „Natura w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu”⁷⁴⁸. Tradycja używania pojęcia ‘natura’ podkreśla dynamiczny aspekt bytu. Jest to szczególnie wyraźne w przypadku natury człowieka⁷⁴⁹. Jest ona bowiem o tyle specyficzna, że – inaczej niż pozostałe byty – człowiek jest bytem osobowym. Nie zagłębiając się w szczegóły trwającej od wieków dyskusji na temat natury człowieka, rozumie się ją tutaj jako złożenie wrodzonych i nabytych, w wyniku rozwoju filogenetycznego, względnie stałych cech, które czynią człowieka takim, jaki jest.

O ile uczestnicy debaty nad *tezą Lynna White’a* zasadniczo zgadzają się w kwestii aktualnej kondycji człowieka, o tyle przyjmują różne koncepcje natury ludzkiej oraz wynikających z niej relacji wobec świata przyrody. Różnice stanowisk dotyczą też roli czynników kulturowych w niwelowaniu lub wspieraniu tendencji zakorzenionych w ludzkiej naturze. Rozpoznanie stanowisk uczestników debaty na temat natury człowieka, pozwala dostrzec zakładaną przez nich antropologię, a przez to lepiej rozpoznać zakres toczącej się debaty. O roli natury człowieka w kwestii ekologicznej mówią zarówno zwolennicy Lynna White’a:

⁷⁴⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław: PWN 2000, s. 13.

⁷⁴⁵ Por. K. Lorenz, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, s. 28.

⁷⁴⁶ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 9.

⁷⁴⁷ M. A. Krapiec, *Natura*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 7, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006, s. 525.

⁷⁴⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, księga V, rozdz. 4, nr 1015a, s. 689.

⁷⁴⁹ Por. J. W. Gałkowski, *Natura czy osoba*, w: J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2010, s. 11.

Arnold Toynbee, Ian McHarg i Donald Worster, jak i jego przeciwnicy: Baird Callicott, Lewis Moncrief i James Nash.

Arnold Toynbee, jeden z najbardziej zagorzałych zwolenników *tezy Lynna White’a*, obwinia o zaistnienie kryzysu ekologicznego ludzką naturę, w której zakorzeniona jest – jego zdaniem – niemożliwa do zaspokojenia zachłanność. Toynbee uważa, że przyczyniła się ona bezpośrednio do rewolucji przemysłowej, co z kolei spowodowało kryzys ekologiczny. Wprawdzie przyznaje, że zachłanność jest cechą wszystkich żyjących istot, jednak uważa, że w człowieku przybiera ona wynaturzoną formę, która nieporównywalnie bardziej zagraża środowisku, niż w przypadku innych organizmów. Religie pogańskie, jego zdaniem, hamują zachłanne tendencje zakorzenione w naturze człowieka. Deifikując przyrodę, nakładają bowiem na człowieka kulturowe ograniczenia. Przyroda nie jest w tych religiach traktowana jako skarbnica zasobów naturalnych, uważa się ją raczej za boginię – ‘Matkę Ziemię’⁷⁵⁰.

Zdaniem Toynbee’ego zakorzeniona w ludzkiej naturze zachłanność jest wspierana przez chrześcijaństwo. Biblijny przekaz *Księgi Rodzaju*: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28) usprawiedliwia, w jego opinii, wszystkie ludzkie działania względem przyrody, które mają tylko jeden cel – osiągnięcie możliwie największej korzyści⁷⁵¹. Toynbee jest przekonany, że chrześcijaństwo usunęło pogańskie ograniczenia ludzkiej chciwości, hamowane dotychczas przez podziw i cześć, jakim człowiek darzył przyrodę. „Ludzka chciwość prowadząca do wykorzystywania przyrody była trzymana w szachu przez religijne oddawanie czci przyrodzie. To pierwotne zahamowanie zostało usunięte wraz z pojawieniem się i upowszechnieniem monoteizmu”⁷⁵².

Innym zwolennikiem *tezy Lynna White’a*, który obarcza ludzką naturę winą o zaistnienie kryzysu ekologicznego jest Ian McHarg. Twierdzi on, że w ludzkiej naturze zakorzeniona jest autodestrukcyjność, która sprzyja pozbawianiu życia zarówno pojedynczego człowieka, jak i całej ludzkości, a nawet całej wspólnoty życia⁷⁵³. McHarg uważa, podobnie jak czyni to Arnold Toynbee, że tradycja biblijna wspiera wrodzoną człowiekowi autodestrukcyjność i utrwała w nim destrukcyjne wobec przyrody tendencje⁷⁵⁴. Radykalne stanowisko w sprawie kulturowego sprawstwa kryzysu ekologicznego i umniejszania roli natury człowieka

⁷⁵⁰ Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 142-143.

⁷⁵¹ Por. tamże, s. 141.

⁷⁵² Tamże, s. 145.

⁷⁵³ Por. I. L. McHarg, *A Quest for Life. An Autobiography*, s. 140.

⁷⁵⁴ Por. I. L. McHarg, *Design with Nature*, s. 26.

w tym procesie prezentuje Donald Worster. Opisując dewastację środowiska na amerykańskich równinach w pierwszej połowie XX w., stwierdza, że „powód, dla którego zrobiono to, może być wyjaśniony nie dzięki mętnemu pojęciu ‘natury ludzkiej’, lecz raczej przez poznanie konkretnej kultury, która ukształtowała wartości i postawy... Kultura jest głównym sprawcą *Dust Bowl*”⁷⁵⁵.

W opozycji do Donalda Worstera James Nash twierdzi, że stosunek człowieka do przyrody jest konsekwencją skłonności ludzkiej natury. Tendencje do możliwie największej eksploatacji środowiska obecne są bowiem w całej ludzkiej historii. Skłonności te realizują się jedynie z różną dynamiką, zależnie od możliwości technicznych człowieka. Towarzyszą mu jednak zawsze, niezależnie od dominującej w danym miejscu i okresie kultury. Nash różni się jednak od Toynbee’ego i McHarga w sprawie roli tradycji chrześcijańskiej. Jego zdaniem chrześcijaństwo łagodzi bowiem wrodzone skłonności człowieka do eksploatacji przyrody, które – w opinii Nasha – nie determinują bezwzględnie relacji człowieka względem przyrody⁷⁵⁶.

Podobne stanowisko w sprawie roli natury człowieka w kryzysie ekologicznym prezentuje Baird Callicott. W jego opinii zasadniczą przyczyną nieodpowiedzialnego stosunku człowieka do przyrody jest ludzka natura, która pomimo wpływów kulturowych i niezależnie od rodzaju przeważającej kultury, zawsze ostatecznie prowadzi do przetwarzania przyrody i wykorzystywania jej dla potrzeb człowieka⁷⁵⁷. Callicott podkreśla ograniczoność oddziaływania kultury. Mamy bowiem wiele przykładów dewastacji przyrody we wszystkich znanych nam kulturach, także tych, które zwolennicy *tezy Lynna White’a* wskazują jako przyjazne przyrodzie. Callicott zwraca też uwagę na różnicę pomiędzy obowiązującą w danym kręgu kulturowym normą a postawami człowieka. Nie zawsze deklarowane przekonania przekładają się na rzeczywiste zachowania⁷⁵⁸.

Zdaniem Callicotta na konkretne decyzje człowieka wpływa wiele bardzo różnych, często pozaracjonalnych i wielorako uwarunkowanych czynników. Człowiek, niezależnie od kultury, która go ukształtowała, podejmuje decyzje, na które w jednym przypadku bardziej wpływa sympatia, szacunek, poczucie więzi i podziw dla przyrody, w drugim zaś – czysty egoizm. Baird Callicott twierdzi, że dokonywane wybory trzeba bardziej łączyć z konkretną osobą

⁷⁵⁵ D. Worster, *Dust Bowl. The Southern Plains in the 1930s*, New York: Oxford University Press 2004, s. 94. *Dust Bowl* to termin stosowany dla określenia groźnych burz piaskowych, które w latach 30. XX w. poczyniły ogromne spustoszenia na równinach USA i Kanady. Ocenia się, że przyczyną tego zjawiska były katastrofalne susze w połączeniu z zastosowaniem przez farmerów niewłaściwych metod uprawy. Wszystko to spowodowało erozję gleby na niebywałą skalę.

⁷⁵⁶ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 89.

⁷⁵⁷ Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 192.

⁷⁵⁸ Por. tamże, s. 195.

i złożonym systemem uwarunkowań, któremu ona podlega, niż z kulturą, która kształtuje ogólne normy⁷⁵⁹.

Do opinii Callicotta przychyła się Lewis Moncrief. Twierdzi on, że współczesne badania prowadzone w bardzo różnych częściach świata, w każdym przypadku ukazują destrukcyjną relację człowieka względem przyrody. Człowiek niszczy ją wszędzie tam, gdzie żyje. Moncrief uważa, że „żadna kultura nie jest w stanie całkowicie wyeliminować egocentrycznych tendencji człowieka”⁷⁶⁰. Jego zdaniem zakorzeniony w ludzkiej naturze egoizm jest wzmacniany napięciami pomiędzy bogatymi i biednymi zarówno w wymiarze indywidualnym i społecznym, jak i międzynarodowym, a nawet globalnym. Chęć obrony wysokiego statusu ekonomicznego przez jednych oraz pragnienie osiągnięcia go przez drugich, zawsze w konsekwencji prowadzą do bezwzględnej eksploatacji przyrody⁷⁶¹.

Zagadnienie natury ludzkiej jest rzadko podejmowane przez historyków środowiska przyrodniczego, zdaniem niektórych pozostaje ono w znacznym stopniu niezbadane z punktu widzenia debaty środowiskowej. Niektórzy krytykują posługiwanie się tym pojęciem, ponieważ ich zdaniem natura ludzka „zakłada, jako niekwestionowany fakt, że ludzkość może być uchwycona w pojedynczym, jednorodnym opisie”⁷⁶². W obliczu wielu badań potwierdzających powszechność grabieżczej relacji człowieka do przyrody, część historyków środowiska przyrodniczego jest zdania, że wynika ona z biologicznych skłonności człowieka, które tłumaczyłyby powszechną obecność niszczycielskich tendencji *homo sapiens*⁷⁶³. Warto w tym miejscu odnotować także głos amerykańskiego filozofa środowiskowego Maxa Oelschlaegera, który przekonuje, że „człowiek nie jest aż tak zdeterminowany biologicznie, jak bardzo jest zdeterminowany kulturowo”⁷⁶⁴.

Wiele wskazuje na to, że nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć toczącej się dyskusji na temat roli natury człowieka i jego kultury w sprawstwie kryzysu

⁷⁵⁹ Por. tamże, s. 200-201.

⁷⁶⁰ L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 509.

⁷⁶¹ Por. tamże.

⁷⁶² A. Kirk, J. Herron, *Introduction* w: A. Kirk, J. Herron (red.), *Human/nature: Biology, Culture, and Environmental History*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1999, s. 3.

⁷⁶³ Por. D. Flores, *Nature's Children. Environmental History as Human Natural History*, w: A. Kirk, J. Herron (red.), *Human/nature: Biology, Culture, and Environmental History*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1999, s. 11-30.

⁷⁶⁴ M. Oelschlaeger, *Conversation with Max Oelschlaeger*, Albuquerque, New Mexico, 6.04.1996 r. cyt. za D. Flores, *The Natural West. Environmental History in the Great Plains and Rocky Mountains*, Norman: University of Oklahoma Press 2003, s. 27.

ekologicznego. Literatura przytacza wiele stanowisk na ten temat. Plasują się one między skrajnymi stanowiskami przypisującymi dominującą rolę naturze człowieka oraz stanowiskami przypisującymi dominującą rolę wpływowi kultury. Debata na ten temat trwa od dawna. Do najbardziej popularnych modeli prezentujących naturę człowieka, w kontekście jego relacji do przyrody, należą: arkadyjski pasterz Wergiliusza, *homo bellicosus* Thomasa Hobbesa, spopularyzowany przez Jean-Jacquesa Rousseau *noble savage*, *ecologically noble savage* Henry'ego Davida Thoreau, *homo devastans* Williama Baléego, *homo oeconomicus* Johna Stewarda Milla czy postulowany przez Henryka Skolimowskiego *homo ecologicus*.

Już w starożytności głoszono, że człowiek ze swej natury zdolny jest do harmonijnej koegzystencji ze światem stworzonym. Wergiliusz jako pierwszy zaprezentował tę koncepcję, tworząc mit Arkadii – sielankowej krainy prostoty i pomyślności, gdzie mieszkańcy żyją w całkowitej zgodzie z przyrodą⁷⁶⁵. Symbolem przyjaznej światu natury ludzkiej jest arkadyjski pasterz, który na stałe wpisał się do kultury Zachodu. Powrót do starożytnego mitu Arkadii miał miejsce w wieku XVII⁷⁶⁶. O jego popularności świadczy bogata literatura, muzyka oraz malarstwo tego okresu, a szczególnie dwa obrazy Nicolasa Poussina (1594-1665) zatytułowane *Et in Arcadia Ego*⁷⁶⁷. W polskiej literaturze także nie zabrakło motywu Arkadii. Jednym z najbardziej znanych polskich utworów nawiązujących do arkadyjskiej natury człowieka jest *Pieśń świętojańska o sobótce* Jana Kochanowskiego⁷⁶⁸.

Do arkadyjskiej koncepcji natury człowieka nawiązuje idea tzw. 'szlachetnego dzikusa' – *noble savage*. W myśl tej koncepcji człowiek, który nie jest skażony cywilizacją, jest zdolny do życia w harmonii z przyrodą, jest niewinny, szczery, szczęśliwy i cieszy się dobrym zdrowiem⁷⁶⁹. Wizja ta rozwinęła się wraz z wielkimi odkryciami geograficznymi zapoczątkowanymi w XV w. i ewoluowała wraz z wiedzą Europejczyków na temat mieszkańców nowoodkrytych lądów.

⁷⁶⁵ Por. Wergiliusz, *Pasterskie Publiusza Wergiliusza Marona Rozmowy*, tłum. J. A. Kmita, opr. J. Wójcicki, Kraków: Księgarnia Akademicka 2011.

⁷⁶⁶ Por. G. Gerbino, *Music and the Myth of Arcadia in Renaissance Italy*, New York: Cambridge University Press 2009.

⁷⁶⁷ Por. T. Green, *A Shadow in Arcadia: Poussin's Painting in the Louvre*, Auckland: University of Auckland Press 1985.

⁷⁶⁸ Por. J. Kochanowski, *Pieśń świętojańska o sobótce, Panna XII*, w: J. Kochanowski, *Pieśni i wybór innych wierszy*, oprac. T. Sinko, Chicago: Rada Polonii Amerykańskiej 1945, s. 172-174.

⁷⁶⁹ Duży wkład w promocję ideału 'szlachetnego dzikusa' wnieśli Francuzi dzięki popularyzacji prawa do równego dostępu dla wszystkich do podstawowych dóbr niezbędnych do prowadzenia 'prostego życia'. Szczególną rolę w tym procesie odegrali Michel de Montaigne, Luis Armand (Baron de Lahontan), Joan de Lery oraz Jean-Jacques Rousseau. Por. S. Krech III, *The Ecological Indian*, s. 17-18.

Prawdopodobnie po raz pierwszy w tym znaczeniu użyto wyrażenia *noble savage* w sztuce Johna Drydena *The Conquest of Granada by the Spaniards*, której premiera odbyła się w roku 1670⁷⁷⁰. Dryden w sztuce wyraził myśl o wolności, jaką daje człowiekowi życie w stanie natury: „Jestem tak wolny, jakim uczyniła człowieka natura, zanim zapanowało niewolnicze prawo, kiedy po leśnych ostępach biegał szlachetny dzikus”⁷⁷¹. Często niesłusznie przypisuje się autorstwo idei 'szlachetnego dzikusa' J.-J. Rousseau. Wydaje się, że należy raczej uznać go jedynie za propagatora *noble savage*⁷⁷². Użył on bowiem tego wyrażenia dopiero w 1755 r., wychwalając szlachetność człowieka, który nie został skażony cywilizacją.

Przez niedostateczne odróżnianie pojęć i przez niezrozumienie tego, jak daleko już te ludy odeszły od pierwszego stanu natury, mógł ten i ów wywnioskować pospiesznie, że człowiek jest z natury okrutny i że, by go obłaskawić, potrzebne są rządy prawa; gdy tymczasem nic naprawdę łagodniejszego od człowieka w jego stanie pierwotnym. Znajduje się wszak wtedy z woli natury w odległości jednokowej zarówno od tępoty zwierząt, jak od zgubnej oświaty człowieka żyjącego społecznie, jest przez instynkt i przez rozum ograniczony do chronienia samego siebie przed złem, które może mu grozić, przyrodzone zaś uczucie litości powstrzymuje go od wyrządzenia nieuzasadnionego zła komukolwiek, nawet jeśli sam przedtem zła doznał⁷⁷³.

W innym zaś miejscu powie: „Człowiek z natury jest dobry: cóż więc mogło tak go zniepawić, jeśli nie zmiany zaszły w jego stosunkach życiowych, postępy, które poczynił, wiedza, którą z biegiem czasu osiągnął? Podziwiajcie, ile chcecie,

⁷⁷⁰ Por. T. J. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley: University of California Press 2001, s. 8. Niektórzy uważają, że Dryden zapożyczył to wyrażenie od francuskiego eksploratora dzisiejszej Kanady Marc'a Lescarbot'a, który w książce *Histoire de la Nouvelle-France* (1609) mówił o *noble savage*. Por. T. J. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, s. 21; por. także R. Hames, *The Ecologically Noble Savage Debate*, s. 179.

⁷⁷¹ J. Dryden, *The Conquest of Granada by the Spaniards*, część 1, akt 1, scena 1; por. także P. Hammond, D. Hopkins (red.), *The Poems of John Dryden*, tom 5 (1697-1700), London-New York: Routledge 2014, s. 133.

⁷⁷² Niektórzy spośród znawców myśli J.-J. Rousseau uważają, że w rzeczywistości był on krytykiem prostego życia i kultu 'szlachetnego dzikusa'. O niezgodności myśli Rousseau z przypisywanymi mu poglądami na temat *noble savage* pisze m.in. T. Todorov w publikacji *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Cambridge: Harvard University Press 1993, s. 277; por. także T. J. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, s. 2-4.

⁷⁷³ J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa: PWN 1956, s. 195.

społeczność ludzką, prawdą pozostanie zawsze, że skłania ona ludzi do nienawiści wzajemnej...⁷⁷⁴.

Z koncepcją tą łączy się przekonanie o dobru *stanu natury* przypisywane brytyjskiemu filozofowi Anthony'emu Ashley'owi Cooperowi (1671-1713), który głosił, że zmysł moralny należy do natury człowieka⁷⁷⁵. Myśl ta była szczególnie popularna w XVI i XVII w. w Anglii i Francji, stanowiła bowiem odpowiedź na doświadczenie zła ujawniającego się w człowieku w pogrążonej wojnami XVI-wiecznej Europie. Idea dobrego z natury człowieka była też reakcją na ponurą koncepcję człowieka zaproponowaną przez Thomasa Hobbesa. W *Lewiatanie* (1651) pisze on, że stan natury nie jest dobry – jak powie później Cooper – ale charakteryzuje go wojna, w której każdy walczy z każdym innym. „Tak więc wszystko, co się odnosi do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego (...), a co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie⁷⁷⁶. Człowiek, w myśl ukutej przez Hobbesa tezy *bellum omnium contra omnes*⁷⁷⁷, to *homo bellicous* – istota prowadząca nieustanne wojny wszystkich ze wszystkimi i o wszystko⁷⁷⁸. W ślad za tym wielu uważa, że człowiek nie jest w stanie odrzucić swojej wojującej natury, która niesie ryzyko nieopanowanej agresji i ogranicza umiar. Inni zaś twierdzą, że ludzka natura wraz z ewolucją człowieka została jednak uzupełniona o altruizm i kulturę, w których można szukać nadziei na opanowanie agresywnych tendencji wrodzonych człowiekowi⁷⁷⁹.

Historyczna koncepcja *homo bellicous* znalazła wielu zwolenników. O skierowanej przeciwko przyrodzie naturze ludzkiej mówi m.in. zasłużony amerykański obrońca przyrody George Perkins Marsh (1801-1882)⁷⁸⁰. W dziele *The Earth as Modified by Human Action* stwierdza:

⁷⁷⁴ Tamże, s. 243.

⁷⁷⁵ Por. A. A. Cooper, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Manchester: Manchester University Press 1977.

⁷⁷⁶ T. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1954, część I, rozdz. XIII, s. 110.

⁷⁷⁷ T. Hobbes, *O obywatelu*, tłum. Cz. Znamierowski, w: T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom II, Warszawa: PWN 1956, rozdz. I, nr 12, s. 214.

⁷⁷⁸ Por. W. Balée, *Historical Ecology*, s. 19.

⁷⁷⁹ Por. S. G. Dennis, *Homo Dominus. A Theory of Human Evolution*, Bloomington: IUniverse 2009, s. 122-123.

⁷⁸⁰ Por. S. E. Kingsland, *The Evolution of American Ecology: 1890-2000*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2008, s. 8.

Działania człowieka w świecie organicznym prowadzą do zakłócenia pierwotnej równowagi... człowiek wszędzie wprowadza zamieszanie; gdziekolwiek postawi swą stopę, harmonia przyrody zostaje zaburzona... ściga swoje ofiary z lekko-myślną niszczycielską siłą; a gdy ofiara życia złożona przez niższe zwierzęta jest uszczuplona ze względu na zaspakajanie jego głodu, człowiek nadal bezwzględnie przesładuje tysiące form życia, nie cofając się przed ich wyniszczeniem, nawet jeśli nie jest w stanie ich skosztować⁷⁸¹.

Jednym ze współczesnych zwolenników modelu niszczycielskiej natury człowieka jest William Balée. Ujmuje on ludzką naturę w kontekście relacji do przyrody jako *homo devastans*. Swoje stanowisko uzasadnia odkryciami, które dokumentują niszczycielską działalność człowieka względem przyrody. Koncepcja *homo devastans* przyjmuje, że człowiek jako taki jest odpowiedzialny za niszczenie naturalnych habitatów i unicestwienie wielu gatunków istot żywych⁷⁸². Niektórzy zwolennicy koncepcji *homo devastans* twierdzą nawet, że niszczycielska tendencja jest obecna w naturze człowieka „podobnie jak tendencja do zabijania, tendencja do marnotrawienia i do działania na swoją szkodę, [niszczycielska tendencja – RS] wydaje się być zapisana w kodzie genetycznym gatunku ludzkiego⁷⁸³.

Myśl tę rozwija austriacki biolog Irenäus Eibl-Eibesfeldt (ur. 1928). Jego zdaniem destrukcyjna obecność człowieka w świecie jest konsekwencją zakorzenionego w ludzkiej naturze działania nastawionego na szybki i doraźny sukces, które nazywa ‘pułapką krótkowzroczności’. Uważa bowiem, że człowiek posiada wrodzoną tendencję do nieuwzględniania dalekosiężnych konsekwencji swych działań⁷⁸⁴. Ukształtowana w ten sposób ludzka natura – zdaniem Eibl-Eibesfeldta – sprowadza na człowieka śmiertelne niebezpieczeństwo.

Możemy wprawdzie intelektualnie poznać, że zniszczenie naszego środowiska naturalnego ostatecznie prowadzi do naszej szybkiej zguby, ale nie dotyka to nas bezpośrednio. Stąd też dopuszczamy składowanie trujących odpadów, zamiast je przerabiać. Większość z nas czuje się uspokojona, gdy kilka metrów ziemi izoluje składowisko na parę setek lat. Nie zajmuje nikogo zaś to, co będzie się z tym składowiskiem działo w przyszłości. Jakiż to nieodpowiedzialny, bezsensowny

⁷⁸¹ G. P. Marsh, *The Earth as Modified by Human Action*, New York: Scribner, Armstrong & Co. 1874, s. IV, 34, 35.

⁷⁸² Por. W. Balée, *Historical Ecology*, s. 16-17.

⁷⁸³ Tamże, s. 18; por. także S. Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York: Penguin Books 2003, s. 39.

⁷⁸⁴ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, München-Zürich: Piper 2000, s. 121-127.

błąd, prowadzący do pozostawienia naszym wnukom bomby z opóźnionym zapłonem⁷⁸⁵.

Tendencja ta pokazuje więzi łączące człowieka ze światem organizmów żywych, które właśnie w ten sposób rywalizują o dostęp do źródeł energii i informacji. Dzięki doraźnym sukcesom są w stanie przekazać życie większej liczbie potomków niż ich konkurenci. Zakorzeniona w ludzkiej naturze tendencja do osiągnięcia doraźnych korzyści, bez liczenia się z dalekosiędnymi konsekwencjami, sprawdzała się w odległej przeszłości, gdy populacja człowieka była stosunkowo niewielka, a jego technika prymitywna. Bardzo gwałtowna ewolucja człowieka w ostatnich tysiącach spowodowała, że dobór naturalny nie zdążył wykształcić w człowieku naturalnych hamulców przed krótkowzrocznym wykorzystywaniem przyrody. Rozwój możliwości technicznych człowieka przyczynił się zaś do tego, że strategia ta stosowana przez człowieka na globalną skalę spowodowała współczesny kryzys ekologiczny. Wizja natury człowieka i wynikająca z niej strategia natychmiastowego sukcesu, która nie uwzględnia niepożądanych konsekwencji, świadczą dobitnie, że twierdzenia o harmonijnej koegzystencji człowieka z przyrodą w prehistorii są nieuzasadnione⁷⁸⁶.

Wśród współczesnych uczonych zajmujących się badaniem natury człowieka w kontekście jego relacji do przyrody są i tacy, którzy nie zgadzają się z tezami Williama Balégo, Irenäusa Eibl-Eibesfeldta i innymi zwolennikami niszczycielskiej koncepcji ludzkiej natury. Stają oni na stanowisku, że człowiek ze swej natury jest zdolny do harmonijnej koegzystencji ze światem przyrody. Współcześni zwolennicy tej tezy nawiązują do historycznej koncepcji *noble savage*, którą formułują obecnie jako *ecologically noble savage*. Myśl ta ma swe źródła w dorobku znanego amerykańskiego miłośnika i obrońcy przyrody Henry'ego Davida Thoreau. Obserwując u schyłku XIX w. niszczycielskie tendencje amerykańskiego społeczeństwa, przeciwstawia on mu społeczności Indian, których stawia za wzór troski o przyrodę. Thoreau stoi na stanowisku, że alienację człowieka względem przyrody, podobnie jak chorobę, należy leczyć. Terapia ta jest koniecznym krokiem do wyzwolenia się człowieka⁷⁸⁷. Jest on też przekonany, że cywilizowany człowiek może nauczyć się od Indian właściwego stosunku do przyrody. Thoreau poświęca promocji tej idei wiele publikacji, przekonując do prostego, skromnego życia w zgodzie z przyrodą⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher Unvernunft*, München: Piper 1991, s. 257-258 cyt. za Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego...*, s. 110-111.

⁷⁸⁶ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego...*, s. 113-114.

⁷⁸⁷ Por. D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, s. 103.

⁷⁸⁸ Por. D. H. Thoreau, *Walden czyli życie w lesie*, tłum. H. Ciepłińska, Poznań: Rebis 1999;

Koncepcja natury ludzkiej określana jako *ecologically noble savage* wywołała szeroką debatę w środowiskach naukowych. Debatę weszła w szczególnie burzliwy okres po publikacji krytycznych do niej opracowań S. Krecha – *The Ecological Indian: Myth and History* (2000) oraz J. Diamonda – *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało* (2003). W roku 2002 zorganizowano na University of Wyoming konferencję naukową pt. *Re-Figuring the Ecological Indian*, podczas której przedstawiono wiele argumentów za oraz przeciw tej koncepcji⁷⁸⁹. Nieprzejednani zwolennicy koncepcji *ecologically noble savage* odrzucają jednak argumenty świadczące o niszczycielskiej naturze człowieka i twierdzą, że „ochrona przyrody ze strony pierwotnych plemion, powinna być postrzegana nie jako wyjątek, ale raczej jako zasada”⁷⁹⁰.

Mamy obecnie do czynienia z popularyzacją koncepcji *ecologically noble savage* w kulturze masowej. Wśród wielu pisarzy, którzy szczególnie wpisują się w ten nurt jest James Fenimore Cooper, autor popularnego cyklu powieści przygodowych, w których w sposób romantyczny i wyidealizowany przedstawia on życie amerykańskich Indian i osadników. Dobrze ilustruje to film *Ostatni Mohikanin* zrealizowany na podstawie powieści Coopera o tym samym tytule. Podobnie ideę 'szlachetnego dzikusa' promuje Michael Blake w książce *Tańczący z wilkami* zekranizowanej przez Kevina Costnera.

Współczesna debata naukowa na temat ludzkiej natury w kontekście relacji człowieka do przyrody wskazuje też na dwa opozycyjne względem siebie modele: *homo oeconomicus* i *homo ecologicus*. Za prekursora pierwszej koncepcji uznaje się Johna Stuarta Milla (1806-1873)⁷⁹¹. Definiuje on bowiem człowieka jako istotę, „która niezmiennie działa tak, by otrzymywać największą ilość rzeczy niezbędnie potrzebnych, udogodnień oraz luksusów, przy możliwie najmniejszej ilości pracy i samozaparcia, przy których owe dobra mogą być uży-

por. także W. Ophuls, *Plato's Revenge. Politics in the Age of Ecology*, Cambridge-London: MIT Press 2011, s. 167-168.

⁷⁸⁹ Por. R. Hames, *The Ecologically Noble Savage Debate*, s. 181.

⁷⁹⁰ E. S. Hunn et al., *Huna Tlingit Traditional Environmental Knowledge, Conservation, and the Management of a "Wilderness" Park*, „Current Anthropology” 44 (2003) Special Issue 5, s. S99. Pogląd ten zdaje się znajdować pewne potwierdzenie w rzeczywistości. Przykładowo, Eskimosi z plemienia Yupik, którzy zamieszkują Wyspę św. Wawrzyńca, określają białych ludzi – w odróżnieniu od siebie – jako „ludzi, którzy zmieniają przyrodę”. Por. R. Boschman, *In the Way of Nature: Ecology and Westward Expansion in the Poetry of Anne Bradstreet, Elizabeth Bishop & Amy Clampitt*, Jefferson: McFarland 2009, s. 13.

⁷⁹¹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN 2006, s. 263; por. także M. Jurek, R. Rybacki, *Model homo oeconomicus i jego dostosowanie do współczesnych uwarunkowań*, w: U. Zagóra-Jonszta, R. Pęciak (red.), *Dokonania współczesnej myśli ekonomicznej: racjonalność, efektywność, etyka. Problemy teoretyczne, część 1*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach 2014, s. 67.

skane w świetle istniejącego poziomu wiedzy”⁷⁹². Zaproponowany przez Milla teoretyczny model zachowania człowieka zakłada, że człowiek, będąc istotą racjonalną, dąży do osiągnięcia maksymalnego zysku. Jego wybory są zaś podporządkowane wartości ekonomicznej rezultatów podejmowanych działań⁷⁹³.

Konsekwencją przyjęcia koncepcji *homo oeconomicus* jest przedkładanie wartości ekonomicznych nad troskę o stan przyrody i przyczynianie się w ten sposób do pogłębienia kryzysu ekologicznego. Naturalną odpowiedzią na zagrożenia, jakie niesie taka koncepcja natury człowieka, jest stopniowe przekształcenie *homo oeconomicus* w *homo ecologicus*⁷⁹⁴. Postulat taki przedstawia Henryk Skolimowski, który uważa, że zagrożenia ekologiczne, przed jakim staje dziś ludzkość, domagają się podjęcia radykalnych kroków. W jego opinii podstawowym zadaniem ludzkości jest dogłębna zmiana mentalności, którą określa on pojęciem ‘metanoi’.

Jeżeli chcemy przetrwać musi dojść „do zmiany świadomości, całego sposobu myślenia, zmiany praktyk, jak również racjonalności uzasadniania tego, co dobre, pożyteczne, konieczne, ważne. Co więcej, nasza ‘metanoia’ oznacza również zmianę podstawowych założeń dotyczących samej struktury świata, jego wizerunku, jego natury”⁷⁹⁵. Metanoia człowieka musi dokonać się zarówno na płaszczyźnie mentalnej, jak i duchowej, a jej rezultatem będzie *homo ecologicus*⁷⁹⁶. Będzie to istota, która wszelkie decyzje w sprawie swej aktywności będzie podejmować biorąc pod uwagę dobro nierozzerwalnej więzi człowieka z przyrodą⁷⁹⁷. Ze zdobywcy i bezwzględniego eksploatatora przyrody, stanie się on ogrodnikiem i opiekunem świata. Przemieniony w ten sposób człowiek będzie cechował się empatyczną rewerencją dla wszystkiego, co żyje. Uzna swą odpowiedzialność za życie na Ziemi, a nawet za kosmos. Będzie sprawiedliwy

⁷⁹² J. S. Mill, *On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper To It*, w: J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer 1874, essay V, nr 46 cyt. za M. Jurek, R. Rybacki, *Model homo oeconomicus i jego dostosowanie do współczesnych uwarunkowań*, s. 67.

⁷⁹³ Por. J. S. Mill, *On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper To It*, w: J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer 1874, essay V, nr 38; <www.econlib.org/library/Mill/mlUQP5.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁷⁹⁴ Por. W. Sztumski, *Mitologia rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju” 4(2009)2, s. 14.

⁷⁹⁵ H. Skolimowski, *Wizje nowego millennium*, Kraków: Wydawnictwo EJB 1999, s. 100.

⁷⁹⁶ Por. L. Gawor, *Historiozoficzny aspekt filozofii Henryka Skolimowskiego*, „Problemy Ekorozwoju” 7(2012)1, 101.

⁷⁹⁷ Por. L. Gawor, *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006)2, s. 63; por. także L. Gawor, *Historiozoficzny aspekt filozofii Henryka Skolimowskiego*, s. 100.

nie tylko wobec drugiego człowieka, ale także wobec wszystkich bytów Matki Ziemi⁷⁹⁸. Zdaniem Henryka Skolimowskiego *homo ecologicus* jest swoistym projektem przyszłości. Stanowi on wyższy etap ludzkiego rozwoju, w którym człowiek świadomy swoich możliwości i ograniczeń stanie się współtwórcą własnej, holistycznie pojmowanej rzeczywistości. Osiągnąwszy ten etap rozwoju, człowiek zapoczątkuje nowy okres w historii świata, który Skolimowski nazywa *kosmokracją*⁷⁹⁹.

Analizując naturę człowieka, nie można pomijać ani umniejszać jej roli w kształtowaniu ludzkich relacji do przyrody oraz stylu życia, który wpływa na stan ziemskiego ekosystemu. Amerykański intelektualista Peter Farb jest zdania, że obecny stan naszej planety jest w dużej mierze konsekwencją naszej natury:

Wydaje się, że charakterystyczne dla ewolucyjnej ścieżki ludzkości – prawdopodobnie ścieżki odpowiedzialnej za dominację człowieka na Ziemi – jest to, że od samego początku *Homo sapiens* eksploatował środowisko dla swoich potrzeb zależnie od swoich technologicznych możliwości. Jeszcze do niedawna szkody wywołane tymi działaniami były ograniczone, ponieważ populacja człowieka w zamierzczłej historii była niska, a jego technologia prymitywna⁸⁰⁰.

Należy jednak uznać, że pomimo wpływu ludzkiej natury ostatecznych wyborów dokonuje konkretny człowiek. Są one zazwyczaj wielorako uwarunkowane zarówno biologicznie, jak i kulturowo. René Dubos jest zdania, że kilka tysięcy lat udokumentowanej historii człowieka pozwala na pewną dozę optymizmu w sprawie losu naszego gatunku. Ludzka historia daje wprawdzie przykłady bezmyślnego okrucieństwa i niszczenia przyrody, dostarcza jednak także licznych przykładów altruizmu i poświęcenia, które są powszechnie szanowanymi i praktykowanymi cnotami.

Trzeba być ślepym, ignorantem lub uprzedzonym, żeby nie przyznać, że genetyczna struktura człowieka pozwala mu być zarówno wielkodusznym i kreatywnym, jak agresywnym i destruktywnym. Zezwierzęcenie i humanitaryzm ludzkich czynów są mocno zdeterminowane przez ludzkie wybory, decyzje i działania, będące rezultatem wzorców społecznych⁸⁰¹.

⁷⁹⁸ Por. H. Skolimowski, *Wizje nowego millennium*, s. 145.

⁷⁹⁹ Por. H. Skolimowski, *Philosophy for a New Civilisation*, New Delhi: Gyan Publishing House 2005, s. 268-282.

⁸⁰⁰ P. Farb, *Ecology*, New York: Time-Life Books 1970, s. 164 cyt. za J. Nash, *Loving Nature*, s. 89.

⁸⁰¹ R. J. Dubos, *Beast or Angel. Choosing to be Humans*, New Brunswick: Transactions Publishers

Wiele wskazuje, że człowiek jest zdolny do przewyciężenia wrodzonego egoizmu oraz samoograniczenia ze względu na dalekosiężne dobro ludzkości i całej wspólnoty życia. Niemal wszyscy uczestnicy debaty nad *tezą Lynna White'a* przyznają czynnikom kulturowym wpływ na relacje człowieka do przyrody. Stanowi to nadzieję, na korektę egoistycznych zachowań człowieka. Rację należy przyznać Dawidowi Hume'owi, który analizując motywy ludzkich działań i wpływ, jaki wywiera na nie ludzka natura, stwierdza:

Daleki jestem od tego, iżby myśleć, że ludzie nie mają przyjaznych uczuć dla żadnej rzeczy poza nimi samymi, i jestem zdania, że chociaż rzadką jest rzeczą spotkać człowieka, który miłuje jakąś poszczególną osobę więcej niż samego siebie, to przecież równie rzadką jest spotkać takiego, u którego by wszystkie przyjazne uczucia, wzięte razem, nie równoważyły z nadmiarem uczucia egoistycznego⁸⁰².

4. 3. Płaszczyzna epistemologiczna

Spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, toczony na płaszczyźnie epistemologicznej, stanowi filozoficzne dopełnienie sporu toczonego na płaszczyźnie ontologicznej i antropologicznej. Uwzględniając wyniki analizy dotyczącej sporu na płaszczyźnie ontologicznej, spór na płaszczyźnie epistemologicznej musi dotyczyć treści związanych ze stanowiskami realizmu i idealizmu teoriopoznawczego. Uwzględniając zaś wyniki analizy dotyczącej sporu na płaszczyźnie antropologicznej, spór na płaszczyźnie epistemologicznej dotyczy możliwości poznawczych człowieka i w ten sposób doprecyzowuje stanowiska realistyczne i idealistyczne. Swoistym zwięźczeniem analizy możliwości poznawczych człowieka jest zaś wyróżniane przez teorię poznania zagadnienie prawdy i prawdziwości poznania dotyczące wprost używanych argumentów przez uczestników debaty.

Specyfika sporu prezentowanego w niniejszym opracowaniu narzuca strukturę przedstawianych w tym miejscu treści. Najpierw chodzi więc o omówienie argumentacji zajmowanych stanowisk, następnie omówienie problematyki skuteczności sprawczej idei obecnych w tradycji judeochrześcijańskiej, w ślad za tym omówienie zagadnienia chrześcijańskich inspiracji zachodniej nauki i techniki i wreszcie omówienie zagadnienia złożoności przyczyn kryzysu ekologicznego. Wskazane tu zagadnienia nie przystają wprost do powszechnie przyjmowanych schematów teoriopoznawczych. Szczególnie w przypadku płaszczyzny teoriopoznawczej uwidacznia się wcześniej wskazany fakt nieprzygotowania części

2010, s. 62.

⁸⁰² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tom II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963, księga III, część II, rozdz. II, s. 282.

uczestników debaty do posługiwania się argumentacją filozoficzną. Merytoryczna analiza stanowisk wyrażonych w debacie umożliwia jednak wskazanie teoriopoznawczej płaszczyzny sporu uwyraźniającej filozoficzne różnice, które warunkują zajmowanie określonych stanowisk.

4. 3. 1. Wokół argumentacji stanowisk w sporze

Pełna prezentacja stanowisk w sporze nad *tezą Lynna White'a* domaga się zwrócenia uwagi na argumentację użytą przez ich reprezentantów. Wiele wskazuje na to, że niekiedy uczestnicy debaty uzasadniają swoje stanowiska poprzez podanie nieprawdziwych informacji, przemilczenia niewygodnych dla siebie faktów, trudną do wytłumaczenia ignorancję, a nawet manipulację faktami.

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień dotyczących prawdziwości argumentów użytych w debacie nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej jest wypowiedź Lynna White'a na temat użycia ciężkiego pługa. W artykule *The Historical Roots...* poświęca on tej sprawie wiele uwagi. Na podstawie zastosowania tej nowej – jak twierdzi – techniki agrarnej, wyciąga daleko idące wnioski na temat relacji człowieka do przyrody. White tłumaczy, że wcześniejszy sposób orki był dużo bardziej prymitywny, czasochłonny i mało skuteczny. Pług ciągnięty przez dwa woły płytko zagłębiał się w glebę, nie odwracał skib i jedynie lekko zruszał wierzchnią warstwę gleby. Wymagało to powtórzenia orki w poprzek pola, by było ono dostatecznie przygotowane pod zasiew. Jego zdaniem technika ta sprawdzała się na lekkich ziemiach w suchym klimacie Bliskiego Wschodu i na terenach śródziemnomorskich, zawodziła natomiast w wilgotnym klimacie Europy Północnej, gdzie gleby były ciężkie i kleiły się do pługa⁸⁰³. White szczegółowo opisuje użycie lekkiego pługa, by na tym tle ukazać różnicę w zastosowaniu nowej techniki, która jest o wiele bardziej skuteczna i zarazem stanowi wyraz zmiany podejścia człowieka do przyrody.

Już przed drugą połową VII wieku po Chrystusie (...) część rolników zaczęła używać *całkowicie nowego rodzaju pługa (entirely new kind of plow)* [wyróżnienie – RS], wyposażonego w pionowo osadzony lemiesz, który wycinał linię bruzdy, zaś pozioma jego część podcinała od spodu darń i odwracała ją. Opór pługa ze strony gleby był tak wielki, że zwyczajnie musiało go ciągnąć nie dwa, ale osiem wołów. Atakował on ziemię z taką przemocą, że poprzeczna orka nie była już potrzebna. (...) Ludzka relacja do gleby została dogłębnie zmieniona. Wcześniej człowiek był częścią przyrody, teraz stał się jej eksploatatorem. *Nigdzie indziej na świecie (nowhere else in the world)* [wyróżnienie – RS] rolnicy nie wypracowali podobnego narzędzia. Czy to przypadek, że nowożytna technologia, z jej bezwzględnością

⁸⁰³ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

wobec przyrody, została tak szeroko zastosowana przez potomków rolników z Europy Północnej?⁸⁰⁴.

Przytoczony tu fragment artykułu White'a jest ważny zarówno z powodu znaczenia, jakie przypisywał on wprowadzeniu ciężkiego pługa i jego roli w zmianie nastawienia Europejczyków do przyrody, jak i z powodu podania przez White'a nieprawdziwych informacji. Robin Attfield kwestionuje zasadność tezy White'a o zmianie mentalności Europejczyków z powodu zastosowania nowej techniki agrarnej. Nie zgadza się z White'em, że od czasu zastosowania ciężkiego pługa człowiek przyjął nowy sposób patrzenia na przyrodę i swoje w niej miejsce. Attfield uważa, że przecenia on znaczenie pługa. Przyjęcie stanowiska White'a pociąga bowiem za sobą konieczność uznania kontrowersyjnej tezy, że przed rokiem 800 ludzie nie mieli przeświadczenia, że stanowią odrębną od przyrody rzeczywistość⁸⁰⁵.

Ważniejsze z punktu widzenia prawdziwości argumentacji White'a jest jednak jego stwierdzenie, że technika ta jest „całkowicie nowa” i ludzie „nigdzie indziej na świecie”, prócz mieszkańców Europy Północnej w VII w. po Chrystusie, nie stosowali jej wcześniej. Stwierdzenia te kwestionują rzetelność argumentacji White'a. Wydaje się bowiem, że celowo podaje on nieprawdziwe fakty, by usprawiedliwić tezę, którą wcześniej założył: agresywna relacja człowieka do przyrody jest konsekwencją przesłania tradycji judeochrześcijańskiej. Robin Attfield wskazuje zaś, że inne datowanie użycia ciężkiego pługa White podaje w książce pt. *Medieval Technology and Social Change* (1962), a więc 5 lat przed ukazaniem się artykułu *Historical Roots...* (1967). Istnieją znaczne podobieństwa w formie obu tych tekstów, zaskakujące są natomiast duże rozbieżności w ich treści. Usprawiedliwione wydaje się być przekonanie, że White, pisząc artykuł, wykorzystał fragmenty swojej książki, jednak tak je modyfikując, by uzasadniały głoszoną przez niego tezę. Lynn White, opisując użycie ciężkiego pługa w książce *Medieval Technology and Social Change*, stwierdza jednoznacznie, że ciężki pług był stosowany na kilka wieków przed datą, jaką wskazał w *Historical Roots...*

Ten rodzaj [lekkiego – RS] pługa i stosowane uprawy nie pasowały do większości obszarów Europy Północnej, z jej mokrymi okresami letnimi i ciężkimi ziemiemi. Rolnictwo rozprzestrzeniło się na wyżej położonych terenach, w sposób nieunikniony musiało ograniczać się ono do wyżynnych, suchych obszarów, gdzie lekkie ziemie wydawały słabsze plony, niż mogłyby wydać osadowe gleby nizin;

⁸⁰⁴ Tamże.

⁸⁰⁵ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 24.

lekki pług nie radził sobie bowiem z żyzniejszymi terenami nizinnymi. Europa Północna musiała więc rozwinąć nową technikę rolniczą, a przede wszystkim nowy rodzaj pługa. Przeszkodę stanowiły ciężkie i mokre gleby, które powodowały dużo większy opór dla ciężkiego pługa, niż działało to w przypadku tradycyjnego, lekkiego pługa. Dwa woły nie dysponowały wystarczającą siłą niezbędną do efektywnego użycia ciężkiego pługa. Pierwszy udokumentowany przekaz o użyciu nowego rodzaju pługa pochodzi od Pliniusza z połowy I w. po Chrystusie, kiedy to przeciwstawia on użycie lekkiego pługa w Syrii z faktem, że «w Italii częstokroć ośm wołów u jednego pługa dyszy»⁸⁰⁶. Możemy bezpiecznie założyć, że Pliniusz odnosił się nie do całego obszaru Włoch, ale do doliny Padu, jedynej części Włoch, gdzie z powodu klimatu i rodzaju gleb, ciężki pług był w powszechnym użyciu w późniejszym czasie⁸⁰⁷.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że historyk techniki średniowiecznej, który poświęca zagadnieniu użycia ciężkiego pługa spory fragment swej książki i dokumentuje użycie tej techniki już w połowie I wieku po Chrystusie, zapomniał o tym w artykule. W publikacji z 1967 r., opisując techniki agrarne VII-wiecznej Europy, mówi bowiem wyraźnie o zastosowaniu 'całkowicie nowego rodzaju pługa'. Stwierdza też, że „nigdzie indziej na świecie” nie używano ciężkiego pługa przed mieszkańcami Europy Północnej, którzy stosowali tę technikę w VII w. po Chrystusie. Przekonująca jest opinia, że Lynn White intencjonalnie podaje nieprawdę, by w ten sposób użyta przez niego argumentacja wsparła uprzednio postawioną tezę. Trudno bowiem obwiniać Rzymian żyjących w okresie odległym zaledwie o kilkanaście lat od śmierci Chrystusa, o powszechne uleganie wpływom tradycji judeochrześcijańskiej, która to – zdaniem White'a – radykalnie zmieniła relację Europejczyków do przyrody. Umiejscowienie tego wynalazku w VII w. po Chrystusie na terenach Europy Północnej wspiera zaś opinię White'a o winie chrześcijaństwa w kształtowaniu agresywnej relacji człowieka wobec przyrody.

Dla wzmocnienia stanowiska, że White celowo używa nieprawdziwych informacji dla usprawiedliwienia swoich poglądów, można przywołać jego własne słowa: w uwzględnianej tutaj książce odwołuje się on do badań wskazujących na użycie ciężkiego pługa przez Słowian⁸⁰⁸. Z badań tych jednoznacznie wynika, że użycie ciężkiego pługa było powszechne wśród Słowian (wschodnich, zachod-

⁸⁰⁶ Pliniusz Starszy, *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, tłum. J. Łukaszewicz, w: E. Raczyński (red.), *Biblioteka klasyków łacińskich na polski język przełożonych*, tom XII, Poznań: Księgarnia i Drukarnia Łukaszewicza 1845, tom VI, księga XVIII, rozdz. XLVII, s. 335.

⁸⁰⁷ L. T. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, s. 42.

⁸⁰⁸ Por. tamże, s. 48-50.

nich i południowych) już przed rokiem 568 po Chrystusie. Miało więc to miejsce, gdy plemiona słowiańskie albo jeszcze nie przyjęły chrześcijaństwa, albo właśnie to uczyniły. Zakładając nawet, że używający ciężkich pługów Słowianie przyjęli już wówczas chrześcijaństwo, to zrobili to włączając się we wschodnią tradycję chrześcijańską, której – w odróżnieniu od chrześcijaństwa łacińskiego – White nie zarzuca ‘eksploatacyjnej’ postawy względem przyrody. Opisując w książce użycie ciężkiego pługa, White przypisuje zastosowanie tej techniki na terenie Anglii zapożyczeniu jej od duńskich Wikingów w okresie ich dominacji w północno-wschodniej Anglii w IX-XI wieku. White prezentuje nawet etymologiczne podobieństwa angielskiego słowa *plough* (pług) ze słowem *plogr*, które w języku Wikingów także oznacza pług⁸⁰⁹. Na uwagę zasługuje fakt, że Dania przyjęła chrzest dopiero w roku 965. Zatem wpływ tradycji chrześcijańskiej na powszechny kształt relacje duńskich Wikingów do środowiska, we wspomnianym tu okresie, można uznać za mniej niż skromny.

Innym przykładem mijania się z prawdą przez uczestników debaty nad tezą Lynna White’a jest argumentacja przytoczona przez Maxa Nicholsona. Twierdzi on bowiem, że chrześcijaństwo poniosło klęskę w ukazywaniu swych przyrodniczych inspiracji oraz zaniedbało wychowanie do szacunku dla przyrody jako dzieła Stwórcy. Nicholson twierdzi, że Kościół przed rokiem 1970 nie angażował się w kwestie ekologiczne. „Dopiero w ostatnich latach pod presją z zewnątrz, odnotowuje się w kościołach jakieś próby zainteresowania oceną i odnową ważnych elementów chrześcijańskiej tradycji [miejsca człowieka w świecie – RS], które od czasu św. Franciszka z Asyżu były coraz bardziej lekceważone”⁸¹⁰. Stanowisko Nicholsona w sprawie wyjątkowości nastawienia św. Franciszka z Asyżu do przyrody i unikalności takiego nastawienia wśród chrześcijan popiera także Donald Worster⁸¹¹.

Wydaje się, że opinie Nicholsona i Worstera, jeżeli nie są nieprawdziwe, to są przynajmniej mocno przesadzone. Chrześcijaństwo bowiem od początków swej długiej historii naucza o powrocie do pierwotnej harmonii człowieka z Bogiem, drugim człowiekiem i przyrodą, którą symbolizuje biblijny ogród Eden⁸¹². O znaczeniu przyrody dla odkrycia istnienia Boga i niektórych Jego atrybutów, na długo przed św. Franciszkiem z Asyżu, pisali liczni ojcowie Kościoła. Przykład wielu świętych, którzy darzyli przyrodę głębokim szacunkiem ukazuje promowane przez tradycję chrześcijańską nastawienie do przyrody. Widać

to szczególnie wyraźnie w tradycji chrześcijaństwa celtyckiego⁸¹³. Nie sposób pominąć w tym kontekście działalności Hildegardy z Bingen i ekologicznego przesłania jej twórczości⁸¹⁴, czy traktatu *De natura locorum* Alberta Wielkiego.

Podkreślić należy także wyjątkowość chrześcijaństwa, wynikającą z obecności świętych w tej tradycji. Osoby te funkcjonują w kulturze w bardzo specyficzny sposób. Specyfika ta polega nie tylko na trwałości ich oddziaływania na kulturę. Wyjątkowość oddziaływania świętych polega także na tym, że ich myśl jest promowana wśród szerokich rzesz wiernych i nie ogranicza się do wąskiej grupy osób wykształconych, jak ma to miejsce w przypadku wyjątkowych reprezentantów kultury, którzy nie zostali ogłoszeni świętymi. Kościół wynosząc osoby do godności świętych, wskazuje ich jako przykład i zachęca wiernych do ich naśladowania. W tym sensie można mówić, że oddziaływanie tych wyjątkowych osób nie tylko nie kończy się wraz ze śmiercią, ale nawet, że intensyfikuje się ono po ich śmierci i nabiera powszechnego wymiaru.

Zarzut stawiany przez Nicholsona i Worstera ukazuje przynajmniej niezrozumienie sposobu, w jaki funkcjonuje tradycja chrześcijańska. Stawiając bowiem chrześcijaństwu zarzuty, że po śmierci św. Franciszka chrześcijaństwo niczego nie zrobiło w kwestii ekologicznej, zupełnie nie uwzględniają oni istnienia licznych gałęzi franciszkańskiej rodziny zakonnej. Tysiące żeńskich i męskich klasztorów franciszkańskich nie tylko nieprzerwanie przez wieki kultywowało wśród wiernych duchowość św. Franciszka, ale także przechowywało i upowszechniało jego wrażliwość na przyrodę⁸¹⁵. Podobne mechanizmy można wskazać w przypadku wciąż żywej tradycji chrześcijaństwa celtyckiego z jego wrażliwością na przyrodę oraz klasztorów benedyktyńskich z ich zaangażowaniem w promocję myśli św. Hildegardy z Bingen. Na przykładzie tej wyjątkowej kobiety działającej w XII w. widać, jak tradycja ta jest wciąż żywa. Najlepiej świadczy o tym współczesna popularyzacja jej myśli oraz wznawianie jej dzieł i liczne prace naukowe poświęcone myśli tej świętej.

Nicholson zupełnie nie uwzględnia myśli ekofilozoficznej, która podkreśla powiązanie pomiędzy pokojem między ludźmi oraz pokojem między człowiekiem i przyrodą. Oba te wymogi pokoju – jak mówi Irenäus Eibl-Eibesfeldt – są ze sobą powiązane i wzajemnie się warunkują⁸¹⁶. W tym świetle należałoby

⁸¹³ Por. M. Low, *Celtic Christianity and Nature. Early Irish and Hebridean Traditions*, Belfast: Blackstaff Press 1966; por. także H. J. Massingham, *The Tree of Life*, Charlbury: Jon Carpenter Publishing 2003.

⁸¹⁴ Por. Z. Łepko, R. F. Sadowski, *Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen*, „Studia Ecologie et Bioethicae” 12(2014)2, s. 9-23.

⁸¹⁵ Por. Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków: Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów 1990, s. 113-137.

⁸¹⁶ Por. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch – das riskierte Wesen...*, s. 248-251; por. także Z. Łepko,

⁸⁰⁹ Por. tamże, s. 51; por. także R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 37.

⁸¹⁰ M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 265.

⁸¹¹ Por. D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, s. 27.

⁸¹² Por. C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 171-351

zwrócić uwagę na oficjalne dokumenty Kościoła, których znaczenia dla przyrody nie zauważa Nicholson. Jako przykład można przedstawić dokumenty wydane przed rokiem 1970, na który wskazuje Nicholson jako początek ożywienia ekologicznego Kościoła. Nie sposób zaprezentować w tym miejscu bogactwa myśli na temat szacunku dla przyrody, jakie znajdujemy w nauczaniu papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Trudno też zgodzić się z Nicholsonem, że nauczanie to jest wynikiem zewnętrznego nacisku. Jednym z najważniejszych dokumentów na temat zagadnień społecznych jest encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891), w której formułuje on katolicką naukę społeczną i wypowiada się na temat konieczności uwzględnienia etycznego wymiaru w narastających konfliktach społecznych oraz potrzebie solidaryzmu społecznego. Innym ważnym głosem Kościoła w tym względzie jest encyklika *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII, w której papież mówi o obowiązku zgodnego współdziałania między ludźmi oraz rozwiązywania konfliktów na drodze partnerskich relacji wynikających z równości osób i równości społeczeństw. Ważnym dokumentem na temat pokoju między ludźmi, który – jak mówi Eibl-Eibesfeldt – przekłada się na pokój człowieka z przyrodą jest encyklika *Populorum progressio* Pawła VI z roku 1967, w której papież zachęca do budowania sprawiedliwego ustroju społecznego.

Trudno jednoznacznie ocenić intencje Maxa Nicholsona. Nie sposób stwierdzić, czy jego stanowisko jest konsekwencją ignorancji, czy też wynikiem zamierzonej manipulacji, której celem było usprawiedliwienie założonej tezy o winie chrześcijaństwa za kryzys ekologiczny. Jakkolwiek by tego nie ujmować, przedstawione przez niego opinie należy ocenić jako bezzasadne, a przynajmniej mocno przesadzone.

Inną formą wykraczania przeciw prawdziwości argumentów stosowanych w debacie nad tezą Lynn White'a jest przemilczanie niewygodnych faktów. Praktyka ta jest szczególnie naganna w przypadku, gdy osoby dopuszczające się tego przewinienia, w innych swych publikacjach przywołują te fakty. Przykładem takiej postawy jest Lynn White, gdy mówi o źródłach europejskiej techniki oraz Arnold Toynbee, gdy pisze o ekologicznych walorach kultury antycznych Greków i Rzymian.

Elsbeth Whitney zwraca uwagę, że spośród wszystkich swych publikacji Lynn White jedynie w artykule *Historical Roots...* łączy rozwój techniki na Zachodzie z chrześcijaństwem, które jego zdaniem bezpośrednio przyczyniło się do kształtu kultury technicznej średniowiecznej Europy w okresie od VII do XIII wieku. W obszernych publikacjach książkowych White nie wspomina nawet o chrześcijańskich źródłach techniki, lecz bardzo ogólnie lokuje przyczyny

tego zjawiska w 'wyobraźni' ludzi średniowiecza i 'nowych podejściach wyjaśniających siły przyrody'. W książce *Medieval Technology and Social Change* White inaczej niż w artykule *Historical Roots...* odnosi się też do źródeł kryzysu ekologicznego. Nie przedstawia tam bowiem średniowiecznej techniki jako katalizatora tego kryzysu, jak robi to w artykule. W książce traktuje on średniowieczną technikę jako punkt wyjścia rozwoju naszej cywilizacji, która jest nastawiona na oszczędność nakładu ludzkiej pracy⁸¹⁷. Whitney twierdzi, że we wszystkich publikacjach, prócz *Historical Roots...*, White ukazuje technikę w pozytywnym świetle⁸¹⁸. Opinię tę potwierdza Robin Attfield, który zwraca uwagę na niekonsekwencję White'a w sprawie średniowiecznej techniki. W *Historical Roots...* jednoznacznie obwinia on ciężki pług i frankoński kalendarz o zmianę nastawienia Europejczyków do przyrody, a źródło tej zmiany upatruje w przesłaniu *Księgi Rodzaju*. Nie przeszkadza mu to jednak – zauważa Attfield – z podziwem mówić o nowych źródłach energii pozyskanych dzięki użyciu wiatraków i młynów wodnych⁸¹⁹.

W liczącej ponad 200 stron książce *Medieval Technology and Social Change* Lynn White poświęca wiele miejsca średniowiecznej technice. Nigdzie w tej publikacji nie sygnalizuje jednak żadnej roli chrześcijaństwa w zainicjowaniu postępu technicznego. Mówiąc o odkryciach genialnych umysłów europejskich na polu wykorzystywania energii, podkreśla raczej rolę indywidualnych cech umysłu tych osób, niż jakichkolwiek kulturowych źródeł postępu techniki⁸²⁰.

Innym zupełnie niezrozumiałym zabiegiem intelektualnym zwolenników tezy Lynn White'a jest obwinianie tradycji judeochrześcijańskiej o kształtowanie antropocentrycznej mentalności kultury Zachodu, przedstawianie biblijnego antropocentryzmu w możliwie najciemniejszych barwach oraz obarczanie go odpowiedzialnością za współczesny kryzys ekologiczny. Jest to o tyle niezrozumiałe, że zupełnie pomijają oni szkodliwe konsekwencje nowożytnego modelu świata z jego radykalnym antropocentryzmem, w którym pozycja człowiek jest niebotycznie silniejsza niż w antropocentryzmie chrześcijańskim. Nowożytność ujmuje bowiem człowieka jako absolutnie niezależnego 'pana i posiadacza' świata.

Tajemnicze przemilczenia niewygodnych faktów zauważa się także w stanowisku Arnolda Toynbee'ego. Ten wybitny historyk cywilizacji jest autorem dwunastotomowego dzieła *Studium historii*, w którym analizuje rozwój i schyłek ponad dwudziestu ludzkich cywilizacji. W dyskusji nad tezą Lynn White'a

⁸¹⁷ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 316.

⁸¹⁸ Por. tamże, s. 317.

⁸¹⁹ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 24.

⁸²⁰ Por. L. T. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, s. 89, 134.

Antropologia kryzysu ekologicznego..., s. 168.

te'a przemilcza jednak destrukcyjną aktywność człowieka w cywilizacjach, w których nie dominuje monoteistyczny system wierzeń. Idealizuje zaś ekologiczny potencjał kultur politeistycznych i religii pierwotnych, a szczególnie kulturę antycznej Grecji. W debacie nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej Toynbee przemilcza dobrze udokumentowane klęski ekologiczne, jakie dotknęły starożytny Egipt, Asyrię, Rzym, Persję, Indie i wiele innych niechrześcijańskich kultur⁸²¹. Przemilcza on nawet, obecne w jego ulubionej literaturze greckiej, dobrze znane wzmianki na temat deforestacji i erozji gleby w Attyce, które opisał Platon w *Kritiaszu*⁸²² oraz przesłanie Sofoklesa z *Antygony*⁸²³, w którym przedstawia on nieograniczoną potęgę człowieka i jego moc ingerowania w świat przyrody oraz zmieniania go.

O świadomym pomijaniu tych informacji przez Toynbee'ego świadczy zamieszczenie wspomnianych fragmentów *Antygony* i *Kritiasza* w jednej z jego publikacji. Clarence J. Glacken wskazuje, że w książce pt. *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius* wydanej w roku 1952 na stronach 122, 151 i 154-155 Toynbee komentuje fragment *Antygony*, w którym Sofokles przedstawia wizję wszechmocnego człowieka zdolnego do nieograniczonego przekształcania świata⁸²⁴. Michael Williams podaje zaś, że fragment *Kritiasza* dotyczący deforestacji i erozji gleby w Attyce Toynbee także omawia w książce *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius* na stronie 169 w jej wcześniejszej edycji z roku 1924⁸²⁵. Wszystko wskazuje więc na to, że w debacie nad tezą Lynna White'a Arnold Toynbee intencjonalnie pomija niewygodnie mu fakty, by w ten sposób nie osłabiać swej argumentacji na rzecz obarczenia chrześcijaństwa winą za współczesny kryzys ekologiczny.

Inną formą wykraczania przeciw prawdziwości argumentów użytych w tytułowym sporze są manipulacje. Z krytyką w tym względzie spotyka się argument White'a na temat rzekomego wpływu frankońskich kalendarzy na kształtowanie aroganckiej i agresywnej relacji człowieka do przyrody. Zdaniem White'a zastąpienie w nowym kalendarzu tradycyjnych personifikacji miesięcy przez ilustracje przedstawiające prace, jakie rolnik wykonuje w poszczególnych miesiącach roku, legło u podstaw zmiany mentalności mieszkańców VIII-wiecznej Europy w kwestii relacji do przyrody. White zwraca uwagę, że

⁸²¹ Por. G. F. LaFreniere, *The Decline of Nature. Environmental History and The Western Worldview*, Bethesda-Dublin-London: Academica Press 2008, s. 41-71.

⁸²² Por. Platon, *Kritias*, w: Platon, *Timajos Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1986, nr 110e-111e, s. 143-145.

⁸²³ Por. Sofokles, *Antygona*, stasimon I, wiersze 332-348, s. 18.

⁸²⁴ Por. C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, przypis nr 5, s. 120.

⁸²⁵ Por. M. Williams, *Dark Ages and Dark Areas...*, s. 35 i przypis nr 55 na stronie 45.

nowe ilustracje podkreślają aktywny charakter człowieka, ukazują go bowiem jako działającego, podczas gdy tradycyjny kalendarz prezentował jego bierność. Wyciąga on stąd wniosek, że agresywne i eksploatacyjne nastawienie człowieka do przyrody jest konsekwencją wprowadzenia ciężkiego pług i kalendarza. W opinii White'a oba te wynalazki spowodowały, że człowiek Zachodu nabrał przekonania, by przemocą zdobywał świat ponieważ „człowiek i przyroda to dwie rzeczywistości, a człowiek jest tu panem”⁸²⁶.

Zasadność argumentacji White'a na temat ciężkiego pług została przedstawiona powyżej. Sprawa kalendarza domaga się jednak komentarza. Przekonanie White'a o skuteczności kalendarza w kształtowaniu nastawienia Europejczyków do przyrody wydaje się mocno przesadzone. Trudno znaleźć potwierdzenie dla tezy, że oglądanie rycin przedstawiających prace polowe (np. sianokosy) wpłynęło na ukształtowanie agresywnej relacji mieszkańców średniowiecznej Europy do przyrody. Szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, że kalendarze były wówczas dobrem ekskluzywnym, dostępnym wąskiej grupie bogatych osób. Teza ta jest tym bardziej kontrowersyjna, że widok koszącego chłopca był nieodłącznym elementem europejskiego krajobrazu, znanym wszystkim na długo przed wprowadzeniem frankońskiego kalendarza. Trudno więc wyobrazić sobie powszechną zmianę nastawienia Europejczyków do przyrody z powodu oglądania samych tylko ilustracji prac polowych przez nielicznych i nie zadać pytania dlaczego zmiany takiej nie spowodowało oglądanie wykonywania tych prac w rzeczywistości przez wszystkich już od czasu rewolucji neolitycznej. Interpretacja zaproponowana przez Lynna White'a wydaje się wątpliwa i budzi podejrzenie, że użyto jej jedynie dla uzasadnienia kontrowersyjnej tezy o chrześcijańskiej genezie nieodpowiedzialnej relacji człowieka do przyrody. Historyczne ułożenie frankońskiego kalendarza sprzyja bowiem łączeniu eksploatacyjnej relacji do przyrody z asymilacją treści tradycji chrześcijańskiej na terenie Europy Północnej.

Z zarzutem manipulacji spotyka się także wypowiedź Lynna White'a na temat biblijnej genezy kryzysu ekologicznego, którego główną przyczyną jest przesłanie *Księgi Rodzaju*. Wątpliwości budzi radykalne odróżnianie przez White'a wschodniej i zachodniej tradycji chrześcijańskiej. Jego zdaniem chrześcijaństwo zachodnie jest głównym, jeśli nie jedynym, sprawcą kryzysu, podczas gdy chrześcijaństwo wschodnie jest zwalniane z odpowiedzialności za kryzys⁸²⁷. O ile ogólny zarzut stawiany przesłaniu *Księgi Rodzaju* jest sprawą dyskusyjną, o tyle trudno zgodzić się z White'em co do wyjątkowej winy chrześcijaństwa łacińskiego i niewinności chrześcijaństwa bizantyjskiego. Obie bowiem tradycje

⁸²⁶ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁸²⁷ Por. tamże, s. 1206.

chrześcijańskie przyjmują tę samą myśl biblijną i równym szacunkiem darzą *Księgę Rodzaju*. Argumentacja White'a wydaje się więc mocno kontrowersyjna. Być może White chce w ten sposób zwrócić większą uwagę na bliskie mu zagadnienie rozwoju techniki, która rozwija się na Zachodzie znacznie dynamiczniej niż w Bizancjum.

O manipulacji można mówić także w stosunku do Maxa Nicholsona, który twierdzi, że zakorzenione w starotestamentalnych mitach przekonania o roli człowieka względem Ziemi, stały się „jeszcze bardziej niebezpieczne poprzez przyjazne nastawienie do przyrody”, jakie dostrzegamy we wczesnym chrześcijaństwie u św. Hieronima, św. Kutberta i św. Franciszka z Asyżu⁸²⁸. Absurdem wydaje się przywoływanie pozytywnych przykładów chrześcijańskiej troski o przyrodę dla uzasadnienia braku tej troski.

James Nash zwraca natomiast uwagę na nierzetelność w ocenie 'potencjału ekologicznego' chrześcijaństwa w stosunku do innych religii. W jego opinii istnieją obiektywne trudności w porównywaniu skutków ekologicznych, jakie niesie za sobą funkcjonowanie wielkiej cywilizacji chrześcijańskiej i małych społeczności kształtowanych przez religie pierwotne. Manipulacją jest jednak porównywanie ideałów obecnych w jednych religiach i kulturach z rzeczywistymi zachowaniami obecnymi w innych. Jedne religie są ubóstwiane za ich często wyidealizowane koncepcje ekologiczne, podczas gdy chrześcijaństwo jest demonizowane za jego praktyczne pomyłki. Należałoby raczej z jednej strony porównywać poszczególne religie pod względem ekologicznych konsekwencji ich koncepcji teologicznych, z drugiej zaś pod względem faktycznych zachowań⁸²⁹.

Niektórzy uczestnicy sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej wprost stawiają swym adwersarzom zarzuty manipulacji. Robin Attfield jest na przykład zdania, że White, prezentując tezę o radykalnym oddzieleniu człowieka i przyrody, na potwierdzenie której przywołuje on liczne wyniki badań, spowodował, że powszechnie przyjęło się przekonanie o niepodważalnej prawdziwości tej tezy. Sama zaś teza, zdaniem Attfielda, jest niewystarczająco uzasadniona. Przekonanie o prawdziwości tej tezy przyrównuje on do wiary gorliwych chrześcijan w Ewangelię⁸³⁰. Lewis Moncrief zgadza się z opinią Attfielda i twierdzi, że aprobata wielu uczonych wobec tez zawartych w artykule White'a, nawet ze strony czołowych teologów, opiera się „bardziej na modzie, niż na faktach”⁸³¹. Współczesne badania potwierdzają bowiem, że we wszystkich

cywilizacjach mamy do czynienia z dewastacją przyrody. „Żadna kultura nie jest w stanie całkowicie wyeliminować egocentrycznych tendencji człowieka”⁸³².

Elspeth Whitney także kwestionuje rzetelność uzasadnień przedstawionych przez White'a. Zwraca ona uwagę, że opinia na temat chrześcijańskiego usprawiedliwienia eksploatacji przyrody domaga się lepszego uzasadnienia. Nie jest bowiem oczywiste, że eksploatacyjna postawa względem środowiska przyrodniczego jest konsekwencją chrześcijańskiego dziedzictwa Zachodu. Chrześcijańskie korzenie idei postępu wydają się być bardziej uzasadnione, jednak ze względu na znaczący sekularyzacja kultury zachodniego świata powiązanie idei postępu z chrześcijaństwem jest – jej zdaniem – obecnie niemal niezauważalne⁸³³. Ponadto Whitney wskazuje, że krytycy Lynna White'a określają jego stanowisko jako 'nazbyt uproszczone', 'przejaskrawione', 'błędne', 'magicznie przystosowane', a nawet 'niebezpiecznie płytkie' oraz sugerują, że publikacji *Historical Roots...* przyświecały jakieś bliżej nieokreślone emocjonalne i polityczne cele⁸³⁴.

Można mieć też wrażenie, że część spośród uczestników debaty zajęło określone stanowiska nie ze względu na zasadność stosowanych argumentów i wyniki badań naukowych, lecz z powodów światopoglądowych i żywionej niechęci do chrześcijaństwa. W świetle współczesnych badań, a szczególnie danych dostarczanych przez historyków środowiska przyrodniczego, trudno inaczej wytłumaczyć wypowiedź Maxa Nicholsona. Mówi on bowiem o ranach, jakie Kościół zadał przyrodzie poprzez wspieranie „najbardziej egoistycznego, okrutnego i krótkowzrocznego wykorzystywania przyrody”. Dla potwierdzenia swej opinii Nicholson dodaje:

W Ameryce Południowej stoją dumnie na szczytach gigantyczne krzyże, górując nad pozbawionymi drzew wzgórzami oraz wyschniętymi korytami strumieni. W Hiszpanii, Italii i wielu innych krajach rozszerzająca się erozja oraz niczym nieusprawiedliwione niszczenie dzikich form życia jest ściśle skorelowana z odsetkiem osób regularnie uczęszczających do kościoła. Episkopalia i nonkonformiści z krajów anglofonnych mają także szokujące rekordy w tym względzie⁸³⁵.

Podobny zarzut można postawić Donaldowi Worsterowi, którego interpretacja obrazu Dobrego Pasterza naraża go na oskarżenie o tendencyjność. Argumentację Worstera można streścić w stwierdzeniu: w kulturze Zachodu

⁸²⁸ Por. M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 265.

⁸²⁹ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 90.

⁸³⁰ Por. R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 39.

⁸³¹ L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 509.

⁸³² Tamże.

⁸³³ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 157.

⁸³⁴ Por. tamże, s. 155.

⁸³⁵ M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 265.

idylliczna wizja harmonii człowieka z przyrodą oparta na antycznym micie o arkadyjskim pasterzu została wyparta przez chrześcijańską wizję wrogich relacji do przyrody opartą na ewangelicznym obrazie Dobrego Pasterza.

W swej interpretacji Worster zupełnie odchodzi od teologicznego kontekstu tego fragmentu, który jest w swej wymowie jednoznaczny: Dobrym Pasterzem jest Chrystus, owcami są ludzie, natomiast wilkiem jest szatan. Jan Ewangelista mówi też, że Dobry Pasterz jest gotowy ofiarować swoje życie w obronie owiec. Tekst ten ma sens tylko w powyższym kontekście i w symbolicznej interpretacji. W dosłownej interpretacji nikt nie oczekiwałby od żadnego pasterza, by bronił owiec za cenę swego życia. Ponadto Worster pomija fakt, że Dobry Pasterz nie jest agresorem, lecz przyjmuje pasywną postawę obrony owiec (ludzi). Stroną aktywną, atakującą jest wilk (przyroda), który zagraża owcom (ludziom).

Wydaje się, że zasadniczym błędem w sposobie rozumowania Donalda Worstera jest mieszanie porządku symbolicznego z dosłownym rozumieniem tego tekstu. Jeśli zgodnie z powszechnie przyjmowaną interpretacją owce uznaje on za ludzi (porządek symboliczny), to dłaczego w tym samym porządku wilka nie uznaje za szatana, lecz – w rozumieniu dosłownym – za reprezentanta przyrody. Wybiórcze traktowanie jednych postaci w sposób dosłowny, podczas gdy innych – w sposób symboliczny, jest nadużyciem intelektualnym. Podkreślić należy też, że w historii myśli chrześcijańskiej przypowieść o Dobrym Pasterzu nigdy nie funkcjonowała w zaproponowanym przez Worstera kontekście, nie mogła więc wpływać na kształtowanie wrogiej relacji do przyrody. Niedorzeczne wydaje się też określanie obrony przed agresorem, która ma wyraźnie pasywny charakter jako model 'imperialnej' relacji człowieka względem przyrody.

Wiele wydaje się też wskazywać na tendencyjność stanowiska Arnolda Toynbee'ego, który jest zafascynowany kulturą antyczną i odrzuca chrześcijaństwo, w którym wyrósł. Toynbee otwarcie mówi o odrzuceniu chrześcijańskiego obrazu świata i swej identyfikacji z tradycją helleńską.

Byłem wychowany w tej samej sekcji chrześcijańskiej co biskup Sprat [Kościół anglikański – RS]. Byłem jednak wykształcony także w przedchrześcijańskiej literaturze greckiej i łacińskiej; moje przedchrześcijańskie wykształcenie miało głębszy i trwalszy wpływ na mój światopogląd, niż moje chrześcijańskie wychowanie; i nawet jeśli próbowałem być bardziej chrześcijaninem, niż Hellenem, moja klasyczna edukacja ostatecznie uczyniła mnie bardziej świadomym faktu, że religia moich przedchrześcijańskich przodków z zachodniego krańca Starego Świata była odmienna od monoteizmu⁸³⁶.

⁸³⁶ A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 142.

W świetle tej wypowiedzi nowego znaczenia nabiera zaproponowane przez Toynbee'ego antidotum na kryzys ekologiczny. Jedyną nadzieją na ocalenie naszej cywilizacji, jego zdaniem, jest odrzucenie monoteistycznego światopoglądu i przyjęcie światopoglądu panteistycznego. Toynbee wydaje się zabierać tu głos nie jak badacz, lecz jak przedstawiciel określonego światopoglądu. Jego tezy wydają się być bardziej wyrazem przekonań światopoglądowych niż wyników badań naukowych.

Najpoważniejszym zarzutem przeciwko argumentacji stanowisk w debacie nad *tezą Lynna White'a* jest kwestionowanie poznawczego celu publikacji, która wywołała ten spór. Literatura dostarcza kilku opinii, które sugerują, że zasadniczym celem White'a było zwrócenie uwagi na ważność historii techniki średniowiecznej, a tym samym na jego osobę jako uczonego, który zajmował się tą tematyką. Chrześcijaństwo było mu zaś potrzebne jedynie do zaognienia sporu i wywołania tym większej prowokacji. Zwolennikiem tej opinii jest Elspeth Whitney – autorka licznych prac na temat Lynna White'a i, podobnie jak on, specjalistka z dziedziny historii techniki średniowiecznej⁸³⁷. Opinię tę zdają się potwierdzać informacje na temat White'a, jakie podaje Patricia Townsend. Jej zdaniem twierdzenie White'a na temat winy chrześcijaństwa za wywołanie kryzysu oraz sugestia, że należy je porzucić na rzecz buddyzmu Zen są nieszczerze. Lynn White przez całe życie był bowiem gorliwym prezbiterianinem, synem prezbiteriańskiego pastora, uzyskał nawet tytuł magistra w Union Theological Seminary w Nowym Yorku zanim rozpoczął studia historyczne. Co więcej, należał do grupy uczonych, która zainicjowała wielki rozwój organizacji ekologicznych o religijnej proveniencji. Zdaniem Townsend rozgłos *Historical Roots...* zdziwił i rozbawił White'a. Nie była to bowiem publikacja szczególnie staranna pod względem naukowym⁸³⁸. Zdaniem Townsend *Historical Roots...* czyta się bardziej jak

dowcipną, niefrasobliwą próbę pokazania grupie naukowców: «spójrzcie, mało znana praca mediewisty może mieć spore znaczenia dla współczesnego świata». White zajął tę samą postawę podczas przemowy inauguracyjnej jego prezesostwo w American Historical Association w roku 1973, odnosząc się do właśnie utworzonego przez amerykański rząd Office of Technology Assessment. Powiedział

⁸³⁷ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 317.

⁸³⁸ Por. P. Townsend, *White, Lynn, Jr. (1907-1987) Historian of Medieval Technology*, w: S. Krech III et al. (red.), *Encyclopedia of World Environmental History*, tom 3, London-New York: Routledge 2004, s. 1329.

wówczas, że zwrócenie uwagi na historię rozwoju techniki w średniowieczu mogłoby pomóc w ocenie wartości broni nuklearnej i systemów transportu⁸³⁹.

Podobne zdanie na temat prowokującej natury Lynna White'a i chęci zwrócenia uwagi na znaczenie techniki w średniowieczu, które było powszechnie postrzegane jako nieważne dla rozwoju techniki, ma Alex Roland. W jego opinii White skupił uwagę na zagadnieniach rzadko podejmowanych przez historyków techniki: strzemieniu, pługu, uprzęży końskiej, podkowach i korbie. Za najważniejsze osiągnięcie White'a uważa on jednak rozbudzenie przekonania o ważności historii techniki i jej wpływie na zmiany społeczne. Znacznie niżej ocenia merytoryczną wartość jego prac. W środowisku naukowym jego najważniejszej publikacji *Medieval Technology and Social Change* zarzucono „uproszczenia, którym towarzyszy łańcuch błędnych powiązań pomiędzy przyczynami i skutkami, gdzie dowody zostały przedstawione selektywnie, by pasowały do wcześniej założonych przez niego tez”⁸⁴⁰.

Elspeth Whitney także zwraca uwagę na niejasne powody napisania *Historical Roots...* Sugeruje ona, że White dokonał zamierzonej prowokacji w celu zwrócenia uwagi na znaczenie średniowiecza dla rozwoju cywilizacji zachodniej. W wielu publikacjach łączy on bowiem chrześcijaństwo z wartościami obecnymi w średniowiecznej kulturze europejskiej i pozytywnie ocenia rolę średniowiecznej techniki. Natomiast z niezrozumiałych względów w *Historical Roots...* nie tylko podkreśla, że chrześcijaństwo jest źródłem eksploatacyjnego podejścia do przyrody, ale także, że jest ono jedynym czynnikiem wpływającym na rozwój i zastosowanie techniki w celu zapanowania nad przyrodą⁸⁴¹.

Zdaniem Elspeth Whitney celem napisania *Historical Roots...* było osiągnięcie przez Lynna White'a rozgłosu w środowisku naukowym i celowi temu podporządkował on użytą w tej publikacji argumentację i główną tezę. Świadczy o tym dobitnie – jej zdaniem – krytyka z jaką spotkał się ten artykuł ze strony historyków środowiska przyrodniczego⁸⁴². Swoje opinie na ten temat Whitney podsumowuje następująco: „White mógł zaplanować *Historical Roots...* jako prowokacyjny majstersztyk, w którym poświęcił niuanse na rzecz efektu szoku. Jeśli tak się stało, wstępna recepcja artykułu zarówno przez ekoteologów,

⁸³⁹ Tamże, s. 1329-1330.

⁸⁴⁰ A. Roland, *Once More into the Stirrups: Lynn White jr., Medieval Technology and Social Change, „Technology and Culture” 44(2003)3, s. 574.*

⁸⁴¹ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 317.

⁸⁴² Por. tamże, s. 320-322.

jak i historyków środowiska przyrodniczego bardziej wzmocniła niż złagodziła jednostronną perspektywę artykułu”⁸⁴³.

Przytoczone powyżej opinie uczonych oraz zaproponowane analizy stanowisk uczestników debaty nad *tezą Lynna White'a* potwierdzają liczne nadużycia wobec prawdziwości argumentacji wielu uczestników debaty. Uzasadnione wydaje się być stwierdzenie, że w debacie prezentowane są ewidentne nieprawdy, przemilczenia niewygodnych informacji oraz zaskakująca ignorancja, a nawet próby manipulacji faktami. Wiele wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z ukrytymi, pozapoznawczymi celami, które legły u źródeł tej debaty.

4. 3. 2. Wokół skuteczności sprawczej idei

Analizując stanowiska zajmowane w debacie nad *tezą Lynna White'a* w aspekcie skuteczności sprawczej idei obecnych w tradycji judeochrześcijańskiej względem relacji człowieka do przyrody, należy uwzględnić kilka zasadniczych zagadnień. Najpierw refleksji domaga się określenie zakresu tej skuteczności ze strony natury człowieka oraz czynników kulturowych. Lynn White stawia bowiem radykalną tezę, że główną i jedyną przyczyną współczesnego kryzysu ekologicznego jest tradycja judeochrześcijańska. Tym samym nie tylko neguje wpływ ludzkiej natury na kształtowanie odniesień człowieka do przyrody i przyznaje ten wpływ jedynie czynnikom kulturowym, ale ogranicza je do samych tylko czynników religijnych, które ostatecznie zawęża do tradycji judeochrześcijańskiej.

Następnie refleksji domagają się takie zagadnienia, jak: oczywista dla White'a przyczynowo-skutkowa zależność kryzysu ekologicznego od tradycji judeochrześcijańskiej oraz wpływ czynników pozachrześcijańskich na kształt relacji człowieka do przyrody. Refleksje te dopełniają, przedstawioną już w części niniejszego opracowania poświęconej naturze człowieka, refleksję nad rolą natury człowieka w kształtowaniu ludzkich odniesień do świata.

Stanowisko Lynna White'a w sprawie judeochrześcijańskich przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego jest niezwykle radykalne. Pewnym wytłumaczeniem jego radykalizmu może być omawiana w poprzednim paragrafie hipoteza o prowokacji intelektualnej ze strony White'a. Przypisuje on bowiem całą winę za kryzys ekologiczny tradycji judeochrześcijańskiej i odmawia jakiegokolwiek wpływu na jego zaistnienie wszystkim innym czynnikom kulturowym i pozakulturowym. W artykule *Historical Roots...* stwierdza: „Nasze codzienne działania są zdominowane przez ukrytą wiarę w nieustanny postęp, który był nieznanym ani w grecko-rzymskiej starożytności, ani w Oriencie. Jest on zakorzeniony, czemu nie da się zaprzeczyć, w judeochrześcijańskiej teolo-

⁸⁴³ Tamże, s. 330.

gii”⁸⁴⁴ i dalej konstatuje to stwierdzeniem, że chrześcijaństwo ponosi ‘ogromne brzemień winy’ (*huge burden of guilt*) za obecny stan przyrody⁸⁴⁵.

Radykalna teza spotkała się z równie radykalną krytyką. Georg Ovitt nie zgadza się z White’em, ponieważ uważa, że trudno jest znaleźć biblijne usprawiedliwienie dla jego poglądów zarówno we współczesnej interpretacji *Biblii*, jak i w średniowiecznych jej wersjach. Jego zdaniem gruntowne badania *Heksameronu* i towarzyszącej mu literatury, a nawet średniowiecznej literatury chrześcijańskiej, nie potwierdzają stanowiska Lynna White’a o biblijnym usprawiedliwieniu agresywnych postaw względem przyrody. Ovitt określa średniowieczny model relacji człowieka do przyrody jako ‘etykę wzajemnego partnerstwa człowieka i przyrody’, nie zaś jako ‘etykę jej eksploatacji’. Model ten – jego zdaniem – w jednakowym stopniu wspiera przyjazne, jak i wrogie przyrodzie koncepcje techniki. Średniowieczna recepcja *Księgi Rodzaju* stanowiła, zdaniem Ovitta, zachętę do równowagi i harmonii, nie zaś do nieograniczonego panowania nad przyrodą⁸⁴⁶. Podobnego zdania jest Keith Tomas, który zarzuca White’owi przecenianie roli religii i kwestionuje traktowanie jej jako jedyne go czynnika, który determinuje decyzje człowieka⁸⁴⁷.

Z kolei Baird Callicott podważa opinię White’a, wskazując, że kultura może jedynie wzmacniać lub hamować wrodzone człowiekowi tendencje do przekształcania świata⁸⁴⁸, odrzuca też jego stanowisko ze względu na powierzchowność i uproszczenia, jakich – jego zdaniem – dopuszcza się White⁸⁴⁹. James Nash wyraża zaś zdziwienie przypisaniu przez White’a tak wielkiej roli wpływowi czynnika religijnego. Jego zdaniem religia nie jest ani głównym, a tym bardziej pierwszym czynnikiem kształtującym kulturę. Twierdzi nawet, że kultura ma większy wpływ na kształt religii, niż religia na kształt kultury⁸⁵⁰. Nash jest przekonany o fałszywości opinii White’a na temat wyłączności winy tradycji judeochrześcijańskiej za spowodowanie współczesnego kryzysu ekologicznego. Podkreśla on bowiem, że proces zmian kulturowych, które wywołały kryzys jest konsekwencją działania wielu czynników, a religia stanowi tylko jeden z nich⁸⁵¹.

⁸⁴⁴ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁸⁴⁵ Tamże, s. 1206.

⁸⁴⁶ Por. G. Ovitt, *The Restoration of Perfection*, s. 70-85.

⁸⁴⁷ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 23.

⁸⁴⁸ Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 192.

⁸⁴⁹ Por. J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, s. 31.

⁸⁵⁰ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 78.

⁸⁵¹ Por. tamże, s. 79.

Skuteczność sprawcza, jaką White przypisuje ideom obecnym w tradycji judeochrześcijańskiej, spotkała się z licznymi i – jak się zdaje – zasadnymi głosami krytyki. Wielu uznanych uczonych kwestionuje ekskluzywność wpływu tradycji judeochrześcijańskiej oraz znaczenie, jakie White przypisuje czynnikom religijnym. Zdaniem niektórych decydującym czynnikiem wpływającym na ludzkie decyzje nie jest dominująca w danym środowisku kultura, ale indywidualne cechy konkretnej osoby, które najbardziej determinują jej decyzje⁸⁵². Inni zaś podważają znaczenie oddziaływania idei na kształtowanie ludzkich przekonań o świecie: „trudno jest przyznać tak wiele znaczenia skuteczności sprawczej idei”⁸⁵³.

Bliższa analiza opinii Lynna White’a na temat skuteczności sprawczej idei wskazuje na jego niekonsekwencję i spotyka się z krytyką. Inną opinię na ten temat prezentuje on bowiem w książce *Medieval Technology and Social Change*, a inną – w artykule *Historical Roots...* Analiza toku myślenia prezentowanego w książce oraz główna jej teza na temat ważnej roli techniki w inicjowaniu zmian społecznych w średniowiecznej Europie sugeruje, iż Lynn White jest zwolennikiem determinizmu technicznego⁸⁵⁴. W artykule zaś, który również ukazuje rolę techniki, White ogranicza przyczynę zmian w nastawieniu Europejczyków do świata jedynie do tradycji judeochrześcijańskiej. Co z kolei, jak sugeruje Callicott, czyni go zwolennikiem determinizmu intelektualnego lub jak określi to Elspeth Whitney – determinizmu religijnego⁸⁵⁵. White jednoznacznie opowiada się bowiem za opinią, że o relacji Europejczyków do świata ostatecznie przesądzą tylko idee obecne w tradycji judeochrześcijańskiej.

W środowisku historyków techniki powszechnie odrzuca się opinię, że to psychologiczny klimat panujący w średniowieczu miał sprzyjać mechanizacji i zmianom technicznym. Obecnie podkreśla się bowiem wpływ, jaki wywarły na rozwój techniki czynniki ekonomiczne, geograficzne i społeczne, co w konsekwencji prowadzi do bezpośredniej krytyki zasadniczej tezy White’a⁸⁵⁶.

Techniczny determinizm Profesora Lynna White’a Juniora jest szczególnie osobliwy, bowiem zamiast budować nowe i inspirujące teorie na temat ogólnego rozwoju

⁸⁵² Por. J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 200-201.

⁸⁵³ F. B. Welbourn, *Man’s Dominion*, s. 561 cyt. za R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 22.

⁸⁵⁴ Por. L. T. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, s. 38.

⁸⁵⁵ Por. J. B. Callicott, *Back to the Future...*; por. także E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 323-324; K. DeVries, R. D. Smith, *Medieval military technology*, North York: University of Toronto Press 2012, rozdz. 3.

⁸⁵⁶ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 323-324.

historycznego na bazie studiów technicznych, proponuje on mylącą formę dla staroświeckich komunałów przez wspieranie jej łańcuchem niejasnych i wątpliwych dedukcji opartych na skąpych przesłankach dotyczących rozwoju technologii⁸⁵⁷.

Twierdzenie White'a, że średniowieczna tradycja chrześcijańska jest przyczyną zmian, jakie dokonały się w zachodniej cywilizacji została poddana krytyce także przez historyków środowiska przyrodniczego. Zarzucają mu oni 'idealistyczne' podejście, które zrywało z głównym nurtem badawczym tej dyscypliny. White nie uwzględnił bowiem w artykule wpływu czynników ekonomicznych i politycznych, a podkreślał wyłączne znaczenie czynników kulturowych⁸⁵⁸.

Niektórzy uczestnicy debaty nad tezą Lynna White'a negują opinię, że współczesny kryzys ekologiczny został spowodowany przez tradycję judeochrześcijańską. Uważają oni, że White błędnie zidentyfikował przyczyny tego kryzysu i mylnie powiązał przyczyny z ich skutkami. Twierdzą, że stanowisko White'a jest zbyt uproszczone i nie uwzględnia złożoności kryzysu oraz wielorako uwarunkowanych czynników, które wpływają na równowagę ziemskiego ekosystemu⁸⁵⁹. Inni zaś twierdzą, że

ekologiczne zarzuty stawiane chrześcijaństwu wydają się poważnym historycznym uproszczeniem. Niebezpieczne przekształcenia środowiska przyrodniczego nie muszą być konsekwencją filozoficznych lub teologicznych koncepcji, jak np. dominacji względem przyrody. Postęp technologiczny i industrializacja, które często powodują problemy ekologiczne, mają swoje własne niefilozoficzne przyczyny⁸⁶⁰.

Lewis Moncrief jest zdania, że należy za White'em uznać skuteczność sprawczą idei obecnych w tradycji judeochrześcijańskiej, jednak powinno się uwzględnić ich ograniczony wpływ oraz wskazać, że są one tylko jednymi z wielu czynników kulturowych i pozakulturowych, które inicjują kryzys ekologiczny⁸⁶¹. Niektórzy twierdzą, że chrześcijaństwo powinno przyjąć część odpowiedzialności za kryzys ekologiczny, podkreślają jednak także, że lista winnych kryzysu jest długa, a chrześcijaństwo nie znajduje się na jej czele. O niszczenie

⁸⁵⁷ P. H. Sawyer, R. H. Hilton, *Technical Determinism: The Stirrup and the Plough*, „Past & Present” 24(1963), s. 90.

⁸⁵⁸ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 320-322.

⁸⁵⁹ Por. L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 508.

⁸⁶⁰ J. Nash, *Loving Nature*, s. 77.

⁸⁶¹ Por. L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 511.

przyrody bardziej niż chrześcijaństwo należy obwiniać oświeceniową koncepcję przyrody z jej uprzedmiotawianiem przyrody; kapitalizm; rewolucję przemysłową; społeczeństwo technologiczne; ekonomię bezkrytycznie opartą na nieograniczonym wzroście; unikające wszelkiej kontroli korporacje oraz niezaspokojoną chciwość⁸⁶². Max Oelschlaeger, kwestionując sprawstwo kryzysu przez idee obecne w tradycji judeochrześcijańskiej, stwierdza: „My jesteśmy kryzysem środowiskowym i to głównie my filozofowie, ekonomiści i rządy motywowaliśmy i ukierunkowaliśmy druzgocący szturm przeciw Ziemi”⁸⁶³.

Niektórzy przeciwnicy White'a są zdania, że tradycja judeochrześcijańska ma wręcz pozytywny wpływ na relację człowieka do przyrody. Przyznają oni skuteczność sprawczą tej tradycji, ale wskazują, że wywołuje ona inne skutki, niż przypisuje jej White. Ich zdaniem tradycja biblijna i to zarówno *Starego Testamentu*, jak i *Nowego Testamentu* prowadzi do kształtowania łagodnego i 'oświeconego' nastawienia człowieka do przyrody⁸⁶⁴.

Wiele wskazuje na to, że zagadnienie skuteczności idei w kształtowaniu kultury jest znacznie bardziej skomplikowane niż przedstawia to Lynn White. Złożoność tego zagadnienia jeszcze się uwyrażnia, gdy porównamy je do skuteczności sprawczej czynników materialnych na gruncie fizyki. Analiza przyczynowości na gruncie makrofizyki pozwala nam wprowadzić, w oparciu o fizykę newtonowską, jednoznacznie przewidzieć skutki wywołane określonymi przyczynami. Jednak już na gruncie kwantowej teorii materii i zasady nieoznaczoności Heisenberga nie jesteśmy w stanie jednoznacznie przewidzieć skutków wywołanych określonymi czynnikami⁸⁶⁵.

Na tym tle skuteczność sprawczą idei w kształtowaniu kultury wydaje się znacznie mniej przewidywalna i jednoznaczna. Przedmiotem analizy w niniejszym opracowaniu jest bowiem ustalenie związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy tradycją judeochrześcijańską a stylem obecności człowieka Zachodu w świecie. Zdaniem White'a związek ten polega na jednoznacznym, bezpośrednim i wyłącznym wpływie elementów tradycji judeochrześcijańskich na kształt zachodniej kultury. Wiele wskazuje na to, że stanowisko White'a jest fałszywe. O ile bowiem nasza wiedza na temat przyczynowości jest ograniczona już

⁸⁶² Por. D. Edwards, *Ecology at the Heart of Faith. The Change of Heart that Leads to a New Way of Living on Earth*, Maryknoll: Orbis Books 2008, s. 20.

⁸⁶³ M. Oelschlaeger, *Caring for Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis*, New Haven-London: Yale University Press 1994, s. 3.

⁸⁶⁴ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 20.

⁸⁶⁵ Por. M. Krąpiec, *Przyczynowości zasada (principium causalitatis)*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2007, s. 526.

w przypadku badania mikroświata, o tyle wiedza na temat skuteczności sprawczej idei wobec zachowań ludzkich jest jeszcze bardziej ograniczona.

Socjologowie i psychologowie wciąż poszukują teorii, które pozwoliłyby przewidywać wpływ określonych idei obecnych w kulturze na społeczne i indywidualne zachowania człowieka⁸⁶⁶. Zagadnieniem przyczynowości w kontekście czynników warunkujących rozwój wczesnych cywilizacji podejmuje m.in. Julian H. Steward. Inaczej niż Lynn White uważa on, że głównie czynniki ekonomiczne i techniczne kształtują rozwój cywilizacji i sposób, w jaki funkcjonuje w niej człowiek. W jego opinii wierzenia religijne nie wpływają znacząco na rozwój cywilizacji. Steward zwraca także uwagę, że trudno jest mówić o 'prawach' rządzących relacjami przyczynowo-skutkowymi w kontekście kształtowania cywilizacji. Jego zdaniem można, co najwyżej, szukać pewnych prawidłowości i regularności, które towarzyszą określonym czynnikom wpływającym na powstawanie określonych zjawisk⁸⁶⁷.

Wydaje się, że pomocne w zrozumieniu skuteczności wpływu idei na ludzkie decyzje może być paradygmatyczne ujęcie kultury poprzedzone wskazaniem Adolfa Meyer-Abicha na rolę 'idei i ideałów poznawczych'⁸⁶⁸ oraz wskazaniem Ludwiga Flecka na 'styl myślenia'⁸⁶⁹ w działalności człowieka. Takie rozumienie kultury zakłada jej niezwykłą złożoność, wskazującą na wielorakie jej źródła i wielorakie sposoby jej manifestowania się. Ta wielość wskazuje zarazem na trudność w jednoznacznym określeniu przyczyn kształtujących styl obecności człowieka w przyrodzie.

Interesującą hipotezę analizy skuteczności sprawczej czynników kulturowych przedstawia Ann Swidler, która wskazuje, że kultura wpływa na działanie człowieka nie przez dostarczenie mu szczytnych wartości, do których ma on dążyć. Kultura oddziałuje na człowieka przez kształtowanie repertuaru nawyków, zdolności i stylów, z których konstruuje on 'strategie działania'. Swidler mówi o dwóch modelach wpływu kultury na ludzkie działanie zależnie od tego, czy

⁸⁶⁶ Por. P. A. White, *Ideas About Causation in Philosophy and Psychology*, „Psychological Bulletin” 108(1990)1, s. 3-18; por. także M. Ekström, *Causal Explanation of Social Action: The Contribution of Max Weber and of Critical Realism to a Generative View of Causal Explanation in Social Science*, „Acta Sociologica” 35(1992), s. 107-122; A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press 1971, s. xv.

⁸⁶⁷ Por. J. H. Steward, *Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations*, „American Anthropologist” 51(1949)1, s. 1-27; por. także R. F. Sadowski, *Ewolucja poglądów Juliana Haynesa Stewarda na temat ekologii kulturowej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 5(2007), s. 70-71.

⁸⁶⁸ Por. A. Meyer-Abich, *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis; Beiträge zur Theorie und Geschichte der biologischen Ideologien*, Leipzig: Barth 1934.

⁸⁶⁹ Por. L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywnie myślowym*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1986.

jest to kultura okresu osiadłego, czy też kultura okresu koczowniczego. Kultura osiadła – bo o takiej pisze Lynn White, wskazując na judeochrześcijańskie sprawstwo kryzysu ekologicznego – wpływa na działanie człowieka, ale tylko przez dostarczenie zasobów, z których może on wypracować różne sposoby działań⁸⁷⁰. W myśl tej koncepcji oczywiste staje się, że tradycja judeochrześcijańska nie jest w stanie zdeterminować określonego sposobu aktywności człowieka w świecie. Zakładając nawet, że idee w niej obecne skłaniają człowieka do określonych relacji względem przyrody, to kultura judeochrześcijańska może jedynie stworzyć paletę możliwych modeli zachowań względem przyrody. Człowiek zaś, pod wpływem wielu wzajemnie warunkujących się czynników, dokonuje określonego wyboru, który z jakichś racji uznaje za optymalny.

4. 3. 3. Wokół chrześcijańskich inspiracji zachodniej nauki i techniki

Debata nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej toczy się także wokół takich zagadnień, jak źródła i kształt zachodniej nauki i techniki oraz ich rola w zaistnieniu kryzysu. Lynn White i kilku jego zwolenników upatrują źródła europejskiej nauki i techniki w tradycji wyrosłej z *Biblii*, której przypisują wpływ na kształt ich rozwoju. Ich zdaniem chrześcijaństwo przyczyniło się do obecnego kryzysu ekologicznego m.in. poprzez to, że ukształtowało zachodni model nauki i techniki, który umożliwił eksploatację przyrody w takim stopniu, że zagraża to trwaniu życia na naszej planecie.

Zdaniem White'a „nasza nauka i technika wyrosły z chrześcijańskiego podejścia człowieka do przyrody”⁸⁷¹, którego źródło widzi on w przesłaniu *Księgi Rodzaju*. Przesłanie to, jego zdaniem, stwarza podstawy do aroganckiego i eksploatacyjnego podejścia człowieka względem przyrody, wobec której uzurpuje on sobie prawo nieograniczonej władzy, jako absolutny pan i władca stworzenia. White uważa, że zmiana nastawienia Europejczyków do przyrody jest szczególnie wyraźna w okresie średniowiecza, wówczas to bowiem „relacja człowieka do ziemi została gruntownie zmieniona. Wcześniej człowiek był częścią przyrody; teraz jest on eksploatatorem przyrody”⁸⁷².

White wskazuje też na specyficznie zachodni charakter połączenia nauki z techniką, które już w XV w. pozwoliło Zachodowi uzyskać taką przewagę techniczną nad innymi cywilizacjami, że niewielkie i wzajemnie skonfliktowane kraje europejskie były w stanie kolonizować i skutecznie zarządzać wielo-

⁸⁷⁰ Por. A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review” 51(1986)2, s. 273.

⁸⁷¹ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

⁸⁷² Tamże, s. 1205.

krotnie liczniejszymi ludami, zamieszkującymi ogromne zamorskie terytoria⁸⁷³. White jest zdania, że „zarówno współczesna nauka, jak i technika są tak zespolone z chrześcijańską arogancją wobec przyrody”⁸⁷⁴, że nie są w stanie pomóc w przezwyciężeniu obecnego kryzysu. Rozwiązania dla zaistniałego problemu należy, jego zdaniem, szukać w zmianie nastawienia do przyrody. White uważa wręcz, że obecny kryzys ekologiczny będzie się pogłębiał tak długo, jak długo nie zostanie odrzucone chrześcijańskie nauczanie, że jedynym celem przyrody jest służba człowiekowi.

Analizując wzajemne relacje nauki i techniki, White wskazuje na występujące między nimi różnice. O ile nauka ma charakter spekulatywny, intelektualny i ‘arystokratyczny’, o tyle technika ma charakter empiryczny, zorientowany na działanie i ‘plebejski’. Jego zdaniem pewną rolę w połączeniu dwóch tak odmiennych dziedzin ludzkiej aktywności odegrał demokratyczny charakter cywilizacji zachodniej, który sprzyja łączeniu myślenia i działania⁸⁷⁵. Proces łączenia nauki i techniki nasilił się w połowie XIX w., uwidaczniając zgubne skutki obecności człowieka w świecie. Lynn White w 1967 r. pisze:

Cztery pokolenia temu Europa Zachodnia i Ameryka Północna zaaranżowały małżeństwo nauki i techniki, połączenie teoretycznego i praktycznego podejścia do środowiska naturalnego. Powszechne przyjęcie w praktyce baconowskiego *credo*, że wiedza naukowa oznacza techniczną władzę nad przyrodą trudno dostrzec przed rokiem 1850. (...) Akceptacja takiego podejścia jako wzorca działania wyznacza najważniejsze wydarzenie w dziejach ludzkiej historii od czasu wynalezienia rolnictwa...⁸⁷⁶.

White wskazuje jednak, że w obszarze cywilizacji łacińskiej znaki świadczące o przygotowaniu do ‘mezaliansu’ nauki i techniki można zaobserwować już w XI wieku. Dzięki licznym tłumaczeniom dzieł kultury greckiej i arabskiej możliwe było bowiem stworzenie podstaw nowego podejścia do przyrody i matematycznego jej ujmowania. Zapoczątkowany w ten sposób proces osiągnął swe apogeum w myśli Bacona, Keplera, Kartezjusza, Galileusza, Pascala i Newtona – twórców nowożytnego podejścia do przyrody. Zdaniem White’a już po-

czątkowy etap łączenia nauki i techniki stworzył warunki dla uzyskania przez Zachód technicznej przewagi nad pozostałymi cywilizacjami⁸⁷⁷.

Lynn White, jako mediewista zajmujący się techniką średniowieczną, badając relację nauki i techniki w artykule *Historical Roots...* wskazuje na ich związek z chrześcijaństwem. Stawia wręcz tezę, że:

po pierwsze – nowożytna nauka jest ekstrapolacją teologii naturalnej, po drugie – nowożytna technika może być przynajmniej częściowo wyjaśniona jako zachodnia, woluntarystyczna realizacja chrześcijańskiego dogmatu o transcendencji człowieka względem przyrody oraz jego prawowitej nad nią władzy. Zgodnie z aktualną wiedzą, ponad wiek temu nauka i technika – dotychczas zupełnie odrębne – połączyły się, by dać ludzkości władzę, która – jak wielu ocenia ją po efektach ekologicznych – wymknęła się spod kontroli. Jeśli tak rzeczywiście jest, to chrześcijaństwo ponosi w tym względzie ogromne brzemie winy⁸⁷⁸.

Podobnie źródła zachodniej nauki rozumie Donald Worster, który podziela opinię Lynna White’a, że chrześcijańska koncepcja przyrody ukształtowała model europejskiej nauki. Jego argumentacja różni się jednak nieco od ujęcia White’a. Worster uważa bowiem, że racjonalna obiektywność cechująca nowożytną naukę, która domaga się od badacza odrzucenia subiektywnych odczuć względem badanego przedmiotu, ma swe źródła w porzuceniu animizmu przez Europejczyków. Za to zaś – jego zdaniem – odpowiedzialne jest chrześcijaństwo, które zniszczyło animistyczną koncepcję świata, w której ludzki umysł postrzegał świat zewnętrzny i świat duchowy jako jedność⁸⁷⁹.

Rozwój zachodniej nauki do aktualnej jej formy był możliwy – zdaniem Worstera – tylko dzięki wyparciu animizmu przez chrześcijaństwo. Nowa religia pozwoliła bowiem traktować przyrodę jako obiektywny przedmiot badań pozbawiony sfery duchowej. Worster stwierdza ponadto, że chrześcijaństwo przyczyniło się do wypracowania mechanistycznej wizji przyrody poprzez twierdzenie, że istoty pozaludzkie są nie tylko pozbawione duszy, ale nawet nie posiadają żadnych elementów duchowych. Pierwszy wyraz takiego ujmowania przyrody Worster dostrzega w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu, według którego boska moc zdołała z nicości stworzyć cały materialny świat. Wszystko zostało stworzone według całkowicie racjonalnego, zrozumiałego planu, który został narzucony chaosowi. Donald Worster jest przekonany, że ani nauka, ani

⁸⁷³ Por. tamże, s. 1204.

⁸⁷⁴ Tamże, s. 1207.

⁸⁷⁵ Por. tamże, s. 1204.

⁸⁷⁶ Tamże, s. 1203.

⁸⁷⁷ Por. tamże, s. 1204-1205.

⁸⁷⁸ Tamże, s. 1206.

⁸⁷⁹ Por. D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, s. 28.

technika nie przybrałyby obecnej formy bez mentalnego wsparcia, jakiego dostarcza biblijny mit o stworzeniu⁸⁸⁰.

Nieco mniej radykalną opinię na temat związku chrześcijaństwa z rozwojem zachodniej nauki i techniki głosi John Passmore. W jego opinii historyczna rola chrześcijaństwa w tej kwestii jest przesadnie wyolbrzymiana. Uważa jednak, że nie sposób zaprzeczyć, iż nauka i technika rozwinęły się właśnie w cywilizacji zachodniej, gdzie chrześcijaństwo nie tylko ukształtowało relację człowieka do przyrody, ale także ukształtowało koncepcję przyrody, której odmawia się duchowego charakteru. Zdaniem Passmore'a obecne w myśli chrześcijańskiej radykalne odróżnianie człowieka od zwierząt oraz uznanie, że przyroda została stworzona, by służyć człowiekowi, zawierają 'ziarna' aroganckiego odnoszenia się do przyrody⁸⁸¹.

John Passmore twierdzi jednak, że nie ma bezpośredniego związku pomiędzy myślą chrześcijańską, a koncepcją przekształcania świata dzięki nauce i technice. Ponadto podkreśla znaczenie myśli stoickiej w kształtowaniu zachodniej koncepcji przyrody, a przez to w kształtowaniu zachodniego modelu nauki. Uważa on, że wprawdzie chrześcijaństwo wspiera obecne w kulturze Zachodu przeświadczenie, że przyroda jest bardziej źródłem zasobów niż przedmiotem kontemplacji oraz przekonanie, że człowiek ma prawo do dowolnego wykorzystywania przyrody, która nie posiada duchowego charakteru i ludzkie relacje względem niej nie rządzą się zasadami moralnymi, jednak elementy te są obecne także w kartezjańskiej wizji świata, która legła u podstaw zachodniej nauki i techniki. Zdaniem Passmore'a Kartezjusz, przyjmując grecko-chrześcijańską wizję przyrody i człowieka jako pana stworzenia, znacznie bardziej radykalnie oddziela człowieka od reszty przyrody, niż ma to miejsce w tradycji chrześcijańskiej. Jego podział rzeczywistości na *res cogitans* i *res extensa* stwarza bowiem podstawy do dowolnej manipulacji wobec wszystkich bytów pozaludzkich⁸⁸².

John Passmore jest ponadto przekonany, że wywodząca się od stoików „idea panowania [człowieka nad przyrodą – RS] mogłaby przetrwać w Europie nawet wówczas, gdyby *Biblia* utraciła swoje znaczenie; mogłaby też przyjąć się w takich krajach jak Chiny, w których *Biblia* nie oddziałuje w znaczący sposób⁸⁸³. Przywołuje też liczne przykłady przekształcania przyrody także w tych cywi-

lizacjach, w których tradycja biblijna nie tylko nie odgrywa większej roli, ale nawet nie jest znana⁸⁸⁴.

Ze znaczną częścią argumentów Johna Passmore'a na temat związku chrześcijaństwa z zachodnią nauką i techniką zgadza się Baird Callicott. Jego polemika z opinią Lynna White'a w tym względzie jest jednak znacznie bardziej wyraźna. Callicott przyznaje wprawdzie, że historycznie rzecz ujmując chrześcijaństwo ma pewien udział w kształtowaniu nowożytnej nauki i techniki, odrzuca jednak tezę jakoby tradycja chrześcijańska stanowiła główną przyczynę rozwoju nauki i techniki. Pogląd taki uznaje wręcz za naiwny. Twierdzi bowiem, że zasadniczy wpływ na kształt zachodniej nauki i techniki miała starożytna filozofia grecka i choć przyznaje, że ojcowie nowożytności w większości podzielali chrześcijańskie przekonania na temat miejsca i roli człowieka w świecie oraz chrześcijańskiej koncepcji przyrody, to jednak dziełami, które inspirowały ich myśl nie była *Biblia*, lecz pisma Pitagorasa i Demokryta⁸⁸⁵.

Baird Callicott jest zdania, że zasadniczym źródłem europejskiego stylu myślenia jest grecka filozofia, która legła u podstaw zachodniej filozofii przyrody. Zaproponowana przez Leucypa i Demokryta atomistyczna koncepcja przyrody jest główną inspiracją nowożytnej koncepcji przyrody. Na potwierdzenie swego stanowiska Callicott przywołuje opinię Thomasa Kuhna: „Na początku XVII w. koncepcja atomistyczna przeżywała ogromne ożywienie... Koncepcja atomistyczna i kopernikańska zostały ściśle powiązane, stanowiąc podstawowe założenie 'nowej filozofii', która ukierunkowała wyobraźnię naukową⁸⁸⁶. Zdaniem Callicotta kolejnym ważnym czynnikiem kształtującym zachodnią naukę i technikę było przyjęcie ilościowego modelu badania rzeczywistości, który sięga swymi korzeniami filozofii Pitagorasa i Platona. Szczególnie wyraźnie widać to w *Timajosie*⁸⁸⁷. Odnosząc się do zarzutów White'a, jakoby to biblijny obraz świata zawarty w *Księdze Rodzaju* ukształtował zachodni model przyrody i wpłynął na kształt europejskiej nauki i techniki, Callicott przywołuje badania Francisa Macdonalda Cornforda, znawcy filozofii greckiej, który ukazuje wyraźne podobieństwa pomiędzy obrazem świata przedstawionym w tradycji kapłańskiej *Księgi Rodzaju* a kosmologiami jońskich filozofów przyrody w okresie presokratejskim⁸⁸⁸.

⁸⁸⁴ Por. tamże, s. 26.

⁸⁸⁵ Por. J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, s. 32.

⁸⁸⁶ T. Kuhn, *The Copernican Revolution...*, s. 237 cyt. za J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 180.

⁸⁸⁷ Por. Platon, *Timajos*, nr 53c, s. 69.

⁸⁸⁸ Por. J. B. Callicott, *Genesis Revisited...*, s. 73-75; por. także J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*, s. 38-39.

⁸⁸⁰ Por. tamże, s. 28-29.

⁸⁸¹ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 11-12.

⁸⁸² Por. tamże, s. 20-21.

⁸⁸³ Tamże, s. 21.

U podstaw zachodniej nauki i techniki, zdaniem Callicotta, legła przede wszystkim myśl filozoficzna starożytnych Greków, a obwinianie chrześcijaństwa o ukształtowanie nauki i techniki, które przyczyniły się do kryzysu ekologicznego – jest nieporozumieniem. Wskazuje on na liczne podobieństwa pomiędzy starożytną i nowożytną koncepcją przyrody. Stwierdza wręcz, że „jeśli przedstawi się nowożytną filozofię przyrody jako połączenie pitagorejskiej intuicji, że porządek świata jest określony przez ilościowy stosunek matematyczny oraz demokrytejskiej ontologii próżni i materialnych cząsteczek, to wizja ta może być nieco uproszczona, ale nie błędna”⁸⁸⁹.

Inaczej do polemiki z opinią White’a na temat chrześcijańskich źródeł zachodniej nauki i techniki podchodzi Elspeth Whitney. Nie wskazuje ona innych niż White przyczyn ich rozwoju. Analizując natomiast kolejne publikacje White’a, wykazuje jego niekonsekwencje w ukazywaniu źródeł nauki i techniki oraz ich oceny. Whitney podkreśla, że spośród kilku publikacji, w których Lynn White porusza zagadnienia związane z historią techniki i rozwojem nauki, jedynie w *Historical Roots...* łączy on chrześcijaństwo z ich rozwojem oraz stwierdza tam, że chrześcijaństwo bezpośrednio wpłynęło na kształt kultury technicznej średniowiecznej Europy. W dużej monografii zatytułowanej *Medieval Technology and Social Change*, wydanej na pięć lat przed artykułem *Historical Roots...*, która jest wprost poświęcona historii techniki europejskiej w średniowieczu, nawet nie wspomina o związku chrześcijaństwa i techniki. „White w *Medieval Technology and Social Change* nie wskazuje na żadne związki pomiędzy chrześcijaństwem, kwestiami środowiskowymi i średniowiecznym dążeniem do panowania nad przyrodą. Nie przedstawił też tam żadnych konkretnych przyczyn postępu technologicznego, jaki dokonał się w średniowieczu”⁸⁹⁰.

Whitney uważa też, że White dokonuje radykalnie różnej oceny nauki i techniki w obu tych publikacjach. O ile w artykule jednoznacznie wskazuje na zakorzenione w tradycji biblijnej naukowo-techniczne źródła kryzysu ekologicznego, o tyle w monografii przedstawia zachodnią naukę i technikę jako dobrodziejstwo, które oszczędza nakład ludzkiej pracy⁸⁹¹. Whitney stwierdza nawet, że Lynn White we wszystkich swych publikacjach, prócz *Historical Roots...*, przedstawia zachodnią technikę w korzystnym świetle⁸⁹².

Aktualne badania na temat historii techniki podważają zasadnicze elementy stanowiska Lynna White’a na temat przewagi technicznej, jaką względem innych cywilizacji miał osiągnąć Zachód już w XV wieku. Wielu kwestio-

⁸⁸⁹ J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic...*, s. 181.

⁸⁹⁰ E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 320.

⁸⁹¹ Por. tamże, s. 316.

⁸⁹² Por. tamże, s. 317.

nuje także tezę o wpływie tradycji chrześcijańskiej na innowacje techniczne oraz kształtowanie przez myśl chrześcijańską wyjątkowej relacji człowieka do przyrody, która miałyby zaowocować bezwzględną eksploatacją przyrody. Karel Davids stwierdza nawet, że w świetle współczesnych publikacji na temat rozwoju techniki w nieeuropejskich kręgach kulturowych, należałoby uznać opinię White’a o chrześcijańskich korzeniach zachodniej techniki za przejaw eurocentryzmu. Nie do utrzymania jest bowiem – jego zdaniem – twierdzenie o znaczącej przewadze technicznej Zachodu względem Chin i świata islamskiego u progu nowożytności⁸⁹³. Widać to szczególnie wyraźnie w publikacjach przedstawiających rozwój techniki w Chinach w okresie dynastii Tang (618-907 p. Ch. n.), Song (960-1279 p. Ch. n.) i Ming (1368-1644 p. Ch. n.) oraz w krajach islamskich w analogicznym okresie⁸⁹⁴. Imponującą listę wynalazków technicznych, które przyczyniły się do rozwoju ekonomicznego i cywilizacyjnego Chin podaje Man-houng Lin⁸⁹⁵. Współczesne opracowania dostarczają danych na temat nauki także w starożytnym Egipcie i Mezopotamii. Rozważając korzenie zachodniej nauki, należy więc uwzględnić również kontakty międzykulturowe, które – jak się zdaje – mogły mieć wpływ na rozwój myśli filozoficznej Helady⁸⁹⁶. Niektórzy uczeni wskazują też na wkład pozachrześcijańskich tradycji religijnych na rozwój nauki i techniki, szczególnie zaś daoizmu i buddyzmu⁸⁹⁷. José Ortega y Gasset zwraca jednak uwagę, że wyjątkowość zachodniej nauki i techniki polega na tym, iż wzajemnie stymulują one swój rozwój. O ile bowiem

⁸⁹³ Por. K. Davids, *Religion, Technology, and the Great and Little Divergences: China and Europe Compared, c. 700-1800*, Leiden: Brill 2012, s. 42-43.

⁸⁹⁴ Na szczególną uwagę zasługuje tu 7-tomowe dzieło Josepha Needhama pt. *Science and Civilisation in China*, które ukazało się nakładem Cambridge University. Rozwój nauki i techniki w Chinach przedstawiają także: M. Elvin, *The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation*, Stanford: Stanford University Press 1973; R. M. Hartwell, *A Cycle of Economic Change in Imperial China: Coal and Iron in Northeast China, 750-1350*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 10(1967)1, s. 102-159; R. M. Hartwell, *Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 42(1982)2, s. 365-442; F. Bray, *Technology and Society in Ming China, 1368-1644*, Washington: American Historical Association 2000. Najnowsze badania dotyczące rozwoju nauki i techniki w świecie islamskim prezentują: T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge: Harvard University Press 1970; D. R. Hill, D. A. King, *Studies in Medieval Islamic Technology: from Philo to al-Jazari, from Alexandria to Dīyār Bakr*, Brookfield: Ashgate 1998; A. Y. Hasan, D. R. Hill, *Islamic Technology: an Illustrated History*, New York: Cambridge University Press 1986; P. O. Long, *Technology and Society in the Medieval Centuries: Byzantium, Islam, and the West, 500-1300*, Washington: American Historical Association 2003.

⁸⁹⁵ Por. Man-houng Lin, *The Characteristics of China's Traditional Economy*, w: G. C. Chow, D. H. Perkins (red.), *Routledge Handbook of the Chinese Economy*, London-New York: Routledge 2015, s. 7-8.

⁸⁹⁶ Por. P. Whitfield, *Landmarks in Western Science: from Prehistory to the Atomic Age*, New York: Routledge 1999, s. 9-49.

⁸⁹⁷ Por. C. Mitcham, *Religion and Technology*, w: J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen, V. F. Hendricks (red.), *A Companion to the Philosophy of Technology*, Malden: Blackwell Publishing 2009, s. 467-468.

można mówić o wyjątkowych osiągnięciach technicznych w Chinach, Mezopotamii, Egipcie, Grecji, Rzymie i Oriencie, o tyle zawsze technika w tych cywilizacjach napotykała na krańce swych możliwości. Przyczyną takiego stanu rzeczy – zdaniem Ortegi y Gasset – jest brak naukowej podstawy do rozwoju techniki w tych cywilizacjach. Wyjątkowość Zachodu w tym względzie polega na nieograniczonym postępie technicznym i naukowym, który łączy on ze ścisłą więzią i równoległym rozwojem nauki i techniki⁸⁹⁸.

Radykalne stanowisko Lynna White'a na temat specyficznie chrześcijańskich źródeł zachodniej nauki i techniki oraz pominięcie przez niego wpływu na ich rozwój jakichkolwiek innych czynników, wystawia pogląd White'a na uzasadnioną krytykę. Dyskusja z White'em w tej kwestii jest o tyle uzasadniona, że w obszernej publikacji, wydanej zaledwie kilka lat wcześniej, rozwój zachodniej nauki i techniki widzi on jedynie w genialnych uzdolnieniach poszczególnych jednostek i nie wskazuje na chrześcijańskie, ani żadne inne czynniki, które miałyby doprowadzić do wyjątkowego rozwoju nowożytnej nauki i techniki. Dobrze ilustrują to fragmenty książki *Medieval Technology and Social Change*, w których opisuje on innowacje Europejczyków w wykorzystaniu energii. „Żyli oni [średniowieczni wynalazcy – RS] ze świadomością ważności energii, aż do poziomu fantazji. Bez takiej fantazji, takiej gwałtownie rosnącej wyobraźni, zachodnia technika oparta na energii nigdy by się nie rozwinęła”⁸⁹⁹. W innym zaś miejscu, pisząc o celu swych badań powie: „Naszym obecnym zadaniem nie jest prezentowanie zadziwiającego wzrostu produkcji, ale raczej badanie nowego podejścia uczonych do sił natury, które pozwoliło średniowiecznej Europie odkryć i spróbować sprząc inne źródła energii”⁹⁰⁰.

Zagadnienie chrześcijańskich źródeł zachodniej nauki i techniki jest złożone. Dyskusja na ten temat doczekała się licznych opracowań. W oparciu o dostępne źródła trudno jest jednoznacznie określić stopień, w jakim tradycja chrześcijańska wpłynęła na kształt europejskiej nauki i techniki. W dyskusji na ten temat prezentowane są zarówno poważne argumenty świadczące na rzecz specyficznie chrześcijańskich źródeł zachodniej nauki, jak i argumenty przeczące temu pogładowi. Z jednej strony pojawiają się głosy, że chrześcijaństwo zawsze występowało przeciw nauce i hamowało jej rozwój, z drugiej zaś strony uważa się, że myśl chrześcijańska inspirowała rozwój zachodniej nauki. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że w XVII wieku – w czasie szczególnie dynamicznego rozwoju nauki i techniki – istniało

⁸⁹⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, London-New York: W. W. Norton 1993, s. 107-108.

⁸⁹⁹ L. T. White Jr., *Medieval Technology and Social Change*, s. 134.

⁹⁰⁰ Tamże, s. 89.

kilka alternatywnych wersji tradycji chrześcijańskiej i wiele wariantów powstającej kultury naukowej. Stanowisko głoszące, że nauka jako taka jest dzieckiem chrześcijaństwa jako takiego, bez uwzględnienia istotnych różnic występujących w poszczególnych nurtach naukowych i tradycjach chrześcijańskich, jest nie do obronienia w świetle aktualnych badań. Można wprawdzie wskazać elementy tradycji chrześcijańskiej, które przyczyniły się do rozwoju nauki, nie da się jednak rzetelnie uzasadnić bezpośredniego związku przyczynowego między chrześcijaństwem i rozwojem nauki oraz zakresu, w jakim chrześcijaństwo wpłynęło na kształt nauki i techniki nowożytnej⁹⁰¹.

Wobec niewykluczenia udziału chrześcijaństwa w kształtowaniu europejskiej nauki i techniki, należy dokonać możliwych ustaleń w tym względzie⁹⁰². Można bowiem zauważyć, że na kształt koncepcji nauki ma wpływ określona koncepcja religii. Koncepcja bóstwa wpływa bowiem na koncepcję człowieka, przyrody i relacji człowieka do przyrody, one zaś rzutują na koncepcję nauki. O wzajemnym powiązaniu koncepcji Boga i człowieka mówi zarówno *Biblia*, jak i niektórzy filozofowie. Stanowiska te głoszą często odmienne opinie na temat tego, który z argumentów relacji łączącej Boga i człowieka jest pierwotny, a który wtórny. *Biblia* uczy, że człowiek jest *imago Dei*, Bóg bowiem rzekł: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26). Ludwig Feuerbach jest natomiast przeciwnego zdania:

Albowiem nie bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jak mówi Biblia, lecz człowiek stworzył boga na swoje podobieństwo, jak to wykazałem w *Istocie chrześcijaństwa*. A więc i racjonalista, tzw. chrześcijanin myślący, racjonalny, tworzy swego boga na podobieństwo swoje; żywym prototypem, oryginałem racjonalistycznego boga jest racjonalistyczny człowiek. Każdy bóg jest tworem (*Wesen*) wyobraźni, jest obrazem, i to obrazem człowieka, tylko że obraz ten człowiek umieszcza na zewnątrz siebie i przedstawia sobie jako istotę samodzielną. (...) I jak różni są ludzie, tak różne są twory ich wyobraźni, ich bogowie. Co prawda powiedzenie to można odwrócić: jak różni są bogowie, tak różni są ludzie⁹⁰³.

⁹⁰¹ Por. J. Brooke, *The Rise of Science*, <www.christianacademicnetwork.net/newjoomla/index.php/perspectives/a-i/history/the-rise-of-science>, (data dostępu: 10.01.2015).

⁹⁰² Por. Ch. Southgate, *Religion and Science*, w: M. C. Horowitz (red.), *New Dictionary of the History of Ideas*, tom. 5, Detroit-Munich: Scribner 2005, s. 2072-2075.

⁹⁰³ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa: PWN 1953, wykład 20, s. 211; por. także L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN 1959, s. 56.

Konsekwencją powiązania koncepcji Boga i człowieka są różne koncepcje miejsca i roli człowieka w świecie. Panteistyczna koncepcja bóstwa prowadzi do biocentryzmu, podobnie jak teocentryczna koncepcja Boga w religiach monoteistycznych – prowadzi do antropocentryzmu. Chrześcijański Bóg, który poprzez tajemnicę Wcielenia staje się człowiekiem i poprzez tajemnicę odkupienia zbawia człowieka, ukazuje miłość Boga do człowieka, a przez to ukazuje wybrany przez siebie model teocentryzmu łagodnego i przepojonego miłością do człowieka i świata. Taki zaś model teocentryzmu, kształtuje analogiczny model antropocentryzmu, który także jest łagodny i przepojony miłością do Boga i świata. Jeśli rzeczywiście związek taki istnieje, to należy uznać, że ukształtowany przez chrześcijaństwo model przyrody, człowieka i sposób jego obecności w przyrodzie nie wspiera koncepcji nauki, która dopuszcza dowolną manipulację przyrodą. Myśl chrześcijańska nie wspiera także koncepcji techniki, która bierze pod uwagę jedynie kryterium użyteczności i nie uwzględnia konsekwencji środowiskowych stosowania techniki przez człowieka.

Zagadnienie wzajemnej relacji wiary i nauki, a szczególnie myśli chrześcijańskiej i nauki, jest dyskutowane od wieków⁹⁰⁴. Jednym z pierwszych, który zabrał głos w tej sprawie był Augustyn z Hippony. Komentując *Księgę Rodzaju*, wskazał on na możliwe kontrowersje między przesłaniem teologicznym opowiadania o stworzeniu, a wynikiem poznania dzięki naturalnym władzom poznawczym człowieka⁹⁰⁵. O związku chrześcijaństwa z nauką pisał także Francis Bacon, który będąc gorliwym chrześcijaninem, bronił uprawianej empirycznie nauki zarówno przed spekulacjami filozofów scholastycznych, jak i przed krytyką ze strony przedstawicieli religii⁹⁰⁶. O powiązaniu nauki z tradycją chrześcijańską pisał także Alfred North Whitehead, który uważał, że nauka została nieświadomie wywiedziona ze średniowiecznej teologii. Co nie oznacza, jego zdaniem, że nauka jest jedynie wynikiem instynktownej wiary. Nauka zakłada bowiem aktywne zainteresowanie życiem z powodu samego pragnienia poznania go⁹⁰⁷.

Argumentem na rzecz związku nauki nowożytnej i tradycji chrześcijańskiej jest język matematyki używany przez wiodących myślicieli początków nowo-

żytności. Wielu z nich, opisując rzeczywistość, traktowało matematykę jako pośrednika między boskim i ludzkim umysłem. Widać to wyraźnie w pismach Keplera, a szczególnie Galileusza, który uważał, że matematyka jest językiem przyrody, w którym człowiek – dzięki rozumowi otrzymanemu od Boga – może odkrywać prawdy pozostawione przez Boga w świecie⁹⁰⁸. Innym argumentem przemawiającym na rzecz chrześcijańskich inspiracji zachodniej nauki jest spopularyzowana przez chrześcijaństwo linearna koncepcja czasu. Loren Eiseley uważa, że koncepcja ta, wraz z nauką o upadku pierwszych rodziców, podkreśla znaczenie bezpowrotnego przemijania czasu, co skłania człowieka do zaangażowania w ‘ten świat’, ponieważ to tu zasługuje on na zbawienie⁹⁰⁹. Carl Friedrich Weizsäcker uważa zaś, że przyczyną, z powodu której nauka empiryczna rozwinęła się na Zachodzie, była powszechnie przyjmowana w tym czasie koncepcja jedności i niezmienności Boga. Weizsäcker stwierdza nawet, że nowożytna nauka „jest dzieckiem chrześcijaństwa”, zaś Stanley Jaki twierdzi, że nauka nowożytna „zawdzięcza swe narodziny i życie” niegdyś niemal powszechnie przyjmowanej wierze w Stwórcę⁹¹⁰.

Inni zwolennicy chrześcijańskich inspiracji nowożytnej nauki duże znaczenie przypisują metaforze ‘księgi przyrody’, którą Bóg napisał przy pomocy stworzeń, podobnie jak *Biblię* napisał przy pomocy liter. Poznając tę księgę, człowiek dowiadyuje się o sensie i celu swego istnienia oraz poznaje Boga. Dlatego – zdaniem zwolenników tej tezy – chrześcijaństwo wspierało rozwój nauki⁹¹¹. Reijer Hooykaas poszerza zaś chrześcijańskie źródła nowożytnej nauki o myśl filozoficzną Greków. Jego zdaniem rozwój zachodniej nauki był możliwy dzięki unikalnemu połączeniu filozofii greckiej i tradycji biblijnej. Uważa on, że grecka niechęć do pracy fizycznej uniemożliwiła rozwój nauki w cywilizacji helleńskiej i dopiero biblijne dowartościowanie pracy fizycznej otworzyło drogę do rozwoju nauki: „Ujmując kwestię metaforycznie, można stwierdzić, że o ile cielesne elementy nauki mają greckie pochodzenie, o tyle ożywiające ją witaminy i hormony mają pochodzenie biblijne”⁹¹². Ponadto twierdzi on, że dynamiczny

⁹⁰⁴ Por. J. Stenhouse, *Genesis and Science*, w: G. B. Ferngren, E. J. Larson, D. W. Amundsen (red.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, New York: Garland Publishing 2000, s. 88-91.

⁹⁰⁵ Por. Augustyn z Hippony, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Augustyn z Hippony, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1980, księga 1, nr 19(38), (39), 20(40), s. 128-129.

⁹⁰⁶ Por. F. Bacon, *Novum Organum*, księga 1, LXXXIX, s. 118-120.

⁹⁰⁷ Por. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 16.

⁹⁰⁸ Por. R. Hooykaas, *Religion and the rise of modern science*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1972, s. 17.

⁹⁰⁹ Por. L. C. Eiseley, *Darwin's Century: Evolution and the Men who Discovered It*, New York: Anchor Books 1961, s. 60-61.

⁹¹⁰ Por. D. H. Lane, *Caged Minds? Creation, Modern Science and Christianity*, „Journal of Creation” 12(1998)1, s. 15-16.

⁹¹¹ Por. K. J. Howell, *Book of Nature*, w: W. Applebaum (red.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution: from Copernicus to Newton*, New York: Garland Publishing 2000, s. 144-145.

⁹¹² R. Hooykaas, *Religion and the rise of modern science*, s. 162.

rozwoj nauki w XVI i XVII w., któremu towarzyszyła matematyzacja przyrody, był możliwy dzięki de-deifikacji biblijnej koncepcji przyrody⁹¹³.

Wydaje się, że Lynn White dokonał uproszczenia zawężając źródła nowożytnej nauki jedynie do tradycji chrześcijańskiej, pomijając jednocześnie wpływ greckiej i arabskiej myśli filozoficznej. Zakwestionował tym samym rzetelność swego stanowiska. Nie sposób bowiem pominąć wpływu myśli antycznej na czołowych twórców nowożytnej nauki. Za przykład niech posłuży fascynacja myślą Archimiedesa, którą obserwujemy u Galileusza: „Chronię się pod skrzydła nadczłowieka Archimiedesa, którego nigdy nie wspominam bez podziwu”⁹¹⁴. Podobny szacunek dla geniuszu Pitagorasa znajdujemy w pracach Izaaka Newtona⁹¹⁵. Wyraźną świadomość greckich korzeni zachodniej nauki miał także Francis Bacon, który wprawdzie zarzucał filozofom greckim niezdolność do praktycznego wykorzystania ich wiedzy, doceniał jednak ich wkład w rozwój zachodniej nauki.

Nauki, jakie obecnie posiadamy, pochodzą niemal całkowicie od Greków. Albowiem tego, co dodali pisarze rzymscy, arabscy czy późniejsi, nie jest wiele i niewielkie to ma znaczenie. Jakkolwiek zresztą ocenić ich dorobek, opiera się on na podstawie stworzonej przez Greków. (...) Mądrość ich wydaje się bogata w słowa, ale niepłodna w czyny. Toteż niedobre są oznaki, jakie dla filozofii, którą się dziś uprawia, można wyprowadzić z jej pochodzenia i z jej rodu⁹¹⁶.

O odmiennym wkładzie poszczególnych tradycji chrześcijańskich w rozwój nowożytnej nauki pisze Robert King Merton w książce pt. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. Jego stanowisko w kwestii protestanckich korzeni nowożytnej nauki określa się w literaturze ‘hipotezą purytanizmu i nauki’ lub ‘tezą Mertona’. Merton zainspirował się sugestią Maxa Webera, że podobnie jak istnieje związek pomiędzy etyką protestancką

⁹¹³ Por. tamże, s. 17.

⁹¹⁴ G. Galileo, *De Motu Antiquiora*, tłum. R. Fredette, Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte 2001, s. 50; <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/content/scientific_revolution/galileo/englishtranslation>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także L. Fermi, G. Bernardini, *Galileo and the Scientific Revolution*, Mineola: Dover Publications 2003, s. 21-23, 114-118;

⁹¹⁵ Por. I. Newton, *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, tom 7 (1691-1695), Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 186-187, 292-293; por. także B. J. T. Dobbs, *Newton's Alchemy and His 'Active Principle' of Gravitation*, w: P. B. Scheurer, G. Debrock (red.), *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, Dordrecht: Springer Netherlands 1988, s. 63-65; D. Karamanides, *Pythagoras: Pioneering Mathematician and Musical Theorist of Ancient Greece*, New York: Rosen Publishing Group 2006, s. 97; A. A. Martínez, *Science Secrets: the Truth about Darwin's Finches, Einstein's Wife, and Other Myths*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2011, s. 55-57.

⁹¹⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, księga 1, LXXI, s. 94-95.

a rozwojem kapitalizmu, tak też istnieje związek pomiędzy etyką protestancką a powstaniem nauk empirycznych⁹¹⁷. W swej książce ukazał on powiązania pomiędzy angielskim purytanizmem a rozwojem nauki nowożytnej. Jego zdaniem XVI-wieczny purytanizm wykształcił praktyczny utilitaryzm, który był formą oddawania czci Bogu poprzez aktywność ‘światową’ (ziemską). Zjawisko to określał jako ‘ziemski ascetyzm’ (*intramundane asceticism*), który przeciwstawiał ‘ascetyzmowi duchowemu’ (*extramundane asceticism*) praktykowanemu w życiu monastycznym. Zdaniem Mertona wpłynęło to znacząco na kształt rozwoju nowożytnej nauki⁹¹⁸. Podobne poglądy na temat protestanckich źródeł zachodniej nauki prezentują James i Margaret Jacob, którzy uzasadniają swoją tezę na przykładzie działalności naukowej Roberta Boyle’a i Izaaka Newtona⁹¹⁹.

Opracowania na temat źródeł nowożytnej nauki i techniki przedstawiają też liczne przykłady stanowisk, które kwestionują tezę o chrześcijańskich inspiracjach zachodniej nauki i techniki. Zwolennicy takich stanowisk pytają: dlaczego efekty wpływu chrześcijaństwa na rozwój nauki pojawiły się dopiero w nowożytności, skoro tradycja chrześcijańska jest tak ważnym czynnikiem, rzutującym na rozwój zachodniej nauki i techniki? Wskazują także na złożoność przyczyn, które legły u źródeł dynamicznego rozwoju nauki w nowożytności i podkreślają znaczenie czynników społecznych i ekonomicznych dla zaistnienia tego procesu. Innym, często przywoływanym argumentem przeciwko chrześcijańskim inspiracjom nauki jest biblijne nauczanie o upadku pierwszych rodziców. *Księga Rodzaju* piętnuje bowiem ludzką ciekawość i pragnienie poznawania wiedzy poprzez zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,17)⁹²⁰.

Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, analizując dynamiczny rozwój nowożytności, twierdzą, że u jego podstaw legła koncepcja przyrody, która pozwoliła człowiekowi dowolnie manipulować przyrodą oraz umożliwiła całkowite podporządkowanie świata człowiekowi. W ich opinii koncepcja ta jest w równej mierze wspierana przez *Księgę Rodzaju*, jak przez literaturę antycznej Grecji⁹²¹. Aktualna dyskusja na temat źródeł zachodniej nauki i techniki oraz ich

⁹¹⁷ Por. J. Morgan, *Puritanism and Science*, w: W. Applebaum (red.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution: from Copernicus to Newton*, New York: Garland Publishing 2000, s. 840.

⁹¹⁸ Por. H. F. Cohen, *The Scientific Revolution: a Historiographical Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press 1994, s. 314-315.

⁹¹⁹ Por. J. R. Jacob, M. C. Jacob, *The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, „Isis” 71(1980)2, s. 251-267.

⁹²⁰ Por. R. Gruner, *Science, Nature, and Christianity*, „Journal of Theological Studies” 26(1975)1, s. 55-81.

⁹²¹ Por. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 20.

specyfiki względem innych kręgów kulturowych wskazuje na złożoność tego zjawiska. Większość uczestników tej dyskusji jest zdania, że do dynamicznego rozwoju nowożytnej nauki na Zachodzie przyczyniło się wiele czynników.

Każda hipoteza, która próbuje łączyć współczesną tendencję niekontrolowanej ekspansji technicznej z pojedynczym historycznym źródłem, staje przed trudnym zadaniem. Co bowiem oznacza obarczenie odpowiedzialnością starożytnych Greków, Hebrajczyków, czy średniowiecznych chrześcijan? Ponadto, co domniemane duchowe lub intelektualne źródła [tej tendencji – RS] mają wspólnego z nowożytną praktyką? Czy ją usprawiedliwiają? Motywują? Prowokują? Aktualne hipotezy, dostarczające zrozumiałego wyjaśnienia tego zjawiska, są zwyczajnie niekompletne⁹²².

Wydaje się więc, że uznanie chrześcijaństwa za zasadniczą, jeśli nie jedyną, inspirację rozwoju europejskiej nauki jest nie tylko uproszczeniem, które Baird Callicott nazwał 'naiwnością', ale wręcz błędem. Współczesne opracowania tego zagadnienia w większości przeczą bowiem opinii Lynna White'a o specyficznie chrześcijańskich źródłach nowożytnej nauki i techniki, które przyczyniły się do współczesnego kryzysu ekologicznego⁹²³. Niektórzy wręcz uważają, że to nie chrystianizacja kultury Zachodu, ale jej sekularyzacja doprowadziła do stworzenia takiego modelu nauki, który pozwolił człowiekowi dzięki technice zaplanować nad przyrodą, nie biorąc pod uwagę ceny, jaką przychodzi nam dziś za to płacić⁹²⁴.

Proces ten jest szczególnie wyraźny w początkach nowożytności. Wówczas to bowiem zasadniczym kryterium naukowości uczyniono praktyczne wykorzystanie zdobytej wiedzy poprzez technikę, dzięki której człowiek przystosowywał świat do swoich potrzeb. „Specyfika nowożytnych nauk (...) polega na tym, że zdobyta wiedza nie tylko może być praktycznie wykorzystywana, lecz że techniczna stosowalność stanowi jej istotną cechę”⁹²⁵. Wydaje się, że istnieje związek pomiędzy sposobem praktycznego wykorzystania odkryć nauki i jego konsekwencjami środowiskowymi a próbami marginalizacji Boga w kulturze Zachodu. Tak długo bowiem, jak człowiek postrzegał siebie jako reprezentanta

⁹²² L. Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a Theme in Political Thought*, Cambridge: MIT Press 1977, s. 116.

⁹²³ Por. D. C. Lindberg, R. L. Numbers (red.), *When Science and Christianity Meet*, Chicago: University of Chicago Press 2003; por. także J. H. Brooke, G. N. Cantor (red.), *Reconstructing Nature: the Engagement of Science and Religion*, Edinburgh: T & T Clark 1998.

⁹²⁴ Por. K. Gloy, *Das Verständnis der Natur*, s. 164-165; por. także Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, s. 138-139.

⁹²⁵ B. Hałaczek, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatów etyki uniwersalnej*, s. 130.

Boga w świecie i czuł się odpowiedzialny przed Bogiem za sposób, w jaki 'czyni sobie ziemię poddaną' (Rdz 1,28) – traktował świat z szacunkiem i odpowiedzialnością. Użyteczność przyrody nie stanowiła wówczas istoty jego aktywności w przyrodzie. Natomiast procesy sekularyzacyjne cywilizacji zachodniej przyczyniły się do zmiany jego mentalności. Człowiek, wyeliminowawszy Boga, zajął Jego miejsce, stając się absolutnym panem świata, który nie odpowiada już przed nikim za swoje czyny oraz dysponuje nieograniczonym prawem do dowolnego korzystania z zasobów przyrody.

4. 3. 4. Wokół złożoności przyczyn kryzysu ekologicznego

Wyróżnioną tutaj epistemologiczną płaszczyzną sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej można objąć także przywoływane w debacie nad *tezą Lynna White'a* zagadnienie złożoności przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego. Jedną z pierwszych kontrowersji wywołało twierdzenie Lynna White'a, że głównym, jeśli nie jedynym, źródłem współczesnego kryzysu ekologicznego jest tradycja judeochrześcijańska. Lynn White w *Historical Roots...* kilkakrotnie potwierdza, że współczesny kryzys ma swe główne źródło w biblijnym obrazie relacji człowieka do przyrody. „Człowiek nazwał wszystkie zwierzęta, ustanawiając zwierzchnictwo nad nimi. Bóg zaplanował wszystko jedynie dla potrzeb człowieka (...) i chociaż jego ciało zostało ulepione z gliny, to nie jest on zwykłą częścią przyrody, człowiek został stworzony na obraz Boga”⁹²⁶. White jest przekonany, że „wszystko, co robimy względem przyrody zależy od koncepcji relacji człowiek-przyroda”⁹²⁷. Relacja ta, jego zdaniem, przybiera najbardziej wrogą przyrodzie formę w chrześcijaństwie zachodnim, które jest „najbardziej antropocentryczną religią, jaką widział świat”⁹²⁸. Konsekwencją uznania przez White'a tradycji biblijnej za jedyną przyczynę kryzysu ekologicznego jest uznanie, że jedyną nadzieją na jego przezwyciężenie jest odrzucenie tej tradycji. „Skoro korzenie naszych problemów są tak bardzo religijne, lekarstwo także musi być w swej istocie religijne”⁹²⁹. Zdaniem White'a „więcej nauki i techniki nie wyzwoli nas z obecnego kryzysu ekologicznego, póki nie przyjmemy nowej religii lub nie przemyślimy na nowo starej”⁹³⁰, to chrześcijaństwo

⁹²⁶ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

⁹²⁷ Tamże, s. 1206.

⁹²⁸ Tamże, s. 1205.

⁹²⁹ Tamże, s. 1207.

⁹³⁰ Tamże, s. 1206.

ponosi bowiem „ogromne brzemienie winy” (*huge burden of guilt*) za obecny stan przyrody⁹³¹.

Koncentracja White'a na samych tylko judeochrześcijańskich źródłach kryzysu oraz upatrywanie jedynej nadziei na jego przezwyciężenie w odrzuceniu chrześcijaństwa, a także brak jakichkolwiek wzmianek o innych przyczynach kryzysu, jednoznacznie wskazują na to, że choć wyraźnie nigdzie tego nie zaznacza – to tradycja judeochrześcijańska jest głównym i jedynym sprawcą współczesnej degradacji przyrody. W dużej mierze opinię tę podziela Arnold Toynbee, który twierdzi, że u podstaw kryzysu legła monoteistyczna rewolucja religijna i wskazuje na konieczność kontrrewolucji, która przywróci religie politeistyczne i w konsekwencji przyczyni się do kształtowania środowiskowych relacji człowieka⁹³². Toynbee, podobnie jak White, nie wspomina o innych przyczynach kryzysu ekologicznego, a jedyne remedium na kryzys widzi w zmianie tradycji religijnej, co prowadzi do wniosku, że także on genezę kryzysu ogranicza do pojedynczej przyczyny o charakterze religijnym.

John Passmore, który zasadniczo wspiera obóz zwolenników White'a, łagodzi ich stanowisko i wskazuje, że do kryzysu mogły przyczynić się także inne czynniki. Wprawdzie zgadza się z White'em i Toynbeem, że chrześcijaństwo pozbawiło przyrodę sakralnego wymiaru, jednak uważa, iż nie przesądza to o 'arogancji chrześcijaństwa' względem przyrody, a jedynie otwiera do niej drogę⁹³³. Passmore wskazuje na umiarkowaną i radykalną możliwość interpretacji biblijnego modelu relacji człowieka do przyrody. Sam opowiada się za tą drugą, w myśl której cały świat został stworzony jedynie dla człowieka, co daje człowiekowi niemal boskie plenipotencje względem świata i pozwala używać go całkowicie dowolnie. Modyfikując nieco stanowisko White'a, twierdzi, że arogancja zachodniej cywilizacji względem przyrody ma swe źródła nie w tradycji judeochrześcijańskiej, jak chciał White, ale w tradycji grecko-chrześcijańskiej. Obie bowiem, jego zdaniem, znacznie bardziej niż judaizm akcentują pogląd, że jedynym celem świata jest służba człowiekowi⁹³⁴. Passmore wyraźnie zrywa jednak z White'em i Toynbeem w kwestii wyłącznie religijnej przyczyny kryzysu ekologicznego i wskazuje na rolę filozofii greckiej w tym względzie. Na potwierdzenie swojej opinii przytacza przykład Związku Radzieckiego i współ-

⁹³¹ Tamże.

⁹³² Por. A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 147-149.

⁹³³ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 9. Podobne stanowisko zdaje się zajmować Eugene Drewermann, który oskarża chrześcijaństwo o nieintencjonalne przyczynienie się do kryzysu: por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 1990, s. 7-8; por. także M. Beier, *A Violent God-Image: An Introduction to the Work of Eugen Drewermann*, New York-London: Continuum 2006.

⁹³⁴ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 17-18.

czesnych Chin, które pomimo radykalnego odrzucenia chrześcijaństwa, co zdaniem White'a i Toynbee'ego powinno usunąć przyczynę niszczenia przyrody, nie doprowadziły do zmiany świadomości obywateli tych państw na bardziej przyjazną środowisku przyrodniczemu⁹³⁵.

Podobnie krytycznie do stanowiska o wyłącznie religijnej przyczynie kryzysu oraz takim samym remedium na ten kryzys, wypowiada się Robin Attfield, radykalny krytyk tezy Lynna White'a. Jego zdaniem przeczą temu zarówno historyczna i współczesna interpretacja przywołanych przez White'a tekstów biblijnych, jak i dane nauk historycznych⁹³⁶. W podobnym tonie wypowiada się James Nash, który jest zdania, że zwolennicy tezy uznającej, iż chrześcijaństwo jest jedyną przyczyną kryzysu, przeceniają wpływ chrześcijaństwa na kulturę i umniejszają fakt, że w kulturach niechrześcijańskich także dochodzi do niszczenia przyrody⁹³⁷. Nash, podobnie jak Attfield, atakuje tezę o wyłącznie religijnej przyczynie kryzysu ekologicznego, odwołując się do argumentacji historycznej oraz wskazuje inne czynniki, które jego zdaniem legły u źródeł kryzysu.

Ekologiczne zarzuty wobec chrześcijaństwa wydają się poważnym historycznym uproszczeniem. Niebezpieczne przekształcenia środowiska przyrodniczego nie muszą być konsekwencją filozoficznych lub teologicznych koncepcji, jak np. dominacji względem przyrody. Postęp techniczny i industrializacja, które często powodują problemy ekologiczne, mają swoje własne niefilozoficzne przyczyny⁹³⁸.

Do krytyków opinii White'a i Toynbee'ego w tej kwestii dołącza Keith Thomas, który uzasadnia swoje stanowisko historycznymi badaniami z zakresu religii północnoamerykańskich Indian. Thomas przywołuje opinie pierwszych badaczy kultur Dzikiego Zachodu, którzy obwiniali plemię Algonkinów o nagłą zmianę w ich podejściu do zwierząt, której wynikiem było niemal całkowite wytrzebienie wielu gatunków zwierząt. Początkowo przyczynę tej zmiany upatrywano w religii, późniejsze badania wykazały jednak, że religia nie odegrała w tym żadnej roli. Zasadniczym czynnikiem, który miał wpływ na zmianę stosunku Algonkinów do przyrody była ekonomia – szybko rozwijający się handel futrami stanowił bowiem dla Indian bardzo intratne źródło

⁹³⁵ Por. tamże, s. 184-185.

⁹³⁶ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 21.

⁹³⁷ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 74.

⁹³⁸ Tamże, s. 77.

dochodu⁹³⁹. Podobnie o złożonych i wielorakich przyczynach współczesnego kryzysu ekologicznego przekonany jest James Nash, który diagnozę kryzysu zaproponowaną przez White'a i Toynbee'ego uznaje za powierzchowną. Przemawia za tym, jego zdaniem, zarówno poważna degradacja przyrody na obszarach, na których chrześcijaństwo nigdy nie było obecne, jak i fakt, że w kulturach niechrześcijańskich obecny jest współcześnie taki sam pęd do industrializacji jak na Zachodzie⁹⁴⁰. Argumenty Nasha wspiera Elspeth Whitney, która przywołuje opinie licznych krytyków White'a, przekonanych, że jego stanowisko w sprawie przyczyn kryzysu ekologicznego jest 'nazbyt uproszczone', 'przejaskrawione', 'błędne', 'magicznie dopasowane', a nawet 'niebezpiecznie płytkie'⁹⁴¹. Whitney jest zdania, że argumentacja White'a jest jednostronna i zafiksowana jedynie na czynnikach religijnych. Wskazuje przy tym, że White nie uwzględnia sekularyzacji nowożytnego obrazu świata, który przyczynił się do instrumentalnego traktowania przyrody i pomija szybko rozwijającą się gospodarkę rynkową, nowożytną naukę i technikę oraz industrializację⁹⁴². Whitney wskazuje ponadto, że na zachodnią kulturę oprócz tradycji chrześcijańskiej wpływa wiele innych czynników, jak choćby: pojawienie się filozofii mechanistycznej w XVII w., rozwój kapitalizmu, wysoki poziom produkcji i konsumpcji dóbr, wzrost populacji, nasilająca się tendencja do osiągania krótkowzrocznych indywidualnych zysków kosztem daleko sięgających konsekwencji dotyczących całych społeczeństw⁹⁴³.

Tezę o wyłącznie religijnej przyczynie kryzysu ekologicznego radykalnie kwestionuje Lewis Moncrief, według którego na zaistnienie kryzysu wpłynęły takie czynniki, jak: demokracja, technika, urbanizacja, rosnący poziom życia jednostek oraz agresywna relacja wobec przyrody. Chrześcijaństwo wpływa wprawdzie na każdy z tych czynników, jednak stwierdzenie, że jest ono 'historycznym korzeniem naszego kryzysu ekologicznego' jest przesadne i znajduje, zdaniem Moncriefa, zbyt skromne potwierdzenie historyczne i naukowe. Moncrief buduje czteroelementowy model interakcji różnych czynników wpływających na degradację przyrody i przeciwstawia go prostemu, trzeylementowemu modelowi White'a⁹⁴⁴.

⁹³⁹ Por. K. Thomas, *Man and the Natural World...*, s. 23.

⁹⁴⁰ Por. J. Nash, *Loving Nature*, s. 89.

⁹⁴¹ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 155.

⁹⁴² Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 319.

⁹⁴³ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 155.

⁹⁴⁴ Por. L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 511.



Według Moncriefa tradycja judeochrześcijańska ma jedynie pośredni wpływ na zaistnienie kryzysu ekologicznego, przyczyniła się bowiem tylko w pewnym stopniu do rozwoju demokracji i kapitalizmu, z którym związany jest postęp nauki i techniki. Kapitalizm i demokracja są z kolei przyczyną urbanizacji, wzrostu bogactwa i populacji oraz indywidualnej własności zasobów naturalnych, które to czynniki łącznie wpływają na degradację przyrody⁹⁴⁵. Stanowisko swoje w tej kwestii Moncrief wyraził najdobitniej nadając następujący podtytuł jednemu ze swoich artykułów: „Tradycja judeochrześcijańska jest tylko jednym z wielu czynników kulturowych, które przyczyniają się do kryzysu ekologicznego”⁹⁴⁶.

Wiele wskazuje na to, że twierdzenie White'a i Toynbee'ego o wyłącznie religijnym źródle kryzysu jest błędne. Uczestnicy debaty nad *tezą Lynna White'a* przytaczają wiele kontrargumentów pod adresem ich stanowiska oraz wskazują na liczne przesłanki świadczące o złożoności i wieloaspektowości kryzysu ekologicznego. Wskazywanie na jedyną przyczynę tak złożonego zjawiska wydaje się być wynikiem nazbyt powierzchownej jego analizy. Zastanawiające jest, że White w *Historical Roots...* jedynie marginalnie odnosi się do przedchrześcijańskich nadużyć względem przyrody, a wybitny znawca historii cywilizacji, jakim jest Arnold Toynbee, w debacie tej przemilcza dobrze udokumentowane klęski ekologiczne, jakie miały miejsce w starożytnym Egipcie, Asyrii, Rzymie, Persji, Indiach i wielu innych niechrześcijańskich krajach. Toynbee przemilcza nawet świadectwa niszczenia przyrody oraz zdolności człowieka do jej przekształcania, jakich dostarcza literatura grecka⁹⁴⁷.

⁹⁴⁵ Oba modele zostały przedstawione na podstawie artykułu Lewisa Moncriefa pt. *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 511.

⁹⁴⁶ L. W. Moncrief, *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, s. 508.

⁹⁴⁷ Platon, *Kritias*, nr 110e-111e, s. 143-145; por. także Sofokles, *Antygona*, stasimon I, wiersze 332-348, s. 18.

W sposób podobny do Lynna White'a postąpił Max Weber, który w wyłączenie kulturowo-religijnej przyczynie upatrywał źródło niezmiernie złożonego procesu, jakim było wyłonienie się zachodniego kapitalizmu. W klasycznej dla myśli społecznej publikacji Webera pt. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* wskazuje on na etykę protestancką jako główne źródło kapitalizmu. Diagnoza zaproponowana przez Webera spotkała się z szeroką krytyką, która wskazuje na zbyt jednostronną i uproszczoną analizę⁹⁴⁸. Chociaż jego argumentacja wydaje się znacznie bardziej gruntowna od uzasadnień zaproponowanych przez White'a i Toynbee'ego, to jednak szerokie kręgi uczonych zdystansowały się od prostych i jednostronnych rozwiązań dla złożonych i wielorako uwarunkowanych procesów.

4. 4. Płaszczyzna semantyczna

Ostatnią filozoficzną płaszczyzną, jaką udało się wyróżnić w sporze o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, jest płaszczyzna semantyczna. Dopełnia ona pozostałe filozoficzne płaszczyzny tego sporu: ontologiczną, antropologiczną i epistemologiczną. Zwieńczeniem filozoficznych analiz sporu jest analiza znaczeń kluczowych terminów, których użyto w argumentacji poszczególnych stanowisk. Analiza ta dotyczy przede wszystkim interpretacji fragmentów *Księgi Rodzaju*, na które powołują się obie strony toczącej się debaty. Jedni obarczają je winą za kształtowanie eksploatacyjnej relacji człowieka do przyrody, drudzy zaś wskazują na wprost przeciwną ich wymowę. Semantyczna analiza tych terminów pozwala odczytać rzeczywiste ich znaczenia i we właściwy sposób ocenić zastosowaną argumentację.

Analiza toczącej się debaty pozostawia wątpliwość co do tego, którą interpretację *Księgi Rodzaju* Lynn White obarczył odpowiedzialnością za zaistniały kryzys ekologiczny. Jedni uważają bowiem, że odnosił się on do egzegezy biblijnych opowiadań o stworzeniu świata, jakie obowiązywały w średniowieczu, inni zaś, że widział on inspiracje kryzysu we współczesnym ich przesłaniu, które różni się od historycznych interpretacji. Osobnym zagadnieniem, związanym z właściwym odczytaniem znaczeń poszczególnych wersetów biblijnych, jest ich interpretacja w kontekście całego *Pisma Świętego* oraz uwzględnienie specyfiki chrześcijańskiej i judaistycznej ich egzegezy. Zarysowana w ten sposób tematyka wyznacza strukturę tego paragrafu, który dzieli się na dwie zasadnicze części: prezentację współczesnych i historycznych interpretacji fragmentów biblijnych użytych w debacie na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Już wstępna analiza sposobu użycia biblijnych argumentów wskazuje na nie-

⁹⁴⁸ Por. E. Fischhoff, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. The History of a Controversy*, „Social Research” 11(1944)1, s. 53-77; por. także R. W. Green (red.), *Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, Lexington: Heath 1973.

przygotowanie uczestników sporu do interpretacji *Biblii* oraz odsłania pozamerytoryczne założenia przyjmowane przez poszczególnych jej uczestników.

4. 4. 1. Wokół współczesnej interpretacji tekstów biblijnych

Argumentem, do którego najczęściej odwołują się uczestnicy sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej jest przesłanie opisów stworzenia świata zawarte w biblijnej *Księdze Rodzaju*. Do opisów tych odwołują się zarówno zwolennicy tezy Lynna White'a, jak i jej przeciwnicy. W centrum toczącej się debaty znajduje się pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,1-2,4a). Szczególnie chętnie odnoszą się do niego zwolennicy stanowiska White'a. Zauważa się także, że często pomijają oni lub, co najwyżej traktują marginalnie przesłanie drugiego opisu stworzenia świata (Rdz 2,4b-7). Jest to tym bardziej dziwne, że drugi opis następuje bezpośrednio po pierwszym i trudno uzasadnić znaczące różnice w ich oddziaływaniu na kształtowanie zachodniej cywilizacji. Do drugiego opisu stworzenia częściej odwołują się przeciwnicy tezy Lynna White'a. Podkreślają oni zasadnicze różnice przesłania pierwszego i drugiego opisu stworzenia świata w kontekście kształtowania relacji człowieka względem przyrody. Niektórzy uczestnicy debaty odwołują się także do innych fragmentów obecnych na kartach *Biblii*. W większości jednak fragmenty te pełnią pomocniczą rolę w ich argumentacji.

Lynn White, inicjując debatę nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, w dużej mierze oparł swe stanowisko na założeniu, że biblijny opis stworzenia świata usprawiedliwia przekonanie człowieka Zachodu o jego wyjątkowej pozycji względem wszystkich innych stworzeń. Ponadto uznał, że *Biblia* uprawnia człowieka do dowolnego dysponowania przyrodą, której jedynym celem jest służba człowiekowi. White przyznaje wprawdzie, że człowiek, podobnie jak inne stworzenia, został stworzony z prochu ziemi, uznaje jednak, że ze względu na jego podobieństwo do Stwórcy nie jest on już częścią przyrody. Wyjątkową pozycję człowieka w świecie White uzasadnia faktem, że *Biblia* podaje, iż człowiek został przez Boga powołany do istnienia jako ostatnie, najdoskonalsze stworzenie. Jako jedyny mógł on cieszyć się towarzyszką, dzięki której nie czuł się samotny oraz otrzymał prawo do nadania imion zwierzętom. White stwierdza, że „Bóg zaplanował wszystko wyłącznie dla dobra człowieka: żaden element fizycznego świata nie ma innego celu, prócz służenia człowiekowi. I chociaż ciało człowieka jest uczynione z gliny, to nie jest on zwykłą częścią przyrody: człowiek został bowiem stworzony na obraz Boga”⁹⁴⁹. W innym

⁹⁴⁹ L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1205.

miejscu mówi zaś o „chrześcijańskim aksjomacie, że przyrody nie ma żadnego powodu do istnienia prócz służby człowiekowi”⁹⁵⁰.

Tak rozumiane przez White’a przesłanie biblijne prowadzi do wniosku, że „eksploatacja przyrody dla zaspokojenia wyłącznie ludzkich celów jest wolą Boga”⁹⁵¹. Ponadto White w swym niespełna pięciostronicowym artykule czterokrotnie powołuje się na ‘chrześcijański dogmat o stworzeniu’, uzasadniając nim swoją interpretację postawy człowieka Zachodu względem przyrody. W podobnym duchu biblijny opis stworzenia interpretuje Arnold Toynbee, który widzi w przesłaniu *Księgi Rodzaju* główny czynnik kształtujący relację człowieka do przyrody.

Doktryna ta jest przedstawiona w wersecie Biblii: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną» (Rdz 1,28). (...) Według Biblii Bóg stworzył Świat; Świat w pełni należał do Niego i mógł z nim zrobić, co tylko chciał; Bóg upoważnił Adama i Ewę, aby to oni zrobili ze światem, co tylko zechcą; upoważnienie to nie zostało cofnięte po ich upadku. Najemcy, który dotychczas gospodarzył w Edenie darmowo, bez opłacania czynszu, niebotycznie podniesiono czynsz. «W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie» (Rdz 3,19). Zhańbiony ludzki najemca został wypędzony z Edenu w wielki świat, nie zabroniono mu jednak, by złagodził otrzymaną od Boga karę przez zaprzęgnięcie do pracy sił przyrody, które mogłyby przynieść mu ulgę w mozolnym trudzie zdobywania pożywienia. Dwudziesty ósmy werset pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju* dał człowiekowi upoważnienie; dziewiętnasty werset trzeciego rozdziału *Księgi Rodzaju* dostarczył mu zaś motywacji⁹⁵².

Zdaniem Maxa Nicholsona eksploatacyjne i bezwzględne podejście człowieka do przyrody można wytłumaczyć jedynie poprzez wskazanie jego biblijnych źródeł.

Jakkolwiek sporne jest przekonanie, że *Stary Testament* zakłada pewne ograniczenia na prawa człowieka do bezlitosnego traktowania przyrody i lekkomyślnego pomnażania swej liczby jej kosztem, to jednak są one znikome w porównaniu z uprawnieniem do nieskrępowanego, agresywnego i utylitarystycznego traktowania przyrody oraz reprodukcyjnie nieodpowiedzialnych zachowań gatunku ludzkiego⁹⁵³.

⁹⁵⁰ Tamże, s. 1207.

⁹⁵¹ Tamże, s. 1205.

⁹⁵² A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, s. 141.

⁹⁵³ M. Nicholson, *The Environmental Revolution*, s. 264-265.

Podobnie przyczyny nieodpowiedzialnego podejścia człowieka do przyrody postrzega Ian McHarg. Jego zdaniem mają one swe źródło w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu i płynącym z niego przesłaniu, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, dał mu władzę nad całym stworzeniem i nakazał mu zaludnić ziemię oraz czynić ją sobie poddaną⁹⁵⁴. W jednej ze swych publikacji McHarg stwierdza: „W swych wykładach oparłem się więc na założeniu, że *Księga Rodzaju* ... może być uznana za zachętę do autodestrukcyjnych aktów polegających na pozbawieniu życia pojedynczego człowieka, całej ludzkości, a nawet całej wspólnoty życia”⁹⁵⁵.

McHarg uważa, że *Księga Rodzaju* wspiera zachodni antropocentryzm, którego źródła widzi on w biblijnym nauczaniu, że człowiek jako jedyne stworzenie jest *imago Dei* i posiada pełnię praw względem przyrody ożywionej i nieożywionej. Ian McHarg jest bardzo radykalny w obarczaniu winą za kryzys ekologiczny biblijnego opowiadania o stworzeniu.

Jeśli ktoś szuka usprawiedliwienia dla ludzi, którzy przyczyniają się do wzrostu promieniowania radioaktywnego (...) bez żadnych ograniczeń używają trucizn i posiadają mentalność buldożera, to nie znajdzie lepszego usprawiedliwienia niż ten biblijny tekst. W nim odnajdujemy aprobatę i nakaz podboju przyrody – wroga, zagrożenia dla Jahwe. Judaistyczne opowiadanie o stworzeniu w niezmiennym formie zostało przejęte przez chrześcijaństwo, które jeszcze podkreśliło, że boskość przysługuje jedynie człowiekowi, który otrzymał od Boga władzę nad wszystkimi stworzeniami i zgodę na czynienie sobie ziemi poddanej⁹⁵⁶.

Mniej radykalny w obwinianiu tradycji biblijnej o przyczynienie się do współczesnego kryzysu ekologicznego jest John Passmore. Twierdzi on wprawdzie, że judeochrześcijańska myśl o stworzeniu świata wpłynęła na kształt stosunku człowieka do przyrody, jednak analizując ekologiczną wymowę tradycji biblijnej, wskazuje na dwie możliwe interpretacje biblijnych opowiadań o stworzeniu. Jego zdaniem dają one podstawy do ujmowania stosunku człowieka do przyrody zarówno jako absolutnego władcy świata, który został stworzony na wyłączny użytek człowieka, jak i zatroskanego o przyrodę włodarza, który troszczy się o nią ze względu na nią samą⁹⁵⁷. Passmore opowiada się za pierwszą interpretacją, która – w jego opinii – charakteryzuje tradycję chrześcijańską,

⁹⁵⁴ Por. I. L. McHarg, *The Place of Nature in the City of Man*, s. 174-175.

⁹⁵⁵ I. L. McHarg, *A Quest for Life. An Autobiography*, s. 140.

⁹⁵⁶ I. L. McHarg, *Design with Nature*, s. 26.

⁹⁵⁷ Por. J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, s. 9.

przyznającą człowiekowi miejsce w świecie tylko nieznacznie ustępujące pozycji, jaką przyznał człowiekowi Francis Bacon i myśl nowożytna⁹⁵⁸.

Passmore wskazuje także na różnice w judaistycznych i chrześcijańskich interpretacjach biblijnych opowiadań o stworzeniu. Stoi on na stanowisku, że judaizm nie akcentuje tak mocno, jak czyni to chrześcijaństwo, różnicy między człowiekiem i pozostałymi stworzeniami. Obie tradycje religijne inaczej, jego zdaniem, ujmują także cel przyrody. O ile judaizm cel ten widzi w ukazywaniu chwały Boga, o tyle chrześcijaństwo ogranicza go do służenia człowiekowi⁹⁵⁹. Przyznanie człowiekowi w tradycji chrześcijańskiej mocniejszej pozycji względem pozostałych stworzeń, niż ma to miejsce w tradycji judaistycznej, jest – jak uważa John Passmore – konsekwencją chrześcijańskiego dogmatu o Wcieleniu. Przyjęcie przez Jezusa Chrystusa ludzkiej natury podkreśliło godność człowieka, umniejszając jednocześnie i instrumentalizując świat przyrody. Passmore twierdzi ponadto, że oprócz tradycji biblijnej, która kształtuje wyjątkową pozycję człowieka, silnie wzmocniła ją filozofia grecka, z której chrześcijaństwo obficie czerpało w pierwszych wiekach swego istnienia⁹⁶⁰.

Robin Attfield radykalnie inaczej niż White, Toynbee, Worster i Passmore widzi rolę biblijnych opowiadań o stworzeniu świata w kształtowaniu relacji człowieka względem przyrody. Jest on zdania, że tradycja biblijna złagodziła aroganckie podejście do przyrody obecne w innych tradycjach. Attfield twierdzi nawet, że zarówno fragmenty *Starego Testamentu*, jak i *Nowego Testamentu* przyczyniły się do ukształtowania ‘oświeconej’ relacji wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa do przyrody⁹⁶¹. Kwestionując opinię Johna Passmore’a, że *Biblia* usprawiedliwia absolutystyczny model władzy człowieka nad przyrodą, wskazuje on na niezgodność tej tezy z promowanym przez *Biblię* modelem władzy, jaki obserwujemy w starotestamentalnej historii narodu żydowskiego. Żydowski królowie mieli wyraźną świadomość, że sprawują swą władzę w imieniu Boga – absolutnego władcy świata, przed którym ponoszą odpowiedzialność za troskę za naród (1Krn 29,11-14). *Stary Testament* wiąże odpowiedzialność z troską o ziemię i obarcza nią każdego jej właściciela i zarządcę. Na potwierdzenie tej tezy Attfield przywołuje drugi opis stworzenia, w którym Bóg nakłada na człowieka obowiązek ‘uprawiania’ i ‘dogładania’ ogrodu (Rdz 2,15). Zadanie

człowieka polega więc na „ochronie przed niszczeniem”, a nie na despotycznym wykorzystywaniu przyrody⁹⁶².

Robin Attfield jest przekonany, że tradycja biblijna nie pozostawia wątpliwości, iż „nie da się pogodzić *Starego Testamentu* ani z antropocentryczną wizją, że wszystko zostało stworzone dla człowieka, ani z despotyczną wizją, według której człowiek może wykorzystywać w dowolny sposób przyrodę i byty pozaludzkie zależnie od swego upodobania”⁹⁶³. Poszerzając argumentację Attfielda na temat biblijnego modelu władzy w *Starym Testamencie*, należy podkreślić, że wbrew temu co głosi John Passmore, *Nowy Testament* również nie promuje absolutystycznej władzy człowieka nad światem. Wręcz odwrotnie – nowotestamentalna koncepcja władzy, znacznie bardziej niż *Stary Testament*, akcentuje służebną rolę człowieka i jego odpowiedzialność przed Bogiem: „Wiedziecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym” (Mt 20,25-28). Jeszcze wyraźniej chrześcijański model władzy przedstawia obraz umycia nóg apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy (J 13,1-20). *Modlitwa arcykapłańska* podkreśla zaś uniwersalność wspólnoty ludzkiej i konieczność dążenia do jedności (J 17,1-26). Nowotestamentalny model władzy ma więc nie tylko służebny charakter, ale rozszerza obszar odpowiedzialności chrześcijan na wszystkich ludzi (J 17,2) oraz na całe stworzenie (J 17,7).

Włączając się do dyskusji na temat biblijnych źródeł kryzysu ekologicznego, Baird Callicott podkreśla powierzchowność interpretacji tekstów biblijnych, jaką prezentuje wielu uczestników debaty nad *tezą Lynna White’a*. Podkreśla on ich merytoryczne nieprzygotowanie oraz podstawową ignorancję w zakresie biblijnej egzegezy. Callicott uważa, że nie da się właściwie zinterpretować biblijnych opisów stworzenia, które stanowią kluczowe fragmenty *Biblii* przywoływane przez uczestników debaty bez uwzględnienia tzw. hipotezy źródeł. Dotarcie do właściwej warstwy znaczeniowej tych tekstów jest bowiem uwarunkowane znajomością tzw. tradycji kapłańskiej, w której powstał pierwszy opis stworzenia oraz tradycji jahwistycznej, w której powstał drugi opis stworzenia świata⁹⁶⁴.

Nie wdając się w szczegóły, podkreślić należy bardzo ogólne odniesienia do tekstów biblijnych ze strony wielu uczestników sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej oraz ich nieprzygotowanie do interpretacji *Biblii*. Ze względu na trudność odnoszenia się do zaproponowanej interpretacji

⁹⁵⁸ Por. tamże, s. 17-18.

⁹⁵⁹ Por. tamże, s. 11-12.

⁹⁶⁰ Por. tamże, s. 12-13.

⁹⁶¹ Por. R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, s. 20.

⁹⁶² Por. tamże, s. 27.

⁹⁶³ Tamże, s. 28.

⁹⁶⁴ Por. J. B. Callicott, *Genesis Revisited...*, s. 71-73.

każdego ze wskazywanych wersetów biblijnych lub pośrednio przywoływanych fragmentów obu opisów stworzenia świata, w tym miejscu przywołane zostaną jedynie ogólne wnioski z 'ekologicznej' interpretacji kluczowych dla debaty fragmentów biblijnych. Całościową interpretację tych tekstów przedstawiono w drugim rozdziale niniejszego opracowania, gdzie podkreślono jej środowiskowy wymiar. Odnosząc się do szczegółowych zagadnień, które były uzasadniane biblijnie przez uczestników debaty nad *tezą Lynna White'a*, należy wskazać na dwie zasadnicze kwestie: pozycję człowieka w świecie i jego relację do pozostałych stworzeń oraz wartość i cel przyrody pozaludzkiej.

Analizując koncepcję miejsca człowieka w świecie oraz jego relacji do przyrody, uczestnicy debaty najczęściej nawiązują do dwóch wersów z pierwszego opisu stworzenia świata. Fragmenty te dotyczą pozycji człowieka względem innych stworzeń (Rdz 1,26) oraz podporządkowania ich ludzkim potrzebom (Rdz 1,28). „Niech [człowiek – RS] panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26) oraz „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28).

Bibliści, którzy badają pierwszy opis stworzenia w kontekście oceny, na ile usprawiedliwia on dominację człowieka nad przyrodą, w większości dalecy są od potwierdzenia interpretacji zaproponowanej przez zwolenników *tezy Lynna White'a*. Oceniając tę interpretację, koncentrują się przede wszystkim na bożych nakazach wyrażonych czasownikami *rādâ* (panować) i *kābaš* (czynić poddanym). Pierwszy z nich występuje w *Biblii* w kontekście władzy głowy rodziny nad domową służbą lub w kontekście władzy króla nad swym narodem⁹⁶⁵. Czasownik ten użyty w pierwszym opisie stworzenia wskazuje jednoznacznie na władzę człowieka nad zwierzętami i nawiązuje do władzy kapłanów nad zwierzętami w ramach składania ofiar⁹⁶⁶. Czasownik *kābaš* (czynić poddanym) – znaczy tyle, co rządzić, okazywać komuś swą władzę i zwierzchność. W swej wymowie jest on mocniejszy od *rādâ* (panować), wskazuje bowiem na aktualny akt zwierzchnictwa lub wymuszania na innych poddaństwa. Termin ten jest często używany w kontekście militarnym lub w odniesieniu do króla, który demonstruje swoją władzę względem poddanych⁹⁶⁷. Bibliści wciąż prowadzą

badania w celu odkrycia pełnego znaczenia tych terminów w interesującym nas kontekście relacji człowieka do przyrody⁹⁶⁸.

Ellen F. Davis w książce poświęconej wpływowi myśli teologicznej na sposób użytkowania ziemi stwierdza, że szukanie w pierwszym opisie stworzenia poparcia dla tezy o bezwzględnej dominacji człowieka nad przyrodą jest nieuzasadnione. Davis uważa, że ten opis daje podstawy do rozumienia relacji człowieka względem przyrody bardziej na wzór zatroskanego pasterza, niż bezwzględnie panującego nad zwierzętami satrapy. Użyty w tym fragmencie język, ma bowiem – jej zdaniem – więcej wspólnego z łagodną troską niż z despotyczną władzą⁹⁶⁹. Podobną opinię na temat relacji człowieka do przyrody w pierwszym opisie stworzenia wyraża Lloyd Steffen, który określa ją jako „sprawiedliwe i pokojowe zarządzanie”⁹⁷⁰. Żydowski biblista Eric Katz wskazuje natomiast na werset biblijny „I rzekł Bóg: Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem” (Rdz 1,29). Zwraca on uwagę, że w zamiśle Boga pożywienie człowieka składa się jedynie z roślin. Co znacząco osłabia interpretację wersetu 28., jako bezwzględnej dominacji człowieka nad przyrodą⁹⁷¹.

Cambry Pardee wskazuje zaś, że dosłowna interpretacja pierwszego opisu stworzenia musi uwzględniać biblijny model władzy. Człowiek, władając przyrodą, ma bowiem naśladować Stwórcę w Jego trosce o świat. Nie wolno mu też zapominać, że władza nad nim dzięki uprawnieniom otrzymanym od Boga, przed którym jest on odpowiedzialny za sposób, w jaki realizuje to zadanie⁹⁷². Richard Bauckham podkreśla zaś teocentryczny charakter pierwszego opisu stworzenia, który osłabia silnie antropocentryczną interpretację o nieograniczonej władzy człowieka nad przyrodą. Bauckham zauważa, że zasadniczym celem, jaki przyświeca temu fragmentowi *Księgi Rodzaju* nie jest stworzenie człowieka, ale radość z całego stworzenia, którego celem jest oddawanie czci Bogu⁹⁷³. Uwzględnienie hipotezy źródeł w interpretacji pierwszego opisu stworzenia oraz tradycji kapłańskiej, w której zredagowano ten tekst, kwestionuje

⁹⁶⁵ Por. Kpł 25,42-43; 1 Krl 5,4; Ps 72(71),8; Lb 24,18-19.

⁹⁶⁶ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 136-137.

⁹⁶⁷ Por. Lb 32,20-22; Jr 34,11.

⁹⁶⁸ Por. L. Greenspoon, *From Dominion to Stewardship?*, s. 159-183; por. także P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science*, s. 88.

⁹⁶⁹ Por. E. F. Davis, *Scripture, Culture, and Agriculture*, s. 42-65.

⁹⁷⁰ Por. L. H. Steffen, *In Defense of Dominion*, s. 63-80.

⁹⁷¹ Por. E. Katz, *Judaism and the Ecological Crisis*, s. 57.

⁹⁷² Por. C. Pardee, *Making Earth Heaven...*, s. 126-127.

⁹⁷³ Por. R. Bauckham, *Modern Domination of Nature...*, s. 46.

przekonania wielu zwolenników tezy Lynna White'a o absolutnej i bezwarunkowej władzy człowieka nad przyrodą⁹⁷⁴.

Odnosząc się do przyjętej przez White'a i wielu jego zwolenników tezy o radykalnej różnicy pomiędzy człowiekiem i pozostałymi stworzeniami, którą uzasadniają oni stanowisko, że wewnętrzna wartość przysługuje jedynie człowiekowi, a przyroda posiada ją tylko ze względu na jej użyteczność dla człowieka, należy stwierdzić, że stanowisko to nie ma potwierdzenia w opinii biblistów. *Biblia* zdaje się wspierać tezę o wewnętrznej wartości przyrody oraz podkreślać opinię, że celem przyrody nie jest jedynie służba człowiekowi, ale także oddawanie chwały Bogu.

Pierwszy opis stworzenia od samego bowiem początku podkreśla wartość wszystkiego, co stwarza Bóg. Stwierdzenie 'jest dobre' na określenie kolejnych dzieł Boga pojawia się w pierwszym opisie stworzenia wielokrotnie, a na zakończenie szóstego dnia Bóg podsumuje swe dzieło stwierdzając nawet, że „wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Celem przyrody jest więc przed wszystkim oddawanie czci Bogu. Przesłanie pierwszego opisu stworzenia, do którego tak chętnie odwołują się zwolennicy tezy Lynna White'a, w żaden sposób nie potwierdza ich opinii na temat bezwartościowości przyrody, która miałaby ośmielać człowieka do dowolnego jej wykorzystywania. Wręcz odwrotnie, pierwszy opis stworzenia ukazuje judeochrześcijańską afirmację materii, którą sam Stwórca określa jako 'bardzo dobrą'⁹⁷⁵. Wyraźne podkreślenie wartości wszystkich stworzeń skłania do stwierdzenia, że pierwszy opis stworzenia podkreśla obowiązek odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Człowiek został bowiem ustanowiony przez Stwórcę strażnikiem tych wartości i odpowiada przed Bogiem za powierzone mu zadanie.

Jeszcze bardziej prośrodowiskowy wydźwięk znajdujemy w przesłaniu drugiego opisu stworzenia, który jest niemal całkowicie ignorowany przez zwolenników tezy Lynna White'a. Opis pochodzący z tradycji jahwistycznej powstał w X w. przed Chrystusem, jest więc ok. 500 lat starszy od pierwszego opisu stworzenia. Człowiek jest tu przedstawiony jako istota z natury słaba⁹⁷⁶, zbudowana z substancji podlegającej rozkładowi, która jest zależna od Boga tak, jak zależne jest naczynie od garncarza⁹⁷⁷.

⁹⁷⁴ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 137-138.

⁹⁷⁵ Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 120-121.

⁹⁷⁶ Por. S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, s. 59.

⁹⁷⁷ Ideę ujmowania Izraela jako naczynia oraz Boga jako garncarza prezentuje prorok Jeremiasz w sposób, który potwierdza tę interpretację (Jr 18,2-6). Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 154.

W drugim opowiadaniu o stworzeniu człowiek jest określany jako 'adam' (Rdz 2,7), tak samo, jak miało to miejsce w pierwszym opowiadaniu (Rdz 1,26). Na uwagę zasługuje użycie w bezpośredniej bliskości bardzo podobnie brzmiącego rzeczownika 'adamah, który oznacza rolę, uprawną ziemię'⁹⁷⁸, z której prochu Stwórca lepi człowieka. Zestawienie obok siebie tych dwóch rzeczowników mocno podkreśla związek człowieka z rolą. Związek ten polega nie tylko na tym, że człowiek otrzymuje później od Stwórcy zadanie uprawy tej roli (Rdz 2,5; 2,15), ale także na tym, że został on właśnie z prochu tej roli stworzony, podobnie jak zwierzęta i ptaki (Rdz 2,19)⁹⁷⁹. *Biblia* wprawdzie nie pozostawia wątpliwości, że człowiek ma uprzywilejowaną pozycję względem przyrody (człowiek nazywa zwierzęta Rdz 2,19-20), jednak drugi opis stworzenia wyraźnie podkreśla związek człowieka z przyrodą, której jest on częścią.

Opinię tę potwierdza Theodore Hiebert, który wskazując na grę słów 'adam i 'adamah, proponuje tłumaczyć rzeczownik 'adam nie jako 'człowiek', lecz jako 'rolnik'. Zdaniem Hieberta bliską więź człowieka z resztą stworzeń potwierdza otrzymanie od Stwórcy takiego samego tchnienia życia oraz identyczne określenie człowieka i zwierząt jako *nepeš hajjâ* (istoty żywe) (Rdz 2,7; 2,19)⁹⁸⁰. Dla właściwego zrozumienia biblijnej koncepcji relacji człowieka do przyrody kluczowa jest interpretacja wersetu: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15). Wymowa użytych tu czasowników, nawet bardziej niż w pierwszym opisie stworzenia, przeczy tezie o biblijnym usprawiedliwieniu dla eksploatacyjnej i nieodpowiedzialnej relacji człowieka do przyrody.

Zastosowane w drugim opowiadaniu o stworzeniu hebrajskie czasowniki *abad* i *šamar*, które na język polski przetłumaczono jako 'uprawiać' i 'doglądać', mają w swym pierwotnym znaczeniu prośrodowiskowy wydźwięk. Hebrajski czasownik *abad* jest zwyczajowym terminem wyrażającym w *Biblii* służbę niewolnika względem jego pana (Rdz 12,6) lub jednego narodu względem drugiego (Wj 5,9). Znacznie wierniejsze oryginalnemu przesłaniu wydaje się więc tłumaczenie, że zadanie człowieka nie polega na uprawianiu Edenu, lecz na służeniu mu. Natomiast hebrajski czasownik *šamar* znaczy tyle, co strzec, chronić, pilnować, troszczyć się, zachować⁹⁸¹. Analiza lingwistyczna tego wersetu pozwala więc stwierdzić, że biblijna koncepcja relacji człowieka do przyro-

⁹⁷⁸ T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 139.

⁹⁷⁹ Por. J. S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, s. 155.

⁹⁸⁰ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 139.

⁹⁸¹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tom 2, s. 546-549; por. także L. Greenspoon, *From Dominion to Stewardship?*, s. 165.

dy bardziej usprawiedliwia tezę o człowieku będącym na służbie przyrody, niż przyrodzie będącej na służbie człowieka⁹⁸². Drugi opis stworzenia prezentuje zatem człowieka nie jako pana ogrodu, lecz jako osobę służącą ogrodowi, od którego jest on zależny, jak poddany od swego pana⁹⁸³. Interpretacja taka radykalnie kwestionuje więc przekonanie wielu uczestników debaty nad tezą Lynn White'a o biblijnym wsparciu dla opinii, że służba człowiekowi jest jedynym celem przyrody.

Podsumowując wydzwięk obu biblijnych opowiadań o stworzeniu świata, trzeba przyznać, że istnieją duże różnice w ich 'ekologicznym' przesłaniu. Rzetelna analiza ich treści w żaden sposób nie usprawiedliwia jednak radykalnych, antyśrodowiskowych interpretacji zaproponowanych przez wielu uczestników debaty nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Wręcz odwrotnie, można mówić raczej o mniej lub bardziej radykalnym wsparciu *Biblii* dla tezy o trosce i odpowiedzialności człowieka za przyrodę.

4. 4. 2. Wokół historycznej interpretacji tekstów biblijnych

Prezentowana w tym miejscu historyczna interpretacja interesujących nas fragmentów biblijnych ma na celu przedstawienie sposobu ich rozumienia i obecności w kulturze na przestrzeni wieków. Podkreślić należy, że nie sposób odkryć prawdziwego znaczenia poszczególnych fragmentów biblijnych w oderwaniu od pozostałych ksiąg *Pisma Świętego*. Poszczególne księgi *Biblii* powstawały w różnych okresach, niekiedy oddalonych w czasie nawet o kilkadziesiąt lat. Tak więc szczególnie judaistyczna interpretacja podlegała zmianom wraz z powstawaniem kolejnych ksiąg tworzących *Biblię*. Interpretacja chrześcijańska była pod tym względem znacznie bardziej jednolita, ponieważ księgi należące do kanonu *Nowego Testamentu* powstały w okresie niespełna stu lat⁹⁸⁴. W obu tradycjach religijnych interpretacje zmieniały się jednak wraz z postępem badań lingwistycznych i kulturowych oraz rozwojem myśli teologicznej i odkryciami biblistyki.

Kluczowym zagadnieniem jest jednak rozstrzygnięcie, o jaką interpretację tekstów biblijnych chodziło White'owi i jego zwolennikom. Czy winą za spowodowanie kryzysu ekologicznego obwiniają oni przesłanie tekstów biblijnych tak, jak dzięki osiągnięciom biblistyki rozumiemy je współcześnie – co zostało przedstawione w poprzednim paragrafie i szerzej w drugim rozdziale

⁹⁸² Por. C. Pardee, *Making Earth Heaven...*, s. 127.

⁹⁸³ Por. T. Hiebert, *The Human Vocation*, s. 140; por. także N. Wirzba, *The Paradise of God...*, s. 136-145.

⁹⁸⁴ Por. J. Ratzinger, *'In the beginning...': A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, tłum. B. Ramsey, Edinburgh: T & T Clark 1995, s. 17-18.

niniejszego opracowania⁹⁸⁵. Czy też chodzi o historyczne rozumienie tych fragmentów *Biblii* w okresie średniowiecza, do którego odwołuje się Lynn White.

Elsbeth Whitney stoi na stanowisku, że analiza artykułu White'a nie pozwala jednoznacznie określić, która z interpretacji jest jego zdaniem przyczyną współczesnego kryzysu ekologicznego⁹⁸⁶. Odmienną opinię w tym względzie prezentuje Peter Harrison. Jego zdaniem Lynn White obwinia za spowodowanie kryzysu ekologicznego średniowieczną interpretację tekstów biblijnych, które zdaniem White'a usprawiedliwiały dominację człowieka względem przyrody. Nie chodzi więc o rzeczywiste przesłanie tych fragmentów biblijnych, których znaczenie coraz lepiej odczytują współcześni bibliści, ale o funkcjonującą w średniowieczu ich interpretację⁹⁸⁷. Właściwa ocena stanowiska White'a domaga się rozstrzygnięcia tego dylematu⁹⁸⁸.

Badania George'a Ovitta na temat sposobu rozumienia biblijnych opowiadań o stworzeniu świata w średniowieczu nie potwierdzają opinii White'a na ten temat. Ovitt uważa bowiem, że gruntowna analiza *Heksameronu* i odnoszącej się do niego literatury, kwestionują zarzuty o biblijne podstawy eksploatacyjnej i nieodpowiedzialnej relacji człowieka względem przyrody. Wprawdzie literatura średniowieczna widzi w *Księdze Rodzaju* potwierdzenie praw człowieka do korzystania z przyrody, jednak nakłada na niego konkretne ograniczenia w tym względzie. Człowiek zobowiązany jest do racjonalnego i moralnego użytkowania przyrody. Zdaniem Ovitta najważniejszym przesłaniem *Księgi Rodzaju* w średniowieczu było przekonanie, że przyroda ukazuje bezgraniczną potęgę Stwórcy oraz wychowuje człowieka do moralnego życia. Grabieżcze wykorzystywanie przyrody było w średniowieczu uznawane za grzech, przeczyło bowiem pierwotnej harmonii, w jakiej żył człowiek z przyrodą w Edenie. George Ovitt twierdzi, że obowiązujący w średniowieczu sposób rozumienia *Księgi Rodzaju* prowadził do wzajemnego partnerstwa człowieka i przyrody, nie zaś do nieodpowiedzialnego jej eksploatowania. W jego opinii model relacji człowieka do przyrody zbudowany na średniowiecznej interpretacji *Biblii* może w równym stopniu uzasadniać przyjazne, jak i wrogie przyrodzie koncepcje zachodniej techniki. Należy też pamiętać, że omawiane tu biblijne opisy stworzenia świata niemal nigdy nie funkcjonowały w kontekście

⁹⁸⁵ Por. P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science...*, s. 89.

⁹⁸⁶ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 318.

⁹⁸⁷ Por. P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science...*, s. 89.

⁹⁸⁸ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 162.

usprawiedliwiania dominacji człowieka nad przyrodą, zarówno, jeśli chodzi o chrześcijańską, jak i judaistyczną tradycję średniowieczną⁹⁸⁹.

Peter Harrison zgadza się z opinią George'a Ovitta. W opracowaniu poświęconym historii interpretacji pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju*, Harrison szczegółowo prezentuje sposób rozumienia tego tekstu. Jego opracowanie obejmuje ramy historyczne od początków chrześcijaństwa, aż do początków nowożytności. Wyniki badań Harrisona wskazują, że opinia White'a na temat biblijnych korzeni kryzysu ekologicznego dotyczy kwestii znacznie bardziej skomplikowanej, niż sądził to White i wielu jego adwersarzy. Zdaniem Harrisona wymowa początku *Księgi Rodzaju* ma ambiwalentny charakter – można bowiem wskazać zarówno wypływające z tego tekstu inspiracje eksploatacji przyrody, jak i jej odnawiania. Harrison uważa, że uzasadniane tym fragmentem koncepcje biblijnej relacji człowieka do przyrody jako 'despoty' i 'włódarka' są bliźniaczymi aspektami jedyne go możliwego sposobu obecności człowieka w świecie, nie zaś dwoma przeciwstawnymi sposobami takiej obecności. Ponadto stoi on na stanowisku, że do obecnego kryzysu ekologicznego w niewielkim tylko stopniu przyczynił się zachodni antropocentryzm i zauważa, że wielu uczonych zbyt pochopnie łączy kryzys ekologiczny z chrześcijańską doktryną o stworzeniu⁹⁹⁰.

Analizując historię interpretacji początków *Księgi Rodzaju*, Harrison zauważa, że przez pierwszych piętnaście wieków istnienia chrześcijaństwa, bardzo sporadycznie pojawiały się interpretacje, które wspierałyby tezę o biblijnych inspiracjach eksploatacji przyrody. Patrystyczna i średniowieczna egzegeza tego fragmentu *Biblii* koncentrowała się bowiem wokół zupełnie innych tematów niż wykorzystywanie przyrody. Patrystyczne egzegezy fragmentu 'czyńcie sobie ziemię poddaną' (Rdz 1,28) nawiązywały do antycznej koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, internalizując ideę dominacji człowieka i łącząc ją ze zdolnościami ludzkiej duszy. Tłumaczono wówczas ten fragment jako zachętę do opanowania popędów ludzkiej natury dzięki przymiotom umysłu. Zaś alegoryczne egzegezy *Księgi Rodzaju*, które zdominowały średniowieczne interpretacje tego fragmentu, tłumaczyły go jako zachętę do poznania przyrody, a poprzez wiedzę o przyrodzie, do odkrycia ukrytych prawd o Bogu, jakie zostawił On człowiekowi w stworzonym świecie. Średniowieczne interpretacje nawiązywały do alegorii dwóch ksiąg: *Biblii* i przyrody, z których czło-

⁹⁸⁹ Por. G. Ovitt, *The Restoration of Perfection*, s. 70-85; por. także E. Whitney, Lynn White, *Ecotheology, and History*, s. 164-165; C. A. Evans, J. N. Lohr, D. L. Petersen (red.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden-Boston: Brill 2012.

⁹⁹⁰ Por. P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science...*, s. 87-88; por. K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, Nashville: Broadman & Holman Publishers 1996, s. 113-181.

wiek poznaje Stwórcę⁹⁹¹. Obowiązującą w średniowieczu interpretację *Księgi Rodzaju* najlepiej ilustruje powstałe najprawdopodobniej w Aleksandrii między II i IV wiekiem anonimowe dzieło zatytułowane *Fizjolog* (gr. *Φυσιολόγος*). Autor przedstawia w nim wybrane cechy zwierząt, roślin i kamieni oraz ich alegoryczną, chrześcijańską interpretację. *Fizjolog* zainicjował powstanie wielu średniowiecznych bestiariuszy, które tłumaczyły chrześcijańską symbolikę przyrody, popularyzując jednocześnie alegoryczny sposób egzegezy *Księgi Rodzaju*⁹⁹². W myśli średniowiecznej przyroda ożywiona miała bowiem służyć człowiekowi, zaspakajając jego potrzeby fizyczne i duchowe. Człowiek osiągał to, poznając ją i odkrywając jej moralne i duchowe znaczenie. Tak więc dominacja człowieka nad przyrodą przejawiała się w jej poznaniu, które służyło znacznie bardziej zaspakajaniu duchowych potrzeb człowieka, niż wykorzystywaniu jej dla zaspakajania jego potrzeb fizycznych⁹⁹³.

Średniowieczne podejście do przyrody zmieniło się nieco w XII i XIII w. wraz z przetłumaczeniem na łacinę przyrodniczych dzieł greckich filozofów starożytnych, a szczególnie biologicznych dzieł Arystotelesa. Wpływ myśli greckiej spowodował jednak – zdaniem Harrisona – niewielkie zmiany w średniowiecznym ujmowaniu przyrody, wzmacniając jedynie nieznacznie ideę dominacji człowieka. Nie można jednak mówić jeszcze o zachęcie do materialnej eksploatacji przyrody, lecz raczej o silniejszym akcentowaniu intelektualnego zawładnięcia przyrodą dzięki wiedzy. Wierzono, że przed upadkiem pierwszych rodziców Adam posiadał pełną wiedzę o świecie, dzięki czemu mógł nadać zwierzętom imiona. Grzech spowodował bunt zwierząt oraz utratę wiedzy na ich temat. Poznawanie świata przyrody było więc postrzegane w średniowieczu jako sposób na odbudowę rajskej harmonii, w której człowiek zajmował szczególne miejsce. Taką właśnie koncepcję 'dominacji' człowieka nad zwierzętami obserwuje się w tradycji średniowiecznej⁹⁹⁴.

Peter Harrison jest przekonany, że aż do końca średniowiecza biblijny fragment o 'czynieniu sobie ziemi poddanej' nie był używany dla uzasadniania eksploatacyjnego wykorzystywania przyrody przez człowieka. Sytuacja ta

⁹⁹¹ Por. P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science...*, s. 90-91; por. także J. Rogers, D. K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, Eugene: Wipf and Stock Publishers 1999, s. 11-16; A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 223-244.

⁹⁹² Por. S. Kobieliński (red.), *Fizjologi i Aviariusium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2005, s. 11.

⁹⁹³ Por. P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science...*, s. 91.

⁹⁹⁴ Por. tamże, s. 92-93.

zmieniła się dopiero w XVII w. gdy „twórcy metody empirycznej, heroldowie zalet uprawiania roli, obrońcy kolonizacji, a nawet ogrodnicy wprost usprawiedliwiali swoje zaangażowanie w wykorzystanie przyrody, odnosząc się do tego fragmentu *Księgi Rodzaju*”⁹⁹⁵. Pozbawione alegorycznych i duchowych konotacji nowożytnie interpretacje tego tekstu biblijnego prowadziły do dosłownej jego interpretacji, która niedwuznacznie usprawiedliwiała eksploatację przyrody. Harrison uważa, że Lynn White miał wiele racji, przypisując duże znaczenie biblijnym opowiadaniom o stworzeniu świata dla rozwoju zachodniej nauki i techniki. Mylił się jednak – jego zdaniem – przypisując je średniowiecznym interpretacjom tekstów biblijnych. Dopiero bowiem XVII-wieczne ich interpretacje posłużyły do usprawiedliwienia eksploatacyjnego podejścia do przyrody na Zachodzie⁹⁹⁶. Opinię tę potwierdza Clarence Glacken, który, badając literaturę na temat stosunku człowieka do przyrody na przestrzeni wieków, stwierdza, że do wieku XV niemal nie spotyka się źródeł, które biblijnie usprawiedliwiałyby nieodpowiedzialne wykorzystywanie przyrody przez człowieka. Jego zdaniem koncepcja ta krystalizuje się dopiero w okresie od końca wieku XV do końca wieku XVII, a wpływ przesłania *Księgi Rodzaju* na jej rozwój jest znikomy. Uważa się raczej, że ważniejszą jej inspiracją są filozoficzne idee nowożytności. „Świadomość ludzkiej potęgi bardzo wzrosła w XVIII w. (...) jeszcze bardziej w wieku XIX wraz z obecnością nowych idei i interpretacji, zaś w wieku XX człowiek Zachodu osiągnął zawrotny antropocentryzm, oparty na jego władzy nad przyrodą, która przybrała rozmiary nieporównywalne z czymkolwiek w przeszłości”⁹⁹⁷. Jednak zdaniem Harrisona:

Wczesno-nowożytny dyskurs na temat dominacji człowieka nie usprawiedliwia ludzkiej tyranii względem pozbawionej szczęścia ziemi, nie jest też przykładem aroganckiej obojętności względem świata przyrody. Dominację człowieka pojmujemy się wówczas raczej jako środek, poprzez który ziemia może być odnowiona do stanu doskonałej harmonii sprzed upadku pierwszych rodziców. Z tego to powodu siedemnastowiecznemu dyskursowi na temat dominacji niemal zawsze towarzyszy retoryka odbudowy⁹⁹⁸.

Odnosząc się do zarzutów wobec średniowiecznych interpretacji *Księgi Rodzaju*, należy stwierdzić, że w tym okresie obecnych było znacznie wię-

⁹⁹⁵ Tamże, s. 96.

⁹⁹⁶ Por. tamże, s. 102.

⁹⁹⁷ C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, s. 494.

⁹⁹⁸ P. Harrison, *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science...*, s. 103.

cej koncepcji podejścia do przyrody, niż przyznaje to wielu uczonych⁹⁹⁹. Elspeth Whitney powołuje się na wyniki badań wybitnego mediewisty – Davida J. Herlihy’ego, który wymienia przynajmniej cztery średniowieczne wersje ujmowania przyrody: 1) podejście eschatologiczne; 2) podejście antagonistyczne (strach i podziw dla przyrody); 3) podejście wspólne (zarówno człowiek, jak i przyroda kształtują środowisko); 4) podejście rekreacyjne (przyroda jako miejsce psychicznej i religijnej odnowy). Zdaniem Herlihy’ego średniowieczne przekonanie, że człowiek może dowolnie przemieniać świat dla swoich potrzeb zauważa się jedynie w XII w. i nie da się wskazać biblijnych inspiracji tej koncepcji, należałoby ją raczej łączyć z rosnącymi w tym okresie oczekiwaniami ekonomicznymi Europejczyków¹⁰⁰⁰.

Współczesne badania średniowiecza przeczą także opinii Lynna White’a na temat nieodpowiedzialnego nastawienia człowieka względem przyrody w średniowieczu:

Rzesze uczonych, począwszy od Clarence’a J. Glackena i jego książki *Traces on the Rhodian Shore* wskazują jednoznacznie, że średniowieczni pisarze przejawiali uznanie dla Ziemi i wszystkich stworzeń oraz traktowali ją jako zaprojektowany, piękny dom, o który człowiek powinien się troszczyć. Rozwinięto też teorie na temat wpływu środowiska na ludzkie życie i podziwu dla ludzkich zdolności do przekształcania świata w sposób, który przynosił korzyść zarówno człowiekowi, jak i przyrodzie¹⁰⁰¹.

W podobnym duchu interpretację wersetu ‘czyńcie sobie ziemię poddaną’ (Rdz 1,28) interpretowała tradycja judaistyczna w okresie średniowiecza¹⁰⁰². Eric Katz, powołując się na dwóch średniowiecznych rabinów Nahmanidesa (1194-1270) i Obadja Sforno’a (1475-1550), potwierdza, że wprawdzie obaj byli zdania, że ten fragment usprawiedliwia wykorzystywanie przyrody dla potrzeb człowieka, w żaden sposób nie uzasadniali jednak prawa do jej nadużywania. Nahmanides rozumiał ten fragment *Biblij* jako zgodę Boga na uprawę roli, budowanie miast i pozyskiwanie minerałów w kopalniach. Sforno zaś w swej interpretacji był bardziej restrykcyjny w przyznawaniu uprawnień człowieko-

⁹⁹⁹ Por. R. Attfield, *Social History, Religion, and Technology*, s. 44.

¹⁰⁰⁰ Por. D. J. Herlihy, *Attitudes Toward the Environment in Medieval Society*, s. 100-116 za E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 327.

¹⁰⁰¹ E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 329.

¹⁰⁰² Por. W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 131-146.

wi. Fragment ‘czyńcie sobie ziemię poddaną’ – w jego interpretacji – znaczy tyle co: chroncie się swoim rozumem, zabezpieczajcie się przed wtargnięciem zwierząt na wasze tereny i panujcie nad nimi¹⁰⁰³. Choć obaj rabini przyznają człowiekowi prawo do wykorzystywania przyrody, podkreślają jednak ograniczoną władzę człowieka, który nie jest właścicielem świata, ale jedynie jego włodarzem¹⁰⁰⁴.

Elsbeth Whitney jest przekonana, że wpływ obecnych w średniowieczu interpretacji biblijnych opisów stworzenia świata na kształt relacji człowieka do przyrody był ambiwalentny. Zezwalały one bowiem człowiekowi korzystać z przyrody, jednocześnie jednak nakładały na niego ograniczenia w jej wykorzystaniu¹⁰⁰⁵. Whitney przyznaje, że myśl chrześcijańska rzutowała na stosunek człowieka do przyrody w średniowieczu, nie zgadza się jednak z White'em, że kształtowała ona eksploatacyjną postawę względem przyrody z samej swej natury¹⁰⁰⁶.

Przedstawione opinie specjalistów na temat sposobu interpretowania *Księgi Rodzaju* w średniowieczu nie potwierdzają tezy o biblijnych inspiracjach eksploatacyjnej relacji człowieka do przyrody w średniowiecznej Europie, które miałyby przyczynić się do współczesnego kryzysu ekologicznego. Niezależnie więc od tego, czy Lynn White widzi przyczynę nieodpowiedzialnych relacji człowieka do przyrody w średniowiecznych interpretacjach *Biblii*, czy też dostrzega ją we współczesnym rozumieniu *Pisma Świętego*, jego stanowisko nie znajduje potwierdzenia w przywołanych tu badaniach naukowych. Nie wchodząc więc w dalsze dywagacje na temat dylematu związanego z rodzajem interpretacji biblijnych obwinianych przez Lynna White'a, uzasadniony wydaje się sąd, że żadna z nich nie potwierdza użytej przez niego argumentacji w debacie na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej.

Kolejnym argumentem kwestionującym opinię zwolenników tezy Lynna White'a na temat biblijnych źródeł nadużywania przyrody jest ograniczony kontakt wiernych z tekstem *Pisma Świętego* w okresie średniowiecza. Liturgia w tym okresie dopuszczała bowiem możliwość odczytywania tekstów biblijnych jedynie w języku łacińskim. Kaznodzieja mógł je tylko komentować w języku narodowym. Dopiero w połowie XIII wieku pojawiły się *postylle*, czyli zbiory komentarzy biblijnych, które stanowiły pomoc dla kaznodziejów w przystępnym tłumaczeniu wiernym znaczenia *Pisma Świętego* oraz przed-

¹⁰⁰³ Por. E. Katz, *Judaism and the Ecological Crisis*, s. 57.

¹⁰⁰⁴ Por. tamże, s. 56-57; por. także A. Hütterman, *Genesis 1 – The Most Misunderstood Part of the Bible*, s. 280-289.

¹⁰⁰⁵ Por. E. Whitney, *Lynn White, Ecotheology, and History*, s. 167.

¹⁰⁰⁶ Por. E. Whitney, *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, s. 330-331.

miot lektury wykształconych osób¹⁰⁰⁷. Większość wiernych poznawała teksty biblijne z *Biblii ubogich* (*Biblia pauperum*), tzn. z dekorujących kościoły artystycznych przedstawień scen biblijnych, które w swym zamyśle miały katechetyczny charakter. Ideę tę, jako jeden z pierwszych, przedstawił papież Grzegorz Wielki (540-604) w liście do Serenususa, biskupa Marsylii:

Obraz jest bowiem tym dla ludzi prostych, czym pismo dla umiejących czytać, ponieważ ci, którzy pisma nie znają w obrazie widzą i odczytują wzór, jaki powinni naśladować. Toteż obrazy istnieją przede wszystkim dla pouczenia ludu. [...] Obraz jest w tym celu wystawiony w kościele, aby ci, co nie umieją czytać, przynajmniej patrząc na ściany czytali na nich to, czego nie mogą czytać w książkach¹⁰⁰⁸.

Do najbardziej znanych przykładów zastosowania sztuki w przekazywaniu biblijnych scen stworzenia należą rzeźby zamieszczone na odlanych z brązu w 1015 r. drzwiach katedry NMP w Hildesheim oraz oprawa portalu (*Porta Magna*) bazyliki św. Petroniusza w Bolonii, której autorem jest Jacopo della Quercia (1374-1438). Na terenie Polski zaś jedną z najlepszych ilustracji scen z *Księgi Rodzaju* jest cykl XIII-wiecznych fresków w kaplicy południowej bazyliki w Czerwińsku nad Wisłą¹⁰⁰⁹.

Biorąc pod uwagę te informacje, należy znacznie ostrożniej szacować wpływ *Biblii* na mentalność ludzi średniowiecza. Wydaje się, że był on dużo bardziej ograniczony, niż się to dziś przedstawia. W większości mieli oni bowiem jedynie pośredni kontakt z tekstami *Pisma Świętego* w postaci kaznodziejskich komentarzy oraz sztuki kościelnej przedstawiającej sceny biblijne. Na mentalność tę znaczący wpływ miały natomiast żywoty świętych, które promowały określone wzorce chrześcijańskich zachowań i były łatwe w zrozumieniu dla niepiśmiennych w większości wiernych. Najbardziej znanym przykładem średniowiecznego zbioru żywotów świętych jest napisana przez Jakuba de Voragine'a (ok. 1230-1298) *Złota legenda*. To popularne dzieło wprowadziło do mentalności średniowiecznej Europy wiele przykładów z życia świętych, ży-

¹⁰⁰⁷ Por. J. Sokołowski, *Postylla*, w: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej: średniowiecze, renesans, barok*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1998, s. 747-748.

¹⁰⁰⁸ Gregorius Magnus, *Epistula ad Serenum*. Polskie tłumaczenie tego tekstu w wykonaniu Władysława Tatarkiewicza zamieszcza J. Białostocki (red.), *Mysliciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, Warszawa: PWN 1988, s. 215; por. także św. Grzegorz Wielki, *Listy*, tom III, tłum. J. Czuj, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1955, IX, 208, s. 238-239.

¹⁰⁰⁹ Por. A. S. Cohen, A. Derbes, *The Temptation of Women: Bernward and Eve at Hildesheim*, „Gesta” XL(2001)1, s. 19-38; por. także J. H. Beck, *Jacopo della Quercia's Design for the Porta Magna of San Petronio in Bologna*, „Journal of the Society of Architectural Historians” 24(1965)2, s. 115-126; J. Nowiński, *Czerwińsk*, Warszawa: Tamkapress 2012, s. 44-47.

jących w harmonii z przyrodą, wskazując w ten sposób wzór do naśladowania dla chrześcijan¹⁰¹⁰. Dostępna współcześnie literatura nie potwierdza zatem tezy o średniowiecznej promocji idei panowania nad przyrodą ani w obowiązujących wówczas egzegezach biblijnych, ani w średniowiecznej hagiografii, ani w sztuce kościelnej.

Interesującą próbę weryfikacji opinii Lynna White'a na temat biblijnych przyczyn eksploatacyjnej relacji człowieka do przyrody podjęli przedstawiciele nauk społecznych. Począwszy od lat 70. XX wieku przeprowadzono wiele badań ankietowych, których celem było wykazanie prawdziwości tezy Lynna White'a poprzez wskazanie pozytywnych korelacji pomiędzy przynależnością do tradycji judeo-chrześcijańskiej i wrogą relacją do przyrody. Gregory E. Hitzhusen w opublikowanym w roku 2007 artykule prezentuje panoramę przeprowadzonych badań statystycznych na temat takiej korelacji¹⁰¹¹. Wyniki jego analizy jednoznacznie wskazują, że wbrew temu, co głosił Lynn White i jego zwolennicy, istnieje pozytywna korelacja pomiędzy identyfikowaniem się z tradycją judeochrześcijańską i poszanowaniem przyrody jako dzieła Stwórcy. Wyniki wielu współczesnych badań przeprowadzonych w USA i innych krajach potwierdzają, że recepcja biblijnego przesłania na temat stworzenia świata pozytywnie wpływa na stosunek człowieka do przyrody¹⁰¹².

¹⁰¹⁰ Por. Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983, s. 7-58.

¹⁰¹¹ Por. G. E. Hitzhusen, *Judeo-Christian Theology and the Environment*, s. 55-74.

¹⁰¹² Hitzhusen przywołuje następujące badania dla zilustrowania pozytywnych korelacji pomiędzy przynależnością do judeochrześcijańskiej tradycji religijnej, a różnymi postawami prośrodowiskowymi: D. L. Eckberg, T. J. Blocker, *Christianity, Environmentalism, and The Theoretical Problem of Fundamentalism*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 35(1996)4, s. 343-355; N. Tarakeshwar, A. B. Swank, K. I. Pargament, A. Mahoney, *The Sanctification of Nature and Theological Conservatism: a Study of Opposing Religious Correlates of Environmentalism*, „Review of Religious Research, 42(2001)4, s. 387-404; C. L. Kanagy, F. K. Willits, *A 'Greening' of Religion? Some Evidence from a Pennsylvania Sample*, „Social Science Quarterly” 74(1993)3, s. 674-683. Hitzhusen podaje także opracowania, które wprost kwestionują tezę Lynna White'a: P. Ester, B. Seuren, *Religious Beliefs And Environmental Attitudes: An Empirical Test of the Lynn White Hypothesis in Fourteen Nations*, „Sociale Wetenschappen” 35(1992)1, s. 20-39; A. W. Black, *Religion and Environmentally Protective Behavior in Australia*, „Social Compass” 44(1997)3, s. 401-412; P. Dekker, P. Ester, M. Nas, *Religion, Culture and Environmental Concern: an Empirical Cross-National Analysis*, „Social Compass” 44(1997)3, s. 443-458; D. S. Kim, *Environmentalism in Developing Countries and the Case of a Large Korean City*, „Social Science Quarterly” 80(1999)4, s. 810-829; B. C. Hayes, M. Marangudakis, *Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies*, „Review of Religious Research” 42(2000)2, s. 159-174; B. C. Hayes, M. Marangudakis, *Religion and Attitudes towards Nature in Britain*, „British Journal of Sociology” 52(2001)1, s. 139-155.



Rozdział 5

Próby przewycięzenia sporu

Piąty rozdział niniejszego opracowania zarysowuje chrześcijańską perspektywę przewycięzenia tytułowego sporu. Uwzględnia przy tym teoretyczne ustalenia filozoficznej analizy przedstawionej w rozdziale czwartym i proponuje praktyczne zalecenia współpracy wszystkich uczestników toczącej się debaty na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Z tej racji struktura niniejszego rozdziału obejmuje punkty z zakresu filozofii praktycznej, ze szczególnym uwzględnieniem jej wymiaru moralnego i społecznego. Dzięki temu dopełniona zostaje prezentacja roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, obejmująca kontrowersje wokół przyczyn kryzysu ekologicznego, ich adekwatne diagnozy i wkład chrześcijaństwa w wypracowanie porozumienia na rzecz budowania środowiska przyjaznego człowiekowi i człowieka przyjaznego środowisku.

5. 1. W perspektywie filozofii moralnej

Zalecenia współpracy na rzecz przewycięzenia zainicjowanego przez Lynna White'a sporu muszą uwzględnić perspektywę filozofii moralnej. W konkretnym przypadku znajduje ona potwierdzenie w dobrze rozpoznanych chrześcijańskich inspiracjach idei zrównoważonego rozwoju i w moralnym wymiarze kwestii ekologicznej. Chodzi więc o filozoficzne odwołanie się do intelektualnych i moralnych zasobów tradycji chrześcijańskiej, które są wciąż niedostatecznie wykorzystywane w przewycięzaniu zagrożeń cywilizowanej ludzkości.

5. 1. 1. Z uwzględnieniem chrześcijańskich inspiracji idei zrównoważonego rozwoju

Idea rozwoju zrównoważonego jest najważniejszą współczesną strategią w budowaniu cywilizacji ekologicznej i przeciwdziałaniu kryzysowi ekolo-

gicznemu. Organizacja Narodów Zjednoczonych, poprzez liczne swe agendy we współpracy z Unią Europejską, poszczególnymi rządami oraz organizacjami pozarządowymi i ruchami ekologicznymi, promuje ideę zrównoważonego rozwoju i zachęca do jej implementacji na każdym poziomie życia społecznego. Począwszy od międzynarodowych aktów prawnych, aż po przedszkolną edukację ekologiczną. Ukazanie chrześcijańskich inspiracji tej idei oraz jej zgodności z tradycją chrześcijańską może znacząco wspomóc jej społeczną akceptację i pomóc w zażegnaniu toczącego się od niemal pięćdziesięciu lat sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Wiele bowiem wskazuje na to, że u podstaw idei zrównoważonego rozwoju leży tradycja chrześcijańska, która na przestrzeni rozwoju kultury europejskiej inspirowała oraz wspierała powściągliwy i umiarkowany styl życia, odpowiedzialny stosunek do przyrody oraz wszechstronne i całościowe ujmowanie życia ludzkiego, zarówno w jego wymiarze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Niektórzy uważają nawet, że idea zrównoważonego rozwoju, przynajmniej w latentnej formie, była obecna już u początków tradycji chrześcijańskiej¹⁰¹³.

Opracowania prezentujące ideę zrównoważonego rozwoju najczęściej odwołują się do jej wyraźnego sformułowania w oengetowskim raporcie *Nasza wspólna przyszłość* (1987). Szukając genezy tej idei najczęściej wskazuje się na dwie kluczowe wypowiedzi Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta: podczas XXIII Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ w dniu 3 grudnia 1968 r. oraz w Raporcie *Człowiek i jego środowisko* z 26 maja 1969¹⁰¹⁴. Ważnym krokiem w wypracowywaniu idei zrównoważonego rozwoju była publikacja książki pt. *Granice wzrostu* (1972), w której termin 'zrównoważony' (ang. *sustainable*) pojawia się kilkakrotnie. Niestety w polskim tłumaczeniu nie zostało to wyraźnie podkreślone. Poniżej zostaną przedstawione dwa fragmenty tej książki, które ilustrują zarówno trudności, na jakie natrafili polscy tłumacze, jak i obecność terminu 'zrównoważony' w tej ważnej publikacji. „We are searching for a model output that represents a world system that is: 1. *sustainable* without sudden and uncontrollable collapse; and 2. capable of satisfying the basic material requirements of all of its people”¹⁰¹⁵. W polskiej wersji językowej fragment ten przetłumaczono następująco: „Szukamy mianowicie modelu, który by przedstawiał system świata: *dający się utrzymać bez nagłego i nie*

¹⁰¹³ Por. Z. Łepko, R. F. Sadowski, *Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen*, s. 24.

¹⁰¹⁴ Por. A. Papuziński, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju a nauka społeczna Kościoła*, „Przegląd Religioznawczy” 224(2007)2, s. 25.

¹⁰¹⁵ D. H. Meadows et al., *The Limits to Growth*, New York: Universe Books 1972, s. 158. Wszystkie podkreślenia w tym i poniższych fragmentach pochodzą od autora niniejszego opracowania.

dającego się opanować załamania i zdolny do zaspokojenia podstawowych potrzeb materialnych wszystkich ludzi¹⁰¹⁶.

W innym zaś miejscu: „We can say very little at this point about the practical, day-by day steps that might be taken to reach a desirable, *sustainable* state of global equilibrium¹⁰¹⁷. Na język polski przetłumaczono to zaś: „Na obecnym etapie możemy bardzo niewiele powiedzieć na temat praktycznych, z dnia na dzień podejmowanych kroków, które by nas doprowadziły do pożądanego, *trwałego* stanu równowagi światowej¹⁰¹⁸.”

Widzimy więc, że pojęcie *sustainable* zostało włączone do powszechnego użycia w kontekście środowiskowym już w roku 1972 i od tego czasu zaczęło zyskiwać na popularności i znaczeniu. Jak podaje Jeremy Caradonna terminy *sustainable* i *sustainability* niemal nie występowały w tytułach i słowach kluczowych publikacji prezentowanych w języku angielskim przed rokiem 1970. Natomiast od roku 1980 mamy do czynienia z eksplozją tytułów publikacji zawierających te terminy¹⁰¹⁹.

Trudno jest jednoznacznie określić kiedy po raz pierwszy użyto terminu ‘rozwoj zrównoważony’ (ang. *sustainable development*), niektórzy uważają, że pierwszą publikacją, która wyraźnie porusza tematykę rozwoju zrównoważonego jest książka Barbary Ward i René Dubosa pt. *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet* (1972)¹⁰²⁰. Wiele zdaje się wskazywać, że wyrażenie ‘rozwoj zrównoważony’ po raz pierwszy wyraźnie pojawiło się w kontekście światowej strategii ochrony przyrody jako globalnego priorytetu dopiero w roku 1980. Użyto go wówczas w oenzetowskim raporcie *World Conservation Strategy. Living Resource Conservation for Sustainable Development*¹⁰²¹. Po zdefiniowaniu idei rozwoju zrównoważonego w *Raporcie Brudtland (Nasza wspólna przyszłość)* w roku 1987, najbardziej spektakularną promocją tej idei przedstawiono podczas Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro w roku 1992, gdzie wypracowano strategię budowy sprawiedliwego, zrównoważonego i pokojowego społeczeństwa globalnego XXI wieku w postaci *Agendy 21*¹⁰²².

¹⁰¹⁶ D. H. Meadows et al., *Granice wzrostu*, s. 169.

¹⁰¹⁷ D. H. Meadows et al., *The Limits to Growth*, s. 180.

¹⁰¹⁸ D. H. Meadows et al., *Granice wzrostu*, s. 190.

¹⁰¹⁹ Por. J. L. Caradonna, *Sustainability: A History*, New York: Oxford University Press 2014, s. 11.

¹⁰²⁰ Por. D. Satterthwaite, *Barbara Ward and the Origins of Sustainable Development*, London: International Institute for Environment and Development 2006, s. 10.

¹⁰²¹ Por. International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development*, Gland: IUCN 1980.

¹⁰²² Por. UNCED, *Agenda 21*, Conches: United Nations Conference on Environment and Development 1992.

Wnikliwi badacze idei zrównoważonego rozwoju wyróżniają dwa etapy ewolucji tej idei: ekorozwój i rozwój zrównoważony w kształcie, w jakim jest on rozumiany współcześnie. Idea zrównoważonego rozwoju stopniowo ewoluowała w wyniku narastającej refleksji prowadzonej w ramach ONZ, organizacji pozarządowych i różnych gremiów międzynarodowych, czego potwierdzenie znajdujemy w kolejnych dokumentach ONZ i różnej rangi oświadczeniach i przesłaniach¹⁰²³. Zgodnie przyjmuje się, że przełomowe dla obecnego kształtu idei zrównoważonego rozwoju było ujęcie tej idei przez Światową Komisję ds. Środowiska i Rozwoju w raporcie *Our Common Future* (1987). Dokument ten wskazuje bowiem na konieczność odejścia od oddzielnego traktowania globalnych problemów ludzkości oraz podkreśla, że tylko integracja celów ekologicznych, społecznych i gospodarczych daje gwarancję na osiągnięcia każdego z nich¹⁰²⁴.

Literatura na temat idei zrównoważonego rozwoju stosunkowo rzadko podejmuje temat historycznych inspiracji tej idei, które ukazywałyby jej zakorzenienie w kulturze europejskiej. Jedną z nielicznych takich prób podjęła Dolores Wilson, która uważa, że inspiracji zrównoważonego rozwoju należy szukać w gospodarce leśnej XII-wiecznej Anglii¹⁰²⁵. Inni zaś twierdzą, że historia myśli europejskiej dostarcza wielu przykładów, które świadczą, iż idea zrównoważonego rozwoju nieprzypadkowo powstała w kulturze europejskiej. Zwracają oni uwagę na znaczenie myśli antycznej oraz tradycji judeochrześcijańskiej dla powstania oraz kształtu tej koncepcji. Podkreślają też, że religie poszerzyły rozumienie tej idei o zagadnienie wartości i sensu ludzkiej egzystencji¹⁰²⁶. Oprócz tych, którzy wskazują na odległe, historyczne zakorzenienie idei zrównoważonego rozwoju w tradycji głównych religii europejskich, są i tacy, którzy podkreślają współczesny wpływ myśli chrześcijańskiej na ideę zrównoważonego rozwoju. Niektórzy zwracają uwagę na wyraźny wkład Światowej Rady Kościołów (*World Council of Churches – WCC*) w kształtowanie tej idei. Ich zdaniem już w połowie lat 70. XX wieku WCC zapoczątkowała ekumeniczny program zaty-

¹⁰²³ Por. A. Papuziński, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju a nauka społeczna Kościoła*, s. 25-30.

¹⁰²⁴ Por. tamże, s. 27.

¹⁰²⁵ Por. D. Wilson, *Without Which the Forests Cannot Be Preserved: Magna Carta, Ecclesiastics, and Forest Sustainability*, w: European Society for Environmental History, *History and Sustainability: Proceedings of the 3rd International Conference of the European Society for Environmental History*, Florence: Università di Firenze 2005, s. 55-59.

¹⁰²⁶ Por. R. Sadowski, *Religia i kultura klasyczna u podstaw idei zrównoważonego rozwoju*, „Seminare” 30(2011), s. 66.

tułowany *Just, Participatory and Sustainable Society*. Zwrócono wówczas uwagę na związek idei zrównoważonego rozwoju z tradycją chrześcijańską¹⁰²⁷.

Analizując treść idei zrównoważonego rozwoju, nie sposób nie dostrzec jej związku z cnotą umiarkowania i powściągliwości, która od wieków kształtuje kulturę Europy. Proces ten przybiera wyraźny kształt zarówno w myśli greckiej i rzymskiej, jak i w tradycji judeochrześcijańskiej. W antyku uznawano umiarkowanie za przejaw dojrzałości i mądrości. Takie rozumienie umiarkowania legło u podstaw antycznej zasady 'złotego środka' (łac. *aurea mediocritas*, grec. *μεσότης*)¹⁰²⁸. Cnota umiarkowania i harmonii była ważnym elementem kształtującym cywilizację starożytną. Dobrze ilustruje to legenda z mitologii greckiej o Dedalu i Ikarze¹⁰²⁹ oraz inskrypcja na fasadzie świątyni delfijskiej, która – jak pisze Platon – witała przybywających tu licznie pielgrzymów. Środkowa fraza tej inskrypcji wyraźnie podkreślała znaczenie umiaru: *γνώθι σεαυτόν* (poznaj siebie samego), *μηδέν άγαν* (nic z nadmiarem) oraz *Έγγύα πάρα δ'άτη* (poręka a tuż nieszczęście)¹⁰³⁰.

Pochwały cnoty umiaru są często obecne tak w literaturze starożytnego Rzymu, jak i w pismach greckich filozofów. Do najbardziej znanych łacińskich sentencji wychwalających umiarkowanie należy zdanie, którego autorem jest rzymski poeta Horacy (65 a.Ch.n. – 8 p. Ch. n.): *Auream quisquis mediocritatem deligit tutus caret obsoleti sordibus tecti, caret invidenda sobrius aula* (Kto złoty sobie upodobał umiar, ten się uchroni przed nikczemną nędzą i przed zawiścią, która zawsze ściga bogate dwory)¹⁰³¹. Wiele przykładów pochwały dla cnoty umiarkowania znajdujemy w działach starożytnych filozofów greckich. Najbardziej znane pochodzą z pism Platona i Arystotelesa. Zdaniem Platona warunkiem osiągnięcia szczęścia jest zdolność zachowania umiaru. Zachęca więc, aby „zawsze wybierać między tymi ostatecznościami życie pośrednie i unikać przesady z jednej i z drugiej strony – już i w tym życiu, ile możliwości, i w każ-

dym życiu następnym. W ten sposób człowiek najpełniejsze szczęście osiąga”¹⁰³². Arystoteles natomiast w *Etyce nikomachejskiej* stwierdza: „Trzy tedy są rodzaje dyspozycji, z których dwie są wadami (pierwsza z powodu nadmiaru, druga z powodu niedostatku), jedna zaś, a mianowicie zachowanie właściwej miary, jest zaletą...”¹⁰³³. W *Etyce eudemejskiej* powie zaś: „środek, który się do nas odnosi, jest najlepszy, bo to jest tak, jak nakazuje wiedza i rozum. Tak się dzieje wszędzie i to właśnie wywołuje najlepszy stan. A to wynika z indukcji i z rozumu. Przeciwności bowiem wzajemnie siebie niszczą, a skrajności są i sobie nawzajem, i środkowi przeciwne. Bo środek w stosunku do obydwu skrajności jest jednym i drugim: równość np. jest większa od tego, co mniejsze, a mniejsza od tego, co większe. W rezultacie doskonałość etyczna musi dotyczyć pewnych pozycji środkowych i być niejako umiarem”¹⁰³⁴.

Tradycja judeochrześcijańska także ukazuje swym wyznawcom znaczenie umiarkowania i wstrzeźliwości. *Biblia* dostarcza licznych pochwał umiaru. Starotestamentalna tradycja judaistyczna, z którą – w kontekście umiarkowania – identyfikuje się także tradycja chrześcijańska, wyraźnie zachęca do umiarkowanego i powściągliwego życia:

Proszę Cię o dwie rzeczy,
nie odmów mi – proszę – nim umrę:
Kłamstwo i fałsz oddalaj ode mnie,
nie dawaj mi bogactwa ni nędzy,
żyw mnie chlebem niezbędnym,
bym syty nie stał się niewiernym,
nie rzekł: «A któż jest Pan?»
lub z biedy nie poczał kraść
i imię mego Boga znieważać (Prz 30,7-9).

Księga Mądrości łączy zaś umiarkowanie ze sprawiedliwością. Koncepcja ta wydaje się bardzo bliska współczesnej idei zrównoważonego rozwoju, która dąży do sprawiedliwych rozwiązań zarówno względem przyrody, jak i człowieka. „I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, od których nie ma dla

¹⁰²⁷ Por. W. Granberg-Michaelson, *Redeeming the Creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches*, Geneva: WWC Publications 1992, s. 59.

¹⁰²⁸ Por. Kwinuts Horacjusz Flakkus, *Carmina*, w: Horacy, *Dzieła wszystkie*, tom I, Warszawa: PWN 2000, księga II, pieśń X, wiersz 5, s. 177; por. także L. M. Osen, *Women in Mathematics*, Cambridge: MIT Press 1974, s. 16-17.

¹⁰²⁹ Por. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa: Czytelnik 1972, s. 240-243.

¹⁰³⁰ Por. Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Charmides i Lysis*, Warszawa: PWN 1959, rozdz. XI, nr 164d-165a, s. 41-42.

¹⁰³¹ Kwinuts Horacjusz Flakkus, *Carmina*, w: Horacy, *Dzieła wszystkie*, tom I, Warszawa: PWN 2000, księga II, pieśń X, wiersze 5-8, s. 177. Więcej przykładów sentencji łacińskich, które podkreślają znaczenie umiaru przedstawiono w artykule: R. Sadowski, *Religia i kultura klasyczna u podstaw idei zrównoważonego rozwoju*, s. 72-73.

¹⁰³² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Wydawnictwo AKME 1990, księga X, nr 619a, s. 549.

¹⁰³³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa: PWN 1996, księga II, rozdz. 8, nr 1108b, s. 119.

¹⁰³⁴ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa: PWN 1996, księga II, rozdz. 3, nr 1220b, s. 420-421.

ludzi nic lepszego w życiu” (Mdr 8,7). *Mądrość Syracha* natomiast wskazuje na bardzo praktyczny wymiar umiarkowania: „Z przejedzenia wielu umarło, ale umiarkowany przedłuży swe życie” (Syr 37,31).

Biblijna zachęta do umiarkowania ma swą kontynuację w nauczaniu rabinów, którzy nakazywali Izraelitom praktykowanie umiaru nie tylko w kontekście życia religijnego czy społecznego, ale także w kontekście dalekowzroczonej troski o przyrodę. Dobrze ilustruje to nakaz ograniczenia liczebności kóz i owiec wypasanych na pastwiskach spustoszonych w czasie powstania Bar Kochby (132-135 p. Ch. n.). Rabini, chcąc uchronić zagrożone pastwiska przed całkowitą degradacją, wprowadzili ten zakaz pomimo tego, że sytuacja ekonomiczna Izraelitów była wówczas bardzo trudna, a hodowla kóz i owiec przynosiła w tym okresie duże zyski. Zdołali oni jednak skłonić swych wyznawców do krótkoterminowych wyrzeczeń ze względu na długoterminowe zyski w postaci poprawy kondycji pastwisk¹⁰³⁵.

Nowy Testament także podkreśla wagę umiarkowania w życiu chrześcijan. Szczególnie dobitnie formułuje to św. Paweł, a podają *Dzieje Apostolskie*: „Lecz kiedy Paweł mówił o sprawiedliwości i o *wstrzeźliwości*, i o przyszłym sądzie, Feliks przestraszony odpowiedział: «Teraz możesz odejść. Gdy znajdę czas, wezwę cię znowu»” (Dz 24,25) [podkreślenie – RS]. W *Nowym Testamencie* znajdujemy wiele fragmentów, które jednoznacznie zachęcają chrześcijan do praktykowania cnoty umiarkowania. Najczęściej opisuje się ją przy pomocy takich terminów, jak: ‘wyrzeczenie’, ‘skromność’, ‘prostota’, ‘umiarkowanie’, ‘powściągliwość’ i ‘wstrzeźliwość’. Tak jak w tradycji judaistycznej starotestamentalne nauczanie o umiarkowaniu miało swą kontynuację w zaleceniach rabinów, tak w tradycji chrześcijańskiej nowotestamentalne zachęty do umiarkowania znajdują kontynuację w nauczaniu Kościoła.

Umiarkowanie jest cnotą moralną, która pozwala opanować dążenie do przyjemności i zapewnia równowagę w używaniu dóbr stworzonych. Zapewnia panowanie woli nad popędami i utrzymuje pragnienia w granicach uczciwości. Osoba umiarkowana kieruje do dobra swoje pożądania zmysłowe, zachowuje zdrową dyskrekcję i «nie daje się uwieść. . . by iść za zachciankami swego serca» (Syr 5,2; por. Syr 37,27-31). Umiarkowanie jest często wychwalane w Starym Testamencie: «Nie idź za twymi namiętnościami: powstrzymaj się od pożądań!» (Syr 18,30). W Nowym Testamencie jest ono nazywane «skromnością» lub «prostotą». Powinniśmy żyć na tym świecie «rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie» (Tt 2,12)¹⁰³⁶.

¹⁰³⁵ Por. H. Tirosh-Samuelson, *Judaism*, w: R. S. Gottlieb (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2006, s. 45.

¹⁰³⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1809.

Do umiaru i samoograniczenia zachęcają w swym nauczaniu kolejni papieże. Szczególnie wyraźnie mówi o tym Benedykt XVI, który zwraca uwagę, że współczesny człowiek jest w stanie coraz więcej zrobić, coraz mniej jednak zwraca on uwagę na to, że pewnych rzeczy nie powinno się robić, nawet jeżeli technicznie człowiek jest zdolny tego dokonać. Zachęca tym samym do samoograniczenia i umiaru oraz wskazuje rolę Kościoła w wychowywaniu wiernych do takiej postawy:

(...) powinniśmy się naprawdę wyżyć, by umożliwić nowy początek – umożliwić go dzięki siłom stworzenia i odkupienia. By wyzwolić również siły, dzięki którym człowiek uczy się *ograniczać* [podkreślenie – RS] samego siebie. Bo niewątpliwie o to dzisiaj chodzi. By człowiek nie robił wszystkiego, co mógłby zrobić – mógłby przecież zniszczyć siebie i świat – by pamiętał, że obok «mogę» stoi «powiniennem». By akceptował nie tylko niemożliwości fizyczne, ale i niemożliwości, które definiują sferę moralności. Wychowanie rodu ludzkiego, które potrafi oprzeć się pokusie drzewa zakazanego, bez wątpienia jest tu fundamentalną sprawą. Kościół musi się starać, by człowiek, jeśli można tak powiedzieć, dorósł do samego siebie, by swym możliwościami fizycznym potrafił przeciwstawić odpowiednie możliwości etyczne¹⁰³⁷.

Przedstawione fragmenty *Biblii* jednoznacznie wskazują, że umiar jest w tradycji judaistycznej i w tradycji chrześcijańskiej uznawany za cnotę. Ponadto, biblijne ujęcie umiarkowania wskazuje na jego związek ze sprawiedliwością, co wydaje się szczególnie przystawać do idei zrównoważonego rozwoju. Biblijna zachęta do umiarkowania dopełnia pochwałę umiaru obecną w literaturze rzymskiej i filozofii greckiej. Wszystko to daje podstawy do stwierdzenia, że inspiracje idei zrównoważonego rozwoju sięgają fundamentów kultury europejskiej. Sama zaś koncepcja, nawet jeśli została sformułowana dopiero w latach 70. i 80. XX wieku, jest głęboko osadzona w europejskim kręgu kulturowym. Chrześcijaństwo ma zaś znaczący udział w jej kształtowaniu i promocji.

Wkład myśli chrześcijańskiej w kształtowanie idei zrównoważonego rozwoju nie ogranicza się jedynie do biblijnych inspiracji oraz nauczania współczesnych papieży i Światowej Rady Kościołów. Znajdujemy bowiem wiele przykładów świadczących o tym, że także w tradycji średniowiecznej, która jest tak zaciekle oskarżana przez zwolenników *tezy Lynna White’a*, chrześcijaństwo korygowało radykalne nastawienia do konsumpcji i zachęcało do umiarkowania

¹⁰³⁷ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005, s. 197.

nie tylko na płaszczyźnie duchowej, ale na wszystkich płaszczyznach ludzkiego życia.

Przedstawione w drugim rozdziale niniejszego opracowania przykłady harmonijnych relacji do całego świata (Boga, człowieka i przyrody) można z pewnością określić jako 'zrównoważone'. Tradycja tzw. chrześcijaństwa celtyckiego, ze szczególnym miejscem, jakie zajmowała w nim przyroda, dopełnia chrześcijański wkład w kształtowanie zrównoważonych, umiarkowanych i przyjaznych relacji do świata w pierwszych wiekach po Chrystusie i w okresie wczesnego średniowiecza¹⁰³⁸. Późniejsza literatura przedstawiająca wkład chrześcijaństwa w kształtowanie zrównoważonych relacji do przyrody najczęściej ogranicza się jedynie do św. Franciszka z Asyżu. Lynn White w swym artykule podkreśla nawet zaproponowany przez tego świętego nowatorski stosunek do innych stworzeń i określa go jako 'demokrację wszystkich Bożych stworzeń'¹⁰³⁹.

Pojawiają się jednak opracowania, które wskazują na znaczący wpływ innych świętych, których życie i pisma można uznać za inspiracje idei zrównoważonego rozwoju. Współczesne analizy dzieł Hildegardy z Bingen (1098-1179), która cieszy się obecnie niezwykle popularnością, dostarczają licznych potwierdzeń takiego stanu rzeczy.

Wiele wskazuje na to, że myśl Hildegardy wyprzedza także prace współczesnych filozofów kryzysu ekologicznego, wyznaczające cywilizacyjne perspektywy zrównoważonej relacji człowieka do przyrody. Mówią oni o cywilizacji ekologicznej fundowanej na zasadzie odpowiedzialności, zasadzie pokoju człowieka z przyrodą i zasadzie pokoju człowieka z człowiekiem (Meyer-Abich 1986: 100-108). Dla Hildegardy harmonia między Bogiem, człowiekiem i światem znajdowała swoje odzwierciedlenie we wszystkich postrzeganych przez nią relacjach człowieka. Przejawiają się one w dopełniającej się wzajemnie harmonii związku kobiety i mężczyzny; w harmonii życia zakonnego spełniającego się przez modlitwę, pracę, studia i sztukę; w harmonii posłannictwa benedyktyńskiego wyrażanego przez posługę leczenia i kształcenia, a także w harmonii świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego¹⁰⁴⁰.

Myśl Hildegardy z Bingen nie jest w tym względzie czymś odosobnionym w tradycji chrześcijańskiej. Wiele wskazuje na to, że tradycja ta, za pośrednictwem licznych swych reprezentantów, stanowi inspirację współczesnej idei zrównoważonego rozwoju. Przez całą swą historię znacząco bowiem wpływa

¹⁰³⁸ Por. M. Low, *Celtic Christianity and Nature*; por. także H. J. Massingham, *The Tree of Life*.

¹⁰³⁹ Por. L. T. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, s. 1206.

¹⁰⁴⁰ Z. Łepko, R. F. Sadowski, *Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen*, s. 24.

na kształtowanie postaw chrześcijan we wszystkich trzech płaszczyznach, które ujmuje ta idea. Chrześcijaństwo wspiera umiar i niweluje ekstrema na płaszczyźnie przyrodniczej, społecznej i ekonomicznej. Troska o stan przyrody – wbrew temu, co głosi wielu zwolenników *tezy Lynna White'a* – w całej historii chrześcijaństwa stanowiła główny nurt myśli chrześcijańskiej w kwestii stosunku człowieka do przyrody. Taka koncepcja ujmowania przyrody była konsekwencją wiary, że przyroda jest dziełem Stwórcy, w której wierni rozpoznają Jego istnienie i niektóre przymioty. Ponadto tradycja chrześcijańska podkreśla odpowiedzialność człowieka za świat. Stwórca wprawdzie pozwala człowiekowi używać świata i nim zarządzać, ale nie oddaje mu go na własność i nie upowazuje do dowolnego używania. Wręcz przeciwnie, obarcza go odpowiedzialnością za świat powierzony mu jedynie w zarząd.

Troska o przyrodę jest wyrażana w wielu dziełach literatury chrześcijańskiej. Jednym z najbardziej interesujących przykładów takiej troski jest twórczość Hildegardy z Bingen. Wprowadziła ona w swoich dziełach pojęcie *viriditas*, które rozumiała jako zieloność, życiodajność, płodność. Podkreślała, że zamysłem Stwórcy jest *viriditas* (życie, harmonia i dobrostan) wszystkich stworzeń, nie tylko człowieka. A tym, co zagraża harmonii przyrody jest ludzkie zaślepienie i pragnienie przyjemności¹⁰⁴¹. Hildegarda w swych pismach i działalności leczniczej wielokrotnie podkreślała konieczność harmonijnej koegzystencji człowieka ze światem przyrody. Co więcej, wskazywała, że ludzkie choroby i degradacja przyrody, są konsekwencją zaburzenia tej harmonii. Drogą zaś do wyzdrowienia człowieka i odnowienia przyrody jest – jej zdaniem – odbudowanie pierwotnej więzi łączącej człowieka z Bogiem i przyrodą¹⁰⁴².

Innym przykładem chrześcijańskich inspiracji troski o przyrodę jest wkład zakonów w rozwój europejskiego rolnictwa. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje założony w końcu XI wieku zakon cystersów. Reguła cystersów, wywodząca się z tradycji benedyktyńskiej, nawiązując do zawołania św. Benedykta *ora et labora*, łączyła pracę fizyczną z głębokim życiem duchowym. Nowo powstające klasztory otrzymywały od swych fundatorów nadania ziemskie, które stanowiły podstawę ich ekonomicznego funkcjonowania. Cystersi otrzymywali zwykle w nadaniach nieużytki na terenach podmokłych i zalewowych. Zmusiło ich to do wypracowania nowych technologii agrarnych, które z czasem upowszechnili w całej Europie. Nowy sposób uprawy ziemi nazwano nawet

¹⁰⁴¹ Por. Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch (De operatione Dei)*, Salzburg: Otto Müller-Verlag 1965, wizja 4, nr 1.

¹⁰⁴² Por. Hildegard von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung: das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum)*, Freiburg i. B.-Basel-Vien: Herder Verlag 1994, s. 133.

‘monastycznym rolnictwem’ (*monastic agriculture*), które swój szczytowy okres przeżywało w latach 1150-1215¹⁰⁴³.

Spśród licznych zasług cystersów dla kultury europejskiej, w kontekście troski o środowisko przyrodnicze, należy podkreślić ich wkład w zrównoważony sposób gospodarowania gruntami oraz wprowadzenie pługa koleśnego, brony ramowej, młynów wodnych i melioracji¹⁰⁴⁴. Cystersi mają też duże zasługi w upowszechnieniu tzw. trójpolówki, która zastąpiła stosowaną od czasów rzymskich tzw. dwupolówkę. Dzięki spopularyzowaniu tego nowego sposobu gospodarowania gruntami oraz wprowadzeniu nawożenia, cystersi uchronili znaczne połacie Europy przed wyjałowieniem i degradacją środowiskową¹⁰⁴⁵. Podkreślić należy zasięg oddziaływania cysterskich klasztorów, które radykalnie przekształciły gospodarkę rolną kontynentu europejskiego.

Upowszechniony przez cystersów w średniowieczu nowy sposób gospodarowania gruntami przyczynił się nie tylko do uchronienia środowiska przed degradacją, ale także spowodował wzrost rentowności rolnictwa. To zaś przyczyniło się do nadwyżki środków, które mogły być spożytkowane na pomoc najbardziej potrzebującym. Pośrednio więc zaangażowanie cystersów i innych zakonów w podniesienie kultury rolnej wpłynęło na płaszczyznę społeczną. Życiu duchowemu i działalności rolniczej cysterskich klasztorów towarzyszyła bowiem działalność kulturalna i charytatywna. Środki pozyskiwane dzięki wprowadzeniu nowych technik agrarnych często wspierały szkoły przyklasztorne oraz szpitale i leprozoria¹⁰⁴⁶.

Wpływ tradycji chrześcijańskiej na życie ludzi w średniowieczu w płaszczyźnie społecznej jest szczególnie wyraźny w kontekście ochrony najuboższych przed nadmiernym obciążeniem pracą. Przyczyniały się do tego święta religijne, w czasie których wierni zobowiązani byli do udziału w określonych praktykach religijnych i byli zwolnieni z obowiązku pracy. W okresie przedchrześcijańskim nie funkcjonował w kalendarzach znany nam siedmiodniowy cykl tygodniowy z dniem wolnym od pracy, który regularnie zapewniałby dzień

¹⁰⁴³ Por. C. H. Berman, *Agriculture, Western Christian*, w: W. M. Johnston (red.), *Encyclopedia of Monasticism*, tom 1, Chicago-London: Fitzroy Dearborn 2000, s. 15-17.

¹⁰⁴⁴ Por. A. Jezierski, C. Leszczyńska, *Historia gospodarcza Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Key Text 2003, s. 24.

¹⁰⁴⁵ Por. W. Stępnia-Minczewska, Z. J. Kijas, *Rola klasztorów w procesie kształtowania się państwowości krajów słowiańskich*, Kraków: Papińska Akademia Teologiczna w Krakowie 2002, s. 136; por. także J. R. Wigelsworth, *Science and Technology in Medieval European Life*, Westport: Greenwood Press 2006, s. 5-7.

¹⁰⁴⁶ Por. C. H. Berman, *Reeling in the Eels at la Trinquetaille near Arles* w: S. G. Bruce (red.), *Ecologies and Economies in Medieval and Early Modern Europe*, Leide-Boston: Brill 2010, s. 154; por. także C. H. Berman, *Agriculture, Western Christian*, w: W. M. Johnston (red.), *Encyclopedia of Monasticism*, tom 1, Chicago-London: Fitzroy Dearborn 2000, s. 17.

odpoczynku. Wyjątek stanowili Izraelici, którzy pod wpływem *Biblii* przyjęli siedmiodniowy tydzień, w którym ostatni dzień – szabat był poświęcony modlitwie. W dniu tym obowiązywał wyraźny zakaz podejmowania jakichkolwiek prac. Większość kalendarzy zawierała spis dni świątecznych, zwykle miały one jednak roczną cykliczność i przypadały w określone dni poszczególnych miesięcy. Dni świątecznych w tych kalendarzach było zazwyczaj dużo mniej niż w kalendarzu chrześcijańskim i nie zapewniały regularnego rytmu odpoczynku. Sytuacja dni wolnych zmieniła się znacząco w roku 231 po Chrystusie, gdy cesarz Konstantyn Wielki zapoczątkował świętowanie niedzieli, która odtąd stała się dniem wolnym od pracy. Chrześcijanie nadali świętu pierwotnie dedykowanemu bóstwu solarnemu *dies Soli* (dzień słońca) nowe teologiczne znaczenie, które akcentowało jego związek ze zmartwychwstaniem Chrystusa¹⁰⁴⁷. Podkreślili w ten sposób jego chrześcijański charakter oraz uzasadnili religijnie nakaz świętowania i odpoczynku. Ustabilizowało i zagwarantowało to czas odpoczynku mieszkańcom całego imperium rzymskiego, a następnie całej cywilizacji zachodniej¹⁰⁴⁸.

Średniowieczne wykazy świąt kościelnych dają wyobrażenie na temat liczby dni wolnych od pracy w tym okresie. Przykładem może tu być wykaz świąt, jaki ogłosił w roku 1422 biskup poznański Andrzej Łaskarz. Wzorując się na powszechnie obowiązujących w tym czasie wykazach, wyliczył on 45-47 dni świątecznych w ciągu roku dla wiernych należących do jego diecezji. Po uwzględnieniu niedziel, dawało to łącznie aż ok. 100 dni wolnych od pracy w ciągu roku¹⁰⁴⁹. Dla porównania, w roku 2015 w Polsce przypada 113 ustawowo wolnych od pracy dni¹⁰⁵⁰. Biorąc zaś pod uwagę powszechną dziś praktykę pracy w soboty i niedziele, można bez przesady stwierdzić, że w średniowieczu ludzie odpoczywali i świętowali znacznie dłużej niż współcześnie.

Wkład chrześcijaństwa w kształtowanie cywilizacji europejskiej na płaszczyźnie społecznej jest chyba najbardziej widoczny w kontekście dzieł miłosierdzia. Troska o biednych, chorych, bezdomnych, bezrobotnych, imigrantów

¹⁰⁴⁷ Por. J. Miziołek, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991, s. 18-24.

¹⁰⁴⁸ Potwierdzeniem powszechnej świadomości zakazu pracy w niedziele jest źródłosłów polskiego słowa ‘niedziela’, które jak podaje Brückner pochodzi od zakazu pracy ręcznej. Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, tom 1, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1927, s. 360.

¹⁰⁴⁹ Por. J. Topolski, *Dzieje Poznania do roku 1793*, tom 1, część 1, Warszawa-Poznań: PWN 1988, s. 303; por. także J. J. Spielvogel, *Western Civilization*, tom 1, Belmont: Wadsworth 2011, s. 248; T. Wierzbowski, *Vademecum. Podręcznik do studyów archiwalnych dla historyków i prawników polskich*, Warszawa: Piotr Laskauer i S-ka 1908, s. 1-3.

¹⁰⁵⁰ Por. Internetowy portal prawno-ekonomiczny INFOR. PL SA <www.infor.pl/prawo/tematy/dni-wolne-2015/>, (data dostępu: 10.01.2015).

jest tym elementem życia chrześcijańskiego, który zawsze był obecny w Kościele. Pochwała jałmużny i bezinteresownej pomocy potrzebującym jest wpisana w misję Kościoła. Wydaje się, że zachodnia wrażliwość społeczna jest w dużej mierze konsekwencją długotrwałego kształtowania mentalności Europejczyków przez tradycję chrześcijańską¹⁰⁵¹.

Płaszczyzna ekonomiczna, która stanowi trzeci ważny element idei zrównoważonego rozwoju, także podlega wpływowi myśli chrześcijańskiej. Kierunek tego wpływu pokrywa się ze wskazaniem idei zrównoważonego rozwoju. Podkreśla bowiem konieczność ograniczenia konsumpcji dóbr materialnych oraz duże znaczenie dóbr duchowych i kulturowych. Ponadto chrześcijaństwo wskazuje swym wiernym na konsekwencje konsumpcyjnego stylu życia w pozostałych sferach ludzkiej egzystencji. Tradycja chrześcijańska przestrzega też przed zbyt bogactwem, które utrudnia osiągnięcie zbawienia¹⁰⁵². Historia Kościoła nieustannie dostarcza wielu przykładów radykalnego wyrzeczenia się dóbr doczesnych. Przykłady te są tym bardziej radykalne, im bardziej ostentacyjne jest bogactwo oraz krzywda ludzka, na którym jest ono budowane. Odpowiedzią pierwszych chrześcijan na przepych świata starożytnego, jest tradycja ojców pustyni, którzy począwszy od III w. po Chrystusie prowadzili na pustyniach Egiptu i Syrii bogate życie duchowe, wyzbywając się wszelkich dóbr materialnych¹⁰⁵³. Odpowiedzią tradycji chrześcijańskiej na bogactwo w okresie średniowiecza są zakony żebracze, które, wyzbywszy się dóbr materialnych, ukazują wartość dóbr duchowych. Życie monastyczne jest w Kościele przejawem radykalizmu, który nigdy nie był jednak zalecany wszystkim. Stosunkowo nieliczna grupa zakonnic i zakonników daje wszystkim chrześcijanom świadectwo w kwestii wartości duchowych. Radykalne wyzbycie się dóbr przez nielicznych jest chrześcijańską odpowiedzią na radykalne zachłystanie się bogactwem przez wielu. Jest to zachęta do umiaru, który umożliwia takie korzystanie z dóbr materialnych, które wspiera integralny rozwój człowieka.

Radykalizm ewangeliczny, wyrażony w życiu konsekrowanym, zachęca wszystkich chrześcijan do samoograniczenia w korzystaniu z różnego rodzaju dóbr. Chrześcijańska asceza, wyrażająca się m.in. w postach, wstrzemięźliwości i jałmużnie, koryguje konsumpcyjną mentalność swoich wyznawców¹⁰⁵⁴. Chrześcijański stosunek do posiadania dobrze ilustruje wypowiedź Jana Pawła II

¹⁰⁵¹ Por. T. P. Jackson, *The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice*, Princeton: Princeton University Press 2003.

¹⁰⁵² Por. Mt 19,24.

¹⁰⁵³ Por. M. Starowieyski, *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków: LIST 2006.

¹⁰⁵⁴ Por. L. M. Hartman, *The Christian Consumer: Living Faithfully in a Fragile World*, Oxford-New York: Oxford University Press 2011, s. 30-53.

w UNESCO, gdzie mówi on o konieczności wychowania człowieka do tego, aby 'bardziej był' poprzez nauczenie go 'jak posiadać'. Papież nie deprecjonuje posiadania, lecz wskazuje, że sposób w jaki człowiek posiada dobra materialne rzutuje na jakość jego egzystencji: „Człowiek, który bardziej «jest» również przez to, co «ma», co «posiada» – musi umieć «posiadać», tj. dysponować i gospodarować środkami posiadania dla dobra własnego i dobra ogółu”¹⁰⁵⁵. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) przestrzega zaś przed żądzą posiadania, która wzrasta wraz z nabywaniem kolejnych rzeczy, przeszkadza w zaspakajaniu potrzeb niematerialnych, a nawet zagłusza ich pragnienie¹⁰⁵⁶.

Nauczanie Jana Pawła II wychodzi naprzeciw *Karcie Ziemi* przyjętej przez UNESCO 29 czerwca 2000 roku. Ta międzynarodowa deklaracja wskazuje zasady i wartości etyczne, w oparciu o które powinno być budowane sprawiedliwe, zrównoważone i pokojowe społeczeństwo globalne XXI wieku. W preambule tego dokumentu czytamy: „Musimy zdać sobie sprawę z tego, że wraz z zaspokojeniem podstawowych potrzeb, kluczem do dalszego rozwoju ludzkości jest w większym stopniu to, kim jesteśmy, niż to, co posiadamy”¹⁰⁵⁷. W podobnym duchu wypowiada się też papież Franciszek, który wskazuje, że konsumpcjonizm prowadzi do osłabiania więzi międzyludzkich, podsyca mentalność odrzucenia i skutkuje pogardą dla najsłabszych, których postrzega się jako bezużytecznych. Papież przestrzega też przed pokusą szukania zadowolenia, szczęścia i bezpieczeństwa w konsumpcji i zysku, które nie są w stanie dać tego człowiekowi¹⁰⁵⁸.

Wydaje się, że tradycja chrześcijańska nie tylko wytworzyła atmosferę i ukształtowała kulturę europejską w taki sposób, że możliwe było wypracowanie idei zrównoważonego rozwoju. Tradycja ta zdaje się być nawet w znacznej mierze zgodna z tą ideą¹⁰⁵⁹. Analizując treść idei zrównoważonego rozwoju, trudno oprzeć się wrażeniu, że u jej podstaw leżą wartości, które zajmują ważne miejsce także w chrześcijańskim systemie wartości. Chodzi tu przede wszystkim o solidarność, sprawiedliwość i odpowiedzialność. Idea ta ma na celu osią-

¹⁰⁵⁵ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO *Przyszość człowieka zależy od kultury* (2 czerwca 1980), „Więź” 267(1980)7-8, s. 5-18.

¹⁰⁵⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), w: M. Radwan (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, część 2*, Rzym-Lublin: RW KUL 1996, nr 28.

¹⁰⁵⁷ Por. UNESCO, *Karta Ziemi*, <www.kartaziemi.wordpress.com/tekst-karty-2>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także S. C. Rockefeller, *Christian Faith and Earth Charter Values*, „Dialog. A Journal of Theology” 40(2001)2, s. 132-133.

¹⁰⁵⁸ Por. Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju* (1 stycznia 2014), nr 1, nr 6, <w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvi-giornata-mondiale-pace-2014.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁰⁵⁹ Por. A. Papuziński, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju a nauka społeczna Kościoła*, s. 41-43.

gnięcie całościowej i wszechstronnej równowagi ziemskiego ekosystemu. Biorąc pod uwagę każdego człowieka i wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, ma prowadzić do osiągnięcia równowagi, która uwzględni zarówno płaszczyznę społeczną, ekonomiczną, jak i przyrodniczą. Oparty na takich zasadach projekt budowy zrównoważonego świata wydaje się zgodny ze społecznym nauczaniem Kościoła. Papież Paweł VI już w roku 1967 mówi o takim modelu rozwoju ludzkości, który nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego i nie godzi się na oddzielenie spraw ekonomicznych od tego, co ludzkie. Wskazuje też na niebezpieczeństwa odrębnego traktowania płaszczyzny społecznej i ekonomicznej. Zdaniem papieża autentyczny rozwój „winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka”¹⁰⁶⁰.

Idea zrównoważonego rozwoju podkreśla też znaczenie wewnątrz i międzypokoleniowej solidarności. Obecne pokolenie musi uwzględniać potrzeby przyszłych pokoleń, które są względem niego bezbronne. Nie mogą bowiem wyrazić swojego zdania poprzez udział w wyborach, nie mogą też kwestionować obecnych decyzji, ponieważ nie dysponują aktualnie żadnymi wpływami politycznymi, ani ekonomicznymi. Nie będą też w przyszłości mogły wyegzekwować długów, jakie zaciągnęły względem nich wcześniejsze pokolenia poprzez nieproporcjonalne zużycie ziemskich zasobów, do których oni także mają prawo¹⁰⁶¹. Tak szeroko rozumiana solidarność jest zgodna z tradycją chrześcijańską, w myśl której wszyscy tworzą jedną ludzką wspólnotę. Tradycja ta podkreśla, że braćmi są nie tylko ci, którzy przynależą do tej samej rodziny czy narodu: „Jeżeli w waszym kraju osiedli się przybysz, nie będziecie go uciskać. Przybysza, który się osiedlił wśród was, będziecie uważać za obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej” (Kpł 19,33-34). Jeszcze dobitniej o wzajemnej odpowiedzialności wszystkich ludzi za siebie mówi ewangeliczna perykopa o sędzi, którą Jezus konkluduje zdaniem: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25,45). Święty Jan zaś wskazuje, że warunkiem bycia chrześcijaninem jest braterska miłość względem każdego człowieka: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1J 4,20).

Z poczucia więzi i wzajemnej odpowiedzialności rodzi się solidarność, która przejawia się w sprawiedliwej dystrybucji dóbr. Temat ten jest obecnie żywo dyskutowany w kontekście budowy zrównoważonego świata. Chrześcijańska tradycja jest bardzo bliska tej idei. *Nowy Testament* mówi wielokrotnie,

że wspólnoty chrześcijańskie dzieliły się tym, co posiadały (Dz 2,44). Pomoc ubogim i potrzebującym nie ograniczała się jedynie do członków wspólnot chrześcijańskich. Chrześcijanie opiekowali się i dzielili się swymi zasobami także z niechrześcijanami (Mt 5,43-47). Wiele wskazuje na to, że w kontekście sprawiedliwej dystrybucji dóbr istnieje szczególna zbieżność tradycji chrześcijańskiej i idei zrównoważonego rozwoju. Dobrze ilustrują to kategorie ‘dobra wspólnego’ i ‘dobra globalnego’. Mocno zakorzeniona w nauce społecznej Kościoła kategoria ‘dobra wspólnego’¹⁰⁶² łączy się z obecną w koncepcji zrównoważonego rozwoju kategorią ‘dobra globalnego’¹⁰⁶³. Społeczna nauka Kościoła definiuje ‘dobro wspólne’ jako „sumę warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniem, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość – staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego. Każda grupa społeczna musi uwzględnić potrzeby i słuszne dążenia innych grup, co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej”¹⁰⁶⁴.

Chrześcijańskie ujęcie dobra wspólnego zakłada wspieranie godności i praw każdej osoby ludzkiej i zaangażowanie na rzecz pokoju, ochrony przyrody, sprawiedliwych systemów prawnych, zabezpieczenia społecznego w postaci pożywienia, mieszkania, pracy, edukacji, dostępu do kultury, zdrowia, wolności przemieszczania się, wolności słowa i wolności religijnej. Dokumenty ONZ wskazują zaś, że ‘dobra globalne’ to te zasoby naturalne, z których korzystają wszyscy bez wyjątku, to np. stabilny klimat, bioróżnorodność, czysta woda oraz powietrze. Wszystkie te dobra powinny być chronione i sprawiedliwie rozdzielane ponieważ w jednakowym stopniu należą do wszystkich¹⁰⁶⁵.

Z kategorii ‘dobra wspólnego’ i ‘dobra globalnego’ wywodzi się prawo każdego człowieka do korzystania z tych dóbr oraz obowiązek każdego człowieka do sprawiedliwego ich podziału. Chrześcijańskie ujęcie dystrybucji dóbr wychodzi poza proste dzielenie się z potrzebującymi, podkreśla bowiem konieczność sprawiedliwości, która powinna temu towarzyszyć. Obecne w społecznej nauce Kościoła rozróżnienie na sprawiedliwość zamienną (*justitia commutativa*)

¹⁰⁶² Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), Warszawa: Centrum Duszpasterstwa Archidiecezji Warszawskiej 2001, nr 55-59, nr 132-137; por. także Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991), Wrocław: „TUM” 1995, nr 13-14.

¹⁰⁶³ Por. I. Kaul, I. Grunberg, M. A. Stern (red.), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, New York: Oxford University Press 1999.

¹⁰⁶⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), nr 26.

¹⁰⁶⁵ Por. UNDEP, *Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, New York: United Nations Development Programme 2014, s. 111-151.

¹⁰⁶⁰ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26 marca 1967), Wrocław: „TUM” 1999, nr 14.

¹⁰⁶¹ Por. World Commission on Environment Development, *Our Common Future*, rozdz. 1, nr 25.

va) i sprawiedliwość rozdzielczą (*justitia distributiva*) uwrażliwia chrześcijan na sposób dystrybucji dóbr w ramach określonej wspólnoty, który w ujęciu chrześcijańskim winien preferować ubogich i potrzebujących w stosunku do bogatych i zaopatrzonych¹⁰⁶⁶.

Dokumenty ONZ nieco inaczej rozumieją pomoc potrzebującym i dystrybucję dóbr, niż ma to miejsce w społecznej nauce Kościoła. Wydaje się, że centralistyczne i biurokratyczne tendencje struktur międzynarodowych dążą do zapanowania nad wszystkimi procesami zmierzającymi do pomocy potrzebującym i budowy zrównoważonego świata. Natomiast w myśli społecznej Kościoła większą rolę przypisuje się zasadzie pomocniczości, która wprawdzie podkreśla konieczność zaangażowania się wszystkich zainteresowanych stron, ale zachęca do angażowania się przede wszystkim tych, których te kwestie najbardziej dotyczą i są w stanie sprostać pojawiającym się wyzwaniom¹⁰⁶⁷.

Wartością, która konstytuuje ideę zrównoważonego rozwoju jest szeroko rozumiana odpowiedzialność, rozciągająca się także na przyszłe pokolenia. Widać to wyraźnie w sformułowaniu definicji zrównoważonego rozwoju, jaką proponuje oenzyklopedyczny raport *Our Common Future*. Raport ten mówi bowiem o rozwoju wprowadzającym ograniczenia, dzięki którym możliwe będzie „zaspokojenie potrzeby obecnych i przyszłych”¹⁰⁶⁸, wyraża też przekonanie, że „ludzkość jest zdolna do rozwoju zrównoważonego, który zabezpiecza jej aktualne potrzeby, bez narażania zdolności przyszłych pokoleń do zaspakajania ich własnych potrzeb”¹⁰⁶⁹.

Nauczanie Kościoła na temat obowiązków chrześcijan względem ziemskiego ekosystemu także uwzględnia odpowiedzialność międzypokoleniową. Zaledwie kilka miesięcy po zatwierdzeniu raportu *Our Common Future* (4 sierpnia 1987), Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987) także podkreśla konieczność odpowiedzialności międzypokoleniowej. Papież zwraca uwagę na wyczerpywanie się zasobów naturalnych „z których część – jak się zwykło mówić – nie odnawia się. Używanie ich tak, jakby były niewyczerpalne, z nieograniczoną władzą, naraża na poważne niebezpieczeństwo możliwość korzystania z nich nie tylko przez obecne pokolenie, ale przede wszyst-

¹⁰⁶⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom 18, *Sprawiedliwość* (2-2 qu. 58-80), tłum. F. W. Bednarski, London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1970, zagadnienie 61, art. 1, s. 41.

¹⁰⁶⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), nr 85-86; por. także Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno* (15 maja 1931), Warszawa: Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej 2002, nr 80.

¹⁰⁶⁸ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, rozdz. 2, nr 1.

¹⁰⁶⁹ Tamże, rozdz. 1, nr 27; por. także W. M. Adams, S. Jeanrenaud (red.), *Transition to Sustainability: Towards a Humane and Diverse World*, Gland: IUCN 2008, s. 43.

kim przez przyszłe generacje”¹⁰⁷⁰. Zaś w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990 roku) Jan Paweł II mówi o powszechnym obowiązku odpowiedzialności za stan naszej planety: „Dlatego cała ludzka wspólnota – jednostki, państwa i organizacje międzynarodowe – ma obowiązek wykazania się na tym polu należną odpowiedzialnością”¹⁰⁷¹. Papież zwraca też uwagę, że nie wolno nam „podejmować żadnego działania w jednej dziedzinie ekosystemu bez uwzględnienia jego wpływu na inne dziedziny i ogólnie na jakość życia przyszłych pokoleń”¹⁰⁷². W podobnym duchu wypowiada się Benedykt XVI w encyklice *Caritas in Veritate*:

Człowiek interpretuje i kształtuje środowisko naturalne dzięki kulturze, która ze swej strony jest ukierunkowana przez odpowiedzialną wolność, wsłuchującą się w nakazy prawa moralnego. Dlatego projekty integralnego rozwoju ludzkiego nie mogą nie uwzględniać następnych pokoleń, ale należy kierować się w nich zasadą solidarności i sprawiedliwością międzypokoleniową, biorąc pod uwagę wielorakie dziedziny: ekologiczną, prawną, ekonomiczną, polityczną i kulturową¹⁰⁷³.

Najbardziej dobitna wypowiedź Benedykta XVI na temat solidarności międzypokoleniowej pochodzi z Orędzia na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 2010 roku. Podkreśla on tam zarówno konieczność naszej wdzięczności względem tych, którzy nas poprzedzili, zostawiając nam bogate dziedzictwo, jak i wskazuje nasze zobowiązania względem tych, którzy przyjdą po nas.

Pilną kwestią zdaje się pozyskanie lojalnej solidarności międzypokoleniowej. Kosztami związanymi z wykorzystywaniem wspólnych zasobów naturalnych nie mogą zostać obciążone przyszłe pokolenia: «My, którzy jesteśmy spadkobiercami minionych wieków i którzy zbieraliśmy owoce pracy ludzi nam współczesnych, mamy zobowiązania wobec wszystkich ludzi. Z tej przyczyny nie godzi się nam poniechać wszelkiej troski o tych, przez których po naszej śmierci rozszerzać się będzie na przyszłość rodzina ludzka. Wzajemne powiązanie wszystkich ludzi, które jest faktem, nie tylko przynosi nam dobrodziejstwa, ale również rodzi obowiązki. Chodzi o odpowiedzialność, jaką obecne pokolenia ponoszą wobec przyszłych pokoleń, o odpowiedzialność dotyczącą również poszczególnych państw

¹⁰⁷⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), nr 34.

¹⁰⁷¹ Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (1 stycznia 1990), „Zielony Zeszyt REFA” 2005, nr 6.

¹⁰⁷² Tamże.

¹⁰⁷³ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate* (29 czerwca 2009), Wrocław: „TUM” 2010, nr 48.

i wspólnoty międzynarodowej»... Kryzys ekologiczny ukazuje pilną potrzebę solidarności, która będzie się wyrażała w przestrzeni i w czasie¹⁰⁷⁴.

Papież Franciszek potwierdza i rozwija nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI na temat odpowiedzialności międzypokoleniowej. W adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* (2013) mówi o więzi łączącej człowieka ze wszystkimi żyjącymi istotami, podkreśla jego odpowiedzialność za stworzony świat i przestrzega przed zachłannym wykorzystywaniem przyrody, które rzutuje na życie obecnego i przyszłych pokoleń.

Są także inne istoty słabe i bezbronne, które niejednokrotnie pozostają na łasce interesów ekonomicznych lub bezwzględnego wyzysku. Mam na myśli całe stworzenie. Jako istoty ludzkie, nie tylko czerpiemy zeń zyski, ale jesteśmy stróżami innych stworzeń. Poprzez naszą rzeczywistość cielesną Bóg złączył nas tak ściśle z otaczającym światem, że pustynnienie ziemi jest niejako chorobą dotykającą wszystkich, i możemy ubolewać nad wymarciem jakiegoś gatunku jak nad swoim okaleczeniem. Nie dopuścimy do tego, aby pozostały po nas na ziemi znaki zniszczenia i śmierci, wyrządzające szkodę naszemu życiu i życiu przyszłych pokoleń¹⁰⁷⁵.

Ukazane powyżej chrześcijańskie inspiracje idei zrównoważonego rozwoju oraz zbieżność myśli chrześcijańskiej z tą ideą, wskazują na zgodność tradycji chrześcijańskiej z najważniejszą współczesną strategią przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu. Stanowi to ważny argument w toczącej się debacie na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Nie da się wprawdzie jednoznacznie wskazać związków przyczynowych pomiędzy poszczególnymi elementami tradycji chrześcijańskiej i ideą zrównoważonego rozwoju, oczywiste wydaje się jednak, że cele i wartości, jakie legły u podstaw tej idei są od wieków żywo obecne w głównym nurcie myśli chrześcijańskiej. Zaś współczesna nauka Kościoła wręcz dopełnia ideę zrównoważonego rozwoju poprzez ukazanie jej religijnych podstaw i wskazanie wiernym duchowych motywacji do jej akceptacji i implementacji.

Ukazanie związku łączącego ideę zrównoważonego rozwoju z chrześcijaństwem¹⁰⁷⁶, a nawet szerzej – z historycznym dziedzictwem kultury europejskiej,

¹⁰⁷⁴ Benedykt XVI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (1 stycznia 2010), „L'Osservatore Romano” (2010)1, nr 8.

¹⁰⁷⁵ Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2014, nr 215.

¹⁰⁷⁶ Por. J. McDaniel, *God, Sustainability, and Beauty*, „Journal of Religion and Society” (2008) Supplement Series 3, s. 117.

pozwała nie tylko lepiej zrozumieć tę ideę, ale także bardziej skutecznie niż dotąd ją spożytkować. Wiele bowiem zdaje się wskazywać, że idea ta jest dziś propagowana bez uwzględnienia jej głębokich źródeł cywilizacji zachodniej i traktowana jako *ad hoc* proponowane antidotum na problemy środowiskowe naszych czasów¹⁰⁷⁷. Wbrew opinii wielu uczestników debaty nad *tezą Lynna White'a*, chrześcijaństwo nie tylko nie jest głównym winowajcą współczesnego kryzysu ekologicznego, ale staje się ważnym sprzymierzeńcem w jego przewycięzeniu¹⁰⁷⁸.

5. 1. 2. Z uwzględnieniem moralnego wymiaru kwestii ekologicznej

Inną propozycją przewycięzenia sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej jest wskazanie jej moralnego wymiaru. Pozwala to nie tylko dostrzec subtelne warstwy toczącej się debaty, ale także stanowi ważny punkt odniesienia oraz znaczący argument w kształtowaniu ekologicznej mentalności i zrównoważonego stylu życia wśród dwóch miliardów chrześcijan zamieszkujących naszą planetę.

Moralny wymiar kwestii ekologicznej ujmowany jest w tradycji chrześcijańskiej szeroko. Tradycja ta wskazuje bowiem zarówno na moralny wymiar źródeł kryzysu, jak i na moralny wymiar prób jego przewycięzania. Chrześcijaństwo głosi, że zakłócona grzechem harmonia człowieka z Bogiem spowodowała zakłócenie harmonii człowieka z przyrodą, z drugim człowiekiem, a nawet wprowadziła zamęt w nim samym. Zakłócenie pierwotnych więzi człowieka z przyrodą, lub wręcz ich zerwanie, doprowadziło do degradacji świata, która przyjęła postać współczesnego kryzysu ekologicznego. Wraz z narastaniem refleksji nad kryzysem ekologicznym, zaczęto dostrzegać i wskazywać moralny wymiar ludzkich odniesień do przyrody. Współczesne analizy prowadzone w ramach antropocentrycznej etyki tradycyjnej, z którą identyfikuje się główny nurt tradycji chrześcijańskiej, pozwalają rozszerzyć zakres przedmiotowy tej etyki o relacje względem istot pozaludzkich i podkreślić w ten sposób moralny wymiar ludzkich odniesień do przyrody. Wykroczenia wobec niej określa się nawet jako ‘grzech ekologiczny’, a właściwą postawę wobec przyrody określa się jako ‘ekosprawiedliwość’. Ta ostatnia także wydaje się czerpać inspiracje z tradycji chrześcijańskiej i być zbieżna ze społeczną nauką Kościoła.

Jedną z pierwszych współczesnych prób zwrócenia uwagi na moralny wymiar kwestii ekologicznej podjął Walter Lowdermilk. W latach 40. XX w. prowa-

¹⁰⁷⁷ Por. Z. Łepko, R. F. Sadowski, *Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen*, s. 24.

¹⁰⁷⁸ Por. G. T. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, s. 152-177; por. także G. T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*, New York: W. W. Norton 2006.

dził on badania na temat stanu środowiska przyrodniczego na Bliskim Wschodzie w okresie upadku cywilizacji przednowożytnych. W wyniku tych badań dostrzegł potrzebę podkreślenia moralnego wymiaru stosunku człowieka do przyrody. W artykule zatytułowanym *The Eleventh Commandment* wyraził rozczarowanie tym, że podczas czterdziestoletniej wędrówki Izraela po pustyni, Mojżesz nie dostrzegł potrzeby wprowadzenia przykazania, które regulowałoby odpowiedzialność człowieka za przyrodę i tym samym poszerzałoby przestrzeń jego odpowiedzialności. Zdaniem Lowdermilka tradycyjny zakres odpowiedzialności człowieka względem Stwórcy i innych ludzi powinien być poszerzony o odpowiedzialność względem Matki Ziemi. Postulowane przez niego jedenaste przykazanie miało stać na straży takiej właśnie odpowiedzialności. Walter Lowdermilk zaproponował następujący kształt tego przykazania:

XI. Oddziedziczysz świętą ziemię jako wierny władca, ochraniając jej zasoby i płodność z pokolenia na pokolenie. Będziesz ochraniał pola przed erozją, będziesz ochraniał płynące wody przed wyschnięciem, będziesz ochraniał lasy przed dewastacją i wzgórza przed nadmiernym wypasaniem trzody, tak by twoi potomkowie cieszyli się obfitością. Jeśli którekolwiek 'będziesz' odrzucisz w swoim władzowaniu ziemią, wówczas żyzne pola staną się bezpłodną kamienistą glebą, a rzeki staną się korytami ścieków, liczba twoich potomków zmniejszy się, będą żyć w nędzy lub zupełnie znikną z powierzchni ziemi¹⁰⁷⁹.

Moralny wymiar ludzkich odniesień do przyrody jest wyraźnie obecny w społecznym nauczaniu Kościoła. Już Paweł VI głosił, że współczesny człowiek coraz wyraźniej uświadamia sobie skutki nierozważnego wykorzystywania przyrody, które prowadzi do jej zniszczenia, a w konsekwencji obraca się przeciw samemu człowiekowi¹⁰⁸⁰. Zaś Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987), omawiając współczesny postęp, wskazuje na jego moralny wymiar oraz zwraca uwagę na cenę, jaką płaci za to przyroda. Papież wymienia trzy powody, dla których człowiek powinien szanować przyrodę. Po pierwsze – jak zauważa Jan Paweł II – człowiek nie dysponuje nieograniczonym prawem dowolnego wykorzystywania ożywionej i nieożywionej przyrody. Wręcz przeciwnie, uwzględniając naturę wszystkich bytów oraz wzajemne ich powiązanie w uporządkowany system (kosmos), powinien troszczyć się o jego dobry stan.

¹⁰⁷⁹ W. C. Lowdermilk, *The Eleventh Commandment*, s. 12. Do pomysłu Lowdermilka w połowie lat 80. XX w. nawiązał Marshall Massey, postulując nowy dekalog, który uwzględniłby odpowiedzialność człowieka względem przyrody. Por. M. Massey, *A New Decalogue*, w: S. McDonagh, *The Greening of the Church*, s. 204-206.

¹⁰⁸⁰ Por. Paweł VI, List Apostolski *Octogesima adveniens* (14 maja 1971), w: M. Radwan (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, część 1, Rzym-Lublin: RW KUL 1996, nr 21.

Po drugie, jak podkreśla papież, człowiek musi zdać sobie sprawę z ograniczoności zasobów, jakimi dysponuje oraz praw do tych zasobów, jakie posiadają przyszłe pokolenia. Trzecim powodem, dla którego człowiek powinien szanować przyrodę, jest zależność kondycji człowieka od kondycji przyrody. Zanieczyszczenie środowiska przyrodniczego wpływa bowiem pośrednio i bezpośrednio na zdrowie człowieka. Tym samym papież zwraca uwagę na moralne konsekwencje nadużyć względem przyrody oraz wskazuje na obecność moralnych ograniczeń w korzystaniu z niej. „Ograniczenie nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie «spożywania owocu drzewa» (por. Rdz 2,16-17) jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani prawom nie tylko biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać”¹⁰⁸¹. Zaś w orędziu z 1 stycznia 1990 roku na Światowy Dzień Pokoju całą drugą część tego dokumentu tytułuje *Kryzys ekologiczny jako problem moralny* i omawia w niej moralny wymiar zastosowania techniki oraz szacunku do życia.

Pewne elementy aktualnego kryzysu ekologicznego świadczą o tym, iż jest on problemem moralnym. Należy wśród nich wymienić przede wszystkim bezkrytyczne zastosowanie w praktyce zdobyczy naukowych i technologicznych... nie można podejmować żadnego działania w jednej dziedzinie ekosystemu bez uwzględnienia jego wpływu na inne dziedziny i ogólnie na jakość życia przyszłych pokoleń... Najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku dla życia, który charakteryzuje wiele zachowań sprzecznych z zasadami ochrony środowiska. Zdarza się często, że potrzeby produkcji przeważają nad godnością pracownika, a interesy ekonomiczne biorą górę nad dobrem jednostek czy nawet całych społeczności¹⁰⁸².

W homilii wygłoszonej 12 czerwca 1999 roku w Zamościu papież ponownie mówi o moralnym wymiarze wszelkich działań osoby ludzkiej i wskazuje wprost na moralny wymiar działań człowieka względem przyrody. Papież stwierdza nawet, że w niektórych sytuacjach nieodpowiedzialne działania człowieka skutkują 'ciężkim grzechem' przeciwko środowisku naturalnemu.

Degradacja środowiska godzi w dobro stworzenia ofiarowane człowiekowi przez Boga-Stwórcę jako nieodzowne dla jego życia i rozwoju. Istnieje powinność należytego korzystania z tego daru w duchu wdzięczności i szacunku [z każdego daru,

¹⁰⁸¹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), nr 34.

¹⁰⁸² Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (1 stycznia 1990), nr 6-7.

również i z tego, którym jest dzisiejszy deszcz]. Z drugiej zaś strony świadomość, że dar ten przeznaczony jest dla wszystkich ludzi, stanowi dobro wspólne, rodzi również właściwe zobowiązanie względem drugiego człowieka. Dlatego też uznać trzeba, że wszelkie działania, które nie uwzględniają prawa Boga do swego dzieła, jak i prawa człowieka obdarowanego przez Stwórcę, sprzeciwiają się przykazaniu miłości. (...) Trzeba zatem uświadomić sobie, że istnieje *ciężki grzech* [podkreślenie – RS] przeciwko środowisku naturalnemu obciążający nasze sumienia, rodzący poważną odpowiedzialność przed Bogiem-Stwórcą¹⁰⁸³.

Myśl o moralnym wymiarze ludzkich odniesień do przyrody rozwijają kolejni papieże. Benedykt XVI w encyklice *Caritas in Veritate* (2009) zwraca uwagę na ścisły związek pomiędzy rozwojem naszej cywilizacji, a powinnościami człowieka względem środowiska naturalnego. Papież uczy, że dla chrześcijanina przyroda jest cudownym stworzeniem, z której może on odpowiedzialnie korzystać dla zaspokojenia swych uprawnionych potrzeb materialnych i duchowych. Bóg jednak nakłada na człowieka obowiązek poszanowania wewnętrznej równowagi całego stworzenia¹⁰⁸⁴. Benedykt XVI podkreśla, że kryzysu ekologicznego nie można rozwiązywać w oderwaniu od ściśle powiązanych z nim kwestii, a szczególnie samej koncepcji rozwoju, wizji człowieka oraz jego relacji względem innych ludzi i przyrody. Papież stwierdza bowiem, że aktualny stan 'zdrowia ekologicznego' naszej planety jest pochodną kulturowego i moralnego kryzysu człowieka¹⁰⁸⁵. Papież Franciszek potwierdza nauczanie swoich poprzedników i już w homilii wygłoszonej podczas inauguracji swojego pontyfikatu podejmuje zagadnienie troski o środowisko. Mówi wówczas o powinnościach człowieka względem przyrody. „Chodzi o opiekę nad całą rzeczywistością stworzoną, pięknem stworzenia, jak nam to mówi *Księga Rodzaju* i jak to nam ukazał św. Franciszek z Asyżu: to poszanowanie każdego Bożego stworzenia oraz środowiska, w którym żyjemy”¹⁰⁸⁶.

Myśl chrześcijańska szeroko ujmuje moralny wymiar relacji człowieka do przyrody. Konsekwentnie wskazuje bowiem na moralne konsekwencje zaniechań i wykroczeń przeciw powinnościom człowieka w tym względzie oraz na moralny obowiązek ich naprawienia. Stąd wypowiedzi na temat tzw. grzechów

¹⁰⁸³ Jan Paweł II, Homilia *Tu śpiew ptaków brzmi po polsku...* (12 czerwca 1999), „Zielony Zeszyt REFA” 2005, s. 53.

¹⁰⁸⁴ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate* (29 czerwca 2009), nr 48.

¹⁰⁸⁵ Por. Benedykt XVI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (1 stycznia 2010), nr 5.

¹⁰⁸⁶ Franciszek, *Homilia wygłoszona podczas mszy św. na rozpoczęcie pontyfikatu* (19 marca 2013), <w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

ekologicznych i konieczności 'ekologicznego nawrócenia', któremu powinny towarzyszyć 'ekologiczna skrucha' i 'ekologiczne zadośćuczynienie'¹⁰⁸⁷.

Jednym z pierwszych oficjalnych nawiązań do pojęcia 'grzechu ekologicznego' jest wypowiedź Jana Pawła II w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1990 roku. Papież, nawiązując tam do biblijnego obrazu pierwszych rodziców, mówi o grzechu, który zakłócił wewnętrzny ład w stosunkach człowieka z całym stworzeniem. Przypomina też, że ludzki grzech nie tylko spowodował alienację człowieka, śmierć i bratobójstwo, ale także bunt przyrody przeciw człowiekowi¹⁰⁸⁸. Zaś Bartłomiej I, prawosławny patriarcha Konstantynopola, w swym wystąpieniu z 8 listopada 1997 roku już bardzo jednoznacznie określił grzechem nadużycia człowieka względem przyrody.

Popełnienie przestępstwa przeciwko środowisku naturalnemu jest grzechem... powodowanie wymierania gatunków i niszczenie biologicznej różnorodności boskiego stworzenia... degradacja integralności Ziemi przez zmiany klimatyczne, odzieranie Ziemi z naturalnych lasów lub niszczenie jej podmokłych obszarów... by zanieczyścić wody Ziemi, jej łądy, jej powietrze i jej życie poprzez trujące substancje – jest grzechem¹⁰⁸⁹.

W podobnym duchu wypowiedzieli się papież Franciszek i patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I we wspólnej deklaracji ogłoszonej w maju 2014 r. w Jerozolimie: „Dlatego ze skruchą przyznajemy, że nasza planeta jest źle traktowana, co jest równoznaczne z grzechem w oczach Boga”¹⁰⁹⁰.

Użycie terminu 'grzech' potwierdza, że zagadnienie to ma priorytetową wagę, jest istotne nie tylko dla stanu przyrody, ale także dla stanu ludzkiego sumienia. Grzech ekologiczny jest bowiem wykroczeniem przeciwko odpowiedzialności za świat, jaką Stwórca powierzył człowiekowi¹⁰⁹¹. Do moralnej winy

¹⁰⁸⁷ Por. W. H. Becker, *Ecological sin*, "Theology Today" 49(1992)2, s. 152-164; por. także J. Bajda, *Grzech ekologiczny*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, s. 222-242; A. Cohen-Kiener, *Claiming Earth as Common Ground: The Ecological Crisis Through The Lens of Faith*, Woodstock: SkyLight Paths Publishing 2009, s. 129-145.

¹⁰⁸⁸ Por. Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (1 stycznia 1990), nr 3.

¹⁰⁸⁹ Bartholomew I, *Address of His Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Environmental Symposium* (Santa Barbara, 8 listopada 1997) cyt. za S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2006, s. 13.

¹⁰⁹⁰ Franciszek, Bartłomiej I, Deklaracja *Ku pełnej jedności* (Jerozolima: 25 maja 2014), nr 6, <w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html>, (data dostępu 30.12.2014).

¹⁰⁹¹ Por. W. Irek, *«Zielona Religia» Czy solidarność człowieka z przyrodą?*, „Wrocławski Przegląd

z powodu nadużyć względem przyrody papież Franciszek nawiązał także podczas spotkania z przedstawicielami świata pracy. Stwierdził wówczas, że sposób i zakres eksploatacji przyrody jest jednym z największych wyzwań współczesności. Jego zdaniem należy tak zmienić koncepcję postępu, by uwzględniała kondycję przyrody. Mówiąc o powszechnej degradacji przyrody, papież stwierdził: „Eksploatowanie ziemi zamiast takiego jej uprawiania, które pozwala, by obdarzała nas ona swymi bogactwami, jest naszym grzechem”¹⁰⁹².

Świadomość moralnego wymiaru ludzkich odniesień do przyrody jest obecnie powszechna. Oprócz wypowiedzi liderów religijnych na temat grzeszności wykroczeń względem środowiska naturalnego, mamy do czynienia z licznymi informacjami w mass mediach na ten temat. Duże poruszenie wywołała np. wypowiedź przedstawiciela watykańskiej Penitencjarii Apostolskiej na temat tzw. grzechów społecznych. W opublikowanej w „L'Osservatore Romano” z 10 marca 2008 r. wypowiedzi, biskup Gianfranco Girotti zwraca uwagę, że w dobie globalizacji konsekwencje ludzkich zachowań mają coraz bardziej społeczny wymiar. Wśród siedmiu grzechów społecznych wymienia on zanieczyszczanie środowiska naturalnego. Wypowiedź ta była szeroko komentowana przez największe stacje telewizyjne i radiowe na całym świecie¹⁰⁹³.

W tradycji chrześcijańskiej świadomość grzechu jest ważna, ale nie wyczerpuje kroków prowadzących do nawrócenia. Grzesznik po refleksji nad swym postępowaniem, wyrażeniu żalu za wyrządzoną krzywdę, postanowieniu poprawy i wyznaniu grzechu, zobowiązany jest do zadośćuczynienia za wyrządzone zło. Dopiero taka zmiana stylu postępowania człowieka może być uznana za nawrócenie. Do tego obrazu nawiązuje papież Jan Paweł II, który mówi o konieczności ‘nawrócenia ekologicznego’. Podczas audiencji generalnej w dniu 17 stycznia 2001 roku zwraca uwagę na wielką potrzebę powszechnej zmiany stylu obecności człowieka w świecie. „Trzeba więc wspierać i zachęcać do «nawrócenia ekologicznego», które w ostatnich dziesięcioleciach sprawiło, że ludzkość stała się bardziej wrażliwa na niebezpieczeństwo katastrofy, do jakiej zmierzaliśmy. Człowiek przestał być «włodarzem» Stwórcy, a stał się niezależnym despota, który zaczyna rozumieć, że musi się zatrzymać u progu przepaści ...”¹⁰⁹⁴. Papież

Teologiczny” 16(2008)2, s. 114; por. także J. I. Kureethadam, *Ceration in Crisis. Science, Ethics, Theology*, Maryknoll: Orbis Boosk 2014, s. 329-363.

¹⁰⁹² Francis, *Meeting with the World of Labour and Industry* (5 lipca 2014), <w2. vatican. va/content/francesco/en/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140705_molise-mondo-del-lavoro.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁰⁹³ Por. I. Monk, *Seven Deadly Sins for the Modern Age*, „PRWeek” z 21.03.2008, s. 16; por. także D. Willey, *Fewer Confessions and New Sins*, BBC News – Rome z 10. 03. 2008, <http://news. bbc. co. uk/2/hi/europe/7287071. stm>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁰⁹⁴ John Paul II, General Audience *God Made Man the Steward of Creation* (17 stycznia 2001), nr 4,

ponownie podjął temat ‘ekologicznego nawrócenia’ kilka lat później, wskazując na obowiązek pasterzy Kościoła, którzy powinni kształtować wśród wiernych właściwe relacje do przyrody.

Jest oczywiste, że stawką w grze jest nie tylko ekologia w wymiarze fizycznym, czyli nastawiona na ochronę habitatu różnych żywych stworzeń, ale także ekologia ludzka, która chroni radykalne dobro życia we wszystkich jego przejawach i przygotowuje dla przyszłych pokoleń środowisko możliwie najbardziej zbliżone do planu Stwórcy. Istnieje więc potrzeba *nawrócenia ekologicznego* [podkreślenie – RS], do którego biskupi będą się przyczyniać, ucząc człowieka właściwej relacji z przyrodą. W świetle nauczania o Bogu Ojcu, Stworzycielu nieba i ziemi, jest to relacja «służebna»: człowiek znajduje się bowiem w sercu stworzenia jako sługa Stwórcy¹⁰⁹⁵.

Podkreślanie moralnego wymiaru relacji człowieka do przyrody, nazywane ‘grzechem ekologicznym’ wykroczeń w tym względzie oraz wzywianie do ‘ekologicznego nawrócenia’ prowadzi do wypracowania właściwych odniesień człowieka do środowiska naturalnego. Kształtowane w ten sposób przez chrześcijaństwo odpowiedzialne relacje człowieka względem świata są zgodne z koncepcją ekosprawiedliwości, która od lat 70. XX w. jest obecna w myśli ekofilozoficznej. Koncepcja ta, nawiązując do tradycyjnej koncepcji sprawiedliwości (zarezerwowanej do relacji międzyosobowych), rozszerza swój zakres przedmiotowy o relacje do przyrody jako takiej i współtworzących ją elementów¹⁰⁹⁶.

Ekosprawiedliwość (*eco-justice*), jak uważają niektórzy, wyrosła z inspiracji chrześcijańskiej. Powiązanie etycznej refleksji na temat środowiska przyrodniczego i zagadnień społecznych zaowocowało szerokim zainteresowaniem ekosprawiedliwością, która przestała być przedmiotem badań poszczególnych ekoteologów chrześcijańskich, a stała się ważnym tematem podejmowanym przez oficjalnych przedstawicieli wielu kościołów chrześcijańskich¹⁰⁹⁷. Dieter T. Hassel uważa, że już po pierwszym Dniu Ziemi (1970) grupa chrześcijańskich

<www. vatican. va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en. html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹⁰⁹⁵ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16 października 2003), Wrocław: „TUM” 2003, nr 70.

¹⁰⁹⁶ Por. W. E. Gibson, *Eco-Justice: What Is It?*, w: W. E. Gibson (red.), *Eco-Justice. The Unfinished Journey*, Albany: State University of New York Press 2004, s. 24; por. także L. J. Biskowski, *Ecojustice*, w: M. Bortman et al. (red.), *Environmental Encyclopedia*, tom 1, Detroit: Thomson/Gale 2003, s. 414.

¹⁰⁹⁷ Por. P. W. Bakken et al., *Ecology, Justice, and Christian Faith: a Critical Guide to the Literature*, Westport: Greenwood Press 1995, s. xi; por. także W. Jenkins, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2008, s. 61-75.

etyków środowiskowych, zrzeszająca przedstawicieli różnych denominacji chrześcijańskich w Ameryce Północnej, uczyniła z ekosprawiedliwości ważny przedmiot badań. Duchowny episkopalny Norman Faramelli wskazał zaś, że dla skutecznego rozwiązywania narastającego kryzysu ekologicznego niezbędne jest łączne podejmowanie zagadnienia biedy i niszczenia środowiska. Wzajemne przeciwstawianie sobie tych zagadnień jest – jego zdaniem – poważnym błędem, który uniemożliwia dostrzeżenie złożoności kryzysu ekologicznego i znalezienie adekwatnej strategii jego przewycięzenia¹⁰⁹⁸. Jego opinia nie była jednak powszechnie podzielana w kręgach chrześcijańskich aktywistów środowiskowych. Sytuacja zmieniła się wraz z zaangażowaniem się w tę kwestię dwóch liderów Kościoła Baptystów: Richarda Jonesa i Owena D. Owensa, którzy wprowadzili termin *eco-justice*. Przyczyniło się to do powstania na Cornell University grupy inspirowanej tradycją chrześcijańską, która pod przewodnictwem prezbiteriańskiego etyka społecznego Williama E. Gibsona rozpoczęła w roku 1973 trwający do dziś Eco-Justice Project and Network (EJPN). Owocem badań prowadzonych w ramach tego projektu jest szereg publikacji, które podejmują takie zagadnienia, jak: troska o przyrodę, sprawiedliwość i wiara, uwzględniając przy tym ich wzajemne powiązania¹⁰⁹⁹.

Zbieżność ekosprawiedliwości z myślą chrześcijańską nie polega tylko na tym, że u jej początków legły chrześcijańskie inspiracje oraz grono etyków społecznych wrażliwych na kwestie ekologiczne, dla których tradycja chrześcijańska była ważnym punktem odniesienia. O ścisłym związku ekosprawiedliwości z chrześcijaństwem najlepiej świadczą wartości, które stanowią jej fundament. Koncepcja ekosprawiedliwości wyraża bowiem religijnie osadzoną moralną postawę szacunku i sprawiedliwości względem całego stworzenia, tzn. człowieka i wszystkich istot pozaludzkich. Dieter T. Hassel, opisując etykę odwołującą się do ekosprawiedliwości, wskazuje na cztery podstawowe normy, które ją ukształtowały: (1) solidarność ze wszystkimi ludźmi i istotami tworzącymi ziemską wspólnotę życia; (2) ekologiczną zrównoważoność (*ecological sustainability*), która wyraża się takim stylem życia i pracy człowieka, który dzięki wykorzystaniu przyjaznej człowiekowi i środowisku technologii pozwala życiu rozwijać się; (3) wystarczalność jako standard zorganizowanej wymiany dóbr oraz (4) społecznie sprawiedliwy udział w decyzjach na temat pozyskiwania środków niezbędnych do życia i zarządzania wspólnotą życia dla dobra wszystkich i każdego¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁸ Por. N. Faramelli, *Ecological Responsibility and Economic Justice*, „Andover Newton Quarterly” 11(1970)2, s. 81-93.

¹⁰⁹⁹ Por. D. T. Hassel, *Eco-Justice Ethics. A Brief Overview*, w: A. Sharma (red.), *The World's Religions. A Contemporary Reader*, Minneapolis: Fortress Press 2011, s. 182-183.

¹¹⁰⁰ Por. tamże, s. 183; por. także D. Cowdin, *The Moral Status of Otherkind in Christian Ethics*,

Hassel jest przekonany, że wskazane normy są zgodne z chrześcijańskim systemem wartości, co więcej, mają swe źródła w *Biblii*. Uzasadniając swoją opinię, wskazuje na biblijne przymierze, jakie Bóg zawarł z całym stworzeniem: „Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi” (Rdz 9,9-10). Kluczowe dla podkreślenia moralnych powinności człowieka względem potrzebujących są biblijne fragmenty na temat troski o ubogich, szabatowego wypoczynku ludzi i zwierząt, okresowego nieuprawiania ziemi i darowania długów z okazji lat jubileuszowych¹¹⁰¹. Tradycja judeochrześcijańska uczy, że człowiek wraz ze wszystkimi stworzeniami stanowi jedno ziemskie domostwo (*oikos*), które domaga się ekonomii (*oikonomia*) rzetelnie uwzględniającej ekologiczne i społeczne władanie (*oikonomos*)¹¹⁰².

Począwszy od roku 1979 starania protestanckich i prawosławnych wspólnot kościelnych zrzeszonych w Światowej Radzie Kościołów wsparł Kościół katolicki, który przyłączył się do promocji idei ekosprawiedliwości. Od tego momentu wszyscy chrześcijanie jednym głosem mówią o ekosprawiedliwości. Dobrym przykładem wspólnych chrześcijańskich inicjatyw w tym względzie jest orędzie, jakie w dniu Zesłania Ducha Świętego (7 czerwca 1992) wystosowali przedstawiciele Światowej Rady Kościołów oraz Kościoła katolickiego do uczestników Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro. Zakończenie tego orędzia podkreśla złożoność współczesnego kryzysu ekologicznego oraz konieczność komplementarnego podejścia do problemów społecznych i środowiskowych. „Duch Święty poucza nas aby najpierw iść do tych miejsc, gdzie Kościół i stworzenie najbardziej cierpi, do tych przygnębiających miejsc, gdzie płacz ludzi i płacz Ziemi mieszą się w jedno. Spotkamy tam Jezusa, który poszedł tam przed nami z solidarnością i uzdrowieniem”¹¹⁰³.

Tradycja chrześcijańska, z której – jak uważają niektórzy – wyrosła koncepcja ekosprawiedliwości nie wyczerpuje wszystkich inspiracji, które kształtują tę koncepcję. Obecnie refleksja nad ekosprawiedliwością odbywa się w bardzo różnych środowiskach, zarówno religijnych, jak i niereligijnych. Podkreślić należy

w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 278.

¹¹⁰¹ Por. *Księga Wyjścia* rozdz. 23; *Księga Kapłańska* rozdz. 19 i 25; *Księga Powtórzonego Prawa* rozdz. 15.

¹¹⁰² Por. D. T. Hassel, *Eco-Justice Ethics. A Brief Overview*, s. 184.

¹¹⁰³ World Council of Churches Delegation, *Letter to the Churches* (Baixada Fluminense, 7 czerwca 1992), w: W. Granberg-Michaelson (red.), *Redeeming the Creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches*, Geneva: WCC Publications 1992, s. 73.

jednak zbieżność myśli chrześcijańskiej z tą koncepcją oraz fundującymi ją zasadami¹¹⁰⁴. Na uwagę zasługują liczne chrześcijańskie inicjatywy, które mają na celu wprowadzanie w życie ekosprawiedliwości. Przykładowo, Narodowa Rada Kościołów USA zrzeszająca 36 denominacji protestanckich i prawosławnych, z którymi identyfikuje się ponad 120 tysięcy parafii, mobilizuje swych wiernych do konkretnych działań na rzecz środowiska przy jednoczesnym uwzględnieniu problemów społecznych. Z inicjatywy tej organizacji w roku 1980 powołano do życia Eco-Justice Working Group dla koordynacji i animacji działań amerykańskich chrześcijan na rzecz problemów środowiska¹¹⁰⁵. Podobna inicjatywa została podjęta przez wspólnoty chrześcijańskie w Afryce, które powołały do życia Environmental Justice Networking Forum przed zbliżającym się Szczytem Ziemi w Johannesburgu (2002)¹¹⁰⁶.

Chrześcijańskie zaangażowanie w ideę ekosprawiedliwości dobrze ilustruje propozycja Larry'ego Rasmussena, który analizując współczesne zagrożenia ekologiczne, mówi o konieczności komplementarnego ujmowania złożonych przyczyn kryzysu ekologicznego. Ponadto wskazuje on na związek kwestii społecznej, która jego zdaniem w istocie dotyczy zagadnienia sprawiedliwości społecznej oraz kwestii ekologicznej, która w swej istocie dotyczy zasady zrównoważonego rozwoju. Uważa, że obie te kwestie muszą być ujmowane jednocześnie jako globalne zagadnienie ekosprawiedliwości. Koniecznym warunkiem powodzenia tego ujęcia jest jednak dokonanie w naszej cywilizacji daleko idących zmian¹¹⁰⁷.

Zdaniem Rasmussena chrześcijaństwo jest ważnym partnerem, który dysponuje pozytywną siłą w dokonywaniu tych zmian i budowaniu stabilnej przyszłości człowieka na Ziemi. Chrześcijaństwo może bowiem istotnie przyczynić się do przejścia od współczesnego niezrównoważonego świata, do przyszłego świata zrównoważonego. Rasmussen wyróżnia aż osiem rodzajów przemian, które muszą się w tym celu dokonać: przemiana ekonomiczna, przemiana społeczna, przemiana instytucjonalna, przemiana informatyczna, przemiana demograficzna, przemiana technologiczna, przemiana moralna i przemiana religijna. Kościół i inne wspólnoty religijne mogą pomóc w zaprowadzaniu ekosprawiedliwości poprzez ukazywanie Ziemi jako jednej wielkiej wspólno-

¹¹⁰⁴ Por. E. M. Conradie, *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*, Stellenbosch: Sun Press 2006, s. 90.

¹¹⁰⁵ Por. National Council of the Churches of Christ in the USA, *National Council of Churches Eco-Justice Programs*, <http://fore.research.yale.edu/religion/christianity/projects/ncc_ej/>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁰⁶ Por. E. M. Conradie, *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*, Stellenbosch: Sun Press 2006, s. 25.

¹¹⁰⁷ Por. L. L. Rasmussen, *Global Eco-Justice: The Church's Mission in Urban Society*, s. 519.

ty życia. Ten zasadniczy cel powinien być realizowany zarówno poprzez działania natychmiastowe, jak i działania o charakterze dalekosiężnym. Działania natychmiastowe – zdaniem Rasmussena – powinny polegać na wskazywaniu wiernym negatywnych efektów globalnej ekonomii na życie najbliższego sąsiedztwa i poszukiwanie lokalnych rozwiązań, które stopniowo uczynią z lokalnej społeczności wspólnotą zrównoważoną. Działania dalekosiężne chrześcijaństwa powinny zaś być realizowane poprzez liturgię, refleksję teologiczną, edukację i działania praktyczne. Celem wszystkich tych aktywności powinno być kształtowanie świadomości przynależenia do wielkiej wspólnoty życia oraz wypracowanie takich form życia miejskiego, które będą podkreślały więzi łączące człowieka z resztą przyrody ożywionej¹¹⁰⁸.

Wydaje się, że rola religii w ukazywaniu moralnego wymiaru kwestii ekologicznej jest dziś powszechnie dostrzegana i coraz częściej wykorzystywana. Przykładem może być *Karta Ziemi*, która podaje zasady etyczne, na których ma opierać się budowa sprawiedliwego, zrównoważonego i pokojowego społeczeństwa globalnego w XXI wieku. Dokument ten podkreśla rolę religii w wychowaniu do zrównoważonego życia poprzez docenienie znaczenia wymiaru moralnego i duchowego¹¹⁰⁹. Wydaje się, że duże znaczenie w powszechnej zmianie świadomości społecznej na temat odniesień do przyrody może mieć wprowadzenie języka religijnego do publicznej debaty na temat kwestii ekologicznej. Chrześcijaństwo i inne wielkie religie poprzez ukazanie w ten sposób moralnego wymiaru relacji człowieka do przyrody, mogą skuteczniej niż inne środowiska i instytucje kształtować sprawiedliwe postawy swych wiernych wobec środowiska¹¹¹⁰.

5. 2. W perspektywie filozofii społecznej

Zalecenia współpracy na rzecz przewycięzenia tytułowego sporu muszą uwzględnić perspektywę filozofii społecznej. W konkretnym przypadku znajduje ona potwierdzenie w dobrze rozpoznanym społecznym zaangażowaniu chrześcijan na rzecz proekologicznych kampanii społecznych, lobbingu proekologicznego i innych inicjatyw wspomagających szeroko rozumianą kulturę ekologiczną. Szczególną formą społecznego wymiaru zaangażowania w przewycięzenie tytułowego sporu jest zaś koncepcja włodarzowania jako chrześcijańskiego stylu obecności człowieka w świecie. Koncepcja ta może stanowić

¹¹⁰⁸ Por. tamże, s. 524-527.

¹¹⁰⁹ Por. UNESCO, *Karta Ziemi*, zasada 14d, <www.kartaziemi.wordpress.com/tekst-karty-2/>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹¹⁰ Por. S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, s. 13.

jedną z zasad porozumienia ponad podziałami toczącego się sporu z myślą o pomyślności aktualnych i przyszłych pokoleń.

5. 2. 1. Z uwzględnieniem społecznego zaangażowania chrześcijan

Pogłębiona refleksja nad kryzysem ekologicznym pokazuje, że jego przyczyny są złożone, a więc nie ograniczają się jedynie do wymiaru technologicznego, ekonomicznego, prawnego, politycznego i społecznego. Aktualny stan środowiska naturalnego jest także konsekwencją duchowego kryzysu człowieka. Skuteczne przeciwdziałanie kryzysowi ekologicznemu domaga się więc nie tylko zaangażowania polityków, ekonomistów i prawników, ale także badań ze strony nauk szczegółowych oraz pogłębionej refleksji ekofilozoficznej. Niezbędne jest także włączenie się religii, które na płaszczyźnie intelektualnej i w działaniach praktycznych podejmą prośrodowiskowe inicjatywy i zmobilizują swych wyznawców do ich realizacji. Religie są bowiem ważnym czynnikiem kształtującym postawy człowieka, dostarczają podstawowych przekonań na temat świata, kształtują jego obraz oraz wskazują na moralny wymiar ludzkich odniesień do przyrody¹¹¹¹.

Wszystko to powoduje, że religie są coraz częściej postrzegane jako ważny partner w walce z kryzysem ekologicznym, który nie tylko może wspomagać istniejące już inicjatywy środowiskowe, ale także inicjować nowe i uzupełniać aktualną odpowiedź na wyzwania ekologiczne poprzez wskazanie nowych perspektyw¹¹¹². Przygotowany przez Worldwatch Institute *Raport o stanie świata 2003* wskazuje na pięć ekologicznych atutów religii:

1. zdolność kształtowania kosmologicznych obrazów świata;
2. autorytet moralny;
3. wielką liczbę wyznawców;
4. znaczące zasoby ekonomiczne oraz
5. potencjał wspólnototwórczy¹¹¹³.

Rozpoznanie ekologicznego potencjału religii przyczyniło się do powszechnego uznania jej za ważnego partnera w walce z narastającym kryzysem środowiskowym¹¹¹⁴.

¹¹¹¹ Por. M. E. Tucker, J. Grim, *The Nature of the Environmental Crisis*, w: M. E. Tucker, D. R. Williams (red.), *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge: Harvard University Press 1997, s. xv-xvi.

¹¹¹² Por. L. L. Rasmussen, *Cosmology and Ethics*, „Worldviews: Environment, Culture and Religion” 37(1993)2, s. 174-175.

¹¹¹³ Por. G. T. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, s. 154.

¹¹¹⁴ Por. G. T. Gardner, J. A. Peterson, *Invoking the Spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World*, Washington: Worldwatch Institute 2002, s. 11-20; por. także C. Sagan, *Guest Comment: Preserving and Cherishing the Earth – an Appeal for Joint Commitment in Science*

Zdolność religii do kształtowania codziennych postaw ich wyznawców potwierdzają badania Instytutu Gallupa przeprowadzone w latach 2006-2008 w 143 krajach na reprezentacyjnej grupie respondentów. Opinię, że religia jest ważnym elementem codziennego życia, zależnie od kraju, potwierdza znaczny odsetek pytaných osób. Najwyższe poparcie dla tej opinii odnotowuje się w krajach muzułmańskich – ok. 95%; w krajach Afryki i Ameryki Południowej, które w większości są chrześcijańskie, odsetek ten, z wyjątkiem Argentyny, waha się pomiędzy 80-95%. Religia w najniższym stopniu rzutuje na codzienne życie mieszkańców Europy, gdzie odsetek ten wynosi w Estonia – 14%, Szwecji – 17%, Czechach – 20%, Francji – 25%. Średni wynik poparcia dla tezy o ważnej roli religii w codziennym życiu dla całości badań przeprowadzonych przez Instytut Gallupa wynosi 83%¹¹¹⁵. Wyniki te znajdują potwierdzenie w badaniach przeprowadzonych w 44 krajach w roku 2002 w ramach Pew Global Attitudes Project¹¹¹⁶.

Przedstawione powyżej wyniki wskazują, że religie mogą znacząco wpływać na codzienne zachowania wiernych i kształtować trwałe postawy swych wyznawców. Analizowana w tym opracowaniu rola chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej wydaje się być tym większa, że chrześcijaństwo jest najliczniejszą religią świata. W roku 2000 33% ludzkiej populacji stanowili chrześcijanie, zaś muzułmanie – druga pod względem liczebnym grupa religijna – stanowili 19,6%. Według danych statystycznych chrześcijaństwo w roku 2000 miało niemal 2 mld wyznawców, szacuje się zaś, że w roku 2025 będzie ich ponad 2,6 mld, a w roku 2050 liczba chrześcijan przekroczy 3 mld¹¹¹⁷. Możliwość oddziaływania na 1/3 ludzkości poprzez odwoływanie się do religijnych motywacji

and Religion, „American Journal of Physics” 58(1990)7, s. 615-617; G. T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*, s. 6-7; M. Oelschlaeger, *Caring for Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis*; S. B. Boyden, *The Biology of Civilisation: Understanding Human Culture as a Force in Nature*. Sydney: University of New South Wales Press 2004; D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000; B. B. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1-2, London-New York: Continuum 2008.

¹¹¹⁵ Por. S. Crabtree, B. Pelham, *What Alabamians and Iranians Have in Common. A Global Perspective on Americans' Religiosity Offers a Few Surprises*, <<http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians%C2%AD%E2%80%91Iranians%C2%AD%E2%80%91Common.aspx>>, (data dostępu: 10.01.2015); por. R. F. Sadowski, *Religijne źródła troski o stan środowiska przyrodniczego*, s. 82.

¹¹¹⁶ Por. Pew Research Center for the People & the Press, *Among Wealthy Nations U. S. Stands Alone in its Embrace of Religion*, <www.people-press.org/2002/12/19/among-wealthy-nations/>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także R. F. Sadowski, *Religious Motivations for the Protection of Forest Ecosystems*, „Folia oecologica” 39(2012)2, s. 140.

¹¹¹⁷ Por. D. B. Barrett, T. M. Johnson, *A Statistical Approach to the World's Religious Adherents, 2000-2050 C. E.*, w: J. G. Melton, M. Baumann (red.), *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, tom 1, Santa Barbara: ABC-CLIO Press 2002, s. xxx.

i wykorzystywanie bogatego doświadczenia w kształtowaniu postaw wiernych, stanowi ogromny ekologiczny potencjał chrześcijaństwa. Wspólne i zintegrowane działania chrześcijan i różnego rodzaju organizacji międzynarodowych oraz struktur pozarządowych mogą znacznie skuteczniej kształtować kulturę ekologiczną i bardziej ekologiczny styl życia wielkiej części ludzkości.

Ekologiczny potencjał chrześcijaństwa ujawnia się zarówno w intelektualnej refleksji nad współczesnym kryzysem ekologicznym, jak i w praktycznych działaniach na rzecz przeciwdziałania temu kryzysowi. Chrześcijaństwo, choć niejednorodne w swej strukturze, coraz częściej jednym głosem wypowiada się na tematy środowiskowe. Chrześcijańscy przywódcy religijni zwracają się do organizacji międzynarodowych, rządów i parlamentów narodowych, przedstawicieli wielkich koncernów przemysłowych oraz do swych wiernych i wszystkich ludzi dobrej woli z apelami, w których nawołują do większej, bardziej odpowiedzialnej i komplementarnej troski o człowieka i przyrodę. Owocem dużej aktywności chrześcijaństwa w walce z kryzysem ekologicznym jest powstanie licznych organizacji ekologicznych o religijnej proweniencji. Organizacje te zrzeszają chrześcijan, którzy, bazując na religijnych motywacjach, podejmują konkretne działania prośrodowiskowe w formie różnych kampanii ekologicznych o zasięgu lokalnym, krajowym, a nawet globalnym.

Analizując apele, deklaracje, odezwy i oficjalne wystąpienia liderów chrześcijańskich, można wręcz mówić o swego rodzaju lobbingu na rzecz odpowiedzialnej walki z kryzysem ekologicznym. Chrześcijaństwo w odróżnieniu od wielu innych religii dysponuje rozbudowaną hierarchiczną strukturą oraz tradycją wydawania oficjalnych dokumentów różnej rangi, których adresatami są członkowie poszczególnych denominacji chrześcijańskich, a nawet wszyscy ludzie. Szczególną pozycję posiada w tym względzie Kościół katolicki ze swymi globalnymi strukturami, centralnym zwierzchnictwem w osobie papieża oraz statusem podmiotu prawa międzynarodowego, jaki posiada państwo Watykan. Wszystko to sprawia, że przedstawiciele Kościoła katolickiego uczestniczą jako pełnoprawni członkowie w różnych gremiach międzynarodowych, gdzie zabierają głos, prezentując stanowisko Stolicy Apostolskiej.

Wyjątkowym autorytetem cieszy się też ekumeniczny patriarcha Konstantynopola, który jest uznawany za honorowego zwierzchnika całego Kościoła prawosławnego. Zaangażowanie patriarchy Bartłomieja I na rzecz ochrony przyrody i jego liczne wystąpienia na tematy środowiskowe spowodowały, że przyłgnęło do niego miano 'Zielonego Patriarchy'¹¹¹⁸. Szczególną pozycję należy

¹¹¹⁸ Tytułu tego w stosunku do Bartłomieja I media zaczęły używać już w roku 1996, natomiast oficjalnie użył go po raz pierwszy Al Gore, wiceprezydent USA, podczas wizyty patriarchy w Białym Domu w 1997 roku. Zaś czasopismo „Time” uznało go za jednego ze stu najbardziej wpływowych ludzi świata w roku 2008 w nagrodę za traktowanie ochrony przyrody jako przejawu duchowej

przypisać też Światowej Radzie Kościołów, która zrzesza główne denominacje protestanckie i kościoły prawosławne. Organizacja ta w licznych oficjalnych wystąpieniach podnosi tematy środowiskowe i dzięki temu wpisuje się w ogólnochrześcijańskie próby przewyciężenia współczesnego kryzysu ekologicznego. Poniżej przedstawione zostaną wybrane wystąpienia przedstawicieli różnych wspólnot chrześcijańskich, w których podejmowany jest temat odpowiedzialnego stylu obecności człowieka w świecie oraz przywracania pierwotnej harmonii człowieka z przyrodą¹¹¹⁹.

Wspólne wystąpienia patriarchy Konstantynopola i papieża

- Wspólna deklaracja papieża Jana Pawła II i ekumenicznego patriarchy Bartłomieja I *Wciąż sprzeniewierzamy się pełnomocnictwu, jakie dał nam Bóg* (Wenecja, Włochy: 10 czerwca 2002)¹¹²⁰. Dokument ten jest w całości poświęcony ochronie środowiska naturalnego i podkreśla konieczność powrotu do pierwotnej harmonii człowieka z przyrodą. Wspólna deklaracja wskazuje, że człowiek ze względu na swą uprzywilejowaną pozycję zobowiązany jest do szczególnej odpowiedzialności za świat.
- Wspólna deklaracja papieża Benedykta XVI i ekumenicznego patriarchy Bartłomieja I (Phanar, Turcja: 30 listopada 2006)¹¹²¹. W punkcie 6. tego dokumentu pasterze Kościoła zgodnie identyfikują współczesny kryzys ekologiczny jako wielkie zagrożenie oraz wyrażają zaniepokojenie z powodu negatywnych konsekwencji nieograniczonego postępu ekonomicznego i technologicznego. Konsekwencje te, ich zdaniem, ranią nie tylko człowieka, ale i resztę stworzenia. Jako zatroskani pasterze zachęcają wszystkich do podejmowania wysiłków na rzecz ochrony Boskiego stworzenia w trosce o przyszłe pokolenia.
- Wspólna deklaracja papieża Franciszka i ekumenicznego patriarchy Bartłomieja I *Ku pełnej jedności* (Jerozolima, Izrael: 25 maja 2014)¹¹²². Dokument poświęcony jest głównie jedności obu wspólnot chrześcijańskich

odpowiedzialności. Por. J. Chryssavgis, *Ecumenical Patriarch Bartholomew: Insights into an Orthodox Christian Worldview*, „International Journal of Environmental Studies” 64(2007)1, s. 9-18.

¹¹¹⁹ Por. B. R. Hill, *Christian Faith and the Environment. Making Vital Connections*, Maryknoll: Orbis Books 1998, s. 155-186.

¹¹²⁰ Por. John Paul II, Bartholomew I, *Roman Catholic-Eastern Orthodox Joint Declaration on the Environment* (Venice, Italy: 10 czerwca 2002), w: M. E. Tucker, *Worldly Wonder. Religions Enter their Ecological Phase*, Chicago-La Salle: Open Court 2003, s. 143-147.

¹¹²¹ Por. Benedict XVI, Bartholomew I, *Common Declaration* (Phanar, Turcja: 30 listopada 2006), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹²² Por. Franciszek, Bartłomiej I, *Deklaracja Ku pełnej jedności* (Jerozolima: 25 maja 2014), nr 6.

reprezentowanych przez papieża Franciszka i patriarchę Bartłomieja I. Obaj pasterze w punkcie 6. tego dokumentu wskazują na konieczność ochrony przyrody oraz korzystania z jej darów w sposób roztropny, sprawiedliwy, uczciwy i współczujący. Wykroczenia przeciw przyrodzie określają mianem ‘grzechu w oczach Boga’.

Wystąpienia Bartłomieja I

Ekumeniczny patriarcha Konstantynopola od wielu lat jest czynnym uczestnikiem licznych inicjatyw prośrodowiskowych. Oprócz powszechnie znanych deklaracji o tematyce ekologicznej, jakie wystosował wspólnie z papieżami, na szczególną uwagę zasługują jego orędzia na Dzień Modlitw za Stworzenie, wystąpienie podczas sympozjum w Santa Barbara w roku 1997 oraz przesłanie do grupy roboczej Światowej Rady Kościołów.

- Orędzie na Dzień Modlitw za Stworzenie (Fanar, 1 września 1994)¹¹²³. W orędziu tym Bartłomiej I podkreśla godność wszystkich stworzeń i wskazuje na odejście człowieka od powołania do uczestnictwa w stwórczym działaniu Boga, to zaś – jego zdaniem – skutkuje niszczeniem przyrody. Patriarcha zachęca wiernych do okazywania przyrodzie większego szacunku oraz przywracania ładu w świecie. Bartłomiej I przywołuje w tym kontekście prawosławną duchowość ascezy i zachęca do docenienia przyrody, która ujawnia najwyższą swą wartość w Eucharystii, do której używa się chleba i wina – darów przyrody i owoców ludzkiej pracy.
- Przemówienie ekumenicznego patriarchy Bartłomieja I do uczestników sympozjum na temat ochrony przyrody (Santa Barbara, USA: 8 listopada 1997). W wystąpieniu tym patriarcha grzechem nazywa wykroczenia przeciw środowisku naturalnemu¹¹²⁴.
- Przesłanie do Grupy Roboczej Światowej Rady Kościołów ds. zmian klimatycznych (12 sierpnia 2005)¹¹²⁵. W przesłaniu tym Bartłomiej I wskazuje, że problem zmian klimatycznych nie ogranicza się tylko do degradacji przyrody, ale ma on także wymiar moralny i duchowy. Patriarcha wskazuje na związane ze zmianami klimatycznymi zagrożenie sprawiedliwości społecznej i nierówność w ponoszeniu ekonomicznych konsekwencji za

¹¹²³ Por. Bartłomiej I, Orędzie na Dzień Modlitw za Stworzenie *Modlitwa za wszystkie stworzenie* (Fanar, Turcja: 1 września 1994), <www.refa.franciszkanie.pl/index.php?id=czytelnia/wypow_kosc/ekumenia/fanar94>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹²⁴ Por. L. B. Stammer, *Harming Environment Is Sinful Prelate Says*, „Los Angeles Times” z 9.11.1997, s. A41.

¹¹²⁵ Por. Bartholomew I, *Message for the WCC Working Group on Climate Change* (12 sierpnia 2005), <<http://web.archive.org/web/20070103030800/www.oikoumene.org/index.php?id=2179>>, (data dostępu: 10.01.2015).

niszczenie przyrody. Zwraca on uwagę, że ofiarami tej nierówności padają przede wszystkim państwa biedne, młode pokolenie i przyszłe pokolenia. Ponadto zwraca uwagę na związek pomiędzy ochroną przyrody i troską o biednych, których nie wolno traktować oddzielnie.

- Orędzie na Dzień Ochrony Przyrody (1 września 2008)¹¹²⁶. Bartłomiej w tym dokumencie zachęca wiernych, aby z nową duchową wrażliwością podjęli refleksję nad stanem naszej planety i skierowali do Stwórcy modlitwę w intencji jej ochrony. Dokument wskazuje na konsekwencje zachodzących zmian klimatycznych i przestrzega przed nadmiernym konsumpcjonizmem oraz wzywa do kształtowania większej wrażliwości środowiskowej młodego pokolenia. Patriarcha przypomina też, że już w 1989 roku jego poprzednik patriarcha Dimitrios I ustanowił 1 września Dniem Ochrony Przyrody, w którym wyznawcy prawosławia modlą się za całe stworzenie¹¹²⁷.
- Encyklika Bartłomieja I z okazji nowego roku kościelnego (1 sierpnia 2012)¹¹²⁸. Patriarcha przypomina wiernym, że świat został ofiarowany człowiekowi przez Boga jako dar, o który ma się on troszczyć. Świat, który jest przestrzenią społecznej aktywności człowieka, musi być także przestrzenią jego uświęcenia, dzięki czemu doczeka się on w przyszłości pełnego odnowienia. Bartłomiej I wzywa też wyznawców prawosławia do poszanowania ekologicznej równowagi, jaką zaproponował Stwórca w swej mądrości i dobroci dla dobra i pożytku obecnego i przyszłych pokoleń.

Wystąpienia papieży

- Paweł VI, Przesłanie do Konferencji Sztokholmskiej w sprawie Naturalnego Środowiska Człowieka *Gościnna Ziemia dla przyszłych pokoleń* (Watykan, 1 czerwca 1972)¹¹²⁹. Papież w swym przesłaniu do delegacji obradujących w Sztokholmie podkreślił konieczność łącznego traktowania problemów ekologicznych i problemów społecznych oraz wskazał, że konsekwencje działań człowieka dotykają także ludzi żyjących na innych kontynentach,

¹¹²⁶ Por. Bartholomew I, *Message on the Day of the Protection of the Environment* (1 września 2008), w: G. Kerber (red.), *Climate Change and the World Council of Churches*, s. 17-19, <www.cws.org.nz/files/WCC_ClimateChange_BackgroundInfo2008.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹²⁷ Wszystkie teksty orędzi ekumenicznych patriarchów Konstantynopola na Światowe Dni Stworzenia są dostępne na witrynie patriarchatu ekumenicznego: <www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=464&cta=en>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹²⁸ Por. Bartholomew I, *Encyclical for the Church New Year* (1 sierpnia 2012), <www.ortodoksi.net/index.php/Encyclical_of_His_All-Holiness_for_the_Church_New_Year_%282012%29%29>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹²⁹ Por. Paul VI, *Message to the Stockholm Conference on Human Environment A Hospitable Earth for Future Generations* (Watykan, 1 czerwca 1972), <http://conservation.catholic.org/pope_paul_vi.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

a nawet tych, którzy zamieszkają na Ziemi w odległej przyszłości. Na tę współzależność należy – zdaniem papieża – odpowiedzieć zgodną odpowiedzialnością i solidarnością. Tylko w ten sposób możemy zapewnić każdemu obecnemu i przyszłemu mieszkańcowi naszej planety sprawiedliwą rację jej zasobów. Zdaniem Pawła VI tylko takie ujmowanie zagrożeń środowiskowych pozwoli na autentyczny rozwój człowieka.

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (Watykan, 4 marca 1979). Opisując zagrożenia, jakie towarzyszą współczesnemu człowiekowi, papież wskazuje na zagrożenia spowodowane niewłaściwym stosunkiem człowieka do przyrody i przypomina, że w zamyśle Boga człowiek nie ma być bezwzględny eksploatorem przyrody, ale jej rozumny i szlachetny panem i stróżem¹¹³⁰.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (Watykan, 30 grudnia 1987). Encyklika ta jest poświęcona głównie kwestiom społecznym. Papież w kontekście zasadniczego tematu tego dokumentu analizuje koncepcję postępu oraz przypomina, na czym polega autentyczny rozwój człowieka. Jan Paweł II uczy, że rozwój taki musi uwzględniać poszanowanie przyrody, której nie można używać bezkarnie i przypomina o ograniczoności władzy człowieka nad stworzeniem oraz jego odpowiedzialności względem przyszłych pokoleń¹¹³¹.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (Watykan, 30 grudnia 1988). Papież w dokumencie tym poucza chrześcijan świeckich i przypomina im o powszechnym obowiązku przywracania pierwotnej wartości stworzeniu. Mówi też o narastających problemach środowiskowych i wskazuje, że powinny być one tak rozwiązywane, by przyszłe pokolenia mogły się także cieszyć darem stworzenia¹¹³².
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (Watykan, 1 maja 1991). Papież przestrzega przed nierozważnym konsumpcjonizmem i zachęca do takiego stylu życia, w którym ważniejsze jest ‘być’ niż ‘mieć’. Papież wskazuje też, że konsekwencją niewłaściwego stylu życia jest współczesny kryzys ekologiczny. Człowiek bowiem, zamiast być współpracownikiem Stwórcy, zajmuje Jego miejsce i przez tyranie wobec przyrody powoduje jej bunt¹¹³³.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (Watykan, 25 marca 1995). W dokumencie tym papież, nawiązując do *Księgi Rodzaju*, przypomina szcze-

gólny sposób odpowiedzialności człowieka za środowisko życia i podkreśla międzypokoleniowy wymiar tej odpowiedzialności. Odnosząc się do kwestii ekologicznej, wskazuje na jej szeroki zakres przedmiotowy począwszy od ochrony naturalnych habitatów różnych gatunków roślin i zwierząt, aż po ekologię człowieka. Papież uczy, że człowiek w swych relacjach do przyrody musi kierować się wyrosłymi z *Biblij* zasadami etycznymi i podkreśla, że nie przysługuje mu prawo absolutnej władzy nad stworzeniem i nie może być mowy o „wolności «używania» lub dowolnego dysponowania rzeczami”¹¹³⁴.

- Benedykt XVI, *Spotkanie z klerem Diecezji Belluno-Feltre i Treviso* (Auronzo di Cadore, 24 lipca 2007). Podczas spotkania z duchownymi papież pytany o kwestie ochrony przyrody stwierdził, że człowiek musi szanować prawa przyrody; musi się uczyć tych praw i ich przestrzegać jeśli chce przetrwać na Ziemi. Benedykt XVI podkreślił także potrzebę dalekowzroczności, która musi towarzyszyć człowiekowi we wszystkich decyzjach dotyczących środowiska naturalnego. Człowiek nie tylko musi troszczyć się o przyrodę, musi też szanować innych, tzn. zarówno bliźnich, jak i pozostałe stworzenie¹¹³⁵.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate* (29 czerwca 2009). W dokumencie tym papież akcentuje zagadnienie odpowiedzialności międzypokoleniowej oraz obowiązku troski o przyrodę, dzięki której człowiek zaspakaja materialne i duchowe potrzeby. Papież wskazuje też konieczność troski o całe stworzenie, nie tylko o człowieka i ze względu na człowieka¹¹³⁶.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (Watykan, 11 stycznia 2010). W przemówieniu tym papież skupia się na zagadnieniu ochrony przyrody i wskazuje, że jest to ważny czynnik w budowaniu sprawiedliwości i pokoju oraz podkreśla konieczność solidarności między bogatymi i biednymi, bez której nie da się odpowiedzialnie chronić stworzenia. Papież zwraca też uwagę, że ochrona przyrody nie jest jedynie wymogiem estetycznym, ale przede wszystkim wymogiem moralnym, przed którym staje dziś każdy człowiek¹¹³⁷.

¹¹³⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25 marca 1995), Wrocław: „TUM” 1995, nr 42.

¹¹³⁵ Por. Benedict XVI, *Meeting with the Clergy of the Dioceses of Belluno-Feltre and Treviso* (Auronzo di Cadore, 24 lipca 2007), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹³⁶ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate* (29 czerwca 2009), nr 48-51.

¹¹³⁷ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (Watykan, 11 stycznia 2010), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps_pl.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹³⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), Poznań: Pallottinum 1979, nr 15.

¹¹³¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), nr 27-34.

¹¹³² Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (30 grudnia 1988), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, tom 1-2, Kraków: Wydawnictwo „M” 1996, nr 14 i nr 43.

¹¹³³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991), nr 31 i nr 36-40.

- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas noworocznej audiencji dla członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (Watykan, 9 stycznia 2012). W przemówieniu tym papież stwierdził, że właściwe wychowanie młodego pokolenia musi uwzględniać szacunek dla stworzenia. Przypomniał też liczne klęski ekologicznych, jakie miały miejsce w różnych częściach świata w roku 2011, a szczególnie awarię elektrowni atomowej w Fukuszymie. Benedykt XVI zachęcił dyplomatów do podjęcia adekwatnych działań na rzecz przeciwdziałania zmianom klimatycznym w perspektywie zbliżającej się konferencji ONZ w Rio de Janeiro na temat zrównoważonego rozwoju. Papież zaapelował, by wspólnota międzynarodowa zareagowała na wyzwania ekologiczne jak prawdziwa «rodzina narodów», a więc z wielkim poczuciem solidarności i odpowiedzialności za obecne i przyszłe pokolenia¹¹³⁸.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium* (Watykan, 24 listopada 2013). Papież w tym dokumencie przypomina, że człowiek otrzymał od Boga obowiązek włodarzowania światem, który to zobowiązuje do troski o przyrodę i do ochrony ginących gatunków. Papież przestrzega też przed bezwzględnym dążeniem do ekonomicznego zysku kosztem niszczenia przyrody. Przywołując zaś postać św. Franciszka z Asyżu, papież mówi o powszechnym powołaniu chrześcijan do troski o ubogich i o świat, w którym żyjemy¹¹³⁹.

Na uwagę zasługują także wypowiedzi papieży podczas środowych audiencji generalnych, w czasie których niejednokrotnie podejmowali oni temat środowiska naturalnego, wskazując na konieczność odpowiedzialnej troski o stworzony świat, dostrzeganie w nim śladów obecności Stwórcy oraz ujmowanie przyrody jako przestrzeni realizacji powołania do udziału w akcie stwórczym Boga. Jedną z ważniejszych ekologicznych wypowiedzi podczas audiencji generalnych było wystąpienie Jana Pawła II w dniu 17 stycznia 2001 roku na temat konieczności 'ekologicznego nawrócenia'¹¹⁴⁰.

¹¹³⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas noworocznej audiencji dla członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (Watykan, 9 stycznia 2012), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps_pl.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹³⁹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), nr 215-216, nr 56.

¹¹⁴⁰ Tematy te Jan Paweł II podjął m.in. podczas audiencji generalnych 19 listopada 1997 r.; 19 stycznia 1998; 12 i 19 sierpnia 1998 r.; 26 stycznia 2000 r.; 12 i 17 stycznia i 2 maja 2001; 9 i 30 stycznia, 6 marca, 26 czerwca oraz 3, 10 i 17 lipca 2002 r.; 24 września 2003 r. oraz 5 maja 2004. Natomiast papież Benedykt XVI nawiązał do zagadnień środowiskowych m.in. podczas audiencji generalnej 26 sierpnia 2009. Papież Franciszek poruszył kwestie środowiskowe na audiencji 5 czerwca 2013 r. Tekst wszystkich audiencji generalnych dostępny jest na witrynie Stolicy Apostolskiej. Audiencje Jana

Podobnie jak w przypadku audiencji generalnych, Jan Paweł II i jego następcy wielokrotnie podejmowali kwestię ekologiczną w orędziach na Światowe Dni Pokoju. W swych wystąpieniach wiele razy podkreślali związek pomiędzy poszanowaniem przyrody a pokojem w relacjach międzynarodowych i międzyludzkich. Na szczególną uwagę zasługują orędzia Jana Pawła II z 1 stycznia 1990 roku i Benedykta XVI z 1 stycznia 2010 roku, które są niemal w całości poświęcone tematyce ekologicznej¹¹⁴¹.

Papieże także podczas spotkań z młodzieżą szczególnie chętnie podejmują temat ochrony przyrody i odpowiedzialności człowieka za całe stworzenie oraz solidarność z przyszłymi pokoleniami. Przykładem takich wystąpień może być przemówienie Jana Pawła II do młodzieży zebranej na Światowych Dniach Młodzieży 14 sierpnia 1993 roku w Denver¹¹⁴² oraz przemówienie Benedykta XVI na Światowych Dniach Młodzieży 17 lipca 2008 r. w Sydney. Benedykt XVI w przemówieniu do młodzieży mówił wówczas o bliźnach, które naznaczyły Ziemię z powodu nienasyconej konsumpcji człowieka. Bliźny te – stwierdził papież – przybierają dziś postać erozji gleb, deforestacji, malejących zasobów naturalnych, podnoszenia się poziomu oceanów oraz długotrwałych susz. Papież zachęcił młodzież do przeciwdziałania tym zagrożeniom poprzez odrzucenie utopii konsumpcjonizmu i poszukiwanie prawdy, dobra i piękna. Troska o stworzenie – zdaniem Benedykta XVI – ma dla ludzkości bardzo duże znaczenie. Wszyscy musimy chronić stworzony świat poprzez sprzeciwianie się przemocy, wdrażanie zrównoważonego rozwoju, wprowadzanie sprawiedliwości i pokoju¹¹⁴³.

Tematyka ochrony przyrody była wielokrotnie podejmowana także w przesłaniach papieży do agendy ONZ zajmującej się rolnictwem i wyżywie-

Pawła II: <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/index.htm>; audiencje Benedykta XVI: <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index.htm>; audiencje papieża Franciszka: <w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2013/index.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴¹ Sprawy środowiska naturalnego porusza Jan Paweł II w orędziu z 1 stycznia 1999 r. (nr 10); Benedykt XVI w orędziu z 1 stycznia 2007 r. (nr 8-10), z 1 stycznia 2008 r. (nr 7-8) i z 1 stycznia 2012 r. Tematykę tę podejmuje także papież Franciszek w orędziu z 1 stycznia 2014 r. (nr 1 i nr 6). Tekst wszystkich orędzi na Światowy Dzień Pokoju dostępny jest na witrynie Stolicy Apostolskiej. Orędzia Jana Pawła II: <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/index.htm>; orędzia Benedykta XVI: <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/index_en.htm>; orędzia papieża Franciszka: <w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/index.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴² John Paul II, *Address during the Vigil of Prayer with the Young People* (Denver, 14 sierpnia 1993), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930814_vigil-denver-gmg_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴³ Por. Benedict XVI, *Address during the Welcoming Celebration by the Young People* (Barangaroo, Sydney Harbour: 17 lipca 2008), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080717_barangaroo_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

niem (FAO). Do ważniejszych spośród nich należą przesłanie Jana Pawła II do członków FAO z 16 listopada 1989 r., w którym papież mówił o konieczności integralnego traktowania postępu i ochrony środowiska naturalnego¹¹⁴⁴. Zaś Benedykt XVI w przesłaniu, jakie skierował 15 października 2010 r. do Jacquesa Dioufa – dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Żywności, wskazywał na konieczność umacniania poczucia jedności rodziny ludzkiej, która jest w stanie dzielić się swymi dobrami z biedniejszymi i tak korzystać z daru stworzenia, by nie powodować dalszej jego dewastacji, ale przywracać przyrodzie równowagę¹¹⁴⁵.

Wystąpienia przedstawicieli Stolicy Apostolskiej

Nie sposób przywołać tu wszystkie ważne wypowiedzi przedstawicieli Kościoła katolickiego na tematy środowiskowe. Należy jednak zwrócić uwagę na liczne wystąpienia przedstawicieli Watykanu na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych. Przedstawiciele Stolicy Apostolskiej wielokrotnie zabierali głos, podkreślając konieczność podejmowania stanowczych działań na rzecz ochrony przyrody przy jednoczesnym uwzględnieniu kwestii społecznych i umożliwianiu autentycznego rozwoju każdemu człowiekowi.

- Wystąpienie stałego obserwatora Stolicy Apostolskiej przy ONZ abp. Celestina Migliore przedstawione na forum Komisji ds. zrównoważonego rozwoju Rady ekonomiczno-społecznej ONZ pt. *Zmiany klimatu wpłyną najpierw i najbardziej na najbiedniejszych i najsłabszych* (Nowy York, 10 maja 2007)¹¹⁴⁶.
- Wystąpienie przedstawiciela Stolicy Apostolskiej bp. Pietra Parolina podczas 62 sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ na temat zmian klimatycznych pt. *Przyszłość jest w naszych rękach. Przemówienie na temat wyzwania dla przywództwa w sprawie zmian klimatycznych* (Nowy York, 24 września 2007)¹¹⁴⁷.

¹¹⁴⁴ John Paul II, *Address on the Occasion of the General Conference of FAO* (Watykan, 17 listopada 1989), nr 7-9; <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/november/documents/hf_jp-ii_spe_19891116_xxv-session-fao-conference_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴⁵ Por. Benedict XVI, *Message to Mr Jacques Diouf, Director General of Fao on the Occasion of World Food Day 2010* (Watykan, 15 października 2010), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20101015_world-food-day-2010_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴⁶ Por. C. Migliore, Vatican's Address to U. N. on Climate Change *Will Impact First and Foremost the Poorest and Weakest* (New York, 10 maja 2007), <www.zenit.org/article-19608?l=english>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴⁷ Por. P. Parolin, Vatican's Address to U. N. on Climate Change *The Future Is in Our Hands* (New York, 24 września 2007), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-statement-on-climate-change>, (data dostępu: 10.01.2015).

- Wystąpienie stałego obserwatora Stolicy Apostolskiej przy ONZ abp. Celestina Migliore wygłoszone podczas 62 sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ na temat zmian klimatycznych pt. *Nieunikniona odpowiedzialność jednego i wszystkich* (New York, 14 lutego 2008)¹¹⁴⁸.
- Wystąpienie stałego obserwatora Stolicy Apostolskiej przy ONZ abp. Celestina Migliore wygłoszone podczas 63 sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ na temat ochrony klimatu *Kształcić w ekologicznej odpowiedzialności* (New York, 28 października 2008)¹¹⁴⁹.
- Wystąpienie stałego obserwatora Stolicy Apostolskiej przy ONZ abp. Francisca Chullikatta wygłoszone podczas Konferencji ONZ w sprawie Zrównoważonego Rozwoju *Osoby ludzkie są najważniejsze. Musimy sobie o tym przypominać* (Rio de Janeiro, 14 czerwca 2012)¹¹⁵⁰.
- Wystąpienie stałego obserwatora Stolicy Apostolskiej przy ONZ abp. Bernardita C. Auza wygłoszone podczas 69 sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ na temat rozwoju zrównoważonego pt. *Kwestią sprawiedliwości jest pomoc ubogim i bezbronny, którzy najbardziej cierpią z powodu skutków nie swoich działań będących poza ich kontrolą* (New York, 16 października 2014)¹¹⁵¹.

Wystąpienia krajowych konferencji biskupów katolickich

Wśród dokumentów wydawanych przez różne gremia Kościoła katolickiego na uwagę zasługują te listy pasterskie konferencji biskupów katolickich, które w całości zostały poświęcone zagadnieniom ochrony środowiska naturalnego. Listy te odpowiadają bowiem na lokalne wyzwania ekologiczne i mobilizują lokalne społeczności do zmiany sposobu myślenia na temat zagadnień środowiskowych oraz do podejmowania konkretnych działań na rzecz przewyciężenia negatywnych skutków nadużyć względem przyrody. Najbardziej aktywni w tym względzie okazali się biskupi z Filipin, Kanady i USA. Konfe-

¹¹⁴⁸ Por. C. Migliore, Vatican's Address to U. N. on Climate Change *The Inescapable Responsibility of One and All* (New York, 14 lutego 2008), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-on-caring-for-the-environment>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁴⁹ Por. C. Migliore, Vatican's Address to U. N. on Climate Change *Educate in Ecological Responsibility* (New York, 28 października 2008), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-on-protecting-global-climate>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁵⁰ Por. F. Chullikatt, Vatican's Address to U. N. on Sustainable Development *Human Beings, in Fact, Come First. We Need to Be Reminded of This* (Rio de Janeiro, 14 czerwca 2012), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-on-sustainable-development>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁵¹ Por. B. C. Auza, Vatican's Address to U. N. on Sustainable Development *It is a matter of justice to help poor and vulnerable people suffering the most from causes largely not of their making and beyond their control* (New York, 16 października 2014), <www.zenit.org/en/articles/statement-of-the-holy-see-to-the-u-n-on-sustainable-development>, (data dostępu: 10.01.2015).

rencja Katolickich Biskupów Filipin już w 1988 roku wydała przejmujący list zatytułowany *Co się dzieje z naszą piękną ziemią?*, który wskazywał na ogromną skalę degradacji przyrody i wzywał do podjęcia natychmiastowych środków zaradczych wobec ekologicznej katastrofy, jaką sprowadziło na Filipiny nieodpowiedzialne gospodarowanie zasobami naturalnymi i brak poszanowania przyrody. Dwadzieścia lat później, w roku 2008, filipińscy biskupi skierowali kolejny list pt. *Stając na straży świętości życia*, w którym podsumowali osiągnięcia i porażki ekologicznych działań zainicjowanych pierwszym listem¹¹⁵².

Dużą aktywność ekologiczną wykazuje także episkopat Kanady, który w listach pasterskich wielokrotnie akcentuje zagrożenie zmian klimatycznych¹¹⁵³. Krótco po pierwszym liście ekologicznym episkopatu Filipin, podobny w treści list wydała Konferencja Biskupów Katolickich Gwatemali pt. *Wołanie o ziemię* (29 lutego 1988)¹¹⁵⁴. Ważny list o tematyce środowiskowej skierowali w 1991 r. katolicy biskupi USA pt. *Odnawiając Ziemię*¹¹⁵⁵. W roku 2002 listy pasterskie w całości poświęcone zagrożeniom środowiskowym wydała także Konferencja Biskupów Katolickich Anglii i Walii¹¹⁵⁶ oraz Konferencja Biskupów Katolickich Australii¹¹⁵⁷.

¹¹⁵² Por. Catholic Bishops Conference of the Philippines, *What is Happening to Our Beautiful Land?* (Tagaytay, 29 stycznia 1988), <www. bcbponline. net/documents/1980s/1988-ecology. html>; Catholic Bishops Conference of the Philippines, *Upholding the Sanctity of Life* (5 listopada 2008), <www. bcbponline. net/documents/2000s/html/2008-Upholding%20the%20Sanctity%20of%20Life. html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁵³ Canadian Conference of Catholic Bishops Commission for Social Affairs, *Our Relationship with the Environment: The Need for Conversion* (Ottawa, 3 czerwca 2008), <www. cccb. ca/site/images/stories/pdf/enviro_eng. pdf>; Canadian Conference of Catholic Bishops Commission for Social Affairs, Pastoral Letter on the Christian Ecological Imperative *You Love All that Exists... All Things Are Yours, God, Lover of Life* (Ottawa, 4 października 2003), <www. cccb. ca/site/Files/pastoralenvironment. pdf>; Assembly of Québec Catholic Bishops Social Affairs Committee, *Proudly Reconciling Work and the Environment* (Montréal, 1 maja 2011), <www. eveques. qc. ca/documents/2011/20110501etext. pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁵⁴ Por. Geuatemalan Bishops' Conference, *The Cry for Land*, w: D. Christiansen, W. Grazer (red.), *And God Saw That It Was Good: Catholic Theology & the Environment*, Washington: United States Catholic Conference 1996, s. 275-293.

¹¹⁵⁵ Por. United States Conference of Catholic Bishops, *Renewing the Earth* (14 listopada 1991), w: D. Christiansen, W. Grazer (red.), *And God Saw That It Was Good: Catholic Theology & the Environment*, Washington: United States Catholic Conference 1996, s. 223-243.

¹¹⁵⁶ Por. Catholic Bishops' Conference of England and Wales, *The Call of Creation. God's Invitation and the Human Response* (London, 2002), <www. catholicsocialteaching. org. uk/wp-content/uploads/2010/11/Call-of-Creation_CBCEW_CAFOD. pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁵⁷ Por. Australian Bishops Conference, *A New Earth: An Environmental Challenge* (Sydney, 2002), <www. socialjustice. catholic. org. au/files/SJSandresources/2002_SJSS_statement. pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

Wystąpienia Światowej Rady Kościołów

Dużą aktywność na polu ekologicznym od dawna wykazuje Światowa Rada Kościołów (WCC), która zrzesza najważniejsze wspólnoty protestanckie i prawosławne. W wielu odezwach, deklaracjach i dokumentach dawała wyraz swemu zatroskaniu o stan środowiska naturalnego. Zachęcała w nich wiernych do odpowiedzialności za Boskie stworzenie oraz kierowała apele do rządów i organizacji międzynarodowych o większe zaangażowanie na rzecz walki z kryzysem ekologicznym. Światowa Rada Kościołów uczestniczyła też w pracach wielu oenztowskich konferencji na rzecz ochrony przyrody, zmian klimatycznych oraz zrównoważonego rozwoju. O wielkim wkładzie Światowej Rady Kościołów w kwestię ekologiczną świadczą najlepiej przywołane poniżej wybrane wystąpienia tego ważnego chrześcijańskiego gremium¹¹⁵⁸.

- Światowa Rada Kościołów, *Północ/Południe i globalne ocieplenie – na rzecz efektywnej i sprawiedliwej podstawy do negocjacji w sprawie zmian klimatu* (1989).
- Światowa Rada Kościołów, *Przyspieszone zmiany klimatyczne: znaki niebezpieczeństwa, sprawdzian wiary* (1993).
- Światowa Rada Kościołów, *Stanowisko w sprawie globalnego ocieplenia i zmian klimatu: wezwanie dla Kościołów* (1994).
- Światowa Rada Kościołów, *Stanowisko przedstawione podczas Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu w Kioto (COP-3)*, (9 grudnia 1997).
- Światowa Rada Kościołów, *Zmiany klimatu i kwestia zrównoważonego społeczeństwa* (1998).
- Światowa Rada Kościołów, *Atmosfera Ziemi – odpowiedzialna troska i sprawiedliwy podział na rzecz globalnej wspólnoty* (2000).
- Światowa Rada Kościołów, *Zmotoryzowana mobilność. Zmiany klimatu i globalizacja*. Memorandum zespołu roboczego Światowej Rady Kościołów, (maj 2000)¹¹⁵⁹.
- Światowa Rada Kościołów, *Atmosfera jako globalne dobro wspólne. Odpowiedzialna troska i równomierny podział – stanowisko na temat zmian klimatycznych przygotowane na Ramową konwencję Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu w Hadze* (listopad 2000)¹¹⁶⁰.

¹¹⁵⁸ Podsumowanie najważniejszych inicjatyw ekologicznych Światowej Rady Kościołów drobiazgowo opracował David G. Hallman. Przedstawione poniżej informacje na ten temat pochodzą z jego opracowania. Por. D. G. Hallman, *The WCC Climate Change Programme History, Lessons and Challenges*, w: M. Robra (red.), *Climate Change*, Geneva: World Council of Churches 2005, s. 39.

¹¹⁵⁹ Por. World Council of Churches, *Motorised Mobility, Climate Change and Globalisation*, <www. oikoumene. org/en/folder/documents-pdf/motorized_mobility. pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶⁰ Por. World Council of Churches, *The Atmosphere as Global Commons Responsible Caring and*

- Światowa Rada Kościołów, Deklaracja z Woudschoten *Klimat i woda: wspólne dary, powiązane zagrożenia* (Zeist, Holandia 3-8 października 2004)¹¹⁶¹.
- Światowa Rada Kościołów, *Sprawiedliwość klimatyczna dla wszystkich*, stanowisko na temat zmian klimatycznych przedstawione podczas Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu w Nairobi (COP-12), (17 listopada 2006)¹¹⁶².
- Światowa Rada Kościołów, *Stanowisko z okazji dziesiątej rocznicy Protokołu z Kioto* (28 września 2007)¹¹⁶³.
- Światowa Rada Kościołów, stanowisko na temat zmian klimatycznych przedstawione podczas Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu w Poznaniu (COP-14), (Poznań, 12 grudnia 2008)¹¹⁶⁴.
- Światowa Rada Kościołów, stanowisko na temat zmian klimatycznych przedstawione podczas Ramowej konwencji Narodów Zjednoczonych w sprawie zmian klimatu w Durbanie (COP-17), (Durban, 9 grudnia 2011)¹¹⁶⁵.
- Światowa Rada Kościołów, stanowisko na temat wprowadzania sprawiedliwego pokoju (8 listopada 2013)¹¹⁶⁶.

Equitable Sharing (listopad 2000), <www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/cop6-e.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶¹ Por. World Council of Churches, *Declaration from Woudschoten* (Zeist, 3-8 października 2004), <www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/woudschoten04.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶² Por. World Council of Churches, *Climate Justice for All* (17 listopada 2006), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/climate-change-water/climate-justice-for-all>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶³ Por. World Council of Churches, *Statement on the 10th Anniversary of the Kyoto Protocol* (28 września 2007), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/executive-committee/2007-09/statement-on-the-10th-anniversary-of-the-kyoto-protocol>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶⁴ Por. World Council of Churches, *Statement to the High-Level Ministerial Segment of the 14th Session of the Conference of the Parties – COP14* (Poznań, 12 grudnia 2008), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/climate-change-water/statement-to-cop14-un-climate-conference-poznaa>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶⁵ Por. World Council of Churches, *Statement to the High-Level Ministerial Segment of the 17th Session of the Conference of the Parties – COP17* (Durban, 9 grudnia 2011), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/climate-change-water/statement-to-cop17-un-climate-change-conference-durban>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶⁶ Por. World Council of Churches, *Statement on the Way of Just Peace* (8 listopada 2013), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/the-way-of-just-peace>, (data dostępu: 10.01.2015).

Wystąpienia wspólnot protestanckich

- Amerykańskie Kościoły Baptystyczne, stanowisko na temat ekologii *Ekologiczna analiza sytuacyjna* (czerwiec 1989)¹¹⁶⁷.
- Kościół Episkopalny w USA od lat podejmuje inicjatywy ekologiczne i wystosowuje apele do wiernych i przedstawicieli administracji rządowej. Szczegółowe informacje i materiały dokumentujące środowiskową działalność tej denominacji chrześcijańskiej są dostępne na ich witrynie internetowej¹¹⁶⁸.
- Chrześcijańskie wspólnoty ewangeliczne w USA również aktywnie angażują się w ochronę przyrody, czego efektem jest powstanie w roku 1993 Evangelical Environmental Network (EEN), które koordynuje i animuje wszelkie ekologiczne inicjatywy swych członków¹¹⁶⁹.
- Ewangeliczny Kościół Luterński w Ameryce (ELCA) w sierpniu 1993 roku przyjął ważny dokument dotyczący troski o Boskie stworzenie. Przesłanie tego dokumentu wskazuje członkom tej denominacji chrześcijańską koncepcję stworzenia, nadzieję na przyszłość oraz podkreśla wagę sprawiedliwości w relacjach do przyrody¹¹⁷⁰.
- 202 Zgromadzenie Ogólne Kościołów Prezbiteriańskich USA w roku 1990 przyjęło raport *Odnawiając stworzenie dla ekologii i sprawiedliwości*, który wytyczył kierunek zaangażowania wiernych wspólnot prezbiteriańskich w sprawach środowiskowych. Decyzja to zaowocowała licznymi inicjatywami i oświadczeniami¹¹⁷¹.

Lobbying ekologiczny

Przesłania wydawane przez różne wspólnoty chrześcijańskie nie zawsze są kierowane do wiernych. Niekiedy przyjmują one formę listów otwartych adresowanych do przedstawicieli świata polityki i biznesu w celu wywarcia na nich presji i zwrócenia uwagi opinii publicznej na kwestie ekologiczne. Działania takie można uznać za swego rodzaju lobbying ekologiczny środowisk religijnych. Inicjatywy tego typu nie ograniczają się jedynie do poszczególnych wspólnot

¹¹⁶⁷ American Baptist Churches, *Statement on Ecology: An Ecological Situational Analysis* (czerwiec 1989), <www.abc-usa.org/wp-content/uploads/2012/06/ecology.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶⁸ Por. Episcopal Ecological Network, *Caring for God's Creation: Called to be Stewards*, <eenonline.org/about/resolve.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁶⁹ Evangelical Environmental Network, <www.creationcare.org/blank.php?id=35>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁰ Por. W. E. Gibson, *Concluding Considerations, Continuing Journey*, w: W. E. Gibson (red.), *Eco-Justice. The Unfinished Journey*, Albany: State University of New York Press 2004, s. 301.

¹¹⁷¹ Por. Presbyterians for Earth Care, *Earth Care Resources*, <www.presbyearthcare.org/resources-docs.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

chrześcijańskich. Często są to inicjatywy międzywyznaniowe, a nawet międzyreligijne, które zrzeszają przedstawicieli wielu denominacji chrześcijańskich i wielu religii. Szczególnie aktywne w tym względzie są wspólnoty religijne w USA. Duże zaangażowanie na polu ekologicznego lobbingu wykazują amerykańscy chrześcijanie, szczególnie zaś Konferencja Katolickich Biskupów USA (USCCB), Narodowa Rada Kościołów Chrześcijańskich USA (NCC), Zrzeszenie Środowiskowych Ewangelików oraz Żydowska Rada do Spraw Publicznych (JCPA), które od połowy lat 80. XX wieku podejmują wiele wspólnych projektów ekologicznych, a w roku 1993 sformalizowały wspólne działania, tworząc Narodowe Religijne Partnerstwo ds. Środowiska (NRPE)¹¹⁷².

Zrzeszone w NRPE wspólnoty chrześcijańskie oraz gminy żydowskie wywierają systematyczną presję na prezydentów oraz Kongres i Senat USA, kierując do nich listy otwarte, w których zachęcają do bardziej aktywnej polityki ekologicznej. Presja wywierana jest także na poszczególnych senatorów i kongresmenów oraz komisje Senatu i Kongresu w celu większego zaangażowania amerykańskiej administracji w działania wspólnoty międzynarodowej dla powstrzymania narastającego kryzysu ekologicznego¹¹⁷³. Dla zilustrowania zjawiska aktywnego angażowania chrześcijan w walkę z kryzysem ekologicznym, poniżej przedstawione zostaną jedynie wybrane inicjatywy ekologicznego lobbingu środowisk chrześcijańskich.

- List otwarty do Prezydenta Geорга W. Busha, Kongresu i obywateli USA *Niech się stanie światłość* (18 maja 2001) wystosowany przez najwyższych reprezentantów 39 największych wspólnot religijnych USA, wskazujący na moralny wymiar polityki energetycznej USA¹¹⁷⁴.
- Oświadczenie Konferencji Katolickich Biskupów USA *Globalne zmiany klimatyczne: apel o dialog, rozważę i troskę o wspólne dobro* (15 czerwca 2001), w którym biskupi wzywają przywódców Stanów Zjednoczonych do przyspieszenia działań na rzecz ochrony klimatu, poszukiwania alternatywnych źródeł energii oraz udostępnienia biednym krajom energooszczędnych technologii¹¹⁷⁵.

¹¹⁷² Por. *National Religious Partnership for the Environment*, <www.nrpe.org/history.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷³ Obszerny spis listów skierowanych do przedstawicieli różnych szczebli administracji rządowej oraz władz ustawodawczych prezentuje witryna Konferencji Katolickich Biskupów USA: <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁴ Por. Open Letter to the President, the Congress, & the American People *Let There be Light* (18 maja 2001), <www.coejl.org/resources/openletter/>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁵ Por. United States Conference of Catholic Bishops, *Global Climate Change a Plea for Dialogue Prudence and the Common Good* (15 czerwca 2001), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-

- List otwarty skierowany przez środowiska chrześcijańskie zaangażowane w kampanię WWJDrive do prezesów: Ford Motor Company, General Motors Corporation i Chrysler Corporation (20 listopada 2002). List dotyczył wpływu samochodów na środowisko i wynikającej stąd odpowiedzialności producentów¹¹⁷⁶.
- Oświadczenie Interfaith Climate Change Network (ICCN) *Międzyreligijne wezwanie do oszczędzania energii i sprawiedliwości klimatycznej* (26 lutego 2002). Oświadczenie zostało poparte przez ponad 1200 amerykańskich liderów religijnych i rozesłane do wszystkich członków Senatu Stanów Zjednoczonych z apelem o bardziej radykalne rozwiązania w przygotowywanej ustawie o odnawialnych źródłach energii¹¹⁷⁷.
- Międzyreligijna Deklaracja w sprawie moralnej odpowiedzialności rządu USA w podejściu do globalnego ocieplenia. Zaniedbania amerykańskiego rządu w tej sprawie zmobilizowały i połączyły wysiłki niemal wszystkich denominacji chrześcijańskich, wspólnot judaistycznych i muzułmańskich w celu wywarcia nacisku na rządzących, aby zmienili politykę w sprawie globalnego ocieplenia (Washington, 22 maja 2007)¹¹⁷⁸.
- List Konferencji Biskupów Katolickich Państw należących do Grupy G8 do rządów tych państw w sprawie pomocy krajom ubogim w walce z globalnym ociepleniem (17 czerwca 2008)¹¹⁷⁹.
- List otwarty Konferencji Katolickich Biskupów USA do Kongresu w sprawie prac nad ustawą na temat czystej energii i bezpieczeństwa (22 czerwca 2009)¹¹⁸⁰.
- List otwarty przedstawicieli U. S. Conference of Catholic Bishops, National Council of Churches of Christ, Coalition on The Environment and Jewish

good.cfm>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁶ Por. Ch. McCarthy McMorris, *What Would Jesus Drive?*, „Religion in the News” 6(2003)1, <www.trincoll.edu/depts/csrpl/rinvol6no1/What%20Would%20Jesus.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁷ Por. Interfaith Global Climate Change Campaign, *Letter to Senators* (26 lutego 2002), <http://archive.episcopalchurch.org/3577_20581_ENG_HTML.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁸ Por. *An Interfaith Declaration on the Moral Responsibility of the U. S. Government to Address Global Warming* (Washington, 22 maja 2007), <www.theregenerationproject.org/mfiles/Interfaith%20Declaration.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁷⁹ National Conferences of Catholic Bishops, *Letter to the Leaders of the G8 Nations*, <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/upload/letter-to-g8-leaders-from-cardinal-george-on-global-poverty-2008-06-17.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁸⁰ Por. United States Conference of Catholic Bishops, *Open Letter to the US Congress* (22 czerwca 2009) <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/environmental-justice-program/upload/letter-to-congress-from-bishop-hubbard-and-crs-climate-change-2009-06-24.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

Life oraz Evangelical Environmental Network do prezydenta Baracka Obamy (29 stycznia 2013). Liderzy religijni wskazują moralny wymiar zmian klimatycznych oraz zachęcają do większego zaangażowania USA w ochronę klimatu i solidarnej pomocy krajom rozwijającymi się w przeciwdziałaniu zgubnym konsekwencjom zmian klimatycznych¹¹⁸¹.

- List otwarty przedstawiciele U. S. Conference of Catholic Bishops, National Council of Churches of Christ, Coalition on The Environment and Jewish Life oraz Evangelical Environmental Network do prezydenta Baracka Obamy (30 stycznia 2014). Przedstawiciele największych wspólnot religijnych Ameryki podziękowali prezydentowi za dotychczasowe działania i raz jeszcze podkreślili moralny nakaz większego zaangażowania w ochronę klimatu. Zwrócili szczególną uwagę na konieczność ochrony i towarzyszenia najbardziej potrzebującym narodom, potrzebę troski o Boskie stworzenie oraz wypełnienie zobowiązań wobec przyszłych pokoleń¹¹⁸².

Jako formę lobbingu ekologicznego i próbę wywarcia presji na władze można zakwalifikować także list Konferencji Episkopatu Polski z roku 1989. W okresie przemian ustrojowych polski episkopat zwrócił się do wiernych, wskazując na poważne zagrożenia ekologiczne, podkreślając jednocześnie moralny wymiar działań względem przyrody. W liście tym biskupi wskazali też źródła zagrożeń ekologicznych, kręgi odpowiedzialności za zaistniałą sytuację oraz wyznaczyli perspektywę na przyszłość¹¹⁸³.

Organizacje ekologiczne o religijnej proweniencji

Powszechna obecność tematyki środowiskowej w nauczaniu niemal wszystkich wspólnot chrześcijańskich zaowocowała powstaniem licznych organizacji ekologicznych, w których chrześcijanie z pobudek religijnych podejmują konkretne działania na rzecz ochrony przyrody. Zjawisko to jest na tyle powszechne, że można mówić o setkach tego typu organizacji, które działają na poziomie

¹¹⁸¹ Por. National Religious Partnership for the Environment, *Open letter to President Barack Obama* (29 stycznia 2013), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/upload/Letter-on-Climate-Change-to-President-Obama-2013-01-29.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁸² Por. National Religious Partnership for the Environment, *Open letter to President Barack Obama* (30 stycznia 2014), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/environmental-justice-program/upload/letter-to-president-obama-from-religious-leaders-on-climate-change-2014-1-30.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁸³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski na temat ochrony środowiska* (Jasna Góra, 2 maja 1989), „Zielony Zeszyt REFA” 2005, s. 93-96. Niestety od roku 1989 polscy biskupi nie podjęli szerzej tematyki środowiskowej, choć jak się wydaje głos pasterzy Kościoła katolickiego w Polsce mógłby bardzo pomóc w kształtowaniu wrażliwości ekologicznej wiernych i zainspirować ich do większej aktywności na rzecz ochrony przyrody.

międzynarodowym, krajowym i lokalnym. Organizacje takie powstały także w innych tradycjach religijnych, choć wydaje się, że najwięcej ich wywodzi się ze środowisk chrześcijańskich. Z czasem zaczęły powstawać organizacje ekologiczne, które gromadziły przedstawicieli różnych chrześcijańskich denominacji, a nawet różnych tradycji religijnych. Ze względu na tematykę niniejszego opracowania poniżej przedstawione zostaną wybrane ruchy i organizacje ekologiczne, które wprost odwołują się do chrześcijaństwa.

- *Religion, Science and the Environment* (RSE) została założona w roku 1988 na Wyspie Patmos z inicjatywy patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I podczas spotkania przywódców religijnych i aktywistów ekologicznych. Choć inicjatorem powołania do życia tej organizacji jest honorowy zwierzchnik prawosławia, to organizacja ta włącza w swoje działania także inne wspólnoty chrześcijańskie, a nawet religie. RSE poprzez organizację międzynarodowych sympozjów naukowych skupia się na ochronie ekosystemów wodnych¹¹⁸⁴.
- *Earth Ministry* została założona w roku 1992 w celu stworzenia przestrzeni współpracy różnych denominacji chrześcijańskich i pojedynczych osób na rzecz środowiska naturalnego. Głównym celem *Earth Ministry* jest inspirowanie i mobilizowanie wspólnot chrześcijańskich do pełnienia wiodącej roli w budowaniu sprawiedliwej i zrównoważonej przyszłości. Jej członkowie należą do ponad 100 różnych wspólnot religijnych¹¹⁸⁵.
- *Eco-Justice Ministries* jest niezależną ekumeniczną agencją pomagającą wspólnotom chrześcijańskim w odpowiedzi na powołanie do troski o Boskie stworzenie. Organizacja ta stawia sobie za cel pracę na rzecz sprawiedliwości społecznej i środowiska naturalnego¹¹⁸⁶.
- *A Rocha* jest chrześcijańską organizacją ekologiczną, która powstała w Portugalii. Jej historia sięga roku 1983, choć oficjalnie ukonstytuowała się dopiero w latach 1986-1994, rozwijając stopniowo swoje struktury krajowe. W latach 2000-2001 rozpoczęła działalność na poziomie międzynarodowym. Organizacja ta w swojej działalności koncentruje się na badaniach środowiskowych, praktycznych akcjach ochroniarskich oraz edukacji eko-

¹¹⁸⁴ Por. Religion, Science & the Environment (RSE) – oficjalna witryna internetowa: <www.rsesymposia.org>, (data dostępu 9.01.2015).

¹¹⁸⁵ Por. Earth Ministry – oficjalna witryna internetowa: <www.earthministry.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁸⁶ Por. Eco-Justice Ministries – oficjalna witryna internetowa: <www.eco-justice.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

logicznej. Kładzie nacisk na wspólnotę, współpracę i międzykulturowość. Działa obecnie w ponad 20 krajach na sześciu kontynentach¹¹⁸⁷.

- *Catholic Conservation Center* jest typowo katolicką organizacją ekologiczną powstałą w USA w roku 2000. W późniejszym czasie przekształciła się w Saint Kateri Tekakwitha Conservation Center. Jej działalność koncentruje się na promocji ekologii, sprawiedliwości środowiskowej i trosce o Boskie stworzenie. W działaniach odwołuje się do autorytetu *Pisma Świętego* oraz społecznej nauki Kościoła. Na swojej witrynie internetowej prezentuje bogate zasoby materiałów dotyczących nauczania na temat środowiska naturalnego w Kościele katolickim na przestrzeni wieków¹¹⁸⁸.
- *Catholic Earthcare Australia* (CEA) jest agendą Konferencji Episkopatu Australii promującą działalność ekologiczną wśród członków Kościoła katolickiego w Australii i Oceanii. CEA powstała w roku 2002 jako odpowiedź na wezwanie papieża Jana Pawła II do 'ekologicznego nawrócenia', które skierował on do młodzieży w dniu 17 stycznia 2001 r. CEA działa w myśl promocji ochrony środowiska kontynuowanej przez Benedykta XVI i papieża Franciszka¹¹⁸⁹.
- *Target Earth* jest amerykańskim ruchem chrześcijan na rzecz środowiska naturalnego. Zrzesza zarówno pojedyncze osoby, jak i kościoły, uczelnie i inne organizacje o charakterze religijnym. Odwołuje się w swojej działalności do biblijnego nakazu troski o stworzenie. Mottem tej organizacji jest zawołanie „Służąc Ziemi, służymy ubogim”¹¹⁹⁰.
- *Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu* (REFA) jest jedną z najbardziej aktywnych polskich organizacji ekologicznych odwołujących się do chrześcijańskich wartości w trosce o przyrodę. REFA skupia chrześcijan z różnych rejonów Polski i Europy, którzy pragną wypełniać misję Kościoła, angażując się w trudne wyzwania współczesności w kontekście kryzysu ekologicznego. REFA w swoich działaniach opiera się na katolickiej koncepcji człowieka i świata oraz duchowości franciszkańskiej. W swych zamierzeniach chce być głosem ekologów w strukturach Kościoła katolickiego oraz chrześcijańskim głosem wśród ekologów. Historia REFA sięga początku lat osiemdziesiątych XX w., kiedy to w środowisku krakowskich franciszka-

nów ekologiczna aktywność została uznana za współczesny sposób realizacji franciszkanizmu¹¹⁹¹.

Oprócz ruchów i organizacji ekologicznych odwołujących się do zasad chrześcijańskich powstały też fora internetowe skupiające wrażliwych ekologicznie chrześcijan i wyznawców innych religii. Fora te są przestrzenią nawiązywania współpracy, koordynacji działań, informacji o wzajemnej działalności i źródłem wiedzy na temat religii, środowiska naturalnego oraz ich wzajemnych relacji. Do najważniejszych ekologicznych forów chrześcijańskich należą.

- *Christian Ecology Link* (CEL) jest brytyjskim forum ekologicznym o fundamentach chrześcijańskich, które powstało w roku 1981. CEL wspiera i koordynuje działalność wszystkich chrześcijańskich organizacji ekologicznych na terenie Zjednoczonego Królestwa¹¹⁹².
- *Episcopal Ecological Network* (EpEN) zapoczątkowała swą działalność w roku 1989 jako komisja reprezentująca episkopalne diecezje stanu Nowy Jork w celu uwrażliwienia wiernych na kwestie ekologiczne. Motto EpEN brzmi: „Troszczyć się o Boskie stworzenie: powołani do bycia włodarzami”. Z czasem EpEN stała się reprezentantem niemal wszystkich diecezji Kościoła Episkopalnego w USA¹¹⁹³.
- *Evangelical Environmental Network* (EEN) jest chrześcijańskim forum internetowym, które powstało w roku 1993. EEN stawia sobie za cel inspirowanie i aktywizowanie chrześcijan do troski o Boskie stworzenie oraz odpowiedzialne 'uprawianie ogrodu' (Rdz 2). Organizacja ta za naczelną hasło przyjęła slogan: „Oddając cześć Bogu, kochając Jego lud, troszczymy się o Jego stworzenie”. Forum to jest swego rodzaju konsorcjum zrzeszającym chrześcijańskie organizacje ekologiczne¹¹⁹⁴.
- *European Christian Environmental Network* (ECEN) powstało w roku 1998 w celu pomocy europejskim wspólnotom chrześcijańskim na polu zaangażowania w działalność środowiskową. ECEN ma obecnie siedzibę w Brukseli i współpracuje w realizacji swych zadań m.in. ze Światową Radą Kościołów i z Europejską Konferencją Biskupów Katolickich¹¹⁹⁵.

¹¹⁸⁷ Por. A Rocha – oficjalna witryna internetowa: <www.arochoa.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁸⁸ Por. The Saint Kateri Tekakwitha Conservation Center – oficjalna witryna internetowa: <<http://conservation.catholic.org>>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁸⁹ Por. Catholic Earthcare Australia (CEA) – oficjalna witryna internetowa: <www.catholicearthcare.org.au>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹⁰ Por. Target Earth – oficjalna witryna internetowa: <www.targetearth.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹¹ Por. Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA) – oficjalna witryna internetowa: <www.refa.franciszkanie.pl>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹² Por. Christian Ecology Link (CEL) – oficjalna witryna internetowa: <www.greenchristian.org.uk>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹³ Por. Episcopal Ecological Network (EpEN) – oficjalna witryna internetowa: <www.eenonline.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹⁴ Por. Evangelical Environmental Network (EEN) – oficjalna witryna internetowa: <www.creationcare.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹⁵ Por. European Christian Environmental Network (ECEN) – oficjalna witryna internetowa: <www.ecen.org>, (data dostępu: 10.01.2015).

Na osobną uwagę zasługują dwa fora internetowe, które wprawdzie nie odwołują się do żadnej określonej tradycji religijnej, ale stanowią przestrzeń wymiany myśli ekologicznej wszystkich największych religii świata. Fora te koncentrują się przede wszystkim na badaniach naukowych. Integrują i animują międzynarodowe środowisko uczonych podejmujących w swych badaniach zagadnienia ze styku religii i ekologii. Oba fora internetowe dostarczają wielu informacji na temat wkładu tradycji chrześcijańskiej w przewycięzanie kryzysu ekologicznego.

- *Forum on Religion and Ecology* (FORE) prezentuje informacje na temat koncepcji przyrody w hinduizmie, jainizmie, buddyzmie, konfucjanizmie, daoizmie, shintoizmie, judaizmie, chrześcijaństwie oraz w religiach pierwotnych. Inicjatorami FORE są Mary Evelyn Tucker i John Grim, pomysłodawcy wielkiego projektu naukowego zatytułowanego *Religion and Ecology*, w ramach którego w latach 1996-1998 zorganizowano w Harvard University jedenaście konferencji. Wzięło w nich udział ponad 800 uczonych i liderów religijnych z całego świata. FORE jest kontynuacją tego projektu¹¹⁹⁶.
- *European Forum for the Study of Religion and the Environment* powstało w roku 2003 z inicjatywy kilkunastu europejskich uczonych, których celem była intensyfikacja interdyscyplinarnych studiów na kryzysem ekologicznym, które uwzględniają specyfikę różnych kultur i tradycji religijnych. Obecnie forum gromadzi niemal dwustu uczonych z Europy i innych krajów¹¹⁹⁷.

Chrześcijańskie kampanie środowiskowe

Dobłą ilustracją aktywnej działalności chrześcijan na rzecz środowiska naturalnego w Europie jest działająca do dziś *Operation Noah* (Operacja Noe). Inicjatywa ta została podjęta w roku 2001 przez środowiska skupione wokół *Christian Ecology Link* (CEL) oraz *The Environmental Issues Network* działające w ramach *Churches Together* w Irlandii i Wielkiej Brytanii. *Operation Noah* skupiła się głównie na walce ze zmianami klimatycznymi. Celem tej inicjatywy jest mobilizacja wspólnot chrześcijańskich i rządów Irlandii i Wielkiej Brytanii do podjęcia radykalnych przemian w kulturze i ekonomii; promocja prostego

¹¹⁹⁶ Por. Forum on Religion and Ecology (FORE) – oficjalna witryna internetowa: <<http://fore.research.yale.edu>>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹⁷ Por. European Forum for the Study of Religion and the Environment – oficjalna witryna internetowa: <www.hf.ntnu.no/relnateur/>, (data dostępu: 10.01.2015).

i przyjaznego przyrodzie stylu życia, przy jednoczesnym chronieniu Boskiego stworzenia z myślą i przyszłych pokoleniach¹¹⁹⁸.

Spośród licznych inicjatyw *Operation Noah* na szczególną uwagę zasługują dwie: *Ark Campaign* oraz *Ash Wednesday Declaration*. Pierwsza z nich była wielką mobilizacją środowisk chrześcijańskich w celu wywierania nacisku na rządy Wielkiej Brytanii przed zbliżającym się Szczytem Klimatycznym w Kopenhadze. Nawiązując do biblijnego obrazu potopu, organizatorzy zachęcali do budowania różnej wielkości modeli arki Noego, które eksponowane w kościołach, szkołach i na placach miast miały symbolizować troskę o stworzenie i wywieść presję na rządzących, aby podczas negocjacji klimatycznych w Kopenhadze zadeklarowali radykalną redukcję emisji CO₂. Kampania ta przyjęła masową formę i była wyrazem aktywnego działania chrześcijańskich środowisk europejskich na rzecz ochrony klimatu¹¹⁹⁹.

Drugą ważną inicjatywą klimatyczną europejskich chrześcijan jest zainicjowana w środę popielcową, 22 lutego 2012 r. kampania o nazwie *Ash Wednesday Declaration*. Organizatorzy zachęcają do podpisania tej deklaracji osoby indywidualne, parafie i diecezje jako wyraz zmiany stylu życia i większej troski o Boskie stworzenie. Sygnatariusze deklaracji zobowiązują się do znajdowania radości z kontaktu z przyrodą, wyrażania większego zainteresowania kwestiami klimatycznymi, zadośćuczynienia za wyrządzone przyrodzie krzywdy, wzięcia odpowiedzialności za swoje działania względem stworzenia oraz wprowadzania sprawiedliwości, która jest wyrazem miłości bliźniego i daje nadzieję na przyszłość ludzkości i całej naszej planety¹²⁰⁰.

Innym przykładem aktywnego zaangażowania chrześcijan w działania na rzecz ochrony przyrody jest amerykańska kampania *What Would Jesus Drive* (WWJDrive). Ta kampania społeczna rozpoczęła się 20 listopada 2002 w Detroit z inicjatywy *Evangelical Environmental Network* (EEN). Celem kampanii było rozbudzenie świadomości społecznej na temat związku między wyborem środka transportu a takimi zagadnieniami, jak: zdrowie, ocieplenie klimatyczne i rosnące uzależnienie od paliw kopalnych. Kampania miała także uświadomić wiernym, że troska o środowisko naturalne jest współczesną formą realizacji przykazania miłości bliźniego. W ramach kampanii w największych ogólnokrajowych stacjach telewizyjnych emitowano spot reklamowy, który zachęcał do

¹¹⁹⁸ Por. Operation Noah – oficjalna witryna internetowa: <<http://operationnoah.org>>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹¹⁹⁹ Por. Ark Campaign – oficjalna witryna internetowa: <www.ecen.org/content/ark-campaign>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²⁰⁰ Por. Ash Wednesday Declaration, <http://operationnoah.org/wp-content/uploads/2014/06/Final-ON_Declaration_grey.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

zmiany przyzwyczajzeń komunikacyjnych¹²⁰¹. Kampania stała się na tyle obecna w amerykańskich mediach, że tylko w okresie od listopada 2002 do kwietnia 2003 r. ukazało się ponad 4 tys. informacji na jej temat. Reportaże o kampanii WWJDrive ukazały się w największych telewizyjnych stacjach informacyjnych, m.in. w CNN, NBC, ABC, Fox News oraz w największych amerykańskich dziennikach: Wall Street Journal, New York Times i Washington Post. O kampanii prowadzonej przez amerykańskich chrześcijan informowały także media zagraniczne, m.in. w Wielkiej Brytanii, Francji, Niemczech, Hiszpanii, Australii, RPA i w wielu innych krajach¹²⁰².

Innym przykładem inicjatywy przeciwdziałania degradacji środowiska naturalnego jest amerykańska międzyreligijna kampania *Interfaith Power and Light* (IP&L) określana także jako *Regeneration Project*. Głównym jej celem jest pomoc ludziom wierzącym w dostrzeżeniu i podjęciu odpowiedzialność za Boskie stworzenie. Specyfiką tej inicjatywy jest mobilizacja lokalnych liderów religijnych do zaangażowania się w przeciwdziałanie zmianom klimatycznym. Kampanię tę zainicjował amerykański Kościół Episkopalny w roku 1998, stopniowo włączało się w nią coraz więcej wspólnot chrześcijańskich i innych związków wyznaniowych. Obecnie IP&L działa na terenie 40 stanów i zrzesza kilkanaście tysięcy parafii i różnego typu wspólnot religijnych¹²⁰³.

Raport z działalności IP&L za rok 2013 podaje, że w okresie tym wysłano do prezydenta Baracka Obamy ponad 58 tys. pocztówek z prośbą o większe zaangażowanie amerykańskiej administracji w kwestię ochrony klimatu. Zachęcono kolejne setki amerykańskich parafii do podjęcia radykalnych kroków zmierzających do zmniejszenia zużycia energii oraz zamontowania paneli słonecznych i turbin wiatrowych. Z powodzeniem realizowano w tym czasie trzy ważne programy: *Cool Harvest*, *Cool Congregations* oraz *Carbon Covenant*. Pierwszy z programów ma charakter edukacyjny, jego celem jest uświadamianie wiernym związku pomiędzy produkcją żywności, wiarą i klimatem. W roku 2013 program ten podjęło ponad 800 amerykańskich parafii. W ramach programu *Cool Congregation* organizowany jest doroczny konkurs na najbardziej ekologiczne budynki parafialne. W roku 2013 do konkursu zgłoszono ponad 300 obiektów zarządzanych przez organizacje religijne. Program *Carbon Covenant* dotyczy zmniejszenia emisji CO₂ oraz przeciwdziałania deforestacji. W roku 2013 dzięki środkom finansowym zgromadzonym przez IP&L w Kamerunie,

¹²⁰¹ Por. R. F. Sadowski, *Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu*, s. 84.

¹²⁰² Por. What Would Jesus Drive? – oficjalna witryna internetowa: <www.whatwouldjesusdrive.info>, (data dostępu: 10.01.2015);

¹²⁰³ Por. Interfaith Power & Light, *Mission & History*, <www.interfaithpowerandlight.org/about/mission-history/>, (data dostępu: 10.01.2015).

Tanzanii, Kambodży i Ghanie podjęto bezpośrednie działania zmierzające do powstrzymania nielegalnego wyciężenia drzew oraz rozpoczęto zalesianie nieużytków. Dzięki tej inicjatywie od roku 2010 zasadzono ponad 10 tys. drzew i uchroniono przed wyciężeniem duże obszary leśne w krajach rozwijających się¹²⁰⁴.

Kolejną ważną chrześcijańską inicjatywą na rzecz ochrony klimatu jest powołana w roku 2006 *Catholic Coalition on Climate Change* (CCCC) (Katolicka Koalicja ds. Zmian Klimatu). Inicjatywa ta ma na celu wspieranie konferencji amerykańskich biskupów w prezentacji wiernym zagadnień dotyczących zmian klimatycznych. W kwietniu 2009 r. CCCC zapoczątkowała bezprecedensową inicjatywę *A Catholic Climate Covenant: the St. Francis Pledge to Care for Creation and the Poor* (Katolickie Przymierze Klimatyczne: Ślubowanie troski o stworzenie i ubogich)¹²⁰⁵. Akcja jest skierowana do poszczególnych osób, rodzin, szkół, parafii i większych społeczności, by zmniejszyć emisję CO₂, chronić „najmniejszych” (Mt 25,40) i zabierać głos w imieniu stworzenia i ubogich. Przymierze ujmuje sprawy klimatyczne szeroko i przyjmuje 5 form aktywności¹²⁰⁶:

1. modlitwa w intencji przyrody, ubogich i bezradnych oraz refleksja nad obowiązkami wobec Boskiego stworzenia;
2. pogłębianie wiadomości na temat skutków zmian klimatycznych, ich moralnego wymiaru oraz informowanie o tym innych;
3. ocena jak my – jako jednostka, rodzina, parafia i inne społeczności – przyczyniamy się do zmian klimatycznych poprzez zużycie energii, konsumpcję, odpady itp.;
4. działania na rzecz zmiany przyzwyczajzeń i zachowań, które prowadzą do zmian klimatu;
5. wspieranie dyskusji i decyzji podejmowanych w sprawach klimatycznych, szczególnie gdy dotyczą one ubogich i bezbronnych, opierając się na społecznej nauce Kościoła.

Przedstawione tu społeczne zaangażowanie chrześcijan na rzecz walki z kryzysem ekologicznym przybiera różnorodne formy. Począwszy od przesłań, deklaracji i dokumentów ze strony liderów chrześcijańskich, poprzez ekologiczny lobbying wśród polityków i ludzi biznesu, aż po tworzenie chrześcijańskich organizacji ekologicznych, które z pobudek religijnych podejmują konkretne działania na rzecz ochrony przyrody. Przedstawione powyżej wybrane przykłady

¹²⁰⁴ Por. Interfaith Power & Light, *2013 Annual Report*, <www.interfaithpowerandlight.org/wp-content/uploads/2010/09/Regeneration-AR-13.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²⁰⁵ Por. Catholic Climate Covenant – oficjalna witryna internetowa: <<http://catholicclimatecovenant.org/>>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²⁰⁶ Catholic Climate Covenant, *The St. Francis Pledge*, <<http://catholicclimatecovenant.org/the-st-francis-pledge/>>, (data dostępu: 10.01.2015).

ekologicznych inicjatyw ukazują stale rosnącą świadomość odpowiedzialności chrześcijan za świat i ilustrują ich zaangażowanie na tym polu. Podejmowane inicjatywy jednoznacznie potwierdzają, że religie, a wśród nich chrześcijaństwo, są ważnym partnerem w trosce o naszą planetę.

5. 2. 2. Z uwzględnieniem włodarzowania jako chrześcijańskiego stylu obecności człowieka w świecie

Zainicjowana przez Lynna White'a debata na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej stała się kolejnym ważnym impulsem, który przyczynił się do refleksji nad chrześcijańskim modelem obecności człowieka w świecie¹²⁰⁷. Chrześcijanie obwiniani o spowodowanie współczesnego kryzysu ekologicznego podjęli próbę stworzenia takiego modelu tej obecności, który, w zgodzie z przesłaniem *Biblii*, uwzględniłby komplementarną troskę o człowieka i przyrodę. Nawiązując do *Księgi Rodzaju* nazwano go włodarzowaniem (*stewardship*)¹²⁰⁸. Włodarzowanie jest w istocie chrześcijańską odpowiedzią na grzech pierwszych ludzi, którzy zrywając relację z Bogiem, wprowadzili zamęt w relacje z innymi ludźmi, samymi sobą i przyrodą, co w konsekwencji przyczyniło się do kryzysu na wszystkich tych płaszczyznach. Włodarzowanie ma przyczynić się zatem do naprawienia wszystkich tych relacji, stanowi więc dla chrześcijaństwa ważne zagadnienie¹²⁰⁹.

Początkowo biblijne pojęcie włodarzowania (*stewardship*) rozumiano jako sposób zarządzania dostępnymi dobrami. Pojęcie to zostało spopularyzowane w latach 50. i 60. XX wieku przez metodystów i anglikanów. W następnej dekadzie weszło do powszechnego użytku w wielu środowiskach chrześcijańskich w kontekście mądrego używania pieniędzy i talentów, a następnie rozszerzono jego znaczenie na gospodarowanie zasobami ludzkimi i zasobami naturalnymi. Najprawdopodobniej po raz pierwszy oficjalnie użyto tego terminu w połowie lat 80. ubiegłego wieku¹²¹⁰. Jan Paweł II w przemówieniu, jakie wygłosił do pracowników różnych agend ONZ podczas pielgrzymki do Kenii w 1985 roku stwierdził:

¹²⁰⁷ Por. K. R. Gnanakan, *Creation, Christians and Environmental Stewardship*, „Evangelical Review of Theology” 30(2006)2, s. 110.

¹²⁰⁸ Por. Rdz 2,15.

¹²⁰⁹ Por. R. J. Berry, *Stewardship: A Default Position?*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 9.

¹²¹⁰ Por. C. Palmer, *Stewardship: A Default Position in Environmental Ethics*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 66-67.

Eksploatacja bogactw naturalnych musi przebiegać zgodnie z kryteriami, które biorą pod uwagę nie tylko potrzeby obecnego pokolenia, ale także potrzeby przyszłych pokoleń. W ten sposób powierzone człowiekowi przez Boga *włodarzowanie* [podkreślenie – RS] względem przyrody nie będzie rządziło się krótkowzroczną i egoistyczną pogonią, a raczej uwzględni fakt, że wszystkie stworzone dobra są przeznaczone dla całej ludzkości. Używanie zasobów naturalnych musi mieć na celu integralny rozwój zarówno obecnego, jak i przyszłych pokoleń. Postęp na polu ekologii i rosnąca świadomość na temat konieczności ochrony nieodnawialnych zasobów naturalnych, łączy się z wymogiem prawdziwego *włodarzowania* [podkreślenie – RS]. Bóg odbiera bowiem chwałę wówczas, gdy stworzenie służy integralnemu rozwojowi całej ludzkiej rodziny¹²¹¹.

Rok później w podobnym znaczeniu użyto terminu ‘włodarzowanie’ w raporcie z synodu generalnego Church of England pt. *Our Responsibility for the Living Environment*. „Biblia przedstawia ludzkość w relacji do przyrody jako pasterza, zarządcę farmy lub *włodarza* domostwa [podkreślenie – RS] – w roli, która pozwala nam używać zasobów dla własnych potrzeb, nie zezwala jednak niszczyć ich, ponieważ zostały nam one powierzone do użytku jedynie na określony czas”¹²¹².

Istotą takiego modelu obecności w świecie jest przekonanie, że człowiek nie jest właścicielem Ziemi, ale jedynie jej włodarzem, tzn. zarządcą, gospodarzem, administratorem, nadzorcą, namiestnikiem, który w imieniu właściciela sprawuje zarząd nad powierzonym mu majątkiem¹²¹³. Właścicielem świata jest bowiem Bóg, który go stworzył: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napędza, świat i jego mieszkańcy. Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami”¹²¹⁴. Człowiek nie może więc dowolnie korzystać z zasobów przyrody, musi liczyć się z opinią Właściciela: „Do Pana, Boga twojego, należą niebiosa, niebiosa najwyższe, ziemia i wszystko, co jest na niej”¹²¹⁵.

Analiza przesłania *Biblii* na temat roli i miejsca człowieka w świecie oraz jego relacji do roślin i zwierząt wskazuje na wiele fragmentów, które stanowią

¹²¹¹ John Paul II, *Address to the Members of the Agency of the United Nations* (Nairobi, 18 sierpnia 1985), nr 2, <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850818_centro-nazioni-unite_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²¹² Church of England Board for Social Responsibility, *Our Responsibility for the Living Environment. A Report of the General Synod Board for Social Responsibility*, London: Church House Publishing 1986, s. 23.

¹²¹³ Por. R. Attfield, *Environmental Sensitivity and Critiques of Stewardship*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 78.

¹²¹⁴ Ps 24,1-2.

¹²¹⁵ Pwt 10,14; por. także Hi 41,11.

podstawę koncepcji włodarzowania¹²¹⁶. Jednym z głównych przesłań *Pisma Świętego* w tym względzie jest przekonanie, że źródłem istnienia świata jest Bóg, który go stworzył. „Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś: ziemia jest pełna Twych stworzeń. Oto morze wielkie, długie i szerokie, a w nim jest bez liku żyjątek i zwierząt wielkich i małych”¹²¹⁷. Bóg nie pozostawia stworzeń samym sobie, a Jego zainteresowanie nie ogranicza się jedynie do człowieka. Stwórca nawiązuje relacje z przyrodą ożywioną i nieożywioną: „Pan jest królem. Umocnił świat, by się nie poruszył: ze słusnością wymierza ludom sprawiedliwość. Niech się cieszy niebo i ziemia raduje; niech szumi morze i to, co je napełnia; niech się weselą pola i wszystko, co jest na nich, niech się także radują wszystkie drzewa leśne przed obliczem Pana, bo nadchodzi, bo nadchodzi, aby sędzić ziemię. On będzie sędził świat sprawiedliwie, z wiernością swą – narody”¹²¹⁸. *Biblia* podkreśla, że Bogu oddawana jest chwała zarówno przez człowieka, jak i przez pozostałe stworzenia: „Góry i pagórki przed wami podniosą radosne okrzyki, a wszystkie drzewa polne klaskać będą w dłonie. Zamiast cierni wyrosną cyprysy, zamiast pokrzyw wyrosną mirty. I będzie to Panu na chwałę, jako znak wieczysty, niezniszczalny!”¹²¹⁹. *Pismo Święte* wskazuje też, że człowiek dzięki przyrodzie może poznawać Boga: „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”¹²²⁰.

Przesłanie biblijne mówi wyraźnie, że Bóg stworzył świat i drogie są mu wszystkie stworzenia, które ukazują Jego wszechmoc i oddają Mu chwałę. Wprawdzie podkreśla uprzywilejowaną pozycję człowieka względem innych stworzeń, jednak akcentuje jego obowiązki względem przyrody. „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!”¹²²¹. Tradycja biblijna nie pozostawia wątpliwości, że Bóg oczekuje od człowieka troski o stworzony świat: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał”¹²²².

¹²¹⁶ Por. R. Attfield, *Environmental Sensitivity and Critiques of Stewardship*, s. 82-83; por. także C. Palmer, *Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 64-66.

¹²¹⁷ Ps 104, 24-25; por. także J 1,3; Kol 1,16-17.

¹²¹⁸ Ps 96, 10-13; por. także Iz 43,20-21; Pwt 32,1-2; Hi 37,14-18; Mt 6,26.

¹²¹⁹ Iz 54,12-13; por. także Ps 19,1; Ne 9,6; Ps 8,3-8; 1Krn 16,30-34; Ap 5,13.

¹²²⁰ Rz 1,20; por. także Hi 12,7-10; Iz 11,9.

¹²²¹ Rdz 1,26.

¹²²² Rdz 2,15.

Wiele fragmentów *Pisma Świętego* ukazuje obowiązki człowieka wobec innych stworzeń. *Księga Kapłańska* przedstawia człowieka jako najemcę, dzierżawcę Ziemi, która jest własnością Boga, zaś *Księga Ezechiela* podkreśla, że Bóg potępia brak troski o zwierzęta i piętnuje okrucieństwo wobec nich¹²²³. *Biblia* jednoznacznie mówi, że człowiek w swym korzystaniu z przyrody jest ograniczony nakazami Boga. „Ziemia została splugawiona przez swoich mieszkańców, bo pogwałcili prawa, przestąpili przykazania, złamali wieczyste przymierze. Dlatego ziemię pochłania przekleństwo, a jej mieszkańcy odpokutowują; dlatego się przeredzają mieszkańcy ziemi i mało ludzi zostało”¹²²⁴. *Pismo Święte* uczy, że w zamiśle Boga człowiek otrzymał pozwolenie na korzystanie z obfitości darów przyrody, jednak podkreśla odpowiedzialność człowieka za jej stan. „Ja wprowadziłem was do ziemi urodzajnej, byście spożywali jej owoce i jej zasoby. Weszliście i zbezczeszczyliście moją ziemię, uczyniliście z mojej posiadłości miejsce pełne odrazy”¹²²⁵. Ewangelia zwraca zaś uwagę na odpowiedzialność człowieka i zapowiada, że będzie musiał on zdać sprawę przed Bogiem ze sposobu, w jaki zarządzał powierzonym sobie dobrem: „Przywołał go do siebie i rzekł mu: Cóż to słyszę o tobie? Zdad sprawę z twego zarządu, bo już nie będziesz mógł być rządcą”¹²²⁶. *Apokalipsa św. Jana* także podkreśla odpowiedzialność człowieka za niszczenie przyrody oraz mówi o sędzie i karze za sprzeniewierzenie się woli Boga w trosce o środowisko: „I rozgniewały się narody, a nadszedł Twój gniew i pora na umarłych, aby zostali osądzeni, i aby dać zapłatę sługom Twym prorokom i świętym, i tym, co się boją Twojego imienia, małym i wielkim, i aby zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię”¹²²⁷.

Szukając biblijnych podstaw chrześcijańskiego modelu obecności człowieka w świecie, wskazuje się także na te fragmenty *Pisma Świętego*, które mówią o preferowanym przez Boga stylu ludzkiego życia. Styl ten powinien sprzyjać trosce o przyrodę i zapobiegać nadużyciom względem niej. Łukasz Ewangelista przestrzega przed chciwością i konsumpcjonizmem: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś opływa [we wszystko], życie jego nie jest zależne od jego mienia... życie bowiem więcej znaczy niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie”¹²²⁸. *Księga Kapłańska* powie zaś, że życie zgodne z nakazami Boga przyniesie płodność przyrodzie i dostatek człowiekowi – „Jeżeli będziecie

¹²²³ Por. Kpł 25,23; por. także Ez 34,2-4.

¹²²⁴ Iz 24,5-6.

¹²²⁵ Jr 2,7

¹²²⁶ Łk 16,2

¹²²⁷ Ap 11,18.

¹²²⁸ Łk 12,15. 23.

postępować według moich ustaw i będziecie strzec przykazań moich i wprowadzać je w życie, dam wam deszcz w swoim czasie, ziemia będzie przynosić plony, drzewo polne wyda owoc, młocka przeciągnie się u was aż do winobrania, winobranie aż do siewu, będziecie jedli chleb do sytości, będziecie mieszkali bezpiecznie w swoim kraju¹²²⁹.

Biblijne inspiracje włodarzowania podkreślają także obowiązek troski człowieka o wszystkie gatunki roślin i zwierząt oraz ochronę bioróżnorodności. Wiadać to wyraźnie w opisie potopu. Bóg nakazał bowiem Noemu, aby wprowadził na arkę po parze wszystkich istot żyjących, nie wyłączając żadnego gatunku¹²³⁰. O ważności wszystkich istot żywych świadczy też fakt, że Bóg, zawierając przymierze z Noem, nie wyłączył z niego roślin i zwierząt.

Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: «Ja, Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. (...) Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach, wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego jestestwa. Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciele, które jest na ziemi». Rzekł Bóg do Noego: «To jest znak przymierza, które zawarłem między Mną a wszystkimi istotami, jakie są na ziemi»¹²³¹.

Refleksja nad chrześcijańskim stylem obecności człowieka w świecie została poszerzona o środowiska judaistyczne. Biblijne fundamenty tej koncepcji są bowiem w dużej mierze wspólne dla obu tradycji religijnych. Stąd wspólna inicjatywa środowisk judaistycznych oraz chrześcijańskich (protestanckich i katolickich), które 1 maja 2000 roku przyjęły *Cornwall Declaration on Environmental Stewardship*. Deklaracja przedstawia zasady fundujące biblijny styl obecności człowieka w świecie, określane jako włodarzowanie (*stewardship*). Odwołując się do wspólnego dziedzictwa, chrześcijanie i Żydzi wypracowali teologiczne i antropologiczne zasady, na których opiera się koncepcja włodarzowania¹²³²:

¹²²⁹ Kpł 26,3-5.

¹²³⁰ Por. Rdz 6,19-21; Rdz 7,8-10.

¹²³¹ Rdz 9,8-10. 13-17.

¹²³² Por. Cornwall Alliance, *The Cornwall Declaration on Environmental Stewardship*, w: Acton Institute, *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition*, Grand Rapids: Acton Institute

1. Bóg, Stwórca wszystkiego, rządzi całym stworzeniem, ono zaś zobowiązane jest do oddawania Mu czci i chwały.
2. Ziemia, a z nią cały wszechświat, ukazuje mądrość Stwórcy, który poprzez swą potęgę i miłość podtrzymuje całe stworzenie i nim włada.
3. Mężczyźni i kobiety zostali stworzeni na obraz Boga, otrzymali uprzywilejowane miejsce wśród stworzeń oraz polecenie włodarzowania Ziemią. Osoby ludzkie są podmiotami moralnymi, dla których wolność jest istotnym warunkiem odpowiedzialnych działań. Rozsądne włodarzowanie musi wychodzić naprzeciw zarówno wymogom dobrostanu człowieka, jak i jego powołaniu do wypełniania troskliwego zwierzchnictwa względem Ziemi. Potwierdza to, że dobrostan człowieka i integralność stworzenia są nie tylko ze sobą zgodne, ale stanowią dwie dynamicznie współzależne rzeczywistości.
4. Prawo Boże – wyrażone w dekalogu oraz w przykazaniu miłości Boga i bliźniego – jest zapisane w ludzkim sercu i ujawnia człowiekowi prawość Boga oraz przedstawia sposób, w jaki Bóg rozumie pokój (*shalom*). Boże prawo jest najwyższą zasadą wszystkich ludzkich działań, której nie mogą zastąpić ani osobiste, ani społeczne uprzedzenia.
5. Przez nieposłuszeństwo Bożemu prawu ludzkość sprowadziła na siebie moralne i fizyczne zepsucie oraz boskie potępienie w formie przekleństwa Ziemi. Od czasu grzechu pierworodnego ludzie często ignorowali swego Stwórcę, ranili swych bliźnich i bezczęścili dobro stworzenia.
6. Bóg w swym miłosierdziu nie porzucił grzesznej ludzkości ani reszty stworzenia, ale działał by przywrócić przyjaźń łączącą Go z mężczyznami i kobietami, a poprzez ich włodarzowanie odnowić piękno i urodzajność Ziemi.
7. Osoby ludzkie są powołane do bycia owocnymi oraz właściwego korzystania z przyrody, aby w ten sposób przyłączyć się do Boga w zapewnieniu dobrostanu człowiekowi oraz powiększania piękna i urodzajności pozostałych stworzeń. Nasze powołanie do owocności nie jest więc sprzeczne z zadaniem włodarzowania, jakie Bóg powierzył człowiekowi, ale jest z nim zgodne. To powołanie zakłada bowiem poważne zaangażowanie w wychowanie do intelektualnych, moralnych i religijnych nawyków oraz inicjowanie działań niezbędnych dla wolnej ekonomii i autentycznej troski o środowisko.

Powyższe zasady są jedynie ogólnymi wytycznymi, które wydają się być możliwe do przyjęcia dla przedstawicieli poszczególnych denominacji chrześcijańskich i uczonych identyfikujących się z tą tradycją religijną. Nie można jednak mówić o jednolitej chrześcijańskiej koncepcji włodarzowania. Istnieją

bowiem przynajmniej dwie różne jej odmiany obecne w denominacjach protestanckich i katolickich. Te zaś również nie są jednolite, w ich obrębie mamy bowiem do czynienia z różnymi ujęciami włodarzowania. Protestantka koncepcja włodarzowania często określana jest jako biblijne ujęcie włodarzowania środowiskowego (*environmental stewardship*). Koncepcja ta różni się od koncepcji, którą powszechnie przyjmują główne nurty ekologiczne tym, że oprócz danych naukowych ważną rolę pełni w niej przesłanie biblijne wraz z wypływającymi z niego normami etycznymi. Biblijna koncepcja włodarzowania uwzględnia więc jednocześnie zaangażowanie nauki i wiary, które wspólnie prowadzą do takiego modelu obecności człowieka w świecie, który zabezpiecza zarówno dobrostan człowieka, jak i integralność stworzenia. Podejście takie uwzględnia jednocześnie ludzką sprawiedliwość i pokój (*shalom*) oraz dobro reszty stworzonego przez Boga świata, który został powierzony człowiekowi, aby opiekował się nim dla chwały Stwórcy.

Protestancka koncepcja włodarzowania sprzeciwia się tym koncepcjom ekofilozoficznym, które promują 'biologiczny egalitaryzm' i przyznają równą wartość i prawa wszystkim formom życia. Zwolennicy biblijnego ujęcia włodarzowania uważają bowiem, że koncepcje te, negując biblijną afirmację wyjątkowej roli osoby ludzkiej jako włodarza świata, eliminują samą przyczynę, dla której człowiek miałby troszczyć się o przyrodę. Ich zdaniem dążenie do humanitarnego traktowania zwierząt poprzez umniejszanie człowieka do poziomu zwierzęcia, prowadzi do zwierzęcego traktowania ludzi przez ludzi¹²³³.

Koncepcja ta spotyka się z krytyką ze strony niektórych nurtów ekofilozoficznych ze względu na zarzucany jej antropocentryzm i szowinizm gatunkowy, w miejsce którego proponują one ujęcia biocentryczne. Zdaniem zwolenników włodarzowania propozycja ta, choć wydaje się atrakcyjna w swej pokorze, jest jednak nie do przyjęcia. Uważają oni bowiem, że ludzie są jedynymi istotami na Ziemi, które posiadają zarówno rozum, jak i zdolność moralną, dzięki którym są w stanie podjąć zadanie włodarzowania. Ponadto ludzie jako jedyni są odpowiedzialni za swoje wybory i zdolni do wzięcia odpowiedzialności za troskę nie tylko o siebie, ale i o resztę stworzenia. Zwolennicy włodarzowania są przekonani, że odrzucenie ich koncepcji prowadzi do zwolnienia człowieka z troski o przyrodę i w konsekwencji pozbawia przyrodę jakiegokolwiek troski. Ich zdaniem biocentryzm nie może być alternatywą dla antropocentryzmu. Alternatywą taką może być jedynie teocentryzm, w myśl którego Bóg troszczy się o Ziemię poprzez działających w Jego imieniu odpowiedzialnych ludzkich włodarzy.

¹²³³ Por. E. C. Beisner et al., *A Biblical Perspective on Environmental Stewardship*, w: Acton Institute, *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition*, Grand Rapids: Acton Institute 2008, s. 68-69; por. także T. S. Derr, *Human Rights and the Rights of Nature*, „Journal of Markets & Morality” 3(2000)2, s. 173-189.

Zwolennicy włodarzowania są przekonani, że u podstaw odpowiedzialnej troski o Ziemię i człowieka leżą dwie grupy wzajemnie powiązanych czynników. Z jednej strony są to: wiedza, prawość i zwierzchność względem pozostałych stworzeń, stanowiące przestrzeń, w której wyraża się ludzkie podobieństwo do Boga. Z drugiej zaś strony mamy do czynienia z odpowiedzialnością, szczególnie z systemem prawnym, który umożliwia pociągnięcie do odpowiedzialności ludzi, którzy niszczą i krzywdzą innych. Te dwie grupy czynników biorą pod uwagę ambiwalentną prawdę o człowieku. Uwzględniają jego destrukcyjną grzeszność, jednocześnie wskazując na twórczą wielkość człowieka. Łączne ujmowanie obu tych prawd o człowieku, stanowi gwarancję odpowiedzialnego włodarzowania powierzoną człowiekowi Ziemią¹²³⁴.

Katolickie ujęcie włodarzowania różni się nieco od ujęcia protestanckiego. Katolicy teolodzy i naukowcy, analizując styl obecności człowieka w świecie, podobnie jak protestanci, uwzględniają dane nauk szczegółowych oraz przesłanie biblijne, odwołują się jednak także do Tradycji i magisterium Kościoła. Wypracowane przez katolików w ramach Action Institute for the Study of Religion and Liberty stanowisko na temat włodarzowania jest głosem, którzy dostarcza eksperckich opinii, na podstawie których wypracowywane jest oficjalne nauczanie Kościoła na ten temat. Nauczanie to uwzględnia bowiem zarówno dane nauk szczegółowych, jak i szanuje ustanowiony przez Boga porządek stworzenia, przy jednoczesnym wskazywaniu na wagę wymiaru moralnego tego zagadnienia. Właściwa analiza włodarzowania domaga się więc uwzględnienia nauczania Kościoła katolickiego na temat Boga, człowieka i świata¹²³⁵.

Jednym z głównych zagadnień, które należy uwzględnić w katolickim ujęciu włodarzowania jest 'autentyczny rozwój', jak określił to papież Paweł VI oraz dobro i porządek świata stworzonego przez Boga¹²³⁶. Społeczna nauka Kościoła głosi, że w poszukiwaniach nowego modelu obecności człowieka w świecie należy brać pod uwagę zarówno dobro człowieka, jak i reszty stworzenia. Tylko wszechstronne i całościowe podejście do skomplikowanych procesów zachodzących w kulturze i przyrodzie pozwoli osiągnąć 'autentyczny rozwój', tzn. taki, który wykracza poza jedynie ekonomiczne kryteria oraz uwzględnia kwestie społeczne, przyczyniając się do rozwoju każdego człowieka i całego

¹²³⁴ Por. E. C. Beisner et al., *A Biblical Perspective on Environmental Stewardship*, s. 70-71.

¹²³⁵ Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, w: Acton Institute, *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition*, Grand Rapids: Acton Institute 2008, s. 33-34.

¹²³⁶ Por. D. Christiansen, *Learn a Lesson from the Flowers: Catholic Social Teaching and Global Stewardship*, w: M. A. Ryan, T. D. Whitmore (red.), *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, s. 23-24.

człowieka. To zaś jest możliwe tylko przy uwzględnieniu integralności wszystkich bytów oraz dobrej kondycji przyrody¹²³⁷.

Kościół katolicki zwraca też uwagę na współczesne przejawy zacierania różnicy pomiędzy Bogiem i stworzeniem oraz niejednoznaczne ujmowanie pozycji człowieka względem innych stworzeń, przy jednoczesnym przyznawaniu istotom pozaludzkim cech właściwych jedynie osobom¹²³⁸. Kościół przypomina, że już pierwsze karty *Pisma Świętego* podkreślają dobro stworzonego przez Boga świata¹²³⁹. *Biblia* nie pozostawia jednak wątpliwości, że człowiek jest zwieńczeniem wszystkich stworzeń i przysługuje mu dobro większe niż pozostałym stworzeniom¹²⁴⁰. Nauczanie Kościoła akcentuje tę prawdę, stwierdzając: „Człowiek jest szczytem dzieła stworzenia. Opis natchniony wyraża tę prawdę, wyraźnie oddzielając stworzenie człowieka od stworzenia innych stworzeń”¹²⁴¹. Pomimo tego, że – w odróżnieniu od istot pozaludzkich – człowiek posiada rozum i wolną wolę, wciąż jest on częścią stworzenia, choć częścią wyjątkową, stworzoną bowiem na obraz i podobieństwo samego Boga. Katolicka wizja człowieka i świata łączy więc w sobie dwie ważne tezy:

1. człowiek może w stworzeniu kontemplować majestat i chwałę Stwórcy;
2. człowiekowi przysługuje godność aktywnego włodarza świata pomimo tego, że jest on jedynie stworzeniem¹²⁴².

Katolickie ujęcie włodarzowania różni się nieco do ujęcia protestanckiego, uwzględnia bowiem pewne różnice pomiędzy antropologią katolicką a jej protestanckimi odpowiednikami¹²⁴³. Doktryna Kościoła katolickiego akcentuje, że człowiek, będąc szczytem stworzenia, nosi w sobie szczególne podobieństwo do Boga, które przejawia się m.in. we władzy rozumu umożliwiającej mu poznawa-

¹²³⁷ Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26 marca 1967), nr 14; por. także Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (1 stycznia 1990), nr 7, 15; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), nr 32-34; M. M. McLaughlin, *Global Stewardship and Economic Development*, w: M. A. Ryan, T. D. Whitmore (red.), *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, s. 135-157.

¹²³⁸ Por. Pontifical Council for Culture, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life. A Christian Reflection on the "New Age"* (3 lutego 2003), nr 6. 2, <www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²³⁹ Por. Rdz 1,4; 1,10; 1,12; 1,18; 1,21; 1,25.

¹²⁴⁰ Por. Rdz 1,31.

¹²⁴¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 343; por. także J. F. Kavanaugh, *Intrinsic Value, Persons, and Stewardship*, w: M. A. Ryan, T. D. Whitmore (red.), *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, s. 76-77.

¹²⁴² Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, s. 35, 37.

¹²⁴³ Por. D. Christiansen, *Learn a Lesson from the Flowers...*, s. 22.

nie Boga, świata i samego siebie. Człowiek jest ponadto wyposażony w dar wolności i wyobraźni, które pozwalają mu dokonywać refleksji nad przeżywanymi doświadczeniami, wybierać sposób realizacji zadań i stawać się współpracownikiem Boga w dziele stwarzania. Uprzywilejowana pozycja człowieka polega m.in. na tym, że staje się on współ-stwórcą (*co-creator*) poprzez wykorzystanie stworzonych przez Boga rzeczy i tworzenie z nich rzeczy nowych, których inne stworzenia nie są w stanie uczynić. Człowiek jako stworzony współ-stwórca (*created co-creator*) ma za zadanie tak korzystać z daru wolności w działaniu, aby zabezpieczyć godziwą przyszłość przyrodzie, z której wyrósł¹²⁴⁴.

Stawia to człowieka powyżej pozostałych istot. Człowiek duchowo uczestniczy bowiem w akcie stwórczym Boga w zakresie, który daleko wykracza poza jedynie fizyczne zdolności innych stworzeń. Wyjątkowość człowieka dopełnia się w wolnej woli, dzięki której jego działanie posiada wymiar moralny. Ze względu na wskazane przymioty człowieka i jego wyjątkową godność, jest on zdolny do wypełnienia zadania, jakie zlecił mu Stwórca – ‘czynienia sobie Ziemi poddanej’ oraz ‘uprawiania i doglądania’ Edenu¹²⁴⁵. Szczególna pozycja człowieka względem pozostałych stworzeń uwidacznia się także w biblijnym obrazie nadawania zwierzętom imion. Jest to pierwszy przejaw racjonalnej natury człowieka, która powinna być używana dla realizacji polecenia uprawiania i doglądania stworzeń, aby mogły się rozwijać. Zaś pierwotna nagość człowieka wskazuje, że ludzka wyższość względem pozostałych stworzeń usprawiedliwia korzystanie przez niego z przyrody dla podtrzymywania swego istnienia¹²⁴⁶.

Doktryna katolicka głosi, że sytuacja człowieka zmieniła się radykalnie wraz z popełnieniem grzechu, którego skutkiem jest m.in. zerwanie harmonijnej więzi łączącej człowieka ze stworzeniem, które staje się odtąd wrogiem i obce człowiekowi¹²⁴⁷. Wprowadzony przez grzech nieład wśród stworzenia jest przewycięzany dzięki przyjęciu przez Boga ludzkiej natury. Jezus, stając się człowiekiem, odnawia bowiem więź łączącą człowieka z Bogiem i rozpoczyna proces odnowy całego kosmosu, który dokona się ostatecznie podczas ponownego Jego przyjścia. „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów

¹²⁴⁴ Por. P. Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1993, s. 264; por. także Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991), nr 37; B. R. Hill, *Christian Faith and the Environment. Making Vital Connections*, s. 161. Niektórzy uważają, że najbardziej właściwa relacja człowieka do przyrody wyraża się w koncepcji człowieka jako współ-odkupiciela (*co-redeemer*). Taki bowiem sposób obecności najsukuteczniej przeciwdziała wyniszczaniu gatunków. Por. C. Southgate, *God and Evolutionary Evil: Theodicy in the Light of Darwinism*, „*Zygon*” 37(2002)4, s. 818-820.

¹²⁴⁵ Por. Rdz 1,26; 2,15-20.

¹²⁴⁶ Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, s. 37-38.

¹²⁴⁷ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 400.

Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności (...) w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia¹²⁴⁸.

Katolicyzm uczy, że człowiek, nawet doświadczając skutków grzechu, może stopniowo wracać do harmonii ze stworzeniem. Podkreśla jednak, że ludzka władza nad stworzeniem nie może usprawiedliwiać absolutnego i niczym nieograniczonego panowania nad przyrodą. Człowiek jest zobowiązany bowiem do władania stworzeniem na wzór tego, jak czyni to Stwórca. On zaś troszczy się o całe stworzenie, dostarczając mu wszystkiego, czego potrzebuje do życia. Człowiek powinien więc tak władać światem, by zabezpieczyć potrzeby swoje i pozostałych stworzeń. Sposób ten można określić jako odpowiedzialne wódcowanie, które jest wypełnieniem pierwotnego planu Boga względem całego stworzenia¹²⁴⁹. Myśl tę dobitnie wyraża papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1991):

U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej¹²⁵⁰.

Doktryna katolicka w swym nauczaniu na temat miejsca i roli człowieka w świecie podkreśla także znaczenie zakorzenionej w *Biblii* linearnej koncepcji czasu, która ukazuje, że świat miał swój początek i będzie miał swój koniec. Sugeruje to, że świat choć stworzony przez Boga jako dobry, to jest w pewnym sensie niedokończony i rozwija się w czasie do miary doskonałości, jaką przewidział mu Stwórca. Z faktu zaś, że człowiek otrzymał od Boga zadanie wódcowania tym światem wynika, że ostateczny stan doskonałości, zarówno człowieka, jak i stworzenia, przynajmniej w części, będzie osiągnięty dzięki dokonywanym w wolności działaniom człowieka. Innymi słowy, Bóg chce, by człowiek uczestniczył w sposób twórczy i wolny w rozwoju świata. Mówiąc zaś

¹²⁴⁸ Rz 8,19-21.

¹²⁴⁹ Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, s. 38-39.

¹²⁵⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991), nr 37.

o końcu czasu, Bóg wskazuje człowiekowi, że jego zarządzanie stworzeniem ma duchowe i religijne znaczenie. Człowiek bowiem korzystając ze zdolności otrzymanych od Boga, potwierdza wewnętrzne dobro przyrody poprzez rozwijanie jej dzięki tworzeniu nowych dóbr, które wcześniej nie istniały¹²⁵¹.

Konsekwencją takiego ujęcia czasu oraz współpracy człowieka z Bogiem jest biblijny nakaz pracy, która ma na celu zaspokajanie potrzeb człowieka i odnawianie świata zniszczonego w wyniku grzechu. Katolickie ujęcie współpracy człowieka z Bogiem najlepiej wyraża się w rozumieniu Eucharystii, do której nie używa się przecież pszenicy i winogron, ale chleba i wina, które są 'owocem ziemi i pracy rąk ludzkich'; a więc współpracy łaski Bożej i wysiłku człowieka¹²⁵². Takie rozumienie roli człowieka w świecie powoduje, że chrześcijaństwo, prawdopodobnie jak żadna inna religia, podkreśla wielką wartość ludzkiej pracy. Świat, choć nie jest dla chrześcijan ostatecznym celem, nie jest też iluzją. Stanowi bowiem przestrzeń, w której człowiek, współpracując z Bogiem, realizuje wyznaczone mu przez Niego zadanie. Sama historia zbawienia dokonuje się przecież w czasie i przestrzeni oraz przy współudziale człowieka. Materialny świat nie jest więc dla chrześcijan, jak się to często sugeruje, jedynie składnicą energii i zasobów naturalnych niezbędnych do realizacji dowolnych celów człowieka. Świat jest dobry sam w sobie, a jego wartość potwierdza się i potęguje dzięki ludzkiej współpracy ze Stwórcą w dokańczaniu dzieła stworzenia. Społeczna nauka Kościoła popiera więc tak rozumiany postęp ludzkości, który dokonuje się w historii. Niektórzy uważają nawet, że w pełnym rewerencji stosunku do stworzonego świata i docenianiu wartości ludzkiej pracy można doszukiwać się inspiracji zachodniego dążenia do poprawy warunków materialnych i rozwoju nauki¹²⁵³. Papież Jan Paweł wyraził to następująco:

Ona [Ziemia – RS] to przez samą swą urodzajność i zdolność zaspokajania potrzeb człowieka jest pierwszym darem, który Bóg ofiarował człowiekowi, aby utrzymać go przy życiu. Ziemia zaś nie wydaje owoców, jeśli ten dar Boży nie spotyka się z właściwą odpowiedzią człowieka, którą jest praca: właśnie przez pracę człowiek, korzystając ze swej inteligencji i wolności, zdolny jest panować nad ziemią i czyni z niej swe mieszkanie¹²⁵⁴.

¹²⁵¹ Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, s. 41-42.

¹²⁵² Por. C. Southgate, *Stewardship and its Competitors: A Spectrum of Relationships between Humans and the Non-Human Creation*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 187.

¹²⁵³ Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, s. 44-45.

¹²⁵⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991), nr 31.

Analizując katolickie ujęcie włodarzowania jako chrześcijańskiego modelu obecności człowieka w świecie, nie sposób pominąć moralny wymiar tej obecności, która zgodnie z katolicką doktryną powinna uwzględniać cnoty kardynalne: roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość¹²⁵⁵. Wypracowując koncepcję włodarzowania, cnoty te interpretuje się w kontekście relacji człowieka do stworzonego świata. Roztropność rozumie się więc jako dogłębny namysł nad złożonym procesem włodarzowania w powiązaniu z normami moralnymi wskazywanymi w nauczaniu Kościoła. Tak rozumiana roztropność prowadzi do uznania ograniczoności wiedzy człowieka i trafności jego sądów, a tym samym strzeże go przed uleganiem utopiom i kieruje ku optymalnym rozwiązaniom, które zabezpieczają zarówno dobro rodziny ludzkiej, jak i dobro przyrody. Umiarkowanie jest w kontekście włodarzowania rozumiane jako cnota, która ukierunkowuje i ogranicza ludzkie pożądanie. Umiarkowanie ma więc ogromne znaczenie dla chrześcijańskiego modelu relacji człowieka do przyrody, a szczególnie dla kształtowania niekonsumpcyjnego stylu życia. „Powściągliwość i umiar, dyscyplina wewnętrzna i duch poświęcenia winny panować w codziennym życiu, ażeby ogół nie musiał ponosić negatywnych konsekwencji niedbalstwa niewielu”¹²⁵⁶.

Właściwe rozumienie męstwa w kontekście włodarzowania jest szczególnie ważne. Najpełniej realizuje się ono w rezygnacji z wykorzystywania technologii, które naruszają normy moralne oraz mogą prowadzić do katastrofalnych zniszczeń przyrody i zagłady ludzkości, a nawet życia na Ziemi. Zaś sprawiedliwość rozumiana w kontekście ekologicznym wyraża się w tym, że każdemu stworzeniu należy się ilość dóbr proporcjonalna do wartości tego stworzenia. Społeczne nauczanie Kościoła nie pozostawia więc wątpliwości, że człowiek jako istota, której przysługuje najwyższa wartość jest uprzywilejowany w stosunku do innych stworzeń w zaspakajaniu swoich potrzeb. Nauczanie to wskazuje też, że bogate społeczeństwa krajów rozwiniętych powinny ponosić wyższe koszty ochrony przyrody niż społeczeństwa ubogie oraz udzielać pomocy w rozwoju państwom biednym. Tak realizowana sprawiedliwość w dłuższej perspektywie przyniesie korzyści zarówno ludzkości, jak i przyrodzie¹²⁵⁷.

Katolickie ujęcie włodarzowania wskazuje na taki styl obecności człowieka w świecie, by zaspakajając swoje potrzeby, dbał on jednocześnie o integralność

¹²⁵⁵ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1805-1809; por. także Mdr 8,5-7.

¹²⁵⁶ Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (1 stycznia 1990), nr 13; por. także Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), nr 28.

¹²⁵⁷ Por. J. M. Beers et al., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, s. 46; por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26 marca 1967), nr 49.

reszty stworzenia. Aktywność człowieka w stworzonym przez Boga świecie ma moralny wymiar, a człowiek przez pracę uczestniczy w stwórczym akcie Boga, doskonaląc stworzenie, aby było gotowe na spotkanie ze Stwórcą przy końcu czasu. Społeczna nauka Kościoła wyraźnie formułuje pogląd, że człowiek przewyższa godnością pozostałe stworzenia i otrzymał do Stwórcy mandat do włodarzowania światem. Zobowiązany jest jednak robić to odpowiedzialnie, zgodnie ze sposobem, w jaki Bóg troszczy się o całe stworzenie. Stanowisko to dobrze ilustruje myśl wyrażona przez Wendella Berry'ego: „Aby żyć musimy codziennie spożywać ciało i przelewać krew stworzeń. Jeżeli robimy to świadomie, umiejętnie oraz z miłością i szacunkiem jest to sakrament. Jeżeli robimy to nieświadomie, niszcząc i chciwie jest to profanacja, która ściąga na nas duchową i moralną samotność, a na innych niedostatek”¹²⁵⁸.

Koncepcja włodarzowania jest obecnie powszechnie przyjmowana zarówno w tradycji protestanckiej, jak i katolickiej. Świadczą o tym oficjalne wypowiedzi pasterzy Kościoła oraz liczne dokumenty promujące włodarzowanie środowiskowe jako chrześcijański styl obecności człowieka w świecie¹²⁵⁹. Oprócz wcześniej przywołanych pierwszych chrześcijańskich wypowiedzi na temat włodarzowania, należy zwrócić uwagę na obecność tego zagadnienia w licznych wystąpieniach papieskich, dokumentach konferencji biskupów i różnych gremiów reprezentujących Stolicę Apostolską oraz pozostałe denominacje chrześcijańskie. Papież Jan Paweł II z włodarzowania uczynił ważny element swych wypowiedzi na temat konieczności troski o środowisko przyrodnicze. Już podczas pielgrzymki do USA w 1987 r. mówił: „Ziemia nie będzie dłużej dostarczać swych plonów, jeśli zabraknie wiernego włodarzowania. Nie możemy mówić, że kochamy świat, a następnie podejmować kroki, które przyczyniają się do jego niszczenia i uniemożliwiają korzystanie z niego przyszłym pokoleniom”¹²⁶⁰. Podczas audiencji generalnej w roku 2002 stwierdził zaś: „Istota ludzka dostrzega, że jest jedyną, która przyjęła orędzie miłości zapraszające ją do odpowiedzialności. Osoby ludzkie są naznaczone przez Boga na włodarzy Ziemi, aby uprawiały ją i ochraniały. Pociąga to za sobą to, co możemy nazwać ‘ekologicznym powołaniem’, które w naszych czasach stało się bardziej naglące niż kiedykolwiek wcześniej”¹²⁶¹.

¹²⁵⁸ W. Berry, *The Gift of Good Land: Further Essays, Cultural and Agricultural*, San Francisco: North Point Press 1981, s. 281.

¹²⁵⁹ Por. C. Southgate, *Stewardship and its Competitors...*, s. 185.

¹²⁶⁰ John Paul II, *Homily at Mass for Rural Workers* (Monterey, 17 września 1987), nr 6, <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870917_messa-agricoltori_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²⁶¹ John Paul II, *Angelus* (Castel Gandolfo, 25 sierpnia 2002), nr 1, <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2002/documents/hf_jp-ii_ang_20020825_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

Papież Benedykt XVI potwierdza myśl swego poprzednika na temat władzowania i nadaje jej nawet większą rangę przez umieszczenie jej w encyklice *Caritas in Veritate* (2009). Stwierdza tam, że człowiek otrzymał od Boga prawo do odpowiedzialnego władzowania przyrodą. Ma to jednak robić w taki sposób, by ją chronić. Papież uczy, że właściwe zastosowanie zaawansowanej technologii do władzowania przyrodą pozwoli zaspokoić potrzeby całej ludzkości i przyniesie człowiekowi radość ze stworzenia¹²⁶². W wygłoszonym 1 stycznia 2010 roku orędziu na Światowy Dzień Pokoju powtórzył zasadnicze myśli zawarte w encyklice, że Bóg sam uczynił człowieka władcą świata oraz obarczył go obowiązkiem odpowiedzialnego władzowania powierzonym mu stworzeniem, aby doglądał je i troszczył się o nie¹²⁶³. Zaś papież Franciszek w adhortacji *Evangelii Gaudium* (2013), mówiąc o obowiązkach władcy świata, zwraca uwagę na konieczność troski o przyrodę i ochronę ginących gatunków:

Są także inne istoty słabe i bezbronne, które niejednokrotnie pozostają na łasce interesów ekonomicznych lub bezwzględnego wyzysku. Mam na myśli całe stworzenie. Jako istoty ludzkie, nie tylko czerpiemy zeń zyski, ale jesteśmy stróżami [stewards – RS] innych stworzeń. Poprzez naszą rzeczywistość cielesną Bóg złączył nas tak ściśle z otaczającym światem, że pustynnienie ziemi jest niejako chorobą dotykającą wszystkich, i możemy ubolewać nad wymarciem jakiegoś gatunku, jak nad swoistym okaleczeniem. Nie dopuśćmy do tego, aby pozostały po nas na ziemi znaki zniszczenia i śmierci, wyrządzające szkodę naszemu życiu i życiu przyszłych pokoleń¹²⁶⁴.

Podczas swej wizyty w Parlamencie Europejskim papież Franciszek wsparł wysiłki Unii Europejskiej na rzecz ochrony przyrody i podkreślił służebną rolę człowieka względem stworzenia, dla którego człowiek ma być władcą. „Każdy z nas jest osobiście odpowiedzialny za troskę o stworzenie, cenny dar, który Bóg nam powierzył. Oznacza to z jednej strony, że przyroda jest do naszej dyspozycji, możemy się nią cieszyć i dobrze wykorzystywać; z drugiej jednak strony oznacza to, że nie jesteśmy jej panami. Władcami, ale nie panami”¹²⁶⁵.

¹²⁶² Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate* (29 czerwca 2009), nr 50.

¹²⁶³ Por. Benedykt XVI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (1 stycznia 2010), nr 6 i 13.

¹²⁶⁴ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), nr 215.

¹²⁶⁵ Francis, *Address to European Parliament* (Strasburg: 25 listopada 2014), <http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/25/pope_francis_address_to_european_parliament/1112318>, (data dostępu: 10.01.2015).

Duże znaczenie dla popularyzacji koncepcji władzowania miały listy papieża kierowane do Bartłomieja I, prawosławnego patriarchy Konstantynopola z okazji organizowanych przez niego sympozjów z cyklu *Religion, Science and the Environment*. Ta ekumeniczna inicjatywa ekologiczna skupia uwagę wielu milionów wiernych oraz liczne grono uczonych, polityków, przedstawicieli świata biznesu i liderów religijnych. W listach tych papież niejednokrotnie wskazywali na władzowanie jako chrześcijański styl obecności człowieka w świecie, który cechuje się mądrym i odpowiedzialnym stosunkiem do przyrody, za którą Bóg uczynił człowieka odpowiedzialnym¹²⁶⁶. Aktywność Stolicy Apostolskiej na polu kształtowania właściwego stylu obecności człowieka w świecie jest szczególnie widoczna w zaangażowaniu jej przedstawicieli w prace różnych agend ONZ. Przedstawiciele ci wielokrotnie wskazywali na konieczność odpowiedzialnego władzowania ziemskimi zasobami¹²⁶⁷.

Ważnym głosem chrześcijan na temat władzowania jako odpowiedzialnego i mądrego sposobu troski o przyrodę jest wspólna deklaracja papieża Franciszka i patriarchy Bartłomieja I, którą skierowali do wszystkich chrześcijan i ludzi dobrej woli na całym świecie przy okazji ich spotkania w Izraelu.

Jesteśmy głęboko przekonani, że przyszłość rodziny ludzkiej zależy również od tego, jak chronimy – z roztropnością i współczuciem, sprawiedliwością i uczciwością – dar stworzenia, który powierzył nam nasz Stwórca. Dlatego ze skrucą przyznajemy, że nasza planeta jest źle traktowana, co jest równoznaczne z grzechem w oczach Boga. Potwierdzamy raz jeszcze, że bierzemy na siebie odpowiedzialność i obowiązek, jakim jest umacnianie poczucia pokory i umiaru, tak aby wszyscy odczuwali potrzebę szanowania stworzenia oraz jego troskliwej ochrony. Wspólnie zobowiązujemy się działać na rzecz zwiększania świadomości odnośnie

¹²⁶⁶ Por. John Paul II, *Letter to His Holiness Bartholomaios I Archbishop of Constantinople Ecumenical Patriarch* (Watykan, 27 maja 2003), <<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2003/06/11/0305.pdf>>, (data dostępu: 10.01.2015); por. także Benedykt XVI, *Letter to His Holiness Bartholomew I, Ecumenical Patriarch on the Occasion of the Sixth Symposium on "Religion, Science and the Environment" Focusing on the Amazon River* (Watykan, 6 lipca 2006), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060706_bartolomeo-i_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015); Benedykt XVI, *Letter to The Ecumenical Patriarch of Constantinople on the Occasion of the Seventh Symposium of the Religion, Science and the Environment Movement* (Watykan, 1 września 2007), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070901_symposium-environment_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

¹²⁶⁷ Jako przykład licznych wystąpień przedstawicieli Stolicy Apostolskiej niech posłużą dwa wystąpienia abp. Celestina Milliore podczas szczytów klimatycznych ONZ w Kopenhadze (2009) i Warszawie (2013). Por. <www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2009/documents/rc_seg-st_20091217_migliore-copenhagen_en.html>; <www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2013/documents/rc-seg-st-20131121_migliore-cambiamenti-climatici_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).

do gospodarowania [*stewardship* – RS] światem stworzonym. Wzywamy wszystkich ludzi dobrej woli, by szukali sposobów życia mniej rozrutnego i bardziej skromnego, okazując mniej chciwości i więcej wielkoduszności w odniesieniu do ochrony świata Bożego i dla dobra Jego ludu¹²⁶⁸.

Koncepcja włodarzowania stała się popularna i jest przyjmowana w głównych nurtach tradycji chrześcijańskiej jako obowiązujący model kształtowania relacji człowieka do stworzonego świata. Koncepcja ta spotyka się jednak z krytyką ze strony różnych środowisk. Zarzuca się jej na przykład, że zakłada ona hierarchiczny porządek społeczny z obecną w nim kontrolą i posłuszeństwem. Tak ujmowane relacje, zdaniem niektórych krytyków włodarzowania, prowadzą bardziej do despotycznych niż do partnerskich relacji pomiędzy człowiekiem i resztą stworzenia¹²⁶⁹. Krytycy ci podkreślają, że u podstaw nierówności tych relacji leży antropocentryzm, który usprawiedliwia eksploatację przyrody. Zdaniem niektórych radykalnych ekologów, chrześcijańska koncepcja włodarzowania nie zabezpiecza przyrody w dostatecznym stopniu, a jedynie osłabia władcze podejście człowieka do świata¹²⁷⁰. Włodarzowaniu zarzuca się nawet, że jest to koncepcja antyekologiczna, która promuje eksploatacyjne podejście do przyrody¹²⁷¹, a nawet, że ujmuje przyrodę albo jako pasywną i bezwładną własność, o którą należy się troszczyć, albo jako ekonomiczny depozyt, którym trzeba tak zarządzać, by przyniósł odpowiedni zysk¹²⁷².

Z drugiej zaś strony są i tacy, którzy krytykują włodarzowanie, zarzucając mu, że zbyt skupia się na ochronie przyrody, pomijając troskę o człowieka. Dzieje się tak zazwyczaj w przypadku redukcjonistycznej koncepcji włodarzowania, która nie uwzględnia kwestii społecznych w ochronie przyrody¹²⁷³. Jeszcze inni są przekonani, że choć włodarzowanie jest właściwym modelem obecności człowieka w świecie, to koncepcja ta jest zbyt ogólna i nie dostar-

cza wystarczająco konkretnych wskazań, jak powinien zachować się człowiek w określonej sytuacji¹²⁷⁴.

Powyższa analiza pokazuje, że nawet w ramach tradycji chrześcijańskiej mamy do czynienia z różnymi wersjami włodarzowania, które przyjmując ogólne zasady, różnią się między sobą w niektórych aspektach. Istnieją też takie koncepcje włodarzowania, które nie inspirowane są *Biblią* i nie nawiązują do judeochrześcijańskiej tradycji religijnej, a nawet takie, które mają wyraźnie laicki charakter¹²⁷⁵. Niektórzy uczeni, ze względu na dużą różnorodność koncepcji włodarzowania, wyróżniają ‘słabe’ i ‘mocne’ jego ujęcie¹²⁷⁶. W wersji słabej włodarzowanie skłania się ku koncepcjom biocentrycznym i zasadniczo ogranicza się jedynie do ochrony przyrody. Ujęcie to określa się czasem mianem ‘włodarzowanie jako ochrona’ (*stewardship as preservation*). Zaś włodarzowanie w mocnej swej wersji skłania się ku ujęciu relacji człowieka do przyrody, jako współ-stwórcy (*created co-creator*) i określa się je niekiedy mianem ‘włodarzowanie jako pielęgnacja’ (*stewardship as nurture*). Koncepcja ta, dążąc do ochrony stworzenia, dopuszcza większą ingerencję człowieka w przyrodę i możliwość dokonywania zmian w środowisku istot pozaludzkich, niż ma to miejsce w słabej wersji włodarzowania¹²⁷⁷.

Interesującą próbę wypracowania alternatywnego dla włodarzowania biblijnego stylu obecności człowieka w świecie proponuje Paul Santmire. Swoją koncepcję określa on jako partnerstwo (*partnership*). Zdaniem Santmire’a partnerstwo pozwala lepiej niż włodarzowanie zrozumieć złożoność i bogactwo biblijnych świadectw na temat relacji człowieka do przyrody. Koncepcja partnerstwa z przyrodą znajduje najlepszy wyraz w trzech podstawowych postawach: kreatywnym interweniowaniu w przyrodę; wrażliwej trosce o przyrodę oraz pełnej podziwu kontemplacji przyrody. Koncepcja ta podkreśla partnerstwo pomiędzy Bogiem i człowiekiem, Bogiem i stworzeniem oraz człowiekiem i stworzeniem¹²⁷⁸.

¹²⁶⁸ Franciszek, Bartłomiej I, Deklaracja *Ku pełnej jedności* (Jerozolima: 25 maja 2014), nr 6.

¹²⁶⁹ Por. R. Attfield, *Environmental Sensitivity and Critiques of Stewardship*, s. 79-80.

¹²⁷⁰ Por. C. Palmer, *Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics*, s. 75.

¹²⁷¹ Por. A. Primavesi, *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 1991, s. 106-107.

¹²⁷² Por. S. McDonagh, *Passion for the Earth: The Christian Passion to Promote Justice, Peace and the Integrity of Creation*, London: Geoffrey Chapman 1994, s. 130.

¹²⁷³ Por. R. Attfield, *Environmental Sensitivity and Critiques of Stewardship*, s. 85; por. także M. Jegen, *The Church's Role in Healing the Earth*, w: W. Granberg-Michaelson (red.), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth*, Grand Rapids: Eerdmans 1987, s. 93-113.

¹²⁷⁴ Por. B. McKibben, *The Comforting Whirlwind: God, Job and the Scale of Creation*, Grand Rapids: Eerdmans 1994, s. 51.

¹²⁷⁵ Por. R. Attfield, *Environmental Sensitivity and Critiques of Stewardship*, s. 86-88; por. także H. Hamim, L. Setyaningsih, A. Nurhalim, *Islam and Stewardship*, w: J. Appleton (red.), *Values in Sustainable Development*, London: Routledge 2013, s. 145-162; S. Appiah-Opoku, *Indigenous Beliefs and Environmental Stewardship: A Rural Ghana Experience*, „Journal of Cultural Geography” 24(2007)2, s. 79-98.

¹²⁷⁶ Por. C. Southgate, *Stewardship and its Competitors...*, s. 189.

¹²⁷⁷ Por. L. Osborn, *Guardians of Creation*, Leicester: Apollos 1993, s. 143-144.

¹²⁷⁸ Por. P. Santmire, *Partnership with Nature according to the Scriptures: Beyond the Theology of Stewardship*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 254, 269.

Podsumowując toczącą się dyskusję na temat chrześcijańskiego modelu obecności człowieka w świecie, warto przywołać słowa Johna Houghtona, wybitnego klimatologa i eksperta w kwestii zmian klimatycznych. Mówiąc o nadziei na wypracowanie właściwych relacji człowieka do przyrody, wskazuje on na chrześcijańską koncepcję włodarzowania. W jego opinii koncepcja ta pozwoli ukształtować solidne podstawy naszego myślenia na temat przyrody oraz pomoże dokonać zadośćuczynienia za grzechy przeciw włodarzowaniu światem, które ranią naszych bliźnich z powodu wyczerpania zasobów naturalnych i degradacji środowiska przyrodniczego.

Zdaniem Houghtona koncepcja ta domaga się jednak wypracowania praktycznych wskazań, które będą bardziej wnikliwe, uczciwe i całościowe. Wskazania te muszą bowiem uwzględniać całą złożoność współzależnych zagadnień naukowych, technicznych, ekonomicznych, środowiskowych, społecznych i duchowych. Relacja człowieka do przyrody musi cechować się głęboką pokorą, która przypomina, że nie znamy wszystkich odpowiedzi na nurtujące nas pytania. Houghton podsumowuje swoje stanowisko na temat konieczności wdrażania koncepcji włodarzowania następującą konstatacją: „Włodarzowanie nie jest opcją; jest ono integralną częścią Boskiego porządku stworzenia. Powinniśmy tak przeżywać każdy dzień, jak gdybyśmy mieli umrzeć jutro, ale jednocześnie tak troszczyć się o Ziemię, jak gdybyśmy mieli żyć na niej wiecznie”¹²⁷⁹.

Chrześcijańskie ujęcie włodarzowania jako stylu obecności człowieka w świecie, pomimo pewnych ograniczeń i konieczności dalszego dopracowywania, stanowi jedną z propozycji przewycięzenia sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Uwzględniając bowiem aktualne ustalenia nauk szczegółowych oraz odwołując się do argumentacji religijnej, chrześcijańska koncepcja włodarzowania daje nadzieję na powszechną zmianę mentalności wiernych i skuteczną zmianę stylu ich życia. Upowszechnienie wśród chrześcijan koncepcji włodarzowania przyczyni się do rozbudzenia świadomości ekologicznej, większego poczucia odpowiedzialności za powierzone człowiekowi przez Boga stworzenie oraz konkretnych działań na rzecz przywrócenia harmonii pomiędzy człowiekiem i resztą stworzenia. Biorąc pod uwagę liczbę chrześcijan, fakt, że stanowią oni znaczną część populacji krajów rozwiniętych oraz doświadczenie Kościoła w kształtowaniu postaw swych wiernych, można przypuszczać, że chrześcijańskie ujęcie włodarzowania będzie stanowić ważny czynnik w walce ze współczesnym kryzysem ekologicznym.

¹²⁷⁹ J. Houghton, *Stewardship for the Twenty-first Century*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives...*, s. 317.



Zakończenie

Niniejsze opracowanie miało na celu ukazanie filozoficznego wymiaru tytułowego sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, czyli: 1) ocenę zarzutu, że tradycja chrześcijańska legła u podstaw współczesnego kryzysu ekologicznego; 2) ukazanie roli chrześcijaństwa w diagnozowaniu i przezwyciężaniu tego kryzysu. Wydaje się, że cel został osiągnięty. Przeprowadzone badania pozwoliły bowiem dokonać właściwej oceny roli chrześcijaństwa zarówno w aspekcie rozpoznawanych przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego, jak i podejmowanych prób jego przezwyciężenia. Osiągnięcie wyznaczonego celu było możliwe dzięki konsekwentnemu spożytkowaniu metody badawczej określonej jako krytyczna analiza literatury źródłowej i syntetyzowanie jej wyników.

Napotkane przy tym trudności polegały przede wszystkim na rozproszeniu wątków, które wprost odnoszą się do tytułowej tematyki w rozległej literaturze dotyczącej roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Trudności następczo także wyodrębnienie filozoficznych płaszczyzn tytułowego sporu, ponieważ nie wszyscy uczestnicy debaty byli przygotowani do posługiwania się argumentacją filozoficzną. Przeprowadzone badania wykazały jednak, że różnice stanowisk zajmowanych w sporze są konsekwencją leżących u ich podstaw różnic filozoficznych, które ostatecznie przesądzają o poglądzie na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Realizując postawione cele, napotkano także trudność w kwalifikacji poszczególnych stanowisk do grupy zwolenników, bądź przeciwników *tezy Lynna White'a*. Dobrze ilustruje tę trudność kwalifikacja stanowiska Johna Passmore'a, który choć w jednych kwestiach podziela poglądy White'a, to jednak wielokrotnie nie zgadza się z nim w innych kwestiach.

Podjęty temat, spożytkowane źródła oraz przyjęta metoda przesądziły o strukturze niniejszego opracowania, która w pięciu rozdziałach przedstawia wyniki badań na temat sporu o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Pierwszy rozdział nosi tytuł *Intelektualne tło sporu*. Wskazuje on na podstawowy klucz do rozpoznania charakteru toczącego się sporu, jego źródeł i dynamiki. Jego wypracowanie jest bowiem możliwe dzięki humanistycznemu namysłowi nad współczesnym położeniem cywilizowanej ludzkości. Drugi rozdział nosi tytuł *Geneza sporu*. Adekwatna prezentacja tytułowego sporu musi bowiem uwzględniać kulturowe uwarunkowania kryzysu środowiskowego, które legły u podstaw takiego modelu cywilizacji, który sprowadził na człowieka i świat widmo zagłady. Wiele wskazuje na to, że geneza sporu o najgłębsze przyczyny kryzysu sięga konfrontacji nowożytnego i chrześcijańskiego obrazu świata. Stopniowe wypieranie chrześcijańskiego obrazu świata przez myśl nowożytną zainicjowało proces przemian cywilizacyjnych, które ostatecznie doprowadziły do współczesnego kryzysu ekologicznego.

Trzeci rozdział zatytułowany *Stanowiska w sporze* dzieli się na dwie części, które prezentują stanowiska zwolenników *tezy Lynna White'a* oraz jej przeciwników. Spośród liczego grona uczestników sporu do grupy zwolenników poglądów White'a można wybrać sześciu przedstawicieli, których stanowiska – jak się wydaje – są reprezentatywne dla całej tej grupy. Listę osób, które obwiniają chrześcijaństwo o spowodowanie kryzysu ekologicznego otwiera Lynn White, który jako pierwszy wyraźnie obarczył chrześcijaństwo winą za kryzys i tym samym zainicjował toczący się do dziś spór. Prócz White'a, do grupy tej zalicza się Arnolda J. Toynbee'ego, Maxa Nicholsona, Iana L. McHarga, Donalda Worstera i Johna Passmore'a. Zaprezentowana w tym opracowaniu grupa przeciwników *tezy Lynna White'a* składa się z siedmiu osób, których stanowiska reprezentują poglądy licznej grupy adwersarzy Lynna White'a i jego zwolenników. Do grupy tej można zaliczyć Robina Attfielda, Johna Bairda Callicotta, Jamesa A. Nasha, Elspeth Whitney, Kietha V. Thomasa, Lewisa W. Moncriefa i Yi-Fu Tuana. Rozdział ten przedstawia stanowiska poszczególnych uczestników debaty, pomijając w tym miejscu ich szczegółową analizę i ocenę.

Czwarty rozdział niniejszego opracowania zatytułowany *Płaszczyzny sporu* prezentuje filozoficzne odniesienia stanowisk w toczącym się sporze o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Rozdział ten poddaje krytycznej analizie stanowiska uczestników debaty przedstawione w rozdziale trzecim i ukazuje ontologiczną, antropologiczną, epistemologiczną i semantyczną płaszczyznę toczonego przez nich sporu. Przeprowadzona analiza zwraca uwagę na różny zakres filozoficznych odniesień uczestników debaty; są one stosunkowo łatwo rozpoznawalne na płaszczyźnie ontologicznej i antropologicznej, trudniej zaś na płaszczyźnie epistemologicznej i semantycznej. Dyskusja na płaszczyźnie

ontologicznej toczy się wokół takich zagadnień, jak: desakralizacja przyrody, wewnętrzna wartość bytów pozaludzkich, czy miejsce i rola człowieka w świecie. Płaszczyzna antropologiczna ujawnia się w dyskusji wokół kondycji człowieka i roli natury ludzkiej w kształtowaniu relacji człowieka do przyrody. Płaszczyzna epistemologiczna obejmuje takie zagadnienia, jak: argumentacja stanowisk w sporze, skuteczność sprawcza idei, chrześcijańskie inspiracje zachodniej nauki i techniki oraz złożoność przyczyn kryzysu ekologicznego. Zaś płaszczyzna semantyczna ujawnia się we współczesnej i historycznej interpretacji biblijnych opowiadań o stworzeniu, na które powołują się liczni uczestnicy sporu.

Piąty rozdział zatytułowany *Próby przewycięzenia sporu* prezentuje chrześcijańską perspektywę przewycięzenia tytułowego sporu. Uwzględnia przy tym teoretyczne ustalenia filozoficznej analizy przedstawionej w rozdziale czwartym i proponuje praktyczne zalecenia współpracy wszystkich uczestników toczącej się debaty o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej. Z tej racji struktura niniejszego rozdziału obejmuje punkty z zakresu filozofii praktycznej, ze szczególnym uwzględnieniem jej wymiaru moralnego i społecznego. Dzięki temu dopełniona zostaje prezentacja roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej obejmująca kontrowersje wokół przyczyn kryzysu ekologicznego, ich adekwatne diagnozy i wkład chrześcijaństwa w wypracowanie porozumienia na rzecz budowania środowiska przyjaznego człowiekowi i człowieka przyjaznego środowisku. Przedstawione tu propozycje przewycięzenia sporu obejmują: chrześcijańskie inspiracje idei zrównoważonego rozwoju, moralny wymiar kryzysu ekologicznego, społeczne zaangażowanie chrześcijan na rzecz jego przewycięzenia oraz włodarzowanie jako chrześcijański styl obecności człowieka w świecie.

Wyniki przeprowadzonych badań wskazują na ich strukturę zgodną ze strukturą całości opracowania wyznaczonego tytułem *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*. Oznacza to, że wyniki te można zaprezentować zgodnie z kolejnością poszczególnych rozdziałów opracowania. Rozdział pierwszy wskazał na łatwo dostrzegalną dynamikę kwestii ekologicznej i właściwą jej perspektywę humanistyczną. Dzięki niej możliwe było adekwatne do faktycznego stanu rzeczy postawienie tytułowego problemu, jego analiza i wyznaczenie perspektyw rozwiązania. Rozdział drugi ukazał genezę sporu jako bezpośredni efekt konfrontacji nowożytnego obrazu świata z rozpowszechnionym ówczesnie chrześcijańskim obrazem świata. Rozdział trzeci wskazał na metodologiczne uzasadnienie symetrycznego zestawienia uczestniczących w sporze zwolenników i przeciwników tezy Lynna White'a. Było to możliwe dzięki odnalezieniu i uporządkowaniu rozproszonych w literaturze wątków i myśli poszczególnych uczestników tytułowego sporu.

Główne efekty podjętych badań wiążą się z rozdziałem czwartym i piątym niniejszego opracowania. Wyniki badań przeprowadzonych w czwartym rozdziale prezentują radykalny wyraz stanowiska Lynna White'a. Wiele wskazuje na to, że poprzez tak radykalne sformułowanie swego stanowiska wystawił on je na poniekąd oczywistą krytykę. Ograniczenie bowiem przyczyn kryzysu ekologicznego, który – jak pokazują współczesne badania – jest niezmiernie złożony i wielorako uwarunkowany, do jednej przyczyny, wydaje się być trudne do zrozumienia i uzasadnienia. Brak uwzględnienia wpływu natury ludzkiej na styl obecności człowieka w świecie oraz zupełne pominięcie uwarunkowań politycznych, społecznych, ekonomicznych, historycznych i ograniczenie się do czynnika kulturowego, zredukowanego ostatecznie jedynie do tradycji chrześcijańskiej, musi budzić uzasadnione wątpliwości co do rzetelności badawczej Lynna White'a. Wątpliwości takie zgłaszają uznani uczeni, którzy sugerują, że White, inicjując debatę na temat roli chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, dążył do spopularyzowania podejmowanej przez siebie tematyki historii techniki w średniowieczu. Opinie takie zgłaszają m.in. historycy techniki Elspeth Whitney i Alex Roland oraz antropolog środowiskowy Patricia Townsend.

Trudno też zgodzić się z wieloma zwolennikami tezy Lynna White'a w kwestii interpretacji tekstów biblijnych, opinii na temat wartości przyrody pozaludzkiej oraz miejsca i roli człowieka w świecie. Przypisywane chrześcijaństwu poglądy na te kwestie nie znajdują bowiem potwierdzenia w doktrynie chrześcijańskiej i badaniach naukowych. Wątpliwości budzi także przypisywanie chrześcijaństwu kluczowej roli w rozwoju zachodniej nauki i techniki, które bezpośrednio miały spowodować kryzys środowiskowy. Krytycy tego poglądu zarzucają zwolennikom White'a pominięcie roli starożytnej filozofii greckiej i wykształconego w tej tradycji unikalnego ujęcia przyrody. Ich zdaniem przyczyn rozwoju nauki i techniki na Zachodzie należy szukać w unikalnym nałożeniu się dwóch ważnych czynników: matematyzacji przyrody, jaka dokonała się w starożytnej filozofii greckiej oraz biblijnym dowartościowaniu pracy fizycznej. Zdaniem Bairda Callicotta i Reijera Hooykaasa uznanie chrześcijaństwa za jedyne źródło nauki i techniki jest poważnym uproszczeniem, z którym nie sposób się zgodzić.

Wyniki badań przeprowadzonych w rozdziale piątym wskazały na możliwe sposoby przewycięzenia toczącego się sporu poprzez ukazanie chrześcijańskiego wkładu w walkę z narastającym kryzysem. Wskazanie chrześcijańskich inspiracji idei zrównoważonego rozwoju oraz jej zbieżności z myślą chrześcijańską wydaje się stanowić niezwykle ważny czynnik w popularyzacji tej idei. Dostarcza to także argumentów niezbędnych do przekonania wielkiej części ludzkiej populacji, jaką stanowią chrześcijanie, do popierania rządów oraz lokalnych władz we wdrażaniu idei zrównoważonego rozwoju na poziomie pań-

stwowym oraz lokalnym. Stanowi to także ważny argument w dostosowywaniu stylu życia indywidualnych osób do idei zrównoważonego rozwoju, która może dzięki temu zacząć funkcjonować nawet na poziomie indywidualnym i rodzinnym. Niezmiernie ważne w tym procesie jest ukazywanie moralnego wymiaru odniesień człowieka do przyrody, a także wychowywanie do odpowiedzialności i solidarności nie tylko względem biednych społeczeństw, które ponoszą obciążenia spowodowane brakiem poszanowania przyrody przez społeczeństwa bogate. Chrześcijańska nauka na temat odpowiedzialnego stylu obecności człowieka w świecie coraz wyraźniej podkreśla bowiem moralny wymiar relacji człowieka do przyrody z myślą o odpowiedzialności za przyszłe pokolenia.

Kolejną chrześcijańską propozycją przewyższenia tytułowego sporu jest obserwowane od kilku dekad społeczne zaangażowanie chrześcijan na rzecz ochrony przyrody. Liczne wystąpienia chrześcijańskich liderów religijnych, odezwy, petycje i różnego rodzaju dokumenty kierowane zarówno do wiernych, jak i przedstawicieli świata polityki i biznesu, a nawet tzw. lobbings ekologiczny czyni z chrześcijaństwa ważnego partnera w walce z kryzysem ekologicznym. Na osobną uwagę zasługuje chrześcijańska propozycja nowego stylu obecności człowieka w świecie, którą określa się jako włodarowanie. Harmonia człowieka z przyrodą, drugim człowiekiem i Stwórcą oraz odpowiedzialne traktowanie Boskiego stworzenia, które uwzględnia solidarność międzypokoleniową, wydaje się ważną chrześcijańską propozycją wychodzącą naprzeciw przyszłemu dobru ludzkości i przyrody pozaludzkiej.

Proponowana przez chrześcijaństwo diagnoza kryzysu jest zbieżna z diagnozą antropologii filozoficznej. W obu przypadkach chodzi o człowieka uwikłanego w kryzys ekologiczny. Człowiek jest bowiem jednocześnie sprawcą tego kryzysu i jedynym podmiotem zdolnym do jego przewyższenia. O ile chrześcijaństwo wskazuje na grzech jako źródło kryzysu, o tyle antropologia filozoficzna wskazuje na ludzką naturę warunkującą zachowania krótkowzrocznie, w których nadużywa on swojej władzy nad przyrodą i w nieodpowiedzialny sposób ją niszczy.

Także proponowane przez chrześcijaństwo propozycje przewyższenia kryzysu są zbieżne z propozycjami antropologii filozoficznej. Nadzieję na przewyższenie kryzysu chrześcijaństwo wiąże z ukształtowaniem człowieka o sumieniu ekologicznym, który będzie zdolny do właściwych wyborów i samoograniczeń w relacji do przyrody. Antropologia filozoficzna nadzieję zaś dostrzega w ukształtowaniu odnowionego człowieka – *homo oecologicus*, obecnego w przyrodzie w zgodzie z zasadą odpowiedzialności i zasadą zrównoważonego rozwoju.

Wyniki przeprowadzonych badań wskazują zarazem, że choć nie sposób zgodzić się z radykalnym stanowiskiem White'a i jego zwolenników na temat

wyłącznej winy chrześcijaństwa w kwestii sprawstwa kryzysu ekologicznego, to jednak istnieją przesłanki, które potwierdzają częściowy przynajmniej udział chrześcijaństwa w zakłóceniu harmonijnej relacji człowieka z przyrodą. Tradycja chrześcijańska współuczestniczyła bowiem na przykład w tworzeniu atmosfery, z której wyrosła zachodnia nauka i technika oraz promuje uprzywilejowaną pozycję człowieka względem reszty stworzenia, co ostatecznie miało pewien wpływ na obecny stan środowiska naturalnego. Wydaje się, że dużo racji jest w stwierdzeniu Eugena Drewermanna, iż doktryna chrześcijańska wprawdzie częściowo, ale przyczyniła się do kryzysu ekologicznego, choć wpływ ten nie był intencjonalny¹²⁸⁰.

Niektóre idee chrześcijańskie powodują negatywne skutki ekologiczne niejako pośrednio, poprzez ich emancypację z kontekstu teologicznego i umieszczenie ich w obcym kontekście kulturowym w oderwaniu od pierwotnego znaczenia religijnego. Przykładem może być tu zarzut stawiany chrześcijaństwu, że troska człowieka o 'ten świat' jest osłabiona, ponieważ ukierunkowuje ono człowieka na 'tamten świat', który jest ostatecznym celem człowieka. Historia chrześcijaństwa dostarcza wielu przykładów potwierdzających taki stosunek do świata, nigdy nie był on jednak w Kościele oficjalnie preferowany, a często był wręcz piętnowany. Nie zmienia to jednak faktu, że pewne grupy osób, inspirowane myślą chrześcijańską, przyjmowały tego typu postawy względem świata.

Wydaje się, że można mówić o swego rodzaju analogii pomiędzy ubocznymi skutkami myśli chrześcijańskiej, które przyczyniają się do pogorszenia stanu środowiska naturalnego, a nieplanowanymi przez artystę skutkami, jakie wywiera jego dzieło po opuszczeniu warsztatu twórcy. W obu sytuacjach pojawia się pytanie o odpowiedzialność autora za sposób, w jaki funkcjonuje jego twórczość po zakończeniu aktu twórczego. Często mówi się przecież, że dzieło sztuki zaczyna żyć własnym życiem, niezależnym od intencji jego twórcy, a niekiedy wręcz wbrew jego intencjom. Powstaje więc pytanie, na ile zasadne jest obwinianie chrześcijaństwa za uboczne skutki pewnych jego idei, które wyrwane z teologicznego kontekstu funkcjonują w kulturze, inspirowane różne procesy cywilizacyjne.

Zainicjowany przez Lynna White'a spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej przyczynił się do rozpoznania ekologicznego potencjału chrześcijaństwa oraz wpłynął pozytywnie na zmianę stosunku chrześcijan do przyrody. Dzięki White'owi i zainicjowanej przez niego debacie dostrzegliśmy wpływ religii na kształtowanie relacji człowieka do świata i poszerzyliśmy przestrzeń humanistycznej refleksji nad kryzysem ekologicznym. Analiza wciąż toczącej się debaty nad *tezą Lynna White'a* skłania do refleksji, że zbyt wiele wysiłku

¹²⁸⁰ Por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt...*, s. 7-8.

poświęca się szukaniu winnych kryzysu, zbyt mało zaś poszukiwaniu sprzymierzeńców i osób zdolnych do wypracowania konstruktywnych rozwiązań. Trafna w tym względzie wydaje się myśl Maxa Oelschlaegera, że „wszechobecna idea, iż są ‘zieloni zbawcy’, którzy przebywają na ekologicznych wyżynach i ‘źli eksploatatorzy przyrody’, którzy pazernie jej nadużywają, jest bezużyteczna... Tworzenie dychotomicznej opozycji pomiędzy ‘dobrymi’, którzy chronią przyrodę i ‘złymi’, którzy ją niszczą, obarcza winą jednych, zwalnia zaś z odpowiedzialności drugich...”¹²⁸¹. Doświadczenie zaś uczy nas, że rzadko zdarza się, by w toczącym się sporze jedna strona ponosiła całość winy, druga zaś była zupełnie niewinna. Tylko budowanie możliwie najszerszej koalicji obrońców wspólnoty życia na Ziemi oraz unikanie marnowania energii i czasu na jałowe spory daje nadzieję na powodzenie naszego i przyszłych pokoleń.

Wyznaczając dalsze perspektywy badań nad rolą chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej, należy przypomnieć, że omawiany tu spór dotyczy roli, jaką przypisał chrześcijaństwu Lynn White. Ujęcie zaproponowane przez niego nie wyczerpuje jednak zagadnienia roli, jaką odgrywa chrześcijaństwo wobec współczesnych wyzwań środowiskowych. Nie porusza na przykład zagadnień związanych z ekologicznym potencjałem chrześcijaństwa na gruncie edukacji ekologicznej, kształtowania mentalności prośrodowiskowej, ekologicznego stylu życia, czy wykorzystaniu religijnych motywacji do przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu. Wymienione tu zagadnienia zaledwie sygnalizują dalsze pole badań, które należałoby podjąć, aby ukazać pełny wpływ tradycji chrześcijańskiej na kształtowanie relacji ludzi względem przyrody.



¹²⁸¹ M. Oelschlaeger, *Caring for Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis*, s. 3.

Bibliografia

- Adams W. M., Jeanrenaud S. (red.), *Transition to Sustainability: Towards a Humane and Diverse World*, Gland: IUCN 2008.
- Alanus ab Insulis, *Omnis mundi creatura*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom CCX, Paris 1855, kol. 579-580.
- Aleksandrowicz J., *Sumienie ekologiczne*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1979.
- Aleksandrowicz J., Waszczenko P., *Środowisko w perspektywie medycznej. Humanizm ekologiczny szansą przetrwania*, w: J. Kopczyński, A. Siciński (red.), *Człowiek – środowisko – zdrowie*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1990, s. 83-92.
- American Baptist Churches, *Statement on Ecology: An Ecological Situational Analysis* (czerwiec 1989), <www.abc-usa.org/wp-content/uploads/2012/06/ecology.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Appiah-Opoku S., *Indigenous Beliefs and Environmental Stewardship: A Rural Ghana Experience*, „Journal of Cultural Geography” 24(2007)2, s. 79-98.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa: PWN 1996, s. 385-493.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa: PWN 1996, s. 7-300.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 2, Warszawa: PWN 1990.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 2006.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1988.
- Assembly of Québec Catholic Bishops Social Affairs Committee, *Proudly Reconciling Work and the Environment* (Montréal, 1 maja 2011), <www.eveques.qc.ca/documents/2011/20110501etext.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Attfield R., *Creation, Environment and Ethics: Some Cardiff-Based Contributions to Philosophy*, w: R. Humphreys, S. Vlacos (red.), *Creation, Environment and Ethics*, Cambridge Scholars 2010, s. 1-12.
- Attfield R., *Environmental Sensitivity and Critiques of Stewardship*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 76-91.
- Attfield R., *Social History, Religion, and Technology: An Interdisciplinary Investigation into Lynn White, Jr.'s "Roots"*, „Environmental Ethics” 31(2009), s. 31-50.
- Attfield R., *The Ethics of Environmental Concern*, Athens-London: University of Georgia Press 1991.
- Attfield R., *White Lynn Jr. 1907-1987*, w: J. B. Callicott, R. Frodeman (red.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, tom 2, Macmillan 2009, s. 400-402.
- Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom XLII, Paris 1845, kol. 207-518.
- Augustinus, *Enarratio in Psalmum XLV*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom XXXVI, Paris 1845, kol. 514-524.
- Augustinus, *Enarratio in Psalmum XXXIII*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Latina*, tom XXXVI, Paris 1845, kol. 300-322.
- Augustyn z Hippony, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1980, s. 113-382.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak 1998.
- Aureliusz Marek, *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Warszawa: PWN 1984.
- Australian Bishops Conference, *A New Earth: An Environmental Challenge* (Sydney, 2002), <www.socialjustice.catholic.org.au/files/SJSandresources/2002_SJSS_statement.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Auza B. C., *Vatican's Address to U.N. on Sustainable Development It is a matter of justice to help poor and vulnerable people suffering the most from causes largely not of their making and beyond their control* (New York, 16 października 2014), <www.zenit.org/en/articles/statement-of-the-holy-see-to-the-u-n-on-sustainable-development>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa: PWN 1955.
- Bacon F., *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, tłum. W. Konatowski i J. Wikarjak, Warszawa: Wydawnictwo ALFA 1995.
- Bacon F., *Oeuvres philosophiques, morales et politiques*, Paris: A. Desrez 1840.
- Bajda J., *Grzech ekologiczny*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, s. 222-242.
- Bakken P. W., Engel J. G., Engel J. R., *Ecology, Justice, and Christian Faith: a Critical Guide to the Literature*, Westport: Greenwood Press 1995.
- Balée W., *Historical Ecology: Premises and Postulates*, w: W. Balée (red.), *Advances in Historical Ecology*, New York: Columbia University Press 1998, s. 13-29.
- Barker M., *Patriarch Bartholomew, Creation: A Biblical Vision for the Environment*, London: T&T Clark 2010.
- Barr J., *Man and Nature: The Ecological Controversy and The Old Testament*, w: J. Barr,

- Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, tom 2, Oxford University Press 2013, s. 344-360.
- Barrett D. B., Johnson T. M., *A Statistical Approach to the World's Religious Adherents, 2000-2050 C.E.*, w: J. G. Melton, M. Baumann (red.), *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, tom 1, Santa Barbara: ABC-CLIO Press 2002, s. xxvii-xxxviii.
- Bartholomew I, *Address of His Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Environmental Symposium* (Santa Barbara: 8 listopada 1997) w: S. Gottlieb, *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2006, s. 13.
- Bartholomew I, *Encyclical for the Church New Year* (1 sierpnia 2012), <www.ortodoksi.net/index.php/Encyclical_of_His_All-Holiness_for_the_Church_New_Year_%282012%29>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Bartholomew I, *Message for the WCC Working Group on Climate Change* (12 sierpnia 2005), <http://web.archive.org/web/20070103030800/www.oikoumene.org/index.php?id=2179>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Bartholomew I, *Message on the Day of the Protection of the Environment* (1 września 2008), w: G. Kerber (red.), *Climate Change and the World Council of Churches*, s. 17-19, <www.cws.org.nz/files/WCC_ClimateChange_BackgroundInfo2008.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Bartlett W., *Living by Surprise. A Christian Response to the Ecological Crisis*, New York: Paulist Press 2003.
- Bartłomiej I, Orędzie na Dzień Modlitw za Stworzenie *Modlitwa za wszystkie stworzenie* (Fonar, Turcja: 1 września 1994), <www.refa.franciszkanie.pl/index.php?id=czytelnia/wypow_kosc/ekumenia/fonar94>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Basil St., *Hexaemeron (Homily 5)*, <www.newadvent.org/fathers/32015.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Basili Magni S., *Homilia De Gratianum Actione*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca*, tom XXXI, Paris 1885, kol. 218-238.
- Bauckham R., *Modern Dominion of Nature – Historical Origins and Biblical Critique*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 32-50.
- Beck J. H., *Jacopo della Quercia's Design for the Porta Magna of San Petronio in Bologna*, „Journal of the Society of Architectural Historians” 24(1965)2, s. 115-126.
- Becker W. H., *Ecological sin*, „Theology Today” 49(1992)2, s. 152-164.
- Beers J. M., Hittinger R., Lamb M., Neuhaus R. J., Royal R., Sirico R. A., *The Catholic Church and Stewardship of Creation*, w: Acton Institute, *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Jewish, Catholic and Protestant Wisdom on the Environment*, Grand Rapids: Acton Institute 2008, s. 33-65.
- Beier M., *A Violent God-Image: An Introduction to the Work of Eugen Drewermann*, New York-London: Continuum 2006.
- Beisner E. C., Cromartie M., Derr T. S., Knippers D., Hill P. J., Terrell T., *A Biblical Perspective on Environmental Stewardship*, w: Acton Institute, *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition: Jewish, Catholic and Protestant Wisdom on the Environment*, Grand Rapids: Acton Institute 2008, s. 67-119.
- Benedict XVI, *Address during the Welcoming Celebration by the Young People* (Barangaroo, Sydney Harbour: 17 lipca 2008), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080717_barangaroo_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedict XVI, Bartholomew I, *Common Declaration* (Phanar, Turcja: 30 listopada 2006), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedict XVI, *Letter to His Holiness Bartholomew I, Ecumenical Patriarch on the Occasion of the Sixth Symposium on "Religion, Science and the Environment" Focusing on the Amazon River* (Watykan, 6 lipca 2006), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2006/documents/hf_ben-xvi_let_20060706_bartolomeo-i_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedict XVI, *Letter to The Ecumenical Patriarch of Constantinople on the Occasion of the Seventh Symposium of the Religion, Science and the Environment Movement* (Watykan, 1 września 2007), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070901_symposium-environment_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedict XVI, *Meeting with the Clergy of the Dioceses of Belluno-Feltre and Treviso* (Auronzo di Cadore, 24 lipca 2007), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedict XVI, *Message to Mr Jacques Diouf, Director General of Fao on the Occasion of World Food Day 2010* (Watykan, 15 października 2010), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20101015_world-food-day-2010_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate* (29 czerwca 2009), Wrocław: „TUM” 2010.
- Benedykt XVI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Jeśli chcesz krzycić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (1 stycznia 2010), „L'Osservatore Romano” (2010)1, s. 4-8.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (Watykan, 11 stycznia 2010), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps_pl.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas noworocznej audiencji dla członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* (Watykan, 9 stycznia 2012), <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps_pl.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Berman C. H., *Agriculture, Western Christian*, w: W. M. Johnston (red.), *Encyclopedia of Monasticism*, tom 1, Chicago-London: Fitzroy Dearborn 2000, s. 15-17.
- Berman C. H., *Reeling in the Eels at la Trinquetaille near Arles* w: S. G. Bruce (red.), *Ecologies and Economies in Medieval and Early Modern Europe*, Leide-Boston: Brill 2010, s. 149-164.
- Berry R. J. (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006.
- Berry R. J., *Stewardship: A Default Position?*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 1-13.
- Berry T., *The Great Work: Our Way Into the Future*, New York: Bell Tower 1999.

- Berry W., *The Gift of Good Land: Further Essays, Cultural and Agricultural*, San Francisco: North Point Press 1981.
- Białostocki J. (red.), *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500*, Warszawa: PWN 1988.
- Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003 (IV wyd.) <www.biblia.deon.pl>, (data dostępu: 10.01.2015)
- Bird-David N., *Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, „Current Anthropology” 40(1999)2, s. S67-S91.
- Biskowski L. J., *Ecojustice*, w: M. Bortman, P. Brimblecombe, M. A. Cunningham, W. P. Cunningham, W. Freedman (red.), *Environmental Encyclopedia*, tom 1, Detroit: Thomson/Gale 2003, s. 414.
- Black A. W., *Religion and Environmentally Protective Behavior in Australia*, „Social Compass” 44(1997)3, s. 401-412.
- Blumenberg H., *Paradigms for a Metaphorology*, Cornell University Press 2010.
- Blunt W. S., *My Diaries, Being a Personal Narrative of Events, 1888-1914*, London: Secker 1932.
- Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002.
- Bonenberg M. M., *Aksjologiczne problemy ekologii*, w: M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Kraków: Universitas 2000, s. 32-51.
- Bonenberg M. M., *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków: Wydawnictwo UJ 1992.
- Boschman R., *In the Way of Nature: Ecology and Westward Expansion in the Poetry of Anne Bradstreet, Elizabeth Bishop & Amy Clampitt*, Jefferson: McFarland 2009.
- Boyden S. B., *The Biology of Civilisation: Understanding Human Culture as a Force in Nature*. Sydney: University of New South Wales Press 2004.
- Bray F., *Technology and Society in Ming China, 1368-1644*, Washington: American Historical Association 2000.
- Briney A., *Geographer Yi-Fu Tuan. A Biography of the Famous Chinese-American Geographer Yi-Fu Tuan*, <http://geography.about.com/od/historyofgeography/a/yifutuan.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Brooke J. H., Cantor G. N. (red.), *Reconstructing Nature: the Engagement of Science and Religion*, Edinburgh: T & T Clark 1998.
- Brooke J., *The Rise of Science*, <www.christianacademicnetwork.net/newjoomla/index.php/perspectives/a-i/history/the-rise-of-science>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, tom 1, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1927.
- Bruno G., *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Zawadzki, Warszawa: Książka i Wiedza 1956.
- Callicott J. B., *Back to the Future: The Return of STS to its "Historical Roots"*, <www.csid.unt.edu/Files/3TEP/3TEP%20Callicott.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Callicott J. B., *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press 1999.
- Callicott J. B., *Genesis and John Muir*, „ReVision” 12(1990)3, s. 31-48.
- Callicott J. B., *Genesis Revisited: Murian Musings on the Lynn White, Jr. Debate*, „Environmental History Review” 14(1989)1-2, s. 65-90.
- Callicott J. B., *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press 1989.
- Canadian Conference of Catholic Bishops Commission for Social Affairs, *Our Relationship with the Environment: The Need for Conversion* (Ottawa, 3 czerwca 2008), <www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/enviro_eng.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Canadian Conference of Catholic Bishops Commission for Social Affairs, Pastoral Letter on the Christian Ecological Imperative *You Love All that Exists... All Things Are Yours, God, Lover of Life* (Ottawa, 4 października 2003), <www.cccb.ca/site/Files/pastoralenvironment.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Caradonna J. L., *Sustainability. A History*, New York: Oxford University Press 2014.
- Catholic Bishops Conference of the Philippines, *Upholding the Sanctity of Life* (5 listopada 2008), <www.cbcponline.net/documents/2000s/html/2008-Upholding%20the%20Sanctity%20of%20Life.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Catholic Bishops Conference of the Philippines, *What is Happening to Our Beautiful Land?* (Tagaytay, 29 stycznia 1988), <www.cbcponline.net/documents/1980s/1988-ecology.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Catholic Bishops' Conference of England and Wales, *The Call of Creation. God's Invitation and the Human Response* (London, 2002), <www.catholicsocialteaching.org.uk/wp-content/uploads/2010/11/Call-of-Creation_CBCEW_CAFOD.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Catholic Climate Covenant, *The St. Francis Pledge*, <http://catholicclimatecovenant.org/the-st-francis-pledge/>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Chew S. C., *The Recurring Dark Ages: Ecological Stress, Climate Changes, and System Transformation*, Lanham: AltaMira Press 2007.
- Chew S. C., *World Ecological Degradation: Accumulation, Urbanization and Deforestation 3000 B.C.-A.D. 2000*, Walnut Creek: Altamira Press 2001.
- Chidester D., *Animism*, w: B. R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1, London-New York: Continuum 2008, s. 79-81.
- Childs C., *House of Rain. Tracking a Vanished Civilization Across The American Southwest*, Little, Brown and Company 2007.
- Christiansen D., *Learn a Lesson from the Flowers: Catholic Social Teaching and Global Stewardship*, w: M. A. Ryan, T. D. Whitmore (red.), *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, s. 19-37.
- Chrostowski W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 131-146.
- Chrysostom John St., *Homily III on Romans*, <www.newadvent.org/fathers/210203.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Chryssavgis J., *Ecumenical Patriarch Bartholomew: Insights into an Orthodox Christian Worldview*, „International Journal of Environmental Studies” 64(2007)1, s. 9-18.
- Chullikatt F., Vatican's Address to U.N. on Sustainable Development *Human Beings, in Fact, Come First. We Need to Be Reminded of This* (Rio de Janeiro, 14 czerwca 2012), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-on-sustainable-development>, (data dostępu: 10.01.2015).

- Church of England Board for Social Responsibility, *Our Responsibility for the Living Environment. A Report of the General Synod Board for Social Responsibility*, London: Church House Publishing 1986.
- Ciążela H., *Idea zrównoważonego rozwoju a współczesna kondycja moralna*, „Prakseologia” 144(2004), s. 53-65.
- Cicero Marcus Tullius, *O naturze bogów*, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, tom 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: PWN 1960, s. 3-223.
- Cobb J. B., *Is It too Late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills: Bruce 1972.
- Cohen A. S., Derbes A., *The Temptation of Women: Bernward and Eve at Hildesheim*, „Gesta” XL(2001)1, s. 19-38.
- Cohen H. F., *The Scientific Revolution: a Historiographical Inquiry*, Chicago: University of Chicago Press 1994.
- Cohen J., *The Bible, Man, and Nature in the History of Western Thought: A Call for Reassessment*, „Journal of Religion” 65(1985)2, s. 155-172.
- Cohen-Kiener A., *Claiming Earth as Common Ground: The Ecological Crisis Through The Lens of Faith*, Woodstock: SkyLight Paths Publishing 2009.
- Cole K., *AAR Initiatives to Address Sustainability*, „Religious Studies News” (2007)5, s. 13, 15.
- Colón C., M. Alvar (red.), *Diario del descubrimiento*, tom 1, Madrid: Editorial La Muralla 1976.
- Conradie E. M., *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*, Stellenbosch: Sun Press 2006.
- Cooper A. A., *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Manchester: Manchester University Press 1977.
- Cooper D. E., *John Passmore 1914-*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 216-221.
- Copleston F., *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, tom 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1998.
- Cornwall Alliance, *The Cornwall Declaration on Environmental Stewardship*, w: Acton Institute, *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition*, Grand Rapids: Acton Institute 2008, s. 7-11.
- Cowdin D., *The Moral Status of Otherkind in Christian Ethics*, w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 261-290.
- Crumley C. L. (red.), *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, Santa Fe: School of American Research Press 1994.
- Czerniak S., *Gernota Böhme'go antropologizacja estetyki*, w: G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. VII-XX.
- Davids K., *Religion, Technology, and the Great and Little Divergences: China and Europe Compared, c. 700-1800*, Leiden: Brill 2012.
- Davion V., *Ecofeminism*, w: D. Jamieson (red.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden: Blackwell Publishers 2001, s. 233-247.
- Davis E. F., *Knowing our Place on Earth: Learning Environmental Responsibility from the Old Testament*, w: M. G. Maudlin, M. Baer, J. R. Kohlenberger III, A. Petersen (red.), *The Green Bible*, New York: HarperOne 2008, s. I-58 – I-71.
- Davis E. F., *Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2008.
- Dekker P., Ester P., Nas M., *Religion, Culture and Environmental Concern: an Empirical Cross-National Analysis*, „Social Compass” 44(1997)3, s. 443-458.
- Denevan W. M., *The Pristine myth: The Landscape of the Americas in 1492*, „Annals of the Association of American Geographers” 82(1992)3, s. 369-385.
- Dennis S. G., *Homo Dominus. A Theory of Human Evolution*, Bloomington: IUiverse 2009.
- Derr T. S., *Ecology and Human Liberation: a Theological Critique of the Use and Abuse of Our Birthright*, Geneva: WSCF Books 1973.
- Derr T. S., *Human Rights and the Rights of Nature*, „Journal of Markets & Morality” 3(2000)2, s. 173-189.
- Derr T. S., *Religion's Responsibility for the Ecological Crisis: an Argument Run Amok*, „Worldview” 18(1975)1, s. 39-45.
- Descartes R., *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków: Aureus 2002.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN 1970.
- Descartes R., *Zasady Filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa: PWN 1960.
- DeVries K., Smith R. D., *Medieval military technology*, North York: University of Toronto Press 2012.
- Diamond J., *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2005.
- Dobbs B. J. T., *Newton's Alchemy and His 'Active Principle' of Gravitation*, w: P. B. Scheurer, G. Debrock (red.), *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, Dordrecht: Springer Netherlands 1988, s. 55-80.
- Dołęga J. M., *Ekofilozofia – nauka XXI wieku*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006)1, s. 17-22.
- Dołęga J. M., *Nauki środowiskowe na początku XXI wieku*, „Pedagogia Christiana” 28(2011)2, s. 15-19.
- Donnelley S., *Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility*, „Social Research” 56(1989)3, s. 635-657.
- Dove M. R., Carpenter C. (red.), *Environmental Anthropology. A Historical Reader*, Malden: Blackwell Publishing 2008.
- Dowie M., *Conservation Refugees*, „Cultural Survival Quarterly” 34(2010)1, s. 28-35.
- Drewermann E., *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 1990.
- Dryden J., *The Conquest of Granada by the Spaniards*, Eebo Editions 2011.
- Dubos R. J., *Beast or Angel. Choosing to be Humans*, New Brunswick: Transactions Publishers 2010.
- Dyke F. Van, *Conservation Biology: Foundations, Concepts, Applications*, Dordrecht-London: Springer 2008.
- Eckberg D. L., Blocker T. J., *Christianity, Environmentalism, and The Theoretical Problem of Fundamentalism*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 35(1996)4, s. 343-355.
- Edwards D., *Ecology at the Heart of Faith. The Change of Heart that Leads to a New Way of Living on Earth*, Maryknoll: Orbis Books 2008.
- Eibl-Eibesfeldt I., *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte menschlicher*

- Unvernunft, München: Piper 1991.
- Eibl-Eibesfeldt I., *In der Falle des Kurzzeitdenkens*, München-Zürich: Piper 2000.
- Eiseley L. C., *Darwin's Century: Evolution and the Men who Discovered It*, New York: Anchor Books 1961.
- Ekström M., *Causal Explanation of Social Action: The Contribution of Max Weber and of Critical Realism to a Generative View of Causal Explanation in Social Science*, „Acta Sociologica” 35(1992), s. 107-122.
- Ellingson T. J., *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley: University of California Press 2001.
- Elvin M., *The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation*, Stanford: Stanford University Press 1973.
- Episcopal Ecological Network, *Caring for God's Creation: Called to be Stewards*, <eenonline.org/about/resolve.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Ester P., Seuren B., *Religious Beliefs And Environmental Attitudes: An Empirical Test of the Lynn White Hypothesis in Fourteen Nations*, „Sociale Wetenschappen” 35(1992)1, s. 20-39.
- Evans C. A., Lohr J. N., Petersen D. L. (red.), *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden-Boston: Brill 2012.
- Faramelli N., *Ecological Responsibility and Economic Justice*, „Andover Newton Quarterly” 11(1970)2, s. 81-93.
- Farb P., *Ecology*, New York: Time-Life Books 1970.
- Feldhaus S., *Anthropozentrik*, w: W. Korff et al. (red.), *Lexikon der Bioethik*, tom 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, s. 177-184.
- Fermi L., Bernardini G., *Galileo and the Scientific Revolution*, Mineola: Dover Publications 2003.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN 1959.
- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa: PWN 1953.
- Fischhoff E., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. The History of a Controversy*, „Social Research” 11(1944)1, s. 53-77.
- Fiut I. S., *Ekofilozofia – geneza, tematy i kierunki rozwoju*, w: I. S. Fiut (red.), *Ekofilozofia. Geneza i problemy*, Kraków: Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie 2003, s. 11-42.
- Fiut I. S., *Prekursorzy myślenia ekofilozoficznego*, w: I. S. Fiut (red.), *Idee i myśliciele. Środowiskowe i społeczne problemy filozofii*, Kraków: Wydawnictwo AGH 2003, s. 15-31.
- Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1986.
- Flores D., *Nature's Children. Environmental History as Human Natural History*, w: A. Kirk, J. Herron (red.), *Human/nature: Biology, Culture, and Environmental History*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1999, s. 11-30.
- Flores D., *The Natural West. Environmental History in the Great Plains and Rocky Mountains*, Norman: University of Oklahoma Press 2003.
- Foltz R. C., *Nature in Asian Traditions: the State of the Field*, „Worldviews: Environment Culture Religion” 10(2006)1, s. 1-4.
- Forti U., *Storia della tecnica dal Medioevo al Rinascimento*, Florence: Sansoni 1957.
- Francis, *Address to European Parliament* (Strasburg: 25 listopada 2014), <http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/25/pope_francis_address_to_european_parliament/1112318>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Francis, *Meeting with the World of Labour and Industry* (5 lipca 2014), <w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140705_molise-mondo-del-lavoro.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2014.
- Franciszek, Bartłomiej I, Deklaracja *Ku pełnej jedności* (Jerozolima, Izrael: 25 maja 2014), <w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.html>, (data dostępu: 30.12.2014).
- Franciszek, *Homilia wygłoszona podczas mszy św. na rozpoczęcie pontyfikatu* (19 marca 2013), <w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju* (1 stycznia 2014), <w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Fritsch B., *Mensch, Umwelt, Wissen. Evolutionsgeschichtliche Aspekte des Umweltproblems*, Zürich-Stuttgart: Verlag der Fachvereine 1990.
- Galileo G., *De Motu Antiquiora*, tłum. R. Fredette, Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte 2001, <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/content/scientific-revolution/galileo/englishtranslation>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Galileusz, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, tłum. E. Ligocki, K. Giustiniani-Kępińska, Warszawa: PWN 1962.
- Gałkowski J. W., *Natura czy osoba*, w: J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2010, s. 9-20.
- Gallup Institute, *What Alabamians and Iranians Have in Common. A global perspective on Americans' religiosity offers a few surprises*, <www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Ganowicz-Bączyk A., *Spór o etykę środowiskową*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Ganowicz-Bączyk A., *Wpływ nowożytnego antropocentryzmu na relację człowieka do przyrody. Część pierwsza*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 9(2011)1, s. 9-27.
- Gardner G. T., *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, w: L. Starke, G. T. Gardner (red.), *State of The World 2003. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, New York-London: W. W. Norton 2003, s. 152-177.
- Gardner G. T., *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*, New York: W.W. Norton 2006.
- Gardner G. T., Peterson J. A., *Invoking the Spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World*, Washington: Worldwatch Institute 2002, s. 11-20.
- Gawor L., *Historiozoficzny aspekt filozofii Henryka Skolimowskiego*, „Problemy Ekorozwoju” 7(2012)1, s. 95-103.
- Gawor L., *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006)2, s. 59-66.

- Gerbino G., *Music and the Myth of Arcadia in Renaissance Italy*, New York: Cambridge University Press 2009.
- Geuatemalan Bishops' Conference, *The Cry for Land*, w: D. Christiansen, W. Grazer (red.), *And God Saw That It Was Good: Catholic Theology & the Environment*, Washington: United States Catholic Conference 1996, s. 275-293.
- Ghyka M. C., *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, tłum. I. Kania, Kraków: Universitas 2001.
- Gibson W. E., *Concluding Considerations, Continuing Journey*, w: W. E. Gibson (red.), *Eco-Justice. The Unfinished Journey*, Albany: State University of New York Press 2004, s. 295-322.
- Gibson W. E., *Eco-Justice: What Is It?*, w: W. E. Gibson (red.), *Eco-Justice. The Unfinished Journey*, Albany: State University of New York Press 2004, s. 21-30.
- Giddens A., *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press 1971.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987.
- Glacken C. J., *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley: University of California Press 1976.
- Glick T. F., *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge: Harvard University Press 1970.
- Gloy K., *Das Verständnis der Natur*, München: C.H. Beck 1995.
- Gnanakan K. R., *Creation, Christians and Environmental Stewardship*, „Evangelical Review of Theology” 30(2006)2, s. 110-120.
- Gottlieb R. S., *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2006.
- Gower B., *Scientific Method: a Historical and Philosophical Introduction*, London: Routledge 1997.
- Grabska S., *Biblijne podstawy chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka*, „Więź”(1978)2, s. 17-29.
- Graczyk M., *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992.
- Granberg-Michaelson W., *Redeeming the Creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches*, Geneva: WWC Publications 1992.
- Green R. W. (red.), *Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, Lexington: Heath 1973.
- Green T., *A Shadow in Arcadia: Poussin's Painting in the Louvre*, Auckland: University of Auckland Press 1985.
- Greenspoon L., *From Dominion to Stewardship? The Ecology of Biblical Translation*, „Journal of Religion & Society” (2008)3, s. 159-183.
- Gruner R., *Science, Nature, and Christianity*, „Journal of Theological Studies” 26(1975)1, s. 55-81.
- Grzegorz Wielki św., *Listy*, tom III, tłum. J. Czuj, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1955.
- Hall B. S., *Eloge: Lynn White, Jr., 29 April 1907-30 March 1987*, „ISIS” 79(1988)3, Special Issue on Artifact and Experiment, s. 478- 481.
- Hall B. S., *Lynn White's Medieval Technology and Social Change After Thirty Years*, w: R. Fox (red.), *Technological Change: Methods and Themes in the History of Technology*, London-New York: Routledge 1995, s. 85-101.
- Hallman D. G., *The WCC Climate Change Programme History, Lessons and Challenges*, w: M. Robra (red.), *Climate Change*, Geneva: World Council of Churches 2005, s. 5-39.
- Hałaczek B., *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatów etyki uniwersalnej*, w: J. Sekuła (red.), *Czy jest możliwa etyka uniwersalna*, Siedlce: Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna w Siedlcach 1994, s. 129-140.
- Hames R., *The Ecologically Noble Savage Debate*, „Annual Review of Anthropology” 36(2007), s. 177-190.
- Hamim H., Setyaningsih L., Nurhalim A., *Islam and Stewardship*, w: J. Appleton (red.), *Values in Sustainable Development*, London: Routledge 2013, s. 145-162.
- Hammond P., Hopkins D. (red.), *The Poems of John Dryden*, tom 5 (1697-1700), London-New York: Routledge 2014.
- Harkin M. E., Lewis D. R. (red.), *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*, Lincoln-London: University of Nebraska Press 2007.
- Harris M., *Culture, People, and Nature*, New York: Crowell 1975.
- Harris M., *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Walnut Creek: AltaMira Press 2001.
- Harrison P., *Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature*, „The Journal of Religion” 79(1991)1, s. 86-109.
- Hartman L. M., *The Christian Consumer: Living Faithfully in a Fragile World*, Oxford-New York: Oxford University Press 2011.
- Hartwell R. M., *A Cycle of Economic Change in Imperial China: Coal and Iron in Northeast China, 750-1350*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 10(1967)1, s. 102-159.
- Hartwell R. M., *Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 42(1982)2, s. 365-442.
- Harvey G., *Animism – A Contemporary Perspective*, w: B. R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1, London-New York: Continuum 2008, s. 81-83.
- Hasan A. Y., Hill D. R., *Islamic Technology: an Illustrated History*, New York: Cambridge University Press 1986.
- Hassel D. T., *Eco-Justice Ethics. A Brief Overview*, w: A. Sharma (red.), *The World's Religions. A Contemporary Reader*, Minneapolis: Fortress Press 2011, s. 182-187.
- Hay P., *Main Currents in Western Environmental Thought*, Sydney: University of New South Wales Press 2002.
- Hayes B. C., Marangudakis M., *Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies*, „Review of Religious Research” 42(2000)2, s. 159-174.
- Hefner P., *The Human Factor: Evolution, Culture, Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 1990.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?* tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław: PWN 2000.

- Herlihy D. J., *Attitudes Toward the Environment in Medieval Society*, w: L. J. Bilsky (red.), *Historical Ecology: Essays on Environment and Social Change*, New York-London: Kennikat Press 1980, s. 100-116.
- Hessel D. T., Roether R. R., *Introduction: Current Thought on Christianity and Ecology*, w: D. T. Hessel, R. R. Roether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. xxxiii-xlvii.
- Hessel D. T., Ruether R. R. (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000.
- Hiebert P. G., *Transforming Worldviews. An Anthropological Understanding of How People Change*, Grand Rapids: Baker Academic 2008.
- Hiebert T., *The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Traditions*, w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 135-154.
- Hildegard von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung: das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum)*, Freiburg i. B.-Basel-Vien: Herder Verlag 1994.
- Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch (De operatione Dei)*, Salzburg: Otto Müller-Verlag 1965.
- Hill B. R., *Christian Faith and the Environment. Making Vital Connections*, Maryknoll: Orbis Books 1998.
- Hill D. R., King D. A., *Studies in Medieval Islamic Technology: from Philo to al-Jazarī, from Alexandria to Diyār Bakr*, Brookfield: Ashgate 1998.
- Hipokrates, *O powietrzu, wodzie i miejscach* w: *Dwie Księgi Hipokratesa*, tłum. H. Łuczkiwicz, Warszawa: Gebethner i Wolff 1890.
- Hitzhusen G. E., *Judeo-Christian Theology and the Environment: Moving Beyond Scepticism to New Sources for Environmental Education in the United States*, „Environmental Education Research” 13(2007)1, s. 55-74.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1954.
- Hobbes T., *O obywatelu*, tłum. Cz. Znamierowski, w: T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom II, Kraków: PWN 1956, s. 177-546.
- Homer, *Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1922.
- Homer, *Odysseja*, tłum. L. Siemieński, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1925.
- Hooykaas R., *Religion and the rise of modern science*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1972.
- Horacjusz Kwinut Flakkus, *Carmina*, w: Horacy, *Dzieła wszystkie*, tom I, Warszawa: PWN 2000, s. 56-363.
- Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2010.
- Hornborg A., McNeill J. R., Alier J. M. (red.), *Rethinking Environmental History: World-System History and Global Environmental Change*, Lanham: AltaMira Press 2007.
- Hösle V., *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München: C.H. Beck 1991.
- Houghton J., *Stewardship for the Twenty-first Century*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 315-317.
- Howell K. J., *Book of Nature*, w: W. Applebaum (red.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution: from Copernicus to Newton*, New York: Garland Publishing 2000, s. 144-145.
- Huff T. E., *The Open Society, Metaphysical Beliefs, and Platonic Sources of Reason and Rationality*, w: I. Jarvie, K. Milford, D. Miller (red.), *Karl Popper, a Centenary Assessment. Metaphysics and Epistemology*, Aldershot-Burlington: Ashgate 2006, s. 19-44.
- Hughes J. D., *Ecology in Ancient Civilizations*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1975.
- Hull Z., *Ekofilozofia i środowisko przyrodnicze*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 4(2006), s. 367-376.
- Hull Z., *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta 2005, s. 52-63.
- Hull Z., *Problemy filozofii ekologii*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1999, s. 55-96.
- Hull Z., *Współczesny kryzys ekologiczny a technika*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 10(1996), s. 177-187.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tom II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963.
- Hunn E. S., Johnson D. R., Russell P. N., Thornton T. F., *Huna Tlingit Traditional Environmental Knowledge, Conservation, and the Management of a “Wilderness” Park*, „Current Anthropology” 44(2003)Special Issue 5, s. S79-S103.
- Hunt L. T., Lipo C. P., *Chronology, Deforestation, and “Collapse”: Evidence vs. Faith in Rapa Nui Prehistory*, „Rapa Nui Journal” 21(2007)2, s. 85-97.
- Hütterman A., *Genesis 1 – The Most Misunderstood Part of the Bible*, w: R. C. Foltz (red.), *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, Belmont: Thomson/Wadsworth 2003, s. 280-289.
- Interfaith Global Climate Change Campaign, *Letter to Senators* (26 lutego 2002), <http://archive.episcopalchurch.org/3577_20581_ENG_HTML.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Interfaith Power & Light, *2013 Annual Report*, <www.interfaithpowerandlight.org/wp-content/uploads/2010/09/Regeneration-AR-13.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Interfaith Power & Light, *Mission & History*, <www.interfaithpowerandlight.org/about/mission-history/>, (data dostępu: 10.01.2015).
- International Union for Conservation of Nature and Natural Resources, *World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development*, Gland: IUCN 1980.
- Irek W., *«Zielona Religia» Czy solidarność człowieka z przyrodą?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16(2008)2, s. 95-115.
- Irenaeus St., *Against Heresies*. <www.newadvent.org/fathers/0103209.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Jackson T. P., *The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice*, Princeton: Princeton University Press 2003.
- Jacob J. R., Jacob M. C., *The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, „Isis” 71(1980)2, s. 251-267.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici* (30 grudnia 1988), w: *Adhortacje*

- Ojca Świętego Jana Pawła II, tom 1-2, Kraków: Wydawnictwo „M” 1996, s. 269-377.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991), Wrocław: „TUM” 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25 marca 1995), Wrocław: „TUM” 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), Poznań: Pallottinum 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), w: M. Radwan (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, część 2*, Rzym-Lublin: RW KUL 1996, s. 363-421.
- Jan Paweł II, Homilia *Tu śpiew ptaków brzmi po polsku...* (12 czerwca 1999), „Zielony Zeszyt REFA” 2005, s. 52-55.
- Jan Paweł II, Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem* (1 stycznia 1990), „Zielony Zeszyt REFA” 2005, s. 13-22.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores gregis* (16 października 2003), Wrocław: „TUM” 2003.
- Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO *Przyszłość człowieka zależy od kultury* (2 czerwca 1980), „Więź” 267(1980)7-8, s. 5-18.
- Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, tłum. A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), Warszawa: Centrum Duszpasterstwa Archidiecezji Warszawskiej 2001.
- Jegen M., *The Church's Role in Healing the Earth*, w: W. Granberg-Michaelson (red.), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth*, Grand Rapids: Eerdmans 1987, s. 93-113.
- Jenkins R., *Disenchantment, Enchantment and Re-enchantment: Max Weber at the Millennium*, „Max Weber Studies” 1(2000)1, s. 11-32.
- Jenkins W., *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2008.
- Jezierski A., Leszczyńska C., *Historia gospodarcza Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Key Text 2003.
- John Paul II, *Address during the Vigil of Prayer with the Young People* (Denver, 14 sierpnia 1993), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930814_vigil-denver-gmg_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- John Paul II, *Address on the Occasion of the General Conference of FAO* (Watykan, 17 listopada 1989), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/november/documents/hf_jp-ii_spe_19891116_xxv-session-fao-conference_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- John Paul II, *Address to the Members of the Agency of the United Nations* (Nairobi, 18 sierpnia 1985), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850818_centro-nazioni-unite_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- John Paul II, *Angelus* (Castel Gandolfo, 25 sierpnia 2002), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/2002/documents/hf_jp-ii_ang_20020825_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- John Paul II, Bartholomew I, *Roman Catholic-Eastern Orthodox Joint Declaration on the Environment* (Venice, Italy, 10 czerwca 2002), w: M. E. Tucker, *Worldly Wonder. Religions Enter their Ecological Phase*, Chicago-La Salle: Open Court 2003, s. 143-147.
- John Paul II, General Audience *God Made Man the Steward of Creation* (17 stycznia 2001), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- John Paul II, *Homily at Mass for Rural Workers* (Monterey, 17 września 1987), <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870917_messa-agricoltori_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- John Paul II, *Letter to His Holiness Bartholomaios I Archbishop of Constantinople Ecumenical Patriarch* (Watykan, 27 maja 2003), <<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2003/06/11/0305.pdf>>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Jonas H., *Czy filozofia ma prawo być spekulatywna?*, w: Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak 2003, s. 83-85.
- Jonas H., *Philosophy at the End of the Century. A Survey of Its Past and Future*, „Social Research” 61(1994)4, s. 813-832.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1994.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan 1995.
- Joranson P. N., *The Faith-Man-Nature Group and a Religious Environmental Ethics*, „Zygon” 12(1977), s. 175-79.
- Joyce C., *The Seeds of Dialogue in Justin Martyr*, „Australian eJournal of Theology” 7(2006) <http://aejt.com.au/_data/assets/pdf_file/0005/395132/AEJT_7.5_Joyce_Seeds_of_Dialogue.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Jurek M., Rybacki R., *Model homo oeconomicus i jego dostosowanie do współczesnych uwarunkowań*, w: U. Zagóra-Jonszta, R. Pęciak (red.), *Dokonania współczesnej myśli ekonomicznej: racjonalność, efektywność, etyka. Problemy teoretyczne*, część 1, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach 2014, s. 65-75.
- Juros H., „Kwestia ekologiczna” jako problem państwa prawa w: P. Morciniec (red.), *Ad libertatem in veritate: księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65 rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1996, s. 413-425.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: L. Misiarczyk, J. Naumowicz (red.), *Pierwsza apologia grecka*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2004, s. 151-293.
- Kanagy C. L., Willits F. K., *A 'Greening' of Religion? Some Evidence from a Pennsylvania Sample*, „Social Science Quarterly” 74(1993)3, s. 674-683.
- Kaplan J. O., Krumhardt K. M., Zimmermann N., *The prehistoric and preindustrial deforestation of Europe*, „Quaternary Science Reviews” 28(2009)27-28, s. 3016-3034.
- Karamanides D., *Pythagoras: Pioneering Mathematician and Musical Theorist of Ancient Greece*, New York: Rosen Publishing Group 2006.
- Karczewski M., *Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1,12,4a*, „Forum Teologiczne” IX(2008), s. 5-16.
- Karłowicz D., *Sokrates i inni święci: o postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2005.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński, <<http://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rozprawa-o-metodzie.pdf>>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2009.

- Katz E., *Judaism and the Ecological Crisis*, w: M. E. Tucker, J. A. Grim (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, Maryknoll-New York: Orbis Books 1994, s. 55-70.
- Kaul I., Grunberg I., Stern M. A. (red.), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, New York: Oxford University Press 1999.
- Kavanaugh J. F., *Intrinsic Value, Persons, and Stewardship*, w: M. A. Ryan, T. D. Whitmore (red.), *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, s. 67-81.
- Kelvin W. T., *Popular lectures and addresses*, tom 1, London-New York: Macmillan 1891.
- Key J., *Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible*, „Annals of the Association of American Geographers” 79(1989)2, s. 214-232.
- Kiefer M., *Fall of the Garden of Eden*, „International Wildlife” 19(1989)4, s. 38-43.
- Kim D. S., *Environmentalism in Developing Countries and the Case of a Large Korean City*, „Social Science Quarterly” 80(1999)4, s. 810-829.
- Kingsland S. E., *The Evolution of American Ecology: 1890-2000*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2008.
- Kirk A., Herron J., *Introduction* w: A. Kirk, J. Herron (red.), *Human/nature: Biology, Culture, and Environmental History*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1999, s. 1-10.
- Kobieliński S. (red.), *Fizjologia i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2005.
- Kochanowski J., *Pieśń świętojańska o sobótce*, w: J. Kochanowski, *Pieśni i wybór innych wierszy*, oprac. T. Sinko, Chicago: Rada Polonii Amerykańskiej 1945, s. 156-174.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, tom 2, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2008.
- Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski na temat ochrony środowiska* (Jasna Góra, 2 maja 1989), „Zielony Zeszyt REFA” 2005, s. 93-96.
- Kośmicki E., *Antropologia niszczenia środowiska. Próba charakterystyki głównych problemów*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1999, s. 82-109.
- Krąpiec M. A., *Natura*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 7, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2006, s. 524-530.
- Krąpiec M. A., *O ludzką politykę*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1998.
- Krąpiec M., *Przyczynowości zasada (principium causalitatis)*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2007, s. 526-527.
- Krech S. III, *The Ecological Indian. Myth and History*, New York: W. W. Norton & Company 1999.
- Krueger F. W., *A Cloud of Witnesses. The Deep Ecological Legacy of Christianity*, Santa Rosa: Religious Campaign for Forest Conservation 2006.
- Księga Rodzaju. Wprowadzenie*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009, s. 33-34.
- Kuhn T., *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Cambridge: Harvard University Press 1957.
- Kureethadam J. I., *Ceriation in Crisis. Science, Ethics, Theology*, Maryknoll: Orbis Books 2014.
- LaFreniere G. F., *The Decline of Nature. Environmental History and The Western Worldview*, Bethesda-Dublin-London: Academica Press 2008.
- Lane D. H., *Caged Minds? Creation, Modern Science and Christianity*, „Journal of Creation” 12(1998)1, s. 15-19.
- Leopold A., *A Sand County Almanac*, New York: Oxford University Press 2001.
- Lescarbot M., *Histoire de la Nouvelle-France*, Montréal: Bibliothèque nationale du Québec 1983.
- Liana Z., *Inspiracje chrześcijańskie w rozwoju myśli naukowej we wczesnym średniowieczu (V-XII w.)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XV(1993), s. 23-36.
- Lin Man-houng, *The Characteristics of China's Traditional Economy*, w: G. C. Chow, Dwight H. Perkins (red.), *Routledge Handbook of the Chinese Economy*, London-New York: Routledge 2015, s. 1-20.
- Lindberg D. C., Numbers R. L. (red.), *When Science and Christianity Meet*, Chicago: University of Chicago Press 2003.
- Livingstone D. N., *Ecology and the Environment*, w: G. B. Ferngren (red.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: an Encyclopedia*, New York-London: Garland Publishing 2000, s. 491-497.
- Long P. O., *Technology and Society in the Medieval Centuries: Byzantium, Islam, and the West, 500-1300*, Washington: American Historical Association 2003.
- Lorenz K., *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, tłum. M. K. Wilson, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1973.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1977.
- Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. Tauszyńska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.
- Lötsch B., *Das ökologische Gewissen der Nation. Konrad Lorenz und die Umweltfrage*, w: F. Kreuzer (red.), *Nichts ist schon dagewesen: Konrad Lorenz, seine Lehre und ihre Folgen*, Piper: München-Zürich 1984, s. 112-136.
- Lovelock J., *Ziemia jest żywą istotą*, w: M. Brzostek, J. Chojnacki, T. Kaleta (red.), *Ekofilozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW 1998, s. 78-84.
- Low M., *Celtic Christianity and Nature. Early Irish and Hebridean Traditions*, Belfast: Blackstaff Press 1966.
- Lowdermilk W. C., *The Eleventh Commandment*, w: R. C. Foltz (red.), *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, Belmont: Thomson Wadsworth 2003, s. 12-16.
- Lucretius Carus Titus, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Warszawa: PWN 1957.
- Łastowski K., *Ekologia a filozofia. Od ekologii jako nauki biologicznej do ekologii jako wiedzy humanistycznej*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1999, s. 11-53.
- Łastowski K., *Historyczno-filozoficzne i etyczne przesłanki idei ekofilozoficznych*, w: A. Papuziński (red.), *Polityka ekologia kultura. Społeczne przesłanki i przejawy kryzysu ekologicznego*, Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 2000, s. 17-35.
- Łepko Z., *Antropologia Konrada Lorenza*, w: M. Lubański, Sz. W. Ślaga (red.), *Z zagadnień*

- filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody, tom 13, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1991, s. 157-279.
- Lepko Z., *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003.
- Lepko Z., *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, w: Dębowski J. (red.), *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia*, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1995, s. 37-43.
- Lepko Z., *Ekofilozoficzny spór o koncepcję przyrody*, w: A. Lemańska, M. Lubański, A. Świeżyński (red.), *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, tom 20, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2011, s. 163-182.
- Lepko Z., *Ekologiczna wymowa dialektyki oświecenia*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 8(2010)2, s. 121-135
- Lepko Z., *Ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju*, „*Seminare*” 27(2010), s. 77-86
- Lepko Z., *Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa*, w: J. Tomczyk, A. Abdank-Kozubski (red.), *Człowiek w czasie i przestrzeni. Księga pamiątkowa z okazji 70 rocznicy urodzin księdza profesora Bernarda Hałaczka*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006, s. 73-85.
- Lepko Z., *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński (red.), *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001, s. 135-164.
- Lepko Z., *Ku ekofilozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30(1994)1, s. 21-34.
- Lepko Z., *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, „*Seminare*” 23(2006), s. 137-148.
- Lepko Z., Sadowski R. F., *Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 12(2014)2, s. 9-23.
- Lepko Z., *W sprawie ekologicznej estetyki przyrody*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 3(2005), s. 127-144.
- Lepko Z., *W sprawie polityki dla zrównoważonego rozwoju*, „*Seminare*” 29(2011)1, s. 75-89.
- Łukasik A., *Atom. Od greckiej filozofii przyrody do nauki współczesnej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2000.
- Machinek M., *Biblical Anthropocentrism? About (Over)using the Biblical Arguments in the Contemporary Bioethical Discussion*, „*Gemellological Review*” 4(2003), s. 57-65.
- Maimonides Moses, *The Guide for the Perplexed*, tłum. M. Friedlaender, New York: E. P. Dutton & Company 1904.
- Man-houng Lin, *The Characteristics of China's Traditional Economy*, w: G. C. Chow, D. H. Perkins (red.), *Routledge Handbook of the Chinese Economy*, London-New York: Routledge 2015, s. 1-20.
- Mann Ch. C., *1491 New Revelations of the Americas before Columbus*, New York: Vintage Books 2006.
- Mann Ch. C., *America's Pristine Myth*, „*Christian Science Monitor*” 97(2005)196 z 1.09.2005.
- Mann T. W., *God of Dirt: Mary Oliver and the Other Book of God*, Cambridge: Cowley Publications 2004.
- Marsh G. P., *The Earth as Modified by Human Action*, New York: Scribner, Armstrong & Co. 1874.
- Marten G., *Environmental Tipping Points: A New Paradigm for Restoring Ecological Security*, „*Journal of Policy Studies*” 20(July 2005), s. 75-87.
- Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri*, Hildesheim: Weidmann 2011.
- Martínez A. A., *Science Secrets: the Truth about Darwin's Finches, Einstein's Wife, and Other Myths*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2011.
- Maryniarczyk A., *Dekalog a prawo naturalne*, „*Człowiek w kulturze*” (1994)3, s. 133-150.
- Maryniarczyk A., *Dualizm*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2001, s. 727-729.
- Maryniarczyk A., *Hierarchia bytów*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003, s. 429-433.
- Massey M., *A New Decalogue*, w: S. McDonagh, *The Greening of the Church*, Maryknoll: Orbis Books 1990, s. 204-206.
- Massingham H. J., *The Tree of Life*, Charlbury: Jon Carpenter Publishing 2003.
- Mathews K. A., *Genesis 1-11:26*, Nashville: Broadman & Holman Publishers 1996.
- Maudlin M. G., Baer M., Kohlenberger J. R. III, Petersen A. (red.), *The Green Bible*, New York: HarperOne 2008.
- Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2003.
- Mazowiecki T., *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „*Więź*”(1978)2, s. 5-15.
- McColley D. K., *Poetry and Ecology in the Age of Milton and Marvell*, Aldershot-Burlington: Ashgate 2007.
- McDaniel J., *God, Sustainability, and Beauty*, „*Journal of Religion and Society*” (2008) Supplement Series 3, s. 109-131.
- McDonagh S., *Passion for the Earth: The Christian Passion to Promote Justice, Peace and the Integrity of Creation*, London: Geoffrey Chapman 1994.
- McDonagh S., *The Greening of the Church*, Maryknoll: Orbis Books 1990.
- McHarg I. L., *A Quest for Life. An Autobiography*, New York: John Wiley & Sons 1996.
- McHarg I. L., *Design with Nature*, Garden City: Doubleday and Company 1969.
- McHarg I. L., *Man and Environment (1963)*, w: I. L. McHarg, *The Essential Ian McHarg: Writings on Design and Nature*, Washington: Island Press 2006, s. 1-14.
- McHarg I. L., *The Place of Nature in the City of Man*, w: I. G. Barbour (red.), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading: Addison-Wesley Publishing 1973, s. 171-186.
- McHarg I. L., *Values, Process and Form*, w: I. L. McHarg, *The Essential Ian McHarg: Writings on Design and Nature*, Washington: Island Press 2006, s. 47-61.
- McIvor D. W., *Weltanschauung*, w: W. A. Darity (red.), *International Encyclopedia of The Social Sciences*, New York-London-Detroit: Macmillan Reference Books 2007, tom 9, s. 77-79.
- McKibben B., *The Comforting Whirlwind: God, Job and the Scale of Creation*, Grand Rapids: Eerdmans 1994.
- McKibben B., *The End of Nature*, New York: Random House 1989.
- McLaughlin M. M., *Global Stewardship and Economic Development*, w: M. A. Ryan, T. D. Whitmore (red.), *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*,

- Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997, s. 135-157.
- McMorris McCarthy Ch., *What Would Jesus Drive?*, „Religion in the News” 6(2003)1, <www.trincoll.edu/depts/csrpl/rinvol6no1/What%20Would%20Jesus.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., Behrens W. W., *Granice wzrostu*, tłum. W. Rączkowska, S. Rączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1973.
- Medows D. H., Meadows D. L., Randers J., Behrens W. W., *The Limits to Growth*, New York: Universe Books 1972.
- Meinberg E., *Homo Oecologicus. Das Neue Menschenbild Im Zeichen Der Ökologischen Krise*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Merchant C., *Francis Bacon and the 'vexations of art': experimentation as intervention*, „The British Journal for the History of Science” 46(2013)4, s. 551-599.
- Merchant C., *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row 1980.
- Merchant C., *The Scientific Revolution and 'The Death of Nature'*, „Isis” 97(2006), s. 513-533.
- Merchant C., *The Theoretical Structure of Ecological Revolutions*, „Environmental Review” 11(1987)4, s. 265-274.
- Mesarović M., Pestel E., *Ludzkość w punkcie zwrotnym: Drugi Raport dla Klubu Rzymskiego*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne 1977.
- Meyer-Abich A., *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis; Beiträge zur Theorie und Geschichte der biologischen Ideologien*, Leipzig: Barth 1934.
- Meyer-Abich K. M., *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, w: H. Lübke (red.), E. Ströker (red.), *Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel*, München: Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh 1986, s. 100-108.
- Meyer-Abich K. M., *Einführung*, w: K. M. Meyer-Abich (red.), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, München: C. H. Beck 1997, s. 9-17.
- Meyer-Abich K. M., *Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München: C. H. Beck 1997.
- Meyer-Abich K. M., *Revolution for Nature. From the environment to the connatural world*, Denton: University of North Texas Press 1993.
- Meyer-Abich K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien: Hanser 1984.
- Migliore C., *Vatican's Address to U.N. on Climate Change Educate in Ecological Responsibility* (New York, 28 października 2008), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-on-protecting-global-climate>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Migliore C., *Vatican's Address to U.N. on Climate Change The Inescapable Responsibility of One and All* (New York, 14 lutego 2008), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-on-caring-for-the-environment>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Migliore C., *Vatican's Address to U.N. on Climate Change Will Impact First and Foremost the Poorest and Weakest* (New York, 10 maja 2007), <www.zenit.org/article-19608?l=english>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Mill J. S., *On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It*, w: J. S. Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer 1874.
- Miller N. F., *Paleoethnobotanical Evidence for Deforestation in Ancient Iran: a Case Study of Urban Malyan*, „Journal of Ethnobiology” 5(1985)1, s. 1-19.
- Mitcham C., *Religion and Technology*, w: J. K. B. Olsen, S. A. Pedersen, V. F. Hendricks (red.), *A Companion to the Philosophy of Technology*, Malden: Blackwell Publishing 2009, s. 466-473.
- Mittelstrass J., *Nature and Science in Renaissance*, w: R.S. Woolhouse (red.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Essays in honour of Gerd Buchdahl*, Heidelberg: Springer 2013, s. 17-44.
- Miziołek J., *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991.
- Moncier L. W., *The Cultural Basis for Our Environmental Crisis*, „Science” 170(1970)3957, s. 508-512.
- Monk I., *Seven Deadly Sins for the Modern Age*, „PRWeek” z 21.03.2008, s. 16.
- Monserud B., *Religion and Ecology: Visions for An Emerging Academic Field Consultation Report*, „Worldviews: Environment Culture Religion” 6(2002)1, s. 81-94.
- Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kęty: Antyk 1997.
- Moran E. F., *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*, Boulder: Westview Press 2000.
- Moran E. F., *People and Nature: An Introduction to Human Ecological Relations*, Malden: Blackwell Publishing Professional 2006.
- Morgan J., *Puritanism and Science*, w: W. Applebaum (red.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution: from Copernicus to Newton*, New York: Garland Publishing 2000, s. 840-843.
- Morton T., *New English Canaan*, w: P. Force (red.), *Tracts and other Papers*, tom 2, Washington 1838.
- Naess A., *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 16(1973)1-4, s. 95-100.
- Najder-Stefaniak K., *Wprowadzenie do ekofilozofii*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW 2013.
- Nash J., *Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon Press 1991.
- Nash J., *Toward the Ecological Reformation of Christianity*, „Interpretation. A Journal of Bible and Theology” 50(1996)1, s. 5-15.
- National Conferences of Catholic Bishops, *Letter to the Leaders of the G8 Nations*, <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/global-issues/upload/letter-to-g8-leaders-from-cardinal-george-on-global-poverty-2008-06-17.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- National Council of the Churches of Christ in the USA, *National Council of Churches Eco-Justice Programs*, <http://fore.research.yale.edu/religion/christianity/projects/ncc_ej/>, (data dostępu: 10.01.2015).
- National Religious Partnership for the Environment, *Open Letter to President Barack Obama* (29 stycznia 2013), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/upload/Letter-on-Climate-Change-to-President-Obama-2013-01-29.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- National Religious Partnership for the Environment, *Open letter to President Barack*

- Obama (30 stycznia 2014), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environmental-justice-program/upload/letter-to-president-obama-from-religious-leaders-on-climate-change-2014-1-30.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Naumowicz C., *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7(2009)1, s. 221-233.
- Needham J., *Science and Civilisation in China*, tom 1-7, Cambridge: Cambridge University 1954-2004.
- Nelson M. P., *J. Baird Callicott 1941-*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 290-295.
- Nelson M. P., *Lynn White, Jr 1907-87*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 200-205.
- Newton I., *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, tom 7 (1691-1695), Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Nicholson M., *The Environmental Revolution. A Guide for the New Masters of the Earth*, London: Hodder and Stoughton 1970.
- Nicholson M., *The New Environmental Age*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1989.
- Nordstrom J. A., *Stained with Blood: A One-Hundred Year History of the English Bible*, Bloomington: WestBow Press 2014.
- Nort J., *God's Clockmaker: Richard of Wallingford and the Invention of Time*, London-New York: Continuum 2005.
- Nowiński J., *Czerwińsk*, Warszawa: Tamkapress 2012.
- Nowiński J., *Wykład: ikonologia wewnątrz sakralnych*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW maszynopis 2013.
- O'Brien J. C., *Instauration of the New Man of Marxism: A Critique*, „International Journal of Social Economics” 14(1987)3/4/5, s. 22-32.
- Oelschlaeger M., *Caring for Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis*, New Haven-London: Yale University Press 1994.
- Oelschlaeger M., *Conversation with Max Oelschlaeger*, Albuquerque, New Mexico, 6.04.1996.
- ONZ, *Agenda 21*, <<http://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>>, (data dostępu: 10.01.2015).
- ONZ, *Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment*, <www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503>, (data dostępu: 10.01.2015).
- ONZ, *Earth Summit 2002*, <www.earthsummit2002.org>, (data dostępu: 10.01.2015).
- ONZ, *Kyoto Protocol to The United Nations Framework Convention on Climate Change*, <www.unfccc.int/resource/docs/convkp/kpeng.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- ONZ, *Nairobi Declaration*, <www.un-documents.net/nair-dec.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Ophuls W., *Plato's Revenge. Politics in the Age of Ecology*, Cambridge-London: MIT Press 2011.
- Origenis, *Commentaris in Psalmum Primum*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia Graeca*, tom XII, Paris 1862, kol. 1075-1099.
- Ortega y Gasset J., *The Revolt of the Masses*, London-New York: W.W. Norton 1993.
- Osborn L., *Guardians of Creation*, Leicester: Apollos 1993.
- Osen L. M., *Women in Mathematics*, Cambridge: MIT Press 1974.
- Ovitt G., *The Restoration of Perfection. Labor and Technology in Medieval Culture*, London: Rutgers University Press 1987.
- Paciorek A., *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, w: R. Rubinkiewicz, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, s. 223-244.
- Page R., *The Fellowship of All Creation*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 97-105.
- Palmer C., *Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 63-75.
- Palmer G. E. H., Sterrard P., Ware K. (red.), *The Philokalia*, tom 2, London: Faber and Faber 2010.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: R. Rubinkiewicz, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999, s. 24-100.
- Papuziński A., *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych*, „Problemy Ekorozwoju” 2(2007)2, s. 27-40.
- Papuziński A., *Idea filozofii a Eko-filozofia*, w: A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół ekofilozofii*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego 2001, s. 263-276.
- Papuziński A., *Koncepcja zrównoważonego rozwoju a nauka społeczna Kościoła*, „Przegląd Religioznawczy” 224(2007)2, s. 21-44.
- Papuziński A., *Kryzys ekologiczny a chrześcijańska doktryna religijna*, w: J. Dębowski (red.), *Religia a ruchy ekofilozoficzne: materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego Olsztyn-Waszeta, 19-21 września 1995 roku*, Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1996, s. 54-63.
- Papuziński A., *Teoretyczny status filozofii zrównoważonego rozwoju*, [maszynopis: tekst oddany do druku w księdze pamiątkowej poświęconej prof. Włodzimierzowi Tyburskiemu].
- Paracelsus, *Die Geheimnisse: ein Lesebuch aus seinen Schriften*, Leipzig: Dieterich 1941.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa: Czytelnik 1972.
- Pardee C., *Making Earth Heaven: Ecological Implications of Genesis 1-3*, „Leaven” 21(2013)3, s. 124-128.
- Parolin P., *Vatican's Address to U.N. on Climate Change The Future Is in Our Hands* (New York, 24 września 2007), <www.zenit.org/en/articles/holy-see-statement-on-climate-change>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Passmore J., *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, New York: Scribner 1974.
- Paul VI, *Message to the Stockholm Conference on Human Environment A Hospitable Earth for Future Generations* (Watykan, 1 czerwca 1972), <<http://conservation>.

- catholic.org/pope_paul_vi.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26 marca 1967), Wrocław: „TUM” 1999.
- Paweł VI, List Apostolski *Octogesima adveniens* (14 maja 1971), w: M. Radwan (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, część 1, Rzym-Lublin: RW KUL 1996, s. 51-77.
- Paweł VI, *List do Maurice Stronga sekretarza generalnego konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, (Watykan, 1 czerwca 1972), <www.kns.gower.pl/pawel_vi/list.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Pawlikowski J. G., *Kultura a natura*, w: J. G. Pawlikowski, *Kultura a natura i inne manifesty ekologiczne*, Łódź: Instytut Spraw Obywatelskich 2010, s. 39-100.
- Pawłowski A., *Rozwój zrównoważony – idea, filozofia, praktyka*, Lublin: Komitet Inżynierii Środowiska PAN 2008.
- Pedersen O., *Księga Natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XIV(1992), s. 19-50.
- Pegov S., *Anthropospheric and Anthropogenic Impact on the Biosphere*, w: S. E. Jørgensen, B. Fath (red.), *Encyclopedia of Ecology*, tom 1, Amsterdam: Elsevier Science 2008, s. 204-2010.
- Perrins Ch. M., *In Memoriam: Edward Max Nicholson, 1904-2003*, „The Auk” 122(2005)1, s. 357.
- Petrarca F., *Epistula ad Franciscum Dionisium de Borgo San Sepolcro*, w: A. F. Johnson (red.), *Francisci Petrarcae Epistolae Selectae*, Oxford: Clarendon Press 1923, s. 13-18.
- Petrarca F., *O niewiedzy własnej i innych*, w: F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, tłum. Wł. Olszaniec, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004, s. 14-77.
- Pew Research Center for the People & the Press, *Among Wealthy Nations U.S. Stands Alone in its Embrace of Religion*, <www.people-press.org/2002/12/19/among-wealthy-nations/>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Piątek Z., *Ekofilozofia*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2008.
- Piątek Z., *Etyka życia*, w: J. Pawlica (red.), *Etyka. Zarys*, Kraków: Wydawnictwo UJ 1992, s. 109-199.
- Piątek Z., *Osiem grzechów głównych naszej cywilizacji w ujęciu Konrada Lorenza a kryzys środowiskowy*, w: J. Dębski (red.), *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna 1998, s. 153-163.
- Piątek Z., *Przyroda i wartość*, w: D. Karłowicz, *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków-Warszawa: Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1993, s. 159-175.
- Piątek Z., *Przyrodnicze i społeczno-historyczne warunki równoważenia ładu ludzkiego świata*, „Problemy Ekorozwoju” 2(2007)2, s. 5-18.
- Picht G., *Odwaga utopii*, tłum. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolnicki. Warszawa: PIW 1981.
- Piecuch Cz. (red.), *Kondycja człowieka współczesnego*, Kraków: Universitas 2006.
- Pinker S., *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York: Penguin Books 2003.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno* (15 maja 1931), Warszawa: Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej 2002.
- Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Charmides i Lyzys*, Warszawa: PWN 1959, s. 7-102.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta, Eutyfon, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa: PWN 1988, s. 351-538.
- Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin: RW KUL 1990.
- Platon, *Kritias*, w: Platon, *Timajos Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1986, s. 137-186.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Wydawnictwo AKME 1990.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1959.
- Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1986, s. 3-135.
- Pliniusz Starszy, *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, tłum. J. Łukaszewicz, w: E. Raczyński (red.), *Biblioteka klasyków łacińskich na polski język przełożonych*, tom XII, Poznań: Księgarnia i Drukarnia Łukaszewicza 1845.
- Pontifical Council for Culture, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life. A Christian Reflection on the “New Age”* (3 lutego 2003), <www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Ponting C., *A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, New York-London: Penguin Books 1993.
- Primavesi A., *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 1991.
- Quinn D., *Animism – Humanity’s original Religious Worldview*, w: B. R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1, London-New York: Continuum 2008, s. 83-91.
- Rashdall H., *The Theory of Good and Evil: a Treatise on Moral Philosophy*, tom 1, Oxford: Clarendon Press 1907.
- Rasmussen L. L., *Cosmology and Ethics*, „Worldviews: Environment, Culture and Religion” 37(1993)2, s. 173-180.
- Rasmussen L.L., *Global Eco-Justice: The Church’s Mission in Urban Society*, w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 515-529.
- Ratzinger J., *‘In the beginning...’. A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, tłum. B. Ramsey, Edinburgh: T & T Clark 1995.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.
- Redford K. H., *The Ecologically Noble Savage*, „Cultural Survival Quarterly” 15(1999)1, s. 46-48.
- Resources Relating to the Study of Religion and Nature*, <www.religionandnature.com/forum/associations.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Roberts D., Child G., *Sandstone Spine: Seeking the Anasazi on the First Traverse of the Comb Ridge*, Seattle: Mountaineers Books 2005.
- Rockefeller S. C., *Christian Faith and Earth Charter Values*, „Dialog. A Journal of Theology” 40(2001)2, s. 131-137.
- Rogers J., McKim D. K., *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical*

- Approach*, Eugene: Wipf and Stock Publishers 1999.
- Roland A., *Once More into the Stirrups: Lynn White jr., Medieval Technology and Social Change*, „Technology and Culture” 44(2003)3, s. 574-585.
- Rolston H. III, *Challenges in Environmental Ethics*, w: M. E. Zimmerman, J. B. Callicott, G. Sessions, K. J. Warren, J. Clark (red.), *Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall 1998, s. 124-144.
- Rolston H. III, *The Future of Environmental Ethics*, „Ethics Journal” 8(2007)1, s. 1-27.
- Rousseau J.-J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa: PWN 1956, s. 105-276.
- Ruether R. R., *Ecofeminism: The Challenge to Theology*, w: D. T. Hessel, R. R. Ruether (red.), *Christianity and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 97-112.
- Ruether R. R., *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York: Seabury Press 1975.
- Runnels C. N., *Environmental Degradation in Ancient Greece*, „Scientific American” (1995)3, s. 96-99.
- Sadowski R. F., „Religion and Ecology” – nowy paradygmat poznawczy, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7(2009)1, s. 213-220.
- Sadowski R. F., *Ekologiczne zaangażowanie polskiej młodzieży po roku 1989 jako przykład korzystania z wolności na tle zachodnich społeczeństw demokratycznych*, w: R. F. Sadowski (red.), *Młodzież w przestrzeni wolności*, Warszawa: TNFS 2014, s. 182-209.
- Sadowski R. F., *Ewolucja poglądów Juliana Haynesa Stewarda na temat ekologii kulturowej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 5(2007), s. 61-73.
- Sadowski R. F., *Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu*, w: Wł. Tyburski, H. Ciążela, W. Dziarnowska (red.), *Człowiek i świat – wymiary odpowiedzialności*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej 2010, s. 77-86.
- Sadowski R. F., *Religijne źródła troski o stan środowiska naturalnego*, „Seminare” 33(2013)1, s. 81-94.
- Sadowski R. F., *Religious Motivations for the Protection of Forest Ecosystems*, „Folia oecologica” 39(2012)2, s. 139-146.
- Sadowski R., *Religia i kultura klasyczna u podstaw idei zrównoważonego rozwoju*, „Seminare” 30(2011), s. 65-79.
- Sagan C., *Guest Comment: Preserving and Cherishing the Earth – an Appeal for Joint Commitment in Science and Religion*, „American Journal of Physics” 58(1990)7, s. 615-617.
- Santmire H. P., *Ecotheology*, w: W. Van Huyssteen (red.), *Encyclopedia of Science and Religion*, New York: MacMillan 2003, s. 247-251.
- Santmire P., *Partnership with Nature according to the Scriptures: Beyond the Theology of Stewardship*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 253-272.
- Satterthwaite D., *Barbara Ward and the Origins of Sustainable Development*, London: International Institute for Environment and Development 2006.
- Saunders T., *Bucolic Ecology: Virgil's Eclogues and the Environmental Literary Tradition*, London: Duckworth 2008.
- Sawyer P. H., Hilton R. H., *Technical Determinism: The Stirrup and the Plough*, „Past & Present” 24(1963), s. 90-100.
- Schäfer L., *Das Bacon'sche Ideal und die ökologische Krise*, w: C. Müller-Schöll, U. Bellut (red.), *Mensch und Moderne: Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989, s. 309-334.
- Schäfer L., *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1993.
- Schäfer L., *Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen*, w: O. Schwemmer (red.), *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1987, s. 15-35.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1965.
- Schiemann G., *Hermann von Helmholtz's Mechanism: The Loss of Certainty: A Study on the Transition from Classical to Modern Philosophy of Nature*, Dordrecht: Springer 2009.
- Schnadelbach R. T., *Ian McHarg 1920-*, w: J. A. Palmer (red.), *Fifty Key Thinkers of the Environment*, London-New York: Routledge 2001, s. 228-241.
- Schopenhauer A., *The Basis of Morality*, tłum. A. B. Bullock, London: Swan Sonnenschein & Co. 1903.
- Schroeder R., *Disenchantment and its Discontents: Weberian Perspectives on Science and Technology*, „Sociological Review” 43(1995)2, s. 227-250.
- Schumacher E. F., *Małe jest piękne*, w: M. Brzostek, J. Chojnacki, T. Kaleta (red.), *Ekofilozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW 1998, s. 62-63.
- Schumacher E. F., *Małe jest piękne: ekonomia z założeniem, że człowiek się liczy*, tłum. E. Szymańska-Wierzyńska, J. Strzelecki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2013.
- Selmaj-Pomaska P., *Klausja Michaela Meyera-Abicha idea pokoju człowieka z przyrodą*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” (2011)3, s. 345-355.
- Sève L., *Kwestia ekologiczna i antropologiczna*, „Le Monde diplomatique” 72(2012)2.
- Sherrard P., *The Eclipse of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, West Stockbridge-Rochester: Inner Traditions Lindisfarne Press 1987.
- Simmons I. G., *Changing the Face of the Earth. Culture, Environment, History*, Cambridge: Blackwell Publishing 1990.
- Simmons I. G., *Global Environmental History. 10,00 BC to AD 2000*, Edinburg: Edinburgh University Press 2008.
- Simson O. von, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, tłum. A. Palińska, Warszawa: PWN 1989.
- Skolimowski H., *Philosophy for a New Civilisation*, New Delhi: Gyan Publishing House 2005.
- Skolimowski H., *Wizje nowego millennium*, Kraków: Wydawnictwo EJB 1999.
- Skowroński A., *Uwagi na temat „wartości chrześcijańskich” w etyce środowiskowej*, „Studia Elckie” 8(2006), s. 79-89.
- Sleeth J. M., *Teachings on Creation through the Ages*, w: M. G. Maudlin, M. Baer, J. R. Kohlenberger III, A. Petersen (red.), *The Green Bible*, New York: HarperOne 2008, s. I-98 – I-114.
- Smith P., Young C. Jr., *The Evolution of Early Agriculture and Culture in Greater*

- Mesopotamia: A Trial Model*, w: B. Spooner (red.), *Population Growth: Anthropological Implications*, Cambridge: MIT Press 1972, s. 5-19.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie*, Poznań: Pallottinum 2002, s. 526-606.
- Sofokles, *Antyгона*, tłum. K. Morawski, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1999.
- Sokołowski J., *Postylla*, w: T. Michałowska (red.), *Słownik literatury staropolskiej: średniowiecze, renesans, barok*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1998, s. 747-748.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków: Universitas 1997.
- Southgate C., *God and Evolutionary Evil: Theodicy in the Light of Darwinism*, „Zygon” 37(2002)4, s. 803-824.
- Southgate C., *Stewardship and its Competitors: A Spectrum of Relationships between Humans and the Non-Human Creation*, w: R. J. Berry (red.), *Environmental Stewardship. Critical Perspectives – Past and Present*, London-New York: T&T Clark International 2006, s. 185-195.
- Southgate Ch., *Religion and Science*, w: M. C. Horowitz (red.), *New Dictionary of the History of Ideas*, tom 5, Detroit-Munich: Scribner 2005, s. 2072-2075.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001.
- Spielvogel J. J., *Western Civilization*, tom 1, Belmont: Wadsworth 2011.
- Spretnak Ch., *Ecofeminism: Our roots and flowering*, „Ecospirit” 3(1987)2, s. 1-10.
- Stammer L. B., *Harming Environment Is Sinful Prelate Says*, „Los Angeles Times” z 9.11.1997, s. A41.
- Stankiewicz P., *Drogi ekofilozofii*, „Filo-Sofija” 3(2003)1, s. 193-211.
- Starowieyski M., *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków: LIST 2006.
- Steffen L. H., *In Defense of Dominion*, „Environmental Ethics” 14(1992)1, s. 63-80.
- Stenhouse J., *Genesis and Science*, w: G. B. Ferngren, E. J. Larson, D. W. Amundsen (red.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, New York: Garland Publishing 2000, s. 88-91.
- Stępnia-Minczewska W., Kijas Z. J., *Rola klasztorów w procesie kształtowania się państwowości krajów słowiańskich*, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie 2002.
- Steward J. H., *Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations*, „American Anthropologist” 51(1949)1, s. 1-27.
- Story D., *Should Christians be Environmentalists?*, Grand Rapids: Kregel Publications 2012.
- Strabo, *Geography (Books 3-5)*, tom 2, tłum. H. L. Jones, Cambridge-London: Harvard University Press 2006.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1963.
- Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa: PWN 1967.
- Swidler A., *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review” 51(1986)2, s. 273-286.
- Synowiec J. S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1987.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN 2006.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2014.
- Sztumski W., *Mitologia rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju” 4(2009)2, s. 13-23.
- Sztumski W., *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentologii*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2004.
- Świerczek Z., *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków: Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów 1990.
- Tanzella-Nitti G., *The Two Books Prior to the Scientific Revolution*, „Perspectives on Science & Christian Faith” 57(2005)3, s. 235-248.
- Tarakeshwar N., Swank A. B., Pargament K. I., Mahoney A., *The Sanctification of Nature and Theological Conservatism: a Study of Opposing Religious Correlates of Environmentalism*, „Review of Religious Research” 42(2001)4, s. 387-404.
- Taylor B. B. (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 1-2, London-New York: Continuum 2008.
- Taylor B. B., *The Dominion of Love*, w: M. G. Maudlin, A. Baer, J. R. Kohlenberger III, A. Peterson (red.), *The Green Bible*, New York: HarperOne 2008, s. 1-86 – 1-90.
- Tertullian, *The Soul's Testimony*. <www.newadvent.org/fathers/0309.htm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Theokritoff E., *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press 2009.
- Thomas K., *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*, New York: Pantheon Books 1983.
- Thoreau D. H., *Walden czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Poznań: Rebis 1999.
- Tirosh-Samuelson H., *Judaism*, w: R. S. Gottlieb (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford-New York: Oxford University Press 2006, s. 25-64.
- Todorov T., *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Cambridge: Harvard University Press 1993.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tom 18, *Sprawiedliwość* (2-2 qu. 58-80), tłum. F. W. Bednarski, London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1970.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tom 1, tłum. Z. Włodek, Wł. Zęga, Poznań: W Drodze 2003.
- Topolski J., *Dzieje Poznania do roku 1793*, tom 1, cz. 1, Warszawa-Poznań: PWN 1988.
- Townsend P., *White, Lynn, Jr. (1907-1987) Historian of Medieval Technology*, w: S. Krech III, J. R. McNeill (red.), *Encyclopedia of World Environmental History*, tom 3, London-New York: Routledge 2004, s. 1329-1330.
- Toynbee A. J., *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius*, New York: New American Library 1952.

- Toynbee A. J., *Stadium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: PIW 2000.
- Toynbee A. J., *The Genesis of Pollution*, „New York Times” z 16.09.1973, s. 6D.
- Toynbee A. J., *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, w: D. Spring, E. Spring (red.), *Ecology and Religion in History*, New York-Evanston-San Francisco-London: Harper & Row 1974, s. 137-149.
- Tuan Yi-Fu, *Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China*, w: D. Spring, E. Spring (red.), *Ecology and Religion in History*, New York-Evanston-San Francisco-London: Harper Torchbooks 1974, s. 91-113.
- Tuan Yi-Fu, *Environmental Attitudes*, „Science Studies” 1(1971)2, s. 215-224.
- Tucker M. E., Grim J. A. (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, Maryknoll: Orbis Books 1994.
- Tucker M. E., Grim J. A., *Ecology and Religion: An Overview* w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, New York-London-Munich: Thompson Gale 2005, tom 4, s. 2604-2616.
- Tucker M. E., Grim J. A., *Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology*, „Daedalus” 130(2001)4, s. 1-22.
- Tucker M. E., Grim J. A., *The Greening of the World's Religions*, „Religious Studies News” (2007)5, s. 15-16.
- Tucker M. E., Grim J., *The Nature of the Environmental Crisis*, w: M. E. Tucker, D. R. Williams (red.), *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge: Harvard University Press 1997, s. xv-xxxii.
- Tucker M. E., *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*, „Religion East & West” (2002)2, s. 1-101.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991.
- Tyburski Wł., *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013.
- Tyburski Wł., *Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1999, s. 97-132.
- Tyburski Wł., *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006)1, s. 7-15.
- Tyburski Wł., *Uniwersalny wymiar etyki ekologicznej (środowiskowej)*, w: J. Sekuła (red.), *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?*, Siedlce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej 1994, s. 371-382.
- Tymieniecka A. T., *Phenomenology of Life: Meeting the Challenges of the Present-Day World*, Dordrecht-Norwell: Springer 2005.
- UNCED, *Agenda 21*, Conches: United Nations Conference on Environment and Development 1992.
- UNCED, *Rio Declaration on Environment and Development*, Rio de Janeiro 1992, <www.unesco.org/education/nfsunesco/pdf/RIO_E.PDF>, (data dostępu: 10.01.2015).
- UNDEP, *Human Development Report 2014. Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, New York: United Nations Development Programme 2014.
- UNESCO, *Karta Ziemi*, <www.kartaziemi.wordpress.com/tekst-karty-2>, (data dostępu: 10.01.2015).
- United States Conference of Catholic Bishops, *Global Climate Change a Plea for Dialogue Prudence and the Common Good* (15 czerwca 2001), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-good.cfm>, (data dostępu: 10.01.2015).
- United States Conference of Catholic Bishops, *Open Letter to the US Congress* (22 czerwca 2009), <www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/environmental-justice-program/upload/letter-to-congress-from-bishop-hubbard-and-crs-climate-change-2009-06-24.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- United States Conference of Catholic Bishops, *Renewing the Earth* (14 listopada 1991), w: D. Christiansen, W. Grazer (red.), *And God Saw That It Was Good: Catholic Theology & the Environment*, Washington: United States Catholic Conference 1996, s. 223-243.
- Vitousek P. M., Mooney H. A., Lubchenco J., Melillo J. M., *Human Domination of Earth's Ecosystems*, „Science” 277(1997), s. 494-499.
- Vitruvius Pollio, *Witruwiusz o architekturze ksiąg dziesięć*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999.
- Voltaire, *Lettres philosophiques XII. Oeuvres completes*, tom XXII, Paris: Garnier 1879.
- Voragine Jakub de, *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983.
- Waloszczuk K., *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej 1996.
- Waloszczuk K., *Planeta nie tylko ludzi*, Warszawa: PIW 1997.
- Ward B., Dubos R. J., *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*, New York: W.W. Norton 1972.
- Warren K. J., *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington: Indiana University Press 1996.
- Wasyłuk P., *Antropologizacja dziejów – miejsce człowieka w dziejach (między fatalizmem a woluntaryzmem historycznym)*, „Kultura i Historia” 15(2009).
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu; Protestantkie „sekty” a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, J. Miziński, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2010.
- Weber M., *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Glencoe: Free Press 1958.
- Wei-ming Tu, *Beyond the Enlightenment Mentality*, w: M. E. Tucker, J. A. Grim (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, Maryknoll-New York: Orbis Books 1994, s. 19-29.
- Weizsäcker E. U. von, *Eine neue Politik für die Erde. Die globale Partnerschaft von Wirtschaft und Ökologie*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994.
- Weizsäcker E. U. von, Lovins A. B., Lovins L. H., *Mnożnik Cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*, tłum. A. Lis, Toruń: Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Wydawnictwo Rolewski 1999.
- Welbourn F. B., *Man's Dominion*, „Theology” 78(1975), s. 561-568.
- Wergiliusz, *Pasterskie Publiusza Wergiliusza Marona Rozmowy*, tłum. J. A. Kmita, opr. J. Wójcicki, Kraków: Księgarnia Akademicka 2011.
- White L. T. Jr., *Continuing the Conversation*, w: I. G. Barbour (red.), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading: Addison-Wesley Publishing 1973, s. 55-64.
- White L. T. Jr., *Medieval Technology and Social Change*, London-New York: Oxford

- University Press 1974.
- White L. T. Jr., *The Historical Root of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155(1967)3767, s. 1203-1207.
- White P. A., *Ideas about Causation in Philosophy and Psychology*, „Psychological Bulletin” 108(1990)1, s. 3-18.
- Whitehead A. N., *Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925*, Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Whitfield P., *Landmarks in Western Science: from Prehistory to the Atomic Age*, New York: Routledge 1999.
- Whitney E., *Christianity and Changing Concepts of Nature: An Historical Perspective*, w: D. M. Lodge, Ch. Hamlin (red.), *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, s. 26-52.
- Whitney E., *Lynn White, Ecotheology, and History*, „Environmental Ethics” 15(1993)2, s. 151-169.
- Whitney E., *The Lynn White Thesis: Reception and Legacy*, „Environmental Ethics” 35(2013)3, s. 313-331.
- Whitney E., *White, Lynn (1907-1987) – Thesis of*, w: B. Taylor (red.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, tom 2, London-New York: Continuum 2008, s. 1735-1737.
- Wierzbowski T., *Vademecum. Podręcznik do studyów archiwalnych dla historyków i prawników polskich*, Warszawa: Piotr Laskauer i S-ka 1908.
- Wigelsworth J. R., *Science and Technology in Medieval European Life*, Westport: Greenwood Press 2006.
- Wilde O., *Portret Doriana Graya*, tłum. M. Feldmanowa, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. 2010.
- Wiley D., *Fewer Confessions and New Sins*, BBC News – Rome z 10.03.2008, <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7287071.stm>>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Williams M., *Dark Ages and Dark Areas: Global Deforestation in the Deep Past*, „Journal of Historical Geography” 26(2000)1, s. 28-46.
- Wilson D., *Without Which the Forests Cannot Be Preserved: Magna Carta, Ecclesiastics, and Forest Sustainability*, w: European Society for Environmental History, *History and Sustainability: Proceedings of the 3rd International Conference of the European Society for Environmental History*, Florence: Università di Firenze 2005, s. 55-59.
- Wilson E. O., *Afterword*, w: R. Carson, *Silent Sprint*, Boston-New York: Houghton Mifflin Company 2002, s. 357-363.
- Winner L., *Autonomous Technology: Technics-out-of-control as a Theme in Political Thought*, Cambridge: MIT Press 1977.
- Wirzba N., *The Paradise of God. Renewing Religion in an Ecological Age*, Oxford-New York: Oxford University Press 2003.
- World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford-New York: Oxford University Press 1987.
- World Council of Churches Delegation, *Letter to the Churches* (Baixada Fluminense, 7 czerwca 1992), w: W. Granberg-Michaelson (red.), *Redeeming the Creation. The Rio Earth Summit: Challenges for the Churches*, Geneva: WCC Publications 1992, s. 70-73.
- World Council of Churches, *Climate Justice for All* (17 listopada 2006), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/climate-change-water/climate-justice-for-all>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *Declaration from Woudschoten* (Zeist, 3-8 października 2004), <www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/woudschoten04.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *Motorised Mobility, Climate Change and Globalisation*, <www.oikoumene.org/en/folder/documents-pdf/motorized_mobility.pdf>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *Statement on the 10th Anniversary of the Kyoto Protocol* (28 września 2007), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/executive-committee/2007-09/statement-on-the-10th-anniversary-of-the-kyoto-protocol>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *Statement on the Way of Just Peace* (8 listopada 2013), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/the-way-of-just-peace>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *Statement to the High-Level Ministerial Segment of the 14th Session of the Conference of the Parties – COP14* (Poznań, 12 grudnia 2008), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/climate-change-water/statement-to-cop14-un-climate-conference-poznaa>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *Statement to the High-Level Ministerial Segment of the 17th Session of the Conference of the Parties – COP17* (Durban, 9 grudnia 2011), <www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/climate-change-water/statement-to-cop17-un-climate-change-conference-durban>, (data dostępu: 10.01.2015).
- World Council of Churches, *The Atmosphere as Global Commons Responsible Caring and Equitable Sharing* (listopad 2000), <www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/cop6-e.html>, (data dostępu: 10.01.2015).
- Worłowska M., Marko-Worłowska M., *Czy dzieła sztuki mogą kształtować postawę szacunku do przyrody – sztuka ekologiczna w Polsce*, „Proceedings of ECOpole” 4(2010)2, s. 507-514.
- Worster D., *Dust Bowl. The Southern Plains in the 1930s*, New York: Oxford University Press 2004.
- Worster D., *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1994.
- Wróblewski Z., *Ekologii filozofia*, w: A. Maryniarczyk et al. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 3, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2002, s. 67-77.
- Wuketits F. M., *Zivilisation in der Sackgasse. Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*, Murnau a. Staffelsee: Mankau Verlag 2012.
- Wybrow C., *The Bible, Baconianism, and Mastery over Nature: The Old Testament and its Modern Misreading*, New York: Peter Lang International Academic Publishers 1992.
- Wypych S., *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Pięcioksiąg*, tom 1, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1987.
- Yamamoto S., Kuwahara V. S., *Deforestation and Civilization: A Buddhist Perspective*, „Journal of Oriental Studies” 15(2005), s. 78-93.

Summary

The controversy regarding the role of Christianity in the ecological question presented in this monograph was initiated on December 26, 1966 with the lecture given by Lynn T. White, Jr. during a meeting of the American Association for the Advancement of Science. Lynn White presented a paper entitled *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, published a few months later under the same title in the prestigious scientific journal "Science". The essential premise of this text can be summed up in the statement that Christianity bears the main, if not the sole responsibility for the contemporary ecological crisis. This is due to the fact that Christianity supplanted animist religions and, thus, contributed to nature's desacralization and deprivation of human protection and respect which had hitherto been induced by its divine character. Moreover, Christianity dominated the European culture which adopted the biblical worldview and the place and role of man in it, which in turn, granted humanity an unlimited power over the world, pointed to its radical otherness in relation to the rest of creation and gave assent to an arbitrary use of nature's resources. Devoid of any value, nature could become an object of unrestrained implementation of human purposes. Moreover, Lynn White claims that such an approach towards man's relationship with the natural environment is consistent with the plan of the Creator contained in the Bible and it determines the style of the human presence in the world. Lynn White argues that such an approach led to the formation of exploitative relationship with nature and enabled the development of Western science and technology, which ultimately formed the basis for the modern ecological crisis.

Thus formulated, the issue initiated a lively debate that has been going on for almost fifty years. The debate involved a large group of scholars who took a stance on White's opinion which, in time, began to be defined as the *Lynn White thesis*. Those scholars address White's arguments on the basis of their scientific specializations and,

thus, expand the prospects of the ongoing debate. The present study is not, however, limited to the analysis of the role of Christianity in the perpetration of the ecological crisis, but it shows the role of Christianity in overcoming this crisis. Hence, the title contains the phrase 'the ecological question', which comprises both the causes and the ways to overcome the ecological crisis. The purpose of this paper is, therefore, to present the philosophical dimensions of the titular dispute over the role of Christianity in the environmental question, namely: 1) assessment of the allegation that Christian tradition gave rise to the modern ecological crisis; 2) illustration of the role of Christianity in diagnosing and overcoming this crisis.

Achieving the target was made possible through a consistent use of the research method defined as a critical analysis of source literature and synthesizing its results. Difficulties encountered in this method related basically to the fact that the motifs directly associated with the titular topic are dispersed in the vast literature on the role of Christianity in the environmental question. Categorization of specific philosophical planes also posed a problem, due to the fact that not all participants in the debate were prepared to use philosophical arguments. However, the studies have shown that the differences in the stances of the dispute are the result of underlying philosophical differences that are ultimately determinative of the view on the role of Christianity in the ecological question. In pursuing the objectives of my study, I also encountered a difficulty in the classification of individual stances to the group of either proponents or opponents of the *Lynn White thesis*.

The subject matter, the sources as well as the adopted research method determined the structure of the present study, which presents in five chapters the results of the research on the philosophical dispute over the role of Christianity in the ecological question. The first chapter is entitled *Intellectual Background of the Dispute*. It points to the key mode of identifying the character of the ongoing debate, its sources and dynamics. Its elaboration is possible through a humanist reflection on the contemporary position of civilized humanity. The second chapter is entitled *The Origin of the Dispute*. An adequate presentation of the titular dispute must take into account cultural conditioning of the environmental crisis, underlying the model of civilization, which brought upon mankind and the world the prospect of death. There are many indications that the genesis of the dispute about the causes of the crisis can be traced back to the confrontation of the modern and the Christian worldviews. A gradual displacement of Christian vision of the world by the modern thought initiated a process of civilization changes that ultimately led to today's ecological crisis.

The third chapter entitled *The Standpoints of the Dispute* is divided into two parts, which present the differing stances of both proponents and opponents of the *Lynn White thesis*. Among a large number of the parties to the dispute, six proponents of White's stance are, as it seems, representative of the whole group. The list of the people who blame Christianity for causing the ecological crisis begins with Lynn White,

who was the first to explicitly blame Christianity for the crisis and, thus, initiated the debate which still reverberates today. Apart from White, the group includes Arnold J. Toynbee, Max Nicholson, Ian L. McHarg, Donald Worster and John Passmore. The group of opponents of the *Lynn White thesis* presented in this study consists of seven members, whose stances represent the views of a large group of Lynn White's adversaries as well as of his followers. This group may include Robin Attfield, John Baird Callicott, James A. Nash, Elspeth Whitney, Kieth V. Thomas, Lewis W. Moncrief and Yi-Fu Tuan. This chapter presents the views of various participants in the debate, without their detailed analysis or evaluation. A positive presentation of individual standpoints (chapter three), and a thematic analysis of specific issues raised in those standpoints (chapter four) may give an impression that some issues have been reiterated. It seems, however, that the benefits of clarifying to the Polish reader the respective stances of the debate participants far exceeds the possible risk of objection regarding too meticulous repetitions.

The fourth chapter of the present work entitled *Planes of the Dispute* presents the philosophical references of particular viewpoints presented the dispute over the role of Christianity in the ecological question. This chapter provides a critical analysis of the participants' stances presented in chapter three and reveals the ontological, anthropological, epistemological and semantic planes of the ongoing dispute. The analysis highlights a diverse range of philosophical references made by the participants in the debate; they are relatively easy to recognize at ontological and anthropological levels, but more problematic at epistemological and semantic levels. The discussion on the ontological plane revolves around such issues as: desacralization of nature, the intrinsic value of non-human beings or the place and role of man in the world. The anthropological plane is revealed in the discussion about the human condition and the role of human nature in shaping the relationship of man to the environment. The epistemological plane covers such topics as: the argumentation of particular standpoints in the dispute, causal efficacy of ideas, Christian influences on Western science and technology and the complexity of the causes of the ecological crisis. The semantic plane, on the other hand, is manifested by the contemporary and historical interpretation of the biblical texts on creation, referred to by a number of participants attending the dispute.

The fifth chapter entitled *Attempts to Settle the Dispute* presents a Christian perspective on the ways to overcome the titular debate. It takes into account the theoretical findings of the philosophical analysis presented in chapter four and proposes practical recommendations for the cooperation of all participants in the ongoing debate over the role of Christianity in the ecological question. For this reason, the structure of this chapter covers the issues from the field of practical philosophy, with particular emphasis on its social and moral dimension. This allows to complete the presentation of the role of Christianity in the ecological question which includes a controversy

surrounding the causes of the ecological crisis, their appropriate diagnoses and contribution of Christianity towards the consensus about the creation of human-friendly environment and environment-friendly humanity. The proposals to settle the dispute include: Christian inspirations of the idea of sustainable development, the moral dimension of the ecological question, social involvement of Christians to overcome the crisis, and stewardship as a Christian style of the human presence in the world.

The findings of the present study are organized in accordance with the structure of the overall work entitled *Philosophical Dispute over the Role of Christianity in the Ecological Question*. This means that these findings may be presented in the order of particular chapters of the study. The first chapter pointed to readily observable dynamics of the ecological question and its corresponding humanist perspective. This perspective enabled me to present the titular problem in a manner that reflects its actual problematics, to carry out its analysis and determine the prospects for a solution. The second chapter defined the genesis of the dispute as a direct result of the confrontation of the modern worldview with the, widespread at that time, Christian view of the world. The third chapter pointed to the methodological substantiation for the symmetric juxtaposition of the proponents and the opponents of the *Lynn White thesis*. This was made possible by locating and ordering the threads and thoughts of individual participants of the titular dispute dispersed over manifold literary works.

The main findings of the undertaken research are associated with the fourth and fifth chapters of the present study. The results of the research conducted in the fourth chapter reveal the radical character of Lynn White's stance. There are many indications that through such a radical formulation of his views, White exposed himself to somewhat obvious criticism. His limiting the causes of the ecological crisis, which - as it is demonstrated by the modern research - is extremely complex and determined by many factors, seems to be difficult to understand and justify. Furthermore, his neglect to take into consideration the influence of human nature on the style of human presence in the world as well as his complete omission of the political, social, economic and historical conditioning of the crisis with a simultaneous limitation of this conditioning to the cultural factor, ultimately reduced only to Christian tradition, must raise reasonable doubts as to the reliability of his argumentation. Such objections are put forward by recognized scholars who suggest that by initiating the debate on the role of Christianity in the ecological question, White sought to popularize the topic of the history of technology in the Middle Ages. Such opinions are voiced, among others, by historians Elspeth Whitney and Alex Roland and an environmental anthropologist Patricia Townsend.

It is, moreover, difficult to agree with the proponents of the *Lynn White thesis* concerning their interpretation of biblical texts as well as opinions on the value of non-human nature and the place and role of man in the world. The views on these

issues attributed to Christianity are not supported either by Christian doctrine or any scientific research. Assigning to Christianity the key role in the development of Western science and technology, which, allegedly, constitutes a direct cause of the environmental crisis, is also dubitable. The critics of that view accuse its proponents of neglecting the impact of ancient Greek philosophy and its unique conceptualization of nature. In their view, the reasons for the development of science and technology in the West should be traced back to a specific superimposition of two important factors: mathematization of nature, that took place in ancient Greek philosophy and biblical appreciation of physical labour. According to Baird Callicott and Reijera Hooykaas, pointing at Christianity as the only source of science and technology is a grave simplification, which cannot be accepted.

The results of the research carried out in the fifth chapter pointed out the possible ways to overcome the ongoing dispute by showing Christian contribution to the attempt at overcoming the growing crisis. Indication of Christian inspirations of the idea of sustainable development and its convergence with Christian thought, seems to be a very important factor in the popularization of this idea. It also provides the necessary arguments to convince Christians who constitute a large part of the population, to encourage governments and local authorities to the implementation of sustainable development at national and local levels. This is also an important argument for the adaptation of lifestyles to the idea of sustainable development, which can thus begin to function even at the level of the individual and the family. It is very important in this process to show the moral dimension of human references to nature, as well as educate the societies towards responsibility and solidarity, which does not refer only to poor communities suffering the consequences of the lack of respect for nature on the part of rich societies. Christian teaching on responsible style of human presence in the world more and more clearly emphasizes the moral dimension of man's attitude to nature in view of the responsibility for the posterity.

Social commitment of Christian members of the society to the protection of the environment which could have been observed in the last few decades is one more proposition towards settling the titular dispute. Many appeals, petitions and various documents addressed to both the faithful, and the representatives of the world of politics and business and, even, the so called, ecological lobbying undertaken on the part of Christian religious leaders, makes Christianity an important partner in the fight against the ecological crisis. Particularly noteworthy is the Christian proposal for a new style of human presence in the world, which is defined as stewardship. The harmony between man and nature, man and other people as well as man and the Creator together with responsible treatment of God's creation, which takes into account a sense of solidarity between generations, seems an important Christian proposal giving proper consideration to the future welfare of the humanity as well as the non-human nature.

The diagnosis of the crisis proposed by Christianity is consistent with the diagnosis of philosophical anthropology. They both focus on the issue of a human being caught in the ecological crisis. Man is, in fact, the perpetrator of the crisis and, at the same time, the only entity able to overcome it. While Christianity points to human sin as the source of the crisis, philosophical anthropology emphasizes the role human nature itself claiming that it conditions a myopic behaviour such as the abuse of man's power over nature leading to its irresponsible destruction.

Moreover, Christian proposals to overcome the crisis are in line with those postulated in philosophical anthropology. Christianity associates its hopes in this respect with the shaping of an environmentally friendly man of conscience, who will be able to make the right choices and impose upon himself some limitations in relation to nature. Philosophical anthropology, similarly, places its hopes in the shape of a renewed man, a *homo oecologicus* whose presence in nature would rest on the principle of responsibility and sustainable development.

The results of the study indicate that although we cannot agree with the radical view of White and his followers assigning the sole responsibility for the ecological crisis to Christianity, there is some evidence that confirms at least partial contribution of Christianity in disrupting the harmonious relationship between man and nature. Christian tradition was one of the factors creating the atmosphere which influenced the development of Western science and technology and promoted human privileged position in relation to the rest of creation, which ultimately had some impact on the current state of the environment. It seems, that there is a lot of truth in the statement of Eugen Drewermann that the Christian doctrine, however partially, but nevertheless, contributed to the ecological crisis, although this effect was not intentional¹.

Some Christian ideas, somewhat indirectly, bring about adverse ecological effects due to their emancipation from the theological context and placement a foreign cultural context in isolation from the original religious significance. The objection raised against Christianity that it weakens human care of 'this world' because it directs man's thoughts to the 'other world' as his ultimate goal, may serve as an example here. Christian history provides many instances confirming such an attitude to the world. However, it has never been officially promoted by the Church, and it has even been often reviled. It does not, however, change the fact that certain groups of people inspired by Christian thought, adopted this type of attitude towards the world.

One can draw a ready analogy here between Christian thought and its side effects that contribute to the deterioration of the environment and an unplanned impact of an artist's work that it may have after leaving the workshop of its creator. In both cases, there appears a question of the author's responsibility for the way in which his art

¹ Conf. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 1990, pp. 7-8.

functions after the act of creation. Yet, it is often said that the work of art begins to live its own life, independently of the artists' intentions and, sometimes, even contrary to them. Therefore, a question arises, whether it is justified to blame Christianity for the side effects of some of its ideas which, taken out of their theological context, begin to exert their impact on culture, inspiring various civilizational processes.

The dispute initiated by Lynn White's seminal lecture on the role of Christianity in the ecological question contributed to the recognition of Christianity's ecological potential and had a positive effect on changing the attitudes of Christians to nature. Due to the *Lynn White thesis* and the ensuing debate, we were able to discover the influence of religion on the development of human relation to the world and led us to expanding the area of humanist reflection on the ecological crisis. The analysis of the still ongoing debate over White's postulates leads to a reflection that too much effort is devoted to finding the guilty of the crisis and, at the same time, too little to the search for the allies and the people able to develop constructive solutions. Max Oelschlaeger's illuminating thought that: "the pervasive idea that there are 'green saviours,' who occupy the environmental high ground and 'evil exploiters' who are rapaciously abusing nature is not useful... Creating a binary opposition between 'good guys' who protect nature and 'bad guys' who destroy it assigns blame to some groups and excuses others..."² seems of much relevance in this context. And, as experience teaches us, it is rather rare when in an ongoing dispute only one party bears the entire blame, while the other is completely innocent. What may give us hope for our own success and the success of the future generations is building the broadest possible coalition of the defenders of the life community on Earth and avoiding the waste of time and energy on barren disputes.

While examining the further prospects for the research on the role of Christianity in the environmental issues, one should take into account that the dispute discussed here concerns the role of Christianity assigned to it by Lynn White. His approach, however, by no means exhausts the issues concerning the role of Christianity in responding to the contemporary environmental challenges. For example, it does not address the issues related to the ecological potential of Christianity on the basis of environmental education, shaping pro-environmental mindsets, promoting ecological lifestyle or utilizing religious motivations to counteract the ecological crisis. The issues listed here only signal the further field of studies that needs to be explored in order to illustrate the full impact of Christian tradition on the formation of the man-nature relationship.

² M. Oelschlaeger, *Caring for Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis*, p. 3.



Contents

Introduction	6
Chapter 1: INTELLECTUAL BACKGROUND OF THE DISPUTE	16
1.1. Dynamics of the Ecological Question.....	16
1.2. Humanist Perspective on the Ecological Question	25
Chapter 2: ORIGIN OF THE DISPUTE	60
2.1. Modern Worldview	60
2.2. Christian Worldview	83
2.2.1. Cosmological Meaning of the First Creation Story	84
2.2.2. Cosmological Meaning of the Second Creation Story	91
2.2.3. Cosmological Meaning of the Early Christian Thought.....	96
Chapter 3: STANDPOINTS OF THE DISPUTE.....	102
3.1. Standpoints of Selected Lynn White Thesis' Proponents.....	103
3.1.1. Lynn Townsend White Junior	104
3.1.2. Arnold Joseph Toynbee.....	111
3.1.3. Max Nicholson	114
3.1.4. Ian Lennox McHarg	116
3.1.5. Donald Worster	119
3.1.6. John Passmore	121
3.2. Standpoints of Selected Lynn White Thesis' Opponents.....	125
3.2.1. Robin Attfield	125
3.2.2. John Baird Callicott	131
3.2.3. James A. Nash	135
3.2.4. Elspeth Whitney	141
3.2.5. Sir Keith Vivian Thomas	148
3.2.6. Lewis Whitfield Moncrief	151
3.2.7. Yi-Fu Tuan.....	152
Chapter 4: PLANES OF THE DISPUTE.....	156
4.1. Ontological Plane	157
4.1.1. On Desacralization of Nature	157
4.1.2. On Anthropologization of Nature	175
4.2. Anthropological Plane	200
4.2.1. On Human Condition.....	201
4.2.2. On Human Nature	216
4.3. Epistemological Plane.....	228
4.3.1. On Argumentation of the Dispute's Standpoints	229
4.3.2. On Causal Efficacy of Ideas.....	243
4.3.3. On Christian Inspiration of Western Science and Technology.....	249
4.3.4. On Complexity of the Ecological Crisis' Causes	263
4.4. Semantic Plane	268
4.4.1. On Contemporary Interpretation of Biblical Texts.....	269
4.4.2. On Historical Interpretation of Biblical Texts	278
Chapter 5: ATTEMPTS TO SETTLE THE DISPUTE	288
5.1. Perspective of Moral Philosophy.....	288
5.1.1. Considering Christian Inspirations of the Idea of Sustainable Development.....	288
5.1.2. Considering Moral Dimension of the Ecological Question.....	307
5.2. Perspective of Social Philosophy	317
5.2.1. Considering Christian Social Involvement	318
5.2.2. Considering Stewardship as a Christian Style of Human Presence in the World	344
Conclusion	364
Bibliography.....	372
Summary.....	406

Książka *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej* stanowi cenne opracowanie z zakresu filozofii ekologicznej i antropologii filozoficznej. Centralny dla tego opracowania problem badawczy dotyczy wyjaśnienia genezy i natury kryzysu ekologicznego. Historycznym tłem tego dyskursu stała się filozoficzna rekonstrukcja burzliwej dyskusji wokół klasycznego artykułu L. White'a *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, przypisującemu chrześcijaństwu dominującą rolę w tworzeniu antyekologicznych fundamentów cywilizacji naukowo-technicznej.

Ryszard F. Sadowski SDB przedstawił bardzo rzetelny przegląd tej dyskusji oraz próbę sformułowania własnego stanowiska w sprawie roli chrześcijaństwa w genezie, naturze i sposobach rozwiązywania problemów ekologicznych. Rekonstrukcja filozoficzna wielowymiarowego sporu, umożliwiła precyzyjne wydzielenie kilku dopełniających się aspektów analizy ontologicznej, antropologicznej, epistemologicznej i semantycznej.

Tytułowy *Spór*, jak większość kontrowersji filozoficznych, nie został rozstrzygnięty; został przeniesiony jednak na inny poziom, na którym będziemy mieli do dyspozycji precyzyjnie wyłożone racje, argumenty, kontrargumenty oraz perspektywy praktycznego rozwiązania kwestii ekologicznej w duchu filozofii chrześcijańskiej.

dr hab. Zbigniew Wróblewski, prof. KUL

DOI: <http://doi.org/10.21852/tnfs.2015.1>

ISBN: 978-83-61451-36-5



ISBN: 978-83-7201-461-0

